

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Enero-Diciembre.

Vol. XII, núms. 1-3. 1977

---

---

## II

Homenaje al  
P. Lope Cilleruelo García O.S.A.



1977

---

VALLADOLID







P. LOPE CILLERUELO GARCIA, OSA.  
PROFESOR DEL ESTUDIO TEOLOGICO  
AGUSTINIANO DE VALLADOLID



# ESTUDIO AGUSTINIANO

Enero-Diciembre.

Vol. XII, núms. 1-3. 1977

---

---

## II

Homenaje al  
P. Lope Cilleruelo García O.S.A.



1977

---

VALLADOLID

**DIRECTOR:** Constantino Mielgo  
**SUBDIRECTOR Y SECRETARIO:** Fernando Campo  
**ADMINISTRADOR:** Ciriaco Mateos  
**CONSEJO DE REDACCION:** Heliodoro Andrés  
Antonio Espada

**REDACCIÓN - ADMINISTRACIÓN**  
**Estudio Teológico Agustiniano**  
**Paseo de Filipinos, 7**  
**Teléfono 227678 y 227679**  
**Valladolid (España)**

**SUSCRIPCION:**  
España: 400 ptas.  
Extranjero: 7 dólares U.S.A.  
Números sueltos: 125 ptas.

**CON LICENCIA ECLESIASTICA**  
**Dep. legal: VA. 423 - 1966**

---

**Impreso en los talleres de Ediciones Monte Casino**  
**Benedictinas.- Zamora**

## Desde el Perú con cariño

“A Lope Cilleruelo, para que su vida de trabajo sirva de ejemplo a las nuevas generaciones”.

Estas palabras las escribí hace unos años en la dedicatoria de un libro. Y siempre me asaltó la idea de escribir una carta. Y la escribí, pero esperaba la ocasión para enviarla. Ahora, desde el Perú, me dirijo a Lope Cilleruelo, pidiéndole que me permita tratarlo de tú, ya que siempre le he tratado de Usted. Hoy me acerco, Lope, para tratarte de tú.

¿Por qué no escribo un artículo? Hay muchas razones para ello. He escrito ya muchos artículos y muchos libros en plan serio y con el peso de toda la metodología científica. Sin embargo, la amistad no me permite escribir al presente un artículo. Es mucho lo que he aprendido de ti, y es mucho más lo que puede aprenderse. Quizás lo esencial sea revelar cómo la vida se acomoda al pensamiento y cómo el pensamiento se allana a la vida. No escribo un artículo, porque no quiero una vez más —y menos en esta ocasión— aparecer con citas y con notas. La única cita verdadera es con la vida y cuando la vida nos cita no podemos vivir alejados de su vera, como si ella nos repugnara o nos repeliera.

Por eso hoy te escribo desde este Perú, convulsionado por la vida, por una existencia que se debate entre la juventud y la adultez, desde este Perú que sabe de angustias y de necesidades, que vive de pobrezas siendo rico y que pena por surgir del subdesarrollo, pero está sometido a las grandes potencias que no le permiten la libertad y la independencia que él anhela. Ahora, desde Perú toman cuerpo las ideas y sobre todo grita muy fuerte la vida. Por eso hoy te escribo, para decirte cuánto he aprendido de ti y cuánto puedes seguir enseñando, aunque nadie quiera escuchar tu mensaje y el fuerte grito de tu vida silenciosa.

*Yo aprendí*

No entra todo esto en el baúl de los recuerdos olvidados, porque



el recuerdo significa evocación y constante presencia. Yo aprendí en lo humano la humanidad y la altura de miras. He visto a través de la historia que la vida de los hombres grandes se ha sellado siempre con el sigilo de una gran humanidad. "Nada de lo humano me es ajeno", dijo Terencio, y Agustín de Hipona, recogiendo el mensaje, añadió que "no tengo fibra córnea", como indicando que además de la humanidad le surcaba una vena de sensibilidad y de adhesión, una ternura que iba implícita en toda su actividad.

Yo aprendí esa humanidad gallarda, esa comprensión y esa sinceridad que sólo es producto de las almas limpias. Comprender es difícil, pero indica una amplitud y una emigración, un salir fuera de sí mismo, integrarse en el otro y ponerse en su lugar y desde allí entrever todos los problemas y su planteamiento, revisando las soluciones del otro. Lope, tú has sido siempre el hombre que emigrante de la propia tierra, sin perder la nacionalidad, aunque la cambie, se acomoda al modo de ser y de obrar del otro a quien emigras. Algo de aquello que Agustín de Hipona replicaba en unas cartas famosas, que los tradicionalistas nunca han querido leer en su integridad.

Sólo comprende quien entiende. Y Lope comprende porque entiende, porque nada de lo humano le es ajeno, porque ha surcado los caminos ocultos del ser humano y se ha embarrado en ellos, sin preocuparse de que su calzado estuviera cargado de lodo. Quien comprende a quien se mancha, no se enloda, y quien se enloda comprendiendo, su comprensión ha sido siempre impura. Por eso, la comprensión de Lope no ha sido nunca debilidad o apatía, no ha sido bajaiza ni rezago, no ha sido deseo de agradar, sino humanidad, adherido a las fibras más profundas de la persona. Porque ha llegado a tanto su comprensión, que ha sabido perdonar hasta a aquellos que han enlodado su nombre y a aquellos que han jugado a amigos y se han comportado como francotiradores.

Y aprendí —¡bendita lección!— el trabajo. Si hace años, cuando el trabajo quedó integrado a la pobreza, se opusieron mil razones y se dieron mil excusas, sintiéndose más de uno herido, hoy la idea se afina más en la realidad y está abriéndose paso por sí sola. El trabajo es creador, es la manifestación más real de la persona humana, es el único modo que tiene el hombre para desarrollarse y realizarse, de tal suerte que quien no trabaja, termina por ser imperfecto, por permanecer en su deficiente configuración. No se trata únicamente del trabajo como medio de subsistencia, sino como medio de comunicación y de expresión de la inalienable originalidad del hombre. El trabajo no pertenece al "tener", sino al "ser"

del hombre, y es más quien trabaja más, porque a su ser radical añade su avance.

Trabajar no es sentido materialista de la existencia, sino principio generador de asimilación a la Divinidad que, siendo pura Actividad, ha creado para que el hombre continúe su obra. Y trabajando el hombre se perfecciona y mejora. Quien no llega a este convencimiento y a esta realización, queda sin desarrollar. No en vano quien impone como necesidad el trabajo, es tachado de materialista. Hay quienes no se percatan de que sólo podemos elevar el mundo y la realidad que nos rodea, transformándola por medio de la actividad y "humanizándola", dándole el sello personal. Y esto aprendí de Lope Cilleruelo, para quien el trabajo no tenía secreto y quien ha tomado tan en serio el trabajo que se ha realizado en plenitud, entregándose en cuerpo y alma a colaborar con Dios en la mejora del mundo y de las cosas.

Y aunque sea difícil, yo aprendí de Lope una lección que él ha hecho siempre vida propia: La alegría y el humor. Difícil para quien se cansa diariamente trabajando y recibe la insensatez por premio y bonificación a sus desvelos. El humor de Lope quitaba seriedad a las cosas cuando las personas se dejaban llevar por sus pasiones. El hombre que sabe someter el hígado a la razón e impone orden en busca de equilibrio, cuando la realidad se vuelve esquiva, es un hombre superior. Estar en el momento y saber acomodarse a él, dar alegría cuando todo invita a la tristeza y a la dejadez es una ciencia difícil que sólo personas superiores son capaces de enseñar. Y en este sentido Lope es un maestro acabado. Muchos han pensado que su humor nacía de otras fuentes, pero no se han detenido a pensar qué significa la gracia del payaso bajo su manto de máscara, consciente de que su propia madre está muriendo. Así, con esta límpida imagen, expresó en alguna ocasión, su función de aliento y alegría. Consta en escrito. Esa es su vida y esas son sus tareas y sus intenciones. Aquello que tantas veces oí "cosas de Lope", hoy lo veo muy claro. No han sabido leer en su mundo y siguen sin percatarse de que la vida sólo es fácil cuando el hombre es capaz de darle un sentido. ¡Qué triste sentir que el propio mensaje se desvirtúa en base a razones secundarias que nada tienen que ver con lo esencial en la existencia! Reír, cuando el espíritu llora, es animarse con deseos de no sucumbir a la angustia universal. "Yo esto ya lo ví, al finalizar la guerra". Sí, era verdad. Todo sucedió por no saber estar a la altura de los tiempos, por no saber caminar con la historia y perder el tren de la misma. Lope ha sido faro y guía y solamente han tropezado quienes han cerrado los ojos.

### *Desprendimiento y modestia*

El genio siempre es humilde. Yo he aprendido de Lope Cilleruelo el desprendimiento y la humildad. He entendido la despreocupación y la modestia del sabio, que sabe sus propias limitaciones y entiende que ven más cuatro ojos que dos.

Desprenderse significa que uno ha estado prendido de algo, y ordinariamente todos estamos prendidos de nosotros mismos. Saber desprenderse es luchar contra el egoísmo diariamente y entregarse a los demás, como si uno no tuviera otra cosa que hacer. Dejar lo propio por preocuparse de los demás impone sacrificios que sólo un amor sincero puede permitirse.

Pero todo esto nace de algo mucho más profundo. La conciencia de la propia limitación exige valorar a los demás y sentir la propia deficiencia y el propio abandono. Cuando uno siente su limitación, necesariamente debe apelar a los demás. Así, con esa sencillez, con esa valentía que estimula la honradez, puede pedirse a la juventud: "Revisa, porque de esto entiendes tú mucho más que yo". Porque además la propia limitación compromete la comprensión de los demás y valorarlos en su auténtico sentido. Por eso es más apreciable el desprendimiento y más subida, la modestia. La raíz está en la hondura de la propia imperfección.

Y el desprendimiento y la comprensión, me han enseñado otra gran lección: saber escuchar y dialogar. Yo lo aprendí de la vida de este hombre que sabe de la tragedia humana. Yo aprendí a escuchar, a entrar en los demás, a oír sus motivos. Porque sólo una vez que se ha escuchado, se puede responder, se puede aportar algo nuevo, recogiendo lo valorable en los demás e integrándolo como verdad, belleza o amor en la propia existencia. Y escuchando, aprendí a dialogar con el ascetismo que todo diálogo impone. Escuchar significa preocuparse por los demás, por aquello que tienen de más personal y auténtico que son sus palabras, y aceptar sus ideas y sus proyectos. Era difícil, yo lo entiendo. Pero Lope sabía hacerlo y al hacerlo, lo comunicaba a quien no estaba cegado por egoísmos falsos.

Aceptar ideas y proyectos, vengan de donde vinieren. Y aceptar de la juventud, de otras edades, de otras generaciones es virtud máxima de este hombre abierto. Por eso aprendí la apertura y la comunicación. Siempre se aprende y cada ser humano tiene sus razones que complementan las propias, no se oponen a ellas. Yo aprendí que estos valores son frutos de un gran espíritu de caridad, que pone en marcha una fe honda y arraigada. Fe que Lope ha impreso

con sello indeleble en su existencia, caminando entre la espina aguda de la indiferencia, cubierta con manto de mística barata.

Y aprendí —¡y cuánto me ha servido!— una sensibilidad exquisita. Muchos pensaron que en Lope no había sentimientos ni sensibilidad exquisita. ¡Qué gran error! Lope tiene su gran corazón y una sensibilidad que ha manifestado y manifiesta en su alma de artista, de pintor, de escultor, de poeta y de músico. Yo lo he visto conservar como reliquia inapreciable cuanto sus “jóvenes” le ofrecían como homenaje, pobre en lo físico, pero rico en sentimientos. Sensibilidad de artista, que ha sabido dominar equilibrándola con la fuerza de su razón. No hay desequilibrios en esa personalidad y si existen, son lucha por conseguirlo.

Hay una ciencia oculta para muchos, descubierta por pocos, que aprendí de este maestro inigualable: el descanso, el ocio y el tiempo libre. Distraerse en actividades distintas a las monótonas de cada día y hora es la verdad de quien sabe vivir para dar más. Saber descansar es ciencia difícil, porque descansar no es no hacer nada —el hombre se desarrolla en el trabajo—, sino el hacer algo que desarrolla sin herir las delicadas partes afectadas. Es conjunción ideal de cuanto la vida nos depara. Conjuguar el trabajo y el ocio es tarea ardua, porque siempre el trabajo puede trocarse en ocio, y el ocio tornarse trabajo, cuando se descansa en función de un mayor rendimiento. Lope ha sabido hacerlo siempre en su vida y aún a sus años nos muestra, como ejemplo, esta veta tan vasta hoy en una sociedad atormentada por la prisa y la velocidad.

### *Libertad*

Yo aprendí la libertad total o integral, no el sometimiento irracional y gregario. Y aprendí la libertad por la liberación, Sólo es libre quien se ha liberado, y la liberación es arte personal, ciencia precisa: liberación de la pasión, del odio, del egoísmo y de la inconsciencia, liberación de cuanto no permita actuar con libertad para llegar a ser auténticamente libre. Porque la libertad se aprende de modo no teórico, sino práctico. Necesita maestros de vida y Lope es un maestro de vida y para la vida. Libre ante la ley y ante las personas, no esclavo de leyes ni de personas, pero siempre respetuoso de las leyes y de las personas. La libertad es honradez ante Dios y ante sí mismo, y respeto sincero de los demás. Así aprendí a ser libre yo por la verdad y por el amor, no esclavo de la hipocresía, de la envidia o del odio. Amigo de los hombres, pero más amigo de la verdad y de la justicia y del amor.

Y aprendí a considerar al hombre como amigo y compañero, como caminante sacrificado hacia una meta, alentada por la esperanza de su consecución, proyectada por una fe que pasa por la existencia, aceptando lo que no puede cambiar y cambiando, habida cuenta del tiempo y de la situación, lo que pueda mejorarse. Y aprendí que el tiempo forma parte de la existencia humana, ya que sólo en el tiempo podemos realizarnos como proyecto divino que culminará en ese final sin fronteras que es la Divinidad. El tiempo se hace proyección del espíritu y es base de la impaciencia humana, siendo a su vez generador de producción. Ser temporal es sentirse hombre: "Dios es paciente porque es eterno... Luego el hombre es impaciente por... temporal".

Aprendí que en lo humano existe el hombre, siendo accidental la diferencia entre varón y mujer. Tal vez para el apóstol la psicología exija métodos distintos, pero la metafísica de los sexos impone la igualdad radical del ser humano. Apóstol sin diferencias, siempre adherido al ideal que lo arrastra, ése es Lope. La mujer se integró a su vida y fue siempre aguijón de completez humana y entre ellas realizó su mensaje sin distinción, basado siempre en la verdad que hería.

Y en todo existió para mí una gran lección: la reflexión profunda y el escuchar el mensaje de las cosas, leer a Dios en sus manifestaciones. Reflexionar sobre toda la realidad, sobre los acontecimientos, extraer de cada acción su mensaje y de cada realidad su apremiante urgencia; ha sido la lección más realista y efectiva de la existencia de Lope sobre la mía. Me convenciste, Lope. Así he vivido y en ello continúo viviendo. No lo desprecies.

#### *Así yo lo aprendí*

Quizás yo lo aprendí sin que él me lo enseñara. O tal vez él dirá que hiero su modestia al valorar aquello en que no había reparado. Sin embargo, es la vida quien habla sin palabras. Yo lo aprendí temprano, lo he vivido y puedo asegurar que para mi felicidad y la de los míos hoy. Y ciertamente que no lo olvidaré.

Lope no ha retorcido la vida para adaptarla a las ideas, ni ha recortado las ideas para acomodarlas a la vida. Fluye todo en él con normalidad, sin estridencias. Ha seguido una línea y en ella ha encontrado a los grandes de la historia. Para él no existe las fronteras. Tres hombres y uno es Dios; Jesús, Pablo de Tarso y Agustín de Hipona. Y en torno a ellos ha enhebrado su mundo y sus concepciones. No se quedó en la historia, la hizo, la ha vivido, la hace

y va viviendo. Su vida es pensamiento puro y su pensamiento es vida iluminada. El descubrió a Agustín, conjunción de pensamiento griego y hebreo, y visión clara de vida y fe profunda. Y ha visto su concepción proyectada a través de la historia. Sus artículos lo revelan ampliamente. Lope ha encontrado un punto y con él ha movido el mundo.

Comparando a Jesús, a Pablo y a Agustín y lo escrito por Lope sobre ellos con la realidad de vida de Cilleruelo, he llegado al convencimiento de que el resumen más perfecto de la interpretación cillerueliana de Agustín es su vida. Porque hay que decirlo claro: Agustín se “pega” y “pega” fuerte. Y a san Agustín sólo puede comprenderse viviéndolo, Agustín sólo puede ser entendido desde la vida. Entrar en la vida de Agustín para vivir desde dentro comprendiéndolo exige entrega, abertura, emigración y, al final, integración. Algo así ha sido la existencia de Lope Cilleruelo.

#### *Una carta mejor*

Por todo esto, un artículo me pareció muy frío. Preferí escribir desde la vida, porque así lo aprendí a una triple escuela: la de Jesús, la de Agustín y la de Lope Cilleruelo. Son ellos quienes me han dicho algo y son las únicas personas cuyo silencio me ha honrado con su presencia, cuando he intentado hablar yo. Son sus voces las que deben escucharse aquí en América. Voz de amor y de verdad, voz de justicia y de paz, voz de aliento y de esperanza, voz de trabajo y paciencia, voz de alegría y de hogar, voz de violencia y fuerza. Voz de vida.

Si algo más tuviera que añadir, diría que si “el porvenir de la humanidad está en manos de quien sepa ofrecer a las nuevas generaciones razones para vivir y motivos para esperar”, las nuevas generaciones tienen el porvenir en sus manos. Lope “ofrece razones para vivir y motivos para esperar”. ¡Ojalá haya muchos que recojan su mensaje!

Espero, Lope, no haber herido tu modestia. Tal vez dirás, que no me has enseñado esto. Pero yo puedo decirte que de ti lo he aprendido. Es el homenaje de una vida que ha cambiado de rumbo, pero no de profundidad ni de convencimientos. Recíbelo como tal. Desde el Perú con cariño.

JOSÉ MORÁN  
*Lima.*



# **Filosofía**





## La actividad creadora de la causa trascendente

Desde siempre, el hombre se ha interrogado sobre la causa y el origen del universo que habita intentando esclarecer el misterio de sus comienzos. Esta pregunta sobre el origen de las cosas, nunca fue una cuestión meramente académica, encaminada solamente a satisfacer nuestra curiosidad intelectual, sino que en su respuesta el hombre espera encontrar los fundamentos de sus normas de comportamiento y el sentido de lo que del futuro puede esperar.

Mitologías y sistemas filosóficos se habían ocupado de esta fundamental cuestión y habían propuesto las más diversas soluciones. La concepción creacionista del pueblo judío, introducida en el mundo de la cultura occidental a través del cristianismo, significó, en este campo, una radical innovación. La idea de que el origen del universo hay que buscarlo en el acto creador de una Causa Trascendente, revoluciona profundamente los esquemas ideológicos greco-romanos y se convierte en cuestión ineludible para todos los pensadores posteriores. Whitehead considera a Aristóteles como el último gran metafísico de Occidente que pudo hablar de Dios y construir un sistema del mundo, sin prejuicios.

### *El problema del "cómo" de la creación*

Cuantos en el mundo se profesan cristianos admiten la doctrina creacionista como solución al problema del origen del mundo. Ahora bien, si la admisión del "hecho" de la creación no ha sido nunca problema para quienes dan fe a la revelación que se lo propone, si lo ha sido, últimamente, la búsqueda de una representación conceptual coherente del "realizarse" de dicho "hecho". La admisión fiducial del hecho de la creación no puede satisfacer plenamente al espíritu, si este hecho nos es presentado en esquemas ideológicos que parecen contradecir a la imagen del mundo que las modernas ciencias positivas y cosmogonías nos presentan. La inquietud que ha surgido entre los creyentes no se dirige al "hecho"

de la creación, sino que pretende buscar una nueva representación conceptual de la misma.

En este trabajo queremos ocuparnos de una serie de cuestiones relativas a este problema, intentando esclarecer en qué consiste y proponiendo la solución al mismo de dos grandes espíritus, S. Agustín y Teilhard de Chardin. Las ideas de ambos pueden ser una valiosa aportación a la solución de tan importante cuestión.

Pero veamos, ante todo, cómo y porqué surgió la necesidad de nuevas maneras de representarse la actividad creadora.

#### *El actuar creador en un mundo "fijista"*

Un mundo fijista es aquel en el que no existe el movimiento categorial. En un tal universo no se dan cambios ontológicos más que a nivel individual: lo que surge, no son más que nuevos representantes de categorías que existieron inmutables desde el principio. Se trata de un universo definitivamente hecho y acabado desde sus comienzos y lo que en torno a nosotros contemplamos es, fundamentalmente, lo que, en el principio, surgió de las manos de su creador. La causa trascendente actuó creadoramente en el comienzo haciendo venir a la existencia, una vez por todas, cuantas formas de ser lo componen. Solamente la conservación es necesaria para explicar la marcha ulterior de lo creado. Esta posición era la aceptada, no solamente por los teólogos, sino incluso por los más eminentes naturalistas, antes de la aparición de las ideas transformistas<sup>1</sup>.

#### *La polémica del transformismo: el "intervencionismo".*

Ahora bien, si durante centurias la humanidad pudo pensar que nuestro universo era un sistema definitivamente "acabado" desde sus comienzos, esta imagen comenzó a cambiar radicalmente al hacer su aparición las primeras ideas transformistas. Estas teorías tuvieron, en un principio, una aplicación bastante restringida pues se limitaban únicamente a la esfera de lo viviente. Pero, a pesar de todo, el mundo comenzó a tener una historia. La Paleontología demostró que *no todo había existido desde el principio*, sino que la fauna de cada era geológica poseía peculiaridades propias y desco-

---

1. Baste recordar el tan traído y llevado texto de Linneo (1707-1778), en el comienzo de su Sistemática: "Tot sunt genera et species quot ab initio creata sunt". Citado en A. MUELLER, *Das naturphilosophische Werk Teilhard de Chardins* (Freiburg 1964) 32.

nocidas en otras épocas. Además, entre las distintas faunas parecía existir una relación de deriva. Al parecer, la rica variedad de las especies animales, había sido el fruto de la transformación de unas especies en otras. Y ello bastaba para poner en entredicho la representación tradicional del actuar creador.

El uso exclusivamente ateo que se pretendió hacer de estas teorías no vino sino a complicar las cosas. La posibilidad de colocar en una cadena generacional las distintas especies animales, incluido el hombre, pareció un argumento suficiente para negar la singularidad y trascendencia de este último y para considerar superflua la existencia de una causa creadora: si en el cosmos todo tiene antecedentes causales y no hay una diferencia esencial entre los estratos que lo componen, todo tiene una causa adecuada en sus antecedentes y para nada se necesita una causa extracósmica. En lugar de confinarse en los límites metodológicos de sus disciplinas, los científicos se dedicaron a "filosofar", deduciendo conclusiones metafísicas de premisas de orden biológico<sup>2</sup>. Determinadas corrientes filosóficas utilizaron, además, sin muchos escrúpulos, las nuevas ideas como instrumento ideológico de su ateísmo<sup>3</sup>. No es, pues, de extrañar que todas las ideologías creacionistas mirasen con recelo las teorías transformistas, visto el uso que de ellas se hacía.

Las reacciones fueron muy variadas. Hubo quien, con muy poco éxito, se dedicó a hacer "ciencia" para, mostrando las lagunas y dificultades de las teorías transformistas, minar su base científica y continuar manteniendo su mundo fijista. La mayor parte de los teólogos, sin embargo, se plegó, con el tiempo, a la fuerza de los hechos e intentó "completar", en conformidad con las circunstancias, la representación tradicional del actuar creador. Surgió así la teoría que podemos llamar "intervencionista". Manteniendo intacta la concepción tradicional de una creación inicial, eran postuladas sucesivas intervenciones creadoras cada vez que algo nuevo hacía su aparición, para añadirse al conjunto de lo ya existente.

Este postular la intervención de la causa creadora para cada nueva aparición, era consecuencia de toda una serie de presupues-

2. Darwin, por ejemplo, se expresaba en los siguientes términos: "Nevertheless the difference in mind between man and the higher animals, great as it is, certainly is one of degree and not of kind": *Descent of man* (London 1899) 126.

3. Engels escribía a Marx en 1859: "Darwin... ganz famos. Die Theologie war noch nicht kaputt gemacht. Das ist jetzt geschehen". Marx responde a la misiva de Engels, diciendo que la obra de Darwin: "...die naturhistorische Grundlage für unsere Arbeit enthält".

tos metafísicos implícitos. Por una parte, se intentaba mantener a toda costa, la inmutabilidad y mutua irreductibilidad de las especies<sup>4</sup>. Además se quería para las nuevas apariciones una causa explicativa adecuada. Y partiendo del supuesto de la superioridad de cada nueva aparición sobre lo que la había precedido e identificando superioridad biológica con superioridad metafísica absoluta, era necesario el recurso a la causa trascendente, cada vez que una nueva especie hiciese su aparición. Y esto por la sencilla razón de que lo más no puede venir de lo menos. El recusar a las causas segundas toda participación causal en la aparición de lo nuevo se justificaba diciendo que la creación era de competencia exclusivamente divina. En el fondo, había un temor inconsciente de disminuir la grandeza del creador si se hacía participar a las creaturas en la aparición de seres nuevos, irreductibles a los anteriores.

En contra de lo que muchos creen, esta posición no fue defendida exclusivamente por teólogos, sino que eminentes naturalistas también la hicieron suya. Recuérdese, por ejemplo, cómo G. Cuvier (1769-1832) defendió victoriosamente en 1830, ante la Academia parisina y contra Geoffroy St. Hilaire (1772-1844) la constancia e inmutabilidad de las especies. Y ello a pesar de los descubrimientos de la Paleontología. Para resolver el problema de las diferencias entre las faunas fósiles de las distintas eras geológicas, recurrió a la teoría de las "catástrofes sucesivas": al término de cada era geológica una catástrofe de amplitud cósmica hubiese destruido la fauna existente y un acto creador hubiese llamado a la existencia a una nueva fauna. Así se explicarían las diferencias que la Paleontología encuentra entre los restos fósiles de las distintas eras geológicas.

Estas representaciones "intervencionistas" de la actividad crea-

---

4. A nosotros nos parece que esta doctrina de la inmutabilidad de las especies no es un elemento semítico en la doctrina creacionista, sino una intrusión del platonismo en los esquemas cristianos. Según Platón, de cada esencia existe un modelo eterno e inmutable, identificado con una Idea subsistente. Crear, para Platón, consiste en que el Demiurgo copie en la "causa errante" (la materia) los modelos eternos. En el cristianismo no desaparece totalmente el mundo de las ideas de Platón, sino que es colocado y unificado en el mundo inteligible del Verbo. Pero aunque las ideas dejen de ser substancias independientes, no por eso dejan de ser eternas e inmutables y de servir de modelo a la creación. Por eso el mundo es copia y huella de Dios en todos los autores cristianos. La creación es una imitación en el ser contingente y material de los modelos eternos. En un tal esquema, cada esencia realmente existente es un reflejo de un modelo eterno y de una "species metaphysica" inmutable. Consecuentemente es absolutamente impensable que unas esencias puedan originarse evolutivamente de otras, puesto que todas ellas existen ya independientes en la eternidad.

dora nos parecen artificiosas y poco satisfactorias para el espíritu, siendo, por ende, innecesarias. Si su aparición es explicable, como reacción a un medio ideológico hostil y ateo, el número de dificultades de toda índole con que topa, hacen muy difícil, por no decir imposible, su aceptación.

El intervencionismo nos presenta, en primer lugar, un esquema bastante antropomórfico del actuar creador, calcado en el modelo de una causalidad eficiente de tipo artesanal: una especie de "Deus ex machina" que concluye su obra, mediante una serie de sucesivos y periódicos retoques. La misma terminología (intervención), parece indicar sucesividad en la actividad causativa creadora. Lo cual, como bien vio S. Agustín, es inadmisibile: el actuar creador es actividad de un Acto Puro y, como tal, se pone una sola vez en la eternidad. Dios es creador una vez por todas y aunque se admita *una sucesión en el aparecer de los efectos*, es necesario mantener la unidad y simultaneidad en el ejercicio de la acción causadora creativa<sup>5</sup>.

Otra dificultad, no pequeña, sería el determinar cuándo debe tener lugar la intervención creadora. Es sumamente difícil, desde el punto de vista filosófico, el poder afirmar que en lo recién aparecido se da un aumento absoluto de densidad ontológica que supera metafísicamente a sus antecedentes<sup>6</sup>.

Esta teoría, finalmente, no respeta totalmente las apariencias que de la historia del mundo nos propone la ciencia: no se trata solamente de explicar un aparecer *sucesivo* de distintas formas de ser, sino de la concatenación y ligazón orgánica que entre ellas existe. La historia de la vida no habla solamente de sucesión, sino también de *deriva*. Ahora bien, la intervención es concebida como creación estricta, es decir, como posición de radical novedad, donde lo nuevo que aparece no se deriva, en ningún sentido, de lo anterior, sino que se yuxtapone a ello. Responder que la indudable continuidad morfológica entre las especies y su ligazón orgánica no responden ni son signos de una deriva *objetiva*, sino que son aparentes y obedecen a un plan divino, para nosotros incomprendible, nos parece un intento poco serio de querer mantener, por

5. *De Genesi ad litt.* IV, 33, 51: PL 34, 317-318; IV, 34, 53-55: PL 34, 319-320.

6. Solamente con relación a la aparición del alma humana, postula la Iglesia católica un especial concurso del Dios creador. Concurso que, por lo demás, no debe ser entendido necesariamente como una intervención *independiente de toda la evolución cósmica anterior*.

encima de todo, la inmutabilidad e incomunicabilidad de las especies animales<sup>7</sup>.

*La imagen del universo en la ciencia actual.*

Desde la polémica del transformismo ya ha pasado más de una centuria. Ello ha hecho que ciertas posturas y actitudes emocionales hayan cedido ante la fuerza de los hechos y ante la evidencia de que una interpretación "creacionista" de los mismos es posible.

Hoy no se puede negar la validez y universal aceptación de las teorías evolucionistas como instrumento teórico descriptivo de la historia del mundo. Si durante siglos la humanidad pudo pensar que el mundo en que vivía era un sistema definitivamente acabado, hoy ha tomado conciencia de que esta errónea representación era debida a una falta de perspectiva.

Los límites del universo, tanto en el espacio como en el tiempo, han reculado hasta lugares insospechados. El movimiento y la historicidad, que en el siglo pasado se usaban solamente para describir la biosfera, han invadido la totalidad de los estratos cósmicos. La evolución es una ley universal, desde los más primitivos y rudimentarios movimientos galácticos hasta los animales biológicamente más perfectos. En este marco ideológico ampliado, el transformismo biológico no es más que una etapa en el proceso general.

Todo tiene una historia y todo ha colaborado, de alguna manera, a la aparición de lo que viene detrás. Las "esencias" han dejado de ser bloques aislados para convertirse en etapas de un proceso. Cada ser se prolonga indefinidamente en la noche de los tiempos, siendo todo el universo que lo precede su matriz.

Pero, si esto es así ¿cómo pudo el hombre estar tan engañado durante tanto tiempo? ¿cómo no fue capaz de tomar conciencia del movimiento en que se encuentra inmerso? ¿por qué el universo ha dejado siempre al hombre una irresistible sensación de fijeza y estabilidad? ¿por qué lo ha considerado siempre el marco fijo en que se desenvuelven las existencias individuales? Sencillamente porque no disponía de la perspectiva suficiente para poder detectar el movimiento. Los movimientos cósmicos, la evolución, proceden a un ritmo tan increíblemente lento en comparación de la vida, no ya sólo de cada hombre, sino incluso de toda la humanidad, que era

---

7. Así pensaba el gran naturalista suizo, nacionalizado norteamericano, Louis Agassiz (1807-1873), que postulaba nada menos que veinte "intervenciones", solamente para explicar la diversidad de las razas humanas.

prácticamente imposible captar la sucesión y el movimiento. Es sintomático el que cuando las ciencias han puesto a disposición del hombre una capa de tiempo lo suficientemente amplia, es cuando éste ha empezado a tomar conciencia del carácter dinámico del universo que habita. De hecho, solamente a raíz del desarrollo de las ciencias paleontológicas que ponen a nuestra disposición, en sus fósiles, millones de años de la historia de la vida, se ha percatado el hombre del carácter ilusorio de la concepción fijista del universo<sup>8</sup>.

*Teoría agustiniana de las razones seminales.*

Desde el momento que las teorías transformistas dejaron de ser miradas por los teólogos como absolutamente incompatibles con el dogma de la creación, se ha intentado repetidamente hacer de S. Agustín un precursor ideológico del evolucionismo. El sería la famosa excepción que confirma la regla en el horizonte intelectual de la teología católica, dominado, durante siglos, por los esquemas fijistas.

Nosotros, sin embargo, creemos que hay que matizar bastante esta afirmación, ya que si es indudable que la teoría agustiniana de las razones seminales difiere profundamente de los esquemas normales de la teología católica y es, además, compatible con *algunos* aspectos de la moderna imagen del mundo, no puede, en rigor, ser considerada como evolucionista, ni en su *intención*, ni en la *materialidad de su contenido*. Pero expongamos, ante todo, brevemente, en qué consiste.

El texto principal en que S. Agustín expone su teoría es el comentario a los primeros capítulos del Génesis<sup>9</sup> y su finalidad no es

---

8. Una nueva ciencia que puede ampliar también nuestros conocimientos de pasadas épocas de la evolución cósmica es la astrofísica y, más en concreto, la espectrografía. El análisis de la luz filtrada y descompuesta nos proporciona datos valiosísimos sobre la temperatura, composición física y química, velocidad y posición del cuerpo que la emite. Ahora bien, muchos de estos cuerpos emisores de luz se encuentran a distancias increíbles de la tierra (ciertos quasars distan de nosotros, al parecer, ocho mil millones de años de luz!). Esto quiere decir, que la luz que nuestros científicos descomponen y analizan, ha viajado por el espacio durante millones de años antes de llegar a sus telescopios y que lo que indican por consiguiente, no es el estado *actual* del cuerpo emisor de luz, sino su estado hace millones de años. Esto quiere decir que esa luz es, en cierto sentido, un "fósil", en cuanto que nos proporciona datos sobre la materia, tal como ésta era hace millones de años. De esta manera podemos estudiar la evolución del cosmos desde épocas remotísimas a la nuestra. Aunque el cuerpo emisor de luz haya cambiado o desaparecido, nos ha dejado, viajando por el espacio, un mensaje luminoso en el que nos cuenta su vida pasada.

9. *De Genesi ad litt.*: PL 34, 246-486.



ni siquiera filosófica, ya que lo que en realidad trata de resolver con ella, es un problema de orden exegético.

Al tratar de interpretar el texto genesiaco de la creación se topa con lo que él considera una contradicción. Y es que la naturaleza de la causa creadora, acto puro en el que no puede existir la sucesión<sup>10</sup> y otros textos de la misma Escritura<sup>11</sup>, exigen la ausencia de temporalidad en el acto creador, es decir, que la creación sea *instantánea*. Y, sin embargo, el Génesis, en su relato, nos habla de una creación *temporal y sucesiva*.

Para solucionar este problema propone S. Agustín su teoría de las razones seminales que, en realidad, son las *λόγοι σπερματικοί* de los estoicos. Dios habría creado todo al mismo tiempo, pero *no del mismo modo*. Ciertas formas de ser hubiesen surgido perfectas y acabadas de las manos del Creador<sup>12</sup>, mientras que otras lo hicieron sólo virtual e incoactivamente<sup>13</sup>. De estas últimas fueron creadas sus "razones seminales", que son una especie de virtualidades o principios de desarrollo, insitas desde el primer momento en el universo y que, bajo el influjo de la divina conservación, darán lugar a formas de ser acabadas y completas con el correr del tiempo. Ahora bien, de cada forma de ser existe una razón seminal propia y distinta. Consiguientemente el movimiento óntico a que las razones seminales dan lugar no es un movimiento evolutivo de deriva; actual o incoactivamente, *todo existe desde el principio* y no hay comunicación orgánica entre las diversas formas de ser por lo que a su originarse se refiere.

Con estos elementos es bastante difícil querer hacer de S. Agustín un evolucionista. No lo es en la intención, pues el contexto y las motivaciones de sus teorías no son observaciones de tipo científico ni reflexiones de orden cosmológico, sino simples consideraciones de interpretación exegética: se trata de resolver un problema planteado por la Biblia recurriendo a una conocida teoría filosófica de la época.

Además, hablando estrictamente, no hay aparición de nada nue-

10. *De Genesi ad litt.* IV, 33: PL 34, 317; IV 34, 53-55: PL 34, 319-320.

11. S. Agustín se refiere al conocido texto de Eccl. 18,1: "Deus creavit omnia simul", interpretando "simul" en sentido *temporal*. En la exégesis moderna este "simul" tiene un sentido de *totalidad*: Dios creó todo sin excepción (Cf. Biblia de Jerusalén).

12. S. Agustín enumera los ángeles, el firmamento, el mar, las estrellas...: *De Genesi ad litt.* IV 1, 2: PL 34, 339.

13. "Invisibiliter, potentialiter, quomodo fiunt futura non facta": *De Genesi ad litt.* VI, 6, 10: PL 34, 343.

vo, en cuanto que, aunque fuese germinalmente, todo existió desde el principio. Y tantas formas de ser como razones seminales existieron desde el principio. Desde este punto de vista S. Agustín puede ser considerado un fijista que piensa la creación según el esquema platónico de los modelos eternos a que anteriormente aludimos. Los modelos eternos de Platón, convertidos, en el cristianismo, en el mundo inteligible del Verbo, continúan ejerciendo la misma función. De cada forma de ser existe, desde siempre, un modelo eterno e inmutable, realizado en la materia mediante un acto creador. El que la realización o manifestación de esa realización tenga lugar en distintos momentos para nada influye en el carácter inmutable de los modelos eternos. Ahora bien, evolución no significa solamente sucesiva aparición en el tiempo, sino deriva y transformación de unas formas de ser en otras.

Y, sin embargo, tampoco puede ser denominada fijista, en sentido estricto, la teoría de las razones seminales, en cuanto que en el fijismo todo aparece *acabado* desde el principio, mientras que en la teoría agustiniana, aún habiendo sido creado todo en los comienzos, hay sucesión a la hora de manifestarse los seres en cuanto acabados. Consiguientemente, parece conveniente proponer un nuevo término para designar esta especie de fijismo. Y el más adecuado, a nuestro entender, es el de *sucesionismo*. Querer denominar evolucionista a la teoría agustiniana es ignorar el significado corriente de este término: en la teoría de S. Agustín no hay posibilidad de que una forma de ser intervenga en la aparición de otra, en cuanto que la existencia actual o virtual de todo remonta al comienzo de los tiempos.

Esta teoría, finalmente, no responde plenamente a la descripción que las ciencias positivas nos dan de la historia del mundo. Tales ciencias, en efecto, no solamente constatan una aparición sucesiva de los estratos ónticos, sino que detectan, además, una ligazón orgánica entre los mismos y una dependencia causal, de la naturaleza que sea entre lo posteriormente aparecido y sus antecedentes. Naturalmente, esto no quiere decir necesariamente que los antecedentes, aún colaborando, sean la causa única y adecuada de la aparición de los efectos.

#### *La concepción teilhardiana del actuar creador*

Es difícil el estudio de una doctrina particular en Teilhard de Chardin en cuanto que en él, quizás más que en otros autores, el contexto general tiene una importancia fundamental a la hora de

valorar doctrinas concretas. Existe una gran unidad entre los elementos de su sistema y pretender estudiar uno de ellos fuera del todo nos hace correr el peligro de parcialidad a la hora de juzgar. Dados, sin embargo, los límites materiales de este trabajo, no tenemos más remedio que prescindir de una exposición global del sistema, dando por supuesto, por parte del lector, el conocimiento de sus grandes líneas.

Digamos, ante todo, que muchas de las ideas teilhardianas en torno a la creación son, no sólo comunmente aceptadas por los teólogos católicos, sino que las repiten en sus manuales sin tomarse la molestia de citar al autor de lo que, al parecer, se ha convertido en patrimonio común. Y sin embargo, tales ideas fueron, hace un decenio, causa de múltiples tragedias personales para su autor.

Es evidente que no todas sus doctrinas tienen el mismo valor y que no todas son igualmente utilizables. Nosotros comenzaremos por exponer sus ideas para criticarlas a continuación, mostrando qué elementos son menos convincentes o inaceptables para el dogma.

#### *En qué consiste fundamentalmente el "ser creado"*

Si queremos representarnos de alguna manera la actividad creadora, es necesario que determinemos, ante todo, qué significa la expresión "ser creado".

Teilhard comienza con una definición negativa, rechazando la representación tradicional, basada exclusivamente en un modelo de causalidad eficiente de tipo artesanal<sup>14</sup>. "Ser creado" significa para él, positivamente, una indicación del estatuto óntico de lo contingente. La creación consiste, esencialmente, en una fundamental dependencia con relación al ser necesario, por la cual, todo lo que no sea El, es secundario y participado<sup>15</sup>. Lo que constituye el "ser creatura" es el no poder existir sino dependiendo del Ser Absoluto. "Ser creado" significa, consiguientemente, no tanto el ser fruto de una actividad causal eficiente, como en existir de tal manera que haya

14. Au début, la position extra nihilum d'une certaine somme de puissances (phase créatrice initiale). Après cela, un développement autonome de ces puissances, entretenues par la conservation (phase de transformation par les causes secondes). Ensuite, de nouvelles positions extra nihilum, chaque fois que le développement historique du monde nous révèle des accroissements vrais: apparition de la vie, d'une espèce métaphysique, de chaque âme humaine...": *Sur la notion de transformation créatrice*: (Oeu. X, 29-30). Citaremos a Teilhard según las obras completas que indicamos en la Bibliografía. Si alguna vez traducimos algún texto, la traducción será nuestra.

15. *Les fondements et le fond de l'idée d'évolution*: (Oeu. III, 188).

que buscar en otra cosa el fundamento del propio existir. La representación concreta de este modo de ser-en-dependencia es secundaria frente al hecho fundamental.

Una primera consecuencia de esta doctrina es la necesidad de concebir la creación como *incesante e ininterrumpida* relación entre la creatura y el Creador. Si "ser creado" consiste en que la propia existencia, hasta en sus últimas fibras, depende de otra instancia distinta del propio ser, esta relación de dependencia nunca está interrumpida mientras existan cosas. La creación es coextensiva a la totalidad temporal-espacial del universo. Dios es creador en todo instante y el mundo continúa siendo creado en cada momento. Consiguientemente la creación no es solamente un acto instantáneo e irrepetible en el origen de los tiempos, sino presencia continua y vivificante de lo Necesario en cada punto de lo contingente<sup>16</sup>.

El acto creador no es, pues, una actividad episódica, ejercida una vez por todas en el comienzo de los tiempos, sino una ininterrumpida donación de ser. Es un gesto continuo, espaciado y coincidente con todos los instantes de la temporalidad. La creación continúa todavía y, en cada uno de sus momentos, el mundo es arrancado a la nada<sup>17</sup>. El acto creador se ejerce sobre todo el universo, tanto en el espacio como en el tiempo<sup>18</sup>.

"No se puede decir que hay un momento en que Dios crea y un tiempo en que actúan las causas segundas. El acto creador es uno y coincide con la actividad de las causas segundas... Comprendida de esta manera, la creación no es una intrusión periódica de la Causa Primera, sino una actividad coextensiva a la duración total del Universo"<sup>19</sup>.

Ahora bien, aunque el término de la actividad creadora sea el universo en su totalidad, no por eso hemos de concluir que la actividad creadora, en sí misma y en cuanto tal, sea temporal. Lo que es temporal es la realización. Dios actúa en la eternidad y en él no hay sucesión. Y precisamente por ser eterno puede estar presente en cada punto de la temporalidad. Solamente en los efectos hay su-

16. *Sur la notion de transformation créatrice*: (Oeu. X, 31); *Christologie et évolution*: (Oeu. X, 101).

17. *Le milieu mystique*: (ETG 149). Usamos ETG como abreviatura de *Ecrits du temps de la guerre*. Paris, 1965.

18. *Mon univers* (1924): (Oeu. IX, 107). Indicamos la fecha del ensayo, para distinguirlo del que, con el mismo nombre, publicó en 1918: (ETG 263-279).

19. *Sur la notion de transformation créatrice*: (Oeu. X, 31).

cesión, existiendo simultaneidad en el ejercicio de la acción causativa.

#### *Indetectabilidad empírica del actuar creador*

Nada se realiza en nuestro universo que no dependa del Ser Trascendente. El Ser Necesario tiene que estar siempre presente para hacer que lo contingente pueda existir. Ahora bien, esto no quiere decir que la actividad creadora deba ser de tal naturaleza que haya de manifestarse como una "epifanía", ruptura o intrusión. Es más, en realidad parece confundirse con la actividad propia de las causas segundas adquiriendo, a veces, la figura de un azar o de una inmanencia inaprensible<sup>20</sup>. Al actuar la Causa Trascendente "...no hay ruptura ni desgarrón, sino que la red de los determinismos continúa virgen y la armonía de los desarrollos orgánicos se prolonga sin disonancias"<sup>21</sup>. Con esta tesis se opone Teilhard a quienes quieren representarse la actividad creadora al modo de una intrusión en lo ya existente y, sus efectos, como aparición de algo radicalmente nuevo, que no guardase ninguna relación con lo precedente (intervencionismo). El se rebela violentamente contra quienes, queriendo magnificar el poder y la omnipotencia divinas, necesitan ver signos externos y tangibles de este poder, pidiendo para ello una actuación epifánica y arbitraria de la Trascendencia en el sistema de lo creado.

#### *Concausalidad de lo creado en la creación*

Aunque el influjo creador de la Causa Trascendente sea la actividad de una causa de "fuera del mundo", nunca se ejerce "sin el mundo", es decir, sin tener en cuenta todo el sistema de lo ya existente. Siempre que algo nuevo va a aparecer, el mundo "es tenido en cuenta" y juega un papel concausal en dicha aparición. Dios es la causa última y esencial, pero su acción creadora se ejerce a través de las causas segundas y usando como punto de partida todo lo ya existente:

"La creación se continúa, en cada momento, en función de todo lo ya existente. Por consiguiente no podemos hablar, en sentido propio, de *nihilum subjecti*, a no ser que consideremos el universo en su formación total a través de todos los siglos"<sup>22</sup>.

20. *Note sur les modes de l'action divine dans l'univers*: (Oeu. X, 36).

21. *Note sur les modes de l'action divine dans l'univers*: (Oeu. X., 38).

22. *Sur la notion de transformation créatrice*: (Oeu. X, 32).

Por ello, no es pensable el que Dios cree seres aislados y sin contexto. Cada nueva aparición está preparada y preanunciada por todo lo anterior<sup>23</sup>.

Una nueva forma de ser surgida no produce la impresión de algo imprevisto, sino que más bien parece el fruto esperado de un proceso de gestación cósmica. Lo que aparece no se yuxtapone simplemente a lo ya existente, sino que es como la coronación de un largo proceso preparatorio y parece dotar de sentido a todo lo anterior. Y es que el creador utiliza todo lo ya existente cuando ha de llamar una nueva forma de ser a la existencia. Por consiguiente, todo tiene antecedentes y parece hundir sus raíces en la totalidad del cosmos precedente<sup>24</sup>. El mundo, en su totalidad, parece ser la matriz universal de cada nuevo ser creado. Y entonces la acción creadora no es "violenta" ni se manifiesta como intrusión detectable, sino que parece coincidir, en cada momento, con el natural desarrollo del universo.

Teilhard utiliza una bella imagen para ilustrar este modo de actuar del creador. Como punto de partida nos propone una representación imaginaria del sistema cósmico total: "Imaginémonos una esfera y, en su interior, un gran número de resortes, apretados los unos contra los otros. Concedamos a estos resortes la facultad de apretarse o de aflojarse libre y espontáneamente. Un tal sistema podría representar el universo y el conjunto de actividades, solidarias unas de otras, que lo componen"<sup>25</sup>. Si intentamos ahora representarnos, mediante un artificio, el obrar de la Causa Creadora en este modelo imaginario del universo, diremos que se ejerce continua y simultáneamente sobre la totalidad de los elementos de la esfera. De tal manera que, para conseguir un efecto preciso en un

23. "...il semble contradictoire (à la nature de l'être participé) d'imaginer Dieu créant une chose isolée... Pour arriver à faire un âme, Dieu n'a donc qu'une seule voie ouverte à sa puissance: créer un monde". *Note sur les modes de l'action divine dans l'univers*: (Oeu. X, 42).

"Créer, jusqu'ici, avait été pris comme une opération divine susceptible de revêtir des formes absolument arbitraires. Dieu, admettons nous (au moins implicitement) était libre et capable de faire surgir de l'être participé dans n'importe quel état de perfection et d'association. Il pouvait le placer de plain-pied, à son gré, à un point quelconque entre zéro et l'infini. Ces vues imaginaires me paraissent en désaccord avec les conditions les plus profondes de l'être telles qu'elles se manifestent dans notre expérience": *Christologie et évolution*: (Oeu. X, 101).

24. "...les éléments les plus parfaits du monde se forment successivement au moyen des moins parfaits, à partir des états inférieurs de l'existence". *L'union créatrice*: (ETG 176).

"Sans un longue période de maturation, aucun changement profond ne peut se produire dans la nature". *Le phénomène humain*: (Oeu. I, 87).

25. *Note sur les modes de l'action divine dans l'univers*: (Oeu. X, 35).

determinado punto, no necesita intervenir *precisamente en ese punto*, sino que ejerce su influjo sobre la totalidad del conjunto y de una manera tan sabia que el efecto, además de producirse infaliblemente, parece un producto normal de todo el conjunto. De la misma manera es utilizado el universo para cada nueva creación. Cada nuevo ser surgido procede de las manos de Dios a través de una gestación universal<sup>26</sup>.

### *Trascendencia e interioridad de la acción divina*

Una nueva característica que hemos de afirmar de la acción divina y en relación directa con su trascendencia, es su interioridad. Dios no obra "desde el exterior" de las cosas, sino que su influjo se hace sentir desde dentro, en lo más íntimo de las naturalezas:

"Cuando la Causa Primera obra, no lo hace intercalándose entre los elementos de este mundo, sino que lo hace directamente, desde el interior de los seres"<sup>27</sup>.

Su acción no comporta una ruptura con las naturalezas individuales, ni una desarmonía con la marcha del conjunto, sino que es elevación y vivificación de la actividad propia de las causas segundas.

Volviendo a su ejemplo de la esfera, habría que añadir un nuevo elemento para describir lo propio de la acción divina: al ser que obraba simultáneamente sobre la totalidad de los elementos de la esfera, lo imaginábamos como exterior a ella. Ahora es necesario que lo imaginemos obrando desde el interior de los mismos resortes, aumentando o disminuyendo su tensión hasta el límite de su elasticidad (actual o posible) y dirigiendo, imperceptible pero infaliblemente, la marcha del conjunto<sup>28</sup>.

Nada más alejado del pensamiento teilhardiano, que una presencia panteística de identificación. Si Dios puede obrar de este modo sobre las naturalezas es en virtud, precisamente, de su trascendencia:

"Incapaz de mezclarse y de confundirse con el ser participado que sostiene y anima, Dios está en el movimiento, el desarrollo y el término de todas las cosas"<sup>29</sup>.

26. *Note sur les modes de l'action divine dans l'univers: (Oeu. X, 36).*

27. *Comment se pose aujourd'hui la question du Transformisme: (Oeu. III, 39).*

28. *Note sur les modes de l'action divine dans l'univers: (Oeu. X, 37).*

29. *La vie cosmique: (ETG 37).*

De todo lo expuesto se deduce una confirmación de la primera afirmación con que comenzamos el análisis relativo a Teilhard de Chardin: la acción divina creadora es empíricamente indetectable, pues parece coincidir, por el modo en que se ejerce, con la marcha "normal" de nuestro universo. Actúa de la misma manera que un alma: presente en todos los puntos del conjunto, es empíricamente ilocalizable en ninguno de ellos:

"Al ejercerse en el seno del mundo, lo propio de la acción divina es, precisamente, el no poder ser detectada ni aquí ni allá..., sino de encontrarse localizada en la totalidad de las actividades segundas que sostiene, finaliza y, en cierto modo, eleva" <sup>30</sup>.

Por eso es impropio hablar de ella en una historia puramente fenomenológica del devenir cósmico: en una descripción de las apariencias de la evolución, la acción creadora no es un fenómeno que se manifieste externamente, sino que, en sí misma, permanece oculta. Solamente los efectos son aprehensibles. Es más, actúa de tal manera, que todos los efectos tienen antecedentes cósmicos. Volvamos de nuevo al ejemplo de la esfera:

"Para los resortes de la esfera, en los cuales se va a ejercer la influencia creadora, el impulso viene de todas las partes a la vez. Y entonces el efecto parece el resultado o bien de una coincidencia o bien el producto de una fuerza misteriosa presente en todo el conjunto de la esfera. La nueva energía que ha entrado en juego es imposible de localizar y su figura es la de un azar o la de una inmanencia" <sup>31</sup>.

Ahora bien, el negar la aprehensibilidad empírica del acto creador, inmergiéndolo en los determinismos de las causas segundas, no implica el que se nieguen otras formas de aprehensibilidad y, mucho menos, la negación de su existencia. Ni la existencia de antecedentes para cada nueva aparición significa que ellos sean la causa única y adecuada de la misma.

Para Teilhard, es evidente que "en el movimiento ascendente de la vida, se oculta la acción continua de un ser que sostiene y eleva, desde dentro, el universo" <sup>32</sup>. "Dios trabaja en la Vida. La ayuda,

30. *Les fondements et le fond de l'idée d'évolution*: (Oeu. III, 188).

31. *Note sur les modes de l'action divine dans l'univers*: (Oeu. X, 36).

32. *Note sur les modes de l'action divine dans l'univers*: (Oeu. X, 39).



la eleva, la da el impulso que la lanza hacia adelante, el apetito que la atrae, el crecimiento que la transforma”<sup>33</sup>.

#### *La transformación creadora*

En un universo fijista, los teólogos solamente necesitaban las nociones de “creación” y “conservación” para pensar y presentar a nivel teórico las relaciones del Ser Trascendente con el ser participado. La definición clásica de creación (“*productio rei ex nihilo sui et subjecti*”) quiere decir que nada absolutamente preexiste al acto creador: ni la cosa según su perfección formal, ni un punto de apoyo cualquiera a partir del cual las cosas serían hechas. Antes de la creación no existe más que el Ser Necesario. La producción creadora de nuestro universo había tenido lugar una sola vez y para mantenerlo en el ser hubiese bastado, en el futuro, la divina conservación.

En un universo evolutivo que se va haciendo y perfeccionando, la actividad creadora en cuanto tal no se interrumpe y viene a coincidir, por su extensión, con lo que tradicionalmente se llamaba conservación. En una tal concepción del universo, el instrumental teórico clásico sería insuficiente para la nueva situación. Se impone, según Teilhard, el recurso a una nueva noción: la de “transformación creadora”.

La transformación, en la filosofía tradicional, era definida como una “*eductio rei ex nihilo sui et potentia subjecti*”. Con esta definición se quería indicar la substitución de una forma por otra en la materia prima: en estas operaciones no hay, en sentido absoluto, aparición de novedad ontológica, sino una simple substitución. Las formas se intercambian en la materia prima. Para este tipo de operaciones bastan, como explicación, los recursos eficientes propios de la actividad de las causas segundas. Entre la transformación y la creación estricta no habría término medio.

La transformación creadora que Teilhard postula sería una tercera especie de movimiento óntico, entre la creación y la transformación. Y es que, en un universo cuya creación continúa realizándose ante nuestros ojos y en el que la acción creadora se sirve de lo ya creado como precedente de ulteriores creaciones, nos encontramos con cambios que no son ni creaciones ni transformaciones en sentido clásico. A lo largo de la línea del tiempo hay, en efecto, actividad creadora en sentido estricto, en cuanto que en determina-

---

33. *La vie cosmique* (ETG 50).

dos puntos de la misma hay, sin lugar a dudas, aparición de radical novedad y aumento óntico absoluto con relación a los precedentes (v. gr. aparición de la conciencia reflexiva). Pero en esos puntos la actividad creadora no se ejerce sobre la nada absoluta, sino que usa toda la evolución anterior como precedente y punto de apoyo.

Consiguientemente, encontramos un acto en el que se aúnan dos nociones aparentemente irreductibles en los esquemas teóricos clásicos: la creación y la transformación: creación, en cuanto que se da aparición de algo que supera definitivamente a sus antecedentes cósmicos; transformación, en cuanto que el acto creador usa un antecedente (*subjectum*) como punto de apoyo. Habría, pues, una "*productio rei ex nihilo sui et potentia subjecti*": algo creado preexistente sería engrandecido hasta el punto de convertirse en algo radicalmente distinto de lo que era antes<sup>34</sup>.

#### *Creación y causa final*

Para hacer de algún modo comprensible el acto creador, el Génesis se sirve de la imagen del artesano. La tradición filosófica, al tratar de "catalogar" la actividad creadora así descrita, escoge la "eficiencia" en el esquema causal aristotélico, como más próxima al pensamiento bíblico.

Según Teilhard, el influjo de la causa creadora no ha de entenderse tanto como algo que empuja la evolución "desde detrás", como la atracción ejercida por un centro de convergencia hacia el que tiende el movimiento del universo<sup>35</sup>. Teilhard denomina "Punto Omega" en sus escritos fenomenológicos y "Cristo Universal" en sus ensayos filosófico-teológicos a este centro de convergencia, motor "*ab ante*" de la evolución. La atracción de Omega produce una progresiva unificación en el cosmos, es decir, un perfeccionamiento en el ser<sup>36</sup>.

Salgamos al paso de algunas posibles falsas interpretaciones de Omega. Omega no es el producto de la evolución, sino que la pre-

34. *Sur la notion de transformation créatrice*: (Oeu. X, 29).

35. "Nous comprenons maintenant que ce mouvement paradoxal est soutenu par un premier moteur en avant. La branche monte, non point supporté par sa base, mais suspendue à l'avenir". *La place de l'homme dans l'univers*: (Oeu. III, 323).

36. "Au départ, nous ne pouvions y voir (ou nous pouvions n'y voir) qu'un mouvement autonome, spontané, de montée de conscience. Maintenant nous découvrons que ce flux est une marée provoquée par l'action d'un astre suprême. Si le Multiple s'unifie, c'est finalement parce qu'il est attiré": *Esquisse d'une dialectique de l'esprit*: (Oeu. VII, 152-153).

existe y la trasciende, precisamente para ser centro de convergencia supremamente atrayente<sup>37</sup>.

La acción creadora es, pues, concebida como un inmanente influjo de atracción, ejercido por un centro de convergencia trascendente, supremamente amable.

Es evidente que este modo de representarse la actividad creadora no se opone, en principio, al dogma de la creación, ya que lo único que éste postula es la total dependencia óptica de la creatura con relación a la Causa Trascendente, sin especificar el cómo de esta dependencia. En cuanto "imagen" posee tanto valor como la tradicional del "artesano". Es más, para los espíritus modernos, formados en la escuela del evolucionismo, posee, quizá, mayor fuerza explicativa que la tradicional. Sin embargo, no debemos olvidar que se trata de una imagen y que las imágenes nunca pueden explicar totalmente una realidad que se nos da en la fe.

Teilhard pretende hacer de Aristóteles el patrón de quienes se representan la actividad creadora según un modelo de causalidad eficiente<sup>38</sup>. Esta opinión no es históricamente justa, ya que, al final de su vida, cuando Aristóteles se pregunta cómo el motor inmóvil mueve a las esferas, se decide por la causalidad final, única causa que no necesita moverse para mover. El motor inmóvil mueve *como amado* (ὡς ἐρώμενον)<sup>39</sup>. Por consiguiente, Aristóteles está más cerca de Teilhard de lo que éste piensa.

Si intentamos reunir en una sola definición final todas las ideas teilhardianas sobre la creación podría, quizás, valer la siguiente: Influjo empíricamente inaprensible que se ejerce, simultáneamente, sobre la totalidad espacio-temporal del universo y utilizando los elementos de la evolución precedente. Tal influjo se ejerce, a modo de atracción, desde el interior de las causas segundas, sin confundirse con ellas y es la causa explicativa adecuada del cosmos y de las características de su evolución.

37. "Puisque au moins par une part, la plus centrale de lui-même, il est transcendant (c'est-à-dire indépendant de l'évolution), c'est que, par ce centre de lui-même, il subsiste sur soi, indépendant du Temps et de l'Espace. Ce qui revient à dire, que, pour notre expérience, il se comporte comme un Ultra-Foyer de convergence, non seulement virtuel, mais éminemment actuel": *Esquisse d'une dialectique de l'esprit*: (Oeu, VII, 152-153).

38. "Depuis Aristote, on n'avait guère cessé de construire des modèles de Dieu sur le type d'un premier moteur, extrinseque, agissant à retro. Depuis l'émergence, en notre conscience, du sens évolutif, il ne nous est plus physiquement possible de concevoir, ni d'adorer, autre chose qu'un Dieu, premier moteur organique ab ante": *Le Dieu de l'évolution*: (Oeu. X, 288).

39. *Metaf.* L 7, 1072 b 3.

### *Crítica y valoración*

¿Qué pensar de estas ideas? Es evidente que muchas de ellas se han convertido en patrimonio común de la mayor parte de los teólogos de nuestros días y que representan un notable esfuerzo por adecuar los esquemas tradicionales a las nuevas dimensiones que el cosmos ha adquirido en los últimos decenios.

Es asimismo evidente que Teilhard no niega la creación, sino que, por el contrario, hace omnipresente el influjo del creador, interiorizándolo en los procesos cósmicos "naturales". Para él, la creación coincide, prácticamente, con lo que en la tradición se denominaba conservación. El influjo creador está presente y opera en cada partícula cósmica, pero en ninguna de ellas es aprehensible en cuanto tal, ya que parece confundirse con las actividades propias de la creaturas.

La gran ventaja de esta presentación de la actividad creadora, es su compatibilidad perfecta con la imagen del mundo y de su historia que nos presentan las actuales ciencias positivas: un proceso orgánicamente ligado en el que, al menos a nivel de las apariencias, todo es condicionado en su aparecer por lo precedente. La causalidad propia de la creatura es puesta de manifiesto y se revaloriza la actividad de las causas segundas. Para Teilhard, esta colaboración de las causas segundas en nada merma la grandeza del creador, sino que, por el contrario, es la manera más noble de representarse su actividad, tanto para El como para la creatura. Dios, más que hacer las cosas, hace que éstas se hagan.

Se trata, por consiguiente, de una representación teórica bastante aceptable para quien piense el mundo en esquemas evolucionistas y es perfectamente compatible con la fe en el dogma de la creación.

Desgraciadamente, Teilhard no se conformó con las tesis expuestas, sino que, como en casi toda su obra, hay una posterior elaboración que tiende a universalizar y absolutizar sus teorías. Teilhard, en el fondo, tiene espíritu hegeliano, pues nunca se conforma con situaciones de *hecho*. A él no le basta constatar cómo son las cosas, sino que necesita descubrir una ley universal que le permita afirmar que son así y que no pueden ser de otra manera. Tiende irresistiblemente a hacer de todo lo factual una situación *de derecho*. Y en el caso presente, no se conforma con presentarnos sus ideas sobre el cómo de la creación, sino que pretende hacer de su modelo el único posible. No se resigna a decirnos cómo las cosas se llevan a cabo, sino que además quiere demostrarnos que otro modo

de realización es imposible y por qué. Así, por ejemplo, cuando nos dice que Dios utiliza la colaboración de las actividades propias de las causas segundas cuando crea en la evolución, pretende demostrarnos, a continuación, que las causas segundas no pueden no colaborar y que Dios no puede crear de otra manera<sup>40</sup>. Y si nunca crea seres aislados, es porque no puede crearlos sino en el contexto de una evolución<sup>41</sup>. Teilhard ha pretendido reaccionar contra la arbitrariedad manifestada por ciertos teólogos con su constante recurso a la libertad y omnipotencia divinas, pero él acaba por poner tal serie de condiciones a la actividad divina *ad extra*, que no se ve cómo se salvan ninguna de ellas. El parece haber encontrado las normas ineludibles a que debe someterse el creador en su actividad, caso que pretenda crear. Es más, como veremos, llega a hacer incluso del hecho de la creación una operación casi necesaria.

Esta tendencia a la absolutización es la consecuencia de uno de los rasgos primitivos más fundamentales del "hombre" Teilhard. El mismo reconoce que, en él, hay inclinaciones naturales irreformables<sup>42</sup>. Y entre ellas menciona su preferencia por *lo necesario*<sup>43</sup>. Esta pasión fundamental e irreformable le lleva, de hecho, en numerosas ocasiones a absolutizar y universalizar situaciones de hecho, convirtiéndolas en leyes generales.

Sus ideas sobre la creación son presentadas al final de su vida con una tal falta de flexibilidad que parecen incompatibles con los atributos fundamentales del ser supremo<sup>44</sup>. Así, la creación se convierte en una operación necesaria, no sólo en cuanto al modo de su realización, sino en cuanto al mismo *hecho*. Ya en algunos escritos de su juventud se sintió atraído por la idea de hacer de la creación

---

40. "Nous avons déjà reconnu une première loi très générale à laquelle est soumise l'opération divine *ad extra*: celle de ne pouvoir agir (en vertu même de sa perfection) en rupture des natures individuelles ou en dysharmonie avec la marche de l'ensemble — c'est-à-dire sur un même plan que les causes secondes": *Note sur les modes de l'action divine dans l'univers*: (Oeu. X, 42).

41. *Christologie et évolution*: (Oeu. X, 101); *Note sur les modes de l'action divine dans l'univers*: (Oeu. X, 42).

42. *Mon univers* (1918): (ETG 267).

43. *Le coeur de la matière* (inédito), p. 4.

44. Sobre todo en *Comment je vois* (1948): (Oeu. XI, 177-224).

45. Nos estamos refiriendo a las ideas expuestas en "La lutte contre la Multitude" (ETG 109-132) y en "L'union créatrice" (ETG 169-197). En ambas obras parece tener una concepción maniquea o emanantista de la creación inicial. Dios no partiría de la nada absoluta para realizar su obra, sino que, desde siempre, a la unidad substancial divina se opondría, como un desafío y una súplica, lo que él llama "múltiple inicial" y "nada física". La "nada física" sería el punto de apoyo de la creación que consistiría en una unión progresiva de la misma. A

una operación divina inevitable<sup>45</sup>, pero al final de sus días ya no se trata simplemente de un deseo, sino de una tesis formulada con todo rigor y claridad. Decir que Dios ha creado el mundo libérrimamente y por amor, es calificado por Teilhard de "respuesta sentimental"<sup>46</sup>. La creación es una operación de absoluto interés para Dios<sup>47</sup>, pues sin ella le faltaría algo fundamental<sup>48</sup>. Teilhard llega hasta el punto de calificar a la creación de "fase de la Teogénesis". Dios se constituiría como en dos fases: una atemporal (Trinitización) y otra temporal (Creación), consistente en la unificación máxima del sistema real universal<sup>49</sup>. Si queremos encontrar la palabra que designe, según Teilhard, la historia del ser y su evolución, deberíamos recurrir a la terminología paulina y hablar de "pleromización". La "pleromización" consistiría en la progresiva victoria de la Unidad divina, sobre la aureola de Multiplicidad primitiva que su misma unidad hizo surgir. Hay, pues, una vuelta a sus teorías juveniles sobre el Múltiple imponderable que él denomina "nada física"<sup>50</sup>. La "pleromización" es un proceso necesario e inevitable. Y esto, no sólo porque el Ser Necesario no puede "resistir", al parecer, a la muda súplica del Múltiple que pone en su periferia<sup>51</sup>, sino porque de su resultado va a depender su plenitud. El proceso es lento y trabajoso y el Mal es un subproducto inevitable. Si Dios quiere

---

pesar de la confusión verbal y de los intentos de hacer de la "nada física" una verdadera nada compatible con el dogma de la creación, hemos de decir que esta nada física es, efectivamente, algo, pues la nada absoluta ni suplica ni desafía. La creación es descrita en el estilo de una epopeya metafísica en la que la Unidad Suprema, en lucha con la dispersión y multiplicidad iniciales, va creando el mundo a través de unificaciones sucesivas.

46. *L'âme du monde*: (ETG 231).

47. *L'union créatrice*: (ETG 184-185); *Cahier* 3; (inédito); 4 noviembre 1917.

48. *Christianisme et évolution*: (Oeu. X, 213).

49. "On pourrait dire que, pour notre raison discursive, tout se passe comme s'il y avait deux phases dans la *Théogénese*. Au cours de la première phase, Dieu se pose dans sa structure trinitaire (l'être fontal se réfléchissant, selfsuffisant, sur lui-même): *Trinisation*. Au cours de la deuxième phase, Il s'evolpe de l'être participé, par unification évolutive du Multiple pur (Néant positif) né, à l'état de potentialité absolue, par antithèse à l'unité trinitaire une fois posée: "*Création*". *Christianisme et évolution*: (Oeu. X, 208-209, nota 1).

50. "Par le fait même qu'il s'unifie sur soi pour exister, l'être premier fait *ipso facto* jaillir une autre espèce d'opposition, non plus au coeur, mais aux antipodes de lui-même... L'unité self-subsistante, au pôle de l'être; et *nécessairement* par suite, tout au tour, à la périphérie, le Multiple": *Comment je vois*: (Oeu. XI, 209).

51. "...une imploration d'être, à laquelle (et c'est ici que notre intelligence ne sait décidément plus, à telles profondeurs, comment distinguer suprême nécessité de suprême liberté), à laquelle, dis-je, tout se passe comme si Dieu *n'avait pu résister*": *Comment je vois*: (Oeu. XI, 209).

crear, sabe que tiene que aceptar la presencia del Mal a lo largo del proceso.

Tampoco la Encarnación ni la Redención son eventos libres ni arbitrarios, sino etapas orgánicamente necesarias en el proceso unificante de "pleromización"<sup>52</sup>. Todos los misterios cristianos tienen una función cósmica necesaria en la consecución del sistema real universal: conseguir el máximo grado de unificación posible<sup>53</sup>.

De lo expuesto se deduce que no exagerábamos cuando hablabamos del "hegelianismo" teilhardiano. Cuando Hegel, el filósofo de lo universal y de lo absoluto, se aleja definitivamente de Schelling los motivos que aduce son dos: que el principio de su sistema no se demuestra necesariamente, sino que es simplemente puesto y que las diversas etapas del sistema no son deducidas de una manera absolutamente necesaria. Es evidente que Teilhard está animado de un espíritu parecido: él quiere una síntesis de lo real absolutamente última, en la que sus elementos ocupen en ella un lugar natural. Lo fortuito, lo libre y lo arbitrario le ponen nervioso. La consecuencia es la destrucción del carácter sobrenatural y gratuito de los principales misterios cristianos.

Dotadas de este carácter de necesidad y absolutez no pueden ser aceptadas las ideas teilhardianas sobre la creación. Si Teilhard se hubiese conformado con exponernos lo que podrían ser las grandes líneas teóricas de nuestra representación del actuar creador, sus ideas serían bastante aceptables. Querer hacer, sin embargo, de constataciones factuales leyes ineludibles a que debe someterse el Creador es destruir la libertad divina. Y sus últimas tesis, tal como son formuladas, son incompatibles con la autosuficiencia divina.

Uno de los motivos por los que Teilhard encuentra tantas dificultades a la hora de buscar una representación teórica adecuada a ciertos dogmas cristianos es una conformación especial de toda su psicología, por la que tiene necesidad de representarse "plásticamente" las cosas. Esta tendencia natural de su psicología se vio reforzada por el género de vida que tuvo que llevar. Obligado durante la mayor parte de su vida a pensar y escribir desde una epistemo-

52. *Du cosmos à la cosmogènesis*: (Oeu. VII, 271).

53. "Dans l'enseignement vulgaire, il est couramment admis: 1) que Dieu pouvait absolument (simpliciter) créer ou ne pas créer 2) que s'il créait, il pouvait le faire avec ou sans Incarnation 3) et que s'il s'incarnait, il pouvait le faire péniblement ou non péniblement. C'est ce pluralisme conceptuel qu'il me paraît, en tout hypothèse, essentiel de corriger": *Comment je vois*: (Oeu. XI, 213, nota 3). "Pas de Dieu (jusqu'à un certain point) sans union créatrice. Pas de création sans immersion incarnatrice. Pas d'Incarnation sans compensation rédemptrice": *Comment je vois*: (Oeu. XI, 213).

logía positivista de tipo "cientifista", no puede liberarse totalmente de sus esquemas, ni siquiera cuando se trata de representarse dogmas sobrenaturales. Todo ello se vio además agravado por la tendencia que tiene Teilhard a pensar *todo* en categorías evolutivas. Ahora bien, lo típico del pensamiento evolutivo es el esquema "antecedente-consecuente": los componentes de la realidad no son descritos como bloques aislados o independientes, sino como momentos o etapas de un flujo ininterrumpido. Cada ser y cada comportamiento es solidario con todo el resto y en sus antecedentes encuentran la explicación de su lugar en el todo.

Todo ello hace que Teilhard necesite ver un "mecanismo" y un proceso solidario para que algo le resulte aceptable y comprensible. Decir solamente que Dios ha creado el mundo o que se ha encarnado, sin explicar el "mecanismo" ni los "antecedentes" de estos eventos, le parecen a Teilhard explicaciones puramente verbales que nada resuelven. Es necesario que tales acontecimientos tengan "antecedentes" que expliquen su por qué y que los doten de un lugar natural en el devenir total. Y este es precisamente su error de perspectiva: considerar acontecimientos "normales" a lo que son misterios sobrenaturales y pretender representárselos dentro de esquemas físicos "normales".

Hay, además, una objeción fundamental a todo el proyecto teilhardiano. Y es que si sus teorías son bastante aceptables cuando describen el actuar creador en la evolución, no lo son tanto cuanto se trata de explicar el origen del universo. Una cosa es explicar la aparición de nuevos seres a lo largo de la historia del mundo y otra, muy distinta, hablarnos del comienzo de lo finito. Y, en este punto, Teilhard nos propone teorías bastante peregrinas. Ya dejamos consignado en una nota el proyecto teilhardiano de extender a la creación inicial los mecanismos de unión que aplica a la evolución del mundo. La "nada" de que nos habla, reflejo de la Unidad Suprema, es en definitiva, "algo". Y entonces sus relatos adquieren todos los caracteres de un maniqueísmo real, por más que las palabras pretendan decir otra cosa.

Es, sin embargo, indudable que, incluso en sus tesis erróneas, su obra ha significado un poderoso impulso en orden a la renovación de multitud de ideas que se consideraban como definitivas. En especial, ha promovido el reajuste de la Teología al nuevo marco de un mundo en evolución. Sus doctrinas han sido, al menos, punto de partida para nuevas reflexiones sobre el problema del mal, del pecado original, del valor de las actividades, de las causas segundas, de las funciones cósmicas de Cristo, etc... Y, desde luego, él nunca



consideró sus teorías, en contra de lo que hacen algunos de sus seguidores, como absolutamente ciertas y definitivas.

*Teilhard sobre el "teihardismo"*

Como conclusión de nuestro trabajo no podemos por menos de exponer la opinión de Teilhard sobre sus ideas. Este detalle nos mostrará una grandeza de alma poco común y la maravillosa amplitud de espíritu de un gran pensador.

Teilhard no propone sus ideas de manera presuntuosa o como si se tratase de algo acabado y que no admite discusión, sino como ensayo de clarificación del propio pensamiento o como bases de una discusión con quienes tienen el derecho y la obligación de guiarle<sup>54</sup>. El es consciente de la "torpeza y aproximación de los términos"<sup>55</sup>, del valor meramente aproximativo de sus exposiciones<sup>56</sup>, que, a veces, presentan verdaderas y graves objeciones<sup>57</sup>, de proponer tesis paradójicas en las cuales abundan obscuridades y extrañezas<sup>58</sup>, de exponer "a título provisorio, una mezcla de verdad y de error"<sup>59</sup>. Todo ello, para que una expresión más ortodoxa no aniquile en sus ideas una posible "dirección de verdad"<sup>60</sup> en la que basar posteriores construcciones del pensamiento. A veces redacta sus ensayos en la forma que lo hace "por no poder hacerlo mejor y provisoriamente"<sup>61</sup>. Reconoce sin pena que sus teorías sobre la unión creatriz tienen necesidad de correcciones, al menos por lo que a la creación inicial se refiere<sup>62</sup>.

La prueba más evidente de esta actitud mental de apertura es que él nunca rehuyó el diálogo o la discusión, sino que redacta una y otra vez un mismo ensayo para proyectar un poco más de luz sobre los problemas en litigio.

El mismo dijo una vez que su mejor seguidor sería aquel que comenzase donde él había terminado y que comprenderle perfectamente significaba ir más allá de donde él mismo fue.

---

54. "Pour me préciser à moi-même ma propre doctrine et faciliter à ceux qui ont le droit de me guider leur tâche de critique et de redressement, j'ai donc cherché à définir les caractères primitifs et essentiels de ma vision du monde": *Mon univers* (1918): (ETG 267).

55. *Mon univers* (1924): (Oeu. IX, 66).

56. Lettre du 24 mars 1917: (*Génèse d'une pensée* 245). Sobre esta colección de cartas véase la bibliografía de Teilhard al final.

57. *L'union créatrice*: (ETG 185).

58. *L'union créatrice*: (ETG 175).

59. *L'union créatrice*: (ETG 176).

60. Lettre du 24 mars 1917: (*Génèse d'une pensée* 245).

61. *Mon univers* (1918): (ETG 267).

62. *Mon univers* (1918): (ETG 277).

Si su postura intelectual se endurece un tanto al final de su vida, ello es bastante comprensible, dadas las circunstancias externas en que, durante toda su vida, se ve obligado a filosofar: "Desterrado", prácticamente desde el comienzo de su vida intelectual, vive en medio de un ambiente científico y naturalista y se ve privado de confrontar sus ideas con filósofos y teólogos de profesión<sup>63</sup>.

Si Teilhard vio con gran claridad la necesidad de "actualizar" ciertas teorías tradicionales, para hacerlas compatibles con la imagen científica del mundo en que le tocaba vivir, y en la mayor parte de sus críticas puso verdaderamente el dedo en la herida, no se puede decir que las soluciones que él propuso fuesen siempre muy afortunadas. Pero es innegable el mérito de haber llamado la atención sobre los verdaderos datos del problema.

El siempre se sometió, por otra parte, a la autoridad de sus superiores. Quien conozca un poco su correspondencia y sus relaciones en el mundo científico sabrá la frecuencia y el ahinco con que fue invitado a abandonar su orden para poder llevar una vida intelectual "normal" y poder dar publicidad a sus ideas. Sin embargo, él siempre permaneció fiel a sus convicciones religiosas, sacrificando a ellas su éxito personal.

El juicio teilhardiano sobre el valor del propio esfuerzo intelectual se resume adecuadamente en la siguiente frase:

"Y si esta segunda manera de pensar (la metafísica de la unión) no llega todavía a justificar en el creyente la legítima necesidad, que es su vida, de aportar con su esfuerzo vital algo irremplazable para el mismo Dios, no nos desanimemos y *busquemos todavía mejor*"<sup>64</sup>.

MARCELIANO ARRANZ, OSA.  
*Universidad Pontificia*  
 SALAMANCA

63. Así escribe Lubac sobre el aislamiento intelectual de Teilhard de Chardin: "...ses Supérieurs, presque tous n'eurent qu'une idée: le protéger par des mesures de prudence. Il le savait, et il leur en savait gré. Mais ces mesures, qui en fin de compte favorisèrent peut-être plus sa carrière scientifique qu'elles ne la gênèrent, devaient produire d'autre part un résultat contraire à celui que l'on escomptait... Teilhard poursuivit une réflexion trop solitaire. Si précieux à plus d'un égard que soient les fruits de cette réflexion, on ne peut s'empêcher de constater avec mélancolie ce que parfois la systématisation de la pensée teilhardienne en sa dernière phase offre d'étroit et de durci": *Pierre Teilhard de Chardin. Lettres intimes à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac* (1919-1955) (Paris 1972) 9.

64. *Contingence de l'univers et goût humain de survivre: (Oeu. X, 272).*

## NOTA BIBLIOGRAFICA

### 1. Sobre las razones seminales.

- SCHEPENS, P., "Num S. Augustinus patrocinator evolutionismus": *Gregorianum* 6 (1925) 216-230.
- HUFFER, E., "Augustinus en de evolutieleer": *Studien* 113 (1930) 353-368.
- SINETY, R. de., "Saint Augustin et le transformisme": *Archives de Philosophie* 7 (1930) 244-272; 496-524.
- FERNANDEZ, A., "La evolución cosmogónica y biológica según S. Agustín": *Religión y cultura* 15 (1931) 215-237.
- BOYER, Ch., "La theorie augustinienne des raisons séminales": *Miscellanea agostiniana* II (Roma 1931) 795-819.
- PERA, L., *La creazione simultanea e virtuale secondo S. Agostino. L'atomo virtuale*. Firenze, 1934.
- NAAME, D., *L'idée directrice. L'évolutionisme dans S. Augustin*. Paris, 1934.
- IBERO, J. M., "Las razones seminales en S. Agustín y los genes biológicos": *Comillas* (Miscelanea) I (1943) 527-557.
- ARTHURS, J., "Saint Augustin et l'évolutionisme": *Revue de l'université Laval* 2 (1947-1948) 89-95.
- CAPDET, R., "Les raisons séminales d'après St. Augustin": *Bulletin de littérature ecclésiastique* 50 (1949) 208-228.
- CILLERUELO, L., "La formación del cuerpo según S. Agustín": *La Ciudad de Dios* 66 (1950) 445-473.
- CHRISTIAN, W. A., "Augustine on the creation of the world": *The Harvard Theological Review* 46 (1953) 1-25.
- THONNARD, F. J., "Les raisons séminales selon S. Augustin": *Actes du XI Congrès International de Philosophie* (1953), XII 146-152.
- MITTERER, A., *Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem Gegenwart*. Wien/Freiburg 1956.
- HOLL, A., *Seminalis ratio*. Wien, 1961.
- BRADY, J. M., "St. Augustine's Theory of Seminal Reasons": *The New Scholasticism* 38 (1964) 141-158.

### 2. Sobre Teilhard y la creación

- a) La Bibliografía en torno a Teilhard es inmensa. De los muchos intentos de compilación que han aparecido el más completo es el de Ladislaus POLGAR, que en el *Archivum historicum Societatis Jesu* (Fascículo 2, parte VI de la sección "Bibliographia de Historia Societatis Jesu") publica un resumen anual de la literatura en torno a Teilhard. Hasta ahora han aparecido resúmenes desde 1955 hasta 1976.
- b) *La obra teilhardiana*
- Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin* I-XI. (Paris-Seuil), 1955-1973.
- Ecrits du temps de la guerre* (1916-1919). Paris, 1965.
- Le coeur de la matière*. Autobiografía intelectual inédita. Parcialmente publicada en *Europe* 43 (Paris 1965) 105-114.
- Lettres d'Egypte* (1905-1908). Paris, 1963.
- Lettres d'Hastings et de Paris* (1908-1914). Paris, 1965.
- Génèse d'une pensée: Lettres 1914-1919*. Paris, 1961.
- Lettres de voyage* (1923-1955). Paris, 1961.
- Lettres à Léontine Zanta*. Paris, 1965.
- Accomplir l'homme. Lettres inédites* (1926-1952). Paris, 1968.
- Dans le sillage des Simanthropes*. Lettres inédites de Pierre Teilhard de Chardin et de Johan Gunnar Anderson (1926-1934). Paris, 1971.

*Pierre Teilhard de Chardin. Lettres intimes à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac (1919-1955).* Paris, 1972.

c) *Algunos trabajos valorativos importantes sobre el Teilhardismo*

- ABASCAL COBO, M. A., *Cosmología evolutiva*. Santander, 1974.
- BARTHELEMY-MADAULE, M., *Bergson et Teilhard de Chardin*. Paris, 1963.
- CUENOT, C., *Pierre Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son évolution*. Paris, 1958.
- DELFGAAUW, B., *Teilhard de Chardin*. Baarn, 1961.
- LUBAC, H. de, *La pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin*. Paris, 1962.
- LUBAC, H. de, *La prière du Père Teilhard de Chardin*. Paris, 1964.
- LUYTEN, N. A., *Teilhard de Chardin. Nouvelles perspectives du savoir?* Fribourg, 1965.
- LUYTEN, N. A., "La méthode du Père Teilhard": *Teilhard de Chardin et la pensée catholique* (Colloque de Venise sous les auspices de Pax Romana), (Paris 1965), 19-27.
- LUYTEN, N. A., "Materie-Bewusstsein-Geist, in der Sicht Teilhard de Chardins"; *Teilhard de Chardin. Philosophische und theologische Probleme seines Denkens*, (Würzburg 1967), 53-87.
- LUYTEN, N. A., "Die Materie, Quelle des Geistes? Das Entstehen des Geistes in der Evolution", en *Teilhard de Chardin und das Problem des Weltbilddenkens*, (Freiburg/München 1968), 117-140.
- ORMEA, F., *Teilhard de Chardin. Guida al pensiero scientifico e religioso* (2 v.) Firenze, 1968.
- RABUT, O. A., *Dialogue avec Teilhard de Chardin*. Paris, 1968.
- RIDEAU, E., *La pensée du Père Teilhard de Chardin*. Paris, 1965.
- SOLAGES, B. de, *Teilhard de Chardin. Témoignage et étude sur le développement de sa pensée*. Toulouse, 1967.
- SMULDERS, P., *La visión de Teilhard de Chardin. Essai de réflexion théologique*. Paris/Bruges, 1964. ....
- TRESMONTANT, C., *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*. Paris, 1956.
- VIALLET, F. A., *Teilhard de Chardin. Zwischen Alpha und Omega. Das Weltbild Teilhard de Chardins*. Nürnberg/Zürich, 1963.
- VIALLET, F. A., *Teilhard de Chardin. Zwischen Ja und Nein. Dialog, Dokumente, Kritik*. Nürnberg/ Zürich, 1963.

d) *El problema de la creación en Teilhard*

- ALTNER, G., *Schöpfungsglaube und Entwicklungsgedanke in der protestantischen Theologie zwischen Ernst Haeckel und Teilhard de Chardin*. Zürich, 1965.
- BLANCHARD, J. P., "Imploration d'être et création": *Univers* 2 (1965) 59-69.
- CHAUCHARD, P., "Evolutionnisme matérialiste et fixisme ontologique dans la création évolutive": *Bulletin de la société française de philosophie* (n. spé.) 1959.
- COLOMER, E., "Evolució, creació y providència": *Questions de vida cristiana* 47 (1969) 57-82.
- CORVEZ, M., "Création et évolution du monde": *Revue thomiste* 64 (1964) 549-568.
- TOLLENAERE, M. de, "Weltschöpfung und Entwicklung. Teilhard de Chardins. Vision und das christliche Dogma": *Wort und Wahrheit* 16 (1961) 273-282.
- ELLIOT, F. G., "The creative aspect of evolution": *International Philosophical Quarterly* 6 (1966) 230-247.
- GRAY, D. P., *Creative Union in Christ in the Thought of Teilhard de Chardin*. New York, 1968.

- HAAS, A., "Schöpfungslehre als Physik und Metaphysik des Einen und Vielen bei Teilhard de Chardin. Nach der unveröffentlichten Schrift *Comment je vois*": *Scholastik* 39 (1964) 321-342; 510-527.
- HENGSTENBERG, H., *Evolution und Schöpfung. Eine Antwort auf den Evolutionismus Teilhard de Chardins*. München, 1963.
- HRACHOVEC, H., "Teilhard de Chardin und die Theologie der Zukunft. Ein Kapitel im Streit um die Ontologie in Theologie": *Wort und Wahrheit* 27 (1972) 273-284.
- LAMBILLIOTE, M., "Evolution et création": *Synthèses* 111 (1955) 345-354.
- LAY, R., *Der neue Glaube an die Schöpfung*. Olten und Freiburg i. Br., 1971.
- LOPEZ, S. C., "Metafísica y creación en Teilhard de Chardin": *Sapientia* 20 (1965) 275-289.
- NORTH, R., "Teilhard and the Problem of Creation": *Theological Studies* 24 (1963) 577-601.
- OVERMAN, R. H., *Evolution and the Christian Doctrine of Creation*. London, 1968.
- RABUT, O., *Le problème de Dieu inscrit dans l'évolution*. Paris, 1963.
- SAHAGUN, L. F., J., "La acción creadora vista por Teilhard de Chardin": *Verdad y Vida* 28 (1970) 493-518.
- SAHAGUN, L. F., J., "Teilhard de Chardin y el estatuto del ser": *Pensamiento* 29 (1973) 73-104.
- SMITH, R. B., "God and evolutive creation": *Teilhard reassessed*. (London 1970), 41-58.
- SMULDERS, P., "Evolutiveleer en teekomstverwachting bij Teilhard de Chardin": *Bijdragen* 21 (1960) 233-280.
- SMULDERS, P., "Schöpfung, Entwicklung und Vollendung. Zum Anliegen Teilhard de Chardins": *Wissenschaft und Wahrheit* 27 (1964) 12-29.
- ZILLES, U., "Criação e evolução": *Vozes* 60 (1966) 803-817.

## El apriorismo del conocimiento en Santo Tomás de Aquino

### I

El profesor Dr. L. CILLERUELO, entre otros "hobbies" intelectuales, cultivó con verdadero entusiasmo la gnoseología agustiniana, tan traída y tan llevada por los filósofos de todos los tiempos a partir de S. Agustín.

El punto concreto que llamó su atención fue la famosa iluminación intelectual propuesta por Agustín, en la que, según alguno, se habría verificado aquello de "luz más luz, oscuridad", ya que "es tal la multitud de luces e iluminaciones de que nos habla el santo y tantas que le añaden sus intérpretes, que llegan a ofuscarlos"<sup>1</sup>.

Poco a poco se fue haciendo más claridad en este no fácil problema; sin embargo, al mismo tiempo que se apuntaba la solución de la "cruda dificultad" acerca de "Dios que es luz" y "la luz interior en la que vemos las cosas inteligibles"<sup>2</sup>, se preguntaban siempre los que ofrecían una solución a base de un innatismo si tal solución no sería arbitraria. El prof. CILLERUELO, de amplia erudición agustiniana, y, en este caso, echando mano de una intuición ajena a posturas tradicionales escolásticas que no le preocupaban lo más mínimo, contribuyó no poco a esclarecer la gnoseología agustiniana con su teoría de la "Memoria Dei" y de la "Memoria sui", existentes en el hombre, como auténtica enseñanza del de Hipona. Fruto de sus elucubraciones filosóficas fueron unos cuantos estudios que vieron la luz sucesivamente<sup>3</sup>. Gracias a sus entusiasmos, otros siguieron sus huellas, y así ha podido quedar en claro que en los

---

1. J. GONZALEZ QUEVEDO, "La iluminación agustiniana": *Pensamiento* 11 (1955) 5-6.

2. J. GONZALEZ QUEVEDO, "La interioridad del mundo inteligible según san Agustín": *Miscelánea Comillas* 17 (1951) 1-66.

3. L. CILLERUELO, "Teoría agustiniana de la sensación": *Revista Portuguesa de Filosofía* 5 (1948) 451-474; ID., "Introducción al estudio de la "memo-

escolásticos agustinos el apriorismo de Agustín había caído en buena tierra, aunque, como la postura del maestro, y quizás por las mismas razones, la de éstos había pasado desapercibida<sup>4</sup>.

Una gran dificultad, sin duda, que contribuyó a que se llegase al olvido de esa iluminación agustiniana de tipo innatista, fue el famoso adagio de la "tabula rasa" y la consiguiente abstracción universal del conocimiento intelectual, teoría hecha clásica en la filosofía escolástica y que parecía avalada por la autoridad del de Aquino. Pero ¿era esto tanta verdad? ¿Acaso no existe en Sto. Tomás una adhesión a la postura agustiniana —o si la hubo en algún momento fue por él abandonada— respecto de un innatismo no de ideas platónicas sino de un innatismo nocional del que nos había hablado Agustín?

Sabido es que la obra del Angélico fue progresiva en el tiempo y en la ideología<sup>5</sup>, como podría esperarse de un hombre que no se ancló en una postura inmovilista y que sabía muy bien que la investigación constante y la autocritica adecuada debían ser características de una inteligencia siempre abierta y en camino hacia el infinito<sup>6</sup>. Pero esto no quiere decir que no sea en toda su obra donde haya de encontrarse su auténtico pensamiento; o dicho de otra manera: que su pensamiento hubiera seguido una dialéctica de negación, en el futuro, de todo lo dicho en el pasado. Teniendo esto en cuenta podemos hacer objeto de estas páginas sobre gnoseología

---

ria" en san Agustín": *La Ciudad de Dios* 164 (1952) 5-24; ID., La "memoria sui": *Giornale di Metafisica* IX/4 5 (1954) 478-492; "La "memoria Dei" según san Agustín": *Augustinus Magister*, I (Paris 1954) 499-509; ID., "Originalidad de la teoría del conocimiento en san Agustín": *Revista de Filosofía* 14 (1955) 136-138; ID., *La originalidad de la noética agustiniana* (Zaragoza 1960) 179-206; ID., "San Agustín genio de Europa. La interioridad y la reflexión": *Religión y Cultura* 9 (1958) 85-108; 12 (1958) 555-557; 27 (1962) 392-406; ID., "San Agustín genio de Europa. San Agustín y Kant": *Religión y Cultura* 14 (1959) 1871211; ID., "La noción agustiniana y la teoría kantiana": *Religión y Cultura* 16 (1959) 605-614; ID., "San Agustín y Rosmini": *Religión y Cultura* 6 (1961) 46-48; ID., "Pro memoria Dei": *Revue des Etudes Augustiniennes* 12 (1966) 65-84; ID., "Deum videre": *Salmanticensis* 12 (1965) 3-31; 13 (1966) 231-281.

4. J. MORAN, "Hacia una comprensión de la "memoria Dei" según san Agustín": *Augustiniana* 10 (1960) 185-234; ID., "La teoría agustiniana del conocimiento. Valladolid, 1961; ID., "Juan Lorenzo Berti y su interpretación de la "memoria Dei" agustiniana": *La Ciudad de Dios* 176 (1963) 235-264; F. CASADO, *La teoría de la "memoria Dei" en la tradición agustiniana*. Valladolid, 1967; R. RODRIGUEZ APOLINARIO, *Teoría del conocimiento en san Agustín*. Lima, 1976 (Tesis inédita ad Lauream); M. CAMPELO, *La Noética en san Agustín*. Barcelona, 1976 (Tesis inédita ad Lauream).

5. L. IZZALINI, *Il principio intelletivo della ragione umana nelle opere di S. Tommaso d'Aquino*. Roma, 1943. Creemos esta obra de importancia excepcional para una interpretación gnoseológica objetiva de santo Tomás.

6. S. RAMIREZ, *Introducción a Tomás de Aquino*, B.A.C. Madrid, 1975.

de Sto. Tomás una serie de textos, aun de la etapa final, que nos harán conocer su genuino pensamiento en este problema.

## II

### *La "memoria sui" agustiniana en Sto. Tomás de Aquino.*

Comenzaremos, naturalmente, por la cuestión acerca del conocimiento que el alma tiene de sí misma, que el santo trata tanto en las *QQ. de Veritate* como en la *Suma Teológica*, donde se pregunta si la mente humana se conoce a sí misma y cómo, es decir, si se conoce inmediatamente o a base de algo intermedio<sup>7</sup>. Sabemos que, según la gnoseología escolástica tradicional, el conocimiento intelectual se verifica por abstracción a través de los sentidos; así se había interpretado el *omnis cognitio incipit a sensu*. El Angélico comienza analizando lo que pueda entenderse por "conocerse a sí misma el alma *per essentiam suam*", que puede entenderse de dos maneras: a) o bien como significando "conocer la esencia o naturaleza" del alma<sup>8</sup>, y b) o bien que se signifique el conocerse existencialmente como *principio* del conocimiento que el alma tiene de cualquier otro objeto<sup>9</sup>. Hace en seguida Sto. Tomás otra distinción acerca del conocimiento que el alma puede tener de sí misma y que él denomina conocimiento "habitu" y "actu". Este último nos interesa. Creo que podríamos traducir en términos modernos el conocimiento "habitu" por conciencia *funcional*, y el conocimiento "actu" por conciencia *intencional*. Entendemos por conciencia *funcional* el conocimiento que la mente tiene de su propia existencia mientras está conociendo cualquier otra cosa. Es una conciencia que ordinariamente pasa desapercibida, por lo mismo que no es una conciencia refleja intencional donde se da la plena consciencia. La conciencia *intencional* tiene lugar cuando la mente,

7. "Utrum mens seipsam per essentiam cognoscat, vel per aliquam speciem": (*QQ. de veritate X, 8*); "Utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam": (*S. Th. q. 87, a. 1.*)

8. "Respondeo dicendum quod cum quaeritur utrum aliquid per essentiam suam cognoscat, quaestio ista dupliciter potest intelligi. Uno modo ut per hoc quod dicitur, *per essentiam suam*, referatur ad ipsam rem cognitam, ut illud intelligatur per essentiam cognosci cuius essentia cognoscitur; illud autem non, cuius essentia nos cognoscitur, sed accidentia quaedam eius"; "...qua cognoscitur anima quantum ad id quod omnibus animabus est commune. Illa enim cognitio quae communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur animae naturae": *De veritate X, 8, c.*

9. "Alio modo ut referatur ad id quo cognoscitur; et sic intelligitur aliquid per essentiam suam cognoscit, quia ipsa essentia est quo cognoscitur; et hoc modo ad praesens quaeritur, utrum anima per essentiam suam intelligat se": *De veritate X, 8, c.*



con un segundo acto, vuelve sobre sí misma, reconociéndose como *causa* o principio de actos tenidos anteriormente. En el primer caso, el de la conciencia funcional, tenemos un conocimiento de la mente por sí misma, es decir, sin intermedio, siendo ella misma *sujeto* y *objeto* del conocimiento por una presencia inmediata de sí a sí misma. Esta es precisamente la postura de Tomás reflejando el pensamiento agustiniano que se ha denominado actualmente la "memoria sui". He aquí textos a propósito:

"Quantum igitur ad *actualement* cognitionem qua aliquis considerat se *in actu* animam habere, sic dico quod anima cognoscitur *per actus suos*. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere et alia huiusmodi vitae opera exercere... Nul- lus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit; quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit vel sentit"<sup>10</sup>.

Evidentemente en este texto se trata de la conciencia *intencional* por la que, en virtud del principio de causalidad, se da cuenta la mente de su existencia como siendo *causa* o principio de sus actos. Veamos ahora textos en pro de la conciencia *funcional*:

"Sed quantum ad cognitionem *habitualement*, sic dico, quod anima *per essentiam suam se videt*, id est, *ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens*, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet alicuius scientiae habitum, ex ipsa praesentia habitus, est potens percipere illa quae subsunt habitui. Ad hoc autem quod *percipiat anima se esse*, et quid in seipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus; sed ad hoc *sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens*"<sup>11</sup>.

En este mismo artículo de la Q. X que estamos comentando, Sto. Tomás, en el *Ad primum* —que corresponde al *Sed contra* en que ha recordado aquellas palabras de Agustín: "la mente se conoce a sí misma por sí misma, ya que es incorpórea; y si no se conociera a sí misma no se amaría"<sup>12</sup>, a pesar de afirmar en esta misma respuesta una teoría universal de la abstracción partiendo de los sentidos y a través de los fantasmas<sup>13</sup>, sostiene, sin embar-

10. *De veritate* X, 8, c.

11. *De veritate* X, 8, c.; cf. también *S. Th.* I, q. 9, c.

12. *De Trinitate* IX, 3.

13. "Dicendum quod intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam

go, que para el conocimiento habitual de sí misma, de su existencia, no necesita de tales fantasmas<sup>14</sup>. Y es, precisamente, porque este conocimiento es independiente de los fantasmas y por ser tan inmediato —*essentia sua sibi innata est*—, por lo que *no hay posibilidad de error en el percibirse vivencialmente existente*<sup>15</sup>. Otro cantar es cuando se trata de conocer la *naturaleza* del alma, acerca de la cual hay que “construir”, “hacer” de alguna manera la verdad conceptual, entrando de lleno, por consiguiente, la posibilidad de errar acerca de la misma<sup>16</sup>. Hay otro texto muy indicativo de la conciencia funcional de la que venimos hablando; es éste: “Eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere”. En este texto se nos viene a decir: la mente, la inteligencia, al pensar cualquier otro objeto distinto de sí, con esa misma operación de entender dicho objeto *se piensa a sí misma*, se capta a sí misma; es decir, ella es sujeto y objeto de una misma intelección sobre sí misma<sup>17</sup>.

Pero no sólo en las *QQ. de Veritate* encontramos este apriorismo que podríamos llamar radical del conocimiento de sí mismo. En la *Suma Teol.* tenemos planteada la misma cuestión. También aquí aquilata la expresión “conocerse per essentiam”<sup>18</sup>. También aquí hay que fijarse bien, a menos que queramos admitir contradicciones evidentes en un mismo artículo, en la distinción entre conocerse como “se habere animam intellectivam ex hoc quod Socrátēs vel Plátō percipit se intelligere”, que es conocerse en particular, y conocerse “secundum quod *naturam* mentis ex actu intellectus consideramus”. Volvemos aquí a la distinción entre el existir de la mente y su naturaleza. Para lo primero basta la *presencia de la*

---

a phantasmatibus abstrahat; nec etiam potest habere habitualement notitiam aliorum a se, quae scilicet in ipso non sunt, ante abstractionem praedictam, eo quod species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae”: *De veritate* X, 8 ad 1.

14. Sed essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatibus acquirere... Et ideo mens *antequam a phantasmatibus abstrahat, sui notitiam habitualement habet*, quae possit percipere se esse”: *De veritate* X, 8 ad 1.

15. “Ad secundum dicendum quod nullus erravit unquam in hoc quod non perciperet se vivere, quod pertinet ad cognitionem qua aliquis percipit quid in anima sua agatur; secundum quam cognitionem dictum est, quod anima per essentiam suam cognoscitur in habitu”: *De veritate* X, 8 ad 2.

16. “Sed error apud multos accidit circa cognitionem *naturae* ipsius animae in specie”: *De veritate* X, 8 ad 2.

17. “Intellectus... ex eo quod cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum intelligere”: I<sup>a</sup>, q. 14, a. 2, ad 3. “Intellectus autem cum sit potentia non utens organo corporali, potest cognoscere actum suum, secundum quod patitur quodammodo ad objecto, et informatur per speciem objecti”: *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2, ad 3.

18. *S. Th.* I, q. 87, a. 1.

*mente a sí misma*; en el segundo caso se requiere una investigación más sutil:

“Nam ad primam cognitionem de mente habendam, *sufficit ipsa mentis praesentia*, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur *se cognoscere per suam praesentiam*. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio”<sup>19</sup>.

### III

Es cosa sabida que Sto. Tomás evitó la posibilidad de un panteísmo averroísta en la Escolástica con su operación de trasplante de aquel entendimiento agente aristotélico, que venía “por la puerta”, afirmándolo como facultad propia del alma. Y no cabe duda tampoco que la teoría de la abstracción fue muy de su agrado como teoría del conocimiento intelectual. Asimismo no sería exacto pensar que en la teoría de la abstracción haya habido un progreso en las obras del Angélico en el sentido de que la abstracción hubiera sido la postura defendida en las obras del último período de su producción literaria sustituyendo a otros modos de pensar anteriores. Y parece más inexacto aún admitir que en santo Tomás una teoría de la abstracción constituya una alternativa con un apriorismo del

19. “Propter quod Augustinus dicit 10 de Trin. (c. 9, in princ.) de tali inquisitione mentis: *Non velut absentem se quaerat mens cernere; sed praesentem se curet discernere*; id est, cognoscere differentiam suam ab aliis rebus; quod est cognoscere quidditatem et naturam suam”: I.<sup>a</sup>, q. 87, a. 1, c. Pueden consultarse también los lugares siguientes: I.<sup>a</sup>, q. 93, a. 7, ad 4: “...seipsam intelligit quancumque aliquid intelligit”. In I Sent., d. 3, q. 4, a. 5, c.: “Dicendum quod secundum Augustinum differunt cogitare, discernere et intelligere. Discernere est cognoscere rem per differentiam sui ab aliis. Cogitare autem est considerare rem secundum partes, et proprietates suas, unde cogitare dicitur quasi coagitare. Intelligere autem dicit nihil aliud quam simplicem intuitum intellectus in id quod est sibi praesens intelligibile. Dico ergo quod anima non semper cogitat, et discernit de Deo, nec de se, quia sic quilibet sciret naturaliter totam naturam animae suae: ad quod vix magno studio pervenitur: ad talem enim cognitionem non sufficit praesentia rei quolibet modo, sed oportet ut sit ibi in ratione objecti, et exigitur intentio cognoscentis: *sed secundum quod intelligere nihil aliud dicit, quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se, at Deum indeterminate, et consequitur quidam amor indeterminate*”. In II Sent., d. 39, q. 7, a. 1, ad 1. De veritate, q. 8, a. 14, ad 6: “Ad sextum dicendum, quod, sicut Augustinus exponit seipsam in XV de Trinitate (XIV, cap. 8), hoc quod dixerat in X libro quod *mens nostra semper sui meminit, semper se intelligit, semper se vult, ad interiorum memoriam est referendum*”. C. Gentes, III, 46: “Sic igitur, secundum intentionem Augustini, *mens nostra per seipsam novit seipsam* in quantum se cognoscit quod est”. I.<sup>a</sup>, q. 85, 2, c. I.<sup>a</sup>, q. 89, 2, c.

conocimiento y no que resulten más bien complementarios. Vamos a dar comienzo a esta última parte de nuestro artículo con la *Q. X* de las *De Veritate* en la que, como en tantos otros lugares, santo Tomás nos habla de la abstracción partiendo de los fantasmas; así por ej., nos dice:

“Dicendum quod intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatis abstrahat”<sup>20</sup>.

“...et secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis cuius est recipere formas a sensibus abstractas, factas intelligibiles actu per lumen intellectus agentis”<sup>21</sup>.

¿Quiere decir esto que haya que negar en santo Tomás todo apriorismo en relación con un contenido intelectual? Sinceramente creemos que no. Empezaremos viendo en primer lugar su postura frente a ciertos innatismos en el artículo 6 de la citada cuestión X. El interrogante suena así: “Si la mente humana adquiere el contenido de su conocimiento intelectual a través de los sentidos”<sup>22</sup>. En la clásica estructuración de su desarrollo, entre los “videtur quod non”, los números 3, 4, 5 y 6 nos presentan la opinión de san Agustín con textos tomados de *Confes. X, 10*; *De Trin., X*; *Super Gen., XII, 16*; *De Trin., XII, 2*; *Super Gen. XII, 6*. Luego, inmediatamente, aparece el “*Sed contra*” en el que parecería negarse todo apriorismo en el orden del conocimiento intelectual, a no ser el apriorismo de la misma facultad intelectual, concluyendo: “*Ergo a sensibilibus per sensus scientiam accipit*”; “*Ergo scientia nostra a sensu oritur*”. En el cuerpo del artículo refiere varias opiniones acerca del origen del conocimiento intelectual, recordando: en primer lugar a los platónicos con su mundo ideal participado tanto por el mundo sensible como por la mente humana; otros habrían admitido una participación del conocimiento recibiendo de un entendimiento agente separado (Avicena); a otros les ha agradado el suponer el contenido intelectual como algo siempre existente en las almas, pero como adormecido a causa de su unión con el cuerpo, y reviviendo por la sola presencia de los objetos sensibles; otros sostendrían la opinión de que el alma misma, por la sola presencia de los objetos sensibles, sería la que formase las ideas como reflejo de tales objetos sensibles. Todo esto es rechazado por el Angélico, según el cual se requerirían dos causas en la formación del conoci-

20. *De veritate*, q. X, a. 8, ad 1.

21. *De veritate*, q. X, a. 2.

22. “*Utrum mens humana cognitionem a sensibilibus accipiat*”.

miento intelectual: una exterior (los objetos sensibles) que proporcionarían la materia de la inteligibilidad (“sunt intelligibiles in potentia”), y una facultad interior (el entendimiento agente) con cuya acción se formarían las ideas correspondientes a las realidades del mundo sensible (“factas intelligibiles actu per lumen intellectus agentis”) <sup>23</sup>. En resumen, este modo de entender el originarse del conocimiento intelectual es el que ha sido interpretado después como pura y simple abstracción.

Aquí presentamos de nuevo el interrogante: a pesar de todo esto, ¿podría todavía sostenerse que según santo Tomás *no todo* contenido intelectual tenga un origen *formal* en los sentidos? Vaya por delante que precisamente en esta cuestión X, y a propósito de los “Sed contra” en que es citado Agustín, el Angélico nos dice también:

“Unde pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud quod mens cognoscit sensus apprehendat; sed quia ex his quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum” <sup>24</sup>.

Es cierto que este ser “conducidos de la mano”, por los sensibles a los inteligibles y por los sensibles-inteligibles a lo divino, ha podido ser interpretado como un simple “desmaterializar”, “desensibilizar” al sensible, y, respecto del conocimiento de lo divino (intelligibilia divinorum), acudiendo a una concepción negativo-positiva del mismo, como lo ha hecho la teoría tradicional de la abstracción escolástica; pero creemos que esto no es una respuesta adecuada dentro de la misma obra *De Veritate*. En efecto, sin salirnos ya de este mismo artículo, y en una de las respuestas a Agustín, el Angélico hace una distinción muy interesante entre *conocer intelectualmente* las cosas sensibles a base del entendimiento agente y de fantasmas, y *juzar de esas cosas* a base de primeros principios “*quorum cognitio est nobis innata*” <sup>25</sup>. Pero, ¿en qué relación se en-

23. “Et secundum hoc verum est quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint”. *De veritate*, q. X, a. 6, c.

24. *De veritate*, q. X, a. 6, ad 2.

25. “Ad sextum dicendum, quod prima principia quorum cognitio est nobis innata, sunt quaedam similitudines increatae veritatis; unde secundum quod per eas de aliis iudicamus, dicimur iudicare de rebus per rationes immutabiles, vel veritatem increatam”. *De veritate*, q. X, a. 6, ad. 6.

cuentran estos “primeros principios, “cuyo conocimiento es innato”, con el principio intelectual que llamamos “razón”? ¿Son ellos también resultado de una abstracción de la misma razón a base de objetos sensibles o más bien son algo que ayuda a la facultad cognoscitiva a conocer intelectualmente, o a juzgar, acerca de los sensibles? Es fácil ver a través de las obras del Angélico el influjo de Agustín, del cual parece no apartarse por razón de su teoría de la abstracción. Comenzando por los *Comentarios a las Sentencias* es claro que para él Dios ha hecho al hombre semejante a sí por la inteligencia, que es una luz en los ángeles y en la razón humana, forma interior de las inteligencias<sup>26</sup>. Y no cabe duda tampoco que esa inteligencia humana como intellectus agens no es para santo Tomás una inteligencia separada, lo cual es rechazado por él en la proposición “Utrum anima intellectiva vel intellectus agens sit unus in omnibus hominibus”. Pero, si nos dirá que es *bastante probable* que “Dios sea el entendimiento agente” para nosotros, ya que es verdad aquello de “Erat lux vera, etc.”<sup>27</sup>, teniendo en cuenta también que en el alma existe el entendimiento agente que no es precisamente Dios. ¿Qué quiere decir esto? Hay que notar asimismo que al hablar de la distinción entre el ángel y el alma humana puede señalarse una semejanza entre ellos; esta semejanza está en que tanto el alma como el ángel son inteligencias posibles respecto de algo superior que los ilumina<sup>28</sup>. ¿Qué es, pues, esta iluminación superior respecto del entendimiento posible? Es acaso el mismo entendimiento agente como simple y desnuda facultad distinta del entendimiento posible? A través de las *QQ de Veritate* aparece bastante claro que esa iluminación no puede ser reducida a una simple facultad sin contenido; o dicho de otra manera: aparece bastante claro que el ser luz el entendimiento agente no se debe sólo a una actividad suya desmaterializante y sin previo contenido innato. En efecto, ya al final del *Comentario a las Sentencias* (en el In IV Sent.) se hace alusión a algo innato que ha de presuponerse como *precedente* y punto de partida para que el alma pueda entender cualquier cosa<sup>29</sup>;

26. In II Sent., d. 12, q. 1, a. 3, ad 5; I Sent. d. 3, q. 4, a. 1, ad 4; II Sent. d. 24, q. 3, a. 3, ad 2.

27. In II Sent., d. 17, q. 2, a. 1.

28. In II Sent., d. 3, q. 1, a. 6.

29. “Et ideo oportet quod omnis operatio animae procedat ex suppositione eius quod inditum est animae ex impressione primi agentis, Dei scilicet; et ideo videmus ex parte intellectus, quod ad nihil intelligendum anima procedere potest nisi ex suppositione illorum quorum cognitio est ei innata; et propter hoc non potest assentire alicui quod sit contrarium his principiis quae naturaliter cognoscit”. In IV Sent., d. 49, q. 1, a. 3, ad 2am q.

pero es en *De Veritate* donde habrá una relación de complemento Agustín-Aristóteles. A Tomás le ha llamado la atención la distinción agustiniana entre razón superior y razón inferior, y el objeto distinto de cada una de ellas le servirá para una explicación completa del conocimiento intelectual<sup>30</sup>. Pero es precisamente a propósito de la naturaleza de este algo innato cuando comienza un problema de interpretación. ¿En qué consiste? Es cierto que el mismo santo Tomás da pie a esta problematicidad, ya que en el transcurso de sus obras se encuentra una dialéctica de pensamiento que es lo que se intenta poner en claro. Habría que preguntar si esta dialéctica del pensamiento del Angélico comienza por una afirmación de un contenido intelectual innato y termina por una negación del mismo, o si, por el contrario, existe más bien una especie de purificación de dicho pensamiento, como si hubiera algo así como una tesis, antítesis y síntesis. Han sido de la primera opinión los escolásticos modernos que han creído dar una interpretación genuina a base de la pura y simple abstracción que todos conocemos pero que, a la hora de la verdad, es decir, cuando se ha tratado de ver en qué consistía la “desmaterialización” del fantasma, de ninguna manera se han puesto de acuerdo, *quot capita tot sententiae*, por la sin duda insuperable dificultad del problema y de su solución al prescindir de un contenido innato intelectual<sup>31</sup>.

Vamos a prescindir de los textos de los *Comentarios* —obra de la primera etapa literaria de santo Tomás— en los que, como queda dicho, nos habla de un conocimiento innato para cuya participación el Angélico parece suponer el influjo de los ángeles sobre la inteligencia humana<sup>32</sup>. Nos interesan más las obras *De Veritate* y la *Suma Teol.* para ver lo más genuino de su pensamiento. Ahí tenemos, por ejemplo, la “*ratio entis*”, algo conocidísimo como forma generalísima de la mente, como primer principio al que se reducen todas las otras concepciones intelectuales<sup>33</sup>; otras veces nos habla-

30. *De veritate*, q. XV, a. 1: “Utrum intellectus et ratio diversae potentiae sint”. También el art. 2.

31. He aquí algunas interpretaciones; BARBADO: *iluminación formal*, con modificación del fantasma; CAPREOLO: *iluminación radical*, sin modificación del fantasma; CAYETANO: *iluminación objetiva*, sin modificación del fantasma; FERRARIENSE: *iluminación virtual*, sin modificación del fantasma; JUAN DE SANTO TOMÁS: *elevación instrumental del fantasma*. (Para más detalles, cf. J. MUÑOZ, *Psychologia philosophica*, Santander 1961, 203-209).

32. “Lume che proviene in noi da Dio come attraverso gli angeli” L. IZZALINI, *Il principio intellettuale della ragione umana nelle Opere di S. Tommaso d'Aquino*, Romae 1943, 82).

33. “Respondeo dicendum, quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliquo principia per se intellectui nota... Illud autem quod primo

rá de unas "primeras concepciones intelectuales" que son como "semillas" de la ciencia<sup>34</sup>; tenemos también el *art. 4 de la q. X.* dedicado a la Verdad primera como hontanar de toda verdad, tanto de la ontológica o de la realidad de las cosas, como de la verdad en la inteligencia angélica y humana<sup>35</sup>, siempre como algo universalísimo, que servirá para que la inteligencia pueda juzgar acerca de las cosas sensibles. Sto. Tomás interpreta esta derivación como un *reflejo de la Verdad en el espejo del alma*<sup>36</sup>. Esta participación viene a ser entonces como una auténtica expresión de lo que pudiéramos llamar la *dimensión vertical metafísico-noética* del hombre, verdadero *tirante ontológico*<sup>37</sup> que religa al hombre con el Ser supremo. Es precisamente por las "razones eternas" impresas en la mente por las que ésta se vuelve, o se relaciona con Dios por un lado<sup>38</sup>, y por otro sirven para juzgar acerca de las cosas corporales<sup>39</sup>.

---

intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens". *De veritate*, q. 1, a. 1, c.

34. "Similiter etiam dicendum est de scientiae acquisitione; quod praeeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina scilicet primae communae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, dignitates, sive incompleta, sicut ratio entis, et unius, et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit. Ex istis autem principiis universalibus omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia, quae prius in potentia, et quasi in universali cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam habere". *De veritate*, q. 11, a. 1, c. Fijarse en que estas "semina" praexistunt, aunque es verdad que tendrá que funcionar el conocimiento sensible (per species a sensibilibus abstractas) para que se hagan ideas actuales, que puedan aplicarse después para conocer intelectualmente las realidades científicas sensibles. También *art. 2, c.*

35. "Ad 5 dicendum quod veritas secundum quam anima de omnibus iudicat est veritas prima. Sicut enim a veritate intellectus divini effluunt in intellectum angelicum species rerum innatas, secundum quas omnia cognoscit, ita a veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam de omnibus iudicamus. Et quia per eam iudicare nos possumus nisi secundum quod est similitudo primae veritatis, ita secundum primam veritatem de omnibus dicimur iudicare". *De veritate*, q. 1, a. 4, ad 5.

36. "Ad octavum dicendum, quod Augustinus loquitur de veritate exemplata ab ipsa mente divina in mente nostra, sicut similitudo faciei resultat in speculo; et huiusmodi veritates resultantes in animabus nostris a prima veritate, sunt multae, ut dictum est. Vel dicendum, quod veritas prima est quodammodo de genere animae largo modo accipiendi genus, secundum quod omnia intelligibilia vel incorporalia unius generis esse dicuntur, per modum quo dicitur Act. XVII, 28: *Ipsius enim et nos genus sumus*" *De veritate*, q. 1, a. 4, ad 8.

37. L. CILLERUELO, La "memoria Dei" según san Agustín: *Augustinus Magister*, 507.

38. "Ad quartum dicendum quod anima convertitur rationibus aeternis in quantum impressio quaedam rationum aeternarum est in mente nostra, sicut sunt prima principia naturaliter cognita, per quae de omnibus iudicat". *De veritate*, q. 8, a. 7, ad 4.

39. "Ad sextum dicendum quod prima principia, quorum cognitio est nobis



No vamos a insistir en más textos. En las *QQ. de Veritate* la iluminación agustiniana es indiscutible, y precisamente como algo que sirve de *instrumento* que complementa al entendimiento agente que también es recibido de Dios. Y por cierto, este algo innato es considerado como algo *distinto*, esas "*conceptiones primae*" son *algo otro en relación con el entendimiento agente*:

"Sic igitur homo ignotorum cognitionem per duo accipit, scilicet, per lumen intellectuale, et per primas conceptiones per se notas, quae comparantur ad istud lumen, quod est intellectus agentis, sicut instrumenta ad artificem. Quantum igitur ad utrumque, Deus hominis scientiae causa est excellentissimo modo; quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit, et notitiam primorum principiorum ei impressit, quae sunt quasi quaedam seminaria scientiarum; sicut et aliis naturalibus rebus impressit rationes seminales omnium effectuum producendorum"<sup>40</sup>.

Como conclusión de los textos *De Veritate* parece claro tener que afirmar que el entendimiento, por naturaleza, es "tabula rasa", pero que está dotado de un contenido intelectual "sobreañadido", recibido, participado<sup>41</sup>, algo "*notissimum*", "*primum cognitum*", unas "*conceptiones primae*" que capacitan al entendimiento para el conocimiento intelectual, por abstracción, de los objetos sensibles. El entendimiento actuaría sirviéndose de ese material intelectual sobreañadido.

Exactamente el mismo pensamiento tenemos en el *Quodlibeto* X que, cronológicamente, es contemporáneo de las *QQ. de Veritate*:

"Respondeo dicendum quod, sicut dicit quaedam Glossa supra illud psalmum XI, 'Diminutae sunt veritates, etc.', ab una prima veritate multae veritates in mentibus hominum resultant, sicut ab una facie hominis resultant multae facies in speculo fracto. Haec autem resultatio verita-

innata, sunt quaedam similitudines increatae veritatis; unde secundum quod per eas de aliis iudicamus, dicimur iudicare de rebus per rationes immutabiles, vel veritatem increatam. Hoc tamen quod Augustinus ibi dicit, referendum est ad rationem superiorem, quae aeternis contemplandis inhaeret; quae quidem, quamvis sit dignitatis prior, est tamen operatio posterior; quia invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur". *De veritate*, q. 10, a. 6 ad 6.

40. *De veritate*, q. 11, a. 3.

41. L. IZZALINI, *Il principio intellettuale*, 82, compara este "sobreañadido" a lo que se añade al cristal para que sea una placa fotográfica... y en este sentido es todavía "tabula rasa".

tis est quantum ad duo; scilicet, quantum ad lumen intellectuale de quo in Ps. IV, 7: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine'; et quatum ad prima principia naturaliter nota, sive sint complexa sive incompleta. Nihil autem possumus veritatis cognoscere nisi ex primis principiis, et ex lumine intellectuali; quae veritatem manifestare non possunt, nisi secundum quod sunt similitudo illius primae veritatis; quia ex hoc etiam habet quamdam incommutabilitatem et infallibilitatem. Sic ergo in prima veritate secundum suam essentiam non omnia videntur a nobis in statu viae, cum nec ipsa per suam essentiam a viatoribus videatur; sed in ipsa ratione suae, scilicet, veritatis ab ea exemplatae, omnis veritas a nobis cognoscitur: et exinde est quod duo idem verum vident, in quantum ab eadem prima veritate resultat exemplata veritas in mente utriusque; et ita intelligendum est dictum Augustini" (Quodl. X, q. 4, a. 7).

Finalmente pasamos a la *Suma Teológica*. ¿Encontramos en esta obra de la tercera etapa literaria de Tomás esta misma teoría del conocimiento? Fácilmente se puede caer en una doble falsa interpretación; es decir, en la de afirmar que en la *Suma* tenemos una negación de los elementos apriorísticos del conocimiento intelectual admitidos en *De Veritate*, o, por el contrario, afirmar que existen los mismos elementos e igualmente interpretados.

¿Qué decir, pues, a esto? En primer lugar no cabe duda de que hay en la *Suma* expresiones que no han variado respecto del *De Veritate*; por ejemplo: hay en el hombre una "similitudo luminis increati" en el que se contienen razones eternas, una ciencia de las cosas "per participationem rationum aeternarum" que es distinta de la tenida por la sola participación de las especies inteligibles "a rebus acceptae"<sup>42</sup>; "decimos ver en Dios todas las cosas, y según ese ver, juzgar de todo"<sup>43</sup>; "la luz de nuestro entendimiento no es otra cosa que una cierta impresión de la verdad primera"<sup>44</sup>, etc. Pero donde creemos que aparece más claro el pensamiento del Angélico

42. "Quia tamen praeter lumen intellectuale in nobis exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae, ad scientiam de rebus materialibus habendam: ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus". I, q. 84, a. 5, c.

43. I, q. 12, a. 11, ad 3.

44. "...dicendum quod in luce primae veritatis omnia intelligimus et iudicamus in quantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale sive gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae, ut supra dictum est". I, q. 88, a. 3, ad 1.

es cuando trata de la *ley natural* que viene definida por él como “*impressio legis aeternae in nobis*”, o también como “*participatio legis aeternae in creatura rationali*”<sup>45</sup>. Es entonces cuando nos preguntamos: ¿hay una identificación metafísica entre la naturaleza del entendimiento y la ley natural? O lo que sería lo mismo: ¿cuál es el constitutivo formal de la ley natural? Habría que responder a estas preguntas que, desde el momento en que según santo Tomás, la ley es una “proposición” ordenada a la acción, es ciertamente algo *hecho* por la mente, como ley que es proposición *actual* —per rationem constitutum—<sup>46</sup>, pero que, antes de ser proposición actual, existe ya *habitu*, como tenida habitualmente por la razón<sup>47</sup>. O sea, nos dice exactamente lo que había dicho en los *Comentarios a las Sent.* cuando nos expuso allí la diferencia entre ley natural, sindéresis y conciencia; he aquí sus palabras:

“Patet qualiter differant synderesis, lex naturalis et conscientia; quia lex naturalis nominat ipsa universalia principia iuris; synderesis nominat habitum eorum, seu *potentiam cum habitu*; conscientia vero nominat applicationem quamdam legis naturalis ad aliquid faciendum per modum conclusionis cuiusdam”<sup>48</sup>.

Nuestro antiguo profesor E. Toccafondi, O.P., no tiene inconveniente en reconocer el mismo pensamiento, en este caso, tanto en los *Comentarios* como en la *Suma*, y no se recata de afirmar que la ley natural, como algo ya “constituido” por la razón, se distingue de la sindéresis como lo *actual* de lo *habitual*, distinguiéndose a su vez del entendimiento mismo, de la conciencia, de la naturaleza racional y de la ley eterna, que de suyo, está en Dios<sup>49</sup>.

45. I-II<sup>ae</sup>, q. 91, a. 2.

46. I-II<sup>ae</sup>, q. 94, a. 1.

47. “Potest dici habitus quod habitu tenetur, sicut dicitur fides id quod fide tenetur... hoc modo quia praecepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque *sunt in ea habitualiter* tantum, secundum hunc modum potest dici quod lex naturalis sit habitus; sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipsi habitus principiorum, sed sunt principia, quorum est habitus”. I-II, q. 94, a. 1.

48. *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 4.

49. E. T. TOCCAFONDI, *Philosophia moralis generalis*, Roma 1943, 274.

## CONCLUSION

Mucho se ha dicho de la *Suma Teológica* como obra superficial porque su autor la presenta “ad eruditionem incipientium”<sup>50</sup>; se ha pensado asimismo que en esta obra habría abandonado opiniones sostenidas en obras anteriores, como sería su postura en la teoría del conocimiento; se ha hecho notar también que en la *Suma* se encuentra una relación muy distinta con san Agustín, del cual parecía ser llevado de la mano en las *QQ. de Veritate*...

¿Qué hay de todo esto? ¿Podemos decir que ese apriorismo intelectual, tan claro en las *QQ. de Veritate*, haya dejado de existir en la *Suma*? Creemos que no. Lo que sí hay, sin duda, es un apriorismo visto en una perspectiva completamente distinta. Es decir, si en *De Veritate* los “primeros principios” o “conceptiones primae”, o como se quiera denominarlas, son algo “sobreañadido”, algo “sobrepuesto” al intelecto, algo que, derivándose de Dios a la inteligencia humana podía oler demasiado a averroísmo —no olvidemos que el entendimiento agente de Aristóteles era peligrosísimo—, en la *Suma*, en cambio, sin renunciar a tal contenido metafísico intelectual, se le considera no como algo que viene de arriba, o como algo puesto delante como objeto de contemplación para la inteligencia humana, sino como algo constituyendo esa misma inteligencia. Sirvanos para aclarar esto un ejemplo tomado del orden físico y que ya usó inicialmente Aristóteles al decirnos que el entendimiento es como la luz. En *De Veritate* la analogía correría así: el hombre, con la luz y los colores (considerados éstos como formalmente existentes en las cosas) ve los objetos sensibles; en la *Suma*, en cambio, tendríamos esto otro: el hombre, con luz que es colores, ve los objetos sensibles. En la *Suma* los “primeros principios” o “conceptiones primae” no son, como en *De Veritate*, algo distinto, objeto de la inteligencia, sino que constituye su potencialidad de acción intelectual, que al verificarse el conocimiento sensible, se “actualizarán” en principios primeros universalísimos y fundamentales que servirán para ver intelectualmente, o juzgar sobre toda la realidad sensible<sup>51</sup>. Y así resulta claro también por qué no se engañe el hombre

50. *S. Th.*, pról.

51. “...dicendum quod id quod primo cadit in intellectu est ens. Unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod sit ens, et per consequens quod sit unum et bonum, quae convertuntur cum ente”. I-II, q. 55, a. 4, ad 1.

“Primo autem in conceptione intellectus cadit ens: quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in 9 *Metaph.* Unde ens est proprium obiectum intellectus; et sic est primum intelligibile”. I, q. 5, a. 2. “Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus

acerca de esos primerísimos principios o primeras nociones —por ejemplo, cuando de cualquier realidad se dice que es “cosa” (así el niño) o simplemente “ser”—; y en cambio pueda errar al conocer intelectualmente las realidades ya que tiene que “hacer”, “construir” las ideas sobre las cosas, “componiendo” o “dividiendo” con la operación intelectual que llamamos juicio. Esto nos lleva también a poder fundamentar una distinción entre dos términos que no hay que confundir: “abstraer” y “extraer”. No es cuestión de extraer una especie inteligible de los fantasmas, sino de formar de ellos una especie inteligible *prescindiendo* de, no conteniendo, las condiciones individuantes que se encuentran en los fantasmas; atendamos a estas palabras:

“... virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est *repraesentativa* eorum quae sunt in phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum *dicitur abstrahi* species intelligibiles a phantasmatibus; *non quod aliqua eadem numero forma, quae prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat* in intellectu possibili, *ad modum* quo corpus *accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum*”<sup>52</sup>.

Poco antes nos había dicho también:

“Cognoscere vero id quod est in materia individuali, *non prout est in tali materia, est abstrahere* formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata”<sup>53</sup>.

Eso es simplemente abstraer: considerar sin condiciones individuantes; luego, no necesariamente extraer, ni por consiguiente “desmaterializar” materialmente.

Así entendidas las cosas tampoco habría que hacerse dificultad sobre la afirmación de que el entendimiento es “tabula rasa”. En *De Veritate* nada hay escrito en el entendimiento, ya que el apriori intelectual es algo distinto, como queda dicho; en la *Suma* el conté-

*includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis: et super hoc principio omnia alia fundantur*”. I-II, q. 94, a. 2.

52. I, q. 85, a. 1.

53. I, q. 85, a. 1. Véase también K. KREMER, “Der Apriorismus in der Erkenntnismetaphysik des Thomas von Aquin”, *Trierer theologische Zeitschrift* 72 (1963) 105-116.

nido intelectual habitual no son ideas sino potencialidad radical intelectual que, como *racional*, será participación noológica en el entendimiento, paralela y análoga a la participación ontológica en la realidad existencial...

FIDEL CASADO, OSA.

*Estudio Teológico Agustiniانو*

VALLADOLID



## La religión como configuración dialéctica del espíritu absoluto de Hegel

*Dies ist die Hauptsache, und die Bedeutung der Geschichte ist, dass es die Geschichte Gottes ist.*

Lasson, II, II<sup>o</sup>. 166.

La Religión es la segunda configuración del Espíritu Absoluto, según Hegel. Religión quiere decir “elevación del espíritu de lo finito a lo infinito”, y el camino, el modo y la realización de esa elevación y de su coincidencia final es lo que tratará de mostrar Hegel en sus *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*. Por ello, la Religión podrá definirse también como “la unión del espíritu finito con el infinito”<sup>1</sup>. Nótese que se trata de Filosofía y no de Teología, ni siquiera de la “teología camuflada” de que se mofaría Nietzsche. Y, precisamente, porque la Religión es también *una forma dialéctica* de la autorrealización del Espíritu. Y ha de quedar absorbida, suprimida, anulada, adentrada o reasumida en y por la Filosofía<sup>2</sup>. Como tal

---

1. Die Religion ist der Geist als Bewusstsein seines Wesens..., das in Begriffen des Geistes liegt, ist das, was wir die Erhebung des Geistes vom Endlichen zum Unendlichen genannt haben: (Lasson, II, II<sup>a</sup>, 6). Die Religion ist die Einheit von Endlichem und Unendlichem: (Ibid., 119). Mirada desde el espíritu finito sería más clara la definición de Religión como “die Beziehung des Geistes auf den Absoluten Geist”, es decir, la relación del espíritu (finito) con el Espíritu Absoluto. Y mirada desde Dios, la definición de “el saberse del Espíritu divino por la mediación (*durch Vermittlung*) del espíritu finito”: (Ibid., I, 151). Citaré siempre por esta edición crítica de G. Lasson, 1925-1929, y que en las Obras ocupa los vols. XII-XIV. La reimpresión de F. Meiner, en dos vols., Hamburg, 1966, engloba en cada volumen dos partes con distinta paginación. El modo de citar lo haré con referencia al volumen y parte, seguido de la página, v. g. I y I, II<sup>a</sup> (primer vol.) y II, II<sup>a</sup>, para el segundo y segunda parte.

2. De tal manera entra en el meollo de la Filosofía hegeliana que el objeto de esta parte estima Hegel que es lo definitivamente verdadero (*was schlechthin wahrhaft*) y en el que se solucionan todos los enigmas del mundo (*in der alle Rätsel der Welt gelöst sind*). Dios es el resultado (*das Resultat*) de todas las otras partes de la Filosofía. Y aquí el fin se trastrueca en comienzo”: (Werke, XII, 1 y 33). Ya en las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal* había despachado el tema de un modo bien poco propicio para la Teología: “Se ha



forma dialéctica es como únicamente va a ser considerada aquí y no en ninguna de las otras vertientes posibles. Por otra parte, aunque una visión superficial pudiera sugerir lo contrario, Hegel tampoco pretendía hacer una Historia de las Religiones, sino demostrar el entramado interno del devenir histórico en las distintas "representaciones" de la divinidad<sup>3</sup>.

Con todo, para facilitar la comprensión de este acotamiento y poder, a su vez, tener una visión panorámica del campo intelectual sobre el que se extiende esta Obra de Hegel, que ha podido llamarse, no sin cierta hipérbole, como el *Sanctissimum* de una *Summa universalis* o *Summa summe theologica*<sup>4</sup>, adelantaré aquí un esquema general de la misma agrupando algunas divisiones de títulos y subtítulos y obviando lo que sea de exclusiva y esotérica terminología hegeliana para que esa comprensión sintética sea más accesible.

Después de una larga introducción sobre la noción, objeto, des-

---

llegado en los últimos tiempos a tal punto que la Filosofía tiene que hacerse cargo de la Religión, incluso contra algunas formas de Teología (Traduc. Gaos, Revista de Occidente, I, 1946, 30-31).

3. Die Geschichte der Religionen ist nicht unser Zweck... La razón es que debe encontrarse una necesidad superior que explique la contingencia y variabilidad del hecho religioso, las determinaciones concretas de las Religiones: Die Geschichte der Religionen in diesem Sinne zu studieren... ist unsere Aufgabe: (LASSON, I, 164). Me interesa que quede subrayada esa delimitación del tema. La problemática que suscita y ataca la Filosofía de la Religión de Hegel es amplia y erizada casi siempre de dificultades hermenéuticas. La ingente bibliografía que ha provocado está todavía muy lejos de cubrir las posibilidades interpretativas. Un libro global sobre la Religión en Hegel, desde el punto de vista de un teólogo católico, con abundante bibliografía y buen encuadramiento histórico es el de HANS KÜNG: *Menschwerdung Gottes*. Herder. Freiburg im B. 1970; 704 págs. (Traduc. esp. Herder, Barcelona, 1974). Desde una perspectiva estrictamente dialéctica, y con la pretensión de ser exhaustivo en análisis de nuevos textos e interpretación, podría ser el de A. CHAPELLE: *Hegel et la Religion* I, II, III y IV. Paris, 1967-1971. Ya la planificación de la obra y su aparición salteada del orden de las partes proyectadas favorece bien poco la claridad buscada, y en general se ha podido decir de ella que es más oscura que la lectura directa del mismo Hegel. Es interesante el volumen de "Los textos teológicos de Hegel", y, en todo caso, yo indicaría comenzar por el estudio del vol. III: *La Théologie et l'Eglise, La dialectique, deuxième partie*, en contra de la opinión del propio Autor. Como captador y reflejo del pathos místico y teosófico de esta obra de Hegel, yo señalaría el libro de I. ILJIN: *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*. Bern, 1946. La mejor producción de varios teólogos protestantes, v.g. W. Pannenberg, está influenciada muy directamente por Hegel, especialmente en la concepción de la Historia como revelación de Dios y pueden servir de iniciación a la lectura de Hegel. Sabido es, por otra parte, que la casi totalidad de los "teólogos de la muerte de Dios" proceden también linealmente de una mentalización hegeliana, si bien chata y empobrecida. Un informe sucinto y crítico sobre bibliografía hegeliana en torno a los años 60-67, puede verse en P. HENRICI: "Hegel und die Theologie": *Gregorianum* 48 (1967) 706-746; cf. R. FLOREZ: "La actual apelación a Hegel": *Arbor* 269 (1968) 1-27.

4. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*; cit. en pp. 427-428.

arrollo, método apropiado y temática de los campos connexos de Filosofía y Teología, viene la división de la obra en tres grandes partes:

En la primera se estudia el *concepto de Religión*; el saber inmediato, el sentimiento religioso, la representación religiosa, la dialéctica de lo finito, la mediación absoluta (es aquí donde Hegel coloca, una primera vez, las "pruebas" de la existencia de Dios), y, finalmente, la realidad (diríamos *externa*) de la Religión; el culto, la Religión y el Arte y la Religión y el Estado.

La segunda parte trata de *La Religión determinada*, es decir, de las formas de la manifestación de la Religión, con dos grandes apartados: A) *La Religión de la Naturaleza* (cifrada especialmente en las religiones orientales sobre la que se estudian el estado primitivo, paraíso, caída, magia, culto a los muertos, el Tao, culto a los genios, brahmanismo, religiones del bien y del mal, luz y tinieblas, simbolismos y zoolatría. Los grados ascendentes de esta religión determinada aquí los llama Hegel: Religiones inmediatas, de la substantividad, de la subjetividad abstracta y del enigma. B) *Religiones de la individualidad espiritual*. Hegel trata y reflexiona aquí sobre la Religión de la sublimidad o excelsitud (*Erhabenheit*) que sería la propia de Israel, religión de la belleza o individualidad bella, que sería Grecia y religión de la finalidad cuya expresión sería especialmente Roma. En la religión de la sublimidad está el interesante tratamiento sobre "la aparición de la esencia" (*die Erscheinung des Wesens*) que viene a ser una descripción fenomenológica del modo dialéctico de entender la creación como la "posición" de lo "Otro" de Dios. Previo a este tratamiento está un nuevo ataque a las pruebas de la existencia de Dios y de las "representaciones" de Dios y, por fin, los temas de lo trágico, el culto de los misterios y oráculos, de nuevo Religión y Estado, etc., y la justificación del paso al grado superior de la tercera parte.

Esta tercera parte se titula "La Religión perfecta (*vollendete*) o manifiesta (*offenbare*)": *La Religión absoluta*. Hegel se refiere con estas varias denominaciones, como es sabido, al Cristianismo. Después de precisar el alcance conceptual de este nuevo grado o nivel histórico logrado y visto como definitivo y de analizar "la positividad y espiritualidad de la Religión absoluta", Hegel divide su tratado en la conocida fórmula trinitaria de los tres reinos: El reino del Padre, el reino del Hijo y el reino del Espíritu. De importancia especial (aún para hoy, si bien no para el enfoque que hemos adoptado aquí) pueden considerarse los apartados dedicados al concepto cristiano de Dios, al tema "representativo" (mítico) de la caída o

pecado original y a los de la reconciliación mediante la Humanización o encarnación (*Menschwerdung*) de Dios y la fe y culto de la Comunidad eclesial. Hegel subtitula el "reino del Espíritu" con estas palabras: el Espíritu y la Iglesia. Creo innecesario añadir que por encima de las muchas expresiones tradicionales en esta última parte, nada queda sin trasponer y cambiar de sentido y que no se puede hablar de ortodoxia alguna, ni protestante ni católica, si bien Hegel cuida de no darle relieve de otro signo, en el recuerdo y temor de lo ocurrido con su predecesor Fichte. Entiéndase que todo es aquí hegeliano, estrictamente hegeliano, y elaborado en vista a dar una interpretación y una exégesis y, a la vez, un método hermenéutico de la Historia de las Religiones. El "Deus absconditus" pasa por su "viernes Santo especulativo", como en una sinfonía inacabada y perenne, hasta convertirse en el "Deus revelatus". En esta sinfonía, los últimos acordes mantienen y conservan todas las vibraciones y modulaciones de los primeros; pero además revelan la luz que ha brotado de todas las trabajosas "apariciones" y "oposiciones" divinas a través del mundo y de la conciencia del hombre. "El dominio de la necesidad antigua respira tristeza", nos dice Hegel. También en esta Filosofía de la Religión, sobre la que "pensar" es "pasar" como historia del "concepto" y de la vida misma de Dios, se cierne, al final, un halo de melancolía profunda: la del sometimiento del hombre a la espera y escucha del acaecer histórico para tomar conciencia de las mismas. Es el precio de esta extraña y transparente revelación. Sólo mediante ella, piensa Hegel, puede llegar en el hombre a cobrar sentido su anhelada meta: la de ver y sentir "unidos lo finito y lo infinito, lo humano y lo divino" que es, justamente, lo que todos los grandes pensadores místicos y dialécticos han pretendido alcanzar ver en la divinidad: la *coincidentia oppositorum*.

Volvemos, con ello, a nuestro lugar de acotamiento del tema. Con la Filosofía de la Religión engarzamos la muesca del penúltimo eslabón que va a cerrar el círculo del pensamiento hegeliano. Como podrá observarse, la Religión ya no es considerada aquí por Hegel como "positividad" opresora en su realización histórica e institucionalizada, como ocurría con el Cristianismo en los *Escritos teológicos de Juventud*<sup>5</sup>. La Religión ya no engendra "alienación" porque Hegel ha elaborado su sistema y sabe cómo el extrañamiento ha de

5. Cf. R. FLOREZ, "El Dios de Hegel" *Estudio Agustiniano* 2 (1967) 479-514, ID., "El Dios dialéctico": *Estudio Agustiniano* 5 (1970) 3-50, con un enfoque general del tema y textos de ese período de juventud.

convertirse en apropiación. La religión es ahora proceso de liberación del hombre, liberación de lo humano y lo finito por su inmersión en lo infinito o su absorción por el absoluto. El objeto de la Religión es ahora el más elevado (*höchste*) de todos. El hombre es conciencia eterna en el manantial de su pensamiento... Y “por ser Dios el principio y la meta de nuestro hacer, iniciar y querer, todos los hombres y todos los pueblos tienen una conciencia de Dios, de la substancia absoluta, como de la verdad, que es su verdad y la verdad del todo... La conciencia religiosa, el saber y el sentir de Dios, es como su vida superior, su verdadera dignidad, el domingo de su vida...” En el recogimiento religioso, la imagen de lo Absoluto, no es un ideal inasequible o un utópico o inaccesible más allá, sino que “brilla en la obscuridad del presente temporal, como la substancia concreta presencialmente actuante...”<sup>6</sup>. Hemos de dar por liquidado el famoso y falso conflicto entre Razón y Fe. Porque “es la locura más absurda de nuestro tiempo el decir que el pensamiento hace mal a la Religión o que la Religión será tanto más sólida cuanto más renuncie a pensar. Esto significa ignorar las condiciones del espíritu”<sup>7</sup>, porque “la religión es el conocimiento que tiene de sí mismo el espíritu divino por la mediación del espíritu finito”<sup>8</sup>.

Este es el programa que veremos desarrollarse en la Filosofía hegeliana de la Religión. Como en la consideración de la Historia Universal, Hegel parte aquí de que el espíritu es la realización de su concepto en el devenir histórico; es “llegar a verse y concebirse como un mundo presente, a tenerse ante sí, como el artista obedece al impulso de poner su esencia ante sí y gozarse a sí mismo en su obra”<sup>9</sup>. Por ello, pasos históricos y pasos metodológicos van a ser una misma cosa<sup>10</sup>. Una vez llevada a sus últimos desvelamientos esta doctrina, realizada su más plenaria secularización, convertido lo “fanum” en “profanum”, la *Aufklärung* quedará radicalizada y, a su vez, superada. La verdadera revelación no es más que el modo del autodesvelamiento histórico y procesual de la Razón misma. Y Dios no será más y nada menos que su propia historicación dialéctica.

6. LASSON, I, 2-4.

7. LASSON, 135; 155.

8. LASSON, 148; 151.

9. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Trad. Gaos; cit. en p. 96.

10. “Methode ist der sich explizierende Begriff, nicht anderes, und dieser ist nur einer... Das Fernere, die ganze Abhandlung... ist nicht anderes als die Entwicklung des Begriffs... und dies Setzen macht die Realität des Begriffs aus, vollende deselben zur Idee”: (LASSON, I, 63).

## I. LA IDENTIDAD MEDIADA

Al hablar Hegel del concepto metafísico de Dios trata de situarnos inicialmente en la noción de inmediatez. Dios es la unidad absoluta. Pero la inmediatez del concepto equivaldría, como la noción pura de ser en la Lógica, a la noción de la nada. La unidad de Dios, por el contrario, es la de “uno y todo”, ἐν παῖ πᾶν, el uno que de alguna forma es ya lo otro. La verdadera noción de la “inmediatez” de este concepto es que dicha inmediatez se dirige espontáneamente hacia la mediación (*treibt sich aber selbst zur Vermittlung fort*) y es en la verdadera Religión donde se llegará a tener plena conciencia de la auténtica noción de Dios<sup>11</sup>. En el primer momento abstracto, Dios sería algo indeterminado (*Unbestimmtes*). El Dios real no es “la Identidad inmediata” o la “no mediata identidad”<sup>12</sup>. Dios como la “inmediatez de sí mismo” es sólo el punto de arranque del concepto<sup>13</sup>. Y esa falta de contenido no responde en absoluto al concepto vivo que Dios es, ni al concepto vivo que late en mi pensamiento sobre él. En realidad, el concepto propio de Dios contiene en sí la mediación. Ahí está la raíz y el camino para las pruebas de su existencia.

“El concepto abstracto, metafísico de Dios es altamente simple o más bien la simplicidad misma. Pero nuestra más profunda representación de Dios no se puede acomodar a esta determinación”. Basta ahondar previamente en la noción de concepto. “Una determinación conceptual no es algo que esté en sí en reposo, sino que está en movimiento, es esencialmente acción o actualidad. Por ello, todo concepto es ya mediación; el pensamiento es ya en sí esa mediación, inquieta, activa, y si el pensamiento es *determinado*, contiene ya la mediación en sí”. Dicho esto sobre la naturaleza del concepto, aparece claro que no debemos tomar la mediación en un sentido subjetivo, sino de forma que sea igualmente una mediación objetiva de Dios en sí mismo. La mediación que aparece evidente en el terreno lógico, está incardinada, como realidad actuante, en la Idea misma<sup>14</sup>.

11. LASSON, I, II<sup>a</sup>, 5.

12. LASSON, II, II<sup>a</sup>, 57: ... diese unmittelbare Identität..., als unmittelbare Identität.

13. LASSON, I, II<sup>a</sup>, 38, 39.

14. LASSON, I, II<sup>a</sup>, 42-43: “Begriffsbestimmung, Begriff überhaupt ist für sich nicht ein Ruhendes, sondern ein sich Bewegendes, wesentlich Tätigkeit... Den Begriff haben wir also vor uns als Vermittlung, und die Gottesbeweise sind ebenso Vermittlung; Gott soll mit einer Vermittlung dargestellt werden. In beiden ist so dasselbe... Nach dem, was über die Natur des Begriffs bisher gesagt worden ist, erhellt, dass wir die Vermittlung nicht so subjektiv, sondern so fas-

Poseer la mediación significa e importa además la noción de ser-abierto, de tener y poner ya dentro de sí la determinación del ser-con. El ser finito tiene, por ello, su verdad en el Ser, en la abertura del Ser hacia lo otro, que es a la vez limitación y determinación y, en ambos casos, comunicación. "Pero este Ser se limita a sí mismo, pone frente a sí lo Otro, se comunica. Y este comunicarse (*Mitteilen*) es lo positivo de lo Otro... De esta forma el ser absoluto es para la intuición el ser abierto en cuanto determinado para un Otro, y esta es su primordial y absoluta división"<sup>15</sup>.

A partir de aquí quedan ya francos los caminos para comprender la diversidad de apariciones o "representaciones" de Dios, que van a configurar las diversas formas de Religión y en las que cada una va a aportar su novedad positiva en la determinación del concepto objetivado de Dios y en una precisa configuración religiosa. La plenitud del concepto de Dios y de Religión se verá reflejada en la forma última de estas "representaciones" que es el Cristianismo, singularmente por la plenitud formulada en la noción de Trinidad y de Humanización o encarnación de Dios<sup>16</sup>.

Hegel insiste, con todo, en otro detalle que por su expresiva radicalización no quiero dejar sin formular. Se trata de lo que Hegel llama "la finitización" de Dios. El verdadero Dios es el que se mediatiza, se esencializa, se fenomenaliza, se finitiza, a través del proceso histórico. Tanto que Hegel no duda en afirmar que es este el primer y más auténtico "atributo" de Dios, si de atributos pudiera tratarse, y en el que toda la atribución de predicados ha de encontrar su fundamentación. Porque, a la vez, esta finitización conlleva una transfinitización de lo finito, una elevación de lo finito a la divinidad por la mediación de la infinitud en él. Lo finito se diosifica o diviniza, llegando así a la *negación* de la finitud. Esto es lo que hace la concepción y puesta en marcha de la Dialéctica como alma de la Religión, mejor, como corazón o latido en la Historia de las Religiones,

Aunque para la Exposición de esta doble idea Hegel multiplica,

---

sen müssen, dass sie ebenso *eine objektive Vermittlung Gottes in sich selbst*, dass die Vermittlung, die im Logischen ist, in der göttlichen Idee selbst enthalten sei, und insofern die Vermittlung so gefasst wird, ist sie eine notwendige Bestimmung, notwendiges Moment. Die Gottesbeweise müssen sich als notwendiges Moment, als ein Fortgang, eine Tätigkeit des Begriffs selber zeigen".

15. LASSON, I, II<sup>a</sup>, 46: "... So ist dem Anschauen das Absolute Sein, wie es für ein Anderes ist; es ist offen als bestimmt für ein Anderes, oder es ist seine absolute Urteilung".

16. Cf. también las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, 100.

repite y estructura un sin fin de textos y combinaciones de la terminología dialéctica, me voy a limitar aquí a algunos de los que estimo más claros y decisivos y que apuntan respectivamente a ambos costados de lo enunciado.

“Dios se finitiza (*verendlich sich*), se da a sí mismo la determinación”. Esto que Hegel reconoce que puede parecer no convenir a la esencia divina, se patentizará, si ahondamos en el concepto de Dios que es incluso generalmente admitido. Todos admitimos hoy a Dios como creador y si ahondamos proyecciones mitologizadas, esto es una honda verdad y una muy clara atribución verdadera de Dios. Si previamente a la creación no existe nada, “Dios se determina a sí mismo..., se pone como otra cosa y deviene lo otro. Dios y el mundo son dos, pero sólo Dios es y es “por la mediación de sí consigo mismo (*durch Vermittlung seiner mit sich*). “Crear es la actividad, y ahí reside la diferencia y ese es el momento de lo finito... Dios es este movimiento y sólo mediante él se puede concebir como Dios vivo: Dios sin el mundo no sería Dios”<sup>17</sup>.

Dios no deviene espíritu absoluto más que mediante el conocimiento de sí mismo y de su otro. “Pero de esta suerte no puede ser mediatizador (*vermittelt*) más que por la conciencia del espíritu finito: debe, por ello, finitizarse (*zu verendlichen hat*) para mediante esta finitización (*Verendlichung*) serse sabedor de sí mismo”<sup>18</sup>. Esta es la forma de la “identidad mediada” que nos descubre el verdadero Dios. La religión ha de llevar al espíritu a ser consciente de su esencia. Después de esa división, de esa escisión (*Trennung*) divina, de esa separación, ha de venir la unión. Y esto es la meta de lo religioso: la elevación del espíritu finito a lo infinito. Esta elevación se realiza “mediante la negación de la finitud” (*durch die Negation der Endlichkeit*). Es de esta manera como la conciencia religiosa consiste en que el sujeto finito tenga por objeto su esencia. La subjetividad finita es en sí misma un momento de la subjetividad infinita. La unidad de ambas es el concepto de Religión”<sup>19</sup>.

Sólo desde estos presupuestos es como cabe dar inteligencia y comprensión a lo que Hegel llama las “pruebas” de la existencia de Dios. Aparte de los lugares que en la Filosofía de la Religión le de-

17. LASSON, I, 146-148: “...Gott ist ebenso auch das Endliche, und Ich bin ebenso das Unendliche; Gott kehrt im Ich als in dem sich als *Endliches Aufgehobenden* zu sich zurück und ist Gott nur als diese Rückkehr. *Ohne Welt Gott ist nicht Gott*”.

18. LASSON, I, 151.

19. LASSON, II, II<sup>a</sup>, 4-6.

dica, Hegel había consagrado otros cursos a su exposición particular<sup>20</sup>. Aquí se trata de encuadrarlas en una más amplia perspectiva y sacar las consecuencias para la fundamentación de las vivencias religiosas. Por eso Hegel nos dice que trata de honrar (*zu Ehren bringen*) las tan denostadas pruebas en los tiempos modernos. El punto de partida ha de ser que “lo finito supone lo infinito”. El pensamiento comprende su unidad y su diferencia. Esta unidad es a la vez mediadora (*das Vermittelnde*) y es el presuponerse (*das Voraussetzen*) de lo infinito mediante lo finito. *El ser del Uno es el ser del otro*, esta es la proposición fundamental. Y todo depende o nace de esta conexión”<sup>21</sup>.

“Probar”, por consiguiente, no ha de consistir más que en descubrir o desvelar o hacer patente a la conciencia esa conexión óptica de la presencia de lo infinito en lo finito. Se trata, pues, de concienciación y de hacer explícito algo que subyace o está implícito, aunque real, en el ser de lo finito. Pero esto ha de comprenderse en dos niveles diferentes: el individual y el histórico. El histórico ha de enriquecer el individual e irlo perfeccionando. Por el hecho de tratarse de autoconcienciación, puede hablarse de ella desde Dios en la medida en que esa concienciación logra el que el Espíritu devenga Absoluto, es decir, sea autogeneración de Dios en cuanto revelado como Espíritu, en cuanto es autodesarrollo y siempre actividad. En el hombre es desvelamiento de sí mismo en cuanto pendiente de lo infinito, conexionado con él y siendo mediante él. De ambos modos, puede hablarse de una revelación ontológica de la verdad de Dios. En ambos también se trata de pasar del en-sí al para-sí, mediante la desvelación de la presencia de mutua, aunque diferente, pertenencia del uno al otro. De ahí que para Hegel, la única prueba absolutamente válida, y que puede dar viabilidad posible a todas las limitadas pruebas que puedan hallarse, es la del argumento ontológico y que consiste en ir del pensamiento autogenerado en mí por la presencia de Dios y la afirmación evidenciada de su existencia. Trasladada a las formulaciones tradicionalmente conocidas, sería una forma, totalizante y radicalizada, más en lo óptico que en lo lógico —si bien para Hegel serían equivalentes

20. Hay una traducción española de esos Cursos: *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, editadas por Aguilar. Madrid, 1970, con traducción del alemán y una nota introductoria de Guillermo R. de Echandía, y tres apéndices sobre el enjuiciamiento hegeliano en torno a la crítica kantiana de la demostración cosmológica y las demostraciones teleológica y ontológica.

21. LASSON, I, II<sup>a</sup>, 43: “Das Sein des Einen ist das Sein des Andern”, sit der Obersatz. Auf diesen Zusammenhang kommt alles an.



tes— del aforismo pascaliano y de resonancias agustinianas: Tú no me buscarías si previamente no me hubieras ya encontrado...

Ya en las lecciones de Jena, más intuitivas y poéticas que las de Hegel maduro, en el que prima la exactitud de la terminología frente a las formulaciones evocadoras y sugerentes, Hegel había dicho que Dios era la *soledad del hombre*<sup>22</sup>. Es decir, cuando el hombre está silenciosamente consigo mismo, contemplando el hontanar surgente y circundante de su pensamiento, y siente la oquedad, el desfondamiento de su finitud trascendida, como lanzada y connotando la propia infinitud, Dios aparece como ese silencio misterioso que llena y ensancha ilimitadamente la soledad, que, como en la experiencia de los místicos, viene a resultar silencio sonoro y soledad en compañía.

“Se debe decir que lo Absoluto es, en esencia resultado, por lo que sólo al final llega a ser lo que es en verdad”, nos había dicho en la Fenomenología. También en el hombre es el resultado de su propia realización en cuanto ser que dialectiza su propio ser implícito y latente, aunque no por ello menos real y actuante en todas las dimensiones de su humanidad.

La contextura dialéctica de las pruebas debe lograr como meta el mostrar como evidenciada la mediación interior del espíritu infinito en el hombre en cuanto finito, para concienciar la razón de esa finitud insatisfecha, hacerla patente y abismática, anonadante y anhelante, a la vez, de sustentación para, al no poder soslayarla ni enmascararla, hacerle saltar al hombre a la exigencia racional de la infinitud.

---

22. *Werke*, XX: *Jenenser Realphilosophie*, 270-272: “Gott ist überal, ist reines Denken; wenn *insgeheim* der Mensch mit sich selbst ist, ist eben *seine Einsamkeit*, sein Denken bei ihm”.

## II. LA PROCESION DE LOS DIOSES

La dialéctica de lo Absoluto se realiza en el medio temporal que es la Historia. Como su obrar reincidente en su ser, la Historia es la realización de su esencia, su esencialización. La mediación pasa, como hemos dicho, por "la revelación interior de Dios en el espíritu del hombre". El movimiento dialéctico del pasar y del pensar, del irse "mediando", va "de lo contingente a lo necesario y de lo finito a lo infinito". El hombre "proyecta" las imágenes de Dios en conexión con los medios que la Historia y su entorno temporal y espacial ha puesto para configurarlo. Y Dios se "tipifica" en las formas de los dioses históricos de las distintas religiones, en el camino de ascensión hacia la Religión manifiesta o absoluta. El proceso es progreso tanto en la óptica de la divinidad como en su concienciación así como a la vez en la elevación del hombre hacia la unión con la divinidad y su toma de conciencia de la misma. Esta es la nueva Lógica trascendental de la Historia. Vista desde el exterior es una procesión de dioses que ligan cada uno al hombre a un culto y a un modo peculiar de adoración, de normas morales y ascéticas para lograr con sus prácticas la deseada, consciente o inconscientemente, unión con Dios. Esta es la Historia de las Religiones. Comprender parte de su enigma es, por ello, comprendernos también a nosotros mismos y comprender, a la vez, la esencia de lo Absoluto. Es antropología y es Teodicea. En cada momento histórico, Dios se autorrealiza y autocomprende en el tránsito por el quehacer y el saber de lo finito y el hombre configura a su Dios como expresión de su peculiar y temporalizado pulso humano, de su pensamiento y sentimiento, de sus temores y de sus ansiones, de sus ilusiones y de sus miedos, de sus anhelos de felicidad y de los riesgos amenazadores de no poder lograrla. De ahí que las Religiones nos ofrezcan cada una diversas "representaciones" de la divinidad, convergentes en algunos modos de expresividad y divergentes en otros, según la captación especial, limitada y concretizada por cada situación humana, personal o de grupo, sin poder llegar a la comprensión consciente de sí misma, que sería ya el grado último de la Filosofía. Constatar esto, ahora y aquí, y de esta manera, es ya Filosofía; pero antes ha debido ocurrir la realización "representativa". Como siempre, "el búho de Minerva no levanta su vuelo hasta la caída de la tarde"... Y aquí, el día de esa tarde es la Historia de las Religiones.

Lo importante es saber que cada eclosión histórica de una nueva determinación de lo absoluto, viene presidida por la razón divi-

na. Hegel se refiere como a una frivolidad y estupidez al dicho, a veces socorrido, de que la religión la inventaron los sacerdotes. Cabría, entonces, preguntarse retrospectivamente quién había inventado a los sacerdotes y por qué arte de birlibirloque habían aparecido en el mundo. “La razón del hombre, la conciencia de sus esencias, es la razón general, y es justamente lo divino en el hombre (*das Göttliche im Menschen*)... Es el espíritu en cuanto espíritu de Dios, que no está más allá de las estrellas, sino que es un Dios presencial, como espíritu en los espíritus... Una religión es un *producto* (*Erzeugnis*) del espíritu divino, y no invento humano, sino obra del espíritu divino expresándose en ella”<sup>23</sup>. “En las religiones los hombres han expresado la conciencia que tienen del objeto supremo; son pues obra de la razón y es absurdo creer que han sido los sacerdotes quienes las han inventado para engañar a los pueblos”<sup>24</sup>. “Los pueblos han depositado (*niedergelegt*) en las religiones la forma de cómo se representaban (*vorstellten*) la esencia del mundo, de la sustancia de la naturaleza y del Espíritu e igualmente el modo de relación que el hombre tenía con ellas”<sup>25</sup>. Pero además, “la Religión, la representación de Dios... constituye el fundamento de un pueblo. La Religión es el lugar donde un pueblo se da la definición de lo que tiene por verdadero... y la idea que el pueblo tiene de sí mismo”. Es una pena tener que constatar que esta conexión necesaria se haya intelectualmente quebrado y olvidado: “la inteligencia moderna ha hecho de Dios una abstracción, algo más allá de la conciencia humana, como un muro desnudo y férreo sobre el cual el hombre se rompe la cabeza”<sup>26</sup>. En resumen y síntesis: aunque la iniciativa venga de la “razón divina” —base inexorable y punto siempre de partida—, cifrándonos al fondo de la conciencia subjetivada, “la representación que el hombre se hace de Dios corresponde a la que el hombre se hace de sí mismo y de su libertad”<sup>27</sup>. Teología, antropología y etnología contribuyen, cada una en su modo y en su grado, a esta teoría de la divinidad en Historia, a esta configuración articulada de la procesión de los dioses.

23. LASSON, I, 44.

24. R. VANCOURT: *La pensée religieuse de Hegel* (P.U.F., 1965) 118, quien remite a las *Lessons sur la philosophie de l'Histoire*, 151.

25. *Werke* (Glockner), XVII, 47.

26. *Lecciones sobre Fil. de la H. Universal*. Gaos, 100.

27. LASSON, I, II<sup>a</sup>, 7: Die Vorstellung, welche der Mensch von Gott hat, entspricht der, welche er von sich selbst, von seiner Freiheit hat. Sería aquí el lugar apropiado para preguntarse qué parte de firme suelo hegeliano y qué constitutiva amputación de Hegel elabora Feuerbach para su *Esencia de la Religión*. Esta alusión se podría evidenciar con innumerables textos de esta misma Obra de Hegel.

Ya vimos en el esquema de la Filosofía de la Religión que se daban tres tipos fundamentales de estas configuraciones de la divinidad o religiones. Estos tres tipos pueden desmembrarse en otros más acotados y de nueva denominación, pero sin invalidar por ello la primera división en la tríada fundamental.

El primer tipo de la Religión lo forman las *Religiones de la Naturaleza*. Se llaman de esta suerte porque Dios aparece confundido con la naturaleza, naturalizado en los elementos terráqueos y cósmicos, en las fuerzas que actúan desde el exterior del hombre y frente a él y en las que también él se encuentra inmerso y envuelto. "Religión de la naturaleza quiere decir la religión en su primera determinación, en la unidad de lo espiritual y natural, en la que el espíritu es todavía una unidad con la naturaleza, o sea, que todavía no es libre, no es propiamente espíritu. El contenido es, por todas partes (*überall*), Dios; pero Dios como unidad natural... "La naturalización es lo que determina en general esta primera forma religiosa. Hay una "neutralidad" (*Neutralität*) entre espíritu y naturaleza, una mezcla (*Vermischung*) en la que no cabe la libertad. Esta Religión adopta múltiples configuraciones (*Gestalten*). Pero a todas las llamamos "religiones de la naturaleza" o de la inmediatez" <sup>28</sup>.

Dados estos caracteres, apenas si podríamos darle, en este primer inicio, el nombre de auténtica religión. Si se hace es porque de él arranca la primera escisión o división, la primera afirmación del espíritu en cuanto tal, es decir, en cuanto libre. La religión comienza a situar lo natural como un momento de lo divino y, a la vez (*zugleich*) aparece ya en la conciencia religiosa la determinación de la forma espiritual, o sea, la división entre naturaleza-hombre y hombre-espíritu. No se puede decir de ninguna religión que los hombres hayan adorado al sol, a la mar, a la naturaleza. Cuando decimos que han adorado esas cosas, es porque ellas no poseían para los adoradores ese carácter prosaico (*dies Prosaische*) que tiene para nosotros. Para ellos, en cuanto objetos de religión eran divinos y por ello, representados ya en cierta forma espiritual... La contemplación del sol y las estrellas, etc., como fenómenos naturales es extraña a la religión" <sup>29</sup>.

¿Cómo salir de esta inmediatez? "El hombre no posee aquí más que un conocimiento sensible y natural, y una voluntad también

28. LASSON, K, II, 11-12.

29. LASSON, K, II, 9, nota.

natural. Encerrado en esta naturalización tiene un solo elemento que está más elevado (*ein Höheres*) de la pura inmediatez: es la magia. Esta elevación es todavía inconsecuente (*inkonsequente*), pero se encuentra ya en las tres religiones orientales de la substancia”<sup>30</sup>. En realidad es este elemento el que inicia en todas esas religiones la escisión o el inicio de la mediación. Toda la mediación será aquí solamente corporal o ceñida a lo corporal, como son los signos y es el lenguaje”<sup>31</sup>.

“La primera religión, por ende, si es que queremos llamarla con este nombre consiste en que la conciencia individual de sí se conoce como teniendo un poder sobre la naturaleza, y el ejercicio de este poder es la magia”<sup>32</sup>. El orden explicitativo es el siguiente: “La divinidad aparece en primer lugar como una fuerza de la naturaleza y como una substancia, y se configura en los siguientes grados: se parte de la religión de la magia (directamente entre los esquimales y africanos; indirectamente en las religiones chinas del taoísmo); viene después la religión de la substancialidad (del ser-en-sí: Budismo y lamaísmo; de la fantasía; religión india) para pasar finalmente a la religión de la subjetividad abstracta (religión del bien o de la luz; los persas; religión del enigma; los egipcios y sirios)”<sup>33</sup>.

Es por la lucha de este nuevo elemento, que es la magia, por lo que la confusión (*Verwirrung*) entre la natural y lo espiritual comienza a deslindarse y ha de conducir a la distinción por la que la subjetividad se afirma en su unidad y, generalidad, y desde las tres religiones citadas se monte el tránsito (*Übergang*) al grado de la subjetividad libre”<sup>34</sup>.

Entramos, con ello, en el nuevo grado de las Religiones que Hegel llama de *la individualidad espiritual*: Israel, Grecia y Roma. Hemos dado un salto de siglos. A pesar de la amplitud que Hegel concede a estas primeras manifestaciones de la religión natural, o mejor, de la naturaleza”<sup>35</sup>, se da cuenta también de esta simplificación

30. LASSON, 13, nota.

31. LASSON, 9, nota.

32. LASSON, I, II<sup>a</sup>, 81.

33. H. KÜNG, : *Menschwerdung Gottes*, 436.

34. LASSON, I, II<sup>a</sup>, 13, nota.

35. Aunque la terminología de Hegel no es precisiva en este asunto, se encarga de formular explícitamente que no se trata de la religión natural en el sentido en que se habla de ella en la Ilustración, oponiéndola a la religión revelada. Esta forma de Religión apela a la “razón natural”, lo que ella descubre de por sí. Y esa expresión la juzga, además, Hegel impropia: *Natürliche Vernunft ist ein schiefer Ausdruck*: LASSON I, II<sup>a</sup>, 11.

que es necesario efectuar. Por eso nos dice que "han sido necesarios siglos de trabajo del espíritu para llegar a realizar el concepto de religión y convertirlo en objeto de conciencia". "La religión se determina por el progreso de la naturalidad hacia el concepto... La verdadera religión sería algo así como el género para el cual se iban dando como especies las religiones determinadas"<sup>36</sup>. A través de todo este largo proceso histórico hemos de ver siempre un hilo conductor. Y es que "de la misma manera que se determina el contenido de las religiones, es decir, Dios, se determina el espíritu subjetivo, es decir, el espíritu humano que posee dicho conocimiento"<sup>37</sup>. Son dos lados de paralela y correlativa determinación. "Los momentos esenciales del concepto de religión aparecen y se revelan en cada grado de su existencia (histórica). La diferencia entre estos momentos y la forma verdadera del concepto de religión emerge del hecho de que el concepto no se ha realizado todavía en su totalidad". Como ejemplo central coloca Hegel el de la Humanización de Dios. Este concepto atraviesa todas las religiones. Pero sólo llega a explicitarse en realidad y darse plena concienciación del mismo en la Religión cristiana<sup>38</sup>. Otro tanto cabría decir, desde los análisis que Hegel hace, del concepto de la Trinidad en las religiones anteriores a la revelación del Nuevo Testamento.

En la perspectiva de graduación ascensional parecería que, después de las religiones de la Naturaleza, habría de venir la religión griega. En Hegel mismo se nota el titubeo de encrucijada. Sin embargo, desde el punto de vista dialéctico, no cabe duda en la elección. El primer peldaño en la nueva graduación lo ha de ocupar la Religión de Israel. Y la razón es porque en él se marca más fuertemente la escisión, la negación sobre el grado o momentos anteriores. "Debemos distinguir aquí dos formas de Religión: La Religión de la Excelsitud o de lo sublime (*der Erhabenheit*), que es la judía y la Religión de la Belleza (*Schönheit*), que es la griega. En la primera triunfa la separación (*Trennung*) de la Espiritualidad y de la Naturaleza"<sup>39</sup>.

La primera caracterización de la Religión judía hemos de verla en la afirmación del Dios creador. Para Hegel ser creador quiere

36. LASSON, I, II<sup>a</sup>, 4-7.

37. LASSON, 7.

38. LASSON, 6: "...nur dadurch kommt der Unterschied von der wahren Form des Begriffs herein, dass sie noch nicht in der Totalität desselben gesetzt sind... Der Gedanke der Menschwerdung z.B. geht durch alle Religionen hindurch".

39. LASSON, I, II<sup>a</sup>, 20.

decir que Dios "pone lo Otro" que es el mundo. Y se da la escisión radical y primaria. Hay naturalidad exterior frente a espiritualidad abstracta. Es abstracta esta espiritualidad porque todavía no es "mediada" y es además una espiritualidad limitada, porque el Dios judío es un Dios nacional y no el Dios para todos. El mundo está ahí y Dios está allá. El mundo se ha hecho vulgar y sin latido de divinidad, aunque sometido a la arbitrariedad de un Dios lejano, sin otro contacto con el mundo que su querer y su dominio. El hombre tampoco es libre al tener que estar siempre pendiente de esa arbitrariedad externa del omnipotente y mayestático, abstractamente concebido fuera del mundo. Es sobre estos extremos sobre los que se vendrá a afinar la necesidad dialéctica que realizará la religión griega. Porque en la Religión judía "lo espiritual se desarrolla en su determinación extrema frente a la naturaleza, en la cual el espíritu no es libre. Esta es la cumbre, el ápice, que por un lado pertenece todavía a Oriente y por otro rebasa ya los límites de lo oriental. Asistimos aquí a la transformación del principio oriental"<sup>40</sup>.

Otra forma de escisión que se nos da como concienciada en esta Religión es la del hombre con la naturaleza por medio del relato del pecado original, mito que, para Hegel, pertenece y nos revela un rasgo esencial de lo humano. El "paraíso" es el "parque zoológico" de la inconsciencia del hombre, y la "caída" es justamente la ruptura de esa unidad con lo natural, por medio de la que el hombre comienza a ser y responsabilizarse de sí mismo y a tomar conciencia de que "no es todavía el que debía ser". El hombre comienza así a saberse y sentirse *distinto* de la naturaleza, a separarse de ella y a tomar sobre sus hombros su propio destino<sup>41</sup>. Ascendiendo en esta concienciación y dada la escisión anterior, llegaremos al grito del Libro de Job, cuya historia y contenido se coloca ya *fuera* del pueblo de Dios<sup>42</sup>. El grito de Job es, pues, el grito de la desarmonía fontal, de la búsqueda de otra auténtica reconciliación que no podía ofrecer la Religión judía<sup>43</sup>.

40. *Lecciones sobre Fil. de la Hist. Univ.*, 382.

41. Sintetizo en esos dos párrafos lo que Hegel expone en el tratado sobre *Die Religionen der Erhabenheit* (LASSON, II, 55-89), uniéndolo a lo expuesto sobre las *Religiones de la Naturaleza* acerca de temas como el paraíso, caída, etc.: LASSON, I, II<sup>a</sup>, 24-29) El hecho de ser este, para Hegel, un lugar del entrecruzamiento de los dos principios referidos obliga al enlace y reiteración.

42. LASSON, II, 74: "...Hiobs Geschichte, Begegnis, Zustand, Inhalt, steht ausser dem Volke Gottes".

43. En las *Lecciones sobre Fil. de la Hist. Universal*, Hegel formula, si cabe todavía con más fuerza esas primeras características señaladas sobre la Religión judía: "esta representación de que la naturaleza es una criatura y de que Dios es el Señor... pone la base de la nueva relación entre la divinidad y la natura-

La *Religión de la Belleza* va a lograr la unión interna (*innige Vereinigung*) de los dos factores escindidos, la naturaleza y el espíritu, para expresar "la individualidad corporal consciente de sí". Los dioses griegos van a tener ya rostro humano. "Dios es, en este caso, un contenido múltiple", una individualidad libre, aunque no se llegue aún al concepto de una espiritualidad purificada hasta la libertad absoluta<sup>44</sup>. El contenido de los dioses griegos es el reflejo del contenido de los hombres concretos. "Esta humanidad de los dioses, por lo que toca a su exterioridad es, sin duda, un defecto, pero también lleva consigo la educción de esta Religión". De igual modo que en este Dios el hombre se posee o encuentra a sí mismo", la necesidad, el hado, está encima de los dioses y de los hombres. En todo caso, las particularizaciones de la representación de Dios, por los dioses particulares, nacen de la determinación interior del Uno. Los momentos son realizaciones de la subjetividad. Es la totalidad que se particulariza. Reflexionada sobre sí da lugar a los dioses autónomos<sup>45</sup>.

Se une, pues, lo natural y lo espiritual. El "poder natural" está representado en los dioses griegos como poder de la subjetividad espiritual. Sin olvidar, claro está, que, aunque ennoblecido, lo natural sigue todavía presente, no plenamente espiritualizado. De ahí que tengan una doble faz, siga existiendo la dualidad, lo dual (*das Gedoppelte*). Esta dualidad se puede ver tanto en su procedencia como en su significación. Artemis de Efeso es todavía asiática. Zeus es el dios del firmamento, Ouranos, fuerza que modifica la atmósfera, el dios del trueno; pero, a la vez, es el padre de los dioses y de los hombres, el dios político, el derecho y la moralidad, del estado, etc.

---

leza establece la *sublimidad* de Dios. Encontramos aquí las descripciones de la magnificencia y esplendor de Dios, para quien la naturaleza es un ornamento, una esclava. Esta es la verdadera sublimidad..., completamente extraña a la religión india, cuya confusa elevación se pierde en lo desmesurado, monstruoso y grotesco" (o. c., 183): "Pero el exclusivismo llega aquí al punto de que la adoración de los otros dioses es considerada como obscuridad y tinieblas y no como crepúsculo iluminador por destellos de luz... La religión y el espíritu de un pueblo son siempre algo espiritual y por extraviados que estén, siempre tienen algo de afirmativo, siempre tienen algo de verdad... La presencia divina, una relación de amor divino existe, por lo tanto, en toda religión": (o. c., 385. Con todo, dado que en la idea lógica de la división de las religiones, como dice Hegel, (LASSON, I, II<sup>a</sup>, 21) hemos de ver el Ser, la Esencia y el Concepto (*Sein, Wesen, Begriff*); la religión judía pone bien de manifiesto, en la idea de creación, la "otroidad" de Dios o la mundanización como "mediación".

44. LASSON, I, II<sup>a</sup>, 20.

45. LASSON, II, 124: ...jede Momente aber sind die Realisierung der Subjektivität. Die Besonderheit ist hier die Totalität: so in sich reflektierte wird zu selbständigen Göttern.



Hay una trayectoria evolutiva y ascendente en la religiosidad griega. Hegel la va siguiendo en cierto modo, mostrando sus amplios conocimientos de la mitología en las descripciones de los dioses y las funciones que les tenían asignadas así como en todo lo que se refiere al culto, al tema de lo trágico y a los modos griegos de alcanzar la "reconciliación"<sup>46</sup>. A pesar de esa amplitud de conocimientos, e incluso limitándose únicamente a los grandes dioses del Olimpo, Hegel reconoce que sería un esfuerzo inútil (*vergebliche Mühe*) pretender dar una sistematización ordenada u orgánica de la riqueza de la religiosidad que atraviesa y tinte toda la vida griega<sup>47</sup>.

La forma peculiar de ostentación de los dioses griegos es la belleza. Porque la belleza para los griegos constituye el órgano de la comprensión del mundo<sup>48</sup>. Por el lado de la substancia, los dioses son la particularización espiritual que en ellos se pluraliza o escinde y por otro lado la limitación de lo particular es elevada oposicionalmente (*entgegengehoben*) a universalidad substancial. De esta forma se realiza la unidad de ambos: el fin divino se humaniza y lo humano es elevado hacia lo divino<sup>49</sup>. Así nacen los semidioses y los héroes...

Con todo, y aún dada esa conversión de lo divino en representaciones humanas y la elevación de lo humano hacia lo divino, por lo que lo divino recibe siempre una configuración (*Gestalt*) humana<sup>50</sup>, "el defecto capital de los dioses griegos no es que sean demasiado humanos, o "antropopáticos", sino que lo son todavía muy poco"<sup>51</sup>. Hay representación humanizada y bella, pero no hay todavía verdad integral. Dios queda crucificado (*ans Kreuz geschlagen*) en el elemento sensible de la forma humana. En esta conversión se muestra que la Alienación de Dios (*Entäußerung Gottes*) en la forma humana es sólo una parte de la vida divina<sup>52</sup>. Todavía el espíritu no es idéntico a sí mismo en cuanto a su Otro (*als sein Anderssein*). Falta la conciencia del contenido<sup>53</sup>. Cuando ello ocurra o se

46. Cf. LASSON, II, 122-191.

47. LASSON, II, 136.

48. LASSON, II, 147: "Die Weise, wie so der Gott ist, ist also die schöne, von den Griechen hervorgebrachte Gestalt. Diese macht das Organ des Versteehens der Welt aus".

49. LASSON, II, 132: "...Dadurch erhalten wir die Einheit von Beidem, den göttlichen Zweck vermenschlicht, den menschlichen zum göttlichen erhoben".

50. Cf. LASSON, II, 146-147.

51. LASSON, II, 144: "...Der Hauptfehler ist nicht der, dass zu viel Anthropopatisches in diesen Göttern sei, sondern zu wenig".

52. LASSON, 146.

53. LASSON, 148.

realice, esta forma humana, concreta, será absorbida (*aufgehoben*) y puesta como una de las personas divinas en Dios. Será entonces cuando "la representación judía de Dios que existe esencialmente y solamente para el pensamiento, y la forma bella y sensible de los griegos, serán absorbidas y conservadas (*enthalten und als aufgehoben*) y liberadas así de su limitación"<sup>54</sup>. Ya aparece claro que Hegel está aludiendo al Cristianismo como única forma superadora y plenificante, desde el punto de vista dialéctico, de la religiosidad griega.

Antes de situarnos en ese nuevo grado, es preciso decir algo sobre la Religión romana, o *Religión de la finalidad*, como la llama Hegel<sup>55</sup>.

La Religión romana tiene por fundamento la finalidad finita, de fines finitos y exteriores. Y por ser exteriores, no se trata propiamente en ella de determinaciones de la esencia divina, no hay nada de ella inmanente en esos fines<sup>56</sup>. La finalidad en esta Religión no ha sido otra que el mismo Imperio Romano, de tal suerte que ha ejercido una potencia abstracta sobre el espíritu de los otros pueblos<sup>57</sup>. El Emperador es la divinidad, el ser divino interior y universal, pero exteriorizado y en el que la Idea ha descendido hasta perder su universalidad, su verdad, su ser-en-sí y su ser-para-sí, es decir, su divinidad misma<sup>58</sup>. De ahí el desencanto y la desesperación que va a traer a las almas esta desdivinizada configuración religiosa.

Es el refinamiento y ahincamiento en la finitud misma, la dicha del esclavo abandonado, la desgracia absoluta (*das absolute Unglück*). Y va a ser justamente ahí donde habrá de residir su mayor potencia dialéctica: el quejido de la escisión y la petición acongojada por un estadio superior. "Es el dolor absoluto del espíritu, la más alta contradicción de sí mismo en sí mismo: y esta contradicción (*Widerspruch*) permanece en él sin solución, la oposición sin reconciliación.

En el Panteón romano fueron reuniéndose los dioses de todos los pueblos del Imperio encontrándose y destruyéndose mutuamente.

54. LASSON, 146.

55. También Hegel trata de ella con menos morosidad y simpatía que de la religión de los griegos. Aunque bajo el título de *Die Religion der Zweckmäßigkeit*, en Lasson, II, ocupe las páginas 192-242, el material que más sigue manejándose, como comparación y referencia de tránsito, es la religión griega.

56. LASSON, II, 202.

57. LASSON, 241.

58. LASSON, 239.

“El genio romano, este *Fatum*, ha aniquilado la dicha y la serena alegría de la vida bella y de la conciencia de las religiones anteriores reduciéndolas todas a la unidad y a la igualdad. Este poder abstracto es el que ha ocasionado una insondable desdicha, un sufrimiento universal, que había de ser como los dolores de parto de la Religión de la verdad... La penitencia del mundo, la dejadez de la finitud, la desesperación (*Verzweiflung*) en el espíritu del mundo al no encontrar su satisfacción en la temporalidad y en la finitud. Pero todo esto sirvió para preparar el terreno a la verdadera religión, porque había llegado *la plenitud de los tiempos*”.

Es así cómo debía unirse “el principio oriental de la abstracción pura al principio de la finitud occidental”. Hegel añade, incluso, una nueva y extraña precisión, la determinación geográfica: el lugar de origen del Cristianismo se coloca geográficamente entre los dos continentes, en el pueblo judío... “Dios se lo había reservado como (el sitio) del antiguo dolor del mundo. Y es desde allí desde donde la antigua maldición (*alte Flucht*) será resuelta y desde donde vendrá la salvación (*Heil*).

Pasamos así, concluye Hegel<sup>59</sup>, a la Religión cristiana, la religión de la positividad y libertad absoluta y entramos en el círculo (*Kreis*) de la religión revelada.

### III. LA TRINIDAD

Aparte del atractivo que le ofrece todo lo triádico, como encuadramiento categorial y recurso expositivo para la explicación del devenir dialéctico, Hegel se encuentra aquí ante una formulación tradicional, que se ha admitido, admirado y expuesto con tan múltiples y refinadas especulaciones que se le presenta como el terreno más apropiado para la incursión de su propio pensamiento y, a la vez, como la mejor cumplimentación teórica y arropada del mismo. Ante el ceñimiento reflexivo con que se adentra en el tema, ante la reiteración insistente y las fórmulas estereotipadas que logra decirlo, y, por fin, ante las apelaciones que en casi todas sus obras, velada o expresamente, hace a él, diríamos que se trata como del cogollo inquisitivo y la fórmula más expeditiva y casi mágica de todo su andamiaje mental. Tomada en toda esta amplitud real y en todo su contenido asuntivo y resolutivo, no cabe duda que este *Trata-*

59. LASSON, 239; 242.

do sobre la Trinidad que Hegel hace podría considerarse como clásico y en cierta medida podría aceptar un parangón con otros muchos de la tradición cristiana, sobre todo medieval, e incluso de entrada con el mismo de san Agustín. Ciertamente que hay algo radical que imposibilita toda comparación de igualdad: los presupuestos doctrinales y vivenciales de que parten. En Hegel no se trata de "la fe que busca inteligencia", sino de "la inteligencia (Razón) que se autocomprende a sí misma" y echa mano de la "representación" que le viene dada por el pasado para autodesvelar, y hacer ver, en cuanto transparente su propia esencia, o mejor diríamos, como hasta ahora, hacer patente su propia fenomenalización o esencialización.

Al final del camino recorrido, nos encontramos, pues, con la Religión manifiesta, es decir, autocomprendida y autorevelada. Dios se ha "aparecido" totalmente. La Historia de sus representaciones culmina aquí con la revelación plenaria de Dios en cuanto que es Trinidad. Y esta Trinidad tiene sus nombres: Padre, Hijo y Espíritu. La Historia abre así su gran secreto, o su gran astucia, y se nos aparece transida por la divinidad y trascendida en ella. La revelación explícita de esta concepción trinitaria de Dios es el centro del mensaje traído y realizado por Cristo, mediante su encarnación en la Historia, mediante su humanización. Visto desde Dios, desde su entrada en el tiempo y desde la misma idea del devenir Histórico, Cristo es el universal individualizado, la verdad concreta. De ahí que la religión absoluta se llame Cristianismo.

En todas las religiones anteriores, según Hegel, encontramos huellas (*Spuren*), vestigios o balbucesos de la Trinidad<sup>60</sup>. Pero la explicitación más precisa (*nähere Explikation*), la representación concreta (*konkrete Vorstellung*) ocurre sólo ahora, con el advenimiento del hecho cristiano. Hegel confiesa que la palabra trinidad no es la más apropiada para significar el dinamismo dialéctico de lo divino, por su desafortunada (*unglückliche*) connotación hacia lo numérico. Pero podemos utilizarla a falta de otra expresión más feliz y ante el hecho de que la razón (*Vernunft*), en cuanto es actividad, destruye (*vernichtet*) la captación estática o paralizadora del entendimiento (*Verstand*) frente a la posible fijación de los números 1.2.3. que pudiera inducir a pensar en tres dioses (*drei Götter*) o a que son tres los que hacen uno (*Drei ist Eins*). El obstáculo debe salvarse percatándose de que el lenguaje de lo religioso es siempre

60. Para la Religión oriental, cf. Lasson, II, 56; para la griega y expresamente para Pitágoras Aristóteles y neoplatónicos 59-61.

imaginativo y de que aquí se trata efectivamente de una simple "representación" (*bloss bildlich*) y la labor de la razón ha de consistir en elevar este apunte representativo al orden especulativo y concebir con ello lo trinitario como "momentos" del proceso divino o de la divinidad<sup>61</sup>. "En la Religión cristiana, añade Hegel, no se dice solamente que Dios es una unidad triple (*dreieinig*) sino también que son tres personas. Aquí el ser-para-sí (*das Fürsichsein*) es empujado al summun... La contradicción (*Widerspruch*) está llevada hasta tal punto que ningún intento de borrar lo personal es posible. Dios es uno y las tres personas no son puestas (*gesetzt*) más que como distintos momentos. La personalidad expresa que la oposición debe ser tomada en su más completa absolutez"<sup>62</sup>. Es decir que lo nuevo es *concreción* de lo antiguo, revelación y densificación ónticas, y en el proceso dialéctico de la personalidad de Dios, visto desde la expresión trinitaria "lo tercero es igualmente lo primero"<sup>63</sup>. "Dios se diferencia en sí mismo permaneciendo idéntico a sí mismo. La Trinidad se llama misterio porque su contenido es místico, es decir, especulativo. (=dialéctico, R.F.). Dios solamente puede ser concebido así por el hombre que piensa y que se mantiene en silencio cabe sí. Es lo que los antiguos llamaban entusiasmo, la meditación puramente teórica, el más alto reposo del pensamiento que es a la vez la más alta actividad para poder captar la idea pura de Dios y llegar a tomar conciencia de la misma"<sup>64</sup>.

En realidad, aquí no hay misterio alguno para la razón, aunque lo hay para el entendimiento. Dios es concebido como actividad pura, como ya lo concibió Aristóteles (lo que la Escolástica llamó *actus purus*). Por eso se dice que Dios es esencialmente creador y que pertenece a su esencia el serlo<sup>65</sup>. Creación es justamente finitización<sup>66</sup>. Tenemos así el proceso cósmico. Pero actividad pura es también el saber (*das Wissen*). Y el saber requiere un Otro que es lo sabido. De esta manera "Dios que es uno, en y por sí, se engendra eternamente como hijo y se diferencia de sí mismo. Tal es el juicio (*Ur-teil*) absoluto. La relación padre-hijo está tomada de la vida orgánica y no se utiliza aquí también más que como "representación". Pero es la forma de expresar el proceso eterno; Dios como pa-

61. LASSON, 64-65; 71-72.

62. LASSON, 71.

63. LASSON, 72: "...das Dritte ist das Erste".

64. LASSON, 69.

65. LASON, II, II<sup>a</sup>, 74: "Gott ist Schöpfer der Welt; es gehört zu Sein, zu seinem Wesen, Schöpfer zu sein".

66. LASSON, 33.

dre no sería todavía verdadero, lo verdadero implica la diferenciación; además del comienzo ha de serse y captarse como deveniente (*hijo*, R.F.) y como fin, es decir, como Totalidad y sólo como Totalidad es *espíritu*. El quehacer de la Filosofía, frente a esos apuntes formularios de lo representativo, ha de consistir en captar el contenido integral porque es en él donde se muestra "cómo se involucciona dialécticamente el espíritu en este punto medial (*Mittelpunkt*) como su absoluta verdad"<sup>67</sup>.

Tal vez mirado desde este punto medial y terminal, otra nueva formulación hegeliana aparezca más clara. "El Espíritu es la Historia divina, el proceso de la diferenciación de sí y del retorno y reabsorción de sí; en cuanto historia divina, por ende, debe ser considerado en cada una de estas tres formas"<sup>68</sup>.

La relación de esta noción del Dios trinitario con el espacio y con el tiempo la explicita Hegel de esta manera:

Especialmente, la primera forma (Padre) significa su existencia fuera del mundo, inespacial, fuera de la finitud, Dios tal cual es en sí y para sí. La segunda (Hijo) es el mundo, la historia divina en cuanto real (*als real*), Dios en el ser-ahí (*Dasein*) plenificándose. Y la tercera (Espíritu) es el lugar interior de la Comunidad (*Gemeinde*), primeramente en el mundo, pero además Comunidad "en cuanto se eleva al cielo que ya posee en ella misma aquí sobre la tierra, llena de gracia, o en cuanto Iglesia en la que Dios está actuante y presente".

Desde el punto de vista temporal, el primer elemento (Padre), es el Dios fuera del tiempo, como Idea eterna, pensamiento puro de la eternidad. Pero la eternidad, en cuanto es opuesta al tiempo se explicita en y para sí y se divide en pasado, presente y futuro. El segundo elemento (Hijo) es la historia divina... La Historia divina en cuanto pasado, como lo auténticamente (*eigentlich*) histórico. El tercer elemento (Espíritu) es el presente... En este tercer elemento, la Comunidad se eleva al cielo, un presente que se eleva esencialmente reconciliado...; es el Ahora (*Jetzt*) en cuanto perfección pero puesta además en futuro<sup>69</sup>.

Por lo que se puede observar en las reiteraciones hegelianas, lo decisivo para la historia es el segundo elemento, el Hijo, y, en el

67. LASSON, 70, nota.

68. LASSON, 65: "...Geist ist die Geschichte, der Prozess des sich Unterscheidens, Dirimierens und dies in sich Zurücknehmens; er ist als die göttliche Geschichte daher in jeder drei Formen zu betrachten".

69. LASSON, 70.

caso concreto de su realización temporal, el Cristo. El movimiento de la Historia ha quedado aquí representado (*vorgestellt*) en un Individuo. "Cristo es Dios en cuanto Dios concretizado"<sup>70</sup>. Y ha sido "para que el hombre cobrara la certeza de la unidad de la naturaleza divina y humana por lo que Dios ha tenido (*müsste*) que aparecer asumiendo la carne en el mundo"<sup>71</sup>. Es este el momento más grave (*das schwerste*) de la Religión. Dios aparece en forma humana y lo increíble, (*Ungeheure*) es que nosotros hayamos visto esta necesidad (*Notwendigkeit*): la de ser Cristo la enajenación de lo divino (*entäusserung des Göttlichen*) para ser así el representante del reino de Dios<sup>72</sup>.

Pero a la muerte de Cristo, que es la expresión más dramática de la muerte de Dios, le ha seguido la resurrección y con ello ha quedado vencida la muerte, la limitación y la finitud. Decir esta verdad fue la verdadera revolución de Cristo. La enseñanza que se dedujera de aquí no podría por menos de ser también "revolucionaria"<sup>73</sup>. La muerte de Cristo fue una muerte ejemplar, como lo fue la de Sócrates; pero la de Cristo supera a la de Sócrates por su calidad de ser reveladora de Dios y porque por ella comienza la definitiva conversión de la conciencia (*Umkehrung des Bewusstseins*). Esta muerte, con su consiguiente resurrección, es el centro de la comprensión plenaria de la Religión y de Dios. Por ella ha sido superada, transida de Dios o trascendida la inmediatez de lo finito. Para el lenguaje dialéctico, "la muerte de Cristo, dice Hegel<sup>74</sup>, es la muerte de la muerte, *la negación de la negación*".

#### IV. EL PALPITO DE LA COMUNIDAD

Aunque con muy poca frecuencia, aflora, de vez en cuando, en esta Filosofía de la Religión de Hegel, el tema del amor. Es un tema que, por su referencia antropológica y por su fácil aplicación a las vivencias personales, ofrece sin duda el modelo más comprensible de los tres momentos dialécticos. Hablando de la mitología griega nos dice Hegel que "Eros, el más antiguo de los dioses, es el que

70. LASSON, 137: "Gott als der konkrete Gott".

71. LASSON, 141.

72. LASSON, 137.

73. LASSON, 169.

74. LASSON, 167: "...Der Tod Christi ist aber der Tod dieses Todes selbst, die Negation der Negation".

une lo separado”<sup>75</sup>. En la vida de la Comunidad cristiana será también el amor el que ofrecerá el mejor vínculo de unión entre los creyentes y dará la fuerza de vivir el presente proyectado sobre el porvenir, en lo que consiste la esperanza. Todo ello, naturalmente, mediante la asunción *racional* del hecho de que la presencia de Dios sigue latiendo y desarrollándose en la medida en que esa misma Comunidad, a nivel de individuos y de colectividad, va tomando conciencia de la superación de su finitud por la fusión en esa misma Presencia.

Hegel comienza por hacer constar explícitamente que es en la Religión cristiana donde mejor se define a Dios diciendo que “Dios es amor”. “La determinación fundamental en el Reino de Dios es la presencia de Dios, de tal suerte que a los miembros de este reino se les recomienda no solamente el amor del hombre hacia el hombre sino también el de tomar conciencia de que Dios es amor”<sup>76</sup>. Reconciliado el mundo por la muerte de Cristo, cúspide de la prueba del amor de Dios a este mundo y sus hombres, “la conciencia de la Comunidad pasa así del hombre propiamente dicho, al Hombre-Dios...” Ha quedado asumida la alteridad y “para la Comunidad es esta ya la Historia de la aparición de Dios. Y esta historia es una Historia divina a través de la cual la Comunidad llega a la conciencia de la verdad”<sup>77</sup>. La Comunidad se forma, propiamente, cuando la aparición sensible de Cristo desaparece y su presencia ha de vivirse sólo en y por el Espíritu. Ha pasado a ser Historia, pero queda también en presente conteniendo a la vez el pasado y el porvenir. Es el momento, único<sup>78</sup> en que la exterioridad queda interiorizada y late en la Comunidad la presencia invisible del Consolador (*Tröster*). Se ha espiritualizado la forma sensible; el mismo Ahora (*Jetzt*) es como pasado y asumido y comienza a actuar el porvenir. Aquí está propiamente el punto inicial de la formación (*Bildung*) de la Comunidad<sup>79</sup>. Ha habido una conversión hacia lo espiritual; “el espíritu se objetiva a sí mismo como unidad de los precedentes y la alteridad (*Anderssein*) del segundo es absorbida (*aufgehoben*) en el tercero que es el amor eterno”<sup>80</sup>.

Hegel se mueve a sus anchas en este terreno de las abstraccio-

75. *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal*, II, 93.

76. LASSON, II, II<sup>a</sup>, 170.

77. LASSON, 173.

78. LASSON, 168: “Sie ist für die Vorstellung ein einseitiges Moment, dem in die Gegenwart hat zu Momente in sich die Vergangenheit und die Zukunft”.

79. LASSON, 169.

80. LASSON, 197.



nes y que él llama especulativo. No es que no sepa cómo particularizar o descender a las aplicaciones concretas sino que realmente eso no le interesa o más bien diríamos que le interesa no particularizar ni clarificar demasiado lo que pudiera haber de valoración sobre la Iglesia institucionalizada, en su confesión protestante, que era la que él vivía. Las contradictorias interpretaciones a que su doctrina dio, posteriormente, lugar nos muestran sobradamente lo peligroso que le hubiera sido ese ceñirse a las valoraciones críticas de la vida de la Comunidad religiosa en que a él le interesaba verse, o que le vieran, integrado. De ahí su siempre posible ambigüedad en el momento de una hermenéutica concreta de aplicaciones a la estructuración o jerarquización de las vivencias religiosas y sus formulaciones tanto doctrinales como culturales dentro de la propia Comunidad eclesial. Por ello, Hegel insiste en que lo decisivo es "el contenido" de la Comunidad y que éste es "la conciencia de Dios como espíritu y que este espíritu, en su existencia y su realización, es la Comunidad". Incluso "ya no son las palabras de Cristo, sino la actividad de la propia Comunidad, de la Iglesia"<sup>81</sup> lo que ha de preocuparnos. Lo que, de hecho, esa actividad produce o logra o, tal vez, malogra o desvirtúa, parece expresamente como no concernirle. "La forma empírica de esta producción mediante las reuniones eclesiales (*Kircheversammlungen*), concilios, etc., ya no nos concierne a nosotros. Lo que nos concierne es: ¿cuál es el contenido del en-y para-sí? Este contenido es el que debe ser justificado mediante la Filosofía y no mediante la Historia. Lo que hace el espíritu no es ninguna historia (*Historie*). Su quehacer es del presente"<sup>82</sup>. "El paso de la singularidad de la idea divina en cada uno de los individuos para retornar a la unidad del Espíritu se logra mediante la concienciación de la Comunidad revelando en ella la presencia de Dios, viniendo de ese modo el Espíritu a ser real y universal"<sup>83</sup>.

Una de las formas de ese latido del espíritu en la Comunidad es su reflejo en la fe y en las enseñanzas de la Iglesia. Pero no esperemos que Hegel cambie aquí de proceder explicitativo hacia lo usual, ritual o empírico. Fe es la creencia en la verdad, la certeza en la verdad, la certeza en la verdad absoluta que es Dios y que Dios es

81. LASSON, 198.

82. LASSON, 198.

83. LASSON, 164. El no pasar a ese conocimiento del Reino del Espíritu sería mantenerse en el Reino del Hijo, cosa que Hegel achaca, muy simplificadamente, a la Iglesia Católica por el hecho de venerar sobre todo a la Madre de Dios y a los Santos y por el hecho también de limitar ese espíritu a lo que ella decreta (*was sie dekretiert*) (LASSON, 197).

espíritu y que en serlo y en su actividad en cuanto tal consiste su realización (*seine Verwirklichung*). La enseñanza de la Iglesia cristiana es de capital importancia para despertar sentimientos que vengan originados de la verdad; debe abstraerse esta doctrina de los albuces de "perspectivas caprichosas". La doctrina no se crea en la Iglesia, sino que es desarrollada en ella por la presencialidad del espíritu"<sup>84</sup>.

El tema del amor que es, repetimos, el de más fácil y comprensible expresividad dialéctica por sus tres términos de amante (ser-en-sí), amado (ser innovado o innovante, ser-de-otro-modo) y enriquecimiento de ambos en la apropiación asuntiva de la mutua donación (ser-para-sí) queda de esta forma plenamente *logicizado* en el concepto de Dios, en su esencialización temporal y en la evolución de las formas más representativas de lo religioso que tejen el entramado de la historia y que culminan en las doctrinas y vivencias de la Comunidad cristiana. Hegel tomó bien a pecho el ridiculizar a Schleiermacher por hacer consistir la esencia de lo religioso en la dependencia y en el sentimiento. Todo ha de ser y verse racional y racionalizado. Cuando se habla del corazón del hombre, no hay que olvidarse de que es, dice Hegel, "un corazón que piensa, y lo que hay de religión en ese corazón y en los sentimientos que de él nacen es un pensamiento de esos sentimientos y de ese corazón"<sup>85</sup>. Este es, pues, el corazón cuyo latido debe escucharse y fomentarse en la vida de la Comunidad cristiana.

Aunque he procurado pasar por alto la casi totalidad de las referencias que en estos volúmenes Hegel hace a las formas de culto, de piedad y de otras manifestaciones religiosas externas, la verdad es que rara vez estas referencias favorecen o amplían de hecho el ámbito racional de la temática hegeliana. Creo que este ceñimiento a lo más estrictamente ligado al engranaje filosófico responde a lo que, dentro de un obligado resumen, desearía el mismo Hegel que se hiciera resaltar. El empedrado de textos literales y seleccionados

84. LASSON, II, II<sup>a</sup>: "(Die Lehre) der Kirche (wird) in der Kirche nicht erschaffen, aber ausgebildet durch (den) gegenwärtigen Geist".

85. LASSON, II, II<sup>a</sup>, 23: "...ist denkendes Herz und denkendes Gefühl, und was von Religion in diesem Herzen und Gefühl ist, ist ein Denken dieses Herzens, Gefühls". Es llamativa la coincidencia de expresiones, aunque con diverso contexto y connotación, entre estas frases de Hegel y otras idénticas de Heidegger. Aunque interesante, no es esta la ocasión de entrar en el tema. Como referencia al contexto heideggeriano; cf. J. L. CANCELO, "En recuerdo de Martín Heidegger. Un pensar en camino": *Arbor* 373, (1977) 46. Entre otros lugares, en Heidegger, pueden verse: *Gelassenheit*, 1959, 62; *Vorträge und Aufsätze*, 1954, 139; *Was heisst Denken*, 1954, 157-159.

con que van cargadas estas páginas ha obedecido al propósito de que sea Hegel, en la medida de lo posible, quien haga siempre su propio comentario. Queda de esta manera el campo abierto a las interpretaciones de quienes busquen otros propósitos doctrinales distintos de este central que es el enhebramiento dialéctico de los grandes temas de este Tratado. Se trataba, decíamos al principio, de Filosofía de la Religión o bien de la segunda configuración dialéctica del Espíritu Absoluto que apalanca el salto a la Filosofía, en cuanto tal, como configuración última y definitiva de ese Espíritu. La Religión debe mostrar la verdad de un modo accesible a todos. Pero la captación de esa verdad tiene distintos niveles y dimensiones. Uno es el de todos los hombres, sencillos fieles o creyentes de esa verdad y cumplidores de las prácticas culturales y morales que ella exige, y otro el de aquellos que deben y tienen que buscar y darle su justificación filosófica. Hegel trae a colación el dicho de Homero de que algunas estrellas tienen *dos nombres*: uno el de la lengua de los dioses y otro el de la de los hombres efímeros. Paralelamente, en la Religión hay dos lenguajes: el del común de los mortales, que es el de la “representación” y el lenguaje filosófico que trata de expresar ese mismo contenido en lo que tiene de vida y justificación en la historia del concepto concreto<sup>86</sup>. Es a este lenguaje al que ha pretendido mantenerse fiel Hegel.

“La meta de estas lecciones —se nos dice al final del Tratado— era reconciliar la Razón con la Religión en sus diversas configuraciones, de reconocer, al menos, a éstas como necesarias”<sup>87</sup>. En cuanto a resultados determinados para su momento histórico, Hegel cree haber logrado superar las posiciones de los llamados “ilustrados” y, a la vez, haber dado un nuevo impulso de penetración, sin miedos y con audacia, al estudio de la temática religiosa, mostrando no sólo la inanidad de los supuestos conflictos entre la Razón y la Fe, sino haciendo ver además la auténtica y pura racionalidad dialéctica de la Religión. Pero justamente para ello, la Religión “debe refugiarse en la Filosofía”: *in die Philosophie sich flüchten*<sup>88</sup>. El convencimiento personal de Hegel sobre este logro, para quien reflexione detenidamente sobre su trabajo, le hace formular, como final, este ferviente deseo”: Ojalá (*mögen*) que estas lecciones contribuyan a dar una mejor dirección en el conocimien-

86. *Enzyklopädie der ph. Wiss.*, Vorwort, 2. Aufl.

87. LASSON, II, II<sup>a</sup>, 231.

88. LASSON, II, II<sup>a</sup>, 231.

to racional de la Religión y, en general, a estimular una promoción o progreso (*Beförderung*) de la religiosidad”<sup>89</sup>.

\* \* \*

Consecuentes con nuestro planteamiento, sería más que presuntuoso pretender dar aquí algo así como conclusiones definitivas y cerradas de valoración crítica sobre lo que implica, supone y abarca esta ingente acumulación de materiales y problemas que esta Filosofía de la Religión ha analizado o sesgado al menos. Los especialistas de Teología natural o de Teología en general tendrán mucho todavía que analizar, revisar, corregir y matizar antes de acercarse a esas conclusiones últimas a que nos referimos, si es que, de algún modo, es posible alcanzarlas o al menos aludirlas.

Algo, con todo, se me antoja suficientemente claro y que se puede enunciar con ciertas garantías de verdadero enjuiciamiento general. Esta Filosofía de la Religión nos muestra la culminación de un proceso ideológico y de estructuraciones culturales de las que Hegel representa una última piedra clave en el arco de la bóveda de los tratadistas de su tiempo: el último grito de la razón secularizada y secularizadora de todo el amplio mundo de la temática religiosa. Por encima de las apelaciones y recursos a la Historia y por encima de los análisis minuciosos, siempre reincidentes en la misma línea racional preintuida o predeterminada, reiterativos hasta el aburrimiento, parece cernirse un halo romántico unificador, abarcador e idealísticamente desmesurado, que proyecta el “deber ser” de Dios partiendo de la inexorabilidad del devenir dialéctico como divina necesidad. Y, por ello, lo que se llama “racional” emerge de nuevo, como un otro Hado indómito al que ha de someterse, en su dinámica procesual de Dios vivo, y precisamente para seguir vivo, el obrar eterno y temporal de la divinidad. La racionalización se lleva hasta su extremo último; ya no podrá haber un “Deus absconditus”, sino sencillamente, y para siempre, un “Deus revelatus” que quiere decir un Dios transparentado por sí mismo o, lo que es igual, taladrado por esa irrompible y diamantina Razón que se llama la Dialéctica. Se ha evaporado, también definitivamente, el misterio y la inefabilidad de Dios. Un Dios sin secretos pero además también sin libertad. La temporalización se ha introyectado en el Absoluto y el absoluto se ha historicado, anonadándose, para revelarse y conocerse. La espléndida e impresionante racionalización se convierte en ciega y siniestra irracionalidad, para realizar obligatoria-

89. LASSON, 232.

mente "el mayestático caminar de Dios"<sup>90</sup>. El torrente del devenir viene encauzado, guiado, atraído por el abismo sin fondo ni fronteras de la necesidad decretada de lo irracional.

La pregunta extrema surge, entonces, irremisiblemente: ¿Hemos superado a Grecia o hemos vuelto otra vez a caer y pecar en ella? ¿Seguimos presos, sin remisión, sin reabsorción, de nuestra propia obra histórica? Desechada y proscrita gloriosamente la noción estática de ser, hemos conquistado sin duda la noción dinámica, viva, fluuyente e incontenible. Transferida a la Teología racional y asumidas en ella las versiones de la revelación bíblica, Dios no puede ser ya el "motor inmóvil", ni el inmutable, si ha de ser un Dios vivo y que crea el mundo y en el mundo, y libremente, la libertad. Ha de ser, pues, un Dios también histórico y también libre. Pero, ¿qué *nuevas categorías mentales* habremos de crear en el futuro para poder vislumbrar, al menos, de un modo analógico, coherente y no necesitante, esa nueva y patente y recién descubierta *historicidad* de Dios?

RAMIRO FLÓREZ  
*Universidad Autónoma*  
*Facultad de Filosofía y Letras*  
MADRID

---

90. Cf. I, ILJIN: *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*. Bern, 1946, 360-362, donde Iljin expone patéticamente todo el amplio alcance de este irracionalismo hegeliano.

## Autonomía o heteronomía La solución de Paul Tillich \*

La relación del hombre con Dios y de Dios con el hombre ha sido, a través de la historia del pensar humano, la clave de la reflexión. Consecuencias necesarias de estas relaciones han sido los diversos sistemas de pensamiento, dando origen a las más distintas interpretaciones de la realidad, del conocimiento, de la libertad y de la moralidad humanas. Todo sistema religioso-ético-filosófico humano tiene como transfondo esta relación. La palabra "Dios" indica, de manera genérica, la realidad última, el fondo poderoso, el poder original, la razón (Logos) última. A tal realidad "Dios" se la puede concebir de diversas formas: naturalista, trascendentalista, panteísta, etc. Si somos capaces de sobrepasar el aparente destello de las palabras, caeremos en la cuenta de que todo pensamiento implica una relación —consciente o inconsciente— a una realidad última que trasciende lo concreto, lo real, lo presente. La misma política tiende a asentarse en realidades que sobrepasan las concretes del presente histórico. Toda utopía política busca respaldo en un "algo" que trasciende lo actual, ofrece un futuro, intuye un paraíso utópico.

A nivel religioso-cristiano, el problema se plantea con caracteres de tragedia. El mismo Vaticano II ha pronosticado con suficiente claridad que una parte de la culpa del ateísmo reside en la insuficiente presentación de "Dios" por parte de los cristianos. Y si el Occidente avanza hacia un ateísmo teórico con carácter progresivo, una de las razones de esta postura de la cultura occidental hay que buscarla en el camino errado que ha tomado la presentación cristiana del problema de Dios. El punto final del teísmo apologético de los viejos Manuales tenía que ser necesariamente el ateísmo teórico. Mentees claras lo habían pronosticado. ¿Por qué? Lógica-

---

\* Para una visión de conjunto sobre la vida y el pensamiento de Tillich puede verse mi trabajo "Presentación de Paul Tillich (1886-1965)": *Estudio Agustiniiano* 11 (1976) 381-421.

mente, si Dios es objeto de demostración racional, también podrá ser objeto de negación racional. Si Dios es un ser a demostrar, también puede ser un ser a negar. Si el camino hacia Dios ha de partir de las formulaciones racionales de tipo cosmológico, o tales demostraciones se presentan evidentes *per se* o de lo contrario habrá que respetar a aquellos que niegan el salto al punto final. El problema es serio y se impone tomarlo con seriedad.

El camino para llegar a esta problemática suele ser doble: a) la vivencia de una determinada situación histórico-concreta o b) el planteamiento formal como fruto de la reflexión. En Tillich se encuentran ambos caminos, aunque el primero va marcando la pauta del segundo. De ahí que nos hayamos decidido a escucharle.

## I. EL OCCIDENTE CAMBIA DE RUMBO

La primera Guerra Mundial (1914-1918) constituyó una verdadera revolución en el campo del pensamiento filosófico-teológico. Se derrumbaron los viejos mitos liberales y burgueses. Se puso sobre el tapete la tragedia del hombre y de la historia. En los campos de batalla, frente al amigo moribundo, Tillich contempla la incapacidad humana para solventar la soledad, el miedo, la angustia y la muerte. La experiencia de los cuatro años de guerra en el frente occidental fue excesivamente amarga. Tal tragedia le llevó al convencimiento íntimo de que el idealismo filosófico de la Alemania del s. XIX había muerto para él, ya que, en la praxis, la distancia entre la esencia y la existencia, entre la elaboración teórica y la realidad brutal bélica, parecía insalvable. Tillich nos narra cómo después de una larga noche en la campaña de Verdún, pasada entre compañeros moribundos, se dijo a sí mismo: "este es el final de la vertiente idealista de mi pensamiento"<sup>1</sup>.

Por este tiempo, Tillich constata cómo los movimientos seculares se apartan de las Iglesias, dado que solamente alcanzan a ver en ellas una heteronomía transcendentalista. Y las Iglesias se ale-

---

1. P. TILLICH, *On the Boundary. An Autobiographical Sketch* (New York 1964) 32. Este ensayo, aunque un poco corregido, es la primera parte del libro con que Tillich se presentó al público americano *The Interpretation of History*. New York, 1936. Otras noticias de índole autobiográfica las podemos encontrar en "Author's Introduction": *The Protestant Era*. Chicago, 1948; "Autobiographical Reflections": *The Theology of Paul Tillich*. New York, 1952. Mención especial merece el libro de R. MAY, *Paulus. A Personal Portrait of Paul Tillich*. London, 1974, en donde el célebre psicoanalista americano estudia la personalidad de Tillich, a la vez que nos ofrece una buena cantidad de detalles personales, dada la prolongada amistad que mantuvieron.

jan de los movimientos seculares, ya que solamente ven en ellos una "autonomía secular"<sup>2</sup>. Este rechazo mutuo entre religión y cultura, entre transcendentalismo y autonomía, entre pietismo religioso y lucha social, provoca en Tillich una fuerte reacción de tristeza y amargura. De continuar así las cosas, el resultado sería fatal. Por otra parte, estaba convencido de que la única forma de interpretar la historia es "el estar metido dentro de ella". Solamente participando en la historia es posible dar una interpretación de la historia, dirá años más tarde<sup>3</sup>. Como creyente firme y como teólogo intenta ofrecer una solución a esta *diástasis* escandalosa. Su fe le obliga a ofrecer una respuesta cristiana a los graves interrogantes del momento presente. Y su condición de teólogo le fuerza a formalizar una nueva estructura teológica que salga al paso de la aberrante situación del momento. Su grupo de acción en el Berlín de la postguerra tiene esta finalidad: "creíamos que era posible salvar este abismo, creando por un lado movimientos como el Socialismo Religioso y, por otro, reinterpretando la dependencia mutua de la religión y la cultura"<sup>4</sup>.

La realidad se imponía. El liberalismo filosófico de tipo progresista sucumbió bajo las ruinas que sembraron los carros de combate y bajo el hambre y miedo de los ciudadanos. El liberalismo teológico, que intentaba reducir el cristianismo a una mera ética poniendo a Jesús de Nazareth como "maestro de la moral" y del progreso humano, también había quedado sepultado. No se podía defender por más tiempo los programas de auto-salvación humana; era necesario apuntar una vez más a la gracia de Dios y al Reino trans-histórico y escatológico. El intento de reducción moralizadora del cristianismo había fracasado. La escuela de Ritschl, afincada en Marburg, se opondría cada vez más a la escuela de M. Kähler, el gran maestro de Tillich, de Hälle<sup>5</sup>.

2. *The Protestant Era* (Abridged Edition) (Chicago 1957) XIII-XIV. Citaremos siempre por esta edición, ya que la primera edición de 1948 no volvió a reimprimirse completa. Cf. P. Tillich, *A History of Christian Thought. From its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, Edited by C.A. Braaten (New York 1972) 533.

3. P. TILLICH, *Systematic Theology* [Three volumes in one] (Chicago 1967) III, 302; *Systematic Theology*, I, 104.

4. *The Protestant Era*, 55; Cf. *La fede dei socialisti religiosi*. Antologia di testi a cura di W. DERESCH (Milano 1974) 30-31.

5. En este contexto histórico es donde podemos encontrar por vez primera la diferencia específica entre Tillich y Bultmann. Bultmann, educado teológicamente por W. Hermann, no podrá desligarse a través de su vida de ese afán por reducir el Nuevo Testamento a una exigencia ética de talante marcadamente existencialista. Tillich intuyó ya entonces que el evangelio de la gracia es mucho más que la mera interpretación existencial-ética. Marburg y Hälle represen-



Los años de Hälle habían enseñado a Tillich la doctrina de la justificación por la fe, doctrina clave del luteranismo que M. Kähler había llevado a sus últimas consecuencias. Tal doctrina se hace extensiva a toda la realidad humana. "La interpretación radical y universal de la doctrina de la justificación por la fe ha tenido importantes consecuencias teológicas, que van más allá de la mera experiencia personal... La religión, como Dios, es omnipresente; su presencia, como la presencia de Dios, puede ser olvidada, rechazada, negada; pero siempre es real, y confiere una inexaurible profundidad a la vida y un inexaurible significado a toda la creación cultural"<sup>6</sup>. Esta tesis es la que fuerza a Tillich a intentar descubrir una substancia cristiana en los más diversos movimientos culturales y sociales del período de la postguerra. "Sólo después de la guerra vi con toda claridad la realidad y la esencia de este humanismo. El encuentro con el movimiento obrero, con las masas llamadas descristianizadas, me mostró claramente que también aquí se escondía una substancia cristiana bajo la forma humanística, aunque este humanismo tenía la forma de una filosofía popular materialista, superada hace tiempo en el arte y en la historia"<sup>7</sup>.

## II. TEOLOGIA DE LA CULTURA: PRIMERA SOLUCION

¿Por dónde caminar? La formación teológica de Tillich, juntamente con su experiencia de la guerra y con su experiencia humanista de substancia cristiana, propia de las clases proletarias alejadas de la estructura eclesiástica, le fuerzan a intentar un método de aproximación que supere la *diástasis*: Iglesia-cultura secular. Es la experiencia la que le provoca a diagnosticar la situación: "Siempre que en el pensamiento y en la conducta se ponga en tela de juicio la existencia humana misma, y con ello se trascienda, siempre que vibre un sentido absoluto a través de una razón de ser relativa, la cultura es entonces religiosa"<sup>8</sup>.

Estas ideas vienen ya expuestas en la Conferencia de 1919: *Über die Idee einer Theologie der Kultur*<sup>9</sup>. Lo que después llamará

tan la oposición entre Bultmann y Tillich. (Cf. C. E. Braaten, Introducción a *A History of Christian Thought*, XXXI).

6. *The Protestant Era*, XI-XII; Cf. *Systematic Theology*, I, 57; II, 178-179; III, 227; *The Courage to Be* (London 1962) 157.

7. *On the Boundary*, 62.

8. *On the Boundary*, 68-69; *The Protestant Era*, 214; *Theology of Culture* (New York 1959) 40-41.

9. "Über die Idee einer Theologie der Kultur": *Gesammelte Werke* (Stuttgart 1959-1975) IX, 13-31. Esta conferencia fue incluida años después en *What is Religion*, Edited by J. L. Adams (New York 1969) 155-181.

“teología de la correlación”, en oposición a la teología de la ruptura de Barth, viene llamado ahora “teología de la cultura”. Mediante esta expresión, Tillich intenta afirmar claramente que, a pesar de la aparente oposición entre religión y cultura, entre Iglesia y sociedad, entre fe y ciencia, entre revelación y razón, la religión es la substancia de la cultura y la cultura es una de las formas de expresión de la religión<sup>10</sup>. Lo religioso no puede aparecer como estamento peculiar o exclusivo de una rama de la cultura humana. La religión es universal al igual que Dios es universal. La teología de la creación lleva a afirmar la presencia de la acción divina en todo hacer y saber humanos. La misma afirmación luterana de “la presencia de lo Infinito en lo finito” es para Tillich una afirmación paradójica que une en tensión radical el pecado y la gracia, la ley y el evangelio, la cultura y la fe<sup>11</sup>. Concebir la religión como un sector concreto de la vida humana, como un estamento especial y apartado, sin relación con todo el entarimado de la vida personal y social, es dejar al mundo en el desamparo y convertir al hombre en señor de sí mismo, desligándole de su más íntima razón de ser.

Tillich recuerda la emoción surgida en su interior ante la pausada contemplación de los mosaicos de Rávena, ante los frescos de la Capilla Sistina y ante el autorretrato de Rembrandt viejo. ¿Qué clase de emoción es ésta? ¿Cultural o religiosa? Tratando de penetrar el significado y la significatividad última de cada forma cultural, Tillich afirmará que “si la consciencia se dirige hacia las formas particulares del significado y su unidad, estamos ante la cultura; si la consciencia está dirigida hacia el significado incondicional, hacia la substancia del significado, estamos frente a la religión. La religión es la orientación hacia lo incondicional, y la cultura es la orientación hacia las formas condicionadas y su unidad”<sup>12</sup>.

Tal explicación parece eminentemente formal e inadecuada; ya que la forma y la substancia son inseparables. Lo cual indica que

10. Cf. P. BARTHEL, *Interprétation du Langage mythique et Théologie biblique* (Leiden 1967) 153-154.

11. J. P. GABUS, *Introduction à la Théologie de la Culture de P. Tillich* (Paris 1969) 19. Fue precisamente la necesidad de conciliar estos términos, en apariencia contradictorios dentro de la teología luterana, de la fe y la cultura lo que hizo que Tillich formara su grupo de Berlín. En ese grupo participaban teólogos, filósofos, escritores, artistas y psicólogos. Estaban convencidos de que, juntamente con el ocaso de la cultura burguesa, nacería una nueva cultura en la que la religión y la ciencia estarían plenamente reconciliadas. Esperaban la llegada de un nuevo *kairos*.

12. “Religionsphilosophie” (1925): *Gesammelte Werke*, I, 320: “Religion ist Richtung auf das Unbedingte, Kultur ist Richtung auf die bedingten Formen und ihre Einheit”.

—para Tillich— toda acción o forma cultural encierra en sí misma el significado incondicionado, y en la medida en que la acción o forma cultural es significativa, en esa misma medida es substancialmente religiosa. Esto no quiere decir que toda cultura sea “religiosa” intencionalmente; al igual que toda acción religiosa —expresada en formas culturales— no es intencionalmente “cultural”, ya que su intención directa es la expresión del significado incondicionado. La conclusión a que se llega mediante esta forma de pensar es la siguiente: en la acción cultural lo religioso es substancial; en la acción religiosa lo cultural es formal”<sup>13</sup>.

Tillich se siente ligado a los esquemas mentales de E. Tröeltsch y de M. Kähler, haciendo suyos los rasgos más sobresalientes del pensamiento de estos maestros. Pero de esta manera cree poder superar el peligro del método crítico-dialéctico de los discípulos de Hegel, peligro que se da cuando al empujar el proceso dialéctico más allá de toda forma definida, no se llega a percibir que todo ese proceso se encuentra sometido al gran NO del significado incondicionado y que este NO es el que posibilita el SI de la significatividad de toda forma. Asimismo, se separa también del método supernaturalista, incapaz en su historia de aunar y clarificar la relación entre religión y cultura, tratando casi siempre de colocar una por encima de la otra o bien de oponerlas mutuamente, corriendo el riesgo de ver en lo “religioso” uno más de los “significados” dentro de la “serie de los significados”, sin llegar a poner de manifiesto la dimensión profunda de lo “religioso” como “fundamento y abismo (*Abgrund*) de todo significado”.

En esta primera época de su reflexión, entiende ya Tillich que la filosofía y la teología, la cultura y la religión, la razón y la fe, la sociedad y la Iglesia... se condicionan mutuamente. El contenido de la cultura, de la filosofía y de la razón rezuma una substancia religiosa, ya que de una manera o de otra plantean y expresan problemas e interrogantes que superan la simple concretez de lo momentáneo. En la célebre conferencia de 1919 sobre *Teología de la Cultura* acentúa con fuerza que la religión no es un estamento del ser humano, no es una dimensión al lado de las otras dimensiones humanas, sino que viene a ser la *dimensión profunda* de toda dimen-

13. “Im Kulturellem Akt ist das Religiöse also substantiell; im religiöse Akt das Kulturelle formell. Kultur ist der Inbegriff aller geistigen Akte, die auf Erfüllung der einzelnen Sinnformen und ihre Einheit gerichtet sind. Religion ist der Inbegriff alle geistigen Akte, die auf Erfassung des unbedingten Sinngehaltes durch die Erfüllung der Sinneinheit hindurch gerichtet sind” (*Religionsphilosophie*: *Gesammelte Werke*, I, 320).

sión: del arte, de la filosofía, de la ética, de la gnoseología, de la estética y del mismo sentimiento. Lo que más tarde expresará detalladamente en su obra *Dynamics of Faith*<sup>14</sup>, demostrando que la fe no es tarea exclusiva ni del entendimiento ni de la voluntad ni del sentimiento, ya lo había intuido años antes. La religión, como la fe, será la experiencia de una realidad incondicionada y absoluta. Tal realidad incondicionada tiene un matiz ontológico y místico en su experiencia humana, ya que plantea al hombre la pregunta del sentido del ser y del no ser, la pregunta por la verdad como verdad, la pregunta por la razón de su ser o por el absurdo de sí mismo. Si a esa *realidad incondicionada* la llamamos Dios, Dios será la *profundidad de la existencia*<sup>15</sup>.

En su trabajo *Religionsphilosophie* de 1925 nos hace ver la presencia de esta dimensión "religiosa" en las diversas funciones del espíritu humano: conocimiento, estética y derecho. En todo acto de conocimiento se dan dos factores: *pensamiento y ser* (proceso cognoscitivo y aquello que se conoce). El *pensamiento* tendería a identificarse con el *ser*, pero nunca llegaría a absorberlo de lleno; lo cual implica el reconocimiento de la trascendencia del *ser* con respecto al *conocimiento*. Se da una especie de tensión indefinida que hace ver cómo la trascendencia del ser con respecto al pensamiento fundamenta todo proceso cognoscitivo. Resumiendo su reflexión, afirma: "En cada instancia de la acción cognoscitiva encontramos, por un lado, la consciencia de la realidad infinita de todo ser, que lucha contra el pensamiento, a la vez que ofrece la fundamentación del pensamiento; y, por otro lado, la demanda de un conocimiento universal del ser, una demanda que lo arrastra más allá de lo particular, de lo individual. Es posible ahora para el espíritu orientarse hacia la infinitud de cada afirmación individual de conocimiento y su unidad lograda; o hacia el ser incondicionado que es la base de todo lo particular y, sin embargo, trasciende lo particular. La primera orientación es la cultural; la segunda es religiosa. En la esfera del conocimiento, la cultura es la orientación hacia las formas condicionadas de la existencia y su unidad. La religión, en la esfera del conocimiento, es la orientación hacia lo que existe incondicionalmente (*das unbedingt Sein Seiende*), como fundamento y abismo de todos los particulares y su unidad"<sup>16</sup>.

Una relación parecida se da en la esfera de la estética. Las for-

14. *Dynamics of Faith* (New York 1958) 31-40.

15. *The Shaking of Foundations* (New York 1948) 52.

16. "Religionsphilosophie": *Gesammelte Werke*, I, 324-325.

mas expresivas de la intuición estética tienden a expresar aprehensiones de aquello que es significante. De ahí que toda forma estética implique un significado en cuanto se relaciona con el fundamento incondicionado del significado. Los estados emocionales concretos no son capaces de comprender el contenido profundo de la forma estética. Es más, Tillich llega a decir que "todo sentimiento estético es un sentimiento trascendente, es decir, un sentimiento en el cual la agitación emocional empírica incluye un núcleo experiencial que señala en dirección a lo Incondicional"<sup>17</sup>. Esto se hace aún más claro en la esfera del derecho o de la ética. En toda formulación de la ley se da un reconocimiento implícito de la libertad de las personas; y este reconocimiento de la personalidad del otro implica igualmente un fundamento último de tipo incondicional. La misma consciencia legal sobre lo justo y lo recto implica la consciencia de algo que sobrepasa las formas legales concretas y tiende a la implantación —al menos intencionalmente— de un Reino de justicia. Tal actitud —reconocida o no— es una actitud religiosa. Lo mismo podría decirse de las normas que rigen las comunidades humanas, normas que tienden a basarse en el "amor del amor"; postura que encierra igualmente la aceptación, callada o expresa, de una Incondicionalidad última de tipo religioso. Por este mismo tiempo, Tillich hacía ver también en su examen y explicación del Socialismo Religioso, cómo la crítica marxista sobre la sociedad burguesa llevaba consigo un tono profético de carácter religioso-bíblico<sup>18</sup>. El problema sobre este "Incondicional" no debe plantearse a nivel de si existe o no existe. La misma pregunta sobre lo Incondicional está ya afirmando su presencia. Como diría años después, "Dios es el presupuesto de la pregunta por Dios". De ahí concluirá que "el objeto de la religión no solamente es real, sino que también es el presupuesto de toda afirmación con respecto a lo real". Dicho de otra forma: la naturaleza, la historia y la cultura pueden ser símbolos de lo religioso. Y no hay otra manera de hablar de lo religioso más que mediante símbolos, ya que la intención de hablar de la religión no

17. "Religionsphilosophie": *Gesammelte Werke*, I, 324-325.

18. Cf. "Autobiographical Reflections": *The Theology of P. Tillich* (New York 1964) 13. Esta es una idea muy querida y repetida por Tillich. De hecho publicó un artículo con el título "Marxism and Christian Socialism": *Christianity and Society* 7 (1942) 13-18, incluido después en la primera edición de *The Protestant Era* (1948). En él se acentúan las analogías existentes en la interpretación de la historia desde el punto de vista profético-bíblico y el punto de vista de la teoría de Marx. "Tanto el profetismo como el marxismo consideran la lucha entre las fuerzas buenas y malas como el contenido principal de la historia, describiendo sobre todo las fuerzas negativas como las fuerzas de la injusticia y previendo la victoria final de la justicia".

simbólicamente es irreligiosa, porque priva a lo Incondicional de su incondicionalidad y lleva a un recto rechazo, en cuanto criatura de la fantasía, de este Incondicional que ha sido transformado de este modo en objeto"<sup>19</sup>.

Tillich ha llevado el problema de la relación religión-cultura al único campo válido de discusión, al campo ontológico. Tanto la religión como la filosofía (cultura) intentan ofrecer una solución al problema ontológico. Y en este intento común, ambas se encuentran con una misma solución: el SER. Más tarde hablará de ese "dinamismo ontológico" del SER que se hace presente en todo lo que existe y que se manifiesta tanto en la realidad concreta como en el funcionamiento de la razón, así como en el lenguaje de tipo mitológico y religioso. No se trata aquí del viejo idealismo incapaz de sobrepasar los límites marcados por la razón pura para ver en los fenómenos el dinamismo ontológico que les da sentido y realidad. El conocimiento tillichiano viene a ser una *iluminación* y una *experiencia extática*<sup>20</sup>. Esto es lo que él llama *conocimiento metalógico*, que tiende a deducir la plenitud del sentido (*Sinnerfüllung*) ontológico que actúa en las manifestaciones culturales.

Es un esfuerzo titánico por ofrecer a la teología alemana de su época una primera interpretación de las realidades terrenas, un camino nuevo para contemplar el mundo y la cultura, una *via media* para sobrepasar el liberalismo de sus maestros de Berlín y el supranaturalismo de la naciente neo-ortodoxia barthiana. Lo que después de la segunda guerra mundial se llamaría *teología de las realidades terrenas* y que llegaría a ocupar un puesto preeminente en el Concilio Vaticano II con la Constitución *Gaudium et Spes*, fue ya intuición de Tillich en los años inmediatos a la primera gran guerra del siglo. Se trataba de acortar las distancias entre lo *sagrado* y lo *profano*, entre lo *religioso* y lo *secular*, poniendo siempre a salvo —al menos en su intención— la trascendencia del Dios bíblico y la autonomía cultural cargada de *teonomía*.

La intención de Tillich en esta primera etapa de su pensamiento, y especialmente en esta conferencia de 1919 que nos sirve de punto de referencia, no es meramente filosófica. El es teólogo y

19. "Religionsphilosophie": *Gesammelte Werke*, I, 328.

20. P. BARTHEL, *Interprétation du Langage mythique et Théologie biblique* (Leiden 1967) 161. Tal tipo de conocimiento tillichiano abarca una doble fase: fase *lógica* que aprehende las formas racionales y fase *metalógica* que tiende a captar el sentido pleno (ontológico) que se esconde en toda forma cultural. Tal modo de ver la realidad viene llamado por Tillich "Realismo Creyente". Cf. "Gläubiger Realismus": *Gesammelte Werke*, IV, 77-106.

hombre de Iglesia, y en cuanto tal propone una especie de diagnóstico religioso, confrontando, en arriesgada síntesis, el contenido de su conferencia con las dos tradiciones más fuertes de pensamiento cristiano: la católica y la luterana. Se trata de sacar las conclusiones de su *teología de la cultura* en relación a la dogmática eclesiástica de las dos confesiones cristianas<sup>21</sup>. Según Tillich, la teología dogmática católica de esta época absorbería la teología de la cultura dentro de la teología eclesiástica, ya que la distinción entre Reino de Dios e Iglesia no está suficientemente afirmada, haciendo aparecer al Catolicismo como el representante único del Absoluto, con pretensión de dirigir al mundo y a la cultura en nombre del principio Absoluto que maneja con carácter exclusivo. Contra esta pretensión católica, Tillich ha defendido siempre el llamado "*Principio Protestante* que lleva consigo" la protesta divina y humana contra cualquier pretensión de absolutización que se levante a favor de una realidad relativa, aunque esta pretensión provenga de una iglesia protestante"<sup>22</sup>. Por el contrario, la teología protestante tradicional concedería a la cultura una autonomía plena, ya que la teología —como ciencia de la revelación de Dios— está alejada de las realidades culturales humanas, haciendo imposible una verdadera *teología de la cultura*. Finalmente propone su propia tesis cargada de talante mediador. Fiel a la afirmación protestante de la Infinitud de Dios y de la incapacidad del hombre para abarcarlo, mantiene no obstante que cualquier realidad creada se convierte en una manifestación relativa del Infinito. De ahí la fuerza sacramental que verá después en la naturaleza<sup>23</sup>.

Si la teología sistemática de las Iglesias ha optado por la consideración del Principio Absoluto de Dios, la teología de la cultura debe optar por la consideración del Principio Absoluto en el proceso del desarrollo histórico creacional. Fiel también a la tradición

21. "Über die Idee einer Theologie der Kultur": *Gesammelte Werke*, IX, 28-29.

22. *The Protestant Era*, 163.

23. "Über den Unterschied aber von Kulturtheologie und Kirchentheologie greift hinaus das kulturtheologische Ideal selbst: Es fordert eine Kultur, in der zwar nicht der Unterschied von profanem und heiligem Pol aufgehoben ist —das ist in der Welt der Reflexion und Abstraktion unmöglich—, in der aber ein einheitlicher Gehalt, eine unmittelbare geistige Substanz die gesamte Kulturbewegung erfüllt und sie dadurch zum Ausdruck eines allumfassenden religiösen Geistes macht, dessen Kontinuität eins ist mit der Kontinuität der Kultur selbst; dann ist der Gegensatz von Kulturtheologie und Kirchentheologie aufgehoben, denn er ist Ausdruck für eine nach Gehalt und Sinn zwiespältige Kultur". ("Über die Idee einer Theologie der Kultur": *Gesammelte Werke*, IX, 29-30; Cf. también *Natur und Sakrament* (1929), publicado después en *The Protestant Era*, 93-112).

teológica de Justino y de Orígenes, Tillich intenta encontrar la presencia del Absoluto en lo relativo, un *relativo* cargado de *logos* divino que le mantiene y le da sentido. Esta sería la función propia de la *teología de la cultura*. Es así como se entiende su frase: "La religión es la sustancia de la cultura y la cultura es la forma de la religión"<sup>24</sup>.

Años más tarde volvería a hablar sobre la esencia de esta conferencia y las motivaciones de la misma. Fue en 1946, en una conferencia en la Universidad de Chicago (USA), que tiene por título *Religion and Secular Culture*. Merece la pena dejar oír su voz:

"Al volver de la primera guerra mundial, encontramos una profunda escisión entre la revolución cultural y la tradición religiosa en la Europa central y oriental. Las Iglesias luteranas, la Iglesia católica de rito romano y de rito griego, rechazaron las revoluciones culturales y, con algunas excepciones por parte del Catolicismo Romano, también las revoluciones políticas. Las rechazaron como la expresión rebelde de una autonomía secular.

Los movimientos revolucionarios, por otra parte, repudiaron a las Iglesias como la expresión de una heteronomía transcendente. Era evidente para los que teníamos afinidades espirituales con ambas partes que esta situación era intolerable y, a la larga, resultaría desastrosa para la religión y la cultura...

En el terreno religioso no sólo sufrimos el ostracismo de los representantes del 'cristianismo de la clase dominante', sino que fuimos también atacados por aquella teología dinámica que en América se define como Neo-ortodoxia, que unía elementos de fuerza profética con un elemento no profético de la cultura, afirmando y profundizando la escisión...

En una conferencia que pronuncié en Berlín inmediatamente después del fin de la guerra (1919) titulada *Über die Idee einer Theologie der Kultur*, intenté por vez primera analizar la inmanencia recíproca entre la religión y la cultura. Fue escrita con el entusiasmo de aquellos años en que creíamos, a pesar de la crisis y la miseria, en una nueva época, en un período de transformación radical"<sup>25</sup>.

24. *Theology of Culture* (New York) 1959 42; *The Protestant Era*, XVIII; *Systematic Theology*, III, 158, 248.

25. *The Protestant Era*, 55-56.



### III. LA POSTURA TEONOMA: SEGUNDA SOLUCION

Durante la adolescencia y la primera juventud, Tillich sufrió en su propia carne el grave peso y el duro dolor de la autoridad paterna. Sólo tras dura lucha logró llegar a la afirmación de "una autonomía espiritual y ética". "La autoridad de mi padre, personal e intelectual al mismo tiempo, que como consecuencia de su posición eclesiástica coincidió para mí con la autoridad religiosa de la revelación, hacía de toda manifestación de pensamiento autónomo una aventura religiosa y sociaba la crítica de la autoridad a conciencia de culpabilidad"<sup>26</sup>. El carácter dominante del padre, unido a la temprana muerte de la madre, condicionan psicológicamente al joven Tillich y hace que vaya naciendo en él una oposición casi radical a toda suerte de autoritarismo, sea del signo que sea: religioso, familiar, cultural o histórico. La reacción fue inmediata. Pronto levanta su protesta contra toda postura de absolutismo heterónomo. La heteronomía, "sujeción a autoridades divinas y terrenales, era precisamente lo que yo por mí mismo había logrado romper y a lo que no quería ni quiero volver"<sup>27</sup>. Ya desde el principio concibe la heteronomía como el afán religioso por dominar desde fuera la actividad cultural autónoma. Se imponen dos campos de batalla a vencer: la heteronomía religiosa, representada esencialmente por la autoridad de la Iglesia Católica (infalibilidad), y la llamada *auto-complaciente* autonomía del humanismo secular. Intuye claramente la catástrofe a que puede conducir un puro pensar autónomo, cuyo final será el escepticismo, la anarquía o la dictadura. Pero también contempla con pena el hundimiento a que somete al hombre la postura absolutista de tipo heterónomo (especialmente autoritario), que lanza catapultas normativas contra todo el proceso de desarrollo cultural humano en nombre de la divinidad. La conclusión era ya clara: se imponía la búsqueda de una cultura *teónoma* impregnada de sentido trascendente y profundo.

En su trabajo *Die religiöse Lage der Gegenwart*<sup>28</sup> concluye deduciendo la "exigencia de una teonomía, esto es, una autonomía de contenido religioso". Tiene que renunciar a las doctrinas de sus maestros liberales de Berlín, doctrina que termina por confundir a Dios con el mundo. Tiene que oponerse a la naciente neo-ortodoxia protestante, empeñada en alejarse de los problemas del mundo y de

26. *On the Boundary*, 37; "Autobiographical Reflections": *The Theology of Paul Tillich*, 8.

27. *On The Boundary*, 38.

28. "Die religiöse Lage der Gegenwart" (1926): *Gesammelte Werke*, X, 91-92.

la historia en virtud de un trascendentalismo desencarnado. No en vano ha dicho Leibrecht que "la invitación de P. Tillich a establecer una teonomía es su más grande desafío al pensamiento moderno"<sup>29</sup>. El mismo Tillich reconoce que "la cuestión de heteronomía y autonomía se ha convertido en el problema del criterio último para la existencia humana"<sup>30</sup>.

¿Cómo llegó Tillich a esta problemática? Ya hemos insinuado los problemas que condicionaron su vida: su actuación de capellán en el frente occidental, la situación de la Alemania postbélica, el alejamiento de las Iglesias de los problemas sociales encarnados por los grupos humanistas, el rechazo de estos grupos de todo aquello que tuviera un matiz religioso, etc...<sup>31</sup>. El problema era el mismo del de la *teología de la cultura*. La solución es también la misma, pero bajo otro aspecto.

Para salir al paso de esta triste situación Tillich crea con sus amigos de Berlín el *Socialismo Religioso*, con el único fin de "superar el abismo existente entre el trascendentalismo luterano y el utopismo secular de los grupos socialistas"<sup>32</sup>. La tarea que se encomienda al grupo es la de ofrecer una interpretación cristiana del hombre y una interpretación cristiana de la historia. Los amigos del Socialismo Religioso fueron pronto objeto de ataque por parte del Nacionalismo religioso de E. Hirsch y por parte de los defensores de la mal llamada "teología dialéctica", fundada por Barth, que seguía recogiendo la visión de la versión puramente ultraterrena de la idea del Reino de Dios, a pesar de la proveniencia calvinista del mismo Barth. Para ello, los socialistas religiosos se vieron precisados a acuñar nuevos conceptos como *daimon*, *kairos*, *teonomía*, *sacramental*, *profético*... Su Socialismo Religioso debe entenderse como "cierta tendencia a una nueva teonomía".

Se trata de que los valores eternos irruman en el nuevo orden social. Se trata de hacer presente en la historia el principio que le ofrezca un sentido y que no es otro que *Jesús como el Cristo*, Centro y Sentido de la misma historia. No es ésta la hora de hacer la historia del Socialismo Religioso<sup>33</sup>. Por otra parte, por aquella época

29. W. LEIBRECHT, *Religion and Culture. Essays in honor of P. Tillich* (New York 1959) 17.

30. *On the Boundary*, 43.

31. A. GARRIDO SANZ, "Presentación de Paul Tillich (1886-1965): *Estudio Agustiniiano* 11 (1976) 401-402.

32. *A History of Christian Thought* (New York 1972) 533.

33. Tillich ha expuesto en diversos escritos su visión sobre el Socialismo Religioso de los años veinte. Entre otros, merecen citarse "Grundlinien des re-

veían ya con claridad los componentes del grupo de Berlín que, en nombre del evangelio de Jesús de Nazareth, no se puede ofrecer una solución concreta de tipo técnico a los diversos problemas de la historia de la humanidad. En 1922 escribía Tillich: "Por el presente, el Socialismo Religioso no debe convertirse en un movimiento político de Iglesia ni en un partido político de Estado, si no quiere perder su poder ilimitado de someter a juicio tanto a las Iglesias como a los partidos. El Socialismo Religioso debería, en todo caso, evitar de considerar el socialismo como una ley religiosa, apelando a la autoridad de Jesús o a la primitiva comunidad cristiana. No existe ningún camino directo que vaya de lo Incondicional a una solución concreta. Lo Incondicional no es nunca una ley ni tampoco impulsa una forma definida de la vida espiritual o social. Los contenidos de la vida histórica son quehaceres y empresas del espíritu creador. La verdad es una verdad viviente, una verdad creadora, no una ley"<sup>34</sup>.

Los socialistas religiosos analizan la cultura moderna, intuyendo en ella la presencia de una substancia trascendente. El simple rechazo de la burguesía del s. XIX es ya una toma de postura que refleja inconscientemente un *incondicional*. El individuo está rodeado siempre de una *substancia espiritual* de la cual no puede escapar. Las formas religiosas culturales, las emociones vitales y los esfuerzos comunes no pueden sostenerse por mucho tiempo bajo el simple mando del manipuleo técnico. De intentar hacerlo durante un largo período de tiempo, terminan por convertirse en tiranos cuyo final será la destrucción, las dictaduras, las opresiones y los fanatismos, pasando a formar parte de una nueva heteronomía de talante laicista y secular. La autonomía, sin la substancia espiritual, termina por vaciarse de contenido, perdiendo su *poder vital* y su creatividad. De manera análoga, la heteronomía, sin la substancia autónoma de la forma, "es espiritualmente imposible; pierde su poder de convicción y se convierte en medio demoníaco de poder, contrario al significado, hasta que llega a desmoronarse"<sup>35</sup>.

En su examen de la autonomía dentro de la religión, Tillich ve que el riesgo existente en todo proceso autónomo que toca a la religión es el riesgo de la *profanación* de lo religioso por lo secular. La fuerza de lo religioso consiste en ofrecer al hombre un medio de au-

---

ligiösen Sozialismus" (1923): *Gesammelte Werke*, XIV, 91-119, y "Die Sozialistische Entscheidung" (1933): *Gesammelte Werke*, II, 219-365.

34. "Kairos": *The Protestant Era*, 51.

35. "Religionsphilosophie" (1925): *Gesammelte Werke*, I, 331.

totranscendencia. Su función es una función mediadora e instrumental. Pero cuando lo religioso se *institucionaliza*, convirtiéndose en Dios de sí mismo, las formas religiosas aparecen como elementos divinizados *per se*, exigiendo unas categorías divinas que no le corresponden y perdiendo su carácter de mediación sacramental. Lo ambiguo de toda forma cultural religiosa se convierte en *únivoco*, en objeto de veneración: "una serie de actividades prescritas que hay que realizar, una serie de doctrinas establecidas que hay que aceptar, un grupo de presión social frente a otros, un poder político con todas las implicaciones de los poderes políticos"<sup>36</sup>.

El peligro de convertir lo religioso en mero *culto* o en mera *ética* es un peligro siempre presente en toda forma religiosa. Y frente a esta situación religiosa, la autonomía no puede por menos de reaccionar, reacción justa y necesaria, aun con el riesgo de racionalizar en exceso. Y por el afán autonomista de liberar al hombre de los "demonios" y de los "dioses", puede correr el riesgo de no dejar espacio libre al verdadero misterio de Dios. He ahí, pues, la gran tragedia existente entre lo *meramente secular* y el afán divinizante de toda forma religiosa-cultural. Tanto la postura de total independencia como la postura de total sumisión se mantienen en virtud de esa fuerza siempre oculta que se llama teonomía. "La autonomía y la heteronomía viven de la teonomía, cuando la síntesis teonómica desaparece por completo. La autonomía, sin la substancia de lo incondicional, se vuelve vacía. Asimismo, la heteronomía, sin la substancia autónoma de la forma racional, aparece como espiritualmente imposible"<sup>37</sup>.

Bajo estas coordenadas mentales se imponía clarificar el sentido preciso de la teonomía. Era el único camino válido para echar un puente en el abismo creado entre la Iglesia y el mundo de los años veinte. Las Iglesias rechazan el espíritu secular de matiz socialista, los movimientos humanistas rechazan la heteronomía pietista de las Iglesias. Ambos rechazaban aquello que les hubiera permitido rejuvenecerse y avanzar, rechazaban la *teonomía*.

Ya en los Estados Unidos de América, recordará Tillich esta situación. En su libro *The Protestant Era* hace alusión a estos años y a la necesidad imperiosa que tenían de ofrecer una nueva exposición de la religión y del cristianismo. Recuerda el entusiasmo con los *socialistas religiosos* de la década de los veinte analizaron la historia, poniendo de relieve el carácter teonómico de la llamada "Ba-

---

36. *Systematic Theology*, III, 87.

37. "Religionsphilosophie" (1925): *Gesammelte Werke*, I, 331.

ja Edad Media”, en oposición al subsiguiente periodo heterónimo y a la autonomía auto-complaciente del humanismo moderno: “La *teonomía* ha sido definida como una cultura en la cual el significado último de la existencia resplandece a través de todas las formas finitas de pensamiento y de acción; la cultura es transparente y sus creaciones son los receptáculos de lo espiritual. La *heteronomía* —con la que la *teonomía* suele confundirse— es, en cambio, la tentativa de una religión por dominar desde fuera la creatividad cultural autónoma; mientras que la auto-complaciente *autonomía* rompe los vínculos de una civilización con sus fundamentos y aspiraciones últimas, y de este modo una civilización queda exhausta y espiritualmente vacía”<sup>38</sup>. Fiel una vez más al Principio Protestante de la justificación por la fe, se ve obligado a rechazar tanto la *heteronomía* como la *autonomía*, clamando por una *autonomía auto-trascendente*, por una nueva *teonomía*.

En una conferencia pronunciada en enero de 1946 para la *Hiran W. Thomas Foundation*, en la universidad de Chicago, vuelve a analizar aquellos años densos de lucha y de esperanza. Después de exponer las críticas del Socialismo Religioso contra la autonomía secularista y contra la *heteronomía* pietista religiosa, intenta de nuevo la formulación:

“Las palabras *autonomía*, *heteronomía* y *teonomía* responden al interrogante que plantea el *nomos* o la ley de la vida, de tres maneras diferentes: la primera de ellas afirma que el hombre, como portador de la razón universal, es origen y punto de referencia de la religión y de la cultura. El es, por lo tanto, su propia ley. La *heteronomía* afirma que el hombre, por su incapacidad de actuar de acuerdo con la razón universal, debe ser sometido a una ley, ajena y superior a él. La *teonomía* señala que la ley superior es, simultáneamente, la ley más profunda de las leyes del hombre, arraigada en la tierra divina, que es su propia tierra: la ley de la vida trasciende al hombre, pese a su propia ley”<sup>39</sup>.

Así, pues, será un periodo *autónomo* aquel que intente crear formas de vida individual o comunitaria sin referencia alguna a lo incondicional y tenga solamente en cuenta los postulados del racionalismo teórico o práctico. Será un periodo *heterónimo* aquel que somete las formas culturales y la misma acción vital al criterio au-

38. “Author’s Introduction”: *The Protestant Era*, XII.

39. “Religion and Secular Culture”: *The Protestant Era*, 55-57.

toritario de una religión eclesiástica o una cuasi-religión política, aun a costa de destruir las estructuras del pensamiento racional. Por último, tendremos un período *teónomo* en aquellas épocas en las que las creaciones culturales expresan una "inquietud última" (*Ultimate Concern*) y un sentido trascendente, "no como algo extraño a ellos sino como su propia materia espiritual". El postulado último y certero del período teónomo, que resume las exigencias de la verdadera teonomía, será aquel que sea capaz de plasmar en la práctica el aserto tillichiano: "la religión es la substancia de la cultura y la cultura es la forma de la religión" <sup>40</sup>.

Tillich mismo se arriesga a denominar períodos *teónomos* a los influenciados por las figuras de Clemente y Orígenes y a la Baja Edad Media; así como denomina períodos autónomos a los siglos XVIII y XIX. Le llena de pena el contemplar cómo la cultura moderna "está secularizada hasta tal punto que ha perdido su referencia última, su centro de significación, su substancia espiritual" <sup>41</sup>. El Iluminismo terminó, en muchas de sus expresiones, en ser una cultura meramente secular. El s. XIX, fascinado por las técnicas del pensamiento y de la acción, caminó igualmente hacia la desintegración. No obstante esto, siempre estuvieron presentes elementos teónomos, bajo formas proféticas expresadas en movimientos literarios o estéticos, sociales o políticos, a veces con marcado carácter antirreligioso o antieclesial. "En todos ellos hay una inquietud última incondicional y determinante, algo absolutamente decisivo y, en consecuencia sagrado, aun cuando esta inquietud incondicional se expresara en términos seculares" <sup>42</sup>.

#### IV. EL VACIO SAGRADO: SITUACION ACTUAL

La intrincada forma dialéctica existente entre autonomía, heteronomía y teonomía nos ha hecho ver que tanto la religión como la cultura, tanto los movimientos humanistas seculares como las

40. Conforme al pensamiento de Tillich podrían considerarse como formas heterónomas de religión el Catolicismo, la Ortodoxia protestante, el Fundamentalismo y la teología de K. Barth; formas que, de una manera u otra, vienen a identificarse con la concepción supra-naturalista. Por el contrario, las formas autónomas pueden equipararse a la concepción naturalista: teología liberal, filosofía religiosa americana y las interpretaciones positivistas de la religión. La teonomía se opone tanto a un "naturalismo secular cerrado a la trascendencia" como a cualquier forma religiosa que intente dominar e imponer "desde fuera" unas normas. Cf. *The Protestant Era*, XI-XII; *Systematic Theology*, III, 249-251.

41. *The Protestant Era*, 58.

42. *The Protestant Era*, 59.

mismas Iglesias, son religiosos y culturales a la vez. El problema grave se presenta cuando las formas culturales autónomas y heterónomas luchan encarnizadamente entre sí. Tillich llama la atención sobre "el vacío interno de la mayoría de nuestras expresiones culturales" modernas, diciendo que "poco queda en nuestra civilización presente que no indique a una mente sensible la presencia de este vacío, la falta de esencia última y del poder substancial en el lenguaje y en la educación, en política y en filosofía, en el desarrollo de las personalidades y en la vida de las comunidades"<sup>43</sup>. En el momento presente se tiene la impresión de que solamente aquellas manifestaciones culturales en las que aparece el vacío de sentido son las que realmente tienen grandeza. A esta situación moderna la llama Tillich el *vacío sagrado*.

Dentro de este *vacío sagrado*, la inquietud y la preocupación última viene expresada en una "*cualidad de espera*", que no es indiferencia cínica, ni contrarrevolución absurda, ni postura indulgente ante el relativismo de la vida. "Es simple trabajo cultural surgido y calificado por la experiencia del *vacío sagrado*. Este es el camino, quizás el único, por el cual nuestro tiempo puede alcanzar una integración teónoma entre la religión y la cultura"<sup>44</sup>. El orden existencial humano no indica otra cosa más que la situación *caída* del hombre y su tensión por lograr la unidad esencial. Contra todos los profetas de calamidades finales, contra los absurdistas de siempre y contra los complacientes burgueses, Tillich levanta su voz haciéndonos ver que una cultura meramente fáctica, puramente praxista y del puro acontecer, no puede llegar muy lejos. Su final será siempre la vulgaridad, la dictadura, el capricho y el absurdo.

"La experiencia del fin no destruye en modo alguno la teonomía. Por el contrario, es su manifestación más poderosa". Apoya esta tesis en dos acontecimientos de la época. El primero de ellos es la consideración de la vuelta llevada a cabo en K. Barth quien, desde una teología de total separación de la cultura, ha ido avanzando hacia el convencimiento de que las creaciones culturales nunca pueden ser indiferentes a la esencia última. El segundo acontecimiento es la situación límite que se produjo con la explosión de la primera bomba atómica. Las mentes más preclaras de los Estados Unidos de América: psicólogos, artistas, hombres de las letras, etc... clamaron por una vuelta a la religión como "el poder salvador de nuestra cultura". El peligro estriba en que *esa vuelta* viene presen-

---

43. *The Protestant Era*, 60.

44. *The Protestant Era*, 60.

tada casi siempre como un sometimiento del mundo secular a la idea religiosa, sometimiento de lo profano y autónomo a lo religioso meramente heterónimo. Y la religión *teónoma* no significa eso: significa el mantener la prioridad de la autonomía en sus legítimas funciones, pero dando a esta autonomía su fundamento último, su razón última de ser: lo incondicional y lo absoluto.

Ante esta diástasis profunda entre autonomía y heteronomía, solamente la Revelación puede actuar creando nuevas formas teónomas. Tales formas teónomas, bien sean religiosas o bien seculares, aparecen como consecuencia de una gracia reveladora de Dios. Las Iglesias tienen que estar dispuestas a recibir continuamente esta llamada a la teonomía como una gracia que no merecen. En una época de *vacío sagrado* como la nuestra, Tillich parece preguntarse: ¿qué hacen las Iglesias? La experiencia del mundo eclesial americano de los años cuarenta le da opción a decir que las Iglesias se dedican a hacer demandas de tipo moral, se dedican a actividades de tipo humanitario o a partidismos políticos, perdiendo de vista aquello que constituye su esencial razón de ser. Los grupos cristianos parecen haber olvidado que el hombre, no solamente está en la historia, sino que está también por encima de la historia. Si el grupo cristiano olvida el preguntarse por el sentido profundo de las cosas y de los acontecimientos, si se cierra a acoger la respuesta del Espíritu que le viene dado en las nuevas formas teónomas, tal grupo cristiano no merece ya ser tenido en consideración. Para superar el cinismo y la desesperación de la época moderna, se impone el volver a aceptar y reconocer el significado de lo eterno en el mundo, acoger la brisa que viene del Espíritu y tratar así de superar este momento de autonomía secularista vacía de contenido.

La teología, en el momento presente, tiene una noble función que cumplir. En cuanto función eclesial, la teología deberá tender a hacer presente estos valores eternos mediante una crítica constante de las formas culturales, tanto religiosas como seculares. Una teología que consagre el utopismo progresista, sin trascenderlo, merecerá a la larga el desprecio y el olvido. Y una teología que divinice las formas conservadoras de marcado carácter heterónimo, sin trascenderlas, merecerá igualmente palabras de amenaza por parte de la crítica profética, bien sea religiosa o secular. La función de servicio de la teología deberá optar por la *teonomía*.

“Durante casi doscientos años la teología se ha visto en la desgraciada situación del combatiente que se bate en retirada en una situación insostenible, viéndose obligado, des-



pués de todos sus esfuerzos, a rendir la plaza. Ahora debe asumir nuevamente la ofensiva, después de haber abandonado y hasta sacudido de su pies el polvo de aquella insostenible *heteronomía*. Debe luchar bajo la bandera de la *teonomía*, y con esta bandera triunfará, no combatiendo contra la autonomía de la cultura, sino contra la profanación, el agotamiento y la desintegración de la cultura de estos últimos años. Vencerá porque, como lo afirmó Hegel, la religión es el principio y el fin de todas las cosas, y también el centro, siendo la que da vida, alma y espíritu a todas las cosas”<sup>45</sup>.

## V. LA TRAGEDIA DEL S. XIII

Las reflexiones estudiadas en los apartados segundo y tercero nos muestran la inquietud de Tillich por solucionar el gran problema del hombre: su relación con Dios. Tales reflexiones las llevó a cabo en su época alemana, teniendo como instrumento de trabajo los grandes sistemas de pensamiento y el análisis abstracto de los conceptos, propios de la filosofía alemana. A partir de la emigración a los Estados Unidos de América (1933), Tillich se ve obligado a una acción mucho más concreta, a una expresión mucho más clara. “El espíritu de la lengua inglesa exigió la aclaración de muchas ambigüedades de mi pensamiento, que habían quedado ocultas por la imprecisión mística del alemán filosófico clásico; la dependencia recíproca de teoría y praxis en la cultura anglosajona, tanto en la religiosa como en la profana, me liberó del encantamiento de esa especie de idealismo abstracto que disfruta del sistema por el sistema”<sup>46</sup>.

Fruto providencial de estas circunstancias es un nuevo modo de enfocar los problemas: el método histórico. Sus alumnos recogieron las clases dictadas por Tillich sobre Historia del pensamiento cristiano. De ahí que podamos disponer en nuestros días de un hermoso volumen *A History of Christian Thought*<sup>47</sup>, indispensable para descubrir el pensamiento de Tillich sobre las figuras y las épocas

45. “Über die Idee einer Theologie der Kultur” (1919): *Gesammelte Werke*, IX, 28-29.

46. “Author’s Introduction”: *The Protestant Era*, VI.

47. *A History of Christian Thought. From its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, Edited by C. A. Braaten. New York, 1972. Anteriormente se había publicado en dos volúmenes separados con los siguientes títulos: *A History of Christian Thought* y *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*. New York, 1967-1968.

más representativas del cristianismo. El análisis tillichiano de una de estas épocas, el s. XIII, nos puede ayudar en nuestra reflexión.

En diversos puntos de su obra Tillich llama al s. XIII el "siglo más grande de la teología cristiana", en donde se decidió de manera conclusiva "el destino entero del mundo occidental"<sup>48</sup>. Tres nombres representan las principales corrientes del pensamiento de este siglo: Buenaventura, Tomás de Aquino y Duns Scoto, recayendo sobre ellos el peso de la gran controversia, al menos como figuras claves y representativas de las diversas tendencias. La controversia se da entre la escuela agustiniana representada por Buenaventura y la nueva corriente de pensamiento aristotélico representada por Tomás de Aquino; es la controversia entre la corriente mística de origen platónico-agustiniana, reencarnada por Buenaventura, y la corriente empirista-racional que tiene como representantes a Aristóteles y Tomás de Aquino. Tillich se manifiesta claramente a favor de la corriente agustiniana y considera el triunfo de la corriente aristotélico-tomista como una desgracia para el occidente:

"En cuanto a mí, quiero ser explícito: yo y toda mi teología estamos más cerca de la línea de la tradición agustiniana que de la línea de la tradición tomista. Podemos trazar una línea de pensamiento que va de Agustín a los franciscanos del Medievo, a los Reformadores, a los filósofos del seiscientos y del setecientos, a los filósofos alemanes clásicos, incluido Hegel, a la filosofía moderna de la religión, en la medida en que no es una filosofía empirista de la religión, la cual me parece una contradicción *in terminis*, sino una filosofía de la religión basada sobre la inmediatez de la verdad en todo ser humano"<sup>49</sup>.

"Si alguno quiere definirme de alguna manera, puede llamarme *agustiniano*, y en este sentido antiaristotélico y antitomista. Yo estoy fundamentalmente de acuerdo con Agustín en todo aquello que mira a la filosofía de la religión, pero no necesariamente en otras cosas"<sup>50</sup>.

#### *Rasgos del pensar aristotélico*

Al final de su comentario sobre la filosofía y la teología de Agustín, Tillich se hace a sí mismo una llamada de atención sobre aquellas influencias no expuestas. Entre estas está Aristóteles. Re-

48. *A History of Christian Thought*, 180.

49. *A History of Christian Thought*, 104.

50. *A History of Christian Thought*, 111.

conoce que Plotino había tomado mucho de Aristóteles, aunque Aristóteles no significó gran cosa para Agustín. De hecho, Agustín se desentiende un poco de la ciencia natural y de la ciencia política griega. Aristóteles construye un sistema de *mediación* que Agustín no juzga necesario usar para su exposición del cristianismo, prefiriendo el dualismo platónico y plotínico; Aristóteles acentúa el *individualismo*, lo cual no le sirve a Agustín para su comprensión de la Iglesia como *comunidad*; Aristóteles tiene un *ethos* cuasi-burgués, ya que no le gustan los extremos, los arrebatos eróticos y ascéticos de Agustín; Aristóteles se siente inclinado hacia el estudio de las cosas bajo el aspecto racional y empírico, mientras que Agustín da toda la importancia al estudio y conocimiento de Dios y del alma; Aristóteles es un *lógico*, cosa que a Agustín le tiene sin cuidado, dado su carácter intuitivo; Aristóteles es un empirista inductivo, parte del dato sensible y comienza la ascensión, mientras que Agustín parte de lo alto y comienza el descenso.

Estos matices de pensamiento filosófico se hacen presentes, según Tillich, en el amanecer del s. XIII, cuando con la ayuda de los filósofos árabes, Aristóteles hace acto de presencia en el pensamiento cristiano. ¿Qué significa Aristóteles para el Medievo? Tillich resume así los rasgos característicos de la influencia aristotélica en este período: 1) Aristóteles representa una visión independiente y laica del mundo. En este sentido, era un verdadero pagano. ¿Cómo puede conciliarse este modo de ver el mundo con la tradición cristiano-agustiniana? ¿Cómo compaginar la tradición cristiana con la revolución científica? He aquí, una vez más, el eterno problema; 2) Aristóteles ofrecía a la teología cristiana una serie completa de categorías metafísicas: materia-forma, potencia-acto, substancia-accidente, etc... con las cuales intenta estructurar una doctrina completa sobre la materia y sobre las relaciones de Dios con el mundo, haciendo de esta forma un nuevo análisis ontológico de la realidad; 3) Aristóteles ofrece una teoría de conocimiento, un nuevo método cognoscitivo que parte de la experiencia sensible y que alcanza la divinidad. La tradición agustiniana se mantiene en Dios y a partir de Dios juzga el mundo. Es la diferencia entre la experiencia sensible y la intuición; la distinción entre el "entendimiento agente" y la *memoria Dei* agustiniana.

*Dios ¿punto de partida o punto de llegada?*

El gran desafío del Medievo es la teoría del conocimiento. La pregunta angustiada, puesta por Tillich, es la siguiente: "¿Nuestro

conocimiento es una *participación* en el conocimiento que Dios tiene del mundo y de sí mismo o debemos, por el contrario, reconocer a Dios basándonos en el mundo exterior?"<sup>51</sup>. ¿Dios es un Dios a demostrar o un Dios a experimentar? ¿Dios es la última etapa del camino en nuestro conocer o es el primer eslabón? ¿Dios es presupuesto del problema de Dios o es la conclusión de una demostración racional?

Tillich piensa que aquí está la clave de la tragedia del s. XIII. O se admite la teoría de la *participación agustiniano-franciscana* o nos echamos en brazos de Aristóteles. Esta *participación*, que aparece como fondo del problema del conocimiento, es en realidad un problema ontológico. Tillich entiende que la tradición aristotélicotomista ha negado esa participación defendida por Agustín y Buenaventura, perdiendo de esta manera el sentido de la presencia perceptible de Dios a la mente y perdiendo a la vez el sentido sacramental de la naturaleza. Por el contrario, la nueva ontología de matiz aristotélico ofrece una mayor autonomía a la mente y favorece el estudio de las ciencias naturales; creando a su vez una distancia abismal entre Dios y el hombre. Aparece un Dios lejano que se relaciona con el hombre "desde fuera"; lo cual produce toda una heteronomía religiosa, tanto a nivel doctrinal como a nivel ético<sup>52</sup>. El drama se fraguó ahí. Escuchemos al mismo Tillich:

"¿Dios es el último o es el primero en nuestro conocimiento? Los agustinianos respondían que el conocimiento de Dios precede a cualquier otro conocimiento. Tenemos en nosotros los principios de la verdad. Dios es el presupuesto del problema de Dios, así como el presupuesto de toda búsqueda de la verdad. 'Dios está verdaderamente presente en el alma y es inmediatamente cognoscible', dice Buenaventura. Los principios de la verdad son la luz divina y eterna que hay en nosotros. Son nuestro punto de partida; nosotros comenzamos con nuestro conocimiento de Dios, y de este conocimiento pasamos al mundo sirviéndonos de

51. *A History of Christian Thought*, 184.

52. Cf. J. P. DOURLEY, *Paul Tillich and Bonaventure. An Evaluation of Tillich's Claim to stand in the Augustinian-Franciscan Tradition*. (Leiden 1975) 3-5: Dourley estudia esta relación desde el punto de vista de Tillich, concluyendo que toda diferencia entre la escuela franciscana y la escuela tomista radica en concepción diferente de la participación ontológica. "He (Tillich) understand the Aristotelian tradition to have denied the Franciscan understanding of participation and so to have lost the sense of the perceptible presence of God to the mind through the acceptance of an ontology which gave to creation and to man a much greater autonomy and so a much greater distance from God" (Nuestra cita en la p. 3).

los principios de la luz divina que hay en nosotros. Esta luz divina y estos principios son las categorías universales, especialmente los *transcendentalia*, aquellas cosas que trascienden todo dato concreto, como el *ser*, lo *verdadero*, lo *bueno*, lo *uno*. Estos son conceptos absolutos de los que tenemos conocimiento inmediato, y este conocimiento es la luz divina que está en nuestra alma. Solamente en virtud de este conocimiento inmediato de los principios absolutos de la realidad podemos encontrar la verdad en el mundo empírico. Estos principios están presentes en todo acto de conocer. Cuantas veces decimos lo que es una cosa, cuantas veces pronunciamos un juicio lógico sobre una cosa, están presentes las ideas de lo verdadero, del bien, del ser mismo... Esto significa que todo acto cognoscitivo se lleva a cabo bajo el poder de la luz divina. Los franciscanos afirman que estos principios y esta luz divina dentro de nosotros son creados, y que nosotros participamos. De alguna manera se puede decir que no existe un conocimiento laico. Todo conocimiento está de alguna manera fundamentado en el conocimiento de lo 'divino' que existe en nosotros"<sup>53</sup>.

Para la escuela agustiniano-franciscana Dios es un "a priori" del hombre. Dios está más cerca del hombre que el hombre de sí mismo. En virtud de esta experiencia inmediata se da un nuevo proceso de conocimiento totalmente distinto de aquel en que aparece el sujeto queriendo alcanzar un objeto. El conocimiento religioso para Agustín no es un sujeto cognoscente y un objeto conocido. El conocimiento de Dios es el *re-conocimiento* o la unión con Dios presente en el hombre. "La experiencia humana de Dios es la experiencia más profunda del hombre de sí mismo"<sup>54</sup>.

Las consecuencias de esta postura teónoma existente en Agustín y en Buenaventura son sumamente interesantes, en contraposición con la postura aristotélica que adoptó después el tomismo. Hay

53. *A History of Christian Thought*, 184-185.

54. J. P. DOURLEY, *Paul Tillich and Bonaventure*, 25. Se trata de superar la dualidad sujeto-objeto en el conocimiento de Dios, acentuando la inmanencia de Dios en el hombre. Tillich ve así el proceso agustiniano: "God is seen in the soul. He is in the center of man, before the split into subjectivity and objectivity. He is not a strange being whose existence or non-existence one might discuss. Rather, he is our own *a priori*; he precedes ourselves in dignity, reality and logical validity. In him the split between subject and object, the desire of the subject to know the object, are overcome. There is no such gap. God is given to the subject as nearer to itself than it is to itself" (*A History of Christian Thought*, 112).

una nueva perspectiva de las realidades terrenas, ya que si el interior del hombre está lleno de Dios, las cosas son aprehendidas más por el amor y la voluntad que por la simple inteligencia; las realidades terrenas consiguen ofrecer al hombre su verdadero carácter sacramental, ya que se descubre en ellas la fuerza de la presencia de Dios como "fundamento de su ser y como razón de su existencia"; se descubre la presencia del *logos* en todo lo existente, comprendiéndose de esta forma la admiración por la naturaleza que vemos en la Edad Media: pintura, teología de Francisco de Asís, etc., en donde se concede más importancia a la razón profunda del ser que a su estructura técnica; superación de la *diástasis* entre filosofía y teología, ya que si de lo que se trata es de encontrar el *logos* de las cosas, no es difícil entender cómo Agustín prefigura en el *Logos* de los platónicos la visión trinitaria cristiana. La fe cristiana afirmará después que este *Logos* se encarnó, considerando esto como acontecimiento único, irrepetible y al cual solamente se puede llegar por el mensaje religioso cristiano de la fe.

Por el contrario, la otra escuela de pensamiento medieval se cierra sobre la figura de Aristóteles, comenzando así una dura batalla entre dos modos diversos de hacer filosofía y teología. Tillich ve en la disputa del s. XIII una de las de mayor trascendencia para la historia del pensamiento religioso occidental. Los aristotélicos claman por una mayor autonomía del hombre. Tomás de Aquino negará la presencia inmediata, afirmando que la presencia de Dios al hombre y a su mente no es perceptible de manera inmediata. Dios será el primero para sí, pero no para nosotros. El hombre llega a Dios mediante las cosas sensibles, aplicando el principio de causalidad. Para Tomás de Aquino, los principios transcendentales y la estructura de la mente son cosas creadas y estructuras autónomas usadas por el hombre para demostrar a Dios a través de lo sensible. El hombre está separado del *ser-en-sí*, de la *verdad-en-sí*. Tomás llama a estos transcendentales *luz creada*. No son la presencia de Dios en nosotros, son solamente obra de Dios en nosotros, son creados y finitos<sup>55</sup>.

Toda la dinámica del Medievo, dirá Tillich, se fundamenta en

55. *A History of Christian Thought*, 186. Esta diversidad de modos de plantear el problema de la filosofía de la religión ha sido tratado específicamente por Tillich en un denso artículo titulado *The Two Types of Philosophy of Religion* (1946), siendo incluido años después en *Theology of Culture* (New York 1959) 10-29. En él la postura agustiniana viene denominada "teónoma" o "tipo ontológico" de filosofía de la religión. Sobre este tema tenemos preparado un artículo que aparecerá en breve. De ahí que no lo afrontemos ahora directamente.

este conflicto entre Aristóteles y Agustín. Ciertamente que los teólogos del Medioevo eran agustinianos en la substancia, pero el método aristotélico y el uso de las nuevas categorías metafísicas del "Filósofo" les fue alejando de la substancia agustiniana, llegando más tarde al doble positivismo: positivismo de la ciencia empírica y positivismo de la revelación, ya que se impone la autoridad para superar el abismo, como veremos a continuación. Tillich contempla con pena el triunfo de la escuela aristotélico-tomista en contra de la escuela agustiniano-franciscana de Buenaventura:

"La divergencia entre estos dos modos de acercarse a Dios es el gran problema de la filosofía de la religión, y, como ahora mostraré, es también la causa principal de la laicización del mundo occidental (uso 'causa' en relación al campo cognoscitivo, ya que existen también otras causas). El método aristotélico es puesto en oposición con el método agustiniano; y poco a poco este método de partir del mundo externo llegó a prevalecer. Tomás sabía que las conclusiones alcanzadas de esta manera, aunque lógicamente correctas, no producen una convicción real sobre Dios. De ahí que tenían que venir avaladas por la autoridad. Con otras palabras, la Iglesia garantiza la verdad, que no puede ser alcanzada plenamente mediante un acercamiento puramente empírico a Dios. La situación es clara: en Buenaventura tenemos un conocimiento *teónomo* en todos los campos de la vida; si no se parte de Dios no se tiene conocimiento alguno. En Tomás tenemos un conocimiento *autónomo*, conseguido mediante el método científico. Pero Tomás sabía que su método no es suficiente y que debe ser completado por la autoridad. Este es el significado de la dura polémica entre agustinianos y aristotélicos en el s. XIII. En el método tomista había un punto débil, aunque en su tiempo no llegó a verse con claridad. En virtud de su genio, de su capacidad de incluir casi todo en el sistema, de su poder de mediación y de su piedad personal casi mística, Tomás pudo mantener oculto ese punto débil. Pero el problema quedaba sin solucionar y, de hecho, motivó unas secuelas que condujeron a una situación mucho más grave de lo que Tomás podía preveer. Esto se reveló con Duns Scoto"<sup>56</sup>.

---

56. A *History of Christian Thought*, 186-187.

*Origen del laicismo moderno.*

Tillich contempla a Scoto, tanto en la *Systematic Theology* como en *A History of Christian Thought*, como un pensador radical y poco amigo de mediaciones si le comparamos con Tomás de Aquino. Scoto era franciscano y se sentía ligado a la tesis voluntarista de su escuela. No obstante, echa mano de las categorías metafísicas de Aristóteles y consigue descubrir y poner de relieve el punto débil de Tomás de Aquino. En el proceso hacia Dios, Tomás había inaugurado el viejo empirismo inductivo; pero al darse cuenta de que este método no puede conducir muy lejos, reclama la autoridad. Había comenzado así, según Tillich, el sistema heterónimo en el campo religioso. Scoto intuye un abismo radical entre lo Infinito (que es Dios) y lo finito (que es la criatura). El hombre no puede alcanzar a Dios ni por vida de la *inmediatez* (como intentaba la primera escuela franciscana) ni por la vida de la demostración racional (como intentaba la nueva escuela tomista). Es más, critica abiertamente los *transcendentalia* y abre camino al nominalismo de Ockam. Rechazando la vida de la experiencia y la vida de la demostración racional, solamente le queda un camino: la autoridad, es decir, la revelación recibida mediante la autoridad de la Iglesia<sup>57</sup>. Tillich quiere ver aquí la fijación de los dos positivismos:

“El resultado es que en Duns Scoto tenemos dos positivismos: el positivismo religioso o eclesiástico, lo cual implica que debemos aceptar todo aquello que nos viene dado por la Iglesia, dado que resulta imposible acercarse a Dios racionalmente; y el positivismo del método empírico, lo cual implica que debemos descubrir, mediante la inducción y la abstracción, aquello que está positivamente dado en la naturaleza. Por fin, el punto débil se ha hecho visible. En Tomás aparecía taponado; con Duns Scoto se abrió y no se ha vuelto a cerrar. Este es todavía nuestro problema, al igual que fue el problema del s. XIII”<sup>58</sup>.

En este momento de la historia de occidente, el concepto SER ha perdido —según Tillich— su carácter ontológico profundo; ya no es más, según él, que una simple palabra que indica una analogía entre lo infinito y lo finito. Dios deja de ser el SER MISMO para convertirse en un ser particular, un ser “que debe ser conocido *cognitione particulari*”. De este modo, no habrá que extrañarse el que un siglo más tarde Ockam llegara a llamar a Dios *res singula-*

57. Cf. *Systematic Theology*, I, 41.

58. *A History of Christian Thought*, 187-188.



*rissima*. Toda referencia a Dios viene emplazada bajo el concepto de "persona", perdiendo fuerza el concepto de *IPSUM ESSE*, del Ser-en-sí-mismo, del cual participamos y que está de alguna manera en nosotros. Dios comienza a ser tratado como *una persona* ante la cual nos encontramos como ante cualquier otro objeto, acentuándose así una distancia y una separación que no existían en la teología de Agustín y de Buenaventura. La personalidad del hombre se encuentra ante la personalidad de Dios como punto opuesto. Nace una teología heterónoma mediante la cual el hombre espera órdenes, mandatos y reglamentaciones de parte de Dios o de parte del estamento eclesiástico que hace sus veces en el mundo. Al final del Medievo, dirá Tillich, el hombre no tiene más que dos salidas: o un pietismo eclesiástico de marcado carácter heterónomo o un secularismo autónomo sin substancia religiosa. La fuerte tradición religiosa hizo que tal situación se notara poco en principio, pero el tiempo se encargaría de ir plasmando en sus formulaciones filosóficas este doble positivismo: "Cuando el SER perdió su poder simbólico a raíz de la influencia del nominalismo y cuando, más exactamente en la segunda mitad del Renacimiento, el SER se convirtió en objeto (mensurable y sujeto a control) para un sujeto, Dios dejó de ser el SER-MISMO y el SER dejó de ser divino"<sup>59</sup>.

Ockam terminaría de sacar las consecuencias de los postulados de Scoto. En virtud de su nominalismo se hace imposible alcanzar a Dios por las vías del conocimiento racional; y se hace necesaria la autoridad eclesiástica. Pero para someterse a la autoridad de la Iglesia, se precisa también el *habitus* de la gracia cristiana. La conclusión de Tillich es que, con este modo de pensar, todo conocimiento religioso-cristiano se hace heterónomo. Por otra parte, la vertiente científica y cultural va acentuando su postura autónoma, sin referencia alguna al Incondicionado presente en el hombre. La primitiva teonomía agustiniana queda así destruida, apareciendo la autonomía secular y la heteronomía religiosa. La primitiva unidad de la primera parte del Medievo había también desaparecido, dando lugar a dos campos de acción y de pensamiento plenamente independientes: el religioso y el profano. El carácter sacramental de la creación y el carácter revelador-religioso de la misma naturaleza humana quedaban también en la sombra. Tillich resume así el proceso:

"Si confrontamos estas posturas sobre el problema tradicional de la razón y de la revelación, podemos afirmar: en

---

59. *The Protestant Era*, 63.

Buenaventura, la misma razón, en cuanto tiene en sí los principios de la verdad, es reveladora. Esto, naturalmente, no se refiere a la revelación histórica en Cristo, sino a nuestro conocimiento de Dios. En Tomás de Aquino, la razón humana está todavía en grado de expresar la revelación. En Duns Scoto, la razón no está ya en grado de expresar la revelación. En Ockam, la razón está al lado opuesto de la revelación, mejor dicho, en oposición. Al final de la Edad Media, los campos religioso y laico están separados, pero no como hoy, ya que la Edad Media conservaba todavía su unidad tradicional. En virtud de esto, la Iglesia desarrolló su radical pretensión heterónoma de dominar todos los campos y de controlarlos desde el exterior. De aquí proviene la lucha desesperada entre el laicismo autónomo y la heteronomía religiosa. El final de la Edad Media no debe confundirse nunca con la primera Edad Media. Mientras que la tradición conservó su fuerza, el Medievo no fue heterónimo, fue teónimo. Pero hacia el final de la Edad Media se había establecido ya un frente laico independiente. Esto trajo consigo el problema de si la Iglesia podía controlar este frente independiente. El Renacimiento y la Reforma fueron los medios mediante los cuales la Iglesia se vio privada de este poder”<sup>60</sup>.

Alfonso GARRIDO SANZ, OSA.  
*Estudio Teológico Agustiniiano*  
VALLADOLID

---

60. *A History of Christian Thought*, 188.



## Contribución al problema de la libertad en Sartre A propósito de «Les Mouches»<sup>1</sup>

### 1. La libertad como comunicación con la realidad.

La libertad es el afrontamiento auténtico de la situación propia en el medio ambiente concreto. Solamente quienes son capaces de tomar la realidad tal cual es, la propia situación según se presenta en el mundo, pueden ser realmente libres. La razón de los esclavos no está totalmente tampoco en los amos sino en la busca inapropiada de seguridad. Nietzsche, entendido y matizado, vendría a darnos este mismo planteamiento.

La falta de libertad es consecuencia de la propia decisión consciente o inconsciente aunque evidentemente ciertas instancias resultan condicionantes cuando nosotros, para buscar seguridad, nos acogemos a ellas. Es el problema de Electra.

La libertad proviene única y exclusivamente del conocimiento del hombre, es decir, del enfrentamiento de la realidad humana, como consciencia. La consciencia es el factor inductor de la libertad en la realidad. Es, valga la descripción, el espíritu o la oquedad abierta en la materia por un proceso de complejidad. La ausencia de causa física o determinante. La libertad es producto en el hombre de su ruptura con la realidad, de su autonomía, en cuanto dicha realidad aparece al hombre en principio como algo físico o mágico y que únicamente él por ser libre puede hacer saltar.

---

1. J. P. SARTRE, *Les Mouches*. Trad. castellana de Aurora Bernárdez, Buenos Aires, 1971. Esta traducción puede considerarse suficientemente válida a excepción de la expresión de la p. 13 que dice: "Mirad qué sobresaltos de pez en la punta de la línea". En vez de *línea* debería decir *sedal*. En el original francés *ligne*. J. P. Sartre, *Les mots*, (Paris 1964) 67, 70, 137, 142, 161, 198, 206.

S. BEAUVOIR, *La force des choses* (Paris 1963) 14-21, 76, 158, 261. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*. Trad. castellana de W. Roces, (México 1966) 115-121. F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*. Ein Bur für Alle und Keinen. Trad. castellana de A. Sánchez Pascual, (Madrid 1972) 86: "Las moscas del mercado".

La libertad permanece encarcelada mientras el hombre actúa su situación como presencia inevitable de un cataclismo, del azar determinista, como si ello pudiera determinar al hombre. Salirse de esta envoltura con la Naturaleza, saltar hacia atrás y despegarse fuera de las fuerzas mágicas, deja al hombre al descubierto de su angustia sin abrigo ni refugio. Por eso muy pocos son capaces de aguantarse a sí mismos, de romper con esa dimensión alucinante, creación propia, pero que de todo corazón deseamos real<sup>2</sup>, porque ello nos evita el afrontamiento de nuestra situación en la responsabilidad<sup>3</sup>.

La aceptación del cosmos (natural-humano) como realidad numinosa, nos permite envolvernos en el en-sí mágico, a la vez que nos ahorra la convivencia con nuestra realidad consciente y el esfuerzo por dar sentido a un mundo ante el que se nos ha puesto y que sólo de nosotros depende. El citado mecanismo permite al para-sí incluirse en el en-sí y disimular, con mala fe, pues nunca puede convertirse en en-sí su condición de para-sí. Pero la situación de sueño en la cuna de la naturaleza es tan natural al hombre que fácilmente la acepta como real. A veces el sujeto siente su ensueño como malestar pero se contenta frente a él con la disculpa del carácter, la rebeldía naturalista, o con un mero remordimiento-arrepentimiento que por sí mismo se dirige a conseguir, e incluye la suposición de que todo deberá seguir siendo como era antes y antiguamente.

El descubrimiento de la libertad proviene, pues, de la ruptura con este movimiento circular envolvente y al parecer eterno. Solamente cuando alguien ha saltado las barreras, pueden otros apercebirse de que la libertad es posible. Tal descubrimiento puede ser contagioso e incluso tener posibilidades como talante epocal o generacional. Pero más natural es contagiar la peste de la esclavitud.

2. J. P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*. Trad. Castellana de Mónica Acheroff, (Madrid 1971) 57: "...somos nosotros mismos los que nos ponemos en situación de total inferioridad, porque en ese bajísimo nivel nuestras exigencias son menores y nos satisfacemos más fácilmente".

3. J. P. SARTRE, *Esquisse*, 109: "Que la conciencia cae en su propia trampa". Muy distinta es la postura de Orestes protagonista de *Les Mouches*: "ORESTES.- ... Ven, partiremos y caminaremos con paso pesado, encorvados bajo el peso de nuestro precioso fardo. Me darás la mano y partiremos... ELECTRA.- ¿Adónde? ORESTES.- No sé, hacia nosotros mismos": J. P. SARTRE, *Les Mouches*, 74-75, de la traducción castellana. En adelante citaremos esta misma obra con las siglas LM.

4. J. P. SARTRE, *LM*, 67, "JUPITER.- ... En una sola noche tu hígado, tus pulmones y tu brazo se han gastado, tu cuerpo ya no es sino una gran miseria. ¡Ah, juventud presuntuosa y loca, cuanto daño os habéis hecho!".

El fetichismo, la reificación<sup>4</sup>, la rutina se encarga de ello ayudados convenientemente por los especialistas del *realismo* mundano y mostrenco.

En todo caso solamente cada uno y nadie por él puede elegir la libertad y optar por su deber. Por eso mismo, es posible luchar contra los condicionamientos en soledad o en comunión, luego escoger la libertad tiene que hacerlo cada uno para sí y bajo su exclusiva, aunque relativa, responsabilidad. De hecho en esta obra, *Les Mouches*, el protagonista no resultó inmediatamente contagioso mientras sí lo fueron los mandarines de la servidumbre.

La libertad humana es relativa, no absoluta, se vive en precario. La libertad no se escoge como producto de una rebeldía cataclísmica, aunque el cataclismo puede ser el comienzo, sino cuando se asume el mundo tal cual es con la consciencia de los condicionamientos que la situación como realidad total en sí posee y con conciencia del despegue y alejamiento que lleva consigo esa posición respecto a seguridades materiales viscosas, y con abandono de la cosmovisión pasada. Electra fracasa por su creencia en una libertad mecánica mero producto de la coyuntura<sup>5</sup>.

La libertad no se adquiere por simple inmersión en un talante de libertad grupal. Es necesario asumirla. Es fácil olvidarla al convivir en medio de un mundo no libre. Pero siempre depende de uno mismo. La mayoría viviente en torno a Orestes no sigue su camino convencida.

La realidad humana y su conquista de la libertad sufre en su mismo ser. Está siempre obsesionada por una totalidad que ella misma es sin poder serlo (ser y no ser), porque de ningún modo podría alcanzar el en-sí físico sin perderse en tanto que para sí o espíritu. El hombre es, pues, por naturaleza conciencia desgraciada, angustiada, sin superación posible de ese estado de desgracia<sup>6</sup>. La libertad, al ser ruptura insobornable con la realidad cotidiana, viscosa, y con el yo como aparente fundamento preexistente, produce un auténtico *desguace* de seguridades con la consiguiente toma de

5. J. P. SARTRE, *LM*, 66, "ORESTES.- Tu debilidad es lo que les da fuerza. ... Pero que me importa: soy libre. Más allá de la angustia y los recuerdos. Libre. Y de acuerdo conmigo mismo. No debes odiarte Electra. Dame la mano: no te abandonaré". Notar que: "*La calidad de la protesta denota el grado de conciencia crítica de la realidad*": C. CASTILLA DEL PINO, *La incomunicación humana* (Barcelona 1972) 125. Hay revolucionarios y hay meros rebeldes: "La conducta rebelde, como he dicho, no atenta a la infraestructura del medio sino que tan sólo se desliza entre los aspectos formales, supraestructurales, del mismo": C. CASTILLA DEL PINO, *La incomunicación humana*, 134-135.

6. J. P. SARTRE, *La transcendance de l'ego* (Paris 1972) 23, "Le Je transcendantal, c'est la mort de la conscience".

distancia frente al mundo como realidad insensata, a la vez que consigue la posibilidad de darse sentido aunque nunca la permanencia estable pues ésta produce de por sí la mostrenquería. Sólo tomando el mundo y al hombre tal cual existen en cada momento, como sobre la marcha y en toda su realidad, podemos sustraernos al engaño de la mala fe que nos ofrece deliciosas motivaciones morales, respetables y graves derechos, y una seguridad bruta crecida en el humus del sentido común y la conciencia pública.

Precisamos también observar que el ejercicio de la libertad se inscribe dentro de los límites del conocimiento humano, lo cual nos advierte tanto que no debemos pretender sobrepasarlo, como de la obligación y necesidad de auscultarlo todo, hasta las profundidades más insospechadas, aunque parezcamos salirnos de los límites de lo razonable y de la seriedad común.

La libertad no se adquiere de una vez para siempre, es un peso que debemos llevar durante toda la vida y vivir para no perderla. Frente al viejo mundo de la culpa, el remordimiento y el orden, el nuevo mundo es la libertad, la vida y la alegría en la responsabilidad: caminar solos en la libertad a sabiendas de que detrás de las montañas hay otros hombres libres. Este camino va hacia uno mismo hasta la posesión perfecta en la libertad.

La libertad no puede darla ningún líder, ni jefe alguno. Orestes ni arrastró consigo a Electra ni contaminó a su pueblo de la salud. Aquellos pueden poner condicionamientos a la liberación o colaborar a conseguirla. Solamente si uno acepta ser esclavo cae bajo la esclavitud, y solamente es libre quien escoge la libertad.<sup>7</sup>

### 1. 1. *El temor condicionante de la libertad.*

El temor es una postura irreal ante la propia situación, un mecanismo de no aceptación de la verdad presente ante nuestros ojos<sup>8</sup>. Se trata de correr una cortina de humo ante el mundo tal cual se presentaría a nuestros ojos si tuviéramos el valor de man-

7. J. P. SARTRE, *LM*, 72, "ORESTES.- No soy el amo ni el esclavo, Júpiter. ¡Soy mi libertad! Apenas me creaste, dejé de pertenecerte".

8. J. P. SARTRE, *Esquisse*, 92, "Descubrimos, de esta forma el verdadero sentido del miedo: es una conciencia que pretende negar, a través de una conducta mágica, un objeto del mundo exterior y que llegará hasta aniquilarse a sí misma con tal de aniquilar el objeto consigo". Se busca una disculpa: "JUPITER.- Pues eres bastante vieja para haber oído aquellos gritos que recorrieron toda una mañana las calles de la ciudad. ¿Qué hiciste? LA VIEJA.- Mi marido estaba en los campos, ¿qué podía hacer yo? Corrí el cerrojo de la puerta" J. P. SARTRE, *LM*, 13.

tenerlos abiertos. Un cortinaje, mejor una tiniebla con la cual creemos alejar la realidad desgraciada sin cambiarla en absoluto, antes bien la dejamos tal cual es en sí.

Por el temor tratamos de ponernos a salvo frente a la situación que nos desborda. Ante su conmoción, para nosotros catastrófica, intentamos de algún modo que todo quede como estaba y no se nos puede exigir nada en absoluto. Al envolver la catástrofe en esa niebla mágica pretendemos que sea suficientemente irreparable, como para que nada se pueda hacer. De tal manera reduce las posibilidades de enfrentamiento que suprime cualquier intento de actuación<sup>9</sup>. En tal modo evita la posibilidad de dar alcance a la situación que únicamente resta la necesidad de lamentarse o cuando más de arrepentirse<sup>10</sup>.

Esta postura del miedo suprime el más remoto asomo de actuación objetiva: la única posibilidad ante los hechos es dejar que sigan siendo como son o arrepentirse por ellos. El temor es la supresión de cualquier atisbo de lucidez ante la situación tal cual aparece en nuestro momento.

La realidad es inaccesible como por decreto, ya que se trata precisamente de conseguir que no nos alcance. Cualquier intento de salida fuera de la existencia en-sí, produce inmediatamente la conmoción de los cimientos vitales de forma catastrófica. Podemos percibir enseguida la advertencia *seria* de la necesidad de regresar a nuestras antiguas posiciones bajo pena de ver destruidos nuestros antiguos baluartes y encontrarnos nadando en la realidad nauseabunda<sup>11</sup> del líquido viscoso, en la miseria. Por eso cualquier agente extraño<sup>12</sup> a nuestro mundo, resulta vitalmente peligroso y debe ser temido por eso mismo.

9. "En otras palabras, al no poder o querer realizar los actos que proyectábamos, procuramos que el universo ya no exija nada de nosotros". J. P. SARTRE, *Esquise*, 94.

10. J. P. SARTRE, *LM*, 52: "EGISTO.- Lo sé, mujer, lo sé: vas a hablarme de tus remordimientos. Bueno, te los envidio, te amueblan la vida. Yo no los tengo, pero nadie en Argos es tan triste como yo". J. P. SARTRE, *LM*, 75: "ELECTRA.- ... Defiéndeme de las moscas, de mi hermano, de mi misma, no me dejes sola, consagraré mi vida entera a la expiación. Me arrepiento, Júpiter, me arrepiento"...

11. J. P. SARTRE, *La Nausée*. Trad. castellana de Aurora Bernárdez, (Buenos Aires 1969) 150-151 "Existencia en todas partes, al infinito, de más siempre y en todas partes; existencia, siempre limitada sólo por la existencia. Me dejé estar en el banco, aturdido, abrumado por esa profusión de seres sin origen; en todas partes eclosiones, florecimientos; me zumbaban de existencia los oídos, mi misma carne palpataba y se entreabría, se abandonaba a la brotadura universal; era repugnante".

12. J. P. SARTRE, *LM*, ORESTES.- ...Porque soy un hombre, Júpiter,



Las más sanas razones nos impiden examinar nuestro pasado, únicamente podemos aceptarlo o lamentarlo. Cualquier intento de mirarlo conscientemente augura por sí mismo que "algo malo va a suceder".

El intento consciente de penetrar la realidad es un sacrilegio, una violación de la naturaleza y del orden, que merece ser castigado como atentado culpable y destructor de la nebulosa mágica encubridora del mundo que solamente los dioses conocen y pueden enseñarnos cómo debe ser. El sagrado temor trata de impedirnos estas profanaciones, asegura el "debido" respeto a la naturaleza de las cosas y nos hace afectos a su creadores<sup>13</sup>. Este santo temor nos deja garantizado que el mundo seguirá siendo nuestro mundo, sin angustia, y que nada se nos pide sino un poco de temor santo, un poco de arrepentimiento<sup>14</sup>, el suficiente para que nuestros ojos puedan seguir viendo todo como nos fue enseñado y hemos aprendido<sup>15</sup>.

El rasgarse de las cortinas nos cargaría con el peso de la angustia de un mundo que sólo es nuestro y que nadie puede soportar por nosotros. El descubrimiento de que ni los dioses ni los héroes, ni el orden<sup>16</sup>, ni los derechos ni siquiera la religión tienen poder alguno para contener nuestra vida. Por el contrario se nos viene encima como el terremoto irreparable<sup>17</sup> que no podrán soportar nuestras pobres espaldas de no ser acogido por algún hombre libre, consciente de la angustia infinita que le acompañará siempre.

Esta elección en la angustia es el único recambio que se nos

---

y cada hombre debe inventar su camino. La naturaleza tiene horror al hombre, y tú, soberano de los dioses, también tienes horror de los hombres".

13. J. P. SARTRE, *LM*, 71: "JUPITER.- ... Vuelve a la naturaleza, hijo desnaturalizado: mira tu falta, aborrécela, arráncala como un diente cariado y maloliente"...

14. J. P. SARTRE, *LM*, 68: "JUPITER.- O casi nada. Algo que puedes darme con toda facilidad: un poco de arrepentimiento. ORESTES.- Ten cuidado, Electra: esa nada pesará sobre tu alma como una montaña".

15. J. P. SARTRE, *LM*, 70-71: "JUPITER.- ... Reconcéntrate, Orestes; el universo te prueba que estás equivocado, y eres un gusanito en el universo..."

16. J. P. SARTRE, *LM*, 57: "EGISTO.- ... He vivido sin deseo, sin amor, sin esperanza; implanté el orden ¡Oh terrible y divina pasión! JUPITER.- No podríamos tener otra: yo soy Dios, y tú naciste para ser rey".

17. J. P. SARTRE, *LM*, 71: "JUPITER.-... O teme que el mar se retire delante de ti, que las fuentes se sequen en tu camino, que las piedras y las rocas rueden fuera de tu senda y que la tierra se desmorone bajo tus pasos". Pero como ha dicho H. Cox: "Esto significa que debemos oponernos a la restauración romántica de los duendes del bosque. Puede ser placentero, al principio, el reencontrar a las sílfides, pero —como Hitler lo puso en evidencia— una vez han vuelto las Valkirias, buscarán una venganza sangrienta contra aquellos que las destronaron", H. COX, *The Secular City*, Trad. castellana de J. L. Lana (Barcelona 1968) 58.

ofrece a trueque de un posible abandono del temor. Solución bien poco confortante para un pobre hombre aterrorizado si éste algún día, por fin no termina por reconocer que más vale una conciencia angustiosa que una consciencia engañada<sup>18</sup>.

El temor es por consiguiente una huida ante la realidad que resulta desagradable o amenazadora. Pero una salida falsa e irreal. Temor y terror no son únicamente producto de una violencia externa sino de una manera falsa de enfrentar la realidad, y una falsa e inútil defensa de la misma. Ante una violencia exterior el hombre libre sabe que procede de alguien ocupado por el temor y trata de evitar la agresión o la enfrenta.

El rebelde, ficticiamente libre, odia pero en el fondo teme. Al verdadero rebelde siempre le queda el recurso de reificar y cosificar con su mirada al impúdico agresor. Con esa mirada muestra al violento su mala fe<sup>19</sup>.

El temor aleja de la presencia, de nuestra verdadera existencia y nos hunde en el pasado turbio, donde pretendemos cobijarnos en nuestro almacén de *experiencia*<sup>20</sup> como posible fundamento de un sentido de la vida. Pero poco a poco el temor lo ha carcomido todo<sup>21</sup>, nuestra misma vida envejece cada vez más y toda la realidad

18. D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Trad. castellana de M. Faber-Kaiser (Barcelona 1971) 17: "Los innumerables disfraces, honorables y seductores, con los que se le acerca el mal, provocan el miedo y la inseguridad de su conciencia, hasta que por último se contenta con tener una conciencia tranquila en lugar de una conciencia buena. O sea, hasta que miente a su propia conciencia para no desesperar. Porque el que una conciencia mala pueda ser más fuerte y sana que una conciencia engañada, es un hecho que no logrará comprender jamás el hombre cuyo único soporte es la conciencia". La terminología usada por el traductor, "conciencia mala", no es muy expresiva, mejor es utilizar "mala conciencia", es decir, conciencia inquieta y dolorida, sin moralizar. El traductor catalán usa con más propiedad "consciencia dolenta". El original alemán dice exactamente: "...ein böses Gewissen heilsamer und stärker sein kann als ein betrogenes Gewissen"... Edición de E. Bethge (München 1966) 12.

19. J. P. SARTRE, *Morts sans sépulture*. Trad. Castellana de Aurora Bernárdez (Buenos Aires 1971) 169: "LUCIE.- ... Puedo decirlo ahora, puedo gritarlo: me habéis violado y tenéis vergüenza. Estoy lavada. ¿Dónde están vuestras pinzas y tenazas? ¿Dónde vuestros látigos? Esta mañana nos suplicáis que vivamos. Y eso no. ¡No! Tenéis que terminar con el asunto".

20. La experiencia es aquí lo que a uno le sucede pero sin ser propiamente su autor. J. P. SARTRE, *La Nausée*. Trad. castellana, 53: "Cuando uno vive, no sucede nada". La experiencia que uno padece lo único que enseña es: "EL PEDAGOGO.- ... Ahora sois joven, rico, hermoso, prudente como un anciano, ... y sabedor de que no hay que comprometerse nunca ...": J. P. SARTRE, *LM*, 18.

21. El terror absorbe la consciencia. J. P. SARTRE, *l'Être et le Néant*. Trad. castellana (Buenos Aires 1966) 742. J. P. SARTRE, *LM*, 56: "EGISTO.- ... Pero soy yo mi primera víctima: yo no me veo como me ven, me inclino sobre el

se sumerge en la náusea sin sentido, hasta que un día decidimos abandonar nuestro refugio porque hemos descubierto que solamente la lucidez de la libertad angustiada, pero no temerosa, puede guiar nuestros pasos. La tradición, la experiencia y el pasado<sup>22</sup> habrán desaparecido como bases de seguridad, habremos descubierto con todo lo que somos, con lo que hemos sido y esperamos que solamente cada uno de nosotros, y nadie en lugar nuestro, puede tomar y mirar la vida tal cual es y elegir el futuro.

Ninguna enseñanza, ninguna prudencia, ninguna filosofía<sup>23</sup> ni seriedad "razonable" puede sustituirnos ni transferir a los *otros* la elección de la libertad y el encuentro lúcido con la realidad, abiertas todas las puertas y ventanas al sol<sup>24</sup> que ilumina las montañas y las ciudades donde moran los hombres de la libertad. Podremos entonces mirar sin temor a través de los ventanales con sentido de las distancias<sup>25</sup> y veremos las cosas tal cual son sin miedo a vanas catástrofes ni terror de cataclismos. Ante ellos sabemos que podemos tomar nuestras medidas y llevarlas a cabo porque las tenemos por nuestras y no hace falta que otros las lloren por nosotros, ni se arrepientan de nuestros crímenes pues sabemos que gracias a la libertad que nos guió son nuestros, solamente nuestros y no suyos. Conocemos su ambigüedad, los asumimos en la angustia de la libertad pero no necesitamos culparlos a otros.

---

pozo abierto de sus almas y mi imagen está allí, en el fondo; me repugna y me fascina. Dios todopoderoso, ¿quién soy yo sino el miedo que los demás tienen de mí?"

22. J. P. SARTRE, *LM*, 20: "ORESTES.- ... ¿Qué tengo que ver con esas gentes? No he visto nacer uno solo de sus hijos, ni he asistido a la boda de sus hijas, no comparto sus remordimientos, y no conozco uno solo de sus nombres. El barbudo dice bien: un rey debe tener los mismos recuerdos que sus súbditos. Dejémoslo, buen hombre. Vámonos. De puntillas..."

23. J. P. SARTRE, *LM*, 76: "EL PEDAGOGO.- ... ¡Ah! ¿Quiénes son éstas? Más supersticiones. ¡Cómo echo de menos el dulce país de Atica donde era mi razón la que tenía razón!". J. P. SARTRE, *LM*, 18 "EL PEDAGOGO.- ...en fin, un hombre superior, capaz además de enseñar filosofía o arquitectura en una gran ciudad universitaria, ¡y os quejáis!"

24. J. P. SARTRE, *LM*, 47: "ORESTES.- ... Me convertiré en hacha y hendiré en dos esas murallas empecinadas, abriré el vientre de esas casas santurronas, exhalarán por sus heridas abiertas un olor a bazofia y a incienso; me convertiré en destrál y me hundiré en el corazón de esa ciudad como destrál en el corazón de una encina".

25. J. P. SARTRE, *Esquisse*, 91: "La huida es un desmayo fingido, una conducta mágica que consiste en negar el objeto peligroso con todo nuestro cuerpo, trastocando la estructura vectorial del espacio en que vivimos y creando de repente una dirección potencial por el *otro lado*. Es una forma de olvidar, de negar el objeto. Así actúan los boxeadores novatos cuando, al abalanzarse sobre el adversario, cierran los ojos..."

### 1. 2. *El orden como límite de la libertad.*

El orden es, desde el punto de vista de la organización humana, el medio más importante de obtener seguridad y opera como un medio de salvación.

El orden trata de construir una tela de araña, un mundo, donde la fluidez de la náusea había dejado únicamente un vacío, el hueco en el puro en-sí<sup>26</sup>. De tal tejido se sabe precisamente la imposibilidad de su construcción y su existencia puramente ilusoria, pero no obstante se intenta hacerlo vivo e incluso se quiere que sirva de fundamento para apoyar nuestros más dulces ensueños. Esto es lo que se llama *la mala fe*: el intento de querer vivir como si hubiera algo donde sabemos no existe nada. El orden es una construcción de la mala fe<sup>27</sup>.

En la organización y construcción del yo el orden es una pieza clave y fundamental. El yo ideal pretende instalarse como realidad consistente dentro de la conciencia, allí precisamente donde la luz ha barrido todo el campo de objetos, de modo que ya no sería necesario luchar contra ellos<sup>28</sup>. Así el foco de la conciencia se dirige únicamente a objetos situados fuera de ella misma, imposibilitados por tanto para alojarse en la misma pues ello llevaría a la formación de un en-sí para-sí absurdo.

---

26. El hombre serio, de orden, es mundano, no encara la posibilidad de salir del mundo pues se ha dado existencia de peñasco, opaco, serial. Entierra en el fondo de sí mismo la conciencia de libertad y se toma por objeto: J. P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, 707. Lo dice así S. de BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambiguïté* (Paris 1962) 67: "...Et *L'Être et le Néant* est en grande partie une description de l'homme sérieux et de son univers. L'homme sérieux se débarrase de sa liberté en prétendant la subordonner à des valeurs qui seraient inconditionnées; il imagine que l'accession à ces valeurs le valorise lui-même d'une manière permanente: bardé de "droits", il se réalise comme un être échappant au déchirement de l'existence. Le sérieux ne se définit pas par la nature des fins poursuivies; une élégante frivole peut avoir l'esprit de sérieux autant qu'un ingénieur. Il y a sérieux dès que la liberté se renie au profit de fins qu'on prétend absolues".

27. La existencia entonces tiende a legitimarse por una teleología exterior. Es una existencia de *derecho* no de *hecho*, y el hombre tiende a confundirse con las funciones que desempeña: "presidente de la Cámara de apelación", "pagador federal del tesoro, etc.": J. P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, 597 y 646; J. P. SARTRE, *La Nausée*, 107, "Lo he dicho muchas veces: mandar no es un derecho de la "élite" sino su principal deber. Señores, os conjuro: ¡restauraremos el principio de autoridad!".

28. J. P. SARTRE, *La transcendance de l'ego*, 74, "Le Champ transcendantal, purifié de toute structure égologique, recouvre sa limpidité première. En un sens c'est un *rien* puisque tous les objets physiques, psycho-physiques et psychiques, toutes les vérités, toutes les valeurs sont hors de lui, puisque mon Moi a cessé, lui-même, d'en faire partie. Mais ce rien est *tout* puisqu'il est conscience de tous ces objets".

El foco luminoso de la consciencia vierte la angustia en todas las direcciones porque en su luz todas las entidades quiebran de forma trepidante y revelan su falsedad. La realidad mostrenca pierde su máscara y queda a la intemperie frente a la consciencia como única fuente de sentido. Ante esa consciencia todo el bello orden de la naturaleza se desvanece, la realidad catastrófica queda reducida a sus verdaderas dimensiones. El hombre consciente se sabe frente a su mundo como único desvelador posible de sus secretos y tiene por ello la seguridad de que ningún misterioso ser maneja las marionetas desde lo escondido. Se da cuenta de que todos los sucesos son cosas de hombres<sup>29</sup> y que éstos son los únicos capaces de colocarse ante la realidad humana frontalmente porque han abandonado la magia, y todas las fuentes y surtidores mixtificantes de la realidad, para encubrirla.

Para la construcción del *yo* y con el fin de defenderlo es por lo que surgen y se mantienen los derechos. El hombre se hace la ilusión de tener algo, de existir verdaderamente, y no necesita preguntarse nada<sup>30</sup>. Su infancia y su herencia, su pasado lo han dotado de todo el equipaje para su camino<sup>31</sup>, consiguientemente no necesita ulterior justificación de su vida. Hace años que todo mundo le esperaba, todo estaba preparado para acogerle, y por eso descansa en sus manos para que lo posean y sea un hombre de bien, nada menos que todo un hombre.

Para el que está en el secreto<sup>32</sup> el orden es una pasión divina, el intento de fundamentación del *yo* ideal, lo que da sentido a los dioses y los crea, de modo que sin él tampoco ellos existirían<sup>33</sup>. Por

29. J. P. SARTRE, *LM*, 57: "JUPITER.- Una vez que ha estallado la libertad en el alma de un hombre, los dioses no pueden nada más contra ese hombre. Pues es un asunto de hombres, y a los otros hombres —sólo a ellos— les corresponde dejarlo correr o estrangularlo".

30. J. P. SARTRE, *Le mur*. "L'enfance d'un chef" (Paris 1949) 133. En otro lugar Sartre lo teoriza así: "Todo miembro de la clase dominante es hombre de derecho divino. Nacido en medio de jefes, está persuadido desde su infancia de que ha nacido *para* mandar y, en cierto sentido, esto es cierto porque sus padres, que mandan, lo engendraron para que los suceda". J. P. SARTRE, *Situations*: III, Trad. Castellana de A. L. BIXIO, *La República del silencio* (Buenos Aires 1965) 118.

31. A. STERN, *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*. (Buenos Aires 1962) 83.

32. J. P. SARTRE, *LM*, 56: "JUPITER.- ...El secreto doloroso de los dioses y de los reyes: que los hombres son libres. Son libres, Egisto. Tú lo sabes, y ellos no. EGISTO. Diablos, si lo supieran pegarían fuego a las cuatro esquinas de mi palacio. Hace quince años que represento una comedia para ocultarles su poder".

33. J. P. SARTRE, *LM*, 72: "ORESTES.- ...Pero de pronto la libertad cayó sobre mí y me traspasó, la naturaleza saltó hacia atrás, y ya no tuve edad y me sentí completamente solo, en medio de tu mundito benigno, como quien ha per-

eso el orden y los derechos es lo que sostiene en su *existencia* al mundo, sin aquellos el mundo se quebraría y vendría a ser un caos.

Al igual que la voluntad de poder y la libido, el instinto de orden es fundante de la consistencia, de esa seguridad que no se debe mirar conscientemente porque se vendría abajo todo el andamiaje<sup>34</sup>. Por ello el orden creado debe ser respetado con temor y temblor en la conciencia de que cualquier alteración del mismo generaría en cadena la ruina y dejaría a los hombres frente a la existencia desnuda.

Por cuanto los violadores de las leyes ponen en tal peligro a toda la humanidad debe procederse contra ellos por medidas definitivas y eliminatorias. La aparición de un solo hombre lúcido podría contaminarlo todo<sup>35</sup>. Por eso en el sagrado respeto del orden recibido deben ser todos educados desde la niñez y la juventud<sup>36</sup>.

El orden se revela de este modo como la construcción de una falsa techumbre para la existencia humana ansiosa de refugio. Y la justificación aparente de un inexistente yo tético. Quien no se refugia en la mala fe sabe que no tiene otra ley que la suya<sup>37</sup> porque cada hombre tiene su camino. Ni el bien ni el mal, que no existen fuera del hombre, pueden darle órdenes. Su camino debe ser andado en la soledad.

El verdadero y único orden es la libertad y ningún orden existe fuera de ella. Los objetos reconocidos están determinados como las cosas, pero la libertad no es una cosa<sup>38</sup>, como tampoco lo es el hombre. El *espíritu de seriedad* trata de validar un orden pero ese orden no existe y es su más puro invento<sup>39</sup>. Dicho espíritu crea los valo-

---

dido su sombra; y ya no hubo nada en el cielo, ni Bien, ni Mal, nadie que me diera órdenes”.

34. J. P. SARTRE, *LM*, 16: “JUPITER.- ...el orden de una ciudad y el orden de las almas son inestables: si los tocáis provocaréis una catástrofe”.

35. J. P. SARTRE, *LM*, 57: “EGISTO.- ...Un hombre libre en una ciudad es como una oveja sarnosa en un rebaño. Contaminará todo mi reino y arruinará mi obra. Dios todopoderoso, ¿qué esperas para fulminarlo?”.

36. J. P. SARTRE, *LM*, 30: “NIÑO.- Tengo miedo. LA MUJER.- Hay que tener miedo, querido mío. Mucho miedo. Así es como se llega a ser un hombre honrado”.

37. J. P. SARTRE, *LM*, 78: “ORESTES.- ...Quiero ser un rey sin tierra y sin súbditos. Adios, mis hombres, intentad vivir; todo es nuevo aquí, todo está por empezar”. *LM*, 46: “ORESTES.- ...Esa luz (la de la piedra sagrada) no es para mí; y nadie puede darme órdenes ya”.

38. A. STERN, *La filosofía de Sartre*, 81; J. P. SARTRE, *LM*, 75: “ELECTRA.- ...Júpiter... Seguiré tu ley, seré tu esclava y tu cosa, besaré tus pies y tus rodillas”. (Subrayado mío).

39. J. P. SARTRE, *LM*, 56: “JUPITER.- ...Los dos hacemos reinar el orden, tú en Argos, yo en el mundo; y el mismo secreto pesa gravemente en nuestros corazones”.

res sustancializados, garantizados que nos preceden y determinan, a expensas de la libertad y como evasión de la misma. Los derechos y valores enmascaran el poder de inventar los caminos<sup>40</sup> y roban la libertad, la consciencia.

Las leyes generales son incapaces de guiar a las personas concretas. Ley, necesidad y cosa son lo mismo, iguales. Desde la cuna ya se aprenden.

El atentado contra el orden es un crimen que todos deben expiar con su arrepentimiento. Si la muerte de los creadores del orden no llenase de culpabilidad las conciencias, tal orden hubiera sido salvajemente asesinado hace tiempo y borrado de la tierra. Por eso el arrepentimiento y el temor son parte esencial del orden y por consiguiente del statu quo o sistema dominante<sup>41</sup>.

### 1. 3. *Libertad y religión*

La religión es para Sartre la nebulosa en la cual el hombre, por medio del temor y la emoción, envuelve la realidad con el fin de evitar su dureza presente.

Frente a su propia existencia el hombre siente cómo le han sido impuestas una serie de normas que no acepta pero cumple. Mirarlas con lucidez hundiría su universo, por ello prefiere declararse culpable en sí mismo y respecto a todo. A cambio los dioses tienen a bien garantizarle su seguridad<sup>42</sup>. Así la naturaleza queda transida de un halo mágico. Los dioses lo dirigen y ordenan todo para bien de sus devotos. Para quienes no quieren acatar su reinado, los dioses, preparan grandes catástrofes<sup>43</sup>.

El hombre libre sabe que ni la naturaleza es sagrada, ni los dioses existen. En otro caso los dioses se convierten en manes custo-

---

40. A. STERN, *La filosofía de Sartre*, 83.

41. Cf. nota 34.

42. J. P. SARTRE, *LM*, 73: "JUPITER.- ¡Pobres gentes! Vas a hacerles el regalo de la soledad y la vergüenza, vas a arrancarles las telas con que yo los había cubierto, y les mostrarás de improviso su existencia, su obscena e insulsa existencia, que han recibido para nada".

43. J. P. SARTRE, *LM*, 72-73: "JUPITER.- ...Estás pálido y la angustia dilata tus ojos. ¿Esperas vivir? Te roe un mal inhumano, extraño a mi naturaleza; extraño a ti mismo. Vuelve: soy el olvido, el reposo. ORESTES.- Extraño a mí mismo, lo sé. Fuera de la naturaleza, contra la naturaleza, sin excusa, sin otro recurso que en mí. Pero no volveré bajo tu ley; estoy condenado a no tener otra ley que la mía. No volveré a tu naturaleza; en ella hay mil caminos que conducen a ti, pero sólo puedo seguir mi camino".

dios del orden de la naturaleza, en la vida y la ciudad. A cambio de creerlos los hombres reciben derechos y deberes de esa armonía universal.

Por la culpabilidad, el hombre se construye el mundo en el que los dioses tienen sobre él sus derechos protectores. No importa que cumplan o no los hombres su camino, basta su arrepentimiento, que reconozcan y confiesen sus faltas para que puedan ser perdonados. Así podrán al fin descansar, no hay nada más que hacer...

El remordimiento carcome a los que dudan. Esos son los que tendrán mayores sufrimientos. Mientras siguen bajo los dioses serán terriblemente atormentados, en tanto reconozcan sus repetidas culpas. La vida depara pocas novedades a los arrepentidos: basta que una vez al año confiesen sus números con temblor para que todo siga igual, a la sombra del Olimpo<sup>44</sup>.

Los portadores de la duda serán castigados como sacrilegos<sup>45</sup>. Han manchado los sagrados derechos de las divinidades y sólo el arrepentimiento o el castigo podrá borrar su crimen.

El ciudadano libre sabe que sobre la tierra solamente hay hombres, y nada más que hombres. Quien está en el secreto ve que los dioses son creaciones de los hombres, producto de la generación del yo ideal para los hombres esclavos<sup>46</sup>. Tales héroes ideales son necesarios para el hombre incapaz de aceptar la angustia de estar solo sobre la faz de la tierra<sup>47</sup>. La consistencia bruta del yo ideal trans-

---

44. J. P. SARTRE, *LM*, 28: "ELECTRA.- ...cada aniversario el pueblo se reúne delante de la caverna, los soldados empujan a un lado la piedra que tapa la entrada, y nuestros muertos, según dicen, suben de los infiernos y se desparraman por la ciudad... Mañana por la mañana, al canto del gallo, volverán bajo tierra, la piedra rodará hasta la entrada de la gruta, y se acabó hasta el año próximo. No quiero participar en esas mojigangas. Son los muertos de ellos, no los míos". (Subrayados míos).

45. J. P. SARTRE, *LM*, 38: "EL GRAN SACERDOTE.- Habitantes de Argos, os digo que esta mujer es sacrilega. Desdichada de ella y de los que entre vosotros la escuchan".

46. S. BEAUVOIR, *Pour une morale*, 123: "...L'esclave est soumis quand on a réussi à le mystifier de telle sorte que sa situation ne lui semble pas imposée par des hommes mais immédiatement donnée par la nature, par le dieux, par des puissances contre lesquelles la révolte n'a pas de sens; alors ce n'est pas par démission de sa liberté qu'il accepte sa condition, puisqu'il ne peut pas même en rêver une autre: et à l'intérieur de ce monde où l'enferme son ignorance il peut, dans ses rapports avec ses camarades par exemple, vivre en homme moral et libre".

47. J. P. SARTRE, *LM*, 72: "JUPITER.- ¿Y qué? ¿Debo admirar a la oveja que la sarna aparta del rebaño, o al leproso encerrado en el lazareto? Recuerda, Orestes: has formado parte de mi rebaño, pacias la hierba de mis campos en medio de mis ovejas. Tu libertad sólo es una sarna que te pica, sólo es un exilio. ORESTES.- Dices la verdad: un exilio".



ferida a los dioses olímpicos es su creador, fundamento propio de todo yo y de toda egología a la vez que su producto<sup>48</sup>.

El hombre libre no se hace ilusiones, ha barrido los fantasmas de su vida como el foco de luz barre las sombras de la cámara<sup>49</sup>. El hombre libre sabe que está solo y que en soledad debe hacer su camino. La lucidez de la consciencia barre de su espacio aéreo las telas de araña fantasmales. Pero no todo hombre acepta la angustia de encontrarse en soledad y entonces hace falta, se debe, con temor y temblor, crear nuevos pobladores. El ser humano libre sabe que tales pobladores son inútiles pues nada pueden hacer en este mundo ni frente al mismo<sup>50</sup>.

Libre solamente puede ser, una vez más, quien se coloca limpiamente frente a la realidad tal cual es, despejado el mundo de fantasmas. La libertad es el fundamento posibilitante y la sustancia auténtica de la comunicación verdadera con la realidad.

Las leyes religiosas son creaciones con el mismo origen que los dioses y el orden. Para el hombre libre no existe el crimen porque éste es una creación del remordimiento, el cual solamente se da en las actuaciones sin conciencia, sin lucidez, realizadas por la consciencia embrutecida en la reificación, y a semejanza de un accidente natural<sup>51</sup>. Este producto del destino lamentado como una debilidad, como una violación mágica de la naturaleza lleva consigo la venganza sagrada de los dioses. El temor a esta venganza los mantiene y los crea. Solamente tales acciones humanas le son rentables a esos dioses<sup>52</sup>.

El hombre libre mira la realidad con lucidez, camina frente a ella y en ella, aparta ante sí todas las cosas que quieren falsearla. Si alguien se cree un dios, él lo destruye a su paso, lo elimina, y si este acto constituye ante los otros un crimen, es por pura casualidad que lo sea. El hombre libre lo acepta como suyo, él solamente

48. S. BEAUVOIR, *Pour une morale*, 192: "Nous avons vu que ce recours au sérieux est mensonge; il entraîne le sacrifice de l'homme à la Chose, de la liberté à la Cause".

49. J. P. SARTRE, *La transcendance de l'ego*, 63 y 74.

50. J. P. SARTRE, *LM*, 70; y 71: "JUPITER.- Te he dado la libertad para que me sirvas. ORESTES.- Es posible, pero se ha vuelto contra ti y nada podemos hacer ninguno de los dos".

51. J. P. SARTRE, *LM*, 77: "ORESTES.- ...Un crimen que su autor no puede soportar ya no es el crimen de nadie, ¿verdad? Es casi un accidente...".

52. J. P. SARTRE, *LM*, 55: "JUPITER.- ...¿De qué me sirve un asesinato sin remordimientos, un asesinato insolente, un asesinato apacible, ligero como un vapor en el alma del asesino? ¡Lo impediré! Odio los crímenes de la nueva generación: son ingratos y estériles como la cizaña. El dulce joven te matará como a una gallina, y se irá con las manos rojas y la conciencia pura;...".

quiere arrancar el velo a la realidad para que pueda ser vista tal cual es. Si ello resulta ser para la gente un delito, es cosa de la gente, pero el hombre libre únicamente ha arrancado una máscara para descubrir una consciencia, para-sí, que se autorefugiaba en el en-sí mundano y constituía la mala fe en medio del universo. El hombre libre sabe bien lo que ha hecho y no lo cargará a cuenta de otros.

Por su parte los dioses saben sobradamente que no son más que hombres, que nada pueden los dioses frente a los hombres cuando éstos han descubierto la libertad, la realidad transparente: que solamente hombres hay sobre la tierra y cada uno lleva su soledad. Y el precio a pagar por huir de la libertad es la creación de los dioses, el orden y el terror.

El hombre libre conoce que si alguna derrota de la libertad ha ocurrido en la tierra no es por el materialismo de los hombres ante los dioses y/o por no hacer caso a los dioses cuyo socorro debían aquellos haber propiciado<sup>53</sup> sino por no haber sido suficientemente realistas y libres como para apercibirse de que los hombres libres solamente cuentan con la realidad tal cual se presenta en cada momento, en la que sólo hombres hay sobre la tierra y nada más que hombres, y únicamente ellos pueden defender la libertad. El hombre libre ve la realidad tal cual es. No espera que los reyes magos le traerán algún día la libertad. Solamente por sí mismo puede conseguirla.

Tampoco cree en la liberación como resultante de un contagio por medios milagrosos. Sabe que únicamente cada hombre tiene el poder de asumir la libertad. El puede advertir, insinuar, incitar, exhortar, hacer ver, quitar barreras, mostrar los posibles engaños y los caminos de la libertad, pero cada hombre debe elegirla por sí mismo. No hay posibilidad de sustituciones. Nadie puede destruir para otros los dioses que ellos mismos se hayan fabricado, igual que los ministros de los dioses inducen a la religión pero no pueden crearla en lugar de los devotos, solamente pueden trabajar para mantenerla viva<sup>54</sup>.

---

53. J. P. SARTRE, *LM*, 58: "ORESTES.- ¿Qué me importa Júpiter? La justicia es un asunto de hombres y no necesito que un dios me lo enseñe. Es justo aplastarte, pillo inmundo, y arruinar tu imperio sobre las gentes de Argos; es justo restituirles el sentimiento de su dignidad".

54. J. P. SARTRE, *LM*, 33-34: "EL GRAN SACERDOTE.- ¡Venid, subid del suelo como un enorme vapor de azufre empujado por el viento; subid de las entrañas del mundo, oh muertos, vosotros, muertos de nuevo a cada latido de nuestro corazón, os invoco mediante la cólera y la amargura y el espíritu de venganza; venid a saciar vuestro odio en los vivos. "...

El hombre libre puede animar la libertad pero no crearla en los otros. La religión se recibe por herencia educativa y en ella, en el temor de los dioses y el arrepentimiento se instruye a todos desde niños.

La *seriedad* acompaña connaturalmente la conciencia pública. La libertad es una conquista de cada hombre en persona.

### Conclusión

Como es sabido, *Les Mouches*, refleja el drama de la resistencia francesa en la última guerra mundial, presentado bajo una trama griega. Los negros vestidos del pueblo de Argos delatan el color de la ocupación opresora<sup>55</sup>.

El planteamiento de Sartre es duro por necesidad pues la situación era también agobiante, la ambigüedad aterradora<sup>56</sup>. Pero ello no parece justificar totalmente afirmaciones tan absolutas ni la condena tan definitiva y universal de todas las fuerzas en juego. Aún cuando deba tenerse en cuenta que nuestra visión es ahora necesariamente retrospectiva.

El Júpiter de Sartre puede ser un dios griego pero nunca un Dios cristiano tanto en su terror como en su jurisdicción. Y nos parece que en gran parte pertenece única y exclusivamente a la particular herencia de Sartre<sup>57</sup>.

Por supuesto que muchas gentes religiosas desarrollaron prácticamente el papel que Sartre les atribuye. Pero no todas las personalidades religiosas jugaron a eso mismo. Citemos solamente los casos de D. Bonhoeffer, G. Marcel, E. Mounier<sup>58</sup>.

La crítica de Sartre hunde sus raíces en tierras freudianas, mar-

55. R. USALL, *Individuo y sociedad en el teatro de Sartre*. (Barcelona 1972).

56. Sartre lo describe así: "Durante toda la guerra no hemos reconocido nuestros actos, no hemos podido reivindicar sus consecuencias. El mal estaba en todas partes, toda elección era mala y, sin embargo, debíamos elegir y éramos responsables. Cada latido de nuestro corazón nos sumergía en una culpabilidad que nos horrorizaba". J. P. SARTRE, *Situations*: III, Trad. Castellana de A. L. Bixio, *La República del silencio* (Buenos Aires 1965) 27. Y de modo similar: "Me comprendra-t-on si je dis à la fois qu'elle était intolérable et que nous en accommodions fort bien... Chacun de nos actes était ambigu: nous ne savions jamais si nous devons tout à fait nous blâmer ou tout à fait nous approuver; un venin subtil empoisonnait les meilleures entreprises"; citado por M. CONTAT, M. RYBALKA, "Chronologie": *Magazine littéraire*. 103-104. (Septembre, 1975) 26-27.

57. J. P. SARTRE, *Les mots*, 107-108.

58. D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. München, 1966; G. MARCEL, *En chemin vers quel éveil?* Paris, 1971; C. DIAZ, *El personalismo obrero*. Presencia viva de Mounier. Madrid 1970.

xistas y nietzscheanas. Tales campos necesitan ser labrados de nuevo entre las sombras de la noche antigua y el alba que empieza a romper con nuevas claridades. Al trasluz del realismo económico-político marxiano, la analítica del deseo freudiana, y con la fortaleza y alegría del hombre nietzscheano se apuntan nuevos horizontes. Pero es este un camino muy largo, y aún a medio hacer...<sup>59</sup>.

Se trata también, y no en último lugar, de saber hasta qué punto el existencialismo asume o/y rechaza la tradición proveniente de Kant, Fichte y Hegel a la que S. de Beauvoir lo remite<sup>60</sup>.

DOMINGO NATAL, OSA.  
*Estudio Teológico Agustiniiano*  
VALLADOLID

---

59. R. GARAUDY, *Parole d'homme*. Trad. castellana de J. M.<sup>a</sup> Llanos. Madrid, 1976; E. MOUNIER, *L'affrontement chrétien*. Neuchâtel, 1944; J.-M. POHIER, *Au nome du Père*. Trad. Castellana de A. Ortiz. Salamanca, 1976; P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*. Paris, 1969.

60. S. BEAUVOIR, *Pour une morale*, 23-24: "En affirmant que la source de toutes les valeurs réside dans la liberté de l'homme, l'existencialismo ne fait que reprendre la tradition de Kant, Fichte, Hegel, qui, selon le mot de Hegel lui-même, "ont pris pour point de départ le principe selon lequel l'essence du droit et du devoir et l'essence du sujet pensant et voulant sont absolument identiques". Ce que définit tout humanisme, c'est que le monde moral n'est pas un monde donné, étranger à l'homme et auquel celui-ci devrait s'efforce d'accéder du dehors: c'est le monde voulu par l'homme en tant que sa volonté exprime sa réalité authentique".



## **El estatuto científico de la antropología**

### *Sumario:*

- 1.1. Ciencias naturales y ciencias humanas: historia de una polémica inacabada.
  - 1.2. La antropología y las ciencias humanas: demarcación y relaciones.
  - 1.3. Estatuto epistemológico de la antropología.
  - 1.4. Superación del humanismo y del etnocentrismo:
- 1.1. CIENCIAS NATURALES Y CIENCIAS HUMANAS:  
HISTORIA DE UNA POLEMICA INACABADA

El concepto mismo de ciencias humanas se forjó en la secular polémica que las comparó y opuso insistentemente con las ciencias naturales. En el transcurso de la misma se utilizaron como sinónimos de ciencias humanas conceptos como ciencias morales, ciencias del espíritu, ciencias noológicas, ciencias de la cultura, ciencias normativas, etc. También se utilizaron como sinónimos los conceptos de ciencias del hombre, los de ciencias sociales y ciencias históricas. Algunos de ellos son claramente inadecuados (ciencias morales, normativas, sociales, históricas) por ser demasiado restrictivos; pero no entramos por el momento en ello. Para nuestro propósito nos basta una noción descriptiva de las ciencias humanas como aquellas disciplinas que se ocupan de estudiar las diferentes actividades de los hombres en tanto que agrupados en colectividades definidas, de sus relaciones entre sí y con las cosas, de sus productos e instituciones. En este sentido, como es obvio, se contraponen a las ciencias naturales en cuanto que éstas se ocupan de investigar los fenómenos exteriores al hombre, del cosmos o de la naturaleza. No es

preciso distinguir para nuestro propósito entre ciencias exactas y ciencias naturales.

Podemos distinguir en la confrontación entre las ciencias naturales y las ciencias humanas los siguientes períodos y singularidades<sup>1</sup>.

a) *Período de las clasificaciones*

El problema de una posible autonomía de las ciencias humanas, el planteamiento de una metodología específica de las mismas en relación con las ciencias naturales es, en realidad, bastante reciente. Se inició en el s. XVII, se afirmó progresivamente en el s. XVIII y se impuso solamente en los ss. XIX y XX. Hasta entonces se mantenía sin discusión la clasificación aristotélica de las ciencias en tres clases: ciencias teóricas (análisis de las causas necesarias), ciencias poéticas (producción del agente) y ciencias prácticas (la actividad del agente). Nos ocuparía demasiado espacio analizar la compleja red de factores que modificaron esta situación. Baste aducir únicamente dos: uno, de naturaleza teórica: la distinción cartesiana entre "res cogitans" (espíritu, alma) y "res extensa" (materia, cuerpo); otro de naturaleza práctica: el gran desarrollo de las ciencias naturales a partir de la metodología y de los trabajos de Galileo, que contrastaba con el estancamiento de la temática abordada hasta entonces con el método filosófico. Desde entonces se ha tendido a considerar el modelo de las ciencias naturales como modelo de toda cientificidad. Esta actitud se impuso en el s. XVIII; en el XVII se buscó la solución más bien en una nueva clasificación de las ciencias.

Los intentos de clasificación de las ciencias se sucedieron desde el s. XVII hasta el XIX. A falta de suficientes elementos de juicio y en ausencia de una teoría general, la clasificación se ofrecía como una solución. Una de las primeras y de mayor influjo fue la de Bacon (*De dignitate et augmentis scientiarum*, 1623). El criterio clasificador lo sitúa en las diferentes facultades del espíritu humano, que completa con la distinción entre la naturaleza y el hombre. Tenemos así la imaginación fuente de la poesía; la memoria, fuente de la historia, y la razón, fuente de la filosofía. Esta, a su vez, se subdivide en teología (ciencia de Dios), ciencias de la naturaleza

---

1. J. FREUND, *Las teorías de las ciencias humanas*. Barcelona, 1975. Advierto, de una vez por todas, que debo mucho a esta obra para la elaboración de este primer apartado.

(que pueden ser especulativas y prácticas) y ciencias del hombre. Estas ciencias humanas son de dos tipos: las del hombre individual (en las que distingue dos subtipos: ciencias del cuerpo y ciencias del alma) y las del hombre que vive en sociedad, que son tres: ciencia de la conversación, de los negocios o economía y la del gobierno o política.

Es de notar cómo Bacon no se limitó a clasificar las ciencias entonces existentes, sino que anticipó y dio nombre a varias todavía por crear. Por lo demás, la clasificación baconiana actuó como paradigma de la época; la presentada por el propio D'Alembert en su Discurso preliminar de la Enciclopedia no hace más que reasumirla y cambiar su nomenclatura. Mucho mayor interés tiene la de Ampere (*Essai sur la philosophie des sciences*, 1834), dos siglos más tarde. Se trata también de un proyecto muy ambicioso, que encubre una teoría general de las ciencias. De la misma nos interesa particularmente su división entre las ciencias cosmológicas o ciencias de la naturaleza y ciencias noológicas o ciencias del espíritu, división que se hará clásica en la cultura alemana. Las ciencias cosmológicas se dividen, a su vez, en cuatro ramas (ciencias matemáticas, físicas, naturales y médicas), cada una de las cuales se subdivide varias veces. Las ciencias noológicas dan lugar también a cuatro ramas: ciencias filosóficas, dialegmáticas (arte y lenguaje), etnológicas y políticas. A destacar las ciencias etnológicas, entre las que distingue la etnología, la arqueología, la historia y la hierología (sagrado).

#### b) Siglo XVIII

Todo el siglo estuvo dominado epistemológicamente por las ciencias naturales. Las ciencias humanas se harían científicas en la medida en que adoptaran los métodos de aquellas. Los trabajos de Newton reforzaron esta posición. Pero se trataba de una epistemología ingenua: se pensaba que bastaba con naturalizar los fenómenos humanos para poder explicarlos. Tal fue la postura de Helvetius, La Mettrie y Holbach. Proliferaron los estudios sobre religión natural, moral natural, política natural, etc. El resultado fue una nueva metafísica, de corte materialista y mecanicista, que será rechazada de modo unánime poco después. Sin embargo, contemporánea de la naturalista, aunque sin apenas eco por entonces, existió otra corriente que, apoyándose en el dualismo cartesiano, mantuvo la irreductibilidad ontológica y metodológica entre espíritu y materia, pensamiento y naturaleza, que se hará vigorosa en el s. XIX.



c) *La conciencia histórica*

El s. XIX se abre con un nuevo planteamiento del problema: no se trata ya de defender una diferencia entre los diversos tipos de ciencia, sino de proclamar la autonomía de las ciencias humanas. El problema epistemológico se hizo obsesivo. No sólo se propugnó la especificidad de los métodos de las ciencias humanas, sino que se pensó en dotarlas de una nueva lógica a partir de la herencia kantiana, que luego evolucionó hacia un franco idealismo. La fuerza catalizadora de este movimiento en pro de las ciencias humanas fue, sin duda, la toma de conciencia de la historicidad de lo humano. La Ilustración y Vico lo habían anunciado cada cual a su modo (los ilustrados, con la idea de progreso; Vico, con su "scienza nuova"). Pero ahora es Alemania donde prende masivamente el historicismo en torno al concepto de "Volksgeist" ("espíritu del pueblo"). La historia parece arrojar nueva luz sobre la política, el estado, la sociedad, el derecho, el arte, etc. Los debates y las controversias se mantienen y se replantean sin cesar. Cada cual esgrime la "verdadera" economía, política, etc., es decir, el objeto de las ciencias humanas.

En la escuela histórica de los juristas (Savigny) el historicismo no sólo es fuente de verdad, sino que es también una violenta reacción contra el materialismo mecanicista precedente y contra el racionalismo de la Ilustración. Lo mismo puede decirse de la escuela histórica de los economistas. Sólo la "Nueva Escuela Histórica" (Schmoller) abandonó el concepto metafísico de la historia para centrarse en estudios concretos como el artesano en la Edad Media, la economía doméstica antigua, etc. Nace con ella igualmente el sentido de la relatividad de las teorías. El método histórico es sólo una guía para la investigación positiva. Se afirma, pues, que las ciencias humanas son al mismo tiempo ciencias empíricas, cuyos resultados son válidos sólo cuando son verificables. La síntesis hegeliana y el materialismo histórico de Marx que se desarrollaron en este marco serán estudiados más adelante.

d) *El positivismo*

Al mismo tiempo que el historicismo en Alemania, el positivismo dominaba en Inglaterra y Francia, dando lugar a los primeros trabajos epistemológicos sobre la unidad y especificidad de las ciencias humanas. Probablemente fue Saint-Simon el primero en concebir las ciencias humanas como ciencias positivas. No obstante, serían Comte y Mill quienes realizaron el proyecto.

*Comte* privilegia el estatuto de las ciencias humanas hasta el punto de que, gracias a la constitución de la sociología, la ciencia se convierte al mismo tiempo en filosofía positiva en cuanto sistema general del saber humano. Por tanto la sociología ocupa simultáneamente tres ámbitos: ciencia particular en cuanto física social (sociología actual); ciencia general que se ocupa del objeto de las actuales ciencias humanas; y ciencia filosófica, englobadora de las ciencias y de las instituciones y ciencia suprema.

*Mill (Stuart)*, en cambio, definió desde el punto de vista lógico el estatuto diferencial de las ciencias humanas. Pero, al mismo tiempo, Mill abogó por la unidad de la ciencia en base a la unidad metodológica del razonamiento científico. El "razonamiento primario" es la inducción, de la cual proceden dos razonamientos derivados: la experimentación y la deducción. De ahí los dos tipos de ciencias: experimentales (que establecen nuevas inducciones) y deductivas (que inferen nuevas propuestas a partir de inducciones ya establecidas). Por tanto, entre ambas se dan diferencias de grado, no de naturaleza. Por lo demás, las ciencias humanas son todavía muy imperfectas, pero progresarán con el tiempo hasta hacerse exactas, puesto que las acciones humanas obedecen también a leyes. Hasta cierto punto, pues, Mill satisfizo su aspiración explícita de ser el Bacon de las ciencias humanas, aunque fue mucho más continuador de éste en las naturales. No obstante, ambos tipos de ciencias siguen el mismo modelo epistemológico: a) establecimiento de leyes causales hipotéticas sobre las leyes empíricas que gobiernan los fenómenos; b) de las leyes causales se deduce el efecto previsto; c) se verifica seguidamente la diferencia entre la previsión teórica de la deducción y el resultado efectivo.

*Wundt*, en cambio, parte del supuesto de que las ciencias humanas existen y, por tanto, no es preciso constituir las. Eso sí, ofrecen particularidades que es preciso respetar, pero los objetos de las ciencias del espíritu son siempre, al mismo tiempo, objetos de las ciencias de la naturaleza. Claro es que Wundt pensaba exclusivamente en la psicología, compendio de las ciencias humanas. Las ciencias de la naturaleza captan lo real mediante la experimentación directa; la psicología, en cambio, lo capta en una experiencia vivida; esto es, en relación con un sujeto que siente. Wundt distingue, no obstante, dos ramas en la psicología: la individual (el individuo genérico y su estructura psíquica), basada en el método experimental; y la psicología colectiva (relaciones grupales, lengua, arte, mitos, costumbres), basada en el método comparativo. Pero experimentación y comparación son dos aspectos metodológicos de

la inducción y ambas clases de psicología se complementan. Incluso ambas pueden fundirse en una panpsicología o teoría sistemática de las ciencias del espíritu, con dos vertientes: ciencias históricas (estudia las formas temporales y evanescentes de la creatividad humana como filología, mitología, historia) y ciencias sociales (estudia las formas duraderas e institucionalizadas como sociología, derecho, economía, etc.).

e) *W. Dilthey* (1833-1911)

Puede ser considerado el teórico de las ciencias humanas. La prosecución de una epistemología autónoma de las mismas no sólo fue el objetivo principal de su obra, sino que lo introdujo en el centro de la reflexión de modo permanente. Se situó en la confluencia de las dos tendencias: en el historicismo, pero con la crítica de la razón histórica; y en el positivismo, pero sin otorgar a la sociología ni a la psicología un estatuto englobante (aunque privilegia a la psicología).

Dilthey acepta de Mill que las ciencias humanas son ciencias positivas, pero no su subordinación metodológica a las ciencias de la naturaleza. En efecto, Dilthey plantea un dualismo epistemológico para respetar la particularidad propia de las Ciencias del Espíritu y de las Ciencias de la Naturaleza. Y, en especial, por la necesidad de romper con el naturalismo. Porque las ciencias del espíritu se basan en otro tipo de inteligibilidad, pero son autónomas como las de la naturaleza (*Introducción al estudio de las ciencias del espíritu*, 1883). No admite ninguna comparación metodológica en relación con las ciencias naturales: las ciencias del espíritu tienen una originalidad propia y se han desarrollado de modo diferente. Es más, también la propia razón se forma en la historia. Representan dos modos de acceder a la realidad: por la experiencia externa y por la experiencia interna; ambos modos son igualmente legítimos; Dilthey es el primero en llamar la atención sobre los límites del conocimiento propio de las ciencias naturales dentro de su misma esfera. Lo propio de las ciencias del espíritu es la inteligibilidad histórica, la captación de lo singular e individual en la obra humana. Explicamos la naturaleza y comprendemos la vida psíquica.

La metodología más adecuada para las ciencias del espíritu es la biografía, ya que permite una combinación de historia y psicología, por una parte, y por otra combina la generalización y la individualización. En último término, lo fundamental es que las ciencias del espíritu nos permiten "comprender", mientras que las cien-

cias de la naturaleza no pasan de "explicar". A diferencia de la observación y experimentación, que permanecen exteriores y extrañas al objeto, la comprensión intenta coincidir estructuralmente con lo psíquico-histórico. Al final, Dilthey recogerá también la tradición hermenéutica, que le posibilita una reconstrucción creadora. La hermenéutica es el descubrimiento de significados, pero conservando su singularidad. La hermenéutica le permitirá incluso moderar su contraposición de explicación-comprensión: la interpretación descubre que entre ambos métodos sólo hay una diferencia gradual. Dilthey recoge asimismo la distinción de Wundt entre ciencias históricas y ciencias sociales, liberándolas del panpsicología.

f) *La herencia del historicismo*

La postura de Dilthey fue secundada ampliamente, sobre todo en Alemania, pero también en Francia (Bergson). Una premisa común fue el rechazo del naturalismo en todas sus formas. Igualmente se acentuó la distinción entre naturaleza e historia.

La posición naturalista fue, en realidad, bastante diversificada: a) naturalismo materialista, generalmente ateo (La Mettrie, Holckel); b) naturalismo metodológico: las ciencias de la naturaleza representan el modelo científico único; es la postura de H. Taine, filósofo a su pesar; c) naturalismo moderado, en dos vertientes: los que parten de un principio, teoría o concepto de las ciencias de la naturaleza y los que se limitan a aplicar el método experimental a las ciencias humanas, sin previa justificación. Lo común a todas las formas de naturalismo es su tendencia a regentar las ciencias humanas y, en el fondo, a sustituirlas, tanto para explicar como para dirigir las actividades humanas, como ha señalado Gusdorf<sup>2</sup>.

En el historicismo es preciso distinguir igualmente dos formas: a) historicismo absoluto, de corte filosófico, que propugna una oposición radical entre naturaleza e historia; b) historicismo metodológico, creado por los neokantianos de Baden, renuncia a ser una cosmovisión, para limitarse a ver en la historia unas condiciones de inteligibilidad de lo real. En oposición al naturalismo que niega la especificidad de las ciencias humanas, los historicistas enfatizan los límites del conocimiento tanto en las ciencias de la naturaleza como en las ciencias humanas; destacan igualmente la colaboración de ambas ciencias, pues una misma realidad puede ser objeto de una investigación naturalista y de una investigación histórica. Pe-

---

2. G. GUSDORF, *Introduction aux sciences humaines* (Paris 1960) 363-364.

ro han destacado, sobre todo, la autonomía de las ciencias humanas, que deben estudiarse conforme a su estatuto lógico propio. En definitiva, el saber científico sigue dos rutas: una naturalista, en pos de leyes universales; otra histórica, en pos de lo singular.

*Windelband* distingue en esta línea unas "ciencias nomotéticas" y unas "ciencias ideográficas". Tal distinción se basa en la diferencia entre juzgar y apreciar. Juzgar se limita a la realidad de un hecho; apreciar añade la valoración del mismo. Este criterio se completa con el de la base o no base experimental. Existen unas ciencias racionales, que no parten de la experiencia (matemáticas, filosofía); y unas ciencias de la experiencia, que se subdividen en dos niveles: ciencias nomotéticas (nomos=ley), orientadas a descubrir leyes generales en la naturaleza y en la evolución, y ciencias ideográficas (idion=singular), orientadas a estudiar el objeto en su singularidad en la historia, la cultura, etc. *Windelband* no acepta la denominación de "ciencias del espíritu", por parecerle equívoco (una ciencia del espíritu puede ser nomotética, como la psicología). Pero ciencias nomotéticas e ideográficas no se oponen en virtud de su objeto, sino de su diferente modo de abordar el análisis de los fenómenos dados en la experiencia. De ahí que deban colaborar en la investigación, aunque para ello sea preciso reformar la lógica, que sólo se ocupa de lo genérico y no de lo singular.

*Rickert* (1863-1936) prosigió la obra de *Windelband* con atención preferente a definir los límites del conocimiento en las ciencias de la naturaleza y a consolidar la autonomía de las ciencias humanas. *Rickert* distingue dos actitudes epistemológicamente divergentes: a) la del conocimiento generalizante, centrado en lo que es común a varios objetos; b) la del conocimiento individualizante, atenta a lo singular. Ambas actitudes fundan, respectivamente, las ciencias de la naturaleza y las "ciencias de la cultura"; las primeras son nomotéticas, las segundas, ideográficas. No existe divergencia de objeto de estudio, sino de método. La base de las ciencias de la cultura no es la psicología sino la historia. Ahora bien, la divergencia de metodologías se relaciona con una selección de valores: la conceptualización naturalista es mecánica, esto es, carente de teología y de significación; la conceptualización culturalista, en cambio, es teleológica y significativa. Un fenómeno cultural resulta incomprensible sin referirlo a los valores que le confieren un sentido. Por la demás, *Rickert* no acepta la distinción entre explicación y comprensión, que le parecen procedimientos complementarios y que, por lo mismo, deben ser utilizados en ambos tipos de ciencias.

La única diferencia real entre ambas radica en su diferente actitud metodológica.

g) *El paradigma "comprensión"*.

Como hemos visto, las diversas tendencias del historicismo conciben en afirmar que las ciencias naturales y las humanas difieren únicamente en lo que respecta al método, pero que ambas poseen en común tanto el objeto como la validez científica. Sin embargo, la distinción popularizada por Dilthey entre "explicación" (*erklären*) y "comprensión" (*verstehen*) fue tomada por algunos filósofos existencialistas (Jaspers, Bollnow, Marcel) y sociólogos (Weber, Simmel) como el principal criterio epistemológico para establecer una diferenciación lógica y sistemática entre ambos tipos de ciencias, aunque cada uno con diversas matizaciones. También Bergson debe ser incluido en el grupo por su rígida distinción entre "entendimiento" e "intuición".

*Jaspers* fue quien con mayor radicalidad mantuvo la irreductibilidad entre explicación y comprensión (*Psicopatología general* 1913). La explicación tiene por objetivo determinar las causas de los fenómenos, a partir de la inducción, hasta establecer relaciones constantes o leyes generales. Se centra en la investigación causal y en la verificación de sus resultados; pero las relaciones establecidas permanecen exteriores a los objetos mismos. La comprensión, en cambio, tiene por objetivo la captación de las relaciones internas y profundas mediante la empatía (*Einfühlung*); a diferencia de la explicación, no parcela la realidad, sino que respeta su totalidad original. Posee, además, un sistema de verificación propio: la evidencia.

La irreductibilidad entre ambas es, en primer lugar, epistemológica. En efecto, explicación y comprensión se sitúan a niveles diferentes de inteligibilidad de la realidad; aunque esta diferencia no excluye las relaciones mutuas. Pero en su *Filosofía* (1932) la irreductibilidad alcanza también a los objetos respectivos: la realidad está constituida por esferas especificadas entre las que se encuentran la esfera de la naturaleza y la esfera del espíritu. Es más, también la finalidad entre ambos procedimientos es irreductible: La explicación se centra sobre la validez objetiva y la utilidad técnica; la comprensión, por el contrario, se orienta hacia los valores. La crisis de las ciencias humanas radica, según *Jaspers*, en su proclividad a imitar a las ciencias naturales.

*Bergson* mantuvo independientemente de la tradición alemana

una postura similar en base a su distinción entre “entendimiento” e “intuición”. El primero se sirve para acceder a lo real de conceptos esquemáticos, siempre uniformes e inmóviles, parcela la realidad vital, de la que abstrae aspectos parciales de un modo artificial y hasta arbitrario. Hasta cierto punto, el entendimiento mete a presión la realidad en sus esquemas, dando lugar así al mundo de las cosas medibles y controlables desde el exterior. La intuición, en cambio, comienza por sintonizar con el flujo incesante de la realidad en permanente evolución, evoluciona ella misma con la realidad, reelabora incesantemente sus conceptos nacidos en la experiencia vivida y de la conciencia de la duración (*Matière et moire*, 1896).

*Max Weber (Economía y sociedad, 1924)*. Existe muy generalizado el prejuicio de que Weber opuso radicalmente el concepto de comprensión al de explicación. No obstante, la realidad es que Weber defendió muy convincentemente la realidad del método comprensivo en sociología y en las ciencias humanas —vinculado a su teoría de los tipos ideales—, pero la utilización del mismo nunca es unilateral, sino asociado al método explicativo. Se trata de una “explicación comprensiva”. La “interpretación causal válida” se completa mediante la “captación interpretativa del sentido o conexión del sentido”. Así, en palabras de Weber “explicar significa algo así como captación de la conexión del sentido en que se incluye una acción”. O, más claramente todavía: “una interpretación causal correcta de una acción concreta significa: que el desarrollo externo y el motivo han sido conocidos de un modo certero y el mismo tiempo *comprendidos* con sentido en su conexión /.../ Si falta la adecuación del sentido nos encontramos meramente ante una probabilidad estadística no susceptible de comprensión”<sup>3</sup>. En definitiva, la comprensión completa el proceso explicativo causal al aportar algo esencial en la actividad humana, los motivos o finalidades —conscientes o no— de los sujetos, lo que permite atribuirle significación. Comprender significa dar una explicación completa de un hecho humano. La explicación de un asesinato, por ejemplo, no es completa mientras no conozcamos los móviles y el sentido del acto. Las ciencias naturales, en cambio, se satisfacen con una explicación por causas, alcanzando un grado mayor o menor de probabilidad estadística. De todos modos, la distinción entre ambos tipos de ciencias no se desprende del concepto mismo de la ciencia. Weber no acepta el criterio de cantidad-cualidad como discriminatorio, pues ambos

---

3. M. WEBER, *Economía y sociedad* I (México 1969) 8-11.

tipos de ciencias deben utilizar aspectos cuantitativos y cualitativos; ni siquiera la tendencia generalmente-particularizante. En realidad, lo que Weber propugna es la subordinación del método al objeto y al investigador: éste puede apelar al procedimiento metodológico que las condiciones del objeto aconsejan para llegar a resultados válidos y fiables.

Tampoco es cierto que Weber atribuya mayor grado de certeza al método comprensivo que al explicativo. En primer lugar, porque ambos están asociados; pero es que, además, Weber afirma expresamente que una explicación causal completa —difícil de obtener— es garantía de científicidad. Ahora bien, la investigación causal es sólo un medio por el cual la ciencia se orienta hacia la inteligibilidad de lo real; esto es particularmente cierto en las ciencias humanas en las que la relación causal exige ser completada por la relación significativa.

*Bollnow*, profesor de Tubinga, es autor de una notable monografía sobre la metodología de las ciencias humanas (*Die Methode der Geisteswissenschaften*, 1950). Su planteamiento inicial es el de examinar los fundamentos reales del mayor prestigio científico de que gozan generalmente las c. de la naturaleza. Su conclusión es que estas ciencias, ni presentan la unidad que se les atribuye, ni ofrecen el rigor científico característico. Por otra parte, *Bollnow* suscribe enteramente la postura de Weber: ni la comprensión se limita a las ciencias del espíritu ni la explicación a las naturales, sino que ambos métodos cooperan en el proceso investigador. Es más la explicación aparece como un auxiliar que viene a complementar cuando se hace preciso, pero siempre al servicio de la comprensión.

Obviamente, el problema mayor que se presenta por la línea de la comprensión es el de la objetividad de las investigaciones. El criterio de científicidad es el de la validez universal de los resultados obtenidos, independientemente de su relación con el investigador y de las circunstancias singulares. Esta exigencia difícilmente puede satisfacerla el método comprensivo, con lo que las ciencias humanas parecen condenadas de antemano a ser acientíficas. Sin embargo *Bollnow* cuestiona el criterio de validez universal: ¿pertenece realmente a la esencia de la ciencia o, más bien, fue impuesto indebidamente por las ciencias físicas? ¿quién ha decidido que el criterio de validez universal, propio de las ciencias naturales se convierta en el criterio de la científicidad?

*Bollnow* advierte, finalmente, que el abandono del criterio de validez universal no significa el abandono de la objetividad; este es



uno de los prejuicios derivados del anterior, porque nada impide que se mantenga la objetividad sin validez universal, pues ambos conceptos no están lógicamente implicados; menos todavía tras la revolución antropológica. En todo caso afirma Bollnow, siguiendo la filosofía existencialista no tiene sentido en ciencias humanas preguntarse por una verdad fuera de una situación concreta, pues la privaría de su base existencial indispensable.

#### h) *La crisis de la ciencia*

A partir de la inspiración fenomenológica, por un lado, y de los presupuestos del humanismo hegeliano-marxista-freudiano, por otro, la polémica sobre el estatuto de las ciencias humanas se ha planteado también cuestionando las bases mismas del criterio de cientificidad, al mismo tiempo que se intenta replantear las ciencias humanas de nuevo cuño.

El propio *Husserl* había orientado su fenomenología como una ruptura de las bases epistemológicas del naturalismo, del psicologismo y del historicismo simultáneamente, aunque sólo en *Ideen II*, publicado póstumamente, se encuentra un desarrollo sistemático. *Husserl* no sólo rechaza la imposición del criterio científico de la física como un método universal, sino que cuestiona la noción misma de objetividad. En principio, porque ningún método puede considerarse definitivo; menos todavía presentarse como modelo universal. El objetivo de las ciencias humanas es realizar investigaciones válidas, no someterse al método naturalista. Naturalismo, psicologismo o historicismo representan tendencias unilaterales y exclusivistas. La auténtica base de las ciencias naturales está en la fenomenología. Como la esfera natural se rige por la causalidad, la del espíritu está dominada por la intencionalidad y los valores. Por eso los procedimientos causales en las ciencias humanas resultan insuficientes. Pero, finalmente, *Husserl* recae en el absolutismo: sólo la intuición de las esencias (*Wesenschau*) permite construir una ciencia universal, al igual que una ciencia eidética de las ciencias humanas.

*Cassirer* y *Rothaker*, en cambio, han buscado la especificidad propia de las ciencias humanas en la misma historia del desarrollo de estas disciplinas al igual que *Gusdorf* en su ambicioso proyecto titulado *Las ciencias humanas y el pensamiento occidental*. Esta historia muestra una oposición permanente entre la explicación causal y la explicación formal. El auge de las ciencias positivas experimentales impuso el paradigma de la positivación. Pero las cien-

cias naturales han reconocido posteriormente los límites de la explicación causal.

Según *Cassirer*, no sólo han tenido que reconocer tales límites, sino que han debido incluir los aspectos formales, tanto en biología como en física. El principio de la forma resulta imprescindible en las ciencias naturales, pero es el constitutivo de las ciencias humanas. Es preciso tener en cuenta que el concepto de forma en *Cassirer* se apoya tanto en la tradición neokantiana como es la Psicología de la Gestalt. Los aspectos configurativos, estructurales, descubren una nueva dimensión de lo real. De ahí su vigencia en las ciencias naturales. Pero son centrales en las ciencias humanas, aunque éstas tampoco excluyan el principio de causalidad (*Sobre la lógica de las ciencias del espíritu*, 1942).

La "Teoría crítica de la sociedad" o Escuela de Frankfurt parte de supuestos hegelianos-marxistas-freudianos para presentar una crítica todavía más radical de la "razón científica" desde una perspectiva tanto lógica como sociológica. *Horkheimer* y *Adorno* llegan hasta los fundamentos racionalistas sobre los que se sustenta la epistemología de la ciencia para trazar luego las grandes líneas de una teoría social del conocimiento. En efecto, por una parte, el método científico no hace más que reflejar la estructura racional—represiva— de la sociedad occidental (de ahí que la razón científica cumpla una destacada función conservadora del orden existente. La rigurosa estructuración de la lógica formal es su mejor exponente); por otra, el racionalismo analítico ignora absolutamente no sólo los aspectos inconscientes e irracionales, sino también las mediaciones histórica y social de las acciones. De ahí su propuesta de una racionalidad dialéctica, que sustituya a la racionalidad analítica imperante (*Dialéctica de la Ilustración*, 1942-44).

El positivismo sociológico, por ejemplo, estudia los hechos sociales como inmediatos e incondicionados; precisamente su verdad está en su inmediatez. Pero ignora que los hechos sociales (y humanos en general) están "mediados" tanto histórica como socialmente. Y esta mediación es la que configura realmente su verdad. El método positivo resulta, pues, radicalmente insuficiente y falzador de las realidades humanas. *Habermas* continúa actualmente la crítica del método científico y la elucidación de la lógica propia de las ciencias sociales (*Sobre la Lógica de las ciencias sociales*, 1970).

Desde la misma tradición científica, *Hayek* ha hecho una dura crítica tanto al cientifismo naturalista como al historicista (*Cientifismo y Estudio de la sociedad*, 1972). El éxito de las ciencias na-

turales produjo una verdadera fascinación en los estudiosos de las ciencias humanas, quienes abandonaron sus procedimientos propios para imitar su paradigma metodológico. Ello condujo a una imitación ficticia de las ciencias naturales, en perjuicio del auténtico espíritu científico. El historicismo pretendió igualmente establecer las leyes generales de la historia, generalizando por falsa inducción. Sus teorías se basan en paralogismos.

Lo que Hayeck propugna es que las verdades científicas son válidas solamente en los límites de validez de los conceptos que han permitido establecerlas, tanto si se trata de las ciencias naturales como si se trata de las humanas. Cualquier extensión que supere esos límites es ideológica, no científica. En efecto, ningún estudio científico puede abarcar la totalidad de los fenómenos observables; inevitablemente debe operar una selección. Por tanto, los resultados serán válidos en los límites de dicha selección. La ciencia trabaja con modelos elaborados sobre la realidad, no con la realidad misma. De aquí se siguen estas consecuencias: a) no se da propiamente un saber universal, dada la finitud de conceptos con que necesariamente operamos; b) la mayor parte de los conceptos utilizados en las ciencias humanas son construcciones intelectuales, no datos empíricos; no tiene sentido, pues, emplearlos como unidades naturales; c) tampoco tiene sentido utilizar tales conjuntos como si estuvieran dotados de conciencia en sí mismos; en realidad son modelos o tipos ideales elaborados por el antropólogo; por lo demás, las actividades humanas pueden ser conscientes o no; d) finalmente, el antropólogo —como el sociólogo— no debe pretender convertirse en director de la historia; la finalidad de la ciencia no es transformar la realidad, sino conocerla; la modificación de la realidad corresponde al político.

La diferencia de las ciencias humanas respecto de las naturales está en que aquellas se ocupan de relaciones entre hombre y/o entre hombres y cosas; de ahí que el especialista de ciencias humanas no se ocupa sólo de los hechos objetivos, sino también de opiniones, creencias y significados.

i) *La razón estructuralista.*

La metodología estructuralista en su aplicación a las ciencias humanas —Lévi-Straus, Lacan, Foucault, Althusser, Barthes— se apoya sobre este denominador común: 1.º, si las ciencias humanas quieren alcanzar su madurez y ser verdaderamente ciencias han de llegar a formular leyes generales, bien por inducción, bien por de-

ducción lógica; 2.º, para ello sólo tienen que seguir la metodología operativa a ejemplo de la más adelantada de las ciencias humanas, la lingüística estructural. Ello implica la trasposición de dicho modelo a las demás. Lévi-Strauss realizó esta trasposición sucesivamente al estudio del parentesco, del mito, del arte, del pensamiento, del ritual, etc., y estableció la base teórica de la misma (*Anthropologie structurale*, 1958). El concepto de estructura-modelo le permite superar tanto el realismo ingenuo como el formalismo puro, ya que no se refiere a la realidad empírica, sino a modelos contruidos de acuerdo con ésta (mediante la modelización de las relaciones sociales en la estructura social). Dichos modelos serán “mecánicos” cuando se encuentran en la misma escala de los fenómenos y “estadísticos” cuando se trate de una escala diferente. En cualquier caso, el enfoque dado a las ciencias humanas es exclusivamente nomotético.

Indudablemente, el estructuralismo ha aportado una metodología rigurosa y ha corregido los excesos del humanismo, del psicologismo, del historicismo y hasta de la dialéctica. Pero su pretensión imperialista lo ha desvirtuado. En primer lugar, porque la metodología estructural se aplica propiamente sólo sobre objetos homogéneos y bien definidos, mientras que se le escapa lo histórico-dialéctico. En segundo lugar, porque la trasposición de modelos de una disciplina a otra exige resolver previamente delicados problemas de homogeneidad, equivalencias, etc. Lévi-Strauss ha pretendido resolverlo mediante una progresiva formalización del concepto de estructura primero, y mediante su naturalización y generalización después. De este modo la metodología estructuralista se ha revelado como un nuevo lecho de Procusto, que no respeta la especificidad del objeto de las ciencias humanas.

j) *El interdisciplinarismo.*

J. Piaget ha presentado recientemente un nuevo intento de colaboración entre las ciencias naturales y las ciencias humanas en base a una nueva actitud epistemológica: el interdisciplinarismo (*Epistemologie des sciences de l'homme*, 1970). En primer lugar, debe darse una colaboración interdisciplinar entre las ciencias exactas y las naturales. En segundo lugar, se da de hecho una convergencia de problemas en el seno de las ciencias del hombre, en base a su parentesco relativo con las ciencias de la vida. De hecho, las tres cuestiones más centrales y específicas de las ciencias biológicas son la evolución, la organización, los intercambios entre el organis-

mo y el medio. Pues bien, esas mismas son las cuestiones principales que se plantean en cada una de las ciencias del hombre, aunque sea a escala humana. Las soluciones en ambos niveles se consiguen mediante tres conceptos-clave: estructuras, funciones y significaciones. Pero las ciencias del hombre han desarrollado particularmente la significación mediante tres conceptos específicos propios: reglas, valores y signos. Precisamente, Piaget realiza una interpretación del estructuralismo en sentido genético y en base a la actual teoría de la información, al que presenta como una auténtica solución interdisciplinar.

*¿Qué pensar de esta interminable polémica?* Constatemos algunos puntos clarificados: a) la crítica del prejuicio naturalista parece consolidada: el criterio epistemológico de las ciencias físicas y naturales no tiene por qué ser considerado como criterio científico universal;; b) la distinción rígida entre las ciencias naturales y las ciencias humanas en base a su diferente metodología se ha mostrado inconsistente. En ambas intervienen hipótesis y modelos operatorios, aunque cada cual tenga su procedimiento específico de verificación a partir de las exigencias de su objeto; c) la oposición objetividad-subjetividad carece de fundamento. Las ciencias humanas estudian la cultura o el comportamiento humano en cuanto formas, procesos o instituciones observables empíricamente; se trata de realidades concretas y objetivas, situadas espacial e históricamente; d) carece de sentido presentar competitivamente ambos tipos de ciencia. Lo propio de toda ciencia es la inteligibilidad de lo real. Pero esta inteligibilidad puede efectuarse desde diferentes puntos de vista. La unidad de la ciencia no se contradice con la pluralidad de las ciencias. Por otra parte, la especificidad de los objetos de estudio obliga a una adaptación del método al objeto, no del objeto al método; e) por último, cabe señalar que la constitución de una ciencia depende de la solidez de sus resultados, no de las reglas metodológicas. Los modelos científicos son también históricos y dependen del mismo avance de la ciencia. No tiene sentido hipostasiar a ninguno en base a su vigencia en un tiempo y en un ámbito concretos y particulares (Kuhn).

## 1. 2. LA ANTROPOLOGIA Y LAS CIENCIAS HUMANAS: DEMARCAACION Y RELACIONES

Para hablar con precisión de antropología se hace preciso deshacer previamente algunos equívocos. En primer lugar, sobre su

contenido u objeto propio. En la Europa continental por antropología se entiende, en principio, antropología física; de los aspectos culturales y sociales se ocupa otra disciplina: la etnología. En Inglaterra, en cambio, antropología suena, ante todo, como antropología social; los aspectos físicos se reservan a la paleontología y a la genética; los culturales, a la arqueología y a la historia. Por último, en Estados Unidos antropología es preferentemente antropología cultural, que incluye algunos capítulos de paleontología humana y de genética. En segundo lugar, sobre su ubicación precisa. Se distingue, al respecto, entre ciencias humanas y ciencias sociales, entre ciencias humanas y ciencias del hombre; finalmente, entre antropología y ciencias humanas y/o ciencias del hombre. Examinemos primeramente este segundo punto.

La distinción entre ciencias humanas y ciencias sociales surgió a primeros de siglo en Estados Unidos de un modo bastante artificial. De hecho, la distinción arraigó a nivel de instituciones, en el que persiste hasta hoy e incluso se ha generalizado. Pero resulta difícil de sostener en rigor científico. Redfield en Norteamérica y Evans-Pritchard en Inglaterra criticaron de modo convincente tal distinción: ni lo humano es accesible sin lo social, ni lo social sin lo humano. Únicamente cabe a efectos de clasificación de disciplinas o, simplemente, de matiz. La distinción entre ciencias humanas y ciencias del hombre no puede tener más sentido que el de una preferencia de terminología: a ciertos autores la denominación ciencias "del hombre" les parece más concreta que la genérica y abstracta "humanas". La distinción entre antropología y ciencias humanas/ciencias del hombre posee, en cambio, plena vigencia y debe ser examinada cuidadosamente. Tanto más cuanto que con ello resolveremos también conjuntamente el primer equívoco apuntado.

El término antropología (del griego "anthropos", hombre, y "logos", tratado) hace referencia al estudio del hombre. Indudablemente, se refiere al hombre en general, en todas sus formas de sociedad, de cultura y de naturaleza:

- su naturaleza biológica: genes, caracteres raciales y sexuales etc.;
- su historia: orígenes, evolución, cambios socioculturales, etc.;
- sus productos: técnicas, instrumentos, evolución cultural, etc.;
- sus comportamientos colectivos en la totalidad de las sociedades pasadas y actuales, en el espacio y en el tiempo;
- el hombre personal como producto y productor de la cultura, etc.

Como es lógico, cabe preguntarse por la viabilidad de una ciencia con un objeto tan complejo y tan poco definido. La metodología propia de las ciencias naturales comienza por exigir un objeto homogéneo y bien definido. Pero no debemos mezclar ambas cuestiones ni prejuzgar de antemano los planteamientos. Porque lo cierto es que nos hallamos ante un objeto real: el hombre. Por tanto, en principio no sólo cabe, sino que es preciso que se ocupe del mismo alguna disciplina específica. La antropología, pues, en principio no sólo es legítima, sino que es necesaria. Ahora bien, el hecho de que el objeto hombre se nos presente como sumamente complejo y polivalente pertenece a la realidad del objeto y debe ser asumida como tal, aunque ello ofrezca dificultades de orden epistemológico. Pero ésta es ya otra cuestión que estudiaremos más tarde. Baste decir por ahora que no es el método quien decide el objeto, sino que es el objeto el que exige un método adecuado para el estudio de tal objeto, con sus peculiaridades propias. Lo contrario sería caer en la aporía del método, tantas veces denunciada.

Quedamos, por tanto, en que el objeto de la antropología es el hombre en su compleja realidad biológica-histórica-cultural-social. Otra cosa es que, lógicamente, un objeto tan inmenso se halla fragmentado en aspectos específicos y particulares para hacerse objetos de toda una serie de antropologías "regionales" o parciales, que se ocupan de determinado aspecto o nivel del hombre. Destaquemos entre ellas las siguientes:

a) *Antropología física o biológica*: predominante en el continente europeo. Esta disciplina se ocupa del hombre en cuanto organismo físico-biológico, investiga su posición en el cuadro de la evolución biológica y diferencia los diversos grupos raciales. Para ello ha desarrollado varias disciplinas auxiliares como la genética y la paleontología humanas, la taxonomía racial (el hombre como especie politípica y polimórfica), la ecología humana (los problemas de adaptación al medio, el habitat y los ecosistemas), etc. Otras disciplinas auxiliares son todavía menos específicamente humanas, como la estadística, la primatología, mediciones osteológicas, geología, etc.

b) *Antropología cultural, etnografía y etnología*: durante mucho tiempo se han utilizado estas denominaciones como sinónimas; la primera, preferentemente en Norteamérica; las otras dos, en Europa continental. Hoy predomina el nombre de antropología cultural también en Europa. La etnografía se refiere a la simple descripción de las sociedades humanas, en especial de las más simples. Corres-

ponde, pues, a la primera etapa de investigación: observación y descripción, trabajo sobre el terreno o trabajo de campo, con sus técnicas propias. Incluye igualmente la clasificación, descripción y análisis de fenómenos culturales particulares. La etnografía puede realizarse también en un buen museo.

La etnología, en cambio, presenta una ambigüedad considerable. En el pasado se entendió como equivalente de antropología. Hoy, sin embargo, se observan dos tendencias: los anglosajones la entienden como estudio de los pueblos ágrafos y de sus productos culturales. Propiamente se ocuparía más de reconstruir el pasado que de interpretar el presente. Supone una segunda etapa sobre la etnografía, un primer paso hacia la síntesis explicativa general (tal es el sentido del "Bureau of American Ethnology" y del "Institut d'Ethnologie" de Paris). Para los europeos, sin embargo, tal denominación está siendo suplantada simplemente por la de antropología cultural, que se ocupa tanto del pasado como del presente de las sociedades humanas, al igual que de sus caracteres rurales, urbanos, tradicionales, industriales, etc. En principio, la antropología cultural se ocupa de una sociedad concreta y la estudia exhaustivamente; sólo secundariamente aspira a un conocimiento aplicable al conjunto de la humanidad, con la excepción del estructuralismo antropológico, que se orienta directamente a establecer leyes universales del hombre.

c) *Antropología social y antropología cultural*: Aunque Murdock y Firth sostuvieron hace un cuarto de siglo una enconada polémica respecto de la delimitación precisa de ambas denominaciones, lo cierto es que hoy ambas tienden a ser consideradas equivalentes; simplemente, los británicos prefieren la primera; los demás, la segunda. Los motivos de la misma son meramente locales. De hecho, los términos "social" y "cultural" se referían al mismo concepto, hasta que Radcliffe-Brown concretó el objeto de la antropología en el estudio de la estructura social. Desde entonces, los antropólogos británicos se han ocupado preferentemente de los aspectos sociales, políticos, económicos, relaciones de parentesco, dejando en segundo término los mitos, el ritual, el arte, las técnicas, etc. Pero se trata más bien de una especialización dentro del amplísimo campo de la antropología cultural que de una verdadera diferenciación. En Francia comienza a imponerse también la denominación de antropología social, pero con idéntico sentido que la cultural.

d) *Antropología filosófica*: en sus orígenes, la antropología filosófica se presentó como la parte de la filosofía especulativa que



se ocupaba del hombre, entendido preferentemente como espíritu pensante: psicología racional. Con Dilthey, Scheler y otros pensadores se presentó ya como una reflexión sobre los datos biológicos y culturales que ofrecían las antropologías científicas; se trataba de formular una teoría unitaria y abstracta sobre el hombre universal. En la actualidad esta disciplina se limita a ser reflexión globalizante sobre los resultados obtenidos por las ciencias del hombre para elaborar teorías particulares sobre el hombre, a la espera de poder formular algún día una teoría general. Aunque el valor de tales teorías es desestimado sistemáticamente por muchos antropólogos, debe tenerse en cuenta que la reflexión antropológica se sitúa a un nivel más general que el de las investigaciones concretas y su validez depende únicamente de que tanto la reflexión como la teoría se ajusten a las leyes de la lógica. En el peor de los casos, se podrá desestimar su relevancia cognoscitiva, pero nunca puede negarse por principio su legitimidad. La reflexión filosófica no interfiere la teoría científica pues, por definición, se sitúa en otro nivel y se ajusta a un estatuto epistemológico autónomo; esto es, posee sus propias condiciones de validez.

Otras disciplinas antropológicas particulares son: arqueología, antropometría, lingüística, tecnología, mitología, morfología humana, etc.

Lo que queda claro, en definitiva, es que las diversas ciencias del hombre se ocupan de aspectos parciales y que las diferentes antropologías (física, cultural, filosófica) se aplican al estudio de lo humano tras operar una delimitación del campo y del nivel epistemológico. ¿Cuál es, pues, el sentido de una antropología general en cuanto "la" ciencia del hombre? Justamente, si existen las antropologías regionales ha de existir también la antropología general. Su objeto específico: el estudio del género *homo* como una totalidad. Se trata de estudiar sistemáticamente al hombre en cuanto naturaleza, cultura y sociedad, sus manifestaciones y actividades. Pero tal ciencia genérica puede tener sentido solamente con dos condiciones:

- que cuente de antemano con las investigaciones y resultados de las antropologías regionales y demás ciencias del hombre;
- que se enfatice la noción de sistema: ningún aspecto o nivel del hombre puede ser entendido correctamente fuera del todo.
- Justamente, esta visión sistemática es la aportación fundamental de la antropología general.

Ahora bien, ¿cómo se hace posible una síntesis tal? Advertamos de antemano que no se trata de hacer una síntesis definitiva; al contrario, se trata de hacer una síntesis incesante, pero siempre provisional, paralela a las investigaciones de las antropologías regionales; lo propio de la antropología general es aportar incesantemente el punto de vista sistemático. Hoebel y Cencillo, entre otros, han presentado metodologías a este propósito:

a) *Hoebel: los niveles sucesivos de generalización antropológica*<sup>4</sup>. Nuestro autor clasifica las diferentes ciencias del hombre y antropologías regionales en relación con los diversos niveles de investigación científica, lo que da lugar a cuatro niveles de generalización:

*Nivel 1:* observación empírica y clasificación general: la antropometría, la arqueología y la etnografía observan y clasifican los hechos primarios de las poblaciones humanas y de las culturas prehistóricas y recientes. Nivel empírico.

*Nivel 2:* clasificación y análisis especializados de los subsistemas: los especialistas formulan y ponen a prueba generalizaciones limitadas y parciales en las siguientes áreas de estudio: biología humana, morfología y paleontología humanas, tecnología, mitología, lingüística, etc. Se estudian aspectos limitados del hombre o sus obras que constituyen subsistemas.

*Nivel 3:* análisis generalizador de los sistemas biológicos y culturales: el antropólogo físico y el antropólogo cultural realizan las síntesis de sus respectivas antropologías regionales a nivel de sistema; ello exige la elaboración y puesta a prueba de las generalizaciones biológicas y cultural en base a los hallazgos de los especialistas del segundo nivel de las ciencias del hombre.

*Nivel 4:* ciencia integradora del hombre: en este nivel el antropólogo general sintetiza y unifica en un sistema de superior generalidad y abstracción los resultados de la antropología física y cultural. Con lo que se realiza una interpretación universal del hombre y de sus producciones.

b) *Cencillo: integración de los diferentes niveles en una antropología integral*<sup>5</sup>. Se dan saberes acerca del hombre en los que

4. E. A. HOEBEL, *Antropología. El estudio del hombre* (Barcelona 1973) 6-10.

5. L. CENCILLO, *Curso de antropología integral* (Madrid 1970) 11-12 y 39-42.

éste viene a ser estudiado como una serie más de procesos biológicos, fisiológicos, económicos y sociológicos, a niveles perfectamente prescindidos, sin implicaciones de otro tipo que aquellas toleradas por el nivel correspondiente, mas por lo mismo no es el hombre *en cuanto humano* lo que estas ciencias estudian, sino en cuanto mero fenómeno biológico, económico o social, en igual plano que los demás seres vivos que participan en estas series de fenómenos.

Pero la antropología no es un saber de este tipo; aunque no deja de ser un saber perfectamente positivo, su objeto formal no se agota *en uno solo* de aquellos niveles, sino que es *implicativo e integral*: su modo de positividad y su intención epistemológica consisten precisamente en la integración de todos ellos en una consideración metódica común. Su objeto formal no es el hombre en cuanto conjunto de fenómenos biológicos, económicos o sociales, sino el hombre en cuanto humano, en cuanto un viviente de tal naturaleza específica que integra todos los niveles posibles que le afecten en una peculiar unidad dinámica de modalidad propiamente humana. Incluso aquellos aspectos más neutros, como el genético, al hallarse integrados en el todo de un saber acerca del hombre *en cuanto tal*, presenta una vertiente de problematicidad transbiológica que le comunica su carácter específicamente *antropológico*. La corriente estructuralista ha pretendido justamente neutralizar epistemológicamente al hombre en cuanto hombre para liberarse de los problemas inherentes a las *ciencias humanas*: pero se trata de un esfuerzo fallido, pues la experiencia del sujeto humano que hace ciencia no deja de enredárseles constantemente en todos los niveles de su reflexión, a pesar suyo.

Ciertamente, el objeto de estudio de la antropología, el hombre, es una realidad *multivalente y ambigua*. Ni se agota en lo medible, ni es propiamente perceptible ni controlable en sus niveles más profundos, ni se da jamás como algo definido de una vez para siempre. De ahí que sea legítimo distinguir varios niveles y especializaciones dentro de la antropología:

- biológico (antropología biológica y genética),
- etnográfico y paleontológico (etnografía descriptiva de razas y de etapas de evolución humana)
- etnológico (etnología o reflexión sistemática acerca del fenómeno sociocultural de las razas),
- sociológico (antropología social)
- cultural propiamente dicho (antropología cultural),

- psicológico (antropología psicológica)
- psicoanalítico (antropología psicoanalítica)
- filosófico (antropología filosófica).

Nuestro autor piensa que estos niveles han de integrarse en una Antropología que pretenda hacerse cargo de la realidad humana en su totalidad. Cada rama de la antropología que estudia cada uno de los niveles citados está plenamente justificada y cuenta con métodos específicos, exigidos por la positividad de su correspondiente objeto formal. Pero si la antropología ha de ser la *ciencia-del-hombre* ha de *integrarlos* todos en una síntesis epistemológica capaz de hacerse cargo *lúcida y controladamente* de su complejo objeto<sup>6</sup>.

En definitiva, si la antropología ha de ser ciencia y no el camuflaje de una ideología, debe respetar las dimensiones y niveles de su propio objeto total y no tender a parcializarlo desde uno u otro nivel hipertrofiado. Su método ha de estar, en principio, constituido por los métodos propios de cada dimensión y nivel, incluso del último citado, el filosófico. Pues la naturaleza inconmensurable e *indefinita* (nunca plenamente positivable ni sincrónicamente captable) de su objeto, pide una consideración total que rebase el orden de los meros datos materiales y fenoménicos.

Esta metodología propuesta por Cencillo para la integración de las ciencias del hombre y de las antropologías en una antropología general no parece tan clara ni convincente como la de Hoebbel por lo que respecta a los diferentes niveles de generalización, que no son expresamente distinguidos; pero presenta el mérito de enfatizar que la valencia propiamente humana se deriva justamente del sistema total que es posible lograr únicamente mediante la antropología general.

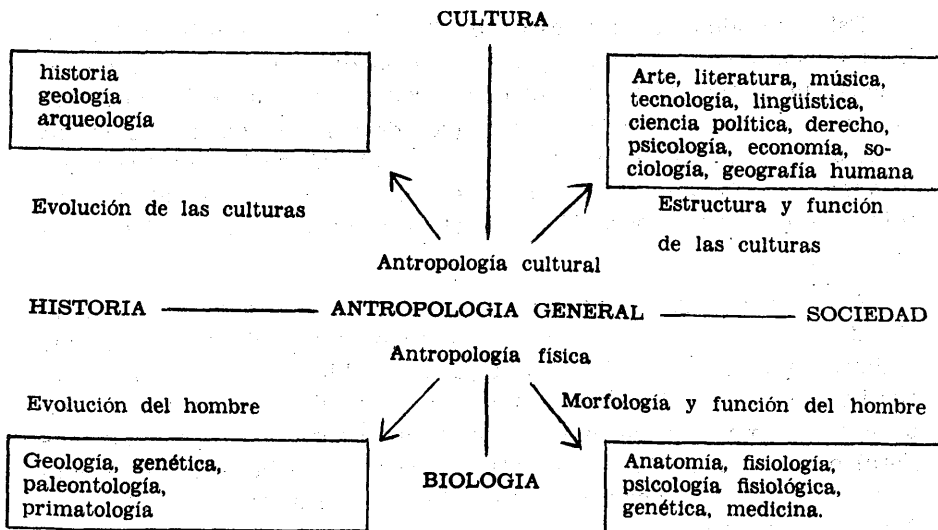
A mi entender, la antropología general, además de su esfuerzo sintetizador —siempre provisional e inconcluso, claro está—, por elaborar una teoría del hombre, cumple también otras funciones insustituibles, que podríamos resumir en los siguientes puntos: 1.º) En base precisamente a su esfuerzo sistematizador, la antropología general o filosófica realiza una crítica incesante de las teorías formuladas en los niveles dos y tres; su visión de conjunto le permite captar determinados desenfoces o acentuaciones unilaterales en las teorías concretas. En este sentido, la antropología realiza también

---

6. L. CENCILLO, *Curso de antropología integral*, 13.

una función de control experimental indirecto, pero eficaz. 2.º) Al mismo tiempo, la antropología formula incesantemente ciertas hipótesis y teorías que presenta para su verificación a los especialistas de la antropología biológica, cultural y social; de este modo, se ofrece como un poderoso estimulador de investigaciones concretas; 3.º) Junto a esta función crítica y estimulante de la investigación positiva la antropología general cumple también otra función utópica, mediante la cual intenta responder a las cuestiones radicales y permanentes que los hombres demandan de las ciencias humanas: ¿es posible la libertad en sociedad?; ¿son todos los hombres iguales?; ¿es el hombre un ser agresivo o más bien cooperativo?; ¿existen unos universales éticos?, etc. Las respuestas han de ser forzosamente provisionales y limitadas, pero en modo alguno carecen de relevancia.

Por lo que respecta a las relaciones internas entre las diversas ciencias humanas, el propio Hoebbel nos ofrece un esquema, que hemos modificado en base a sustituir el núcleo "ciencia" por el de "sociedad", y situar la "antropología general" en el centro del cuadro:



### 1.3. ESTATUTO EPISTEMOLOGICO DE LA ANTROPOLOGIA

¿Puede hablarse de una ciencia antropológica? ¿Puede ser considerada la antropología una verdadera ciencia? Tras lo que llevamos expuesto, sobre todo en el párrafo primero, la respuesta es claramente afirmativa. Pero decir que la antropología es una ciencia no pasa de ser una generalidad; lo importante es definir el estatuto epistemológico que le es propio de acuerdo con las características de su objeto. En efecto, las exigencias del objeto son lo primero; las exigencias del método científico deben adaptarse a cada objeto de investigación. De lo contrario caeríamos en la paradoja del método: lo que por naturaleza está destinado a facilitar o simplemente guiar la investigación impondría sus condiciones al objeto que tratamos de investigar; pero es obvio que el método debe subordinarse al objeto. Pese a todo, esta paradoja del método se produce con demasiada frecuencia en nuestro tiempo, quizá porque se ha puesto excesivo énfasis en la cuestión metodológica.

En realidad, el concepto de ciencia se ha constituido históricamente. Con los griegos era un saber definitivamente cierto y demostrado, pues se obtenía a partir de las causas del fenómeno objeto de estudio; con Descartes, sin embargo, se consideraba científico el saber inmediato, claro y distinto. Hoy se entiende por científico el saber positivo metódicamente controlado y sistemáticamente organizado. El saber ha de ser positivo, es decir, adquirido por observación objetiva, directa o mediante instrumentos, según una hipótesis. Metódicamente controlado, es decir, según procedimientos de medida y cálculo (matemáticos). Pero es preciso tener en cuenta el estatuto epistemológico de la cuantificación: no tiene valor en sí misma, sino en cuanto que es un procedimiento de control operativo-dinámico, que organiza de modo preciso los datos de la observación y posibilita ulteriores operaciones de cálculo; pero es obvio que la ciencia no se agota en la calculabilidad. Finalmente, se exige que ese saber sea organizado sistemáticamente, es decir, en un sistema o teoría coherente que permita, si es posible, la formulación de leyes generales. También suele exigirse una representación matemática o lógico-formal. Pero esta exigencia es típica de las ciencias exactas y físicas. Igualmente, toda ciencia se sirve de técnicas de observación (en laboratorio o sobre el terreno), de procedimientos experimentales (cuando son posibles; si no, cabe el recurso a experimentación indirecta o incluso "post factum", si es posible controlar algunas variables) y de teorías o modelos (elaborados a partir de los hechos, pero independientes de los mismos, convencionales,

operatorios). Se distinguen también diferentes niveles de generalización o etapas a través de las que el científico procede a formulaciones cada vez más generales.

Las características propias del hombre —objeto de la antropología— obligan a un reajuste casi general de la metodología científica para adaptarla a sus exigencias, de modo que sin dejar de ser científico, el método haga justicia al objeto. Aquí se aprecia justamente la necesidad de establecer el estatuto epistemológico propio de la antropología como ciencia. En efecto, es preciso resolver convenientemente toda una serie de aporías derivadas de la ambigüedad e indefinitud del hombre:

a) la investigación científica se realiza sobre un objeto heterogéneo (multidimensional) y ambiguo (equivoco). Este problema, que parece imposibilitar el carácter científico de la antropología, se soluciona adecuadamente en base a los diferentes niveles de generalización científica ya expuestos con anterioridad. El nivel cuatro en que se mueve la antropología general supone previamente los niveles tres, dos y uno. Ahora bien, a nivel uno y dos, los aspectos concretos del hombre que estudian las ciencias humanas son suficientemente homogéneos y exentos de equivocidad en su definición. Por tanto, todo el problema se reduce a realizar una correcta generalización a nivel cuatro conforme a las leyes de la lógica.

b) el hombre como sistema total o integral no es cuantificable en sentido estricto; en efecto, lo humano no se agota en un conjunto de medidas, que sólo acceden a aspectos parciales y externos. Esta aporía admite dos soluciones relativas. En primer lugar, a nivel uno y dos es posible realizar casi siempre una cuantificación suficiente; cuando no es posible, quedan todavía los procedimientos indirectos o derivados; e, incluso, cabe apelar a procedimientos de evaluación (cualitativos) suficientemente contrastados. En efecto, los productos culturales del hombre (arte, mitos, etc.) y sus instituciones son algo perfectamente objetivo y accesible a la observación. En segundo lugar, es cierto que en antropología, como en las ciencias humanas en general, el investigador debe limitarse a observar situaciones existentes más bien que situaciones procuradas experimentalmente. Pero cabe decir que el procedimiento experimental propio de las ciencias humanas es una combinación del trabajo de campo (observación participante) con el método comparativo (cualquier generalización se hace en una perspectiva intercultural). Intentar la experimentación estricta en antropología sería falsear el objeto.

c) toda ciencia persigue elaborar modelos y leyes universales; pero el hombre es, primordialmente, un ser singular, diacrónico (se hace en el tiempo) y sujeto al cambio sociocultural. No parece posible establecer ningún tipo de leyes universales sobre el hombre, por tanto. Esta objeción tiene una relevancia indudable y debe estudiarse cuidadosamente. Responde a las justas inquietudes de la escuela de Baden (Windelband, Rickert), que les llevó a distinguir entre ciencias "nomotéticas" y ciencias "ideográficas", las primeras orientadas a establecer leyes universales, las segundas atentas a estudiar el objeto en su singularidad histórica y cultural. Pero ya vimos que, propiamente, ambos tipos de ciencias no se oponen en virtud de su objeto, sino más bien de su orientación preferente. Ello quiere decir que la generalización antropológica debe hacer igual justicia a la exigencia nomotética como a la ideográfica. Aquí converge también la objeción del relativismo absoluto. Pero este relativismo absoluto se desacredita en su misma formulación. El hombre es un ser singular, pero también es un ser genérico; la variación intercultural es real, pero también lo son los universales culturales.

d) por último, en toda ciencia el sujeto es independiente del objeto que estudia; al mismo tiempo, sujeto y objeto se hallan sobre la misma escala de magnitud (de lo contrario es necesario apelar a los instrumentos que la corrigen), pero se encuentran convenientemente distanciados (distancia de observación objetiva). En las ciencias del hombre en general se produce, pues, una doble distorsión del campo semántico:

1.<sup>a</sup> La perturbación subjetiva que el observador introduce en lo observado. Parece inevitable que en toda investigación antropológica se dé siempre un coeficiente de subjetividad, por parte del sujeto, y de opcionalidad, por parte del objeto. Se plantea aquí el complejo problema de las ideologías, las interferencias producidas por los prejuicios, los intereses de todo tipo, los gustos, etc., que amenazan viciar de raíz toda investigación;

2.<sup>a</sup> En la antropología, objeto y sujeto están en la misma escala. No se produce, pues, la distorsión macroscópica (como en la astrofísica: el observador es cogido y modificado por el fenómeno estudiado), ni la distorsión microfísica (la acción del experimentador modifica el fenómeno observado); en ambos casos se precisan instrumentos adecuados que corrigen la distorsión producida por la diferencia de escala entre el observador y lo observado. Pero se da la distorsión de la identificación entre el sujeto y el objeto. En las



ciencias del hombre, al ocuparse de los aspectos particulares como el lenguaje, el proceso económico, etc., esta distorsión es solamente parcial. Pero en la antropología general la distorsión se hace total, por su mismo planteamiento globalizante: la coincidencia sujeto-objeto impide el distanciamiento preciso para una observación objetiva.

¿Qué solución cabe para preservar la cualidad científica de la antropología ante esta doble distorsión de su campo semántico? Según algunos, esta situación descarta a la antropología de un estatuto propiamente científico; incluso las ciencias del hombre serán siempre un tipo de ciencia muy "sui generis", de validez particularmente provisional y limitada; pero la antropología como tal debe ser entendida como un ejercicio filosófico, sino ya como mero ensayo literario. Para otros no quedan más opción que limitarse a las ciencias del hombre, con sus estudios parciales y regionales: aquellos aspectos del objeto que permitan un tratamiento científico. Por otra parte, los enfoques estructuralistas se proponen reducir la ambigüedad del objeto y anular la subjetividad mediante procedimientos formales, aunque con el riesgo de eliminar conjuntamente la vertiente de singularidad y especificidad de lo humano.

Sin embargo, pensamos que cabe mantener el estatuto científico de la antropología en base a las directrices antes apuntadas: no es correcto pretender adaptar el objeto de la antropología a la metodología científica; al contrario, lo correcto es adaptar la metodología científica a la antropología y respetar su estatuto epistemológico propio. Por esta vía es preciso comenzar por aceptar la peculiaridad de su objeto, asumir igualmente los problemas que plantea su circulación con el sujeto investigador y procurar resolverlos con la ayuda de procedimientos formales limitados, que no anulen de antemano la originalidad de lo humano. Estos aspectos los estudiaremos con algún detalle en el próximo párrafo. Baste decir ahora que la antropología posee dos vías propias de solución:

1.<sup>a</sup> Enfoque intercultural: el antropólogo estudia al hombre en una perspectiva intercultural. La revolución antropológica consistió no sólo en el descubrimiento trascendental de la humanidad, sino también en el estudio preferente del hombre en las sociedades de las que el antropólogo no formaba parte. La superación del etnocentrismo permitió resolver conjuntamente varios problemas. Lo humano nos aparece ahora desplegándose en multitud de formas y maneras en la infinidad de sociedades humanas que han florecido en el tiempo y en el espacio; ninguna sociedad puede pretender po-

seer la exclusiva del hombre; por el contrario, las diferentes sociedades han actuado al modo de un inmenso laboratorio experimental en el que se ha ensayado de forma casi exhaustiva las diversas variables y variantes de lo humano. Ello le ha permitido simultáneamente al antropólogo encontrar el necesario distanciamiento respecto de su sociedad y de su cultura de origen. Aunque también es preciso reconocer que todavía falta por resolver de modo adecuado los nuevos problemas que suscita la introducción de instrumentos mentales (categorías, pautas, ideologías) procedentes de una cultura extraña que, como es lógico, también distorsionan el objeto. Ello puede resolverse mediante la segunda vía:

2.<sup>a</sup> Elaboración de una antropología del conocimiento. Del mismo modo que la sociología ha buscado la solución de sus técnicas de pensamiento mediante la sociología del conocimiento, la antropología debe realizar una operación paralela mediante una antropología del conocimiento. Esta operación reviste una dificultad muy superior al tener que realizarse en una perspectiva intercultural. No obstante, se han producido ya los intentos pioneros de Lévy-Bruhl y Lévi-Strauss. Mientras se realiza esta compleja tarea, el antropólogo puede apelar a los procedimientos vigentes en psicología y en sociología para controlar los factores ideológicos y emotivos propios del investigador, a la vez que asume la heterogeneidad de su objeto mediante un modelo antropológico comprensivo, en el que los enfoques nomotético e ideográfico se complementen. Pese a todo, es lógico que el antropólogo actual tenga una clara conciencia de las condiciones y de los límites de validez tan restringidos de las teorías que formule.

No obstante, nos permitimos insistir en que esta situación epistemológica no rebaja la calidad científica de la antropología. También las ciencias físicas y naturales tienen sus propios condicionamientos que resuelven de modo provisional. El investigador de las ciencias humanas debe dejar a un lado su inveterado complejo de inferioridad respecto de aquellas, totalmente injustificado.

d) *La superación del humanismo y del etnocentrismo.*

La teoría antropológica se ha venido elaborando en un doble marco racionalista: primero en la tradición cartesiana, dominante en el siglo XVII hasta la segunda mitad del siglo XIX, y que se prolonga hasta hoy en la escuela fenomenológica; segundo, en la reacción anti-idealista, en sus diversas formas (Nietzsche, Kierkegaard, Marx, Dilthey, etc.). La primera había surgido como reacción fren-

te al objetivismo de la filosofía aristotélico-escolástica; la segunda como reacción, a su vez, frente al racionalismo —individual o trascendental— absoluto en que había desembocado la herencia de Descartes; igualmente, por efecto de la ley del péndulo, la reacción anti-idealista absolutizó los aspectos no-rationales (activo-volitivos) y singulares del hombre. Los herederos contemporáneos de ambas reacciones (escuela fenomenológica, existencialismo, neo-marxismo, personalismo cristiano) han fundido, sin embargo, las dos corrientes mediante la elaboración de un humanismo de base, en el que se ha venido inspirando hasta hoy en su casi totalidad hasta hoy la reflexión antropológica.

Las tesis fundamentales de este humanismo podrían resumirse en cinco puntos, aun a riesgo de simplificarlo en exceso:

1.º Sustitución del teocentrismo y del logocentrismo por un antropocentrismo. El hombre —como individuo y como especie— ocupa el lugar o los atributos hasta ahora referidos a Dios o a la Idea.;

2.º El hombre es situado por la reflexión antropológica fuera de la naturaleza, independiente de la misma y acentuados los caracteres que lo diferencian del animal. Se enfatiza la trascendencia del hombre respecto del mundo natural.

3.º El hombre es concebido, ante todo, como sujeto racional, autoconsciente y libre. Estos principios son matizados diversamente por las diferentes corrientes, pero puede considerarse denominador común de todas.

4.º El hombre es considerado como centro de perspectiva y de referencia universal. El antropocentrismo hace del hombre el señor de la historia y el creador de los valores.

5.º El hombre es la fuente verdadera de la significación y del sentido. La herencia idealista —la reacción fue propiamente anti-racionalista— pesa fuertemente en el neo-humanismo contemporáneo. De ahí también su proclividad al antropomorfismo.

Por supuesto, en el movimiento neo-humanista se distinguen varias corrientes bastante diferenciadas sobre la base común de las tesis generales, aunque enfatizando una u otra más que el resto:

a) *Personalismo cristiano*. En esta corriente confluyen diversas orientaciones sobre una base humanista de inspiración cristiana; la tesis primera se dulcifica de modo que permanezca a salvo la trascendencia. Las principales fuentes de inspiración de las tendencias aquí confluyentes son:

- enraizamiento en la filosofía existencial (Marcel, Le Senne, Lavelle) y fenomenológica (Ricoeur, Escuela de Lovaina). Relevancia epistemológica del hombre en cuanto fuente de significación y creador de valores; quedan oscurecidos, en cambio, sus vertientes científica y tecnológica. Reflexión particular sobre el cuerpo como mediador, sobre el conocimiento amoroso y sobre la comunicación humana y sus problemas.
- enraizamiento en la historia y en la vida social (Mounier, Lacroix): es la fuente más comúnmente conocida como personalismo cristiano. Énfasis sobre el valor supremo de lo personal frente al colectivismo y al individualismo liberal. Síntesis más o menos lograda de motivos cristianos, marxistas y existenciales: el compromiso de la acción, libertad situada (no abstracta ni incondicionada), conversión filosófica, etc. El hombre trasciende el orden natural.
- enraizamiento en el conocimiento científico (Teilhard de Chardin): origen evolutivo integral del hombre. La cosmogénesis como revolución categorial y cosmovisional; la antropogénesis como proceso de humanización personalizadora. Síntesis de motivos cristianos y marxistas en su humanismo progresivo-ascensional. El punto Omega, garantía última del éxito del proceso humanizador personalista.
- enraizamiento en la comunicación personal cósmica (M. Buber). La relación como categoría básica universal. Relación yo-ello (instrumental), relación yo-él (indiferente y jurídica), relación yo-tú a triple nivel: personal-cósmico, personal-humano, personal-Absoluto.

b) *Humanismo existencialista* (Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre). Primado de lo existencial histórico-evolutivo sobre lo esencial-racional. La reflexión se hace desde el sujeto: los problemas surgen en la propia existencia; en todo caso son problemas humanos, no científicos; ni basta la simple reflexión: se exige el compromiso en la acción concreta. Énfasis en defender lo existencial individual y libre frente al determinismo naturalista, al idealismo, a todas las formas de totalitarismo político-social y al funcionalismo y burocratismo. El hombre es el tema central de la reflexión como sujeto en su cuádruple vertiente: como sujeto concreto, abierto (mundanidad), libre (incondicionado) y autotrascendente.

Respecto al método se dan dos modalidades: 1.ª, filosofía existencialista (Kierkegaard, Jaspers); mi reflexión es válida única-

mente para mí, no es generalizable; 2.<sup>a</sup>, filosofía existencial (Heidegger, Sartre): la reflexión sobre mi existencia es una mediación para el conocimiento de la realidad; mi reflexión existencial es, por lo tanto, generalizable.

En su intención profunda el humanismo existencialista se revela —al igual que el personalismo cristiano y el neomarxismo— una soteriología secular, mediante la que se intenta superar las diferentes alienaciones humanas. En el caso del humanismo existencialista se pretende liberar al hombre de su frívola dispersión, de su anonimato colectivo e impersonal, de la “mala fe” de sus convencionalismos, para que asuma una existencia dramática, pero dotada de dignidad y autenticidad.

c) *Humanismo marxista* (Lükács, Bloch, Fromm, Gramsci, Garaudy). Apoyándose en los “Manuscritos de 1844”, el neo-marxismo considera como tesis central la liberación del hombre respecto de sus alienaciones (económica, religiosa, política, ideológica, etc.). El medio más idóneo se juzga la lucha de clases mediante la acción revolucionaria del proletariado. El materialismo histórico y dialéctico se interpreta desde la óptica libertaria y creadora del “hombre nuevo”, que actúa como sentido de la historia.

Se trata igualmente de un humanismo demiúrgico, pues es el hombre, en cuanto clase proletaria, quien crea los valores y se configura en cuanto creador de sí mismo, humanizador de la naturaleza y socializador de los hombres. También es una soteriología secular: su antiteísmo lo confirma. El materialismo histórico y dialéctico actúan como principios de inteligibilidad de la historia y de la naturaleza, respectivamente.

Por lo demás, confluyen sobre el mismo otros ingredientes de origenés diversos; así su epistemología de corte científico, que no excluye algunos elementos utópico-escatológicos; su autonomismo ético, sobre el criterio único de la praxis; y, por fin, su idealismo comunitario, pese a las concreciones colectivistas.

d) *El estructuralismo como anti-humanismo* (Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, Althusser): la metodología estructuralista, aunque partía de bases muy diferentes, ha terminado por atacar frontalmente los planteamientos humanistas en antropología. La crítica se ha centrado en su antropocentrismo subjetivo, autoconsciente y libertario. Con esta perspectiva, los estudios antropológicos resultaban ser inevitablemente estudios antropomórficos. El subjetivismo incontrolado provocaba una grave distorsión del campo semántico. De ahí la necesidad de un método objetivo —que en la práctica ha

sido objetivista— que ha comenzado por despojar al hombre de sus atributos humanistas mediante sus principios opuesto:

- el hombre debe ser reintegrado en la naturaleza como “cosa entre cosas”;
- el hombre carece de especial relieve epistemológico;
- el hombre es un lugar anónimo donde se reflejan las estructuras cósmicas, biológicas y culturales, sin constricciones.

Una vez más, la ley del péndulo en la historia del pensamiento científico. El hombre objetivizado es, ciertamente, “la muerte del hombre” humanista, pero seguramente, no sólo del concepto humanista del hombre. Examinemos, aunque sea brevemente, la fuerza y debilidad de ambos planteamientos<sup>7</sup>.

Los estructuralismos coinciden en un punto: la denuncia del espejismo producido por la confusión de la conciencia y del sujeto como origen del humanismo racionalista. De hecho, la propia tradición racionalista se ha esforzado por controlar el subjetivismo flagrante de su planteamiento inicial: Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, Sartre... intentan de diversos modos trascendentalizar el “cogito” cartesiano. Es la historia de los esfuerzos casi impotentes por recuperar lo que se había perdido ya en el punto de partida a causa de las pretendidas evidencias del yo, con la subsiguiente identificación del sujeto y la conciencia, del yo con el pensamiento racional. Precisamente, los reajustes introducidos perseguían, ante todo, lograr la perfecta coincidencia del sujeto con la coincidencia reflexiva y “suturar” por todos los medios las “brechas” que el mismo análisis filosófico ponía al descubierto.

Pues bien, las ciencias del hombre y, en especial, la antropología, han dependido en exceso de esta tradición racionalista, prisionera de las falsas trasparencias entre el yo y el sentido. Al “¿qué sé yo?” del escéptico Montaigne, creyó poder responder Descartes: “sé que existo, puesto que pienso”. Y es que Descartes creía poder pasar directamente de la interioridad de un hombre a la exterioridad del mundo sin ver que entre ambos extremos se sitúan sociedades, civilizaciones, mundos de hombres<sup>8</sup>. La revolución antropológica ha venido a completar el planteamiento del inconsciente freudo-marxista y estructural. La metodología estructuralista recoge la crítica de las ideologías (Marx) y la crítica de la moralidad

7. Para una exposición más amplia y comprensible remito al lector a mi libro: *Levi-Strauss. Estructuralismo y ciencias humanas*. Madrid, 1976.

8. C. LEVI-STRAUSS, “Jean Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme”: *Anthropologie structurale deux*. Paris, 1973.

(Nietzsche), pero se funda, sobre todo, en el descubrimiento del inconsciente y su aplicación particular en la fonología lingüística.

El estructuralismo replantea radicalmente el problema del sujeto sobre la base del inconsciente, que desvincula al sujeto de la conciencia y del sentido, que se le presentan no como "yo", sino como un "él" piensa. En efecto, el psicoanálisis ha mostrado cómo la conciencia es, en principio, "falsa conciencia". Queda desautorizada toda utilización "inmediata" de la conciencia reflexiva, como se hacía habitualmente en el humanismo. Como Descartes dudaba de las cosas, es preciso dudar ahora de la conciencia: hay que comenzar por la crítica de la conciencia y de sus espejismos, ya que nunca nos presenta directamente la verdad.

Ahora bien, para captar este sentido que se oculta es preciso elaborar una nueva epistemología, que desborda el cuadro teórico de la fenomenología. El mismo psicoanálisis improvisó un aparato conceptual —una metapsicología— sobre la dinámica funcional ello-yo-superyo, constituyendo tales instancias un sistema, una totalidad. La transparencia de la conciencia se ha convertido en una penosa búsqueda y conquista del sentido sobre el no-sentido, que se encuentra mediante la interpretación, el desciframiento de un código secreto, aunque no absurdo. El sueño, la neurosis, etc., es un "discurso enredado" que el psicoanálisis transcribe en un texto inteligible

Y es que, como ha mostrado Ricoeur<sup>9</sup> siguiendo a Merleau-Ponty, el "cogito" cartesiano engloba dos intenciones epistemológicas diferentes: 1) momento apodíctico o juicio tético: "pienso, luego existo"; 2) momento de la adecuación o juicio de la percepción: soy "tal como" me percibo. El primer momento sigue siendo válido e indemne de toda crítica; pero el segundo era abusivo. La existencia del inconsciente obliga a una "arqueología del sujeto", que supone la crítica de la conciencia inmediata y de sus espejismos. En efecto, el sujeto, está doblemente mediatizado: por el universo de los signos (semiótica) y por la interpretación sociocultural de tales signos (semántica).

No obstante, el inconsciente sobre el que se construye la metodología estructuralista no es ya el inconsciente freudiano, sino un inconsciente más universal, objetivo e intercultural: el fonológico y el cibernético (teoría de la información). Como es sabido, el inconsciente fonológico se origina en la distinción establecida por Saussure entre "habla" (acto del sujeto consciente) y "lengua"

---

9. P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations* (Paris 1969) 238-240.

(conjunto de estructuras que determinan las relaciones **significante-significado**, inconsciente). La fonología estructural ha desarrollado al máximo las consecuencias de esta distinción fundamental, al deducir tres niveles principales, aunque funcionan en la misma totalidad: 1.º eje sincrónico-diacrónico (temporal); 2.º eje sintagmático-paradigmático (relacional) y 3.º, nivel inconsciente de la mente, en el que tienen lugar las síntesis lingüísticas sin la conciencia del sujeto. Como se ve, se trata de un nuevo modelo de inconsciente, cuya dinámica no obedece ya a una "semántica del deseo", sino a las posibilidades operacionales; se revela como un sistema categorial autónomo, que funciona con entera independencia del sujeto consciente. Por otra parte, la moderna teoría de la información ha venido a consolidar este modelo: las actuales "máquinas pensantes" superan netamente las posibilidades operatorias de un psiquismo humano individual.

Este inconsciente categorial autónomo replantea el problema del sentido que los humanistas vinculan enteramente al sujeto individual, consciente y libre. Queda claro que el sentido no depende sólo de tal sujeto, sino también y primeramente de aquel "sentido del sentido", con su modelo universal objetivo. Aunque tampoco queda totalmente independiente del sujeto, como pretende el estructuralismo, pues el sentido siempre aparece vinculado, en última instancia a un sujeto que se lo apropia y lo hace suyo. La lección estructuralista fundamental es ésta: el sentido no es algo inmediato a un sujeto particular, sino que está mediatizado por una semiótica y una semántica interculturales, inconscientes, universales.

Más exactamente todavía, cabe hablar de un "apriori objetivo" (inconsciente estructural) y de un "apriori subjetivo" (sujeto consciente) mediados por un tercer apriori, el "cultural". El apriori objetivo o semiótico (simbólico, restringía Cassirer), no capta directamente la realidad, sino que ésta le llega envuelta en signos, conforme a su propia capacidad de formalización. El mensaje de la realidad le llega, pues, codificado. El lenguaje es sólo un código particularmente refinado y complejo. Pero no puede hablarse de identidad ni de isomorfismo entre el sistema de lo real y el sistema de codificación semiótica, sino más bien de representación o equivalencia. La razón es obvia: el proceso de lo real es continuo, mientras que la codificación es necesariamente discontinua. Podría aducirse incluso que la percepción es siempre opcional (hablamos sólo de parte de lo real).

Ahora bien, como ya constató el último Saussure, lo semiótico es también producto sociocultural. Además de los universales



semióticos (apriori objetivo) hay que contar con la semiótica cultural diferencial (apriori cultural), que mediatiza al primero hasta la semiótica decodificadora individual (apriori subjetivo). La semiótica occidental ha seguido elaborándose en buena medida a espaldas de la "revolución antropológica", sobre un supuesto isomórfico intercultural, que ha sido ya claramente desmentido por la investigación etnológica. Tampoco se trata de anclarse sobre un relativismo cultural igualmente superado; se trata, simplemente, de hacer justicia al "apriori cultural", ese inmenso "laboratorio" experimental en el que las sociedades humanas, en el tiempo y en el espacio, ensayan incesantemente su código y su semántica sobre una matriz humana universal.

Vista desde la parte del "apriori subjetivo" o hermenéutica individual aparece igualmente clara la necesidad mediadora del apriori cultural. En efecto, sobre el poder significativo del sujeto humano, excesivamente enfatizado por el humanismo, es preciso situar el poder significativo del sistema cultural vigente, del que se nutre el sujeto individual aunque lo adopte original y creativamente. Y, como se sabe, las diferencias culturales constituyen dominios cognitivos diferentes, con campos sintácticos, semánticos y pragmáticos particulares y específicos.

A la superación del humanismo se une, pues, la superación del etnocentrismo. La semiótica objetiva de los estructuralistas y la semiótica objetiva de los humanistas van mediadas necesariamente por la semiótica cultural (o sociocultural), que ha sido hasta hoy la gran olvidada, tanto en el dominio de los signos como en el específico del lenguaje y, en general, en el dominio antropológico.

En el humanismo, la reducción trascendental se presentaba como el acto por el que el sujeto (más exactamente, la conciencia) se escinde del mundo y se constituye en absoluto; tras la reducción, todo ser se hace sentido para la conciencia. De ahí su idealismo implícito, que justifica la acusación de antropomorfismo. Pero este sujeto, fuente de todo el sentido, es desmentido radicalmente por el estructuralismo desde su propio modelo epistemológico: el apriori objetivo, semiótico, es la verdadera fuente del sentido; el sujeto es simplemente el lugar anónimo donde aquél se refleja.

Pero es obvio que el apriori de los signos implica necesariamente también la función semántica del sujeto, que se aplica sobre el universo semiótico. La significación brota, pues, justamente de la conjunción de ambos aprioris, mediados —como antes hemos indicado— por el apriori sociocultural. Pero el estructuralismo (Lévi-Strauss, Lacan, Foucault) se niega a admitir un sujeto personal, para admitir únicamente ciertas categorías inconscientes del pensa-

miento. Ello sucede así porque, propiamente, la metodología estructuralista no supera el plano semiótico (sintáctico). Pero en semántica no basta el principio diferencial, sino que es preciso el principio referencial sobre la base de la diferencia. Y luego el principio subjetivo: un yo concreto realiza la traducción semiótica de la realidad y la asume como propia, completándola al aplicarle su impronta personal.

En definitiva, las posibilidades del análisis estructural le vienen de su modelo semiótico; pero sus limitaciones también. Como tales, los sistemas semióticos no precisan hacer referencia a la historia, a la realidad ni al sujeto; es decir, se sitúan al nivel de *sintaxis*, según el conocido modelo lingüístico de Ch. Morris. Pero el lenguaje —como cualquier otro sistema o institución sociocultural— queda privado de la dimensión propiamente *semántica*, que incluye necesariamente una lógica del sentido y de la referencia (Frege), así como de la dimensión *pragmática* o nivel de la apropiación del sentido por un sujeto, inmerso en un ámbito sociocultural determinado. Por tanto, la consideración del contexto, de la historia y del sujeto mismo resulta imprescindible en el dominio de las ciencias humanas.

La postergación o el desconocimiento del nivel específicamente humano en el análisis estructural es el responsable directo de los abusos generalizantes y de los equívocos causados por una trasposición metodológica unilateral y precipitada. La equivocidad nace ya en la misma noción de símbolo: en la lingüística estructural el símbolo es un signo sustituible, puesto que es prácticamente unívoco, mientras que en el psicoanálisis o en la antropología cultural el símbolo es siempre polisémico y ambiguo (sueño, parentesco, poesía, mito, ritual), es siempre alegórico y, por tanto, no sustituible.

Otro defecto muy frecuente en los análisis estructurales aplicados al lenguaje y a otros fenómenos humanos como los mitos, rituales, etc., es su incidencia casi exclusiva en el nivel de información, objetivo, denotativo; el nivel de comunicación, en cambio, más propiamente sociocultural, queda casi sistemáticamente desatendido; e igual acontece con el nivel expresivo, más propiamente subjetivo, connotacional. ¿Puede considerarse correcto el análisis de un mito, en que se atiende preferentemente a su vertiente informativa, mientras se deja en penumbra su valencia comunicativa y expresiva?

JOSÉ RUBIO CARRACEDO  
*Universidad de Valencia*  
VALENCIA



## ¿Gozan de validez universal los sistemas educativos?

Por sistema educativo entendemos el conjunto de principios teóricos, organizativos y prácticos, que fundamentan el concepto de educación y su realización en un marco cultural determinado. Los sistemas educativos son plurales, porque es más oportuno hablar de ciencias de la educación que de "ciencia" única, de "pedagogías" más que de una sola pedagogía. Si los sistemas educativos tuvieran validez universal, resultaría imposible la pluralidad de teorías, ya que sólo una de ellas gozaría de aceptación, consistencia y perdurabilidad en el tiempo y en el espacio.

La cuestión aquí cuestionada es antigua, dentro de la corta vida histórica de las ciencias de la educación, pues fue *G. Dilthey* quien la planteó abiertamente hace ya bastantes años<sup>1</sup>; es decir, los relativismos filosóficos se opusieron a la postura más común hasta principios de siglo, que mantenía la absolutez y la inmutabilidad como prerrogativas de formulaciones filosóficas, tal y como insinuó el aristotelismo y difundió más tarde, en occidente, la escolástica.

La opinión más aceptada es la de aquellos que piensan en la necesidad de fundamentar la ciencia de la educación en otros saberes, principalmente en saberes filosóficos, por lo cual la validez universal de los sistemas pedagógicos correrá las mismas vicisitudes que la filosofía que los sustenta.

### 1. *Hipótesis acerca de la validez universal de los sistemas educativos*

La primera hipótesis es la afirmativa, o sea, la de quienes aseguran que un sistema educativo puede tener vigencia temporal y espacial de signo universal. La totalidad de los defensores de esta hipótesis pertenecen a movimientos teóricos educativos de signo

---

1. G. DILTHEY, *Fundamentos de un sistema de Pedagogía*. Buenos Aires, 1944.

aristotélico o a corrientes culturalistas universalistas. En los Estados Unidos de América florecen, en la actualidad, movimientos de esta índole, que encuentran raíces en la filosofía helénica, en *Santo Tomás* o en las modernas doctrinas del francés *Jacques Maritain*, profesor extraordinario en la Universidad de Princeton<sup>2</sup>.

Una de las teorías educativas, adictas a esta primera hipótesis, y de fuerte raigambre principalmente entre los católicos norteamericanos es el *perennialismo*, el cual se apoya en principios tales como: "En todas las partes los hombres son básicamente iguales, por ellos la educación debe ser igual para todo el mundo"; "la labor de la educación consiste en adaptar los hombres a la verdad, que es eterna, más que al mundo contemporáneo, que no le es"; "Hay que enseñar al niño ciertas materias básicas que le familiarizarán con la permanencia del mundo"; "la educación debe familiarizar al alumno con los intereses generales de la humanidad a través del estudio de las grandes obras de la literatura, filosofía, historia y ciencias en las que han sido expresados". Esta tendencia ha sido representada por *R. M. Hutchins*, Presidente de la Universidad de Chicago, y *M. J. Adler*, de la Universidad de Columbia; y por el *idealismo* de *W. T. Harris* y *H. H. Horne*<sup>3</sup>.

El *universalismo culturalista* insiste en la consistencia de la naturaleza humana, la objetividad y la fijeza de las pautas morales, además de aceptar un esquema de necesidades observables en todas las culturas. La cultura tiene características comunes: los límites a la violencia, el sentimiento de lealtad, ciertos modos de ganarse la vida, los sistemas familiares, el código moral, la concepción del hombre, el lenguaje y la organización social; pero a pesar de estas constantes culturales se admiten el cambio social y las modalidades peculiares de cada época y lugar<sup>4</sup>. Por la educación, según esta concepción culturalista, el hombre perfecciona el último reducto de su hominidad, que es la razón. El universalismo cultural ha tenido defensores tan conspicuos como *C. Kluckhohn*, *G. P. Murdock*, *R. Linton*...<sup>5</sup>.

2. J. MARITAIN, *La educación en este momento crucial*. Buenos Aires 1965.

3. Ch. WEBER, *Basic Philosophies of Education* (New York 1960) 124-139.

4. R. REDFIELD, "Anthropology's Contribution to the Understanding of man": *Anthropological Quarterly* 32 (1959) 13-18.

5. C. KLUCKHOHN, "Universal Categories of Cultures": *Anthropology Today* (Chicago 1953) 520-521; G. J. MURDOCK, "The common Denominator of Cultures": R. LINTON (Ed.), *The Science of Man in the World Crisis* (New York 1945) 134; G. F. KNELLER, *Introducción a la antropología educacional* (Buenos Aires 1974) 55-59.

La segunda hipótesis es la negativa, es decir, la proclive al *relativismo culturalista y educacional*. Es lógico que sea el relativismo filosófico, dado el paralelismo observable entre estos dos fenómenos ideológicos, quien garantice el relativismo educacional. En efecto, *G. Dilthey*, con sus perspectivas histórico y con su relativismo vitalista, es uno de los representantes más genuinos del relativismo educacional, con repercusiones en nuestra patria a través de *Ortega y Gasset*. En general, podemos decir que las denominadas pedagogías no-directivas están más próximas a esta segunda hipótesis que a la primera, con la que sintonizan más las pedagogías directivas y tradicionales.

El relativismo culturalista es más frecuente que el universalismo de los Estados Unidos, donde *F. Boas*, *R. Benedict* y *A. L. Kroeber* han sido los abanderados de la idea de que cada cultura es irrepetible y debe ser analizada con sus propias categorías. En el fondo del relativismo cultural late la convicción de que la naturaleza humana es relativa al tiempo y al lugar, es decir, se propugna un relativismo antropológico y una relativismo moral, en la persuasión de que los valores éticos son sólo válidos para la cultura que los crea y los acepta. El relativismo educacional sostiene que ninguna forma de educación es universalmente válida<sup>6</sup>. El sistema norteamericano que mejor encarna el relativismo educacional es el *progresismo*, fruto del experimentalismo instrumentalista de *J. Dewey*. En la misma Norteamérica, e incluso en posiciones educativas afines, el progresismo ha sido inculcado de un relativismo exagerado y estéril; tal es la acusación formulada por *Th. Brameld*, principal promotor del reconstruccionismo educativo.

La tercera hipótesis es intermedia, pues acepta, por un lado, la constancia, la validez universal y la inmutabilidad de los primeros principios de los sistemas educativos, en cuanto se fundan sobre la naturaleza, entendida como fuente de modelos universales, modificables únicamente por el carácter evolutivo del ser humano; y, por otro, la mutabilidad, fluidez, inconsistencia y relativismo de las culturas en medio de las cuales se han elaborado los sistemas educativos. El binomio naturaleza-cultura es la clave para conjugar lo mutable y lo inmutable, lo universal y lo particular, lo consistente y lo cambiante, porque no se predicán estas antinomias bajo el mismo aspecto y formalidad, aplicadas a la misma realidad, sino que se

6. E. DURKHEIM, *Education and Society* (New York 1956) 64; R. BENE-DICT, "Transmitting our democratic Heritage in the Schools"; B. E. MERCER-E. R. CARR (Eds.), *Education and the social Order* (New York 1957) 214.

dicen de dimensiones diversas intervinientes en el proceso educativo individual y social. Esta tercera hipótesis es la que nosotros presentamos.

## 2. *Fundamentación de la hipótesis intermedia*

2.1. *Fundamentación antropológica.* La antropogénesis, tanto filogenética como ontogenéticamente, presupone la identidad diacrónica de la especie y de la persona, por más que se comprueben alteraciones y mutaciones notables e importantes. Las mutaciones filogenéticas y las crisis personales avalan la identidad de la especie y del individuo. Más aún, en el hombre lo definitivo y acabado está radicado principalmente en los estratos biológicos; en tanto que lo cambiante radica en la apertura característica del ser humano, apertura que explica la educabilidad. Es cierto que en las culturas más desarrolladas se registran una madurez cerebral y un grado de evolución que no existen en las culturas más primitivas; pero aun con unas configuraciones neurológicas similares, la cultura y la sociedad condicionan los sistemas educativos.

Rechazamos el relativismo antropológico y moral, pero abogamos por el cambio, dentro de la identidad diacrónica y sincrónica del hombre; por idénticas razones, no podemos estar plenamente de acuerdo con fixismos, absolutismos y universalismo válidos temporal y espacialmente. Los sistemas educativos se han ideado para una coyuntura concreta, estimulados por esquemas políticos, económicos, axiológicos y filosóficos de un determinado momento histórico, en el que el ideal del hombre ha corrido paralelo con los planteamientos generales de aquel contexto.

No ha habido un tipo único de hombre, porque aún las dimensiones biológicas han variado según las razas, las condiciones ecológicas, los hábitos dietéticos... Pero aun prescindiendo de estas variaciones constitucionales, se constata un cambio en el patrón módelico cultural del hombre. Así, por ejemplo, la historia nos ofrece el hombre mágico-mítico de las culturas orientales antiguas, el hombre sereno y equilibrado por la razón en el esplendor del pueblo griego, el caballero medieval entusiasmado por las armas y el honor, el gentilhomme del renacimiento amigo de las relaciones atildadas y exquisitas, el hombre ilustrado del racionalismo europeo, el hombre romántico ansioso de evasiones en las épocas históricas más propicias a lo fabuloso, el hombre tecnificado y disperso de la era industrial, el hombre desalienado de la sociedad postindustrial... Lógicamente, los sistemas educativos, por su misma in-

tencionalidad y teleologismo, se han fijado una meta distinta, de acuerdo con la imagen del hombre, de la que han partido. No obstante en todas estas variaciones hay un sustrato común, que justifica la defensa de ciertos niveles de invariabilidad. La educación no puede volver la espalda a estas realidades, sino que ha de contar con ellas. De aquí que haya propiciado experiencias nuevas, reformas y cambios para responder al desafío constante que la antropología le ha hecho y le continuará haciendo. Y esto no es relativismo, sino evidencia y vida.

La antropología psicológica sabe que el proceso de aprendizaje, tan emparentado con lo educativo, se produce en medio de circunstancias ambientales estimuladoras de respuestas; lo cual no significa la aceptación de la criticable base antropológica del conductismo, cuando prescindió de las más tarde llamadas "variables intermedias" u hombre interior, contrapuesto a lo periférico de los sentidos, aptos para la medida y el control experimental. La personalización y socialización, componentes básicos del proceso educativo, suponen aprendizaje; y éste, medio ambiente. Las variaciones ambientales hacen cambiar a los sistemas educativos, si éstos han de adecuarse a la realidad y preparar para ella.

2.2. *Fundamentación cultural.* La educación está íntimamente vinculada a la transmisión y creación de cultura. La teoría superorgánica de E. Durkheim enseña que la conducta humana está determinada por la cultura, porque ésta controla a los individuos<sup>7</sup>; y reduce la educación a la mera transmisión cultural por parte de las generaciones jóvenes, para que éstas se adapten a sus patrones conductuales. La interpretación del sociólogo francés es una visión parcialista y, por tanto, inaceptable del proceso educativo, que ha de desencadenar la productividad cultural del hombre, convertido así en agente de la cultura y no en su simple receptor. Tanto si se atiende a la transmisión cultural como a la productividad humana, la educación no se ha verificado siempre de la misma manera. En el primer caso, porque cada generación adulta ha configurado un estilo de vida, el cual pretende transmitir; en el segundo, porque a través de la educación promovemos la productividad cultural y, en consecuencia, el cambio. La educación ha de responder a las exigencias socioculturales de un país, plurales siempre en la historia.

"La antropología cultural demuestra, pues, de modo feh-

---

7. L. A. WHITE, *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization* (New York 1955) 345-346.



ciente que educación y formación no deben entenderse... cual funciones autoconservadoras y autopropagadoras del proceso cultural... La investigación antropológica-cultural demuestra, por el contrario, *el carácter histórico de las relaciones entre hombre y cultura*. Cuando se parte del supuesto que las objetivaciones espirituales y el espíritu subjetivo están sometidos al cambio histórico, no hay por qué temer la desaparición de todas las vinculaciones”<sup>8</sup>.

El proceso de *enculturación* supone una interiorización de la cultura en que ha nacido el sujeto y en la que continúa inmerso; el de *aculturación*, la asimilación de la nueva cultura en la que voluntariamente se sitúa un inmigrante. Ambos fenómenos culturales son parte del proceso educativo. Si de la enculturación y aculturación nos remontamos a la creación de formas y pautas nuevas de conducta y a la modificación constante que el hombre opera en la naturaleza, tendremos la clave de la tercera hipótesis en la cuestionada validez universal de los sistemas educativos. Si el hombre es criatura y creador de cultura, no puede aceptarse la validez universal<sup>9</sup>.

La doctrina contemporánea sobre el *cambio social*, que hace hincapié en la identidad persistente y en la sucesión de diferencias temporales corrobora también esta tercera hipótesis intermedia<sup>10</sup>. Es sabido que las dos funciones sociales primarias de la educación son el control social y el cambio social; el control social dice referencia a lo permanente, a lo que la generación adulta quiere hacer pervivir en la generación joven; pero el cambio social significa el resultado de complejos factores sociales o la meta que se busca mediante la manipulación del proceso educativo<sup>11</sup>. Imposible ejercer influencia en el cambio e incluso plantearle mediante la educación, si se defendiera la validez universal de los sistemas educativos.

Merece tratamiento especial la *basic personality structure*, expresión acuñada por A. Kardiner bajo inspiración freudiana y aceptada por el grupo norteamericano de “Cultura y personalidad”. Estas investigaciones han estudiado las relaciones existentes entre la personalidad modal de una sociedad y las circunstancias socioculturales, las prácticas de asistencia y la educación. Las diversos sistemas educativos configuran una personalidad modal sellada por la

8. E. WEBER, *Estilos de educación* (Barcelona 1976) 102.

9. G. F. KNELLER, *Introducción a la Antropología*, 61-89.

10. R. A. NISBET, *Introducción a la sociología* (Barcelona 1975) 295-391.

11. J. C. AGULLA, *Educación, sociedad y cambio social*. Buenos Aires, 1973.

cultura específica. Ahora bien, la personalidad básica varía según los grupos; y, por tanto, es imposible hablar de un sistema universalmente válido capaz de engendrar una personalidad invariable, porque las sociedades, —que indudablemente varían— demandan cambio en la personalidad modalmente más repetida en su seno.

2.3. *Fundamentación axiológica.* En relación con la posible validez universal de los sistemas educativos la axiología brinda dos opciones, a las que se han adherido, de una u otra forma, la mayoría de los teóricos sobre los valores; los valores son inmutables y absolutos para unos, en tanto que para otros son mutables y relativos. Idénticas direcciones siguen los valores educativos. Los partidarios de la mutabilidad niegan la validez universal de los sistemas educativos; y los partidarios de la inmutabilidad les conceden dicha prerrogativa. Los relativistas dirán que la escuela ha de capacitar para enjuiciar los valores de las culturas pretéritas y para jerarquizar, mediante la propia reflexión, la escala más en consonancia con el presente, la cual ha de ser corregida en las evoluciones futuras sociales. Los absolutistas encomiendan a la escuela la tarea de inculcar en los educandos la auténtica escala de los valores, los cuales han de salvaguardarse con esmero a lo largo de toda la vida.

Ante todo, es preciso puntualizar qué entendemos por "valor". Las definiciones que de él se han dado son descriptivas y acumulan características una y otra vez reiteradas: el valor es un objeto ideal, es una realidad digna de aprecio, es un proceso epistemológico, es una pérdida de la indiferencia, es una preferencia proyectada sobre la realidad y los bienes, es una cualidad adjetiva, es una estructura, es un criterio de conducta<sup>12</sup>. Creemos nosotros que el valor es un aprecio individual o colectivo de un bien real y objetivo; que el ser de las cosas es su fundamento ontológico; que a este fundamento se añade la preferencia individual o colectiva, en la que puede radicarse la faceta subjetiva y relativa del valor. Las cosas son, pero los valores significan la importancia que los hombres las damos. El ser de las cosas es previo a todo juicio, mientras que el valor presupone un proceso cognoscitivo, inmerso en la tonalidad emocional, que la epistemología moderna ha descubierto en el acto cognoscitivo. Los valores tienen tanta mayor consistencia cuanto más radican

12. RAEYMAEKER, *Filosofía del ser* (Madrid 1956) 302; BASAVE, *Filosofía del hombre* (México, 1963) 164; L. E. BATHS, M. HARMIN, S. B. SIMON, *El sentido de los valores y la enseñanza* (México 1967) 30-32; A. STERN, *Filosofía de los valores*. Buenos Aires, 1960; F. FRONDIZI, *¿Qué son los valores?*<sup>5</sup> México, 1972.

en el ser y el bien, pues en caso contrario quedarían reducidos a pura subjetividad. Sin embargo, el aprecio, el gusto y el deseo son reales, aunque subjetivos.

Es posible que la absolutez y la relatividad, la objetividad y la subjetividad puedan copularse, en el estudio de los valores, porque pueden corresponder a diferentes aspectos. La absolutez y la objetividad derivan del sustrato ontológico, mientras que la relatividad y la subjetividad son proyectados por el hombre que aprecia y prefiere. En consecuencia, la jerarquización axiológica de la mayoría de las culturas no coincide con la escala de los seres-bienes.

Tres son los posibles enfoques sobre el valor. El enfoque *filosófico* y metafísico se mueve en el plano conceptual y responde a la necesidad que el hombre siente acerca de la naturaleza de las cosas; en este plano hay que situar la discusión entablada sobre la relación seres-bienes-fines-valores, sobre sus presupuestos gnoseológicos y sobre el ser del hombre, en cuanto portador de valores. No es competencia de los sistemas educativos dilucidar este aspecto filosófico del valor, aunque lo suponen; sería tema a incluir en una ontología de la educación.

El enfoque *psicológico* es el específico de la psicología social, que involucra a los valores, las motivaciones, las actitudes y las vivencias en el capítulo sobre socialización. Este enfoque psicológico es muy útil para los valores educativos y para la tarea perfecta del hombre.

El enfoque *sociológico* brota de la dimensión cultural del valor, que se torna entonces criterio, pauta de conducta, control social...; los valores, en su dimensión sociológico, dicen referencia al progreso y al cambio social, sobre todo si se piensa en la aceleración histórica, en la revolución cultural y en las mutaciones ideológicas de los grupos humanos. Esta faceta del valor tiene también conexión con el proceso educativo, que es un proceso social.

Filosóficamente es peligroso inclinarse por la relatividad de los valores, ya que incurriríamos en relativismos ontológicos para nosotros inválidos. En este sentido, el valor no puede ignorar la absolutez del ser y del bien; pero es indudable que existen cambios en los valores. Las crisis de los valores se plantean en el terreno psicosocial, porque el aprecio individual o colectivo varía y cambia. Las crisis de los valores son el resultado de crisis individuales y sociales. Lo que resulta realmente difícil es probar que las crisis de los valores explican los cambios sociales, por más que resulta arriesgado pronunciarse por la prioridad cronológica de estos fenómenos frecuentes en las comunidades y las culturas.

Los valores educativos están condicionados por los valores culturales y por la axiología general. La cultura y la naturaleza de los valores nos persuaden de la mutabilidad de los valores educativos, aunque seamos partidarios de la permanencia de los bienes educativos. La polifacética hominidad es la base de la variabilidad diacrónica y espacial. La dialéctica histórica nos induce a defender la mutabilidad de los valores educativos, en sus aspectos psicológicos y sociales. Sería ingenuo prescindir de los hondos problemas ontológicos que avalan esta mutabilidad, desde la época de Parménides y Heráclito.

La sustantividad misma del valor explica esta mutabilidad, ya que en todas las axiologías se insiste en la subjetividad: agrado, preferencia, deseo, aprecio... Nos encontramos, en verdad, ante un componente cognoscitivo emocional, que hace comprensible su mutabilidad. Las cosas son en sí; los valores lo son para alguien o para una sociedad. El oro, por ejemplo, no sufre químicamente inflaciones; pero sí en su aprecio, en cuanto instrumento de transacción, por lo cual se convierte en un valor económico. Poseer una buena memoria, por más que se diga, es siempre un bien, una aptitud positiva natural; pero el aprecio que de ella se haga es variado, según las necesidades ocupacionales y las exigencias de los tiempos. La sumisión puede ser útil en una estructura política totalitarista e ineficaz en otra pluralista y democrática. La mutabilidad de los valores educativos jamás puede provenir del sustrato ontológico, sino de los aspectos psicológico y sociológico.

El carácter epistemológico del valor se patentiza en la conciencia del valor, en el juicio de valor y en la vivencia del valor. La conciencia del valor es la percepción y el reconocimiento de los bienes culturales; el juicio de valor es una operación selectiva subjetivamente condicionada, que no coincide exactamente con los bienes apreciados<sup>13</sup>; la vivencia del valor es la entrega personal al gozo de un determinado sector de los valores. En tanto la teoría del conocimiento no explique satisfactoriamente la esencia del proceso cognoscitivo y de las aptitudes que en él intervienen, continuará enigmática y misteriosa la naturaleza del valor educativo. La frialdad e inoperancia de los esquemas kantianos sobre la invención de la verdad suscitaron soluciones irracionales y vitalistas, que exigían elementos emocionales en el acto cognoscitivo<sup>14</sup>. Si esto es cierto, es

13. Th. MÜNCKER., *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*. Düsseldorf, 1953.

14. S. RABADE, *Estructura del conocer humano*. Madrid, 1967.

poco congruente sostener la inmutabilidad de los valores, en su dimensión psicológica y sociológica. Cuando la epistemología haya resuelto estas dificultades, las ciencias de la educación dispondrán de una base fiable en la teoría y en la práctica.

En lo que no podemos incurrir es en un relativismo ético, tal y como se ha dado en el s. XX, por más que deseemos sean revisados los modelos éticos más comunes en occidente. Habrá que salvar la materialidad de las éticas y rechazar la formalidad huera. Pero no es necesario llegar a la concepción biosocial de la ética, al modo de *J. Dewey* o a teorías similares, para negar la validez universal de los sistemas educativos. La ética y la educación guardan tal relación, que es trabajoso encontrar sistemas educativos ajenos al carácter moralizador de la educación. Nuestro más rotundo no al relativismo ético; pero nuestra razonable aceptación del cambio psicológico y social de los valores culturales y educativos.

Favorece también la mutabilidad de los valores educativos la mentalidad evolucionista del saber actual. Tanto si se considera a la educación receptora del cambio axiológico, como si se la estima propulsora de la movilidad cultural, se opera siempre con una mentalidad evolucionista. La concepción superorgánica de *E. Durkheim* sobre el fenómeno social, educativo, la teoría evolucionista naturalista de *H. Spencer*, el indiscriminado uso de la educación para promocionar a los pueblos o para controlarlos social-democráticamente coinciden en esta manera evolucionista de juzgar el proceso educativo<sup>15</sup>.

2.4. *Fundamentación histórica.* La evolución de la educación institucionalizada nos afianza en la defensa de la no validez universal de los sistemas educativos, si reseñamos las reiteradas crisis en la institución escolar y en su organización, crisis que relegan al olvido métodos y enfoques otrora en olor de aceptación mayoritaria. Cada vez que la sociedad, la cultura y los valores entran en crisis, alcanzan también estos conflictos a la institución escolar, que es, en definitiva, un espejo de la estructura social del momento.

Los teólogos del planeamiento educativo y de la visión futurista de la escuela están persuadidos de que la educación es un factor desencadenante del cambio social y del desarrollo económico. Pero la verdad histórica atestigua que, al menos hasta ahora, estas aspiraciones, sociológicamente justificadas, no se han verificado, pues la educación ha ido a la zaga de los cambios sociales; y no vicever-

15. B. SUCHODOLSKI, *Fundamentos de Pedagogía socialista*. Barcelona, 1972.

sa. Los proyectos prospectivos son un desafío a la institución escolar, a la política educativa y al "rol" que el educador ha de desempeñar en nuestro mundo<sup>16</sup>.

Las crisis educativas son consecuencia del cambio en el concepto de hombre, expreso en el reconocimiento universal de los derechos humanos, en las doctrinas del espiritualismo católico del Concilio Vaticano II, en el pluralismo ideológico y político imperante, en la prospectiva intencionada del ser humano a través de manipulaciones neurológicas, en la creciente socialización, en la repulsa unánime del uso de la violencia en las relaciones sociales, en la aspiración general de aumentar los intervalos de ocio y tiempo libre que liberen al hombre encadenado de la era industrial, en los horizontes ecológicos y antropológicos de los viajes interesaciales y en la convicción común de que la institución escolar es fútil, si vuelve la espalda a la vida y a la existencia.

Las crisis educativas son consecuencia del *Selbst-werden* (auto-realizarse) de la naturaleza humana y del proceso educativo, íntimamente conjugado con la realización del hombre en la libertad, en terminología jasperiana<sup>17</sup>. Si el hombre es un ser en perpetuo fieri, si la sociedad acelera vertiginosamente su caminar, no puede la escuela afincarse en viejas fórmulas, supuestamente válidas, pero inoperantes aquí y ahora.

Si la pedagogía no puede alcanzar una validez universal, nada debe hacernos extraños a las crisis educativas<sup>18</sup>. Si los valores fueran fijos, universales, objetivos y absolutos, apenas si podría variar la educación en su discurso histórico; si, por el contrario, los valores son inestables, subjetivos, parciales y relativos, la educación ha de ser distinta en una cultura y en otra. Las crisis educativas han existido, porque no se ha podido encontrar un tipo de escuela válido siempre y para todos los lugares. La más óptima de las escuelas, en un punto geográfico concreto y en un determinado momento histórico, ha resultado caduca e insuficiente, si se varían el tiempo y el espacio.

Hasta el s. XVIII la Pedagogía fue considerada unitaria y universalmente válida, porque la fundamentación filosófica anterior a la Ilustración así lo postulaba; pervivió la idea de una pedagogía de

16. E. J. KING, *Las necesidades de la sociedad moderna y la función del maestro*. Buenos Aires, 1973.

17. K. JASPERS, *Psicología de las concepciones del mundo* (Madrid 1967) 540.

18. G. DILTHEY, *Fundamentos*, 120.

validez universal en los sistemas perennialistas, muy aceptados en la cultura occidental cristiana, gracias al puente medieval por el que se comunicó el pensamiento grecorromano a las naciones europeas. La indiscriminación de las diversas clases de saberes, anterior al renacimiento, favoreció la concepción absolutista de la educación y de su validez universal. Hasta que los saberes se han diferenciado, era imposible deslindar aspectos diferentes en la concepción absolutista de la educación, por lo que se tropezaba con un "handicap", consistente en el temor a que las mismas concepciones teológicas sufrieran menoscabo en las tesis de la mutabilidad de los sistemas educativos y de los valores. Es precisa una desmitificación del problema, en el terreno estrictamente científico y filosófico, para que no se atribuya categoría teológica al confucionismo y al prejuicio.

La desmitificación no llegó a Norteamérica en las décadas, recientes aún, en las que los progresistas y perennialistas protagonizaron acras luchas, o en las que los relativistas y absolutistas del viejo continente se dedicaron a contradecirse y zancadillearse.

G. Dilthey, pionero de la defensa de la invalidez universal de los sistemas educativos, expresa bellamente este pensamiento:

"Nunca ha visto Europa una enseñanza tan unitaria y con ello tan poderosa, como esta medieval... La unidad tenía que deshacerse. La época de la liberación comenzó. Los grandes movimientos victoriosos en ella son el Renacimiento y la Reforma. Entonces quedó disuelto el sistema teológico-metafísico. En formas elementales esperaba lo nuevo"<sup>19</sup>.

Las crisis educativas aparecen junto con las convulsiones de las instituciones sociales, educadoras también algunas de ellas: iglesia, estado y familia. Y todas las instituciones, en su historia, han evolucionado.

En las tres últimas centurias observamos correlaciones entre crisis educativas y crisis axiológicas. En el s. XVIII, tras el opacamiento aristotélico, advino el racionalismo y la implantación de las corrientes ilustradas. Fue entonces cuando se puso en tela de juicio la existencia de una pedagogía de validez universal. Rousseau lanzó la doctrina naturalista, que sonó a herejía vitanda en el parlamento, en los medios eclesiásticos y en las instituciones gubernamentales. En el s. XIX, el totalitarismo imperial napoleónico y los

---

19. G. DILTHEY, *Fundamentos*, 14.

nacionalismos purulentos del romanticismo crearon el clima idóneo para la novedosa oferta de la escuela pública, única y laica. En el s. XX, la contestación a las instituciones, incluidas las sagradas, ha extendido su radio de acción a la institución escolar, cuya existencia pelagra, y ofrece alternativas ilusorias e ingenuas. En los años de explosión escolar y democratización de la enseñanza, secundadas por socialismos de uno u otro signo, la escuela, sobre todo la superior, ha dejado de ser reducto de distinguidos y de élites, para admitir a nueva savia, extraída de capas sociales modestas, que ansiaban el título universitario, para escalar a sectores sociales más elevados y asegurar un medio de subsistencia, en lugar de continuar sometidas a la esclavitud del analfabetismo, que traía consigo otra esclavitud a los poderosos del dinero y del saber.

PACIANO FERMOSE ESTÉBANEZ  
*Universidad Autónoma*  
BARCELONA





# Historia



## Fray Luis de León y la Historia \*

### *Actitud fundamental: sus manifestaciones*

Pacheco atribuye a fray Luis las más variadas, algunas de ellas extrañas, destrezas y saberes, desde pintura o astrología, hasta matemáticas y teología, aparte del conocimiento de lenguaje<sup>1</sup>. En cada uno de los detalles del retrato seguramente hay algo de verdad. Pero si hemos de juzgar por su obra, el hombre que en ésta aparece, aunque sensible para la naturaleza y curioso de artes y ciencias dispares, estaba interesado en el fondo por una sola cosa, siguiendo en ello a san Agustín, y esa sola cosa era "Dios y el alma". La obra de Dios en el mundo, cumpliéndose por la mediación de Cristo. De ahí que el tema central de sus escritos es, como hoy podríamos llamarlo, una "historia de la salvación".

Fray Luis no consagró obra ninguna a la historia, pero en todas se le ve a la escucha de los ejemplos y enseñanzas de la misma, sobre todo en cuanto ésta es historia sagrada<sup>2</sup>. Su fuente fundamental fue la Biblia, con predilección por el Antiguo Testamento. A esa escucha respondió mostrando minucioso interés por los detalles positivos de la narración, por captar la "letra"; pero aquello que

---

\* Se citan las obras de Fray Luis por las ediciones siguientes: Obras completas castellanas. BAC. (Ed. Félix García, O.S.A.). Madrid, 1944, abreviadamente por *Obras*; con las siglas CC, PC, NC, LJ, P, se corresponden respectivamente *Cantar de los cantares*, *La perfecta casada*, *De los nombres de Cristo*, *Exposición del libro de Job*, *Poesías*, *Mag. Luysii Legionensis Augustiniani divinatorum librorum primum apud Salmanticenses Interpretis Opera nunc primum ex mss eiusdem omnibus PP. Augustiniensium edita*. Salmanticae, 1891-1895; 7 vols.; abreviatura: *Opera*. Para el *Tratado de las leyes* utilizamos *De legibus*. Ed. de Luciano Pereña, CSIC. Madrid, 1963. Con la sigla DI nos referimos a *Colección de documentos inéditos para la Historia de España*, tomos X-XI. Ed. de M. Salvá y P. Sáiz de Baranda. Madrid, 1847.

1. F. PACHECO, *Libro de descripción de verdaderos retratos de ilustres y memorables varones*. Sevilla, 1599.

2. Como muestra de su arte de historiar nos quedan las páginas inacabadas *De la vida, muerte, virtudes y milagros de la santa Madre Teresa de Jesús*, libro primero por el maestro fray Luis de León: *Obras*, 1365-1376. Fuera de esto, la erudición histórica que dejan traslucir sus escritos es notable, sobre todo por

ante todo le atraía era la escondida significación o el "espíritu"<sup>3</sup>. De esa preocupación interpretativa sí que ha dejado constancia en sus libros. Constancia, primero, de actitud difusa que impregna todas sus páginas y, segundo, de expresa toma de conciencia del sentido de los acontecimientos y juicio reflejo sobre ese sentido. No tiene, pues, nada de forzado el intentar ordenar su pensamiento al respecto, ni resulta desmesurado, conforme vamos a ver, atribuirle una filosofía o, mejor, una teología de la historia.

Pero la cuestión, al menos de entrada, no resulta sencilla. En efecto, ante lo histórico la actitud de fray Luis es doble. Dualidad que hasta parece conducir a un dualismo de posiciones contrapuestas, si bien podremos llegar a entenderlas como complementarias. En la primera de esas posiciones vemos manifestarse una actitud negativa hacia lo histórico, y una actitud afirmativa en la segunda; cada una, incluso, en forma altamente depurada.

En vista de ello, formularíamos el tema que nos proponemos desarrollar en estas dos proposiciones:

1) Fray Luis de León entiende la historia como un proceso de decadencia y corrupción, de deterioro y vejez, a partir de unos orígenes de plenitud, que, echados en olvido por el hombre, aparecen como ideal que rescatar y cuya imitación se presenta como normativa.

2) Fray Luis de León entiende la historia como un orden en desarrollo creciente y creativo según los designios de Dios, en los que, por edades, va cumpliéndose un plan providencial, salvador que tiene por eje a Cristo, y encuentra cumplimiento conforme el mundo y en particular el hombre se incorporan a El, fructificando en la virtud que deriva de su gracia, hasta la plenitud final que todo sea recapitulado en Cristo.

Según estas dos proposiciones, en la primera de ellas se representa el ideal en el recuerdo de un bien perdido. La historia se entiende en función de un modelo arqueológico. La imagen en cuestión

---

lo que hace a la historia de Israel y de la Iglesia, así como a la del pensamiento, desde luego el teológico cristiano, pero también el filosófico pagano.

3. En un pasaje de *NC* confiesa: "Siempre fue flaca defensa asirse a la letra, cuando la razón evidente descubre el verdadero sentido": ("Brazo de Dios" 534). Prácticamente toda su obra castellana y buena parte de latina consiste en comentarios bíblicos; y dice al respecto: "La cual escritura es útil de muchas maneras; porque no sólo es historia, sino doctrina y profecía". En el ejemplo de Job se nos informa sobre los azotes que sufrió y la paciencia en sufrirlos; pero el relato también "nos compone las costumbres y nos profetiza algunos misterios

descansa en una actitud negativa frente a los tiempos históricos concretos, en los que los hombres se afanan a bulto por llevar adelante sus empresas, alejados de la fuente original de la naturaleza. La edad dorada se coloca en los orígenes, viéndose en lo que ha venido después una creciente pérdida del sabio concierto allí reinante, hasta llegar al duro y desorientado desconcierto de nuestra presente edad de hierro.

En la segunda de las proposiciones se entiende y representa la historia en función de un modelo escatológico. Los tiempos históricos concretos no serían menos lamentables tomados según la letra de su apariencia exterior. Pero interpretados según el espíritu, dejan entrever un discurso interior cumpliéndose en enriquecimiento sucesivo hasta culminar en nueva edad dorada que ahora tendrá su puesto en los fines. Por ocultos caminos todo irá colaborando para hacer que esos fines tengan realidad.

Habría que completar, pues, las dos proposiciones antes enunciadas con esta otra:

3) La historia exterior que llena los afanes de los hombres anda desorientada de acá para allá, salvo que se la entienda a la luz de los orígenes puros o se interprete su significación dentro del discurso salvador que lleva todas las cosas a su plenitud.

Según esta última proposición la historia externa se identifica con la vejez del mundo, que ha de regenerarse, bien a imitación de lo que fue puro en su nacimiento, bien participando en un renacimiento que instituirá esa pureza al final. Nacimiento y renacimiento constituyen la historia interna alejada del desconcierto y reco-

---

venideros": (*LJ*, "Dedicatoria", 849). En la exposición del *Cantar*, bajo los "requiebros" que se cruzan entre "Salomón y su esposa, la hija del rey de Egipto", se encubre la "Encarnación de Cristo y el entrañable amor que siempre tuvo a su Iglesia, con otros misterios de gran secreto y de gran peso": (*CC*, "Prólogo", 27). En la *PC* dice que en el "último capítulo de los Proverbios", elegido para su exposición, "se pinta acabadamente una virtuosa casada con todos sus colores y partes, lo que puede considerarse historia; pero además, bajo la letra, se aprecian dos cosas: "lo uno, instruye y ordena las costumbres; lo otro, profetiza misterios secretos": (*PC*, "Introducción", 210 y 218). A este respecto puede escribir Vossler: "Los textos que dedicó especialmente su atención... pertenecen, en parte, a los libros proféticos, y, en parte, a los escritos dogmáticos de la Biblia, pero ninguno de ellos a los puramente históricos, lo que es muestra de que veía su principal misión interpretar el sentido del texto en aquellos escritos en que había de contar con una significación que excedía los límites de la interpretación literal y en la que debía procederse a descubrir los significados internos, ocultos, alegóricos, morales, anagóricos, etc.": C. VOSSLER, *Fray Luis de León*. Trad. de Carlos Clavería. (Buenos Aires 1946) 45.

brada para el orden, la armonía y la paz. Ese ideal se encuentra en lo que fue *ab initio* o en lo que será *in novissimis*.

Ordenaremos el desarrollo siguiendo los pasos de esas tres proposiciones.

### I. *La vejez de los tiempos y la bondad de los orígenes*

Mircea Eliade, ordenando el material descriptivo recogido por etnógrafos e historiadores sobre la mentalidad primitiva o arcaica, hace notar cómo para ella las cosas del mundo y las realizaciones humanas "no tienen valor intrínseco autónomo". Los objetos de la naturaleza y los actos del hombre son "receptáculo de una fuerza extraña que los diferencia de su medio y les confiere sentido y valor". Esa fuerza es una realidad trascendente, primordial y arquetípica. Participando en ella o en comunión con ella toman consistencia las cosas. La vida puede parecer que discurre en el tiempo ordinario ajena a ese manantial animador. Pero la mente primitiva sabe que no es así. En razón de lo cual sus invenciones culturales se ven empapadas de una práctica y un ritual enderezados a recordar esa convicción fundamental. En esas prácticas se vuelve a las fuentes, imitando las acciones que dioses o héroes hicieron al principio y de las que deriva el orden del mundo, repitiendo ritualmente esos actos, consistiendo en ello la sustancia del ceremonial de sus fiestas. Lo arquetípico es conservado como la razón que de una vez por todas desde los orígenes explica la normativa de la existencia. Repetitivamente se vuelve a ello, recobrándose de la erosión de los tiempos para reinstalarse en lo que *in illo tempore* fue ejemplo para todos los tiempos<sup>4</sup>.

La regeneración periódica así escenificada y vivida tiende a la abolición del tiempo histórico. La mentalidad primitiva se resiste a abandonarse a la historia y lo que ésta tienen de irreversibilidad. Se defiende contra ella como contra algo que lleva dentro la amenaza de la disolución y decaída irrecuperable en el caos anterior al ordenamiento "creador". Prevalece de este modo un conservadurismo tradicional vuelto hacia los bienes del paraíso de los comienzos, entendiéndose la salida de él, confiando en el esfuerzo privado, en la acción personal o la gesta histórica, como desmesura llena de amenazas y por lo mismo pecaminosa.

---

4. M. ELIADE, *El mito del eterno retorno*. Trad. de Ricardo Anaya. (Buenos Aires 1952) 94-95; 99; 107; 126; 132; 137; 139; ID., *Mitos, sueños y misterios* (Buenos Aires 1961) 75-77; ID., *Aspects du mythe* (Paris 1963) 33-35.

En suma el sentido para la historia y la asunción de su proceso como discurso abierto e irreversible pertenece a experiencias tardíamente asimiladas por la conciencia humana. Sólo desde fechas recientes ha entrado a conformar la mente del hombre, encontrándose esa mentalidad histórica en periodos anteriores más bien como fenómeno excepcional. Entonces y ahora no sin que, junto con la conciencia histórica, se den estructuras anímicas que reaccionan según el viejo modelo de lo arquetípico original.

Por lo que hace a la conciencia cristiana hoy nos resulta un lugar común remitir a la Biblia para ver en el Antiguo Testamento una visión del mundo de textura histórica, donde la realidad se define por referencia a la intervención de Dios en el tiempo, y donde la verdad no se entiende a partir de la consistencia de lo que es, sino en función de un sentido en devenir. Cuando el cristiano hace de Jesús de Nazareth un hecho histórico— la verdad, esto resultaba ininteligible para el esencialismo de la verdad de la mente griega. Pero estaba en contradicción igualmente con el modo de reacción de la mente arcaica, ya que una “plenitud de los tiempos” en el tiempo tenía que ser absolutamente ajena a mentes que, ante la ejemplaridad de los orígenes, dejaba en suspenso y como neutralizados todos los tiempos.

Ello no impedirá, sin embargo, ver cómo el arquetipo de los orígenes es operativo dentro del contexto bíblico. Lo que explica que también para los cristianos adquiriera un valor, en ocasiones hasta preponderante. Allí donde ha dominado una visión científica de la realidad, igual que cuando esa visión era metafísica, la tendencia fue la de minimizar la historia. La conciencia contemporánea parece haber roto con los órdenes fijistas y ahistóricos de entender la realidad. Aunque, por vocación, la ciencia tiende a organizarse en sistemas cerrados que dejan al mundo “libre de sorpresas” y reducen las novedades proféticas a predictibilidades lógicas. Si llegara un tiempo en el que el régimen de la ciencia alcanzara la madurez de *big science*, que después de todo ya hoy pretende dominar la visión de la realidad, ello significaría el fin de los tiempos, relegando a una forma de edad arcaica esta en que todavía hoy vivimos que sostiene como creencia firme la abierta y creativa irreversibilidad de la historia.

El propio Eliade, después de reconocer que la historia es la forma misma de entender el universo para el hombre occidental del presente, aventura la posibilidad de una edad poshistórica. La posición que define al hombre como “ser histórico”, dice, “no ha con-



quistado definitivamente el pensamiento contemporáneo”<sup>5</sup>. Hegel creyó que es en el reino de la naturaleza donde tiene aplicación el dicho de que “no hay nada nuevo bajo el sol”, que en ella todo es repetitivo. La historia en cambio está abierta de continuo a la novedad y a la sorpresa. Es el reino de la libertad y en ella nada se repite<sup>6</sup>. Pero, si en el pasado se nos muestra la humanidad oponiéndose por todos los medios a la historia, ciertas direcciones del propio pensamiento moderno y contemporáneo vuelven a coincidir con aquella vieja mentalidad, al revalorizar la periodicidad cíclica y el eterno retorno. Ejemplo de esto último puede ofrecerlo Nietzsche. En consecuencia Eliade concluye: “No está vedado concebir una época no muy lejana en que la humanidad, para asegurarse la supervivencia, se vea obligada a dejar ‘seguir’ haciendo la ‘historia’..., y se conforme con ‘repetir’ los hechos arquetípicos prescritos y se esfuerce por ‘olvidar’, como insignificante y peligroso, todo hecho espontáneo que amenazara con tener consecuencias ‘históricas’”<sup>7</sup>. Ciertas prospectivas futurológicas nos ponen ante el caso en el que se daría cumplida esa eventualidad. El propósito que anima a algunos científicos se encamina a que se cumpla, pensando precisamente que sólo entonces el hombre habrá alcanzado la madurez de sus posibilidades.

Si estas observaciones tienen lugar aquí es porque pueden permitirnos comprender cómo una misma persona, en el caso fray Luis, y ello como cristiano, puede buscar sentido a la vida orientándose sobre modelos interpretativos que parecen contrapuestos. Un hombre que, como él, creía en la creación, y no había pasado por la experiencia a que nos han acostumbrado las posteriores teorías de la evolución, tenía que ver en los principios arquetipos de lo perfecto. Cuando contempla las maravillas de la naturaleza —“cuando contemplo el cielo”— se siente cercano al “bien divino”. Una verdadera edad dorada, un paraíso, se dio en el principio. Todas las cosas que vienen de ese principio, y en la medida en que conservan su original perfección, son modélicas. En cambio, por la perversión de la voluntad humana, se introdujo luego la corrupción. El avance en el tiempo coincide con la vetustez. El suelo del hombre que le rodea lo ve “en sueños y en olvido sepultado”<sup>8</sup>. De modo que el bien de la vida exige recuperar la plenitud dada en los orígenes.

5. M. ELIADE, *El mito*, 168.

6. M. ELIADE, *El mito*, 100.

7. M. ELIADE, *El mito*, 169; cf. K. JASPERS, *Origen y meta de la historia*. Trad. de Fernando Vela. (Madrid 1968) 76.

8. P., “Noche serena”, 1471-1472.

Otra cuestión será la de ver si Dios creador, ante la obra perfecta salida de sus manos y después decaída, no ha providenciado un remedio salvador, una recreación, en la cual el hombre tendrá que participar, sumando su voluntad a los designios divinos, para que al fin los bienes del principio queden restituidos. Esta segunda línea de visión le permitirá disponer los acontecimientos en orden progresivo. De modo que lo que en un caso media su plenitud haciendo "memoria" de lo perdido en el otro la mida por la "esperanza" en lo llamado a alcanzarse. Estas dos perspectivas no eran antitéticas, como no podían serlo creación y redención. Lo que no impide que fray Luis adopte en casos ya una de ellas ya la otra. La unión se verificará en la historia de Dios, la historia de la salvación, que corre a otro plano que la historia de los hombres. Cuando esta última se toma como discurso autónomo es cuando no ve en ella más que decadencia y decrepitud, acomodándose entonces a una óptica que viene a coincidir con la profana tal y como por ejemplo era ejercida por los sabios y filósofos paganos. Para todos ellos era algo inconcuso pensar que "cualquier tiempo pasado fue mejor", y en esta suposición periodizaban el tiempo, partiendo de la edad feliz en los comienzos hasta la calamitosa del presente. Cuando se prometía una nueva esperanza para el futuro era concebida como renacimiento de todo lo que fue glorioso en los orígenes. No otro es el sentido de la égloga IV de Virgilio cantando los tiempos de Augusto, como renovado orden naciendo del fondo de los siglos. De forma que todo el bien del hombre radicaba en restituir en su potencia y pureza lo primitivo. Ya hemos dicho que a ello tendían los rituales festivos de los distintos pueblos.

Analizando Popper la imagen de la ciudad ideal que Platón pinta en su *República* puede decir que se trata de una descripción "asombrosamente verídica, aunque un tanto idealizada, en la que se reconstruye la primitiva sociedad griega, tribal y colectivista, semejante a la de Esparta"<sup>9</sup>. El matiz peyorativo que encierran esos términos de "tribal y colectivista" se debe a los conocimientos etnográficos positivos que Popper tiene, pero que no corresponde a lo que Platón tenía realmente en la cabeza. Lo que sí, en cambio, tenía en ella era la imagen de una humanidad que conoció un antiguo esplendor y que con el curso del tiempo había decaído. El propio Eliade habla de una ontología correspondiente a la mentalidad primitiva, afirmando que era de "estructura platónica", y que "Platón podría ser considerado como el filósofo por excelencia de la

9. K. R. POPPER, *The open society and its enemies*, I (Londres 1974) 84.

mentalidad primitiva, o sea como el pensador que consiguió valorar filosóficamente los modos de existencia y de comportamiento de la humanidad arcaica”<sup>10</sup>.

Enumeramos algunos de los lugares en que fray Luis adopta esa disposición rememorativa de un pasado mejor, de lo inmemorial:

1) La historia exterior de la Iglesia ha venido a menos, y, aunque Dios la asiste y su gracia no envejece, sí parecen viejos los hombres llamados a vivirla, encontrándose el modelo de su fuerza en los orígenes. Refiriéndose a santa Teresa y ante la inusitada manifestación de Dios a su alma escribe: “Y en esta vejez de la Iglesia tuvo por bien demostrarnos que no se envejece su gracia, ni es ahora menos la virtud de su espíritu que fue en los primeros y felices tiempos de ella; pues con medios más flacos en linaje que entonces, hace lo mismo, o casi lo mismo, que entonces”<sup>11</sup>. En la oda “A todos los santos” canta la virtud de los antiguos seguidores de Cristo, presentándole a El como modelo: María, la Magdalena, Agustín, Jerónimo... Parece tener que detenerse en los Padres de la Iglesia, no encontrando después a otra figura digna de recuerdo más que a Francisco.

“A donde la azucena  
lucía y el clavel, do el rojo trigo,  
reina ahora la avena,  
la grama, el enemigo  
cardo, la injusticia, el falso amigo”<sup>12</sup>.

Pide a Dios que vuelva sus ojos con piedad, arranque tanto mal, y plante “aquello antiguo, santo y llano”<sup>13</sup>.

10. M. ELIADE, *El mito*, 46. La concepción del cambio histórico como sucesivo deterioro al correr del tiempo fue mantenida por otras culturas distintas de la griega, representándose los orígenes como “edad de oro” o tiempo paradisiaco, así en las tradiciones hindúes, iraníes, babilónicas, sin excluir la helénica. Ese motivo tiene un amplio eco en los autores greco-latinos, desde Platón, *El político*, 269 c-270, hasta Séneca (*Cartas a Lucilio*, XC); cf. H. EIBL, *Metaphysik und Geschichte*. Berlín, 1913; J. THYSEN, *Historia de la filosofía de la historia*. Trad. de Federico Korell. Buenos Aires, 1954. Este último autor advierte, no obstante, que, junto con esa concepción idealizadora de los estadios primitivos, se da aquella otra que se orienta hacia una “teoría positiva del progreso”, lo que para el período clásico ocurre con los atomistas y epicúreos, citando el ejemplo de Lucrecio Caro (*De rerum natura*, V, v. 911-913); cf. J. THYSEN, *Metaphysik*, 15-21; M. ELIADE, *El mito*, 135-139.

11. “Carta dedicatoria a las Madres Priora Ana de Jesús y religiosas carmelitas descalzas del monasterio de Madrid”: *Obras*, 1350.

12. P., “A todos los Santos”, 1488.

13. P., “A todos los Santos”, 1488. En la ed. que seguimos ese verso se lee: “Y planta aquello antiguo, humilde y llano”, siguiendo aquí el texto que se recoge en *Poesías*. Ed. Losada, S. A. (Buenos Aires 1953) 67.

En la "dedicatoria" a su *opus magnum*, *De los nombres de Cristo*, hace un juicio nada halagüeño de los tiempos que vive la Iglesia, en los que —se refiere al uso y trato con la Sagrada Escritura— a la gente le resulta "ponzoña lo que le solía ser medicina y remedio". Ello ocurre en el pueblo común por ignorancia y en los maestros por soberbia y presunción. En estos últimos ocurre que por el gusto en cuatro novedades, se sienten contentos e hinchados: "tienen título de maestros teólogos y no tienen teología"<sup>14</sup>.

En la autodefensa que hizo ante la Inquisición, estando preso, se defendió con vigor de los que le acusaban de introducir nuevas doctrinas, alegando que en eso era precisamente en lo que pecaban sus oponentes, mientras que él siempre había manifestado su gran estima por lo antiguo. Muy consciente de que si el principio o lo más inmediato de la teología "son las cuestiones de escuela, y el crecimiento de la doctrina que escriben los santos", es en cambio, "el colmo y perfección y lo más alto de ella las Letras Sagradas, a cuyo entendimiento todo lo demás, como a fin necesario, se ordena"<sup>15</sup>. Por lo que no duda en arremeter contra "la condición triste de nuestro siglo", que no sólo no se muestra sensible para escuchar la lección antigua de la Escritura, sino que, sin rienda, se aplica a leer "mil libros, no solamente vanos, sino señaladamente dañosos", cosas que en la miseria de "nuestra edad" fascina a los indoctos con el beneplácito de los doctos. Algo muy distinto ocurría "en los primeros tiempos de la Iglesia", cuando su "gobierno era bueno", y el fruto respondía a la sementera, "como lo saben los que tienen alguna noticia de la historia de aquellos tiempos". He aquí sus palabras, un tanto apocalípticas, que no pueden ser más significativas: "De las calamidades de nuestro tiempo, que, como vemos, son muchas y muy graves, una es y no la menor de todas..., el haber venido los hombres a disposición que les sea ponzoña lo que les solía ser medicina y remedio; que es también claro indicio de que se les acerca su fin, y de que el mundo está vecino a la muerte, pues la halla en la vida"<sup>16</sup>.

14. NC, I, "Dedicatoria", 382. Entre sus obras se conserva un panegírico pronunciado ante el Claustro universitario en honor de san Agustín en el que contraponen la inteligencia a la estulticia, cargando los colores en la antítesis, e incluyendo en el número de los estultos a los propios maestros que, aunque cargados de títulos piensan y juzgan como los necios: "stultus est quisquis studiis atque iudiciis stultis similis est": *Opera*, VII, 337; LJ, IV, 6, 893; XV, 5, 1019; cf. L. G. ALONSO GETINO, *Vida y procesos del Maestro Fr. Luis de León* (Salamanca 1907) 101-105.

15. NC, I, "Dedicatoria", 382.

16. NC, I, "Dedicatoria", 380-381.

Lo que fue útil en aquel tiempo, en la "condición" triste de nuestros siglos se convierte en daño (que "anden en lengua vulgares" las Sagradas Escrituras). Las causas, para fray Luis son dos: "ignorancia y soberbia, y más soberbia que ignorancia; en los cuales males ha venido a dar poco a poco el pueblo cristiano, decayendo de su primera virtud"<sup>17</sup>.

2) Tampoco la historia presente de su patria le seduce. Las costumbres de la sociedad las ve dominadas por el artificio, la ambición y la entrega a empresas alocadas. Del gobierno de los poderosos ve ausente la justicia. Respecto a la propia gestión política del rey Felipe II se encuentran en él reticencias y censuras<sup>18</sup>.

Su poema "A Santiago" es una especie de visión global de la suerte y destino de España. Ciertamente, ante el poderío de la nación imperando sobre el mundo, admite:

"Y de la gloria estamos en la cumbre".

Mas recuerda "del godo la potencia", aunque su cetro le fue arrebatado. "La espaciosa y triste España" cae en manos del "africano fiero" y es sometida a "bárbara condena". Confía en Santiago para que "cobre el español su bravo pecho", invitándole a repetir lo que, como ejemplo, se manifestó en los principios<sup>19</sup>.

3) Pero es como ascesis personal y enseñanza a todos los hombres como, ante la miseria de la vida, y mayor en aquellos que buscan remediarla con industrias y ambiciones, amonesta:

"El alma, que en olvido está sumida,  
torna a cobrar el tino  
y memoria perdida  
de su origen primero esclarecida".

Vuelve en sí el alma al desenredarse, en alas de la música, de cuanto "el vulgo vil adora", y remontar a la región

17. NC, I, "Dedicatoria", 379. Fray Luis que, por una parte, se extasiaba ante la visión armoniosa del universo y, con ánimo renacentista, subrayaba la fuerza de la vida y la belleza de los mundos, por otra, derrama pesimismo cuando describe las historias de los hombres. En su hipotético discurso de Dueñas ante el Capítulo de la Provincia agustiniana a la que pertenecía, no se ve por parte alguna más que relajación en los súbditos y arribismo en los prelados. Al final de su comentario *In Cantica* ofrece una imagen deplorable de la piedad en la Iglesia: "Videmus pietate eliminata et omni antiquo more et disciplina deletis...": *Opera*, II, 461.

18. Véanse, entre otros lugares: CC, V, 113; NC, "Pastor", 457; "Brazo de Dios", 545; LJ, XXXIV, 1228; cf. A. F. G. BELL, *Luis de León. Un estudio del Renacimiento español* (Barcelona 1927) 112-115.

19. P, "A Santiago", 1481-1485.

“do no perecerá  
música, que es la fuente y la primera”<sup>20</sup>.

En el nombre “Príncipe de la paz”, que ha sido llamado “el mejor comentario a la oda a Salinas”, escribe fray Luis que, a la vista del concierto de los astros en la noche, “imagen perfecta de la paz”, el alma “como en una cierta manera se recuerda de su primer origen”<sup>21</sup>.

Entre tanto vive el hombre “entregado al sueño, sepultada esta tierra en “sueños” y “olvido”. El olvido, la pérdida, el oscurecimiento y no cuidado afectan al “bien divino” para los que no hacen memoria de la primitiva y natural condición de lo creado”<sup>22</sup>.

De modo que lo modélico se da en los orígenes. A ello torna el hombre para recobrase del olvido y esclarecer su suerte.

A este respecto, sobre todo su obra poética, representa el reiterado ejercicio espiritual intimando al alma para que vuelva a sus principios y se nutra de lo arquetípico: del gran espectáculo siempre igual de la naturaleza o de los ejemplos no adulterados de “lo antiguo, santo y llano”.

“Vida retirada”, “campo deleitoso”, “ocio santo”, “pobre mesa y casa”, “noche serena”, “campos verdaderos”, huerto plantado “del monte en la ladera”, “fontana pura...”: esas son las realidades a las que es insensible el hombre olvidado del “bien divino”.

“El hombre está entregado  
al sueño, de su suerte no cuidado”<sup>23</sup>.

“La fineza del sentir es del campo y de la soledad”<sup>24</sup>. En todas esas cosas sencillas, primitivas, naturales, verdaderas..., se le brinda al alma lo que en el fondo de ella se conserva de verdad, sencillez y pureza no adulteradas.

4) En las enseñanzas contenidas en su obra tienen un relieve notable aquéllas que, de una manera genérica y que habría que precisar, inducen a una “vuelta a la naturaleza”, para guiarse por sus indicaciones y responder a su voz. Entendiendo por naturaleza el no corrompido estado primero de las cosas humanas, o lo que hay en el hombre de más profundo, escondido y alejado de las adulte-

20. P, A Francisco Salinas”, 1458-1459.

21. NC, “Príncipe de la paz”, 598.

22. P, 1460; 1472.

23. P, 1472.

24. NC, “Pastor”, 449.

raciones que ha venido introduciendo la curiosidad, el egoísmo o la soberbia. Esa vuelta a la naturaleza no significará dejación de los compromisos reales planteados por la vida, sino restituirlos a su primera verdad. Ello implica restituir al propio hombre a su verdadera naturaleza en la que la razón y la voluntad mandan sobre los apetitos, y, por encima del orden de cosas que con engaño pone en marcha el viciado interés que mira a la tierra, se imponga el orden providencial establecido por el cielo. A base, pues, de una antropología deudora del pensamiento griego y cristiano anteriores, a muchos respectos distinta de la de Rousseau, puede encontrarse en fray Luis un discurso interpretativo de la vida funcionalmente roussoniano<sup>25</sup>.

Algunas muestras de esas enseñanzas:

a) Fray Luis tiene predilección por comunicarias recurriendo a modelos, tomados predominantemente de la historia antigua, en especial de la Biblia, sus patriarcas íntegros y sus mujeres fuertes; entre los santos cristianos, hombres de la Iglesia primitiva. Así, el modelo del justo lo encuentra en Job, y el modelo de la virtud para el estado más natural que conocemos, como es el matrimonio, va a buscarlo al libro de los *Proverbios*, siendo su reflejo "la perfecta casada". Modelo de cristianos serán Pablo, Antonio o Agustín. Por encima de todos el modelo será Cristo, "porque en él se crearon, y

---

25. Cf. PC, 317-318; 320-322. La orientación antropológica interesada por descubrir en el hombre su ser y sus fuerzas primitivas, más allá de cuanto la sociedad, la cultura o la historia ha venido depositando sobre él, tema que Rousseau toca bajo el símil de la estatua de Glauco, desfigurada por el tiempo y las inclemencias atmosféricas, y que compara con las alteraciones que sufre el alma en el seno de la sociedad, no fue algo primitivo de este autor. Es un tópico de la Ilustración, cuyos antecedentes hay que buscar en los dos siglos anteriores. En el Renacimiento ese mismo interés explica la significación que ahí tuvo "el tema adámico", poniendo de relieve lo sencillo y natural (cf. J. A. MARAVALL, *Estudios de Historia del pensamiento español*, III, Madrid 1975, 217-218. Para Rousseau ver "Préface" de *Discours sur... l'origine de l'inégalité parmi les hommes...*). Con motivo de las polémicas suscitadas en torno al descubrimiento de América se discutió la tesis que defendía el buen natural y el virtuoso vivir de los primitivos conquistados frente a los conquistadores desfigurados por las pasiones nacidas y alimentadas en la civilización. El ejemplo más conocido de esta actitud dentro de la polémica lo ofrece fray Bartolomé de las Casas. En diversos pasajes expresa Fray Luis sus reservas, y también censuras, ante las obras que se consideran ornamento de las repúblicas, como son instituciones, leyes, edificios..., descuidando el bueno y sencillo vivir, incluso atentando contra él. Por lo que hace a los nuevos mundos descubiertos, encuentra pasmoso el hecho, pero no pinta de rosa la vida y costumbres de sus pueblos: *Opera*, II, 450-453; III, 156-174. Sobre la tendencia "adámica" en fray Luis cf. M. BATAILLON, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, II (México 1950) 393.

por él se reformaron y por razón de lo que de él contienen en sí, son dichosos sus hijos”<sup>26</sup>.

Dios, que “mira la verdad y los ánimos”, “se ofende de la inhumanidad y de la mentira, aunque se vista de celo santo”. Esto último representaban los amigos de Job arguyendo con él. Mientras que el propio Job “siempre dijo verdad en sus palabras, y en el ánimo anduvo descubierto y sencillo”<sup>27</sup>.

Lo que fray Luis aprende de la Escritura en relación con la casada virtuosa es aquello que conviene a su estado, siendo el de matrimonio “el primero y más antiguo de todos los estados; y sabemos que es vivienda no inventada, después que nuestra naturaleza se corrompió por el pecado y fue condenada a la muerte, sino ordenada luego en el principio, cuando estaban los hombres enteros y bienaventuradamente perfectos en el paraíso”<sup>28</sup>. Lo que quiere Dios de cada uno es que “seamos aquellos mismos que profesamos ser”, y no admite en su casa “al que no hace el oficio en que se le pone”. Este orden de estados viene de la naturaleza, como de la naturaleza viene el que la mujer sea mujer y haga aquello para lo que fue nacida, que es guardar la casa, servir al marido y parir y criar hijos, velando por la hacienda común y poniendo concierto de afectos en la familia. El retrato que hace de la mujer casada no cuadra demasiado con los aires de reivindicación que privan en nuestra sociedad; tampoco parecía estar la suya demasiado ajustada a su ideal, a juzgar por la acre censura que de ella hace en algunos de sus capítulos. Pero nuestro autor no se propone ser galante o adulator, sino verdadero. Y el ideal de esa verdad lo encuentra en las “buenas y antiguas costumbres”. La “mujer de su casa”, de su marido y de sus hijos, no tiene nada que ver con la “mujer de mundo” de época ninguna, sí en cambio imita o repite el modelo de mujer fuerte de la Escritura.

b) Sus ideas sobre la educación se inspiran en idénticos principios. En cuanto sus libros encierran, como en efecto ocurre, un interés pedagógico, caen en lo que llamaríamos una pedagogía de fuentes y de principios y no de derivativos, de títulos o de “pequeños gustos en ciertas cuestiones” que no van a la sustancia. La madre ha de criar al hijo y darle con su leche su buena condición. “La obligación que tiene por su oficio de hacerlos buenos, esa misma le

26. *NC*, “Hijo de Dios”, 732.

27. *LJ*, *XLII*, 1320.

28. *PC*, “Introducción”, 208-209.



pone en la necesidad a que los críe a sus pechos. Porque con la leche, no digo que se aprende, que eso fuera mejor porque contra lo mal aprendido es remedio el olvido, sino digo que se bebe y convierte en sustancia y como en naturaleza todo lo bueno y lo malo que hay en aquella de quien se recibe. Porque el cuerpo tercecito de un niño, y que salió como comenzado del vientre, la teta le acaba de hacer y formar. Y según quedare bien formado el cuerpo, así le avendrá el alma después, cuyas costumbres ordinariamente nacen de sus inclinaciones de él. Y si los hijos salen a los padres de quien nacen ¿cómo no saldrán a las amas con quien pacen, si es verdadero el refrán español?"<sup>29</sup>. De modo que no piensen las casadas que "con parir un hijo de cuando en cuando, y con arrojarle luego lejos de sí en brazos de un ama, son cabales y perfectas mujeres"<sup>30</sup>.

Así pues la educación para ser buena ha de ir muy en consonancia con lo que el natural de las cosas pide.

Es también defectuosa la educación en las letras y en las ciencias, que se contenta con las convencionalidades y no se nutre de lo fontal y modélico. Fray Luis achaca a los "maestros teólogos" que lucen su saber en la Escuela el que se tengan por doctos, hinchados con cuatro novedades de los últimos que enseñaron, con su Soto y su Cano<sup>31</sup>, por ejemplo, y descuiden la sustancia de la vieja sabiduría contenida en la Escritura.

Por lo que hay en él de protesta contra lo que es uso tener por buena crianza, por erudición y doctrina, desarrolla en sus escritos una *paideia* o disciplina que pudiera llamarse subversiva o libertaria. Pero, dado que no se cansa de apoyarla en lo antiguo, buscando su inspiración en la fuente no contaminada de los orígenes, su pensamiento puede parecer reaccionario, como ocurre en *La perfecta casada*, o, lo mismo que el de Platón, reflejo de la ontología de la mente arcaica. En la segunda parte se verá cómo esta actitud se dobla de la que puede considerarse su opuesta, y que es audazmente progresiva. De este tipo de pensamiento, en los dos aspectos, que tiende a pensar "holísticamente", calificado por Popper "historicismo", en el cual sin duda participa fray Luis, puede afirmarse:

"El hecho de presentar una idea tan venerable como audaz y revolucionaria descubre, creo yo, un conservadurismo"

29. PC, XVII, 317-318.

30. PC, "Introducción", 208.

31. DI, X, 371.

mo inconsciente... Después de todo, ¿no serán los historicistas los que tienen miedo al cambio? ¿Y no será quizá este temor a cambiar lo que les hace tan absolutamente incapaces de reaccionar racionalmente ante la crítica y lo que hace que los demás acojan tan bien sus enseñanzas? Ciertamente parece como si los historicistas estuviesen intentando compensar la pérdida de un mundo inmutable aferrándose a la creencia de que el cambio puede ser previsto porque está regido por una ley inmutable”<sup>32</sup>.

El “holismo”, dice en otro lugar,

“lejos de representar un alto nivel o estado avanzado en el desarrollo del pensamiento, es característico de una edad pre-científica”<sup>33</sup>.

Sabido es que documentación de esta tesis es ofrecida por Popper en su obra *La sociedad abierta a sus enemigos*, enemigos que van desde Platón a Hegel y Marx<sup>34</sup>. Dejando de lado el juzgar esas afirmaciones, lo cierto es que fray Luis cae de lleno en el tipo de mentalidad por ellas caracterizado.

Quedarían muchos aspectos que subrayar confirmativos de la tendencia arcaizante manifiesta en su enseñanza. Consignemos sólo dos indicaciones más.

c) Confirma esa actitud su modo de entender el buen gobierno. Ni para el alma ni para la república es bueno el de fomentos externos, lavatorios, renunciaciones ascéticas o leyes puestas. Todas estas cosas serán convenientes y hasta necesarias, pero no conducen, por sí mismas, a la armonía ni a la paz. Hasta pueden ser dañosas. Así aquellas leyes que consisten en “escritura”, que “tratar sólo con la ley escrita es como tratar con un hombre cabezudo por una parte y que no admite razón, y por otra poderoso para hacer lo que dice, que es trabajoso y fuerte caso”. Se apoya en Platón para decir que no es la mejor gobernación la de leyes escritas. Sosteniendo en cambio que “la perfecta gobernación es de ley viva”<sup>35</sup>. Y esta ley es la que les viene a las cosas como de su natural, que es lo que expresamos cuando decimos “tener ley” a algo. Desarrolla estas ideas

32. K. R. POPPER, *La miseria del historicismo*. Trad. de Pedro Schwartz. (Madrid 1961) 176.

33. K. R. POPPER, *La miseria del historicismo*, 145.

34. K. R. POPPER, *The open society...* Londres, 1974; 2 vols. La obra había aparecido en 1945.

35. NC, “Pastor”, 457.

en el nombre "Pastor", viendo en el pastor al simbolo y ejemplo del buen gobierno <sup>36</sup>.

"De manera que la vida de *pastor* es inocente y sosegada y deleitosa, y la condición de su estado es inclinada al amor, y su ejercicio es gobernar dando pasto, y acomodando su gobierno a las condiciones particulares de cada uno, y siendo él sólo para los que gobierna todo lo necesario, y enderezando siempre su obra a esto, que es hacer rebaño y grey" <sup>37</sup>.

El gobierno de Dios es perfecto porque "es gobernador de todo por su naturaleza y no por voluntad ajena". Por el contrario, "si los príncipes y regidores del mundo son en sus oficios muchas veces injustos es porque les es advenedizo y como extraño el oficio, porque ninguno por su naturaleza es rey, y todos lo son o por voluntad de los hombres o por su violencia. Mas si fuese uno tal que la naturaleza misma suya le pusiese en las manos las riendas y el gobierno de todo, en esa su gobernación sería su naturaleza, y por consiguiente sería la misma regla y razón de la justicia" <sup>38</sup>. Pero sólo Dios es así. En las condiciones del mundo Jesucristo, aun considerado sólo como hombre, en virtud de la perfecta rectitud que el conviene, podría ser ese príncipe gobernante según razón y justicia en quien el gobernar sería su naturaleza <sup>39</sup>.

d) Confirma esa misma actitud su manera de entender el oficio de sabio, cuidando de las almas y dando lecciones de concierto y gobierno a los hombres. Aparecida la primera edición (1583) *De los nombres de Cristo* y *La perfecta casada* le censuran de unas y otras cosas, entre ellas de no escribir en latín sino en romance y de seguir su discurso en diálogos y no en forma de tratado, contra lo que parece pide el asunto teológico de que se ocupa, en el caso los *Nombres de Cristo*. Contesta: en su lengua "romance" escribieron los modelos antiguos que todos admiran. Platón, en griego; Cicerón, en latín; Basilio, Crisóstomo, Gregorio y Cirilo, "en su lengua materna griega". Y lo hicieron con frecuencia en forma dialogada. De modo que hace lo contrario de lo que le piden los que se creen

36. Entre otros lugares, NC, "Príncipe de la paz", 613. Para el desarrollo de ese tema cf. S. ALVAREZ TURIENZO, "Ley y vida en el pensamiento moral de fray Luis de León": *Religión y Cultura* (1976) 123-163.

37. NC, "Pastor", 450.

38. LJ, XXXIV, 1221-1222.

39. LJ, XXXIV, 1221-1222; NC, "Pastor", 457; *De legibus*. Ed. Luciano Peaña. (Madrid 1963) 77.

a la última. Lo hace en lengua vulgar, aunque no de acuerdo con los que "piensan que hablar romance es hablar como se habla en el vulgo", sino sacando la lengua de su vulgaridad, "levantándola del decaimiento ordinario", y acercándola a los modelos, "siguiendo en ello el ejemplo de los escritores antiguos"<sup>40</sup>.

A los que le tachan de meterse a aconsejar casadas, como oficio impropio de fraile, sugiere si no será también oficio impropio del Espíritu Santo, cuya enseñanza en todo caso es la que él declara. Se pregunta también si no hicieron eso siempre los sabios. "Es propio del fraile sabio y del que enseña las leyes de Dios, con la especulación traer a luz lo que debe cada uno hacer, y decírselo; que es lo que yo allí hago y lo que hicieron muchos sabios y santos, cuyo ejemplo, que he tenido por blanco, así en esto como en lo demás que me oponen puede conmigo más para seguir lo comenzado que para retraerme de ello aquestas imaginaciones y dichos"<sup>41</sup>.

Eso, por una parte, en cuanto a lo que toca a las formas externas o a los cometidos propios o impropios también externos a la sustancia de la doctrina. Algo que interesa a esa sustancia, y como presupuesto de lo que se enseña, tiene que ver con el vehículo de toda enseñanza que es el lenguaje y con el modo de entender lo que en él se manifiesta o expresa. El capítulo primero de los *Nombres* está dedicado a estudiar ese presupuesto.

Fray Luis nos dirá que el verdadero hablar restituye las palabras a su primer oficio de vecindad con las cosas, inmediato a ellas y como expresión de su ser más propio y de su naturaleza, oficio del que en el uso corriente las lenguas con frecuencia se han olvidado. Los nombres son, nos dice, sustitutos de lo que nombran. "Unos son [sus] imágenes por naturaleza, y otros por arte". "Los primeros son los nombres principalmente", están en el alma y "sustituyen por aquellas cosas cuya figura son por la semejanza natural"<sup>42</sup>. De estos nombres hay que decir que en su significación está aquello de donde "nacen". Tiene fray Luis por la "primera lengua" de todas la hebrea<sup>43</sup>, y entiende que los nombres puestos a las cosas por Dios mismo o por Adán inspirado por Dios, son allí el de cada cosa su propio nombre. Lo cual representa decir que "a cada una les venía como nacido aquel nombre"<sup>44</sup>. Esto lo entiende Juliano como "guiar

40. NC, "Dedicatoria" al lib. III, 671; 674.

41. NC, "Dedicatoria" al lib. III, 675.

42. NC, "De los nombres en general", 394.

43. NC, "De los nombres en general", 393. "Quae omnium linguarum prima fuit", escribe fray Luis, citando a san Agustín (*De civitate Dei* XVI, 11) y a san Ambrosio (*De vocatione gentium* II, 4: *Opera*, V, 259).

44. NC, "De los nombres en general", 395.

el agua muy desde su fuente”<sup>45</sup>. Y, en efecto, eso es lo que ocurre. Lo cual para nuestro propósito significa que el modelo de toda comunicación humana ha de buscarse en los orígenes, donde se encuentra el hablar arquetípico. Restaurar ese arquetipo será una de las tareas a que más concienzudamente se entrega nuestro autor, como lo demuestra con los hechos de:  $\alpha$ ) valorar altamente el oficio de traductor;  $\beta$ ) observar un rigor literal que aspire a la más rigurosa fidelidad en orden a rescatar el sentido originario;  $\gamma$ ) la minucia con que se entrega a interpretar los sentidos que se esconden tras esos nombres primeros nacidos de las cosas y por tanto comunicativos de su verdad<sup>46</sup>.

e) Finalmente indiquemos algo que se desprende todo lo dicho, a saber el modo como entiende el “ideal del sabio”. Ese ideal abarca todas las manifestaciones de la existencia. Para realizarle se exigirá siempre la misma dinámica. La salud del cuerpo no dependerá de cuidados melindrosos, sino del contacto con la naturaleza y de seguir sus indicaciones. Lo mismo ocurre con el vigor varonil y la gracia y hermosura femenina. Es el aire y el agua y no los afeites postizos el secreto del bienestar y el bienparecer. La dicha no se encuentra entre los cuidados, sino en la sencillez que se descarga de necesidades. La vida del campo es escuela de inocencia y verdad<sup>47</sup>. Quien busca la ciencia no la encontrará en el cortejo de novedades de que están hinchados los que se tienen por doctos, sino en los antiguos maestros. De la misma manera la teología no está encerrada en los sofisticados libros académicos sino en la abierta sencillez de la Escritura. El cristiano encontrará sus modelos de vida en la Iglesia primitiva y el que desee vivir en justicia los tendrá en los apóstoles y santos antiguos. Vida ideal, en suma:

“La que huye el mundanal ruido  
y sigue la escondida  
senda por donde han ido  
los pocos sabios que en el mundo han sido”<sup>48</sup>.

En todos y cada uno de esos aspectos la plenitud modélica se encuentra en los principios. El hombre se ve invitado a hacer memoria de ella y a repetir su forma arquetípica expresada en los co-

45. NC, “De los nombres en general”, 394.

46. CC, “Prólogo”, 29-30; LJ, “Dedicatoria”, 850.

47. PC, II, 230.

48. P, “Vida retirada”, 1450.

mienzos. Ello implica algo más que una metódica vuelta a las fuentes. Se trata de una vuelta real, que es una recuperación, a la naturaleza; de estar con el universo en su estado de plenitud naciente, descargándose de su lastre de decrepitud acumulada: recuperación del *aevum* y abandono del *saeculum*.

Hay un capítulo de doctrina en fray Luis que en cierto modo resume cuanto se ha dicho en los puntos anteriores, ofreciendo la que llamaríamos "forma de vida" ideal o más conforme a la naturaleza del hombre en su condición terrena. El habla, al efecto, de "maneras de vida" o de "viviendas". Esa forma de vida hace corresponder el "bien divino" de la virtud con la obligada ocupación y trata del hombre con las cosas de este mundo, mediante el trabajo, para dar satisfacción a sus necesidades. Nos ofrece con ello, cierto que no una interpretación materialista de la historia, pero sí una interpretación naturalista, en la que el orden de lo espiritual se entiende en consonancia con lo ordenado por la naturaleza, en la sencillez de su estado primitivo. Lo que se corresponde con las "viviendas" en cuestión es, de una parte, la forma de vida virtuosa y de otra la forma de vida económica.

Cierto que fray Luis no se interesa directamente por la ciencia económica, sino por la ciencia moral. Pero relaciona la forma de vida económica que se profesa con el hombre que se es. Su doctrina económica es rudimentaria; y aunque esto no interese al caso, resulta revelador, ya que en ella dista mucho de profesar las ideas que en su tiempo podrían haberse considerado avanzadas. Se inspira más bien en los autores clásicos y en último término en la Biblia, sosteniendo que la agricultura es la "vivienda" más natural, conveniente y provechosa al hombre en todos los sentidos, no sólo el material, sino y sobre todo, el espiritual.

Los capítulos segundo y cuarto de *La perfecta casada* se dedican prácticamente a tratar esa cuestión. En el primero de esos lugares habla de dos maneras de hacer renta, sustentarse y vivir; una es de "la labranza del campo"; otra, "del trato o contratación con otros hombres". Y dice de la primera que es de "ganancia inocente y santa ganancia, porque es puramente natural". En la segunda entran "los mercaderes y los maestros y artífices de otros oficios que venden sus obras" con voluntad de sus dueños, y también que las venden sin voluntad, como acontece con el guerrero; y dice de esta renta o ganancia que "es poco natural, y adonde las más veces interviene alguna parte de injusticia y de fuerza". Por lo que,

"si vamos a la conciencia, vivir uno de su patrimonio es vida inocente y sin pecado, y los demás tratos por mara-

villa carecen de él. Si al sosiego, el uno descansa en su casa; el otro lo más de la vida vive en los mesones y en los caminos. La riqueza del uno no ofende a nadie; la del otro es murmurada y aborrecida por todos. El uno come de la tierra, que jamás se cansa y enoja de comunicarnos sus bienes; al otro desámanle esos mismos que le enriquecen. Pues si miramos la honra, cierto es que no hay cosa ni más vil, ni más indigna del hombre, que el engañar y el mentir; y cierto es que, por maravilla hay trato de éstos que carezca de engaño...; y forzoso es que a quien trata de engañar que le engañen; y que a quien contrata y se comunica con gentes de ingenio y de costumbres diversas, se le peguen muchas malas costumbres. Mas al revés: la vida del campo y el labrar uno sus heredades es una como escuela de inocencia y verdad; porque cada uno aprende de aquellos con quien negocia y conversa. Y como la tierra en lo que se le encomienda es fiel, y en el no mudarse es estable, y clara y abierta en brotar afuera y sacar a luz sus riquezas, y para bien hacer liberal y abastecida, así parece que engendra e imprime en los pechos que la labran una bondad particular y una manera de condición sencilla, y un trato verdadero y fiel y lleno de entereza y de buenas y antiguas costumbres”<sup>49</sup>.

En este último pasaje habla de la disposición del cuerpo y del ánimo, de la institución de los hijos y del orden de la familia, y dice que “todo va por la misma manera”, con inocencia en el campo y con engaños en el mercado, en la industria y en la guerra.

En el capítulo cuarto, una vez más, “toma el agua de su principio”, y habla entonces de “tres maneras de vida”, que “son las que se reparten y a las que se reducen todas las maneras de viviendas, que hay entre los que viven casados”. Recuérdese que los asuntos económicos eran comúnmente tratados en la antigüedad como relacionados con la familia o la casa, de donde el nombre de “economía”. Fray Luis añade aquí a los que “labran la tierra” y a los que “se mantienen de algún trato y oficio”, lo que “arriendan sus haciendas a otros y viven ociosos del fruto de ellas”. Explica que entre los primeros está no sólo el labrador que “con un par de bueyes labra su pegujar, sino también los que con muchas yuntas y con copiosa y gruesa familia rompen los campos y apacientan grandes

---

49. *PC*, II, 229-230.

50. *PC*, IV, 239-241.

ganados”<sup>51</sup>. Recordemos de paso que también la vida del pastor se nos describe como inocente, ordenada e inclinada a lo bueno<sup>51</sup>. La vida de contratación “abraza al tratante pobre y al mercader grueso, y al oficial mecánico, y al artífice, y al soldado y, finalmente, a cualquiera que vende su trabajo, o su arte o su ingenio”. La tercera forma de vida, la “ociosa” es la que “el uso ha hecho propia ahora de los que se llaman nobles y caballeros y señores; los que tienen o renteros o vasallos, de donde sacan sus rentas”.

Pues bien,

“si alguno nos preguntare cuál de estas tres vidas sea más perfecta y mejor vida, decimos que la de la labranza es la primera y la verdadera; y que las demás dos, por la parte que se avecinan con ella y en cuanto le parecen, son buenas; y según que de ella se desvían son peligrosas”.

Analiza después los dos elementos que se dan en la agricultura, que son la ganancia y la ocupación. En cuanto a la ganancia “es inocente y natural..., sin agravio o disgusto ajeno”. En cuanto a la ocupación “es loable y necesaria, y maestra de toda virtud”. La segunda manera de vida es buena en cuanto da ocupación, y en eso coincide con la primera; pero en cuanto a la ganancia es peligrosa, ya que “pocas veces [se recoge] sin alguna mezcla de engaño”. Por lo que hace a “la tercera y última vida”, si bien en cuanto a la ganancia parece coincidir con la primera, al provenir de la tierra, dadas las mediaciones que sufre de arrendamientos y renteros, fácilmente engendra desigualdades. Fray Luis, no obstante la encuentra “ganancia y renta segura y honrada”. Cosa distinta sucede de atender a la ocupación, puesto que el ocio de esa vida tercera la hace “ocasionada a daños y males gravísimos”. “De manera que lo perfecto y lo natural, en esto de que vamos hablando, es el trato de la labranza”<sup>52</sup>.

No deja de ocurrirsele a fray Luis la obvia objeción de que su casada perfecta puede ser ejemplo de vida en el campo y entre labradores, pero “las señoras delicadas de ahora [dirán] que esta pintura es grosera”. Responde:

“Esta casada es el dechado de todas las casadas, y la medida con quien, así las de mayores como las de menores estados, se han de ajustar cuanto a cada una le fuere pō-

51. NC, “Pastor”, 450.

52. PC, IV, 239; 241; II, 227; LJ, I, 3, 859.



sible; y es como el padrón de esta virtud, al cual la que más se avecina es más perfecta. Y bastante prueba de ello es que el Espíritu Santo, que nos hizo y nos conoce, queriendo enseñar a la casada su estado, la pinta de esta manera”<sup>53</sup>.

No es necesario extenderse en mostrar cómo fray Luis sigue en lo expuesto los modelos clásicos, sobre todo el de los romanos, que con insistencia se ocuparon *de re rustica*, desde Catón, pasando por Columela hasta Plinio el Viejo. Cicerón resume el sentir romano cuando escribe: *nihil melius, nihil homine libero dignius, quam agricultura*<sup>54</sup>. Lo que los romanos loaban en la *res agricola* era el ideal de vida de los primeros tiempos del Lacio asentado en las virtudes campesinas de que dieron prueba los patriarcas del pueblo, austeros e incorruptos, fieles al *mos maiorum*. Con un espíritu socializante<sup>55</sup>, que fray Luis no comparte, mostraron esa misma preferencia por la agricultura en Grecia sus más grandes filósofos, Platón y Aristóteles. Pero nos saca él mismo de dudas:

“Pudiera yo aquí ahora extender la pluma alabándola [la vida primera de trato con la labranza]; mas dejárelo, por no olvidar mi propósito y porque es negocio sentenciado ya por los sabios antiguos, y que ha pasado en cosa juzgada su sentencia”.

Añade:

“Y también porque a los que sabemos que Dios puso al hombre en esta vida, y no en otra, cuando le crió, y antes que hubiese pecado y cuando más le regalaba y quería, bástenos esto para saber que de todas las maneras de vivir sobredichas es aquésta la más natural y la mejor”<sup>56</sup>.

De modo que sobre el modelo de lo antiguo se mide cuanto de perfecto puede encontrarse en los estados del hombre al presente. Con lo antiguo “natural” se corresponde “lo mejor”. “La más ilustre empresa de la vida”, que es la virtud y que declara “hija del cielo”<sup>57</sup>, para su crianza ha de acompañarse de aquella “vivienda”, que es la

53. PC, IV, 239.

54. CICERON, *De officiis*, I, 43; cf. R. CONNARD, *Historia de las doctrinas económicas* (Madrid 1961) 15-20.

55. R. CONNARD, *Historia*, 5-7; 15-19.

56. PC, IV, 241.

57. P, “A Don Pedro Portocarrero”, 1453.

más antigua, inocente y natural, a saber la labranza o el pastoreo. Vivienda "maestra de toda virtud". La pintura que del ideal de vida nos ofrece fray Luis resultará a esta luz no ya "grosera" sino reaccionaria. La línea seguida por el progreso humano, y que ha avanzado al paso del desarrollo del comercio y la industria, le resultaba repulsiva, signo de decadencia y patente de olvido de la dichosa edad de los principios. A este respecto, la actitud frailuisiana ante la historia refleja con notable exactitud la que había quedado establecida como modélica por la mente clásica. En esa actitud se advierte más bien una voluntad que rechaza la historia y sus cambios, que ve en la irreversibilidad de los acontecimientos una latente amenaza a los bienes de la armonía y de la paz. Frente a la inocencia de los orígenes, pregonada por la voz de la naturaleza, el "mundanal ruido" representa lo pecaminoso. La negativa al cambio que encubre esa actitud puede reflejarse en este imperativo que se repite a lo largo de la *Perfecta casada*: "Lo justo y natural es que cada uno sea aquello mismo para que es", en el que se da la versión romance del ideal platónico de justicia<sup>58</sup>, que consiste en que "cada uno se mantenga en su puesto" y "haga lo propio de él". Ideal consagrador del status quo. Sobre el significado inmovilista que comporta el ideal de orden justo, conservador y hasta reaccionario, en Platón se ha pronunciado más de una vez la crítica<sup>59</sup>. Platón asociaba cambio con deterioro. Su filosofía neutraliza el movimiento y es refractaria a la historia.

Fray Luis pudo creer, en momentos de su vida, que su fe cristiana daba la razón a esa filosofía. Se hace coincidir el paso del tiempo con la decrepitud del mundo, idea autorizada en textos agustinianos. La doctrina de la creación, entendida a la letra, obligaba a ver el mundo en su plenitud de bien y de armonía en los principios, recién salido de las manos de Dios. La corrupción vino después, inducida por la perversión del hombre. Ante esas descripciones pesimistas de las costumbres de su tiempo no acierta uno a ver cómo pueden conjugarse con la obra de la redención. Presente de continuo la acción redentora en el mundo, si con el nacimiento de Cristo llegan los tiempos a su plenitud, fray Luis habla a veces como si la fuerza recreadora de Cristo se hubiera agotado en la Iglesia primitiva, iniciándose posteriormente un nuevo período de decrepitud siempre *in crescendo*. Acá y allá se perciben algunos indicios de esa fuerza, pero manifestándose en pocos selectos, con-

58. III, 236; PLATÓN, *República*, 433 b; 430 c; 432 c.

59. Recuérdense los lugares citados de Eliade y de Popper.

certados los más para ir de mal en peor. Esquemas clásicos tomados de los sabios del helenismo parecen servirle de modelo para establecer sus juicios.

*Intermedio: Sobre el cambio de signo en la interpretación*

No obstante, en el fondo, el sentir cristiano trabajaba en otra dirección. Y lo que en fray Luis había de más personal era sensible a esos motivos, que serán los que terminan imponiéndose, organizándose en torno a ellos lo más sustancial de su obra.

Parecen superponerse, pues, en sus concepciones dos modelos explicativos insolidarios entre sí. Los dos sin embargo venían mezclados en la tradición doctrinal cristiana, conjugando su operatividad en la vida.

Según el primero de esos modelos la historia se presentaba como un teatro de desconciertos. En algún tiempo primero se dio la armonía. En los sabios se hacía memoria de los dorados comienzos que la gente común tenía en olvido. La enseñanza de esos sabios invitaba más que a renacer, a recobrase y, negando el maleficio corrupto engendrado por el paso del tiempo, restaurar el bien de los principios. La gesta de Ulises por un mundo lleno de peligros, seducciones engañosas, pasiones y males, volviendo, como a final dichoso a su patria da la medida del ideal de la vida griego.

Para el segundo de esos modelos, en cambio, cada tiempo trae un aviso de nacimiento. El mundo se rejuvenece al impulso de un bien que es "buena nueva", donde lo nuevo y lo futuro son promesas de la ansiada edad de plenitud. Será entonces la historia vehículo de esa plenitud, de modo que no pueda disociarse de ella la esperanza de salvación.

No puede decirse que fray Luis abandone claramente la primera de las perspectivas señaladas. Pero con el paso del tiempo adquiere predominio la segunda. Si aquella continúa presente en su obra madura puede decirse que ello ocurre como apoyatura convencional y a modo de recurso literario, pero sin que dé forma a su pensamiento. La idea de la historia según el segundo de los modelos mencionados, nunca ausente de sus páginas, y aquí y allá insinuada, llega a ser con el tiempo definitivamente tematizada. Hasta puede decirse que fue su tema único, como lo veremos al examinar su interpretación del *Cantar de los cantares*.

Hay en relación con esto un problema relativo al discurso genético y de maduración del espíritu de fray Luis. El examen de su obra es sospechoso al respecto, una vez que toda ella es posterior

al momento que estimamos crucial en esa evolución, y que situamos en sus años de cárcel. No es momento de tratar con detalle esta cuestión, aunque no renunciamos a hacerlo en otro lugar. Tuvo fray Luis en la prisión mucho tiempo para reflexionar. Lo que le ocurrió y las razones por las que le ocurrió debieron darle que pensar. Y probablemente dio en pensar que en efecto estaba allí encerrado por albergar un espíritu disidente, respecto al cual no estaba en claro consigo mismo, pero que le llevó a imprudencias, incluso a temeridades. Lo que entonces hizo fue caer en la cuenta, mas no para afirmarse en la disidencia, sino para, con pleno conocimiento de causa, saber gobernarla. El examen cuidadoso de los documentos del proceso pueden aclarar en buena parte esta cuestión.

Personalmente pienso que fray Luis sale otro de la prisión. Maduro en sus ideas y sobre todo en su alma; por ello seguro de sí mismo. Insinúa él mismo ese cambio en páginas escritas en la cárcel en aquel "ocio —dice— en que la injuria y mala voluntad de algunas personas me han puesto". Los trabajos, añade, "han serenado mi alma con tanta paz, que no sólo en la enmienda de mis costumbres, sino también en el negocio y conocimiento de la verdad veo ahora y puedo hacer lo que antes no hacía"<sup>60</sup>.

El P. Getino, nada dispuesto a repartir bondades en la vida y andanzas de nuestro vate, acierta cuando dice que, tras su "vida asendereada", al final de su camino, "en las aspiraciones y gustos del Maestro se había operado un cambio radical". Recuerda también su "resistencia a volver a encargarse de la anhelada clase", anhelada si se tiene en cuenta los trabajos que se tomó luchando por obtenerla<sup>61</sup>. El cambio a que se refiere significa que, "serenado ya el cielo de su espíritu, aquel varón insigne dulcificó considerablemente el trato y mereció por sus virtudes que los agustinos de la floreciente Provincia de Castilla le eligiesen Prelado y toda ella", y que, "en ese puesto, respetado y querido de los suyos, y admirado de los extraños, dejó esta vida, cuando era más deseada y necesaria"<sup>62</sup>.

Por el contexto del propio capítulo en que se consignan esas frases puede colegirse que están dichas no tanto para dejar constancia de la virtud de fray Luis, si bien sólo cuando es alcanzado por los desencantos de la vida, sino de la magnánima imparcialidad del propio biógrafo. Pero dejemos esta cuestión. Lo que no nos dice el padre Getino es dónde, cómo y por qué se operó ese "cambio

60. NC, "Dedicatoria" al lib. I, 384.

61. L. G. ALONSO GETINO, *Vida*, 337.

62. L. G. ALONSO GETINO, *Vida*, 368.

radical", fuera de la banal consideración de que es propio de nuestra naturaleza, inexperta e inconstante, hastiarse, una vez conseguido, de aquello mismo de que se hacía cuestión de vida el obtenerlo<sup>63</sup>.

Pienso que el cambio en cuestión es real, y que no afecta sólo ni principalmente al carácter y las costumbres. Dudo que, en el sentido fuerte de la palabra, fray Luis se doblegara entrando por el camino de las virtudes convencionales. Por el contrario, entiendo que nunca fue más él mismo, que adquirió conciencia de su genio y vio claro en su camino. Esto le dio fuerzas para acelerar la redacción de sus escritos. Por cierto orientándolos con firmeza en la dirección por la que antes había ido caminando a tientas sin encontrar para la riqueza de sus pensamientos el molde justo. Ese molde tuvo que inventárselo y, como parto de un alma madura, el fruto fue también maduro. Pocas obras en nuestra literatura, y menos en la de pensamiento, producen a su lectura, en quien sea capaz de ella naturalmente, una sensación de firmeza de línea en el discurso y de plenitud de contenido, como los *Nombres de Cristo*. Bataillon vio muy claro este punto y dejó constancia de él, con palabras justas, al ocuparse de esa obra en su *Erasmus y España*<sup>64</sup>.

Relacionado con ese cambio ha de entenderse aquella otra actitud suya ante la historia cuyo sentido se resumió en la segunda de las proposiciones adelantadas al comienzo. Su comparación con el sentido expresado en la primera representa el paso de una *concepción de lo histórico en la memoria* y su *concepción en la esperanza*. La ósmosis entre memoria y esperanza hemos dicho que no estuvo ausente antes; tampoco lo estará después. Mas ahora predominará una visión en la que se dejan de lado consolatorias añoranzas de un ideal para ser sustituidas por la experiencia viva de un concreto designio salvador. Su mirada orientada anteriormente por lo arqueológico va a orientarse por lo escatológico. Muy en consonancia con los gustos actuales se adelantó a proponer un enfoque teológico en base a una doctrina *de novissimis*. El mesianismo congenial de su alma recibe así expresión en forma cristiana. Su cristología será el lado fuerte de su originalidad. En la figura de Cristo y en su obra redentora encontrará el centro de afirmación de la historia y el eje sobre el que ordenar su sentido.

Para documentar este punto podría aducirse abundante mate-

---

63. L. G. ALONSO GETINO, *Vida*, 338.

64. M. BATAILLON, *Erasmus y España*, II, 386; 390; 392.

rial. En gracia a la brevedad quiero ceñirme a los lugares que creo más significativos, que se encuentran en los *Nombres* y en el comentario triple latino al *Cantar*.

Pero me interesa volver por un momento la consideración a su obra poética. De toda su producción escrita únicamente en ella se encuentran textos que pertenecen unos al período anterior a la cárcel y otros posteriores; también los hay que fueron compuestos en la prisión<sup>65</sup>. Existe la dificultad de que la edición de su obra poética fue póstuma (1631), hecha, como es sabido, por Quevedo. Sabemos además que retocó una y otra vez los originales<sup>66</sup>. De todos modos un análisis estructural detenido de la diversas composiciones revelaría interesantes datos sobre las fases de su evolución, poniendo al descubierto los distintos esquemas mentales utilizados para alojar su inspiración. También podría obtenerse mediante este recurso un criterio suplementario en orden a datar las fechas de redacción de sus poemas. El criterio operaría con la hipótesis que hemos indicado; a saber, el predominio de uno u otro de los modelos en su modo de concebir la historia.

Es cosa admitida, por ejemplo, que su oda de la "Vida retirada" es de las primeras de las por él escritas. Invitamos al lector que ponga a prueba la hipótesis. Verá cómo en dicha oda, con intercalados que hasta pueden considerarse sobrantes, tal vez ocasionalmente añadidos en alguna corrección<sup>67</sup>, el ritmo de las estrofas reproduce la imagen que del mundo pudo tener Platón y la que tantas veces ocurre en la literatura estoica, como puede ser la que contiene la *Carta* 90 de Séneca<sup>68</sup>: la edad de Cronos que envejece diría Platón<sup>69</sup> o la edad dorada que se deteriora para Séneca. Junto con ello la imagen del sabio, que cae en la cuenta de los males presentes, que los pinta incluso con negros colores, y recapacita para encontrar y mostrar el camino de su remedio. En la primera estrofa de fray Luis se adelanta en forma de tesis la sustancia de cuanto se desarrolla en las restantes.

"¡Qué descansada vida  
la que huye el mundanal ruido  
y sigue la escondida

65. Sobre la datación de la obra poética de fray Luis se han interesado investigadores y críticos como Conster, Llovera, Vega. Una presentación general del asunto puede verse en A. F. G. BELL, *Luis de León*, 251-253.

66. A. F. G. BELL, *Luis de León*, 253.

67. A. F. G. BELL, *Luis de León*, 266.

68. *Cartas a Lucilio*, 90.

69. *El político*, 271 e.

senda por donde han ido  
los pocos sabios que en el mundo han sido! <sup>70</sup>.

No hay una sola palabra sobrante en la estrofa. Casi todas ellas están en la memoria de la gente, y hasta han pasado al lenguaje proverbial para decir con ellas cosas que afecta a la sustancia del vivir humano. Su exégesis nos distraería del propósito que al presente nos interesa, ya que tras su inmediata transparencia laten significaciones henchidas de resonancias cultas que denuncian un estilo de vida y una manera de representarse el mundo. Recordemos que ese poema relaciona a fray Luis, a través del neopagano Garcilaso, con el pagano Horacio <sup>71</sup>. Los motivos centrales de la estrofa transcrita pueden reducirse a tres: 1) la "descansada vida" como arquetipo ahistórico que se añora. 2) "El mundanal ruido", que posteriormente se describe y del que se propone la huida. 3) "La escondida senda" seguida por "los pocos sabios", que se recorren del estado de deterioro mundano recuperando los bienes de los orígenes. Los sabios que han sido y la senda por donde han ido señalan la orientación de la vida feliz, plena y auténtica. Programa vuelto hacia el pasado, memorizando, sin ansias de renovación. El tiempo permanece detenido. Se acalla el ansia de futuro y queda sin función la esperanza. No hay en efecto en todo el poema ni un solo verbo en tiempo de futuro. Sobre el fondo del modelo ideal de vida que se orienta por el pasado se enumeran en presente los mundanales ruidos de los que no se cura, de los que huye, o los que rechaza el que sigue el ejemplo de los sabios. También en presente, pero con valor de vuelta a lo natural, a lo que desde el principio es sencillo e inocente, se describe el vivir consigo mismo, en el huerto, "del monte en la ladera", regado por la "fontana pura", libre de cuidados. La expresividad subjetiva queda acallada en la representación de un ideal significado en la impersonal armonía de la naturaleza.

Disposición muy distinta es la que aparece en aquellas poesías que datan de los años que siguen al cautiverio, como son las odas, "Cuándo será que pueda" (a Felipe Ruiz), "Noche serena" (a Diego Olarte), "De la vida del cielo", "En la Ascensión". El motivo celeste sustituye al naturalista. La expresividad anima en todas ellas a la representación. El alma del poeta suspira por lo que espera.

El tiempo tiene dos caras. Hay el tiempo ruidoso del mundo, que

70. P, "Vida retirada", 1450.

71. A. F. G. BELL, *Luis de León*, 266; 276.

devora —“hambriento”—, desnuda, “con la mente conjurado”, a cuantos le sirven, dejándolos sumidos en males y en olvido (“A un juez avaro”): “la esperanza buena” no es su compañía. Pero hay también el tiempo celeste,

“...gran trasunto,  
do vive mejorado  
lo que es, lo que será, lo que ha pasado”<sup>72</sup>.

La haz de las cosas es signo o “nunto” de una entidad que las trasciende. No están ahí para volverse a ellas y aquietarse en su armonía, sino para hacer memoria del bien que se espera, donde la memoria se convierte en mediación de la esperanza. Lo que ahora busca fray Luis no es librarse *de* cuidados, aunque lo suponga, sino la libertad *para* acceder a la

“clarísima luz pura  
que jamás añochece”<sup>73</sup>.

La bucólica primavera de la “Vida retirada” queda fuera de contexto:

“Eterna primavera aquí florece”<sup>74</sup>.

La imagen de la vida feliz, que encontraba su arquetipo en el pasado lo encuentra ahora en el futuro. En ese futuro se reencuentran los bienes de los orígenes, pero no en el estado de nacidos, si-

72. P, “Contra un juez avaro”, 1476; “Noche serena”, 1472.

73. P, “Noche serena”, 1473.

74. P, “Noche serena”, 1473. Predomina, en cambio, la llamada de los modelos antiguos en la oda “Las Serenas, a Querinto”, en la que el clima del discurso se centra en Ulises, el “alto Griego”, navegante de “Vuelta” hacia “sus tierras”, roto el encanto de las sirenas, recobrado el tino, cuando “ya la madura edad te pide el fruto de gloria verdadera” (p. 1474). Comparar con “Al Licenciado Juan de Grial”, composición que “debe ser grata especialmente a los intelectuales”, según Dámaso Alonso (*Vida y poesía en Fray Luis de León*, Madrid 1955, 21), grata por su invitación al recogimiento y la entrega “a los estudios nobles”. Parecen reflexiones de madurez, que, según la última estrofa, embargan al vate “en medio del camino”, al verse acometido y derrocado por el torbellino de la suerte. El esquema de estas piezas corresponde al primero de los modelos indicados. Hay que advertir, de otra parte, que no es en la poesía donde más claramente se percibe el doble enfoque mental por el que venimos interesándonos. Los modelos clásicos pesan aquí más directamente en fray Luis. Campea en ellas un tono constante que tiñe de idealidad su visión y la consagra en una región como fuera del tiempo. Una y otra vez ocurre el doble tema del despeggo del ruidoso ajetreo diario y la añoranza de la serenidad, la armonía y la paz en lo eterno: cf. D. ALONSO, *Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos* (Madrid 1950) 196.



no como término y plenitud de un renacer al que se le ofrecen en promesa. El vocabulario empleado por fray Luis sigue pegado a las imágenes y representaciones heredadas en las que hay reminiscencias, por ejemplo, platónicas; “el suelo, de noche rodeado”, “esta cárcel, baja, oscura”, “libre de esta prisión”, “en luz resplandeciente convertido”, “contemplar la verdad pura...”. Mas el uso que hace de ese vocabulario y la función que cumple nos lleva a un discurso que exige clave interpretativa nueva. Hay que añadir, sin embargo, que en su poesía fray Luis no se desprende de los moldes clásicos, ni en la forma ni en el fondo. También Platón tenía orientada su alma hacia la “eterna primavera” y hacia el tiempo del cielo. El tiempo mundano es un lugar tramposo del que habría que desembarazarse. Si fray Luis en este punto introduce diferencias es porque, de una parte, en los sucesos de ese tiempo mundano ve “nuntos”, es decir, anuncios del “bien divino” que se espera, y, de otra, porque ese “bien divino” no es un abstracto lugar de contemplación donde reinan las Ideas, sino el reino de un Dios vivo personal. La fertilidad de esta asunción cristiana en orden a su concepción de la historia se hará ver en otros de sus escritos donde toma la teología en serio, más que en la obra poética: “obrecillas” por él llamadas, que, en la mocedad, y casi en la niñez —nos dice—, entre las ocupaciones de sus estudios, se le van cayendo como de entre las manos<sup>75</sup>.

Decíamos que los tiempos verbales en “Vida retirada” tienen todos forma de pasado o de presente, y que, incluso en sus formas de presente, tienen la función, bien de negar el tiempo, bien de resolverlo en la armónica quietud de la naturaleza. Si el lector consulta una vez más la primera de las odas posteriores a la prisión antes consignadas se encontrará con que los verbos en que se apoya el movimiento estrófico, no todos, pero sí los que son eje de ese movimiento, son futuros. El poema empieza así:

“¿Cuándo *será* que pueda  
libre de esta prisión volar al cielo?”<sup>76</sup>.

No se trata, pues, de añorar una vida descansada en lo que ha sido, sino abierta a lo que *será*. Como tampoco de verse libre de la prisión, sino de “volar”. En las liras siguientes, con ritmo repetitivo, aparece el futuro “veré”, hasta en ocho estrofas distintas. Se-

75. P, Dedicatoria” 1447.

76. P, “A Felipe Ruiz”, 1464.

ñalamos como significativo el que sea un término relacionado con la "teoría" —ver— el que se repite. En ello demuestra fray Luis mantenerse dentro de la orientación contemplativa en que venía resolviéndose la metafísica desde los griegos. Frente a esa "metafísica del ver", la inspirada en la Biblia ha sido calificada "metafísica del oír"<sup>77</sup>. A cada una de ellas corresponde un concepto distinto de verdad y diverso modo de regirse por ella la vida. La verdad en el primer caso es idea que pone de manifiesto y define el ser de las cosas. En el segundo es fidelidad en respuesta a una apelación. La sabiduría es allí conciencia que sabe de esencias, causas y principios mientras que aquí es conciencia temerosa de Dios, atenta a los designios de su voluntad y a la escucha de su voz. El "alma hebrea" atribuida, no sin fundamento, a fray Luis obliga a entenderle dispuesto a secundar esa segunda forma de sabiduría<sup>78</sup>. Ello tiene relación directa con la sensibilidad para la historia.

77. Cf. U. DUCHROW, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*. Tubinga, 1965; C. TRESMONTANT, *Estudios de metafísica bíblica*. Madrid, 1961.

78. A. F. G. BELL, *Luis de León*, 251. Esta disposición es la que obliga a atribuir a fray Luis un ánimo orientado en su comprensión del mundo sobre un discurso profético más que poético. En este sentido, y en cuanto a actitud mental básica, su espíritu se ve atraído por la *philosophia Christi*, que saca a luz misterios, que son llamadas de vida, y que se desentiende de las construcciones metafísicas expresadas en "razones necesarias" afirmadas en la eternidad. No es cuestión de ponderar aquí la transformación que implica este cambio, en el que el pensar se desplaza de lo noético a lo hermenéutico, cuyo organon es una "lógica de doble sentido", y connota discursos en los que "aparece una realidad y se oculta otra dentro de ella", en los que "en lo aparente se revela lo latente": (*Opera*, I, 1-3). Ese pensar frauluisiano reviste caracteres de notable actualidad. El conocimiento que de él se tiene no hace justicia a su verdadera significación. Atendiendo a esta factura de su alma es como Kottman ha podido vincular su obra a la tradición mística judía, registrando influjos de la cábala hebrea en ella, que dicho autor considera decisivos (K. A. KOTTMAN, *Law and Apocalypse. The moral Thought of Luis de León*. La Haya, 1972; cf. A. HABIB ARKIN, *La influencia de la exégesis hebrea en los comentarios bíblicos de fray Luis de León*. Madrid, 1966, donde no sólo reafirma "las varias influencias hebraicas en la producción literaria de fray Luis de León", sino que trata de despojarla documentalmente "establecida y probada" (p. 3). El propósito central de este libro será el demostrar que fray Luis de León se valió de la exégesis hebrea al elaborar sus propios comentarios y traducciones" (pp. 4; 185-187). El padre David Gutiérrez, buen conocedor de la materia, al registrar las "fuentes e ideas fundamentales" de la "espiritualidad" de fray Luis, conociendo el estudio de Kottman, no parece reservar para los influjos en que este último se extiende ningún lugar apreciable, aunque implícitamente se admitan presentes a través de su constante y central interés por la Escritura. Lo que, por la documentación que el propio P. Gutiérrez alega, puede darse por confirmado, es la presencia que en su obra tienen ciertos escolásticos, los Padres de la Iglesia, entre ellos san Agustín, y también los filósofos griegos, especialmente Platón, todo lo cual rebaja la fuerza de la tesis de Kottman. Los mismos temas y motivos que en ella se subrayan pueden llegarle al Maestro salmantino por cauces diversos, encontrando en su sensibilidad campo bien dispuesto para aceptarlos, máxime cuando podía verse apo-

La primera observación que cabe hacer en orden a determinar su concepto de la historia, según el modelo segundo de los apun- tados, tiene que ver con la "metafísica del oír", y deriva del valor y función por él atribuido a las palabras. Es, a este respecto, particularmente instructivo el desarrollo de la "Introducción" a los *Nombres de Cristo*. Palabras son los nombres que están en la boca, pero, sobre todo, los que "están en el alma". No niega que éstos sean semejantes de las cosas, antes dice que son su "semejanza natu- ral"; y que los nombres verdaderos son aquellos que les vienen a las cosas "como nacidos" de ellas, diciendo lo que tienen de más propio suyo<sup>79</sup>. Pero las cosas son respuestas a la palabra de Dios en la que reside la fuerza de dar, es el ser. De modo que la creación ha de entenderse en un contexto de vocación y respuesta: Dios dijo y lo dicho respondió como hecho. El mundo no descansa en la natu- raleza de sí mismo, sino en la acción divina. Se dejó oír la voz di- vina, y en ella y por ella empezó a existir la realidad creada. Pe- ro Dios no habló y se fue. La virtud de la voz divina sostiene y alienta de continuo a lo creado. Es ella la que lo mantiene en su ser. De modo que los nombres de las cosas, que les vienen como na- cidos, en realidad son respuestas a la vocación divina que las hizo nacer. Cuando fray Luis habla de la naturaleza habla de las cosas de Dios, que son como el habla divina, por ser a la escucha de su voz.

La voz de Dios que se dejó oír al crear todas las cosas y al sos- tenerlas en su ser creado, se hizo oír de modo especial al hombre sobre el que abrigaba particulares designios. Decaído por la culpa de su buen natural de origen le habla para recrearle. Esa voz diri- gida al hombre no termina en hechos consumados, como tampoco ocurría con la voz creadora. Por la voz dirigida se acomoda a la condición de su ser, regido por una mente, por la que es semejante a Dios mismo, capaz de decisiones responsables, dentro de los desig- nios divinos. En la vida del hombre concurre la naturaleza respon- diendo a la voz creadora y la gracia respondiera a la voz redentora. El discurso redentor no se superpone de por fuera al creador, sino que le da plenitud. La acción creadora se cumple en el hombre co- mo dignación deificadora.

---

yada por una difusa mentalidad de época, consonante con sus inclinaciones ín- timas, con las de círculos de cristianos al unísono con ellas y con las de grupos de intelectuales cercanos a su trato y amistad. (Cf. D. GUTIERREZ, "Fray Luis de León autor místico": *Religión y Cultura* (1976) 33-40).

79. NC, "De los nombres en general", 395-396.

Para lo que aquí interesa, y sin perjuicio de volver sobre este punto, ello significa dos cosas. Primera, la obvia comprensión del mundo y especialmente del hombre como historia. Segunda, la relación de esa historia con la fuerza de la palabra.

El alma de fray Luis fue extraordinariamente sensible a esas dos realidades. Sobre la primera insistiremos enseguida. Sobre la segunda baste consignar como rasgos de su *forma mentis* el despego que sintió hacia la filosofía escolar, que no despreció, pero sí denunció cuando en ella, y dentro de la metafísica griega del ver, puede recibir aportaciones de diversa procedencia. Pero la fuente quiso encerrarse el caudal de la sabiduría teológica. La teología última de ella está en la palabra revelada. Esto no era negado por ningún teólogo, al menos teóricamente, mas en la práctica era como si lo negasen por la importancia concedida a la especulación escolástica y por las reservas que parecían mostrar ante la eventualidad de encontrarse con los textos escriturarios en su verdad no adulterada. Ir a las fuentes para restituir la verdad de los textos era un asunto que en principio tampoco podía ser discutido. Pero se daba el caso que los textos admitidos y que muchos consideraban intocables por haber sido canonizados por la Iglesia, para un conocedor de las lenguas originales como era nuestro autor no sólo admitían sino que exigían correcciones. Esta fue la raíz de los más serios de los contratiempos con sus colegas, que dieron por resultado su encarcelamiento. Para un hombre convencido de que la verdad estaba en la palabra de Dios, y que ésta era la recogida por los agiógrafos, y no otra, no había alternativa; la que le proponían sus oponentes era inaceptable, al menos había que explicarse sobre ella.

En todo caso, fray Luis consagró su vida a desentrañar los sentidos de la Escritura y todo su pensamiento se organizó en torno a la palabra revelada. No tenía por qué escribir sistemas bien razonados. Lo que tenía que hacer es lo que hizo: traducciones escrupulosas, porque el que traslada, máxime en "Escrituras de tanto peso", "ha de ser fiel y cabal y, si fuere posible, contar las palabras para dar otras tantas, y no más ni menos, de la misma cualidad y condición y variedad de significaciones que las originales tienen, sin limitarlas a su propio sentido y parecer..."<sup>80</sup>. Aparte de esto lo que tenía que hacer era "explicar y declarar", es decir, hacer de comentarista e intérprete del sentido o sentidos de los textos. Y esto es lo que hace. La obra por la que fundamentalmente se le conoce es de

---

80. CC, "Prólogo", 29.

traductor de la Escritura y de comentarista de algunos de sus libros o de una selección de sus textos. Nada más revelador, a este respecto, que el título de su obra sobre los *Nombres de Cristo*. Lo que había que decir sobre el misterio cristiano no había que ir a buscarlo a la metafísica, lo decían los "Nombres" que la Escritura aplica a Cristo, que son los que Dios mismo nos reveló como los más propios suyos; y tomarlos de allí como de su fuente, del hebreo, lengua que, para fray Luis, dentro de los conocimientos de la época, siguiendo en este caso a san Agustín, era la lengua más antigua<sup>81</sup>.

Vossler atribuye a fray Luis "un instinto lingüístico tan sutil como seguro"<sup>82</sup>. En otro lugar habla de que "era una naturaleza magníficamente dotada desde el punto de vista lingüístico y que las restantes cuestiones de la vida le parecían resolverse casi por sí mismas a través de la creación poética y de la traducción e interpretación de formas lingüísticas". Ahora bien, su independencia y agudeza en cuestiones filológicas<sup>83</sup> delata algo más que unas destrezas profesionales, por lo demás escasamente compartidas en aquel tiempo. Reflejan una inclinación profunda de su alma, en consonancia con la cual se daba una forma de ver el mundo, precisamente la que le disponía a experimentarle como historia.

## II. *La renovación de las edades y la plenitud de los fines*

Quedamos en que fray Luis de León no es historiador. No esperamos, por tanto, de él información erudita sobre las gestas o fechorías de la humanidad, semblanzas de personas, anales de reinados, crónicas de épocas o epopeyas de pueblos: no esperemos historias.

No son esas historias positivas lo que le preocupa. Sin embargo, no se comprende el objeto de su preocupación sin tener por fondo la historia. La historia es entonces su tema. Pero no en cuanto ha sucedido esto o lo otro en el tiempo, sino en cuanto en ese suceder se lee escrito el destino humano, o transparentándose en él se entiende. También en el caso de su primera relación con lo histórico a la que nos hemos referido. Pero esto se hace más patente en la forma segunda de esa relación de la que vamos a ocuparnos.

El destino humano o el sentido de la existencia es entendido por fray Luis en clave religiosa. De modo que la historia que le in-

81. C. VOSSLER, *Fray Luis de León*, 23; cf. nota 43.

82. C. VOSSLER, *Fray Luis de León*, 44.

83. C. VOSSLER, *Fray Luis de León*, 48.

teresa es la que se resuelve en escenario de los *gesta Dei*. Su interés, por consiguiente, es teológico. El desarrollarlo pertenecería a los clásicos tratados *De creatione* o/y *De Redemptione*. Por resumirlo, su interés al caso será el de un teólogo de la historia. No le preocupan las cosas que han sucedido sino los significados que contienen y los designios que cumplen.

El resultado a que llega es algo más que descubrir un orden providente de los acontecimientos. Este orden puede llamarse natural y de él hablaron largamente con sus luces los filósofos. El orden con que fray Luis se entiende no tiene que ver con filósofos sino con profetas. No sucede por explicación de causas, sino por revelación de misterios. Así que nos conduce a un conocimiento que consiste en interpretar signos en los que bajo la letra se muestra el espíritu. Lo que aparece remite a lo que se esconde, siendo lo que se esconde la clave de lo que aparece. No se dedica a darnos razones sino interpretaciones. El texto que ha de interpretar es revelado, es para entenderlo hay que ponerse solícitamente a su escucha y no decir comunicado personalmente por Dios al hombre, de forma que para entenderlo hay que ponerse solícitamente a la escucha y no perder palabra, entendiendo cada una de éstas como mensaje que nos dice secretos que es inútil curiosear en otra parte. Esas curiosidades podrán servir como instrumento comprensivo auxiliar, nada más. Así pues, fray Luis se pone a escuchar los dichos de Dios revelándose en la Escritura, en comunión a la misma escucha con la Iglesia. En la clave de esos dichos interpretará los hechos. La revelación tiene diversos sentidos, pero el más profundo profetiza misterios secretos<sup>84</sup>. Al hilo de esa profecía se entiende la historia, que será por consiguiente "historia profética".

Empecemos por el modo de presentarla en los *Nombres de Cristo*. Podemos ordenar su pensamiento al caso en dos apartados que se complementan. En el primero nos hace ver la historia en su hacerse continuo cumpliendo los planes de Dios. En el segundo, tomándola en conjunto, periodiza sus edades. En uno y otro caso la sabiduría en acción será la profética abierta al tiempo y señaladora de cumplimientos de futuro. Por tanto el arquetipo de la vicisitud humana no se encuentra en el pasado, un pasado bloqueador de lo nuevo, al que siempre hay que volver como a la edad plena después decaída. Por el contrario, en la nueva visión los tiempos se renuevan y la vicisitud humana es ida hacia adelante en un proceso de consumación. Sin duda el cristiano fray Luis habla de una "plenitud de los tiempos", cumplida en Jesús de Nazareth, que, en

---

84. CC, "Prólogo", 27.

la historia positiva es un hecho del pasado; pero el Cristo vivo no se agota en ese hecho: es el resumen de la historia profética, centro y eje de todo su discurso.

En uno de los primeros párrafos del Nombre "Faces de Dios" se refiere a la escena del *Exodo* (3,14) en que Elohim confía a Moisés su misión para con el pueblo judío y le pide su nombre, ese nombre, según la traducción de fray Luis es ésta: "El que seré, seré, seré, me envía a vosotros". Y comenta: "repitiendo estas palabras de tiempo futuro tres veces", es como decirle:

"Yo soy el que prometí a vuestros padres venir ahora para libraros de Egipto, y nacer después entre vosotros para redimiros del pecado, y tornar últimamente en la misma forma de hombre para destruir la muerte y perfeccionaros del todo. Soy el que seré vuestra guía en el desierto, y el que seré vuestra salud hecho hombre, y el que seré vuestra entera gloria hecho juez"<sup>85</sup>.

Dice de estas palabras que son como la consigna o contraseña, de uso militar, "que está en secreto entre solos el capitán y los soldados que hacen cuerpo de guardia", a "lo que en la guerra decimos *dar nombre*"<sup>86</sup>. Como ese "dar nombre" es el que Elohim se da a sí mismo diciendo quién es, Dios revela su ser nombrándose. Los "nombres" dirán a fray Luis todo el secreto de los misterios divinos. Y porque "Dios por medio de Cristo quiere ser conocido; y el que sin este medio le conoce, no le conoce"<sup>87</sup>; los "Nombres de Cristo" serán todo el secreto de los misterios de Dios.

El más condensado resumen de la historia profética se encuentra en el nombre "Pimpollo". En él "se toca en cierta manera la cualidad y orden del nacimiento de Cristo y de su nueva maravillosa regeneración". Y se declara de esta manera: Dios crea el mundo con cuantas cosas contiene "para comunicarse El a sí y para repartir en sus criaturas sus bienes"<sup>88</sup>.

En la traza de la creación aparece pues la obra de Dios como difusión del bien divino, como comunicación de Dios mismo a lo creado. El universo que se nos muestra aparentemente estacionado en un contexto de ser, considerado por dentro nos habla el discurso de la bondad. Se dice discurso porque la ontología de la bondad que

85. NC, "Faces de Dios", 422-423.

86. NC, "Faces de Dios", 424.

87. NC, "Faces de Dios", 433.

88. NC, "Pimpollo", 410.

en él está en juego es dinámica: todo se junta con Dios como fruto de su bondad comunicativa. Las maneras de esa comunicación son tres, a saber, "por naturaleza o por gracia o por unión personal". Y se nos explica: "A la naturaleza pertenecen los bienes con que se nace; a la gracia pertenecen aquellos que después de nacidos nos añade Dios. El bien de la unión personal es haber juntado Dios en Jesucristo su persona con nuestra naturaleza"<sup>89</sup>. La comunión en el "bien divino" se manifiesta con intensidad muy diversa en cada uno de esos grados. En el aspecto extensivo todas las criaturas se acercan a Dios en los bienes de la naturaleza, y sólo las dotadas de entendimiento en los bienes de gracia. En cuanto al bien de la unión personal, aunque hecha en la naturaleza humana, "en juntarse Dios con ella, es visto juntarse con todas las criaturas, por causa de ser el hombre como un medio entre lo espiritual y lo corporal, que contiene y abraza en sí lo uno y lo otro. Y por ser, como dijeron antiguamente, un menor mundo o un mundo abreviado"<sup>90</sup>.

Si el fin de crear Dios todas las cosas fue solamente el de comunicarse con ellas, de tan gran Artífice era de esperar la más perfecta forma de comunicación, que se cumple en la unión personal. De donde se sigue que a esa unión está enderezada la obra creadora: "El fin para que fue fabricada toda la variedad y belleza del mundo fue por sacar a luz este compuesto de Dios y Hombre, o, por mejor decir, este juntamente Dios y Hombre, que es Jesucristo". De modo que Dios hizo el mundo "para fin de hacer Hombre a su Hijo". Cristo es el fin de lo creado: "parto común y general de todas las cosas", en el que "se recapitula todo lo no criado y criado, lo humano y lo divino, lo natural y lo gracioso" (Col 1, 20). Le conviene pues a Cristo ser llamado "fruto del mundo"<sup>91</sup>. "Todo aquello que es verdadero fruto en los hombres, digo fruto que merezca parecer ante Dios y ponerse en el cielo, no sólo nace en ellos por virtud de este fruto, que es Jesucristo, sino en cierta manera también es el mismo Jesús". Fray Luis acude a san Pablo y a san Agustín invo-

89. NC, "Pimpollo", 410-411; *Opera*, IV, 25-26; 30-58; VII, 244-273; *DI*, X, 386-388; cf. S. FOLGADO FLOREZ, *Cristocentrismo teológico en Fr. Luis de León* (El Escorial 1968) 71-73; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Fray Luis de León, teólogo* (Madrid 1950) 101-103.

90. NC, "Pimpollo", 412. La consideración del hombre como "minor mundus", "mundus abbreviatus", "imago totius mundi", "vinculum naturae", "microcosmos...", siguiendo una tradición que viene de los griegos y que fue recogida por numerosas figuras del Renacimiento, aparece con frecuencia en la obra de fray Luis: (*Opera*, II, 248; IV, 26; VII, 202; 372; cf. J. GARCIA JAEN, *La antropología en fray Luis de León* [extracto de tesis doctoral], Madrid 1974, 3-7).

91. NC, "Pimpollo", 413; "Amado", 744; "Jesús", 789; S. FOLGADO FLOREZ, *Cristocentrismo teológico*, 76-77.



cando la doctrina del cuerpo místico, en el que "los miembros y la cabeza son un solo Cristo"<sup>92</sup>.

He ahí un lenguaje que nos habla de obras, fines y frutos; es decir, un lenguaje de acción, que nos emplaza ante un soberano plan divino cuya ejecución es la clave para comprender el universo. Universo no cerrado sobre sí mismo y concretado en esencias para contempladas, sino cumpliéndose en abierto proceso realizador. El orden cósmico centrado en sí se convierte en discurso de sentido, donde lo escatológico es clave de lo ontológico. Ello significa asumir la historia como entraña de una realidad que es manifestación del obrar divino.

Pero esa concepción de lo creado que tiene por eje y por meta a Cristo, recapitulando en sí todas las cosas, si por una parte da la imagen de los planes divinos sobre el mundo, por otra, dentro de su grandiosidad luminosa, encubre aspectos oscuros y perturbadoras complejidades. El pecado entró en el mundo, y con él "quedó extrañamente dificultoso y revuelto este negocio del hombre". En los decretos divinos el hombre estaba destinado a ser señor de todo lo creado y gozar de plenitud de vida. Pero, como ser libre, su destino quedó confiado a su juicio. No usó de ese juicio rectamente, y, con el pecado, quedó efectivamente revuelto el negocio del hombre. Dios había sentenciado esa eventualidad con la privación de la vida. Aparecen esos dos decretos como en pugna, el de la plenitud de vida en la inocencia y el de la privación de vida en el pecado. Alternativa que no parece admitir término mediador. Puesto que el hombre pecó, uno de los extremos, el lamentable, era el ordenado a cumplirse. Pero Dios halló el medio de salvar la dificultad, y fue el de restaurar lo perdido, no acabando con el hombre, poniendo en su lugar otro linaje de seres, sino haciéndole nacer de nuevo<sup>93</sup>. El modo y manera de esta dignación divina encierra el secreto de la Redención. Desarrolla fray Luis este central capítulo de la fe cristiana, entre otros lugares, ya que el tema le preocupó hondamente, en el Nombre "Padre del siglo futuro": fórmula cargada de significación en cada una de sus palabras en relación con la historia; en ella, en efecto, se nos habla de generación al mencionar al "padre", y es generación de edades y mirando al "futuro"<sup>94</sup>.

Fray Luis, por otra parte, no supedita la Encarnación al pecado

---

92. *NC*, "Pimpollo", 410-416.

93. *NC*, "Padre del siglo futuro", 485; "Dedicatoria" al lib. II, 522-523; "Brazo de Dios", 546.

94. *NC*, "Padre del siglo futuro", 483-485.

de Adán. El decreto de Encarnación del Verbo fue absoluto, independiente de la Redención; de modo que, contra la tesis tomista, abraza la de Escoto: aun sin el pecado de Adán se habría encarnado el Verbo<sup>95</sup>.

Esa tesis abre horizontes especialmente adecuados para dar cabida en ella a la acción de Dios en el mundo como historia.

De naturaleza imperfecta —el hombre— por su primer nacimiento, es “como si dijésemos comenzada a hacer”. Su voluntad y libertad le facultan para “acabarse y figurarse” a su elección. De suyo el hombre no tiene forma, “es capaz para todas, y maravillosamente fácil y como de cera para cada una de ellas”. De esa capacidad deriva el ser bueno o ser malo, de modo que en él está que “sea lo que hace”. En esto puso Dios su mano y, sobre la sustancia natural añadió los dones de su gracia, y así “sacólo como si dijésemos de un golpe y de una vez acabado, del todo y divinamente acabado”. Según su natural podía acabarse dañadamente. La figura que recibe con la gracia la hace otro Dios, “imagen suya sobrenatural y muy cercana a su semejanza”. Aunque todo esto lo perdió por el pecado, siendo fruto suyo el “hombre viejo”, que es lo que le quedó como hechura de Adán, sin lo que tuvo Adán de Dios, mas “lo que él hizo en sí por su culpa y por virtud del demonio”<sup>96</sup>. Aquí enumera fray Luis los estragos de esa hechura.

Los designios de Dios se revelan en la traza de proveer al hombre de un renacimiento, del que saldrá el “hombre nuevo”, con espíritu y fuerza contrarias al viejo. Esto hizo Dios renovando su imagen en el alma de los hombres y adoptándolos por hijos suyos.

Juliano, que interviene, en este punto en el diálogo, reconoce que la exposición que sigue Marcelo no es nueva. Es, por el contrario, la suma de la doctrina esparcida por la Escritura y las obras de los Doctores que de ella se ocuparon. Pero queda sorprendido ante la coherencia dramática del conjunto. “Sois el primero —dice— de los que he visto y oído yo que, juntando cada una cosa con su igual cuya es, y como pareándolas entre sí y poniéndolas en sus lugares, y trabándolas todas y dándoles orden, habéis hecho como un

95. Expone esa doctrina repetidas veces, especialmente en el Nombre “Pimpollo”. Desarrolló en dos ocasiones el tratado *De incarnatione*, donde también se adhiere a ella; (*Opera*, IV, 30-58; VII, 244-273). La acción de Cristo dando vida al Cuerpo místico y conduciendo a la Iglesia hasta el triunfo final la ve profetizada en el *Salmo 150*, siguiendo a san Agustín; una vigorosa traducción de ese *Salmo* da cima a la exposición del Nombre “Padre del siglo futuro”, 515-517; c. S. FOLGADO FLOREZ, *Cristocentrismo teológico*, 74; 92-99; cf. nota 89.

96. NC, “Padre del siglo futuro”, 487-489.

cuerpo y como un tejido de todas ellas". De modo que fray Luis cree ofrecer en su disposición de conjunto una doctrina, sin duda sabida, pero que se abre a un nuevo modo de conocimiento<sup>97</sup>.

La sustancia de esa doctrina se resume diciendo que Dios "hizo un otro hombre, que es Cristo hombre, para que nos engendrarse segunda vez, así como el primer hombre nos engendró la primera". Esta doctrina es breve de proponer, pero larga de explicar. Ha de entenderse en el sentido de que "Cristo nos reengendró y calificó primero en sí mismo, como en virtud y según la manera como en El estábamos juntos, y después nos engendra y renueva a cada uno por sí y según el efecto real"<sup>98</sup>. Lo primero haciéndonos unos en Cristo, recapitulándose en El todas las cosas<sup>99</sup>. Lo segundo transformando por dentro las almas, sin juzgar que, "con la que fue hecho en nosotros en la persona de Cristo, con eso, sin más hacer ni entender en las nuestras, somos ya en ellas justos y salvos, como dicen los que desatinan ahora"<sup>100</sup>.

Apunta aquí fray Luis a la enseñanza protestante. Como todo lo que nace, el hombre renacido crece. Su crecimiento se cumple "por la gracia de Dios y por la industria y buenos méritos de nuestras obras que nacen de ella"<sup>101</sup>. El vocabulario que repetidamente utiliza en este caso fray Luis es tomado de la biología, entendiendo, por analogía con la vida natural, la sobrenatural. Nos habla de nacer, renacer, vivir, madurar; de semillas, espigas, frutos... Todo lo cual nos sitúa de nuevo en un contexto dinámico.

En la última parte de la exposición sale, conforme nos dice, "a campo más libre". Declarando el significado de "siglo futuro" lo en-

97. NC, "Padre del siglo futuro", 493-494; 496.

98. NC, "Padre del siglo futuro", 500.

99. NC, "Padre del siglo futuro", 498.

100. NC, "Padre del siglo futuro", 494; 506. Le preocupó hondamente la conmoción de la Iglesia producida por el "error luterano", que entiende tiene su raíz en la mala inteligencia de la doctrina que desarrollan los pasajes aducidos en el texto, según nuestro autor entiende. Llega a concebir una obra especial dedicada a esclarecer los puntos controvertidos, aunque nunca la llega a publicar. Dice: "Y si tuviese yo lo que para esto es necesario de ingenio y de letras, y si me concediese el Señor el ocio y el favor que yo le suplico, por ventura emprendería servir en este argumento a la Iglesia, declarando este misterio y aplicándolo a lo que ahora entre nosotros y los herejes se alterca, y con el rayo de esta luz sacando de cuestión la verdad; que a mi juicio sería obra muy provechosa; y así como puedo, no me despido de poner en ella mi estudio a su tiempo" (p. 495; cf. *Opera* II, 261; 461).

101. NC, "Padre del siglo futuro", 494; "Jesús", 778-780. Bataillon le atribuye un erasmismo de actitud, que le llevaba a insistir en el "cristianismo esencial", poco aficionado a la "beatería", sin menoscabo, no obstante, de la "santidad exterior" (M. BATAILLON, *Erasmus y España*, II, 388; 389; 390).

tiende referido a la nueva generación del hombre, duradera por "largos y no finibles tiempos". Distingue entre el "siglo primero", al que pertenecen los hombres nacidos de Adán para la muerte, y el "siglo segundo" que, desde Abel, "en quien comenzó extendiéndose con el tiempo, y cuando el tiempo tuviere su fin, reforzándose él más, perseverará para siempre"<sup>102</sup>. Ese siglo segundo es el de la Iglesia, con su cielo y su tierra propios, que en su curso conoce "tiempos duros y ásperos", pero que camina a su perfeccionamiento, hasta verla sacada "toda junta y pura y luciente y verdaderamente nueva del todo... Cuando viniere este tiempo... ellos vivirán en Ti, y Tú vivirás en ellos dándoles riquísima y dulcísima vida... Serás Tú en ellos todas las cosas, reinarás para siempre"<sup>103</sup>.

En los nombres que siguen, "Brazo de Dios" y "Rey de Dios", se nos describe la traza de ese gobierno y su diferencia del que establecen los reinos del "siglo primero", que están a la muerte. La pintura que fray Luis hace de los Príncipes del mundo y de sus historias de dominio no es precisamente halagüeña<sup>104</sup>. El mismo instrumento de la ley que, de suyo, está ordenado a hacer justicia y establecer la paz se adultera en manos de los gobernantes, que amparan en ellas sus tiranías y antes que conducir al bien de los súbditos, sirve para tenerlos sojuzgados. Esas leyes que consisten en poner mandamientos, carecen de toda fuerza vivificadora interior<sup>105</sup>.

Para descubrir el buen gobierno del "siglo segundo" siempre fue flaca defensa asirse a la letra, cuando la razón evidente descubre el verdadero sentido"<sup>106</sup>. Ese sentido va haciéndose con suavidad, como yendo el mundo a su plenitud desde la espontaneidad de sí mismo, según leyes ocultas que saben sacar los más portentosos resultados de las causas aparentemente más despreciables, cual sobre todo se ve en el nacimiento y crecimiento de la Iglesia<sup>107</sup>.

Pasamos ya al segundo apartado, aquel en que, como "saliendo de entre zarzas y espinas a campo libre", los planes divinos son presentados en mirada de conjunto. El fructificar de Cristo en la Iglesia se ve discurrir por edades que marcan los distintos pasos de la "historia de la salvación".

Le vimos distinguir en la historia humana dos "siglos", que

102. NC, "Padre del siglo futuro", 512.

103. NC, "Padre del siglo futuro", 515.

104. NC, "Rey de Dios", 568, 581.

105. NC, "Brazo de Dios", 544-545; "Príncipe de la paz", 613-614; cf. S. ALVAREZ TURIENZO, art. cit. en nota 36.

106. NC, "Brazo de Dios", 534.

107. NC, "Brazo de Dios", 547; 550; 554.

aunque mezclados en el tiempo, se diferencian por el origen que tienen y la inspiración que los anima. El "primer siglo, que es el vivir de los que nacemos de Adán"; y el "siglo segundo", que es el de los renacidos en Cristo. El uno acaba en la muerte, y el otro en la consumación de la vida. Puede percibirse ahí, bajo nuevo ropaje, el tema agustiniano de las dos "ciudades"<sup>108</sup>.

Refiriéndose a las palabras del Salmo 79: "Conviértenos, Dios de nuestra salud", observa fray Luis que se repiten tres veces, "en el principio y en el medio y en el fin del Salmo". Y entiende que de esa manera el Profeta pide a Dios en "tres lugares que convierta su pueblo a sí y le descubra sus Faces, que es a Cristo". Y añade cómo, en efecto, "son tres veces las que señaladamente el Verbo divino se mostró y mostrará al mundo". Las que se corresponden con otras tantas de comunicarle salud, marcadas por distintas dignaciones. "Porque lo primero se les mostró en el monte [a los judíos] adonde les dio ley y les notificó su amor y voluntad...; y comenzó a humanarse con ellos entonces, como quien tenía determinado de hacerse hombre de ellos y entre ellos después, como lo hizo. Y éste fue el aparecimiento segundo, cuando nació rodeado de nuestra carne y conversó con nosotros, y viviendo y muriendo negoció nuestro bien. El tercero será cuando, en el fin de los siglos, tornará a venir otra vez para entera salud de su Iglesia"<sup>109</sup>. Esas tres venidas del Verbo las encuentra significadas en el texto del *Exodo* anteriormente aducido, cuando se presenta Dios a Moisés diciendo: "El que seré, seré, seré". Lo que para fray Luis significa todo el futuro del pueblo elegido, siendo el Verbo su "guía en el desierto", su "salud hecho hombre", su "entera gloria hecho juez"<sup>110</sup>.

Este esquema triádico lo encuentra realizado en la vida de cada persona, tanto la natural como la sobrenatural, siendo aquella como la imagen visible de lo que invisiblemente ocurre en ésta última.

"Y de la manera que nuestra alma en el cuerpo, desde luego que nace en él, nace toda, mas no hace luego que en él nace prueba de sí totalmente, ni ejercita luego toda su eficacia y su vida, sino después y sucesivamente, así como se van enjugando con el calor los órganos con que obra, y tomando firmeza hábil para servir al obrar, así es lo que

108. NC, "Padre del siglo futuro", 512; cf. SAN AGUSTIN, *De civitate Dei*, XII, 27, 2; XIV, 1; XIV, 28; XV, 1, 1; *De vera Religione*, 27, 50.

109. NC, "Faces de Dios", 421-422.

110. NC, "Faces de Dios", 422-423.

decimos de Cristo, que, aunque pone en nosotros todo su espíritu cuando nace, no ejercita luego en nosotros toda su vida, sino conforme a como, movidos de El, le seguimos y nos apuramos de nosotros mismos, así El va en su vivir continuamente subiendo. Y como cuando comienza a vivir en nuestra alma, se dice que nace en ella, así se dice que crece cuando vive más; y cuando llega a vivir allí, al estilo que vive en sí, entonces es lo perfecto. De arte que, según aquesto, tiene tres grados este nacimiento y crecimiento de Cristo en nosotros. El primero, de niño en que comprendemos la niñez y la mocedad, lo principiante y lo aprovechante que decir solemos. El segundo, de más perfecto. El último, de perfecto del todo. En el primero nace y vive en la más alta parte del alma. En el segundo en aquella y en la que llamamos parte inferior. En el tercero, en esto y en todo el cuerpo del todo”.

Al primero podemos llamar estado de ley, por las razones que diremos luego. El segundo es estado de gracia. Y el tercero y último estado de gloria<sup>111</sup>.

Explicando a continuación cada uno de estos estados, que, aplicados al alma, suponen entenderla según aquella filosofía que distingue en ella

“dos partes: una divina, que de su hechura y metal mira al cielo y apetece cuanto de suyo es... Otra de menos quilates, que mira a la tierra y que se comunica con el cuerpo, con quien tiene deudo y amistad, sujeta a las pasiones y mudanzas de él, que la turban y alteran en diversas olas de afectos... Estas dos partes son como hermanas nacidas de un vientre en una naturaleza misma, y son de ordinario entre sí contrarias, y riñen y se hacen guerra. Y siendo la ley que esta segunda se gobierne siempre por la primera, a las veces, como rebelde y furiosa, toma las riendas ella del gobierno y hace fuerza a la mejor...”<sup>112</sup>.

Sobre ese esquema ordena el nacer de Cristo en el alma, ganándola por grados, hasta extender su vida hasta la parte más baja de ella, lo cual es significado en el estado de gracia, hasta acabar su crecimiento en los suyos comunicando su espíritu y vida al cuerpo, “no solamente quitando de él lo vicioso, sino también desterrando

111. NC, “Hijo de Dios”, 720-721.

112. NC, “Hijo de Dios”, 721.

de él lo quebradizo y lo flaco, y vistiéndolo enteramente de sí", grado tercero o de gloria de los indicados. Compara de paso el estado de ley con el de la edad del pueblo judío representada en Moisés<sup>113</sup>. Con estas edades del alma se corresponderán las de la historia.

Con las dos partes del alma relaciona también en este lugar "dos linajes de gentes enemigas entre sí, las que siguen en el vivir el querer del sentido, y las que miden lo que hacen por razón y justicia"<sup>114</sup>. Frutos suyos son el doble gobierno que se hecha de ver en el mundo: el de los reinos que miran a la tierra y en los que domina el egoísmo, la envidia, la ambición; y el de Cristo, que mira al cielo sustentado en suave orden de amor encaminado a la paz.

La comparación temática entre los grados de crecimiento de la vida divina en el alma y la comunicación de Cristo a la Iglesia la hace comentando el *Cantar de los cantares*, que fue aquel, de entre los textos bíblicos, que más adentro le llegó, al que dedicó perseverante desvelo, todo lo cual hubo de acarrearle amargos sinsabores, fuera por la "envidia y mentira" de los demás, fuera por imprudencia propia. Ello es que, nos dice, "en estos *Cantares*, como en persona de Salomón y de su esposa, la hija del rey de Egipto, debajo de amorosos requiebros explica el Espíritu Santo la Encarnación de Cristo y el entrañable amor que siempre tuvo a su Iglesia, con otros misterios de gran secreto y de gran peso"<sup>115</sup>. Volvemos sobre el peso y secreto de esos misterios enseguida, para ver el significado teológico-histórico que se encubre en el *Cantar*. Un adelanto de todo ello se encuentra en los *Nombres de Cristo*, precisamente en el capítulo "Esposo".

"Cristo se desposó con la Iglesia luego en naciendo ella o, por mejor decir, que la crió e hizo nacer para Esposa suya". Y desde el principio "la ha ido criando y acariciando conforme a sus edades, y diferentemente según sus diferencias de tiempos... Porque toda la edad de la Iglesia, desde su primer nacimiento hasta el día de la celebridad de sus bodas, que es todo el tiempo que hay desde el principio del mundo hasta su fin, se divide en tres estados de la Iglesia y tres tiempos: el primero que llamamos de *naturaleza*, y el segundo de *ley*, y el tercero y postrero de *gracia*. El primero fue como la niñez de esta Esposa; en el

113. NC, "Hijo de Dios", 721-723.

114. NC, "Hijo de Dios", 727.

115. CC, "Prólogo", 27.

segundo vino a algún mayor ser; en este tercero que ahora corre, se va acercando mucho a la edad de casar"<sup>116</sup>.

En el primero de esos tiempos tenía "la Iglesia presente y como delante de los ojos dos cosas, la una su culpa y pérdida, y la otra la promesa dichosa de su remedio". En él no se le descubre el Esposo del todo: "la luz y el conocimiento que en aquella edad dio guía a la Iglesia fue muy pequeño y muy flaco conocimiento en comparación del de ahora"<sup>117</sup>. Se le pegaban errores y daños, le oprimía la servidumbre. Dura esa edad hasta la salida de Egipto. Se ve entonces libre de compañías malas, pero peregrina en el desierto entre dificultades y trabajos, y así transcurre la segunda edad<sup>118</sup>. El paradero de esa peregrinación era "el llegar a la tierra que les estaba guardada [a los israelitas] y el alcanzar la posesión pacífica de ella. Con lo cual comienza la tercera edad de gracia"<sup>119</sup>, en el principio de la cual Cristo "nació cubierto de nuestra carne y vino así a descubrirse visiblemente a su Esposa, vestido de su librea de ella y sujeto, como ella lo es, a los trabajos y a las malas noches que en la oscuridad de esta vida se pasan". "El conocimiento pasado en comparación de la luz presente, y lo que supo de su Esposo la Iglesia en la naturaleza y en la ley, puesto con lo que ahora sabe y conoce, fue como una niebla cerrada y como una sombra oscurísima". Ha crecido "en todo género de espiritual hermosura; y no está como estaba antes, encogida en un pueblo solo, sino extendida por todas las naciones del mundo". Sólo le resta pedir que el Esposo venga a las bodas, y se le descubra el día de luz al que no sucede noche. A ese día corresponderá la edad de la gloria<sup>120</sup>.

Pues bien, todo el misterio que se descubre en los tiempos de la Iglesia y que pone de manifiesto la obra del Espíritu en la historia,

116. NC, "Esposo", 656-657. La descripción de las fases del crecimiento del alma, así como la periodización de la historia por edades cuenta con una larga tradición anterior a fray Luis; por ej., en san Agustín. Para lo primero, *De vera Religione*, 26, 48-49; *De quantitate animae*, 33, 70. Donde habla de "seis edades" de la vida del hombre tanto del hombre viejo como del nuevo, describiendo en este último otros tantos grados de crecimiento espiritual, hasta la séptima edad que será la de la "quies aeterna", que ya no admite edades. De las mismas seis edades habla con respecto al género humano, que se reducen a tres, y que se corresponden con las indicadas de fray Luis: "unum tempus computamus ante Legem; alterum sub Lege; tertium sub gratia" (*De Trinitate*, IV, 4, 7; *De civitate Dei*, XXII, 30-5).

117. NC, "Esposo", 659.

118. NC, "Esposo", 660-661.

119. NC, "Esposo", 663.

120. NC, "Esposo", 663-665.



lo encuentra fray Luis como en cifra y oculto tras la letra, en los versos del *Cantar de los cantares*. En el lugar indicado de los *Nombres* da su exacta clave interpretativa. El libro de los *Cantares* ofrece "el dibujo vivo" del amor entre Cristo y la Iglesia, el trato que ella de El ha recibido y el que ha de recibir, "hasta que llegue el dichoso día del matrimonio, que será el día cuando se cerraren los siglos"<sup>121</sup>. Punto por punto allí se va diciendo de sus edades, de su crecer en gracia y hermosura, en conocimiento, virtud y vida. Ese libro

"digo que es una imagen compuesta por la mano de Dios, en que se nos muestran por señales y semejanzas visibles, y muy familiares al hombre, las dulzuras que entre estos dos esposos pasan, y las diferencias de ellas conforme a los tres estados y edades diferentes que he dicho. Porque en la primera parte del libro, que es hasta cuasi la mitad del segundo capítulo, dice Dios lo que hace significación de las condiciones de esta su Esposa en aquel su estado primero de naturaleza, y la manera de los amores que le hizo entonces su Esposo. Y, desde aquel lugar, que es donde se dice en el segundo capítulo: 'Veis, mi Amado me habla y dice: levántate, y apresúrate y ven', hasta el capítulo quinto, adonde torna a decir: 'Yo duermo y mi corazón vela', se pone lo que pertenece a la edad de la ley. Mas desde allí hasta el fin, todo cuanto entre aquí estos dos se platica es imagen de las dulzuras de amor que hace Cristo a su Esposa en aqueste postrero estado de gracia"<sup>122</sup>.

Vengamos ya al *Cantar de los Cantares*. En ese poema veía la cumbre de la inspiración literaria y el secreto concentrado de los misterios de Dios sobre la humanidad, proféticamente anunciados. Tras la letra de los amores de Salomón con la hija del rey de Egipto se esconde el espíritu que se refiere al crecimiento por "grado de amor" de la vida divina en los justos y en la Iglesia<sup>123</sup>. El libro encubre, pues, los ocultos designios de Dios sobre el hombre y la historia. Como en ningún otro texto, se echa de ver en él que: *aliud dicitur, et aliud significatur*<sup>124</sup>. Los amores y requiebros que en el poema se describen *plane*, significan *figurate et allegorice* la unión del

121. NC, "Esposo", 657.

122. NC, "Esposo", 657-658.

123. *In Canticum Canticorum Salomonis Expositio: Opera*, II, 84; 87; 92; 96; 98. De cómo es usual estilo de Dios en la Escritura el hablar con nosotros "como hombre a otros hombres", diciéndonos "sus bienes espirituales y altos con palabras y figuras de cosas corporales"; cf. NC, "Brazo de Dios", 538.

124. *In Canticum Canticorum Salomonis Expositio: Opera*, II, 86.

Cristo con el justo y con su Iglesia. De modo que *aliud dicatur, aliud intelligatur*<sup>125</sup>.

El desentrañamiento de ese texto puede decirse que ocupó a fray Luis de por vida. En 1561 hace la traducción y redacta el comentario en castellano con destino a Isabel de Osorio. En 1571 se ocupa en su traducción al latín, que publica, junto con la declaración del salmo XXVI, en 1580. Aparece la segunda edición en 1582. La tercera de 1589 incluye la "comentario triple". El tercero de ellos es el que se refiere a la unión de Cristo con la Iglesia, que se realiza por edades dando cumplimiento a su historia. Acomete esa declaración tercera con recelos y sólo a instancia de presiones amistosas<sup>126</sup>.

Ya la unión de Cristo con el alma y el sucesivo crecimiento en ésta de la gracia es figura de la creciente unión, de edad en edad, de Cristo con la Iglesia. Al amor de Dios asciende el alma por tres grados de los que han venido ocupándose los autores espirituales. Estos grados corresponden al de los principiantes, proficientes y perfectos. Corresponden a otros tantos géneros de vida. Cada uno de ellos está descrito en partes definidas del *Cantar*. Fray Luis señala una vez más la extensión precisa del texto que se refiere a cada uno<sup>127</sup>. Interesa señalar cómo se entiende ahí la vida en proceso dinámico abierto a un crecimiento escatológicamente orientado.

125. *In Canticum Canticorum Salomonis Expositio: Opera*, II 83; 90; 103.

126. *In Canticum Canticorum Salomonis Expositio: Opera*, II, 82. Ese mismo asunto fue objeto de lectura de uno de sus cursos (1585-1586). La comprensión y exposición de ese texto no la tiene por fácil, antes las cree laboriosas y sujetas a malcomprensiones. Pero era parte de su genio el acometer obras que entrañasen dificultad; no le seducía en cambio andar por los caminos trillados e insistir en los tópicos convencionales de la teología. No hay que olvidar que de su ocupación con el *Cantar de los Cantares* se derivaron, en buena medida, las duras pruebas de su proceso y cárcel.

127. *In Canticum Canticorum Salomonis Expositio: Opera* II, 42: "Cum in hoc animi ad Deum amoris ascensu sint tres gradus, e quorum infimo per medium ad supremum pervenire quisque potest, et vero multi perveniunt: quod gradus viri sancti, et horum amorum periti, et distinxerunt olim, et notaverunt propriis nominibus: nam qui in infimo gradu esset, eum incipientem appellarunt: cum idem ad ulteriora profecit, proficientium gradum tenere dixerunt: ubi autem ad supremum evasit, iam perfectum ipsum nominantes perfectorum in gradu collocarunt. Igitur cum haec ita sint, dico ad hanc tripartitam vitae, atque graduum divisionem, hoc omne carmen a Salomone accommodatum esse: et illos tres gradus, quamvis nominibus eorum tacitis, re tamen ipsa atque vi positos esse ab eo in hoc carmine affirmo, Deum amare incipientis affectus, atque voces describuntur, a cap. I usque ad capitis II partem illam: "Vox dilecti mei". Ab eo loco ad illum capitis quinti, ubi eadem verba, scilicet: "Vox dilecti mei", repetuntur, proficientis in amore tota ratio declaratur. Reliqua vero carminis ad finem usque, perfectorum, in amore propria plane sunt. Itaque his tribus in locis, trina sit pulchritudinis sponsae commemoratio: eaque laudibus ce-

Trasladado el interés en la *tertia explanatio* a la vida de la Iglesia, nos muestra su historia sucediéndose de nuevo por tres edades. Cada una de ellas revela un aspecto del modo cómo Cristo sustenta, auxilla, consueta, protege, variamente, según las circunstancias, a su Iglesia (pp. 175-176). Todas ellas marcan los grados por los que progresa su amor: "*omnis enim Ecclesiae progressus in eo positus est, ut fiat similis Christo, ad quem illa, quanto magis similitudine accesserit, tanto magis proficiet* (p. 270). Que son otros tantos grados de unión del hombre con Dios, sometiendo éste a El su mente: *etenim Deus quo magis ipsi se submittit humana mens, eo magis intime se in eam insinuat, propriorque illi fit* (p. 290). Los pasos de esta unión por crecimiento en el amor representan los de redención de la esclavitud, como se simboliza en el Exodo israelita del dominio y trabajos padecidos en Egipto, camino de la libertad, aunque no sin las estrecheces y peligros del desierto, hacia la patria prometida (pp. 178, 179, 181, 184).

Esa peregrinación es la que se describe, *poetico more*, en el *Cantar*. Toda ella, que es todo el tiempo de vida de la Iglesia, se deja comprender en "tres edades", a cada una de las cuales, a su vez, se refieren las conocidas partes del poema: la primera, desde el principio hasta el verso octavo del capítulo segundo; la segunda, desde ese lugar hasta el verso tercero del capítulo quinto; desde ahí hasta el final la tercera.

"Entiendo que la historia entera de la Iglesia militante, que se refiere al mutuo amor entre ella y Cristo, se contiene y explica en ese escrito, cosa que tengo por cierta. Lo cual para mostrarlo sin error ni confusión conviene advertir que la edad y duración de la Iglesia puede dividirse en tres tiempos: el primero de naturaleza, el segundo de ley y el tercero de gracia. El primero se extiende desde Adán hasta la promulgación de la ley. El segundo alcanza desde Moisés hasta Cristo. El tercero, desde Cristo hasta el fin de los siglos" (p. 116)<sup>128</sup>.

lebratur ter...". (Cf. también pp. 174; 195; 292-293; 294-296). Como las referencias a la *Exposición del Cantar de los Cantares* se repiten en los puntos siguientes, se incluyen las páginas en el mismo texto.

128. "Nam profecto dum omnis huius Carminis partes considero, et cura adhibita alias cum aliis confero, mihi videor videre elucens in eo duarum maximarum rerum duas imagines. Unam amoris eius, quo Ecclesia ab exordio usque ad finem mundi Deus amat, amaturaque est. Alteram eius charitatis, quam Deus per omne id tempus exhibuit, atque exhibiturus Ecclesiae. Quare iudico omnium qui unquam fuerunt futurive sunt bonorum, ac fidelium hominum rationes, quod pertinet ad pietatem eorum erga Christum, et ad gradum quem in

Cada uno de esos tiempos corresponde a un estado de perfección. Paralela a la perfección de los tres estados por los que progresa en unión con Dios el alma. El libro se divide claramente en esas tres partes; de modo que explicándolas se explican “las tres edades de la Iglesia”, edades de crecimiento en el amor: *huius igitur totius rationis, atque progressus imago, in hoc libro mirifice descripta extat* (p. 117). Capítulo por capítulo, de los ocho del carmen místico, nos muestra en la *tertia explanatio* la secreta transformación de la historia bajo la acción divina que todo lo administra conforme a un orden providencial, ya que *divino nutu cuncta regi* (p. 204).

Considerando aparte la *evangelica Ecclesia*, es decir, la que corre desde Cristo hasta el final de los tiempos, interpreta sus pasos según modelo donde se suceden las edades de oro, de marfil y de mármol, en un discurso de envejecimiento y deterioro (pp. 315, 380). Mas para asistir a la recuperación última, que tendrá lugar cuando la fe se extienda por todo el mundo, los judíos se conviertan y los justos se purifiquen con las pruebas de los días postrimeros<sup>129</sup>.

Los períodos de esas tres edades de la “Iglesia evangélica” se establecen así: el primero, desde los Apóstoles hasta Constantino rey de romanos; la segunda, desde la época de Constantino hasta la del pontífice Gregorio; la tercera dura desde entonces hasta nosotros. De la primera a la segunda *nescio quomodo rebus in deterius abire insipientibus*— remite el impulso de la piedad. Ello se acentúa en la tercera, en la que la “república cristiana”, por una parte ve arrebatadas de su seno provincias enteras, decreciendo por otro el fervor de la sencilla piedad. Pero en la cuarta edad los hombres se conventirán a la virtud, reformándose sus costumbres hasta recuperar la pureza de los orígenes.

Leyendo la exposición al *Cantar* se confirma uno en la idea de que fray Luis no se hacía ilusiones sobre el estado de vigor de la Iglesia en su tiempo. Repetidamente vuelve a su consideración la imagen de los primitivos tiempos de fervor, en los siglos de los Apóstoles y los Padres y Doctores, para ver en la historia siguiente

---

virtute tenerunt, tradi in hoc carmine, hoc est, censeo in hoc libro explicari quo pacto se Christus erga suam Ecclesiam geratur, ab eo tempore, quando illa in terris primum esse coepit, et eam sibi desponsavit ipse, ad id usque tempus, quando eandem in coelum sublatam accipiet uxorem. Itaque totam Ecclesiae militantis historiam...”: (*Opera*, II, 116).

129. *Opera*, II, 451, 457; *In Abdiam prophetam explanatio: Opera*, III, 172-175.

un alejamiento cada vez mayor de aquellos orígenes que siente como ejemplares<sup>130</sup>. Como *aspera et aerumnosa tempora* ve su propia edad (p. 192)<sup>131</sup>. Los fieles toman cara de pseudocristianos, cubriéndose con el nombre de Cristo toda suerte de bajezas humanas e intereses mundanos (pp. 457-459). Los obispos y pastores, llamados a estar constituidos en ejemplo, son con sus costumbres ocasión de ruina (p. 302). Los gobernantes convierten los medios que tienen en su mano, y que debieran ordenarse al bien común de los hombres, en recursos de tiranía.

“Lo que podría probarse con muchos ejemplos de los que no en escasa copia nos ofrece nuestra edad. *Sed ea omittam, quoniam commemorari sine aliquorum offensione non possunt*” (p. 303).

Las páginas finales de la declaración, más bien que las que corresponden al canto de las obras de Dios en triunfo, parecen significar su fracaso, aunque se cierran invocando a Cristo para que se muestre desde el cielo y salga por su honor poniendo remedio a tantos males (p. 462). En todo caso, la edad cuarta de la Iglesia será de triunfo, y todo ello está significado en el *Cantar: Ecclesiae igitur ab ipstus exordio, id est, a mundi initio, per omnes eius aetates usque ad saeculi finem ducta, et in hoc carmine explicata ratio hac fine concluditur* (p. 462).

Vemos, pues, que en la interpretación del texto de los *Cantares*

130. “...veteris illius Ecclesiae, quae ante mille annos felicissime floruit, saltem exempla respiciant”: (*Opera*, II, 208); “...ut bonis et antiquis moribus suum animum ornent”: (*Opera*, II, 458).

131. “Ego sane sic existimo, Christianae reipublicae antiquos mores ex eo potissimum tempore in deterius labi coepisse, cum divinarum litterarum, atque legunt imperiti homines cathedras Ecclesiae occuparunt. Una enim cum illis avaritia, una luxus, atque factus, una crudelitas et immanitas, aliaeque innumerae pestes, in christianos mores invectae Ecclesiam oppresserunt, oppressamque ita tenent, ut regressus ad salutem nullus fere sit reliquus; futurumque videatur, quod non parum multi pii, et sancti homines, non sine causa, atque argumento verentur, ut quemadmodum orientis populos, apud quos olim christiana disciplina vigeabant, tenebris erroris involvi, illorum offensus peccatis Deus permisit: sic etiam nos, nostris irritatus culpis, abiciat, sibique quaerat, atque provideat alios populos humiles, et ad sementem gratiae accipiendam, et ad fructum proferendum idoneos, ad quos simul cum fide Jesu Christi filii sui transferat a nobis ablatum coelestem regnum, et Spiritus Sancti charismata. Nam et hoc ipsum, iam ante mille annos timuit Augustinus; imo non tam timuit, quam praevидit futurum... In hos timorés, malasque spes, et in has populi christiani ruinas incidimus ruendi initio facto ab iis, qui divinarum litterarum ignari, atque rudes, non omnis improba constingitur, ne se effundat, et coerceatur cupiditas, veluti froenum, timor Dei...”: (*Opera*, II, 209; cf. 302-303; 318-319; 461).

se mezclan los diversos motivos de que hemos hecho mención anteriormente al enjuiciar la idea de fray Luis ante la historia. Domina el discurso la visión de la misma según el modelo abierto a edades sucesivas en crecimiento, en las que se viene de la esclavitud a la libertad, del temor a la esperanza, de la miseria a la felicidad (pp. 179-182). Ese discurso acabará en la edad más allá de las edades sujetas a las vicisitudes de los tiempos; es decir, en la edad de la gloria.

Con esa visión interfiere aquella otra en la que se introduce el modelo que consagra como ejemplares los orígenes, en relación con los cuales los tiempos posteriores se presentan como degeneraciones de las que remediará una nueva intervención del principio arquetípico.

El crecimiento abierto por edades en una historia que asume los tiempos en un designio salvífico se aplica a la Iglesia que existe desde el inicio del mundo, duradera hasta su final. Mientras que la edad de la "Iglesia evangélica" es vista según la imagen del sucesivo deterioro. Las dos direcciones, no obstante, confluyen en cuanto a la imagen final, ya que a nuestra edad de decadencia y miseria seguirá la de triunfo del evangelio, en la que se muestre en toda su virtud la fecundidad de la gracia.

Entretanto, esa doble óptica permite a fray Luis dar cuenta de unos tiempos intermedios que se resisten a dejarse incluir en el esquema unánime de un ascenso hacia el bien. Su propia vida encajaba mal en ese esquema. No todo lo que veía en torno suyo se componía obvia y abiertamente con unos tiempos de salvación<sup>132</sup>. Pero

---

132. Abundan los diagnósticos históricos poco optimistas en la obra de fray Luis; pero no espera uno encontrarse al final de la exposición al Cantar, cuando parece llegado el momento de ver producirse el reino de la luz, del bien y de la paz, tiradas como ésta: (se refiere a la expectativa del advenimiento de Cristo y se preocupa por el mísero estado de costumbres que reina en el pueblo cristiano) "quando videmus pietate eliminata, et omni antiquo more et disciplina deletis, tot vitiorum, et quae vitia semper commitantur, malorum agmina in Ecclesiam, non modo invasisse, sed domicilium in ea posuisse, consedissequae, ac penitus insinuasse se, et infudisse per eam universam, et in mores abiisse nostros, ita penitus ut, omni humana desperata ope, salutis et mutationis in melius, fere nulla reliqua sit spes praeter eam, quae posita est in Christi adventu, cuius illustratione adventus impietas est extinguenta. Nam, per Deum immortalem, quid mali abest, quod si adesset, nostra tempora misseriora efficere et calamitosiora posset? externus hostis, isque potentissimus, et infestissimus christiana regna devastat: nos inter nos colidimur intestinis dissidiis: de religionis doctrina orta dissensio, a parvis primum ducta initiis, ita crevi paulatim, ut innumerabiles populos, atque nationes ab Ecclesiae corpore dividens, in errores induxerit perniciosos et impios. Quod porro syncerum adhuc, et ab errore doctrinae liberum ac fidei verae retinens, manet in Ecclesia, quod quam sit perexiguum sine gravi animi dolore memorare non possumus: ita est contaminatum omni peccatorum genere

Dios escribe recto con trazos quebrados. Las almas más allegadas a El son las sometidas a mayores pruebas, de lo que es ejemplo la figura de Job. En lo revuelto del negocio del hombre puso de manifiesto Dios la traza de su obra redentora. Así también en el desconcierto externo de las edades se oculta el designio místico de la salvación.

Hay un punto que todavía interesa subrayar. Puesto que para fray Luis la historia es profética, sus eventos van poniendo de manifiesto un invento de conjunto en el cual, latente y como en cifra, puede rastrearse lo que llega a ser patente y descifrado<sup>133</sup>. Las edades últimas de la Iglesia están prefiguradas en las primeras. Los acontecimientos decisivos ocurridos en un tiempo posterior estaban significados, aunque bajo figuras, en el tiempo anterior. Esto tiene lugar eminentemente en relación con el evento histórico que recapitula la historia, es decir, la venida de Cristo. Pero de alguna manera puede decirse lo mismo de todos los demás. Es sintomático a este respecto el modo de referirse fray Luis al descubrimiento de América, hecho de importancia histórica indisputable, máxime en su tiempo; también y sobre todo por la incidencia que tenía en relación con la vida de la Iglesia. Pues bien, en las diversas ocasiones que nuestro autor toca ese asunto lo entiende bajo luz profética. En las páginas finales del comentario al *Cantar* se refiere a él, refiriendo uno de sus versos al reciente nuevo mundo descubierto y su incorporación a la Iglesia: *significatur hispanorum navigationibus reperti orbis, eiusque incolarum ad Christi fidem nuper facta conversio* (p. 450). Y añade que esto se encuentra prenunciado en los profetas Isaías y Sofonías (pp. 450-453). Trata más por extenso esa misma cuestión en su comentario al profeta Abdías, afirmando:

---

atque corruptum: iis animi morbis laborat, tam exitialibus, tam immedicabilibus, nihil ut esse minus videamur, quam quod dicimur, et nominamur, christiani": (*Opera*, II, 461).

133. "Est et hoc advertendum, proprium esse Litterarum sanctarum, ut narrantis, atque recensendis quibusdam gestis rebus, quae quomodo commemorantur evenisse, ita plane evenerunt, maiora quaedam et sublimiora alia, non quidem adhuc gesta, sed futuro gerenda tempore, iis tamen quae gesta narrantur similia, significant, atque praedicient. Quae, ex unis rebus praeteritis et commemoratis, aliarum rerum post futurarum praedictio, allegoria rerum vocari non inepte solet his litteris propria, ab illaque distincta, quae duobus aut pluribus verbis translate positis, aequae perpetua metaphora efficitur, quae reorum est, et linguis communis omnibus": (*In Abdiam: Opera*, III, 29). "Hoc est in sensu historico ab historia recedere. Imo non recedere ab historia, sed ipsam variare, hoc est, ex una earum, quae vati ad dicendum propositae sunt persona, aut gente, ad aliam personam aut gentem transilire... Nam historia verbis, cum propriis, tum translatis conscribitur": (*In Abdiam: Opera*, III, 35-36).

*ergo eam rem sine dubio inseruerunt suis scriptis prophetae.* Y remite especialmente a Isaías<sup>134</sup>.

Podrá resultar fantástica semejante exégesis a la altura crítica en que hoy nos encontramos; pero no puede por menos de admitirse como reveladora. La historia era para fray Luis el libro abierto de los designios de Dios. Era entendida bajo la unidad de un propósito iluminando por dentro los tiempos y cumpliéndose a través de las edades, sacando de ella por pasos la plenitud de un sentido que recoge en discurso unánime y según un orden oculto la multiplicidad aparente de las gestas humanas.

\* \* \*

Por lo que hace a la tercera de las proposiciones de las enunciadas al principio de estas páginas, dada la extensión que ha adquirido el desarrollo, parece oportuno dejarla como cuestión abierta, haciendo observar tan sólo lo siguiente: 1) La "historia exterior", desmemoriada o desesperanzada, no recibe de fray Luis más que despegó; cuando se ocupa de ella es para describirla como lugar de confusión, escenario de la ruindad o malicia de los hombres. 2) Elige como tópicos de su reflexión motivos intemporales o purificados del contacto con el tiempo exterior, como ocurre en su obra poética; en los comentarios escriturísticos prefiere los que discurren *sine historiae argumento*, conforme observa al comienzo de su *Explanación al Salmo 26*. 3) Sin embargo, el *status quaestionis* de cada uno de sus escritos se argumenta de continuo en términos históricos, no conceptuales, y con datos tomados de la historia externa. 4) Sus tópicos de reflexión —*sine historiae argumento*— son siempre leídos y entendidos a la luz de un "sentido interno", siendo su pensar, en este orden, esencialmente histórico. 5) La historia que aparece es trasunto de la que se oculta; y, cuando se mira a esa luz, aquellas mismas cosas tras las que se afanan los hombres, y que, sustentadas en sí mismas, son lugar de desconcierto, que "el

134. *In Abdiam prophetam explanatio: Opera*, III. Recorriendo la historia del mundo, apenas puede encontrarse un hecho, nos dice, de la importancia del ocurrido en nuestra edad, "cum novus, et hoc Romano non minor, sed latior fortasse atque maior orbis, ab Hispanis, vastissimo enavigato mari, repertus est. Alias enim terras esse praeter eas, quas colebamus praesertim tam spatiosas atque latas nemo putabat, et ut suspicaretur aliquis, tamen incolae eas, et frequentari ab hominibus posse nemo credebat: maxime autem novum at admiratione dignum visum est, tan frequenter eas habitatas propter infinitam hominum, quos gignunt atque alunt multitudinem, tot saeculis latere potuisse, ipsosque earum incolas per tot annos in tantis iacuisse vitiorum tenebris ut vix tandem, lumini Evangelii, ut ad eas introire posse, aditum sit patefactum...": (*Opera*, III, 156-158).



vulgo vil adora”, y precisamente porque lo adora, resultan pregnantes de nuevo y trascendente sentido, ordenándose en una historia de Dios, en la que al fin serán recapituladas, aunque en el intermedio discurren como olvidadas de ello. 6) En suma, *historia verbis, cum propriis, tum translatis conscribitur*. La escena del mundo es un palimpsesto, en el que un discurso se muestra en signos claros a la vista y otro corre por debajo, siendo éste último el que contiene enseñanza venerable borrada por incuria, siendo así que es la clave de intelección del primero: *uno nomine, duae gentes*. El mismo nombre mienta estos dos linajes de gentes, en un caso traslaticia, en otro propiamente. 7) La vida humana se entenderá en concierto cuando se interprete el discurso traslaticio por el sentido del propio. Pero esto es lo que echan en olvido los hombres, de donde resulta que los dos linajes de gentes se dividen en “dos siglos”. Son pocos los sabios a la escucha de los secretos designios de Dios. Los más de entre los hombres dan por propio el discurso traslaticio y sucumben al “mundanal ruido”. Para pertenecer a los primeros hay que estar versado en los dichos y escritos de vates y profetas ¿Quiénes son varones? *Qui diligenter in vatum scriptis versatus erit; qui, quae sit vaticinationum ratio atque vis, satis intelliget; qui sciet multa atque varia, et cum locis diversa, tum divisa temporibus vatum cogitationibus uno et eodem tempore subiici; qui denique eorum dicendi morem satis calluerit* (*Opera*, III, p. 36). Pero todo esto sonará a artificioso a quienes sólo saben moverse entre cosas claras y tangibles, entre los hechos de los hombres, donde si algo se oculta son sus insidiosas intenciones. La Iglesia de Dios ofrece el ejemplo a seguir a los que de corazón están con ella. También ofrece el mundo a los suyos ese ejemplo: *nos exequamur institutum argumentum, illos autem sua adamare sinamus* (*ibid.*).

SATURNINO ALVAREZ TURIENZO, OSA.  
*Universidad Pontificia*  
SALAMANCA

## El Beato Orozco en el proceso de Carranza

En la amplia biografía del Beato Orozco debida a la pluma del P. Cámara nada se nos dice de su intervención como testigo en las cuentas tomadas a D. Gómez Tello Girón, gobernador del arzobispado de Toledo durante la prisión del Arzobispo Carranza<sup>1</sup>. En realidad, la presencia de Orozco en este asunto no tenía propiamente que ver con la causa del infortunado Arzobispo, sino más bien con las derivaciones que su forzada ausencia originara en la marcha de la diócesis toledana. Existe, con todo, una vinculación material con el proceso inquisitorial, ya que entre sus tomos se encuentra el documento del que vamos a dar cuenta. Además en la declaración de Orozco encontramos alguna alusión, por cierto elogiosa, a la figura de Carranza.

Para entender la razón de la presencia del agustino en el caso es conveniente enmarcarlo. El centro de atención de todas las declaraciones lo constituye la persona del Gobernador Don Gómez Tello Girón, sobrino del Arzobispo de Granada fray Diego de Deza, antiguo estudiante en Salamanca, y Arcediano de Málaga en 1560<sup>2</sup>. Ese mismo año el Rey, con facultades especiales para el caso concedidas por Pío IV, lo nombraba Gobernador del Arzobispado de Toledo, ratificando el Papa tal nombramiento el 10 de agosto, no sin resistencia del Cabildo toledano. Este se consideró agraviado por la medida e hizo diligencias por anular tal nombramiento ante el Papa y ante el Rey, alegando que la Iglesia toledana no estaba vacante. Todo fue inútil, y Don Gómez empezó a actuar el 9 de noviembre del citado año. Moraba en las casas arzobispaes y le fue asignada una renta de ocho mil ducados y dos mil fanegas de trigo y

1. T. CAMARA, *Vida y escritos del Beato Alonso de Orozco, de la Orden de san Agustín, predicador de Felipe II*. Valladolid, 1882; cf. también R. M. HORNEDO, "Orozco": *Diccionario de Historia eclesiástica de España*, III (Madrid 1973) 1842-1843.

2. Cf. M. RODRIGUEZ CARRAJO, "Tello Girón, Gome": *Diccionario de historia eclesiástica de España*, IV (Madrid 1975) 2545.

de cebada. Pronto surgieron litigios protocolarios acerca del asiento que había de ocupar en el Coro. Don Gómez pretendía ocupar la silla del Arcediano de Toledo, a la sazón Don Fernando de Mendoza, hermano del Cardenal de Burgos; y aun quiso sentarse en la silla arzobispal, no tanto por su persona "que fue muy modesta y considerada", sino porque abonaban su pretensión las obligaciones del puesto que ocupaba. El Cabildo nombró comisionados que fuesen al Rey a protestar, y el Gobernador cedió en su demanda y se conformó con una silla instalada delante de la arzobispal. Al final se arbitró una solución honrosa<sup>3</sup>.

Estas tensiones iniciales no auguraban una gestión fácil de gobierno al hombre que en régimen de interinato había de llevar las riendas de la importante archidiócesis en lo espiritual y temporal. Nada nos dice Salazar de Mendoza de los éxitos o fracasos de Don Gómez en su difícil cometido, por otra parte no mal remunerado, ya que sus ingresos superaban a los de muchas diócesis españolas. Ni siquiera nos informa de las cuentas que hubo de rendir de la administración de la hacienda de la mitra varios años después. Salazar parece condenarlo al más duro de los castigos: al olvido. Y ello contrasta con las grandes loas que tributa a quien le sucedió en el cargo D. Sancho Busto de Villegas, a quien denomina "hombre generalmente insigne en letras divinas y humanas y un insigne historiador de prudentísimo y gallardo entendimiento". De su gobierno dice con énfasis: "Hizo el oficio de Gobernador admirablemente, acudiendo a todas las obligaciones sin hacer falta ninguna. Dio muchas limosnas a los pobres del arzobispado. La entrada cada año era diez mil ducados y cuatro mil fanegas de trigo, que mandaba repartir"<sup>4</sup>. Ante el contraste en el tratamiento de ambas personas podíamos preguntarnos con ironía unamuniana: ¿Contra quién van esos elogios?

Don Gómez quiso justificar su administración económica aduciendo limitaciones originadas tanto por su condición de mero administrador como por gastos extraordinarios producidos durante su gestión, v. gr. los originados por el solemnísimos traslado desde Francia de las reliquias del antiguo arzobispo toledano S. Eugenio<sup>5</sup>. En

3. Todos estos datos los recoge P. SALAZAR DE MENDOZA, *Vida y sucesos prósperos y adversos de Don Fray Bartolomé Carranza y Miranda*. Ed. de A. Valladares (Madrid 1788) 99-103. Este autor (p. 99) indica un título de Don Gómez silenciado en el *Diccionario de Historia eclesiástica de España*, a saber, el de Oidor de Granada.

4. P. SALAZAR DE MENDOZA, *Vida y sucesos*, 204-206.

5. Nada menos que cuatro capítulos dedica Salazar de Mendoza a relatar las solemnidades de este traslado: cf. P. SALAZAR DE MENDOZA, *Vida y su-*

el esclarecimiento de la cuestión comparecieron numerosos testigos; uno de ellos es nuestro Beato Orozco. Contrariamente a lo que sucede con otros testigos, su testimonio es invocado solamente en seis de las preguntas de un interrogatorio que alcanza la veintena, cuyo texto íntegro podrá ver el lector en apéndice. Esta circunstancia abrevia lamentablemente la intervención de Orozco en el asunto y nos priva acaso de noticias interesantes. Comentemos al menos las que de hecho afloran.

La primera, dentro de su brevedad, nos aporta dos datos: Orozco conocía a Don Gómez "muchos años ha". En las biografías de Don Gómez y de Orozco hay dos puntos geográficos de confluencia: Salamanca, donde ambos estudiaron y donde profesó el Beato; y Granada, donde el primero fue Oidor de la Chancillería, y el Beato, Prior. Posiblemente su conocimiento mutuo databa de Salamanca. El segundo dato es la confirmación de un hecho de opinión general: la renta del arzobispado de Toledo era de unos 150.000 ducados anuales. Podríamos añadir otro comprobante más: Orozco declara en 1567 tener "más de sesenta años". Sabemos por otras fuentes que nació en Oropesa el 17 de octubre de 1500.

La segunda pregunta iba encaminada a subrayar los plenos poderes de Don Gómez en el gobierno espiritual y económico de Toledo, con vistas a exigirle responsabilidades por nada limitadas en su gestión: "a podido y puede hazer todo aquello que el prelado estando presente pudiera y deviera". Orozco tiene "por muy cierto" lo que la pregunta dice, y subraya que "tenía todo poder", confirmando con datos de propia experiencia personal: "ha despachado este testigo negocios que heran cosa propia despachar por el Prelado de la dicha dignidad arzobispal". Este contacto personal entre Orozco y Don Gómez insinúa de algún modo la presencia del Beato en Toledo. El P. Cámara al trazar la biografía del agustino lo hace pasar sin solución de continuidad desde Valladolid a San Felipe el Real de Madrid. ¿Es preciso intercalar alguna permanencia en Toledo? El título de Predicador real<sup>6</sup> que lucía el Beato por Real Cé-

---

cesos, 103-125. El expediente que analizamos lleva por título "Quantas que se tomaron por mandado de Su Magestad al Governador del Arçobispado Don Gómez Tello Xirón". El Lic. Bustos de Villegas, que sucedería a Don Gómez en el cargo, pertenecía al Consejo de Inquisición, y fue nombrado por el Rey para tomar las cuentas sobre frutos, rentas y otras cosas de la administración. Orozco, con otros dos testigos más, compareció y juró decir verdad, en Madrid el 2 de julio de 1567 (cf. fols. 1, 11). El expediente se encuentra en la Real Academia de la Historia, Proceso de Carranza, tomo XXIII).

6. T. CAMARA, *Vida y escritos*, 116. Sobre el paso de Valladolid a Madrid, habla este mismo autor en las pp. 123-125.

dula de Carlos V expedida en Bruselas el 13 de marzo de 1554 recomendaría la hipótesis de su aproximación a la Corte. Ahora bien, sabemos que Felipe II presidió Cortes en Toledo en diciembre de 1559, adonde le acompañó la Corte. A la ciudad imperial llegó el 13 de febrero de 1560 la esposa del Rey, Isabel de Valois, dando lugar a grandiosas fiestas. Felipe II salió para Madrid, a la que convertiría en capital de España, el 27 de mayo de 1561. Anotemos de paso que los años 1560-1 fueron años rigurosos por el frío y sus malas consecuencias sobre las cosechas<sup>7</sup>. ¿Es preciso aceptar un período toledano en la vida de Orozco? La duda queda despejada en la respuesta a la siguiente pregunta, que es la 14 del interrogatorio: una pregunta y respuesta que, además de resolver esta sospecha menos importante, nos adentra en el entramado social de la ciudad castellana, descubriéndonos las miserias que se ocultaban bajo su pomposa grandeza. Aunque la pregunta trate de poner de relieve la responsabilidad del Gobernador ante una situación concreta, es la descripción de esta última lo que más nos interesa:

“14. Yten si saven, etc... que en la ciudad de Toledo y todo el Arçobispado ay *infinitos pobres con muy gran neçesidad más que en otra parte alguna*, y que *todos acuden por limosna y remedio al Arçobispo de Toledo, porque de otras personas es muy poca la limosna. Y que si la del Prelado faltassen, pereçeria muncha gente y se pasaria extrema neçesidad*. Y que las limosnas que llaman extraordinarias son las más neçessarias y ymportantes para remedio de los neçessitados, porque con ellas se remedia muchos pobres enbergonçantes, biudas y huérfanas que no tienen otro amparo sino éste. Y si saven que las limosnas ordinarias solamente se dan a monesterios de fralles y monjas”.

Sobre esta radiografía trágica y secreta de Toledo Orozco tenía mucho que decir, porque estuvo en Toledo y lo pudo palpar:

“Sabe este testigo y le consta que en la ciudad de Toledo ay muchas personas pobres, porque *siendo este testigo morador allí predicando por las parrochias*, le comunicaron muchas neçessidades y a él le constava de ellas *por vista de ojos*, y es notorio la ampliación y numerosidad que ay de gente en el arçobispado y en ella mucho número de po-

7. Tomamos estos datos cronológicos de L. FERNANDEZ DE RETANA, *España en tiempos de Felipe II* (Madrid 1958) 541; 576; 602.

bres y grandes neçessidades. Y que como consta a todos ser tan grande la renta del arçobispado, acuden ordinariamente a su pastor como ovejas que *piden lo que es suyo, y aun Christo se lo dexo ganado con su sangre*. Y que es notorio que la *demás limosna que la otra gente da es muy tenue por las neçessidades que cada uno tiene en su cassa y estado*".

A más de certificar por confesión propia la estancia de Orozco en Toledo, el testimonio adquiere volumen informativo más amplio, sea sobre el aumento de la miseria en Toledo y sobre la escasez de la limosnas particulares, como sobre el criterio de Orozco acerca del uso de las rentas eclesiásticas. Estos dos últimos extremos merecen un comentario.

La primera glosa nos viene dictada por la evolución de un pasaje de una famosa obra literaria "la vida de Lazarillo de Tormes", publicada en Burgos en 1554: "Cuando salimos de Salamanca —dice—, su motivo fue venir a tierra de Toledo. Porque decía ser la gente más rica, aunque no muy limosnera"<sup>8</sup>. La presencia de la Corte atraería sobre la ciudad imperial mayor número de mendigos y pícaros. Orozco señala el aumento de población, nada dice de la carestía que suele acompañar a tales fenómenos; y recalca el número de pobres y la magnitud de las necesidades. También indica que la limosna de los toledanos solía ser "muy tenue", y que esto se debía a las necesidades de cada uno en su casa y estado. ¿Quiere reflejar con ello gastos suntuarios que hacían imposible la limosna, o ciertas imposiciones de la subsistencia normal de gentes medias? Por lo demás, Lázaro insinúa cierto diverso tratamiento del pobre a tenor de su necesidad<sup>9</sup>. Estando enfermo y herido, siempre le daban limosna; no así cuando se presentaba sano. Queda flotando la pregunta ante esta concordancia en registrar la tenuidad de la limosna de los toledanos: ¿obedecía a ánimo avariento, o respondía a necesidades existentes bajo apariencia mayor o menor de riqueza?

En segundo lugar, en la estimación de Orozco figura con especial relieve la función limosnera de los arzobispos. Extrapolando la cuestión del orden fáctico al teórico, Orozco afirma ocasionalmente, pero sin rebozo alguno, que al acudir los pobres a los Prelados "piden lo que es suyo y aun Christo se lo dejó ganado con su san-

8. *La vida de Lazarillo de Tormes*. Ed. de J. Cejador y Frauca, en *Clásicos castellanos*<sup>4</sup> (Madrid 1941) 91.

9. *La vida de Lazarillo de Tormes*, 147.

gre". Es un principio de alcance teológico y social indudable que con modulaciones diversas estaba presente en la literatura jurídica del momento y aún más en la de tipo pastoral<sup>10</sup>. La afirmación de Orozco encaja perfectamente con lo que sabemos de sus ideas y de su generosa praxis en punto a sensibilidad ante el dolor y la miseria. Cámara resalta la asistencia permanente de Orozco a pobres, enfermos y encarcelados, sus limosnas a huérfanas, viudas, envergonzantes y doncellas pobres, sus visitas a hospitales y sus actividades para sacar de la cárcel a presos por causa de deudas y costas<sup>11</sup>. Esta arraigada condición personal lo hacía particularmente apto para detectar y valorar la conducta de quienes regían la archidiócesis de Toledo.

En efecto, las preguntas siguientes del interrogatorio se ocupan de la praxis usual de los arzobispos y, en contraste con ella, de la del Gobernador Don Gómez. Tanto en la pregunta como en la respuesta figura una alusión explícita —y elogiosa— a la tradición limosnera de los arzobispos, y en particular al existente "el que ahora es", que no es otro que el apresado fray Bartolomé Carranza. Nos informa de pasada sobre las formas usuales de ejercer la limosna: junto a la llamada ordinaria, asentada en libros, había otra modalidad extra y ocasional, "muy gran cantidad en pan y en dinero", a la que había que añadir todavía cuantiosas limosnas secretas sin libranza ni recaudo alguno. En esa ejemplar tradición inscribe el interrogatorio en nombre de Carranza, cuando dice de él: "Y así el Arzobispo presente dio en ocho meses poco más o menos que estuvo en Toledo once o doze mill ducados en pan y en dineros, sin otras muchas limosnas que mandó y no están cumplidas, y sin otras limosnas secretas que hizo en mucha cantidad"<sup>12</sup>.

---

10. Como muestra del planteamiento jurídico de la cuestión y terciando en la controversia entre Azpilcueta y Sarmiento, Carranza escribió un tratado *De usu bonorum ecclesiasticorum*, editado por mí hace muchos años en el artículo "El dominio y uso de los bienes eclesiásticos según B. Carranza": *Revista española de Derecho canónico* 9 (1954) 725-728. Sobre el pensamiento del Dr. Navarro Martín de Azpilcueta, cf. R. S. DE LAMADRID "Martín de Azpilcueta y el dominio de los bienes eclesiásticos": *Archivo Teológico Granadino* 4 (1941) 5-34. El pensamiento de teólogos y pastoralistas acerca del uso de los bienes y de la función limosnera del Obispo ofrece un amplio muestrario. Referencias a Díaz de Luco, Francisco de Vitoria, Carranza, Domingo de Soto, Bartolomé de los Mártires, fray Luis de Granada, pueden verse en mi obra *El Obispo ideal en el siglo de la Reforma* (Roma 1963) 56-57; 99-103; 138; 191-193; 206; 229.

11. T. CAMARA, *Vida y escritos*, 137-147.

12. La amplia y variada actividad limosnera de Carranza durante los breves meses de su episcopado (octubre 1558-abril 1559) es celebrada por muchos testigos de su proceso. Fray Bartolomé de las Casas oyó decir que "alcanzaron las limosnas a la renta de diez mill ducados". Las modalidades de su limosna fueron muy diversas, así como darles de comer, casar huérfanos, mantener estu-

El dato, atestiguado por varias fuentes, es confirmado por Orozco, quien aseverando la general fama de limosneros de los arzobispos de Toledo, añade este singular elogio concretamente referido a Carranza:

“Oyó dezir a personas de crédito que el Arçbispo que agora es hazia grandes limosnas en la çuadad de Toledo y fuera de ella, y que buscava prestado para dar, porque no tenía ya qué repartir. Por donde se entiende que, quitado el gasto de su familia, como buen pastor todo lo demás repartía a sus ovejas”.

El hecho incontrastable queda enmarcado en su justa dimensión evangélica y pastoral por un hombre que sin duda compartía ideales y, en la medida de sus posibilidades, experiencias concordantes con las de Carranza.

Los criterios de Orozco al respecto quedan aún abrigados en su respuesta a la pregunta siguiente. En ella se establecía a modo de norma conveniente el reparto de una décima parte de una renta que sobrepasaba por ciento cincuenta mil ducados anuales y podía llegar a los ciento sesenta. Tal conveniencia venía corroborada, no sólo por la cuantía de las rentas, sino por la magnitud de las necesidades en los años en que administraba Dom Gómez: “specialmente en el tiempo que el dicho governador a administrado, en el qual a avido muy grandes neçessidades, e la renta del arçobispado a creçido más de lo que solía”. El sondeo de opinión que implicaba tal planteamiento de acento minimista —“no sería excessiva limosna”— va a encontrar en Orozco una respuesta que apunta a exigencias mayores demandadas por el Evangelio y hasta preceptuadas por el derecho. Orozco piensa que

“no tan solamente lo que en ella [pregunta] se contiene, que sería justo dar la *décima* parte en limosna, mas que ternía este testigo por gran cargo de conçiencia segund las

---

diantes a su costa, recoger mugeres pobres y de ruín vida, redimir cautivos y sustentar viudas, socorrer monasterios... Carranza profesaba que “la hacienda era de los pobres y que no era suyo nada más que el hábito que traía”: cf. J. I. TELLECHEA IDIGORAS, *Bartolomé Carranza, Arzobispo de Toledo. Un prelado evangélico en la Silla de Toledo* (San Sebastián 1958) 51-53; 96-97. La modalidad de las limosnas secretas sin libranza ni contabilidad alguna, que insinúa Orozco, está atestiguada por el más íntimo y fiel servidor de Carranza, fray Diego Ximénez: cf. J. I. TELLECHEA IDIGORAS, *Tiempos recios* (Salamanca 1977) 128-132, con el título de capítulo *El “compañero” de Carranza fray Diego Ximénez, O. P.*



grandes neçesidades que los pobres christianos parecen, no repartir la *mitad* de toda la renta de la dicha dignidad en limonsnas a pobres, pues el derecho determina que las dos partes a lo menos se repartan en fábricas de las iglesias y en pobres de los obispados, y que la cota del Obispo para gastos de su familia, que es la terçia parte, se emplee en los que le sirven"<sup>13</sup>.

Aun con este revestimiento juridico de la parte final acaso con la intención de reforzar una convicción, el pensamiento exigente de Orozco en la materia queda suficientemente claro y resulta perfectamente coherente con la imagen de su mentalidad y de su vida que aflora en su biografía.

Junto a ello tiene escaso relieve la última disculpa de la gestión cicatera de Don Gómez en punto a limosnas, a saber, la costumbre de pagar gastos de viaje y estancia a los opositores a la doctoralia y magistralia del Cabildo toledano. Orozco da por admitida tal costumbre en todas las catedrales de España y confiesa desconocer las modalidades particulares usadas en Toledo.

En resumen, aunque sea irrelevante y completamente periférica la intervención de Orozco en el proceso de Carranza, nos ha aportado datos autobiográficos de interés y algún punto de simpatía y convergencia entre el agustino y el arzobispo preso de Toledo.

---

13. Posee una larga tradición canónica el uso de dividir las rentas en cuatro partes o porciones: 1. El Obispo; 2. El clero; 3. La fábrica de la Iglesia; 4. Los pobres. Sobre el tema diserta profusamente Carranza en su tratado antes mencionado (cf. J. I. TELLECHEA IDIGORAS, "El dominio y uso": *Revista española de Derecho canónico* 9 (1954) 755-778). Sobre las condiciones económico sociales de esos años (1561-1567), aumento de precios, salarios, situación de la moneda, etc., cf. J. VICENS VIVES, *Historia social y económica de España y América*, III (Barcelona 1957) 56; 156-161; sobre la situación de la Hacienda real, cf. M. ULLOA, *La Hacienda real de Castilla en el reinado de Felipe II* (Roma, s. a.) 501-510.

## A P E N D I C E

### *Preguntas del interrogatorio a las que responde Orozco*

#### 1. Preguntas del interrogatorio

4r) Por las preguntas siguientes sean preguntados los testigos que fueren presentados acerca de la ynformación que el governador del arçobispado de Toledo haze cerca de las quantas que se dan de la hazienda de la dignidad arçobispal de Toledo.

Primeramente sean preguntados si conoçen al dicho governador y si tienen notiçia de la dignidad arçobispal de Toledo y de su grandeza, assi en la auctoridad que rrepresenta como en la hazienda que tiene.

2. Y si saven que es público y notorio que el dicho governador es administrador de la dicha dignidad por Breve de Su Sanctidad con todo poder y facultad, y como tal a asistido y assiste a la governación de la dicha dignidad por virtud del dicho Breve, y que se a tenido siempre y se tiene por muy sin dubda que el dicho governador a podido y puede hazer todo aquello que el prelado estando presente pudiera y deviera hazer, y que con este presupuesto y buena ffee a governado y administrado haziendo lo que convenia al pro y utilidad de la dicha dignidad y su hazienda con la diligencia y cuydado que a sido posible.

(5r). 14. Yten si saven, etc... que en la ciudad de Toledo y todo el arçobispado ay ynfinitos pobres (5v) con muy gran neçessidad más que en otra parte alguna, y que todos acuden por limosna y remedio al Arçobispo de Toledo, porque de otras personas es muy poca la limosna; y que si la del Prelado faltassen, pereçeria mucha gente y se pasaria extrema neçessidad, y que las limosnas que llaman extrahordinarias son las más neçessarias y ymportantes para remedio de los neçessitados, porque con ellas se remedia muchos pobres enbergonçantes, biudas y huérfanas que no tienen otro amparo sino éste. Y si saven que las limosnas ordinarias solamente se dan a monesterios de frailes y monjas.

15. Yten si saven, etc... que los arçobispos de Toledo y el que ahora es, cada uno dellos en sus tiempos tiniendo consideración a lo contenido en la pregunta antes desta an dado, fuera de la limosna que está situada en los libros, que es la que llaman limosna hordinaria, muy gran cantidad en pan y en dineros, y assi el arçobispo presente dio en ocho meses poco más o menos que estuvo en Toledo once o doze mill ducados en pan y en dinero, sin otras muchas limosnas que mandó y no están cumplidas, y sin otras limosnas secretas que hizo en muncha cantidad, y assi lo acostumbrado a hazer en quanto a las dichas limosnas secretas los otros arçobispos passados en sus tiempos y para ello tomavan en los dineros y los repartian secretamente sin librança ni otro recaudo alguno.

16. Yten si saven, etc... que valiendo como vale la renta del arçobispado de Toledo çiento y çinquenta, y aun çiento y sesenta mill ducados en cada un año, no seria excessiva limosna dar la décima parte de limosna, que bienen a ser quinze u diez y seis mill ducados en cada un año, speçialmente en el tiempo que el dicho governador a administrado, en el qual a avido muy grandes neçessidades, e la renta del arçobispado a creçido más de lo que solía.

19. Iten si saven, etc.... que todas las vezes que a sucedido vacante de alguna de las canongias doctoral y magistral de la sancta yglesia de Toledo, a las personas que se (6r) an venido a oponer e opuesto a ellas, siempre se a acostumbrado dar a los opositores que quedan exclusos a cada una dellos alguna cantidad de dineros para ayuda a los gastos que hazen en la venida y estada, y esto se reparte entre el Prelado y la fábrica y el Cavildo.

2. *Respuesta de fray Alonso de Orozco, OSA.*

Testigo 4.

Fray Alonso de Horozco, predicador de Su Magestad, del Orden de Sant Augustin, testigo susodicho presentado, aviendo jurado en forma de derecho y examinado por el tenor de las preguntas del dicho interrogatorio para en que fue presentado, dixo lo siguiente:

1. A la primera pregunta dixo que conosçe al dicho Governador muchos años ha y tiene notiçia de lo que la pregunta dize, y ha oydo a personas de crédito que vale la renta de la dicha dignidad de çiento y çinquenta mill ducados arriba cada un año (24r).

Preguntado por las generales preguntas de la ley, dixo ser de hedad de más de sesenta años, y no concurre en este testigo cosa alguna de lo contenido en las generales preguntas.

2. A la segunda pregunta dixo que este testigo ha tenido por muy çierto lo contenido en esta pregunta, y como con tal administrador y persona tenía todo poder para el gobierno de la dicha dignidad, ha despachado este testigo negoçios que heran cosa propia despachar por el Prelado de la dicha dignidad arçobispal, y que hasta agora este testigo no sabe se aya dubdado en su poder o que le tenga limitado y restringido para la dicha governación, y que no le consta a este testigo que el dicho governador aya hecho en el exerçio del dicho cargo cosa alguna que no sea bien hecha y a serviçio de Dios, y esto responde a esta pregunta.

14. A la décima quarta pregunta dixo que sabe este testigo y le consta que en la çiudad de Toledo ay muchas personas pobres, porque siendo este testigo morador allí, predicando por las parroçias, le comunicaron

muchas neçessidades y a él le constava de ellas por vista de ojos, y es notorio la ampliación y numerosidad que ay de gente en el arçobispado y en ella mucho número de pobres y grandes neçessidades; y que como consta a todos ser tan grande la renta del arçobispado, acuden ordinariamente a su pastor como ovejas que piden lo que es suyo, y aun Christo se lo dexó ganado con su sangre. Y que es notorio que la demás limosna que la otra gente da es muy tenue por las neçessidades que cada uno tiene en su cassa y estado. Y lo demás que la pregunta dize es cierto y pasa ansy como en ella se contiene (25r).

15. A la décima quinta pregunta dixo que, en lo que toca a esta pregunta, es verdad que este testigo ha oydo esta fama que los prelados de esta dignidad han tenido cuydado de repartir limosnas, aunque no le consta de cuánto; y en particular este testigo oyó dezir a personas de crédito, que el Arçobispo, que agora es, hazía grandes limosnas en la çiudad de Toledo y fuera de ella, y que buscava prestado para dar, porque no tenía ya qué repartir. Por donde se entiende que, quitado el gasto de su familia, como buen pastor todo lo demás repartía a sus ovejas, y esto respondió a esta pregunta.

16. A la décima sexta pregunta dixo que, no tan solamente lo que en ella se contiene que sería justo dar la décima parte en limosna, mas que ternía este testigo por gran cargo de conciencia segund las grandes neçessidades que los pobres christianos padeçen, no repartir la mitad de toda la renta de la dicha dignidad en limosnas a pobres, pues el derecho determina que las dos partes a lo menos se repartan en fábricas de las iglesias y en pobres de los obispados, y que la cota del Obispo para gastos de su familia, que es la terçia parte, se emplee en los que le sirven, y esto responde a esta pregunta.

19. A la décima nona pregunta dixo que sabe por cosa pública y notoria que en todas las iglesias cathedrales y collegiales de este reyno se les gratifica a los opositores por los gastos (25v) que hazen en sus caminos, aunque no queden con la prebenda; pero que la manera como se reparte esto que se les da, que no le consta a este testigo. Y que es la verdad e lo que sabe para el juramento que hizo, y firmólo.

Va testado do dezía dar del. No empezca.

*(autógrafo)* fray Alonso de Orozco. Pasó ante mí Joan de Ledesma, notario (26r).

(Real Academia de la Historia, Proceso de Carranza, XVIII,  
4r-6r y 23v-25v)

J. IGNACIO TELLECHEA IDÍGORAS  
*Universidad Pontificia*  
SALAMANCA



## El P. Francisco de Sequeiros, OSA. 1636-91 y las vicisitudes de su "Eurythmia pontificalis"

### 1. *Preámbulo*

El grave conflicto político-eclesiástico suscitado por Luis XIV de Francia (1643-1715) por la defensa a ultranza de las regalías y su extensión a todo el reino a partir del 1673, degeneró, como es sabido, en una épica lucha entre el mismo Rey Sol y el papa Beato Inocencio XI (1676-89), la cual duró hasta la muerte misma del papa. Esta polémica envolvió al clero francés y le indujo a adoptar una postura de obsequio del propio soberano, sancionando la legitimidad de la extensión de la regalía, primero en una asamblea general del clero galicano celebrada en París en el mes de julio de 1680 y después en otra que duró desde el 1.º de octubre de 1681 hasta el 29 de junio de 1682. Punto culminante de esta segunda asamblea fue el documento firmado el 19 de marzo de 1682, universalmente conocido como la Declaración del clero galicano sobre la potestad eclesiástica. El escrito está articulado en cuatro proposiciones centrales y fue redactado por el célebre orador y teólogo Bossuet. La protesta papal, sobre todo contra tres de las cuatro proposiciones, no se dejó esperar (Breve del 15 de abril de 1682), y el sucesor de Inocencio XI, Alejandro VIII, condenó dichas proposiciones y las declaró nulas con la Constitución "Inter multiplices" del 4 de agosto de 1690.

Se trata de una página de historia eclesiástica totalmente importante y conocida de la época del absolutismo, que no hay manual de Historia de la Iglesia y de historia civil de Europa que la pase en silencio y pertenece, por lo tanto, al acervo cultural incluso de personas no especialistas en la materia.

Nos sentimos, pues, excusados, de bajar a detalles. Pero el mencionar esta página de historia era absolutamente imprescindible para explicar el origen de un tratadito teológico-canónico de un agustino español, que por la época en cuestión ocupaba la cátedra de Sto. Tomás en la universidad de Alcalá. Era el P. Francisco de

Sequeiros, y su tratado lleva el siguiente título latino: *Eurythmia pontificalis adversus euroclydam cleri Gallicani de ecclesiastica potestate declarationem*. In officina Francisci García Hernández, typographi Universitatis Complutensis, 1683.

## 2. *Curriculum vitae del P. Sequeiros*

De la semblanza de este religioso que dejó escrita el P. Vidal en la historia del convento de Salamanca<sup>1</sup>, y de la que, sobre la base de ella hizo, ampliando algunos detalles, el P. Vela<sup>2</sup>, resulta que era originario de Galicia, como lo permite adivinar su mismo apellido, y se sabe quiénes eran sus padres. Pero, por fortuna, la partida de bautismo original, presentada por el P. Sequeiros con ocasión de su nombramiento como obispo en 1686 y conservada en el *dossier* del proceso consistorial<sup>3</sup>, nos permite matizar aún más los datos anagráficos de su persona. Nació, pues, en Bouzas, provincia de Pontevedra, diócesis entonces de Tuy. Fueron sus padres D. Rodrigo de Benavides y Sotomayor y Dña. María de Sequeiros y Castro. Fue bautizado el 4 de octubre (fiesta de S. Francisco) de 1636<sup>4</sup> en la iglesia parroquial de Bouzas por el párroco Don Pedro de Hermida, el cual seguía todavía de párroco de la misma población en 1659, cuando el 15 de septiembre extendía la partida de bautismo, cuyos datos estamos aprovechando, pedida sin duda por el candidato, tal vez para la recepción de las primeras Ordenes sagradas. Fueron sus padrinos en el bautismo el capitán D. Pascual de Oza y la viuda y vecina de Vigo Dña. María de Saavedra y Sotomayor, acaso pariente del padre.

El P. Vidal, que debió de tener a la vista el libro de profesiones del convento de Salamanca, del cual tomó los extremos relativos a

1. M. VIDAL, *Agustinos de Salamanca*, II (Salamanca 1758) 175.

2. G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín*, VII (El Escorial 1925) 470-472.

3. ARCH. VAT. *Proc. Datariae*, vol. 63, ff. 1-4. La partida de bautismo se encuentra en un folio no numerado comprendido entre los ff. 1-4.

4. Ponemos esta fecha porque es lo que se lee, con bastante claridad, en la partida de bautismo. Decimos que se lee con bastante claridad porque, aunque la fecha está expresada con todas las palabras y no con cifra, lo que facilitaría la cosa, se da la fatalidad de que precisamente en la línea donde está indicado el año de nacimiento se encuentra alguna dificultad en la lectura debido a un pliego del papel. La partida presenta todas las trazas de haber estado doblada durante mucho tiempo, y uno de los dobleces por el que el documento está casi tazado, coincide con la fecha de bautismo del P. Sequeiros. Nos hizo dudar todavía el hecho de que los dos Agustinos llamados a deponer en el gran proceso consistorial, declaren que tenía en aquel momento 53 años, y uno de ellos dijo expresamente que la sabe por haber visto la partida de bautismo. Pero, los autores de la *Hierarchia catholica*, V, 147, leyeron, como nosotros, 1636.

la patria y padres de nuestro religioso —los cuales coinciden perfectamente con los que ofrece la partida de bautismo— añade que profesó en el convento de S. Agustín de Salamanca el 28 de junio de 1657 en manos del P. Pedro de Pantoja. Que el P. Sequeiros hizo el noviciado en 1656-57 en Salamanca es dato que confirma también en sus declaraciones en el proceso consistorial el P. Juan de Cereceda<sup>5</sup>, el cual en 1685 residía en Roma como Procurador general de la Prov. de Castilla y dice haber sido su connovicio en Salamanca. Y que el P. Pantoja recibiera su profesión no extraña desde el momento que por las actas del capítulo provincial de 1656 resulta que en él fueron elegidos para la casa de Salamanca: el P. Miguel García como prior, el P. Pedro de Pantoja como vice-prior, y el P. Francisco Martínez como maestro de novicios<sup>6</sup>. Fue, sin duda, bajo la dirección de este último bajo quien nuestro joven se avió a la vida religiosa en una casa que, con justicia, ha sido considerada plantel de sabios y de santos.

En Salamanca estudió por lo menos los primeros cursos de la carrera eclesiástica después de su noviciado. En efecto, se le encuentra inscrito en la Universidad y toma parte en actos académicos menores en los cursos 1657-58 y 1658-59.

Se asegura que obtuvo el grado de Maestro en Teología en la Universidad de Avila en 1667. Podrá ser que allí lo consiguiera, pero no podemos pasar en silencio que nos deja perplejo el hecho de que su nombre no aparezca en la lista de religiosos agustinos graduados en aquella universidad, hecha por el P. Llordén, según él refiere sobre la base del examen personal de los libros universitarios, en un arco de tiempo que comprende la época que aquí nos interesa<sup>7</sup>.

Poco después de haberse graduado debió de ser trasladado a Alcalá, donde en 1669 presidía ya un acto académico *De beatitudine* en las aulas del colegio San Agustín. Con ello queda dicho que, apenas concluidos los estudios se le dedicó a la enseñanza de la Teología, y al parecer desde los primeros momentos en el colegio de Alcalá que, junto con la casa central de Salamanca, era en la Provincia de Castilla la de mayor prestigio en el campo de los estudios. En el capítulo provincial de la Provincia de Castilla, celebrado en Madrid en la primavera de 1671 el P. Sequeiros es nombrado Rector

5. Sobre el P. Cereceda y los importantes cargos que desempeñó en la Orden informa G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo*, I (Madrid 1913) 707.

6. ARCH. GEN. OSA. (=en adelante: AGA), fondo Ff, f. 29.

7. Cf. A. LLORDEN, "Los Agustinos en la Universidad de Santo Tomás de Avila": *Archivo Agustiniiano* 49 (1955) 5-36.



del colegio de Alcalá<sup>8</sup>, y en calidad de tal dio el hábito, entre otros, a un religioso —el P. Antonio de S. Agustín—, que en 1685 sería el segundo testigo llamado a deponer en el proceso para el nombramiento del P. Sequeiros como obispo, durante cuyo interrogatorio reveló esta circunstancia.

En el mismo año 1671 ganó la cátedra de Sto. Tomás de la Universidad de Alcalá, que mantuvo hasta 1683, año en que, en circunstancias que diremos más adelante, la cambió por la cátedra de Visperas.

Fue Rector del colegio de Alcalá durante el trienio 1671-74; en el capítulo provincial celebrado en Madrigal en la primavera de 1674 fue elegido Definidor de la Provincia<sup>9</sup> y, dado que no consta de lo contrario, desempeñó ese cargo hasta el capítulo provincial de 1677. Presumimos que continuó en Alcalá durante el trienio 1677-80, pero su nombre no aparece en las actas del capítulo de 1677 entre los religiosos que tuvieron algún cargo en aquella comunidad.

Un colega suyo de actividades académicas en la Universidad de Alcalá fue elegido Provincial en el capítulo de 1680: nos referimos al P. Pedro Paniagua<sup>10</sup>, titular de la cátedra de Durando. Pero la fatalidad hizo que el P. Paniagua, sólo 40 días después de haber asumido el gobierno de la Provincia, muriera, dejando vacantes el provincialato y la cátedra. Con esta muerte imprevista se abrió un cuatrienio borrascoso en la historia de la Provincia de Castilla, por motivos de gobierno, que tendría una influencia directa y nefasta en el personaje que es objeto de estas líneas y en el tratado teológico-canónico que aparece en el título de esta semblanza. Es preciso, pues, ilustrar, en las páginas que siguen, los momentos culminantes de esta lucha sorda por el poder en la Provincia de Castilla precisamente por los años en que tenía lugar en Francia la clamorosa toma de posición de la asamblea del clero galicano.

### 3. *Crisis de gobierno en la Provincia de Castilla durante el cuatrienio 1680-84*

Muerto el P. Paniagua y mientras las actas del capítulo provincial viajaban a Roma para su aprobación, se hizo cargo del gobier-

8. AGA, Ff 23, f. 51. En este mismo capítulo el P. Cereceda fue nombrado Prior del convento del Risco (f. 51v), cargo en el que se portó egregiamente, según el testimonio del P. Vidal, recogido por el P. Santiago Vela (cf. notas 1 y 2).

9. AGA, Ff. 23, f. 53. Firma las Actas junto con los demás del Definitorio en el f. 56v.

10. Sobre el P. Pedro Paniagua y Zúñiga cf. G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo*, VI (Madrid 1922) 226-227.

no de la Provincia, con el título de Rector Provincial interino, el P. Diego Flórez<sup>11</sup>, que había sido el último Provincial efectivo en el trienio precedente 1677-80. Recibidas en Roma las actas del capítulo provincial<sup>12</sup>, fueron aprobadas el 6 de julio de 1680<sup>13</sup>; sólo 14 días más tarde llegaba la funesta noticia de la muerte del P. Paniagua y el P. General, Domingo Valvasori, nombraba Rector Provincial hasta el próximo capítulo provincial que se celebrase al P. Francisco González<sup>14</sup>.

Pero a su vez el P. Francisco González desempeñó su cargo sólo un año, más o menos, viniendo a morir también él hacia finales de septiembre o acaso principios de octubre de 1681<sup>15</sup>. Automáticamente y antes de la nueva intervención del P. General, se hizo cargo de nuevo de la Provincia, como Rector Provincial interino, el P. Diego Flórez. En este período llegó la fiesta de Todos los Santos, que señalaba la mitad del trienio, época en la que se debía reunir el capítulo provincial intermedio. Se celebró, en efecto, en Madrid, en la fecha indicada, nombrando secretario provincial al P. Tomás de León y tomando otras determinaciones más o menos acostumbradas en este género de capítulos. Inmediatamente mandó a Roma las actas de dicho capítulo provincial intermedio, que en efecto se conservan<sup>16</sup>.

Para estas fechas había llegado ya a Roma la noticia de la muerte del Rector Provincial P. Francisco González, y el P. General, haciendo uso de su legítimo derecho, había intervenido nombrando Rector Provincial al P. Pedro Ortega. La provisión estaba en camino mientras el P. Flórez celebraba el capítulo intermedio que hemos dicho. La provisión del P. General llegó a Madrid en los primeros días de noviembre y el 6 de dicho mes el P. Ortega se hizo cargo del gobierno de la Provincia<sup>17</sup>.

11. Acerca del P. Diego Flórez (+7.11.1711) cf. G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo*, II, (Madrid 1915) 504-507.

12. Se encuentra en AGA, Ff 23, ff. 69-72.

13. AGA, fondo Dd 119, f. 66 (6 de julio de 1680).

14. AGA, Dd 119, f. 80v (20 de julio de 1680). El P. Santiago Vela, tomando el dato del P. Vidal, dice que el decreto del P. General para el nombramiento del P. Francisco González como Rector Provincial es del 19 de agosto, lo cual no es exacto. La fecha 19 de agosto tal vez valga como fecha de llegada a España del decreto e inicio de la actividad del nuevo Rector Provincial.

15. No podemos averiguar estos datos por faltar en el Archivo General de la Orden el registro del P. General que va desde junio de 1681 al mismo mes de 1682 y sería el Dd 121.

16. AGA, Ff 23, ff. 74-76. Entre otras cosas, una de las definiciones confiere al nuevo Rector Provincial autoridad para designar opositor para la Universidad de Alcalá (para la cátedra dejada vacante por el P. Paniagua?) y también, si era necesario, para la de Salamanca. (f. 75v).

17. Cf. G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo*, II, 505, en nota.

El nuevo Rector Provincial se encontraba ahora con un secretario provincial —con el cual debería visitar los conventos de la Provincia— que él no había escogido y cuyos servicios probablemente, por la amistad con el P. Flórez, no le interesaban. Se inició, pues, un conflicto, reclamando el P. Ortega, el nombramiento de un nuevo secretario provincial, y defendiendo el P. Tomás de León el cargo que se le acababa de confiar y que prácticamente no había estrenado. En la contienda las partes recurrieron al Nuncio, el cual ordenó la reunión de un capítulo extraordinario del Definitorio Provincial para proceder a la elección de un nuevo secretario o confirmar al mismo, y para tratar otros temas importantes de la Provincia. El Definitorio comprendía como es natural al P. Flórez, como miembro del Definitorio del último capítulo provincial pasado. La reunión, aceptada unánime por las partes, se reunió efectivamente en S. Felipe el Real de Madrid el 20 de enero de 1682, y en ella resultó elegido nuevo secretario provincial el P. Sánchez de Villegas, el candidato sin duda del nuevo Rector Provincial<sup>18</sup>.

Con ello el P. Ortega podía emprender tranquilamente su tarea de gobernar la provincia hasta el próximo capítulo provincial, previsto para la primavera del 1683. Una de las obligaciones más importantes de su mandato era la de visitar siquiera una vez —las Constituciones imponían dos, pero las circunstancias objetivas de la Provincia no consentían sino a lo más una— todos los conventos de la Provincia. En el P. Francisco González había iniciado la visita pero en el breve espacio de tiempo que había gobernado<sup>19</sup> no había podido visitar más de siete u ocho conventos, lo que suponía la quinta parte de los conventos existentes. El P. Ortega había proseguido la misma tarea, pero ya entrado el otoño de 1682 se dio cuenta de que era de todo punto imposible concluir la fatiga antes de la fecha prevista para la celebración del capítulo. Por esta razón recurrió al P. General para pedir la prórroga de un año para la celebración del mismo.

Por Constituciones el P. General no podía conceder más de tres meses y ello no resolvía el problema. En vista de ello, por noviem-

---

18. Las Actas se conservan en AGA Ff 23, ff. 78-81. En ellas se transcriben todos los autos que habían precedido entre las partes contendientes relativas a la intervención del Nuncio y su mandato de reunir el capítulo extraordinario y pleno del Difinitorio.

19. Entre otras cosas, el P. Ortega —como también el P. Sequeiros— había tenido que participar en el sínodo celebrado en Toledo en 1682 por el Card. Portocarrero, en cuyas actas figura como examinador sinodal. Cf. G. DE SANTIA-GO VELA, *Ensayo*, VI, 177.

bre de 1682 el P. General presentó al Papa un memorial pidiendo la prórroga de un año y justificando la petición con los motivos predichos. El Papa remitía el memorial a la Congregación de Obispos y Regulares, la cual, con un decreto del 13 de noviembre del mismo año, escrito en el folio mismo presentado por el P. General, remitía a la discreción del Nuncio en España, Card. Savo Mellini<sup>20</sup> —el cual podía verificar mejor las circunstancias— la decisión final.

El memorial, con el decreto de la Congregación fue entregado de nuevo al P. General para que se preocupase de mandarlo a España al Nuncio. Así lo hizo, sirviéndose de los servicios del Rector Provincial, mandando adjunta una carta para el Nuncio, fechada en Bolonia el 25 de noviembre de 1682, en la que le explicaba los motivos de la petición de la prórroga<sup>21</sup>.

El P. Pedro Ortega entregó al Card. Mellini el memorial y la carta del P. General el 11 de enero de 1683 y el 14 de mismo mes el Nuncio contestaba al P. General prometiendo conceder la gracia, siempre que no se lo impidiera algún obstáculo grave. De todos modos, antes de hacer formalmente la concesión pedía un poco de tiempo para informarse, con el fin de proceder así “con mayor justificación”<sup>22</sup>.

Durante los sondeos realizados por el Nuncio aquellos días tuvo modo de constatar la fuerte oposición que el proyecto de prórroga del capítulo había suscitado en un sector importante de la Provincia, al frente del cual estaba el P. Flórez, dos veces mortificado en su vanidad y en su ambición, al verse suplantado otras tantas por dos Rectores Provinciales nombrados por el P. General en el término de año y medio.

Pero el Nuncio, no obstante la oposición, en atención a consideraciones sobre el mayor bien de la Provincia, decidió conceder la prórroga. El 28 de enero de 1683 comunicaba su decisión al P. General con una carta, en la que le notificaba también la fuerte oposición encontrada<sup>23</sup>. Comunicaba igualmente la decisión tomada a

---

20. Mons. Savo Millini, romano, arz. tit. de Cesarea (1675-1683), Cardenal desde 1681, obispo de Orvieto (1681-94) de Sutri y Nepi (1694-1701), el cual murió en Roma el 10.11.1701, fue Nuncio en España desde el 30.7.1675 hasta el 8.10.1685. Cf. L. KARTTUNEN, *Les Nunciatures Apostoliques permanentes de 1650 a 1800* (Geneve 1912) 38, 53, 250.

21. AGA, Dd 122, ff. 63-65, donde están copiados por orden el memorial del P. General, el decreto de la Congregación y la carta del Nuncio. Registrado todo ello en Bolonia bajo la fecha 13 de diciembre de 1682.

22. AGA, Dd 122, f. 167rv (del Nuncio al P. General: Madrid, 14 de enero de 1683).

23. AGA, Dd 122, ff. 167-168v.

la Congregación de Obispos y Regulares mediante una carta cuyo tenor nos es desconocido, pero de su existencia da fe una carta del mismo día 28 de enero al Card. Cibo, Secretario de Estado de Inocencio XI<sup>24</sup>, en la que le prevenía contra eventuales protestas y recursos por parte de los descontentos<sup>25</sup>.

El Nuncio había sugerido en su carta al P. General que, en vista de la situación, interesase a la Congregación de Obispos y Regulares a defender la decisión adoptada y además le proponía que solicitara de la misma el que el nuevo Provincial y Definitorio se designara mediante Breve pontificio o por lo menos se designase una rosa de dos o tres candidatos obligatorios. Talmente fuerte era la oposición y tales eran los peligros de dejar que las elecciones se celebrasen libremente.

El P. General contestaba el 27 de febrero dando las gracias al Nuncio por cuanto había hecho y comunicándole ya el primer contacto tenido, en orden a cuanto él sugería, con la persona del Secretario de la Congregación. Pasadas las fiestas de carnaval presentaría un memorial a la Congregación misma para conseguir lo que el Nuncio había propuesto<sup>26</sup>.

En esta carta el P. General decía haber sido ya objeto de presión moral por parte de personajes influyentes (¿el embajador de España?) para dar marcha atrás en el camino emprendido, pero que no había cedido por el mayor bien de la Provincia de Castilla. Presión moral la soportaron también los responsables del Vaticano: tenemos conocimiento de una carta en apoyo de los descontentos, firmada en Madrid el 11 de febrero de 1683, del Marqués de Canales, alto personaje de la corte<sup>27</sup>. Tal recomendación, por lo demás, no fue tenida en cuenta.

Por su parte en Madrid el Nuncio se vio obligado a privar a

24. Para conocer la actuación del Card. Alderano Cibo como Secretario de Estado de Inocencio XI es indispensable: L. von PASTOR, *Storia dei Papi*, XIV/2 (Roma 1961) *passim*; el ejemplar que citamos es una nueva edición anastática.

25. ARCH. VAT., *Spagna*, vol. 160, f. 64 (original).

26. AGA, Dd 122, ff. 168v-169.

27. ARCH. VAT., *Lettere di principi*, vol. 111, ff. 27-28. Un curriculum vitae sintético de este influyente personaje (era miembro del Consejo de Ordenes y del Supremo de Castilla) véase en *Enciclopedia Universal Ilustrada* (=Espasa), XIV (Barcelona, s. a.) 115. Los servicios diplomáticos prestados a España como embajador en el extranjero los especifica mejor la obra de L. BITNER, L. GROSS, *Repertorium der diplomatischen Vertreten aller Lander seit den Westjälischen Frieden (1648)*, (1648-1715) 515, 518, 520, 522. El Marqués de Canales, nacido y muerto en Madrid (1637-1713) se llamaba D. Manuel de Coloma y Escalano.

Juan Gutiérrez Coronel del cargo de abogado de la Cámara Apostólica por su partidismo en favor de los descontentos y consiguiendo desaire al Cardenal Nuncio, que era su inmediato superior en cuanto que el Nuncio era el representante oficial de la Cámara Apostólica en los reinos de España. Contra un posible y probable recurso del depuesto abogado prevenía el Card. Mellini a la Congregación de Obispos y Regulares con carta de primeros de abril, de la cual tenemos noticia por otra del 8 del mismo mes al Secretario de Estado<sup>28</sup>.

El P. General, como había prometido en su segunda carta al Nuncio, después del carnaval presentó un memorial al Papa pidiendo que la elección del Provincial y del Definitorio se hiciera por Breve pontificio. El Papa remitió el memorial al Cardenal Prefecto Carpegna, a fin de que él lo presentara en la primera sesión plenaria que se celebrara después de las fiestas de Pascua. Pero, como, entre tanto, la celebración del capítulo, si no se ordenaba antes de la fecha prevista lo contrario por autoridad superior, se había de celebrar el 8 de mayo en Madrigal, el mismo P. General con una nueva súplica al Card. Cibo le pedía una intervención urgente, ordenando al Nuncio en España que impidiera la celebración hasta que la Congregación de Obispos y Regulares y el Papa tomaran una decisión a propósito<sup>29</sup>.

El Secretario de Estado remitía al Nuncio la súplica del P. General en copia junto con un despacho del 11 de abril de 1683<sup>30</sup>. Pero esta intervención de Roma llegó probablemente tarde, ya que la correspondencia entre ambas capitales, por lo que se habrá podido observar a lo largo de este estudio, tardaba un mes, mientras que el despacho del Card. Cibo está firmado en Roma el 11 de abril y el capítulo debía celebrarse el 8 de mayo.

Que el Capítulo hubiera de celebrarse no obstante la patente del Nuncio concediendo la prórroga de un año, se explica porque, como habían hecho saber los descontentos al Nuncio cuando fueron a protestar por la concesión de la prórroga, ellos habían recurrido al Consejo Real y él había acogido en un principio el recurso, privando de eficacia la concesión de prórroga dada por el Nuncio. El lector no olvidará que estamos hablando de épocas clásicas en la

---

28. ARCH. VAT., *Spagna*, vol. 160, f. 336 (original). El Secretario de Estado acusaba recibo de este despacho con uno propio del 9 de mayo siguiente (*Arch. Vat.*, *Spagna*, vol. 356, f. 260v).

29. ARCH. VAT., *Spagna*, vol. 356, ff. 249-250v (registro).

30. ARCH. VAT., *Spagna*, vol. 356, f. 251 (registro).

historia de las interferencias del Estado en los negocios de la Iglesia. El Nuncio, por su parte, y el Rector Provincial había protestado contra la decisión del Consejo y habían solicitado que el argumento se tratara y decidiera de nuevo. Así se hizo y el 6 de Mayo, casi a la vigilia de la celebración del capítulo y cuando ya los capitulares se habían reunido en Madrigal (no así el Rector Provincial, que había permanecido en Toledo), "después de una acérrima y combatidísima discusión de muchas horas", se pronunció definitivamente a favor del Rector Provincial y de las decisiones de Roma. Tales eran las noticias que, con justa satisfacción, comunicaba, el mismo día 6 de mayo de 1683, a la Secretaría de Estado el secretario de la nunciatura Francisco Antonio Broglio, en ausencia de su patrón en viaje a Guadalupe<sup>31</sup>.

De regreso a Madrid, el Nuncio volvía a comunicar lo mismo con otro despacho del 20 de mayo, en el que, después de referirse al despacho de su secretario, que acabamos de sintetizar, daba noticia del estado de la situación después del votó decisivo del 6 de mayo. Según él, intrigante principal a favor de los descontentos había sido el Conde de Arcos<sup>32</sup>, al cual el Nuncio había tenido modo de echar en cara la falsedad de sus cortesías, con ocasión de un encuentro fortuito por los salones de palacio el martes anterior. Los capitulares —refiere también el Nuncio en este despacho— avisados a tiempo de la sentencia del Consejo por medio de un hombre enviado expresamente, habían desistido, regresando cabizbajos a sus conventos. Avergonzados y cabizbajos, pero no desarmados, pues prometían dar batalla y hasta decían tener los planos preparados para ello. El Nuncio promete mantenerse alerta y, si bien dice que merecían un ejemplar castigo de escarmiento, reconoce que no era aquél momento de revanchas<sup>33</sup>.

31. ARCH. VAT., *Spagna*, vol. 160, ff. 430-431. (autógrafo).

32. La Casa de los Duques de Arcos ejerció un amplísimo patronazgo sobre Provincia agustiniana de Andalucía desde el capítulo provincial de 1591 hasta por lo menos el siglo XVIII, como se ve por la documentación publicada por Z. NOVOA, "Los Duques de Arcos, Patronos de la Provincia de Andalucía": *Archivo Agustiniiano* 45 (1951) 119-131. Pero su intervención en las cosas agustinianas no se limitaba a la Provincia andaluza, como demuestra el caso que estamos comentando. En los registros del P. General, de la época a la que se refiere este nuestro estudio, hay numerosos testimonios de correspondencia epistolar entre el mismo P. General y el Duque de Arcos, generalmente a propósito de cuestiones de la Provincia de Andalucía.

33. ARCH. VAT., *Spagna*, vol. 160, f. 473rv (original).

#### 4. *El P. Sequeiros y la edición de su "Eurythmia pontificalis"*

Estando así las cosas, reaparece el P. Sequeiros, a quien dejamos ocupado con su cátedra de Sto. Tomás en la Universidad de Alcalá después de haber ejercido los cargos de Rector de Alcalá y Definidor antes del trienio del mandato del P. Diego Flórez. De él en esta controversia nada sabemos en concreto, excepto que no pertenecía a la facción de los rebeldes, sino que por el contrario estaba con los que prestaban obsequio y obediencia a las órdenes de la Santa Sede. Precisamente el no haber sido rebelde, sino lo contrario, le ganó la enemistad del partido contrario, con las gravísimas consecuencias que describimos enseguida.

Entre tanto, había pasado un año desde que el clero galicano había firmado y hecho pública la famosa Declaración con las cuatro proposiciones restrictivas de la autoridad pontificia. La Santa Sede, mediante sus Nuncios en las naciones católicas, trataba por estos meses de ganarse el apoyo de los gobiernos en su protesta contra la singular posición del clero de la "Hija primogénita de la Iglesia". En esta dirección se movía, como era natural, el Nuncio en Madrid, el cual registraba con interés y comunicaba a Roma las reacciones de las autoridades, universidades, episcopado, teólogos y profesores de la península.

Dos nombres saltaron a la actualidad en los despachos del Nuncio a partir del mes de mayo de 1683 en relación con los rumores españoles en torno al tema galicano: el del P. José Sáenz de Aguirre, valiente teólogo y canonista benedictino, profesor de Salamanca, que más tarde sería nombrado cardenal por Inocencio XI y dedicaría sus últimos años en Roma a la edición de las antigüedades eclesiásticas de España<sup>34</sup>, y el del P. Francisco de Sequeiros, agustino y profesor de Teología, ahora en la cátedra de Visperas, en la Universidad de Alcalá.

Dejando a un lado el caso del P. Aguirre, de cuyo más importante por el valor intrínseco de su obra antigalicana, pero ajeno a nuestro interés en este momento, si bien de ambos religiosos se hablaba juntamente en los despachos del Nuncio de esta época, vamos a concentrar nuestra atención en las vicisitudes del P. Sequeiros y su defensa de la autoridad pontificia en el período que va del mes de mayo al de diciembre de ese mismo año 1683.

---

34. Para una primera información sumaria en torno a la figura del Card. José Sáenz de Aguirre (Logroño 1630-Roma 1699) sirve el reciente artículo de A. ORIVE: *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, IV (Madrid 1975) 2132-2133 (con amplia bibliografía).



El primer despacho en el que el Card. Mellini se ocupa del P. Sequeiros era uno en cifra del 20 de mayo de 1683. Servía para presentar al Card. Cibo un ejemplar del tratado contra las proposiciones galicanas que el profesor agustino de Alcalá acaba de editar y poner en circulación aquel mismo mes. Al presentar el libro, el Cardenal Nuncio aclaraba que lo mandaba sin haberlo leído y añadía que el mismo Padre iba a tener en Madrid, dentro de pocos días, unas conclusiones públicas y que tenía ya escritos otros doscientos folios sobre la autoridad pontificia y de la Santa Sede, y que sólo esperaba para publicarles el ver cuál era la reacción en Francia al presente tratado, del que había mandado 400 ejemplares a la nación vecina. Si la reacción era adversa, como se esperaba, sabidos los puntos en que se articulaba, replicaría él en la obra más amplia, que mandaría inmediatamente a la imprenta<sup>35</sup>.

El Nuncio no mencionaba por su propio título en este despacho el tratado del que se ocupaba, pero el lector habrá ya comprendido que se trataba de la obrita "*Eurythmia pontificalis*", cuyo título completo transcribimos al principio de estas páginas y que aparecía amparada en una obsequiosa dedicatoria al Cardenal Nuncio. El ejemplar o ejemplares ofrecidos como primicia al Nuncio por su autor estaban sin duda frescos de tinta, ya que algunas de las licencias aparecían con fecha 4 de mayo<sup>36</sup>. El autor lo había madurado sin duda durante aquellos meses tempestuosos de la política capitular en su Provincia de Castilla, que hemos referido.

Hay que añadir que el libro se había editado de manera del todo regular y autorizado con los competentes permisos. Se había editado concretamente con permiso del Consejo Real. Pero el haber sido el P. Sequeiros contrario a las miras ambiciosas del P. Flórez le había acarreado las iras de los vencidos en la causa del P. Ortega y de la prórroga del capítulo. Y así, en obsequio a la promesa que habían hecho de vengarse los descontentos cuando cabizbajos regresaron de Madrigal, con la colaboración del resentido ex-abogado de la Cámara Apostólica Gutiérrez Coronel, urdieron tramas contra el libro del P. Sequeiros denunciándolo al Consejo. Según ellos, la segunda parte de la obrita, donde el autor trataba del poder del Papa en las cosas temporales de los reyes, miraba a "destruir las regalías de Su Magestad" y merecía por tanto que se condenara y prohibiera su venta y fuera retirado.

35. ARCH. VAT., *Spagna*, vol. 161, ff. 66v-67 (registro de las cifras).

36. La fecha más reciente que aparece entre las licencias, en las páginas preliminares del libro, es el 4 de mayo de 1683 (1685, como se lee en G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo*, VII, 472, sin duda por una errata de imprenta).

Tales eran las noticias que narraba el Nuncio en un despacho al Secretario de Estado del 3 de junio de 1683, en el que había comenzado dando la noticia de que el P. Sequeiros había defendido las conclusiones anunciadas, en una sesión pública, el 31 de mayo, mañana y tarde, celebrada en el colegio agustiniano madrileño de Dña. María de Aragón. El Nuncio precisa que al acto había asistido la flor y nata de los teólogos de corte, "ninguno de los cuales —escribe literalmente— osó impugnar la autoridad pontificia sobre las cosas temporales de los reyes, habiéndose concentrado las dificultades sólo en torno al punto de si el Papa tenía tal autoridad directa o indirectamente". Como recuerdo del acto académico y acaso como programa se habían editado ejemplares en seda, de los que el Nuncio mandaba uno con su despacho.

Por cuanto se refería a la acción de los adversarios del P. Sequeiros —narra todavía el Nuncio en este despacho— había conseguido que el Consejo ordenara la requisición de los ejemplares. "La verdad es —prosigue el Card. Mellini— que yo, habiéndolo leído un poco de prisa al principio, observé que era un poco mordaz contra los obispos de Francia y que tocaba también el delicado punto de las regalías, por lo cual le insinué desde aquí que hubiera sido bien que hubiera corregido y moderado dicha mordacidad, pudiéndose aducir las razones de modo genérico sin ofender a nadie en concreto y que, en cuanto al punto de las regalías, podía haberlo dejado para mejor oportunidad, pues en la presente se temía pudiera ser de obstáculo a la continuación de sus piadosas y bien intencionadas fatigas". La carta termina prometiendo ayuda al religioso a "salir del laberinto en el que le habían hecho entrar las malignas maquinaciones de sus émulos", si bien prevee que no habían de faltar dificultades en conseguirlo<sup>37</sup>.

Qué medidas y de qué medios se valió el Nuncio para sacar al P. Sequeiros del laberinto lo refiere él mismo en otro despacho en cifra del 17 del mismo mes de junio. Es de la máxima importancia su contenido en el contexto que venimos exponiendo. Permitir que el P. Sequeiros fuera desterrado, eventualmente privado de la cátedra, y que su libro fuera secuestrado, era como permitir que se desanimasen a seguir escribiendo en favor de la Santa Sede otros teó-

---

37. ARCH. VAT., *Spagna*, vol. 160, ff. 514-515 (original). Al contenido de este despacho aludía y se remitía el Nuncio brevemente en otro de la misma fecha en cifra, en el que trataba cómo la Inquisición, después de muchas dilaciones, finalmente se había decidido a publicar una censura contra las proposiciones galicanas (ARCH. VAT., *Spagna*, vol. 161, ff. 72-73).

logos que lo estaban haciendo también, y dar pie para que la Inquisición no publicase, como lo tenía decidido, un decreto de censura contra las proposiciones galicanas. Para evitar esta serie de graves inconvenientes el Card. Mellini se sirvió del influjo del confesor del rey<sup>38</sup> primero y de la autoridad del rey mismo después, ante los cuales exageró —a nombre propio y no como mandato de la Santa Sede— los inconvenientes y el escándalo que suscitarían en España medidas como las que hemos recordado. Lo mismo hizo con el Prelado que por aquellos días ostentaba el alto cargo de Presidente del Consejo Real<sup>39</sup>, haciéndole ver las buenas intenciones del Padre y cómo era fácil corregir la parte en la que había exagerado, tanto más cuanto que el religioso se prestaba de buena gana a ello<sup>40</sup>. Para evitar golpes de sorpresa de la parte contraria el Nuncio suplicó a los tres altos personajes secreto en torno a la iniciativa que había tomado en favor del Padre.

El Nuncio encontró las mejores disposiciones en los tres personajes interpelados y fue el Presidente del Consejo quien reveló en esta ocasión al Nuncio toda la trastienda de encono claustral que el P. Flórez y sus simpatizantes habían puesto en juego contra el P. Sequeiros. Tal había sido ella, que incluso al embajador francés en Madrid<sup>41</sup> habían sabido mover a formular airada protesta ante el Consejo pidiendo condigna satisfacción por la ofensa que el religioso había hecho al clero de su patria. Si el Presidente había hecho estas confidencias al Nuncio era para que comprendiera hasta

38. Confesor de Carlos II fue el P. Francisco de Raluz, OP., de quien tratan tanto J. QUETIF, J. ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, II (Paris 1721) 708, como J. CUERVO, *Historiadores del convento de San Esteban de Salamanca*, I (Salamanca 1914) 613-616; III, 615-617. Murió en Ocaña en 1686. Semblanza sintética en el *Diccionario de Historia eclesiástica de España*, III (Madrid 1973) 2075 (C. Palomo).

39. Nos imaginamos que se refiere a Juan Asensio, primero obispo de Lugo, Avila y por esta época (1682-1693) obispo de Jaén, del cual véase el artículo de A. LAMBERT: *Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclésiastiques*, IV (Paris 1930) cols. 922-923; R. RITZLER, P. SEFRIN, *Hierarchia catholica*, V (Padova 1952) 65, 210 y 247.

40. Sobre las disposiciones del P. Sequeiros a someter su obra al juicio y corrección de la Iglesia es elocuente la frase con la que termina la primera parte de la misma: "Omnia in hac Eurythmia apposita ex voto S.R.E. correctioni subijco et tamquam indignus humilisque filius vestigia Magni P. Augustini imitari desiderans; ipse enim ad Pontificem Bonifacium ait": "*Haec quae duabus Epistolis Pelagianorum ista disputatione respondeo, ad tuam potissimum dirigo Sanctitatem, non tam dicenda quam examinanda, et ubi forsam aliquid displiuerit, emendandam constitui. Ita libenter ego*". (*Eurythmia pontificalis*, página 124, de la primera numeración).

41. Lo era por esta época (desde enero de 1683 hasta diciembre de 1684) Andrés de Bétoulat, conde de La Vauguyon. Cf. L. BITTNER, L. GROSS, *Repertorium*, I, 240.

qué punto resultaba difícil retractar el decreto de confisca del libro del P. Sequeiros, el cual iba contra los intereses de las dos coronas de la misma dinastía borbónica.

Pero, gracias a Dios, como por milagro, con maravilla de toda la corte y rabia de los adversarios del profesor agustino de Alcalá, todo se había resuelto favorablemente, con el sólo "corrigatur" del libro y con la obligación de retirar las proposiciones relativas al tribunal de la fuerza, mientras que se ordenaba el retiro de todas las decisiones adoptadas contra él y se procedía a la publicación de la censura de la Inquisición española contra las proposiciones galicanas.

De todo ello el Nuncio atribuía el mérito a la benignidad de los tres personajes interesados, alegrándose de que por este medio se habían salvado "los pocos fundamentos que con tanta fatiga y tiempo se habían ido levantando en sostén de la justa defensa de la autoridad de la Santa Sede".

Esta victoria daba pie incluso para esperar otras, pues, informado ahora el rey de su obligación de insinuar a las universidades, obispos y clero del reino el deber de atacar a las doctrinas galicanas, era posible que con esta ocasión se decidiera finalmente a ello.

Estas eran las informaciones dadas por el Card. Mellini en cifra —en la cual podía explicar mejor los aspectos políticos de la cuestión—<sup>42</sup>. Con otro despacho de la misma fecha pero no cifrado, en el cual, por lo demás para mayor información se remitía a la cifra, daba también algunas aclaraciones importantes sobre el modo del arreglo: el Padre se había comprometido a corregir y quitar los artículos que se referían al "tribunal de la fuerza", a cambio de la libertad de edición y venta del libro. El arreglo había sido oportuno, pues se estaba a punto de privarle también de la cátedra y exilarle de España. Pero ninguna de esas medidas se había tomado, en definitiva. "Con ocasión de estas correcciones —prosigue el Nuncio refiriéndose al empeño que había tomado el Padre— le he vuelto a hacer presente mis exhortaciones de que quite todas las palabras de cualquier modo ofensivas, contentándose con aducir las razones, a la que la mordacidad ninguna fuerza añade, sino que por el contrario se la quita. Pues, en efecto, de ese modo se muestra que uno habla más por animosidad que por deseo de hacer ostensible la verdad"<sup>43</sup>.

42. ARCH. VAT., *Spagna*, vol. 161, ff. 80-82v (registro de las cifras).

43. ARCH. VAT., *Spagna*, vol. 160, ff. 452-453 (original).

Mientras estas informaciones viajaban de Madrid a Roma, la Secretaría de Estado no había escrito sino unas breves líneas el 6 de junio de 1683 acusando recibo de las informaciones del secretario Broglio en torno a la resolución definitiva del Consejo acerca de la no celebración del capítulo de Madrigal<sup>44</sup>. A lo cual el Nuncio replicaba el 1.º de julio siguiente que las cosas no ofrecían novedad por el momento y que el Rector Provincial P. Ortega proseguía la visita de los conventos de la Provincia<sup>45</sup>.

En torno al P. Sequeiros, en cambio, anunciaba, con despacho distinto pero de la misma fecha, que el Padre había decidido no escribir el nuevo tratado previsto, sino “unir a dicho libro —el ya publicado— el tratado teológico que se había reservado editar”<sup>46</sup>.

Los despachos del 3 y del 17 de junio, con los que el Nuncio había informado ampliamente sobre los peligros que había corrido el P. Sequeiros y cómo él le había sacado del laberinto, recibieron puntual contestación de Roma un mes más tarde a medida que llegaban. Con carta de la Secretaría de Estado del 4 de julio se respondía al despacho del 3 de junio precedente alabando el celo del Padre pero lamentando que hubiera mandado los 400 ejemplares a Francia. Se aprueba que el Nuncio le hubiera invitado a corregir la segunda parte y se anuncia que en Roma se haría un examen detenido y se daría un juicio del contenido de la obra<sup>47</sup>.

El 18 de julio, a su vez, se respondía a los dos despachos del 17 de junio, con otros dos, uno cifrado y otro en llano, en perfecta correspondencia a los dos despachos del Nuncio. He aquí su contenido: se ha oído con satisfacción la revocación de la orden de secuestro del libro del P. Sequeiros, así como también la promesa de corregir la mordacidad, eliminando al mismo tiempo los artículos relativos al tribunal de la fuerza. Oportunamente se informará al Nuncio del juicio formado en Roma en torno al escrito del P. Sequeiros<sup>48</sup>. Alegría del Papa por la decisiva intervención del rey, del confesor y del Presidente del Consejo en favor del religioso. El Nuncio debería expresar a todos el agradecimiento y la estima del Papa<sup>49</sup>.

Entre tanto el Card. Mellini a finales del mismo mes había re-

44. ARCH. VAT., *Spagna*, vol. 356, ff. 274v-275 (registro).

45. ARCH. VAT., *Spagna*, vol. 160, f. 598 (original).

46. ARCH. VAT., *Spagna*, vol. 160, f. 612rv (original).

47. ARCH. VAT., *Spagna*, vol. 356, f. 298rv (registro).

48. ARCH. VAT., *Spagna*, vol. 356, f. 316 (registro: despacho en llano).

49. ARCH. VAT., *Spagna*, vol. 161, f. 9rv (registro: despacho en cifra).

cibido ya el despacho de la Secretaría de Estado del 4 de julio en el que se le indicaba que para la corrección del libro advirtiera al religioso hacer ver sus notas a algún varón prudente y de su confianza y por tanto que pudiera darle un consejo desapasionado. A ello responde el Nuncio el 29 de julio prometiendo hacer, cuanto se le ordenaba.

Y a propósito del envío de los 400 ejemplares a Francia, el Nuncio dice que se trató de una operación precipitada del religioso, el cual lo comunicó sólo después de haber enviado las copias. Precipitada fue también la impresión del libro, que debería haber limado y hecho ver a personas competentes y de confianza. Así hubiera evitado las bazarrias en el estilo a las que se dejó llevar por su originalidad y manía de neologismos<sup>50</sup>. Alusión manifiesta a los muchos que contiene la obra, de los que hace palmaria ostentación en el título mismo, donde en pocas palabras se encuentran dos grecismos: *Eurythmia*, por Armonía, y *euroclydam*, por tempestuosa, etc.

En otro despacho paralelo, de la misma fecha pero diverso, se dice que se continuaba en espera de que el P. Sequeiros concluyera las correcciones convenidas para poder imprimir libremente también la segunda obra<sup>51</sup>.

Durante el resto del verano las noticias fueron sucediéndose periódicamente en un clima de restaurada serenidad, una vez pasada ya la borrasca. El 12 de agosto el Card. Mellini comunicaba al Secretario de Estado haber dado gracias aquella misma mañana al Presidente del Consejo mediante su secretario, y que lo mismo haría pronto con el confesor del rey. Con este motivo promete tenerlos contentos para que se empeñen en ocasiones futuras en servicio de la Santa Sede, entre las cuales menciona la necesidad de estimular a los obispos y a las universidades a seguir el ejemplo de la Inquisición en su censura de las proposiciones galicanas. Pero de este tema el Nuncio lamenta: "De lo cual por el momento no se ven ni oyen los efectos que yo deseara, guardando todos gran silencio"<sup>52</sup>.

El 26 de agosto, hablando de la actividad literaria del P. Aguirre, del que hablaba siempre que trataba del P. Sequeiros y viceversa, dice que el P. Sequeiros no había terminado todavía su tarea, pero que el Consejo se mostraba favorable a permitirle la edición de su segunda obra tan pronto como presentara corregida la primera<sup>53</sup>.

50. ARCH. VAT., *Spagna*, vol. 160, f. 725rv (original).

51. ARCH. VAT., *Spagna*, vol. 160, f. 726 (original).

52. ARCH. VAT., *Spagna*, vol. 161, f. 86 (registro: despacho en cifra).

53. ARCH. VAT., *Spagna*, vol. 160, f. 86 (registro: despacho en llano).

Antes de que estos despachos llegaran a Roma, el Card. Cibo comunicaba, con carta del 29 de agosto, la opinión de los expertos romanos a propósito de la obrita del profesor agustino. La sentencia era tajante: "El juicio formado... es que convendría hacer el libro de nuevo diversamente, para que resultara útil a la causa que defiende. Pero para no entristecer al religioso, lleno de buen celo, V. E. podrá dejarle que haga las correcciones que ha comenzado, dando a entender que aprecia su fatiga en la realización de esta obra, pero también aconsejándole benigneamente que no haga ostentación de ella fuera de los reinos de España"<sup>54</sup>.

Desde este momento, del P. Sequeiros no se hace mención en los despachos de la nunciatura hasta el 4 de noviembre de 1683, día en que se comunica que el P. Sequeiros, elegido Asistente General de la Orden, había emprendido el camino rumbo a Roma el 22 de octubre, es decir, un par de semanas antes.

La "Eurythmia pontificalis"; que, como hemos indicado, apareció dentro del mes de mayo de 1683, aparece ya como editada por el P. Sequeiros profesor de la cátedra de Vísperas de la Universidad de Alcalá. Cuando surgieron las graves dificultades que hemos descrito, el Consejo estuvo decidido a impedirle tomar posesión de la nueva cátedra. Pero, disipadas las dificultades, se le había permitido tomar posesión de ella. Tal cosa hizo, por lo visto, por el mes de octubre, ya que el Nuncio, en el despacho que estamos comentando del 4 de noviembre, dice que desde allí (Alcalá) "proseguirá el camino hacia esa ciudad". No se le había concedido, en cambio, disfrutar de los emolumentos de la cátedra durante su ausencia —prosigue narrando la información del Nuncio—, por lo cual antes de partir hacia Roma había presentado al Nuncio una súplica para que el Papa y el P. General le concedieran disfrutar de las tasas debidas, dentro de la Orden, a su predecesor en el cargo de Asistente General, que habían quedado sin cobrar. El Nuncio, juzgando razonable la petición, y en vista del perjuicio que sufría el religioso al verse privado de su estipendio en la universidad mientras estuviera ausente, recomienda la súplica<sup>55</sup>.

Para entender bien el contenido de este despacho es preciso explicar que en la primavera de 1683 había muerto en España el Asistente Español, P. Lorenzo de Segovia, mientras ejercía por designación del P. General el cargo de Rector Provincial de la Pro-

54. ARCH. VAT., *Spagna*, vol. 356, ff. 349v-350 (registro).

55. ARCH. VAT., *Spagna*, vol. 160, f. 1202 (original).

vincia de la Corona de Aragón. No conocemos la fecha exacta de la muerte del Asistente, pero ya el 8 de mayo de 1683 el P. General, enterado de su muerte, nombraba nuevo Rector Provincial para dicha Provincia al P. Agustín Arellano<sup>56</sup>. Esta designación, a causa de la alternativa que estaba en vigor en aquella Provincia, encontró una fuerte resistencia, pero el ilustrar este episodio no es ahora del caso.

Las dos últimas menciones del P. Sequeiros en la correspondencia diplomática entre el Card. Mellini y la Secretaría de Estado de Inocencio XI son del mes de diciembre de 1683. El día 2 de dicho mes el Nuncio comunicaba sencillamente que el P. Sequeiros había partido ya de Alicante<sup>57</sup>, lo que indica que hizo el viaje por mar. El 5 de diciembre la Secretaría de Estado comunicaba satisfacción por la noticia del nombramiento del Padre como Asistente General y por el viaje rumbo a Italia, indemne de las amenazadas represalias del Consejo. El Card. Cibo prometía interesarse ante el P. General para que al religioso se le concedieran los emolumentos pedidos, con tanta mejor voluntad cuanto más favorable era la recomendación del Nuncio y su testimonio sobre los méritos del P. Sequeiros<sup>58</sup>.

## 6. Conclusión

El episodio que nos habíamos propuesto ilustrar termina aquí. A la luz de cuanto se ha escrito en las páginas que preceden se entiende mejor aquella frase del biógrafo del P. Sequeiros, es decir, del P. Manuel Vidal, el cual escribe textualmente: "En mis primeros años extrañé cómo un hombre tan docto se había contenido para tan grande asunto (*es decir, para la Declaración del clero galicano*) en los términos de un pequeño libro en cuarto. Y un antiguo Maestro me respondió que la intención del Maestro Sequeiros fue ver lo que a su pequeña obra respondían los Doctores de Francia, para revolver sobre su asunto en obra superior; pero lo previno discretamente el Card. Aguirre"<sup>59</sup>.

Para completar el cuadro faltaría por decir que el P. Sequeiros debió de llegar a Roma en los primeros días o semanas del nuevo año 1684. Su nombramiento, propiamente tal, como Asistente General tuvo lugar sólo el 24 de marzo de 1684 mediante Breve pon-

56. AGA, Dd 122, f. 246rv.

57. ARCH. VAT., *Spagna*, vol. 160, f. 1380 (original).

58. ARCH. VAT., *Spagna*, vol. 356, f. 402rv (registro).

59. Cf. G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo*, VII, 472.



tificio<sup>60</sup>. Lo que el Nuncio en sus despachos llamaba su elección como Asistente, era, evidentemente, su designación para tal cargo por parte del P. General y su Consejo. Después de haber asistido en Roma a la celebración del Capítulo General en la primavera de 1685<sup>61</sup>, por el mes de diciembre de aquel mismo año se iniciaron las gestiones y se instruyó el proceso consistorial para su elección como obispo de Cassano en reino de Nápoles. Carlos II, de quien el P. Sequeiros mientras estaba en Alcalá como profesor ostentó también el título de predicador real, le presentó para dicha sede, y el Papa Inocencio XI le preconizó el 1.º de junio de 1686<sup>62</sup>. Se cubría así con un agustino una sede episcopal que había ocupado poco antes (1670-73) otro agustino español, el P. Alfonso de Balmaseda, muerto el 13 de septiembre de 1684 como obispo de Zamora.

El P. Sequeiros concluyó su carrera mortal, apreciado del virrey de Nápoles y de sus diocesanos, el 1.º de mayo de 1691 en Nápoles, y recibió sepultura en la iglesia de los agustinos españoles de la Esperanza en la misma ciudad de Nápoles.

El P. Sequeiros ¿publicó la segunda obra que tenía proyectada? La pregunta es legítima después de cuanto se ha escrito hasta este momento. De los datos a disposición uno estaría autorizado a decir que no lo hizo. Es cierto que la obra que es el objeto de este artículo, la "Eurythmia pontificalis", presenta dos partes netamente diversas, con paginación distinta: la primera parte, a la que el autor al comienzo del texto propiamente dicho (p. 15), atribuye este título explicativo: "Eurythmia pontificalis, sive rectum iudicium declarationis cleri Gallicani de ecclesiastica potestate", comprende 124 páginas numeradas, más otras 8 páginas sin numerar de Apéndice; la segunda parte en cambio, que tiene un título propio: "Ad caput Unam sanctam in Extrav. de maioritate et obedientia, Relectio: Utrum Summus Pontifex tamquam Christi Vicarius nomibus et in omnibus, sive temporalibus sive spiritualibus, dominetur et praesit?" comprende a su vez 119 páginas numeradas más otras 9 de Apéndice sin numerar. Pero las dos partes se presentan como formando un todo moral y no hay elemento alguno que sugiera que la parte segunda fue impresa posteriormente y añadida a la pri-

60. ARCH. VAT., *Secr. Brevium*, vol. 1691, f. 310.

61. Las actas están publicadas en *Analecta Augustiniana* 12 (1927-1928) 6-22 (Las Actas propiamente dichas, 22-58 (decretos especiales).

62. Cf. G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo*, VII, 741; J. LANTERI *Eremitae Augustiniana*, pars prima (Roma 1874) 61-62; R. RITZLER, P. SEFRIN, *Herarchia catholica*, V, 147.

mera. De poder ser probada una tal cosa, nos parece que sería sobre la base del examen intrínseco de la doctrina.

Pero cae fuera de las intenciones del presente estudio un examen del contenido. Tema probablemente interesante y suficiente para una tesis o tesina de doctorado, como sugieren incluso las numerosas subrayaciones que presenta uno de los ejemplares conservados en la Biblioteca Angélica de Roma (K-4-30) o las numerosísimas anotaciones marginales que ofrece uno de los dos ejemplares que posee la biblioteca de PP. Agustinos de Valladolid, mientras que la Bibli. Vaticana, a juzgar por el catálogo-diccionario, no posee ninguna.

Ahí dejamos la sugerencia por si algún día se revela útil.

Por nuestra parte creemos haber hecho cosa de utilidad en ilustrar las vicisitudes históricas que motivaron la composición de este tratado y las circunstancias dramáticas que acompañaron su primera aparición en público. Considerado en un marco más amplio, se trata de una página de historia agustiniana que valía la pena poner en claro y de un episodio de los muchos que ocuparon la atención de la labor diplomática en Madrid del Nuncio Mellini, que está siendo objeto de las investigaciones históricas del sacerdote español D. José María Marqués, de la diócesis de Gerona.

El nombramiento del P. Sequeiros como Asistente General de la Orden tal vez fue un premio —ignoramos los verdaderos motivos que llevaron a su elección— pero mucho más probablemente fue una ocasión de oro, presentada providencialmente y aprovechada por los superiores para librarle elegantemente de ulteriores molestias de sus adversarios. Lo que fue ciertamente un premio fue su promoción al episcopado, y la bula de nombramiento lo reconoce públicamente al llamarle “defensor Ecclesiae”. Según nuestra opinión, fue un justo premio a una fatiga en defensa del Papado, probablemente más pródiga de buenas intenciones que de resultados. A nivel científico le superó ampliamente el Card. Aguirre, pero justamente por ello recibió una recompensa más amplia.

CARLOS ALONSO, OSA.  
*Augustinianum*  
ROMA



## Alvaro de Benavente, OSA. y su "Relación" de las misiones agustinianas de China (1680-1686).

### I. *Alvaro de Benavente*

Es muy tardía la presencia de los Agustinos en el Imperio Celeste. Ciertamente fueron los Agustinos de Filipinas los primeros que lograron penetrar en esta misteriosa tierra, por la simple creencia de considerarla como el campo exclusivo de su apostolado futuro, relegando a un segundo plano a Filipinas. En 1574 Martín de Rada y Jerónimo Marín eran elegidos para desempeñar la primera embajada religiosa a China, llevando en calidad de agregados al Alguacil Mayor de Cebú, Pedro Sarmiento, y al asturiano, Miguel de Luarca o Loarca<sup>1</sup>. Dice Pastells a este respecto: "El principal de todos era el P. Rada, docto matemático y cosmógrafo eminente, muy apto para observar la tierra y dar cuenta exacta de ella. Hacía varios años que se sentía con inclinación decidida para desempeñar el cargo que se le confiaba, y lo había solicitado repetidas veces de Legazpi y Lavezares. Autorizado por el Virrey Don Martín Enríquez en 1573, no pudo realizar sus ideales por haberse negado los mercaderes chinos a conducirlo, prohibiéndolo, según decían, con pena capital las leyes del reino. Aprovechando, pues, ocasión logró Lavezares congraciarse con los PP. Agustinos"<sup>2</sup>.

Los dos agustinos mencionados y sus compañeros salen de Manila el 12 de junio de 1575, regresando al punto de partida el 28 de

---

1. Cf. I. RODRIGUEZ, *Historia de la Provincia agustiniana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*, I (Manila 1965) 198-199.

2. P. PASTELLS, *Historia general de Filipinas*, II (Barcelona 1926) 34-35. Este viaje lo glosan con cierta extensión: J. DE LA CONCEPCION, *Historia general de Filipinas*, I (Manila 1788) 432-434; J. DE MEDINA, *Historia de los sucesos de la Orden de N. Gran P. S. Agustín* (Manila 1893) 74-77; G. DE SAN AGUSTIN, *Conquistas de las Islas Philipinas*, I (Madrid 1698) 312-323; J. GONZALEZ DE MENDOZA, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran Reino de la China*. Ed. de Félix García, O.S.A. (Madrid 1944) 171-238; J. MONTERO Y VIDAL, *Historia general de Filipinas*, I (Madrid 1887) 77-78.

octubre del mismo año. Visitaron en China Hoc-chù, capital de la provincia de Fokien, y el Virrey los recibió muy bien, con gran agasajo y distinción, pero sin permitirles continuar su viaje a la capital del Imperio, ni quedarse en él para predicar el Evangelio, antes bien obligándoles a regresar a Filipinas, después de haberles entregado cartas y regalos para el Gobernador General de las Islas<sup>3</sup>. Los resultados apostólicos ganaron carta de frustración, si bien las "Relaciones" a que dio lugar este viaje<sup>4</sup>, sirvieron para difundir en Europa la historia del Imperio chino a través de la obra del P. Juan González de Mendoza<sup>5</sup>. Parece ser que Martín de Rada no se daba por vencido o fracasado, y así quiso probar con un segundo viaje a China en mayo de 1576, esta vez en compañía del P. Agustín de Alburquerque, también agustino<sup>6</sup>. Esta embajada no dio mejores resultados que la anterior, ya que tanto los religiosos como sus compañeros fueron víctimas del descontento y avaricia de los chinos que los conducían en el cabo de Bolinao. En aquellas difíciles circunstancias Rada y Alburquerque pudieron salvar sus vidas casi milagrosamente, debiendo retornar a Manila, cerrando así un capítulo pintoresco de aventuras misioneras<sup>7</sup>.

Y así debemos introducir en la historia agustiniana, con respecto a China, un largo paréntesis de espera. Fueron, a nuestro modo de ver, diversas las causas que motivaron esta ausencia, entre las que destacan la excesiva expansión de la Provincia en el Archipiélago Magallánico, los litigios interminables con algunos de los Gobernadores Generales de las Islas, de modo especial con Sebastián Hurtado de Corcuera, la falta de misioneros, y, finalmente, una larga y profunda contienda interna en el mismo seno de la Corporación. Pero ya en 1665 aparecen las primeras manifestaciones acuciantes, a nivel extraoficial, ante el Consejo provincial de Manila, según se desprende de una carta del entonces Superior Mayor al apoderado que la Provincia tenía en México [Manila, 15 de enero de 1666]<sup>8</sup>. No descartamos que en tales presiones haya preva-

3. A. G. I., Filipinas, 84; cf. también G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín*, VI (Madrid 1922) 446; I. RODRIGUEZ, *Historia*, I, 200-201.

4. Cf. I. RODRIGUEZ, *Historia*, I, 200.

5. Nos referimos a la obra del P. J. González de Mendoza, citada en la nota 3; cf. G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo*, III (Madrid 1917) 205-234, donde este autor expone larga y eruditamente las ediciones y traducciones que ha merecido este importante libro.

6. I. RODRIGUEZ, *Historia*, I, 199-200, recoge y juzga los diversos pareceres que ha habido a este respecto.

7. A. G. I., Filipinas, 84.

8. *AVall.* leg. 1316, f. 1; el original consta de 2 hos. fol.

lecido cierto sentimiento de emulación por lo que otras órdenes religiosas estaban ya haciendo en el Imperio chino. Las autoridades oficiales de la Provincia aceptaban con más o menos optimismo esta manera de obrar de algunos de los religiosos de su obediencia, pero limitándose a dar siempre la consabida respuesta, que no era otra que la falta de personal y el estado apurado económico. Eran estos extremos un tanto criticables, por lo que los promotores de las nuevas misiones pedían, y hasta casi exigían, poner los remedios convenientes, de un modo particular en lo tocante a personal.

A pesar de lo dicho, el surco de la esperanza estaba abierto, y faltaba solamente la mano pródiga que arrojara la semilla. Esta no fue otra que la presencia inquieta de un hombre de talla, llamado Alvaro de Benavente<sup>9</sup>. Pertenecía éste al convento de Madrigal, y su afiliación como hijo de la Provincia de Filipinas fue hecha por el Comisario-Procurador de la misma, Isidro Rodríguez, el 16 de abril de 1667<sup>10</sup>. Salió el P. Benavente de Madrigal camino de Sevilla el 23 de mayo de 1667<sup>11</sup>, llegando a Sevilla el 12 de junio de este mismo año<sup>12</sup>. Las dificultades de embarcación obligaron a los numerosos candidatos para las misiones del Extremo Oriente a retardar la fecha de embarque, después de haber sido dividida en dos grupos la misión. El P. Benavente forma parte del grupo primero, compuesto de 25 religiosos, del cual era presidente el P. Juan Flix, y que obtiene el permiso de salida de España el 12 de mayo de 1668<sup>13</sup>. Viaja este grupo en el navío "Nuestra Señora del Rosario", del que era Maestre Don Pedro de Aguayo<sup>14</sup>. Después de una estancia relativamente breve en la Nueva España, el P. Benavente arribó a las Islas del Poniente a principios de 1669<sup>15</sup>.

Es Manila, y concretamente el convento de esta ciudad, el primer destino del nuevo misionero, circunstancia que él recoge y

9. Para la nota biográfica y literatura bio-bibliográfica: I. RODRIGUEZ, *Historia*, II (Manila 1966) 296-297.

10. A. G. I., Contratación, 5551, f. 2; numeramos nosotros, ya que la parte correspondiente a esta misión está un tanto revuelta por seguir un orden cronológico de los documentos; la hoja de filiación del P. Benavente es original, y va firmada por el P. Isidro Rodríguez y por el interesado.

11. A. G. I., Contratación, 5551, f. 2.

12. Así lo hace constar en certificación original el Prior del convento de San Agustín de Sevilla, Fr. Juan de Palacios (Sevilla, 13. 7. 1667): A. G. I., Contratación, 5551, f. 13v.

13. A. G. I., Contratación, 5551, f. 13.

14. A. G. I., Contratación, 5551, f. 13.

15. El Libro correspondiente de la Provincia no especifica ni el mes ni el día, sino solamente el año indicado: cf. *Libro tercero de Gobierno de la Provincia del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*, f. 32v; en lo sucesivo lo citaremos APM LGP.

aprovecha para imbuirse en la ambición de las proyectadas misiones de China. Inmediatamente el Provincial destina al P. Benavente a México, en la Pampanga [1671-1674] y Bacolor [1674-1677]<sup>16</sup>. El capítulo provincial, celebrado en Manila el 8 de mayo de 1677, es decisivo para las futuras misiones agustinianas en el Imperio de China. La elección del P. Juan de Xerez, amigo y admirador de las cualidades del P. Benavente, es una baza más para los proyectos del P. Benavente y de los que con él ambicionaban la apertura de campos nuevos de trabajo<sup>17</sup>. El hecho de haber elegido el P. Xerez al P. Benavente como su Secretario y compañero<sup>18</sup> era echar a andar algo que estaba inmóvil en los programas de Provincia, ya que iba a ser este moderno Secretario el encargado de calentar el motor de las esperanzas, presentando planes y aduciendo, en lo posible, programas para lo que se pretendía hacer<sup>19</sup>. Sin embargo, los resultados no pudieron ser inmediatos, debido a los tradicionales argumentos de la carencia de personal y falta de los necesarios respaldos pecuniarios. Pero ahí quedaban las inquietantes llamadas de los jóvenes ilusionados, aprovechando la presencia del P. Benavente en el seno del Definitorio de la Provincia<sup>20</sup>.

El 11 de mayo de 1680 volvía a celebrarse capítulo provincial en Manila, en el salía Superior Mayor otro amigo del P. Benavente, Fr. José Duque<sup>21</sup>, y el P. Alvaro pasaba a desempeñar el oficio de cuarto Definidor<sup>22</sup>. En estos comicios el P. Benavente llevaba el paquete de medidas a tomar en la asamblea general referente a las nuevas misiones de China. En efecto, el Definitorio pleno de la Provincia no tuvo más remedio que considerar las propuestas, que creemos procedentes de los PP. Manuel de la Cruz, Alvaro de Benavente y Juan Nicolás de Rivera, principalmente, las que dicho Definitorio consideraba viables, pero absteniéndose de dictaminar entonces algo definitivo. Opinamos que a nivel privado el P. Benavente quiso hacer frente al manido argumento de la penuria de personal, insuficiente para atender las parroquias y misiones de las Islas, y en el terreno práctico dio la solución adecuada, logrando

16. Cf. I. RODRIGUEZ, *Historia*, II, 296; creemos que E. P. JORDE, *Catálogo bio-bibliográfico de los religiosos agustinos de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de las Islas Filipinas desde su fundación hasta nuestros días* (Manila 1901) 130, da equivocado este año.

17. *APM LGP*, III, f. 66.

18. *APM LGP*, III, f. 69v.

19. A. DE BENAVENTE, *Relación*, f. 55.

20. A. DE BENAVENTE, *Relación*, f. 55.

21. *APM LGP*, III, f. 73.

22. *APM LGP*, III, f. 78v.

23. A. DE BENAVENTE, *Relación*, ff. 55v-56.

que para el cargo de Comisario-Procurador en las Cortes de Madrid y Roma fuera designado el P. Manuel de la Cruz<sup>24</sup>. Debíó salir para España el citado P. de la Cruz bien recomendado y aleccionado sobre lo que importaba el negocio de China, al que la Provincia de agustinos de Filipinas se quería lanzar llena de esperanzas y temores. Por si esto era poco, el Definitorio de Manila volvía a insistir ante el mencionado P. Manuel de la Cruz encareciéndole toda clase de gestiones ante el Rey y su Consejo de Indias para la remisión y dotación de algunos misioneros de China, donde ya se encontraban los PP. Alvaro de Benavente y Juan Nicolás de Rivera:

"La más principal y mayor felicidad —escribía el Definitorio al P. de la Cruz— es que bien sabe V.R. se estaba tratando quando V.R. salió de estas islas, que era embiar Religiosos a la China, para participar del fruto, que las Religiones de San Francisco, Santo Domingo y Compañía de Jesús...; ...que dentro de pocas semanas de la salida de V.R. salió también el P. difinidor fr. Alvaro de Venavente y el P. fray Juan de Rivera en una soma de los sangleyes de Cantón, y en diez y ocho días se pusieron en la ciudad de Macám [Macao]; y de hallí, sin ayuda alguna humana, antes algún estorvo de parte de los Portugueses, mediante su havilidad y confiança en Dios, se metieron en la ciudad de Catón, desde donde nos escribieron muy contentos de haber dado principio a tan hermosa empresa, y que tanto lustre a de dar a esta Provincia. Y assi V.R. con el conocimiento que tiene de semejante Missión, en virtud de la que dicho Padre Diffinidor le envía a V.R., se haga patente al Consejo y a las Religiones, porque con la seguridad del logro de tan grande Missión, se esforçarán a venir muchos sujetos de virtud, letras y celo; porque siendo de todas estas calidades, no se pueden embiar a China, y más para introducirse en naciones tan politicas y astutas..."<sup>25</sup>

Vencidas, pues, todas las dificultades, el Definitorio de Manila había dado luz verde a la apertura de las tan codiciadas misiones en el Imperio Celeste, y los dos primeros candidatos habían sido los PP. Benavente y Rivera, como queda dicho<sup>26</sup>. Solventados los ma-

24. *APM LGP*, III, f. 81.

25. La carta está fechada en Manila el 8 de junio de 1681, y la firman fr. Diego de Jesús, Provincial, fr. Carlos Baptista Bover y fr. Alonso Arnillas, Definidores; existe original, en 2 hojas, en *AHN. de Madrid. Documentos de Indias. Sección de diversos*, núm. 399.

26. A. DE BENAVENTE, *Relación*, f. 56.



yores obstáculos, Benavente y Rivera se hicieron a la vela en una soma de chincheos, el 11 de octubre de 1680, yendo en compañía de los PP. Manuel Trigueros, dominico, y Lucas Esteban, de la Orden de San Francisco<sup>27</sup>. Después de 19 días de navegación, entre plácida y tormentosa, llegaron éstos a la vista de Macao, primer capítulo de una historia inquietante, que iba a revestir interés no sólo para la historia de la Orden de San Agustín sino también para la de la Iglesia misionera, por una serie de circunstancias que el P. Benavente describe con pluma primorosa en su "Relación".

## II. "Relación" del P. Alvaro de Benavente

Es bastante fragmentaria e imperfecta la historia conocida hasta hoy sobre las misiones agustinianas en China, precisamente porque a la hora de acumular hechos y planear su estructuración faltaba algo que llenase las necesidades del historiador. De ahí la eterna cantinela de repetir los mismos tópicos, salvo lo que desde hace unos años nos venía proporcionando la obra *Sinica franciscana*<sup>28</sup>. Ante estos imponderables sólo cabían dos posibilidades: o los agustinos habían sido *prontos en facellas y tardos en contallas*, o era preciso admitir una pérdida de las fuentes originales, por una serie de vicisitudes de los tiempos. Prevalció esta segunda hipótesis. Alguien ya había insinuado la posibilidad de que tales documentos pudiesen encontrarse en Inglaterra, donde habrían llegado después del año 1762, al ser vendido el convento de San Agustín de Manila por los ingleses, por no querer pactar los agustinos con las fuerzas británicas ocupantes, embarcándose en una resistencia heroica, la que debió valer para los religiosos agustinos de las Islas la más terrible de las persecuciones<sup>29</sup>.

Pero todo había quedado en conjeturas. En 1968 Carlos R. Boxer dio a conocer un rico fondo que había en Lilly Library, Universidad de Indiana, U.S.A. Agregado a esta Universidad en 1967, inmediatamente fue encargado de la confección del Catálogo de este fondo tan importante, el que poco después era publicado, aunque con no pocos errores en la lectura de las carátulas y epígrafes, im-

27. A. DE BENAVENTE, *Relación*, f. 56.

28. La obra de Anastasio Van der Wyngaert y otros franciscanos comprende hasta el día de hoy 8 tomos; los tomos VI-VIII constan de dos partes cada uno.

29. Cf. E. NAVARRO, *Documentos indispensables para la verdadera historia de Filipinas* Madrid, 1909; 2 tomos; una descripción bibliográfica de esta obra con recensión de todos los documentos: I. RODRIGUEZ, *Historia*, III (Manila 1967) 159-180.

precisiones que en nada quitaban interés al valor intrínseco del fondo<sup>30</sup>. Dice Boxer en la presentación de este libro: "The documents catalogued below comprise the major part of an important collection of original manuscripts and 17th-18th century transcripts relating to the Philippine Islands and the Spanish Roman Catholic missions in East Asia. They were looted from the Augustinian Convent of San Pablo during the British occupation of Manila 1762-64, when they were acquired by Alexander Dalryple (1737-1808), hydrographer to the Navy. Most of the volumes are in their original limp vellum covers and are marked with the number of the cupboard and box where they were kept in the convent's archives... Considering the length of time during which many of them were exposed to the damp heat and insect pests of Manila, and the dangers of the war in 1762-64, most of them are in remarkably good condition. Only a very few leaves are completely illegible"<sup>31</sup>. El trabajo de Boxer es indispensable para conocer el mérito de esta Colección. Así en el "Lot 511, Volume I", existen 36 cartas autógrafas del mismo Alvaro de Benavente, 21 de Tomás Ortiz, también misionero en China, con una curiosa nota de recibo y gasto de la misión<sup>32</sup>. Otros legajos recogen cartas originales de los PP. Juan Nicolás de Rivera, Miguel Rubio, Francisco Fontanilla, Juan Núñez, José Ferrer, todos agustinos, así como una considerable lista de respuestas de los Provinciales de Manila y de otros agustinos<sup>33</sup>.

Cano ha desconocido esta "Relación" del P. Benavente<sup>34</sup>. Jorde, en la recensión de escritos de este misionero, la cita en los siguientes términos: "Relación de los sucesos de la Misión de China perteneciente a los años 1680-86. M. S. de 48 págs. en fol. Arch. de S. Agustín"<sup>35</sup>. Santiago Vela, tan perito en asuntos bibliográficos, no ha hecho más que reproducir el testimonio anterior, sin ponderar, criticar o dudar de un escrito de suma trascendencia para la Provincia de agustinos de Filipinas, y que, según Jorde, debía estar en 1901 en el archivo provincial de Manila, fecha en que escribía

30. C. R. BOXER, *Catalogue of the Philippine Manuscripts in the Lilly Library*. Indiana University Bloomington, Indiana, 1968. (Asian Studies Research Institute); 4 pp. s. n., 63 pp. Poseo un ejemplar con dedicatoria autógrafa del autor.

31. C. R. BOXER, *Catalogue*, 1.

32. C. R. BOXER, *Catalogue*, 2-3.

33. Poseemos una copia fotostática o en microfilm de toda esta Colección, merced a la ayuda que el Instituto de Cultura Hispánica de Madrid nos prestó en 1974 para viajar a los Estados Unidos en busca, principalmente, de esta riquísima documentación.

34. G. CANO, *Catálogo de los religiosos de N. P. S. Agustín de la Provincia del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*. Manila, 1864.

35. Cf. E. P. JORDE, *Catálogo*, 131.

este autor<sup>36</sup>. Si éste logró ver la "Relación" de Benavente, es cierto que su descripción es bastante pobre, y no arroja luz suficiente para seguir la pista y colmar los anhelos del investigador. Hoy podemos decir que tal escrito no existe en el citado Archivo, y lo confirma Bernardo Martínez, quien con mejor voluntad que éxito apenas ha dejado algo concreto de este primer período de las misiones agustinianas en China<sup>37</sup>. Autores extraños de la Orden, como Van der Wyngaert, franciscano, han sabido suplir muchas lagunas de esta historia, aprovechando precisamente la abundante correspondencia de misioneros franciscanos, que por necesidad tenía que tocar los orígenes de tales misiones agustinianas, dificultades y primeras casas, sólo porque en estos principios jugaron ellos un papel de máxima importancia, como lo hace constar el propio Benavente<sup>38</sup>. Y últimamente el P. Manuel Ares, agustino, explotando un manuscrito del también agustino Angel Vega, ha sido bastante extenso y exacto en este campo, por haberse servido de la investigación personal y de la documentación que le brindaba Van der Wyngaert<sup>39</sup>.

La "Relación" de Benavente, como hemos dicho, existe hoy original en la Lilly Library con la signatura "Lot 511, Vol. I, Ms. 21.524 (1). La "Relación" lleva los siguientes endosados: *I endosado*: Papeles de importancia Pertenecientes a la misión de China, Orense, Pedro, 1645-1721"; *II endosado*: Pertenecía al Aparador fuera de la Pared. Cajón N.º 4. Ytalones y China. Leg. 6-7-8-9-10-11"; *III endosado*: "Papeles de importancia Pertenecientes A la misión de China, Cuio contenido se hallará en la lista que se pone al final.— frater Petrus Orense fecit illam. Cajón N.º 4. Ytalones y China. Leg. 1". Dicha "Relación" ocupa los folios 54-78, con paginación equivocada a veces, a dos columnas, y en tinta un tanto diluida, que a veces dificulta la lectura. Fue comenzada, según confesión del autor, en Xao king fù el año de 1685, y acabada de escribir por noviembre, en Manila, del año 1686. Si exceptuamos la parte milagrería, tan en boga en las Historias de aquel tiempo, creemos que es una fuente imprescindible para conocer los orígenes, vicisitudes, luchas y méritos de la misión agustiniana en los años 1680-1686, y esto gracias al interés de un hombre benemérito de la Provincia de agustinos de Filipinas, Fr. Alvaro de Benavente.

36. Cf. G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo*, I (Madrid 1913) 363.

37. B. MARTINEZ, *Historia de las Misiones agustinas en China*. Madrid, 1918.

38. Cf. nota 28.

39. M. ARES, "Las misiones agustinianas de China": *Archivo Histórico Hispano Agustiniiano* 52 (1958) 303-317.

### III. *Relación de Alvaro de Benavente*

Relación de los sucessos de la Misión de la china por los Religiosos del Orden de N. P. San Augustin, de la Prouincia del Santissimo nombre de Jesús de las Islas Philippinas, desde el año 1680 hasta el de 1686, escrita por el Padre fr. Alvaro de Benavente, de dicho Orden, y Superior de la dicha Misión.

(fol. 54) Apenas en las Islas Philippinas nació la Prouincia del Santissimo nombre de Jesús de la obseruancia de N. P. S. Augustin, quando cos alientos más osados de los que su infancia permitia, acometió este gran Imperio de la China, deseando por sus hijos desterrar dél la Ydolatria y plantar el culto del verdadero Dios. Conspiraua en el mismo intento el Governador de las dichas Islas, y para efectuarlo y juntamente abrir el comercio de la china, en nada inferior a los más ricos del orbe, en nauío de chinas, que a la saçón avia aportado a Manila, despachó por embaxadores a este Imperio a los Padres Fr. Martín de Rada y Fr. Gerónimo Marin, en compañía de algunos Españoles que autoriçasen la función. Llegaron los Padres a la Prouincia de Fo kien, y aviendo executado el Orden que traian, en la forma que refiere Herrera en la historia General del Rey Phelipe segundo, y el Maestro Grixalua en la de nuestra Prouincia de México, boluieron a Manila con grandes esperanças de que no sólo se conseruaria el commercio, sino que tambien se allanaria el camino para dilatar nuestra sancta fee; en este conformidad el siguiente año en el mesmo nauío, y con los mesmos alientos, se embarcó el Padre fray Augustin de Albuquerque en compañía del Padre fray Martín de Rada, más los chinas, sus conductores, luego que salieron de la baía de Manila trataron de tomar en dichos Padres satisfacción de las descorteçias y agraulos, según ellos decian, que auian reciuido en Manila. Este fue el pretexto, pero el verdadero motiuo tengo para mí por muy ciénto que procedió de otras causas, y la principal serles muy peligrosa la introdución de los extrangeros en la China, y como por otra parte fueron muy viuas las instancias que en Manila tubieron para conducir a los Padres, no se atreuiendo a resistirlas por entonces, trataron después de afiançar su seguridad con vna impensada resolución, a que no poco ayudaria el presenté interés de robar a los Padres la plata y las alaxas que traian para dar principio a su Misión. Expusieron, pues, a los Padres desnudos, después de auer pasado aún más adelante, al mal tratamiento de sus siruientes, en las Plaias de

Bolinao, donde no fue poco Prouidencia del Señor que escapasen las vidas a manos de la Hambre (por ser sitios despoblados y entonces ignorados), y de las inclemencias del tiempo y de los búfalos brauos, que sólo hauitan los vecinos Montes. Dado el nauio a la vela, lleuó tambien con él el viento las esperanças de poder los Ministros Euangélicos de Philippinas introducirse en la China por la Prouincia de Fo kien, que es la parte (f. 54v) por donde casi sin interrupción se ha conseruado el trato hasta el tiempo presente, siendo fatal la China para aquellos que se adelantaron a desear más su bien, porque ellos vinieron a ser los que menos lo lograron, como pocos años antes auia sucedido con no maior felicidad al Apóstol de las Indias, San Francisco Xavier, que al tiempo que intentaua la entrada en este Imperio murió en las desiertas Playas de la Isla de San Buenaventura, no lexos del continente de la China. Más assi como con la muerte del Glorioso Apóstol no se fenecieron los alientos de la Sagrada Compañía de Jesús para con la China, sino que con santo empeño constrataron [*sic*] las insuperables dificultades de este negocio, hasta introducir en ellas a los Padres Rogerio y Ricio, que principiaron y establecieron la Predicación del Euangelio, assi tambien, aunque con desigual suceso, persistió [*sic*] la Prouincia del Santo Nombre de Jesús en sus primeros intentos de introducirse en la China, como si fuese éste el vnico motivo de su fundación. Lleuada de este fin, el año de 15... [1576] Pasó el Padre [en blanco] [P. Francisco Manrique, OSA.] a la Isla que comúnmente llaman de anzadon (deviendo decir Giang Xau, tanto en las voces de los Europeos pierden su ser las voces sinicas), vecina al continente de la China, y en la nueva Colonia que entonces fundauan en vna punta de ella algunos Mercederes Portugueses con nombre de çidades do nome de Deus na China, y por nombre más conocido Macao, tomó casa y edificó vn convento con título de Nuestra Señora de Gracia, pero apenas tenía alguna forma, y començo a dar buenas esperanças de ser escala para subir a las poblaçones de la Prouincia de Kuang tung (vulgarmente dicha Cantón), vna de las mejores de la China, quando por causas que no son de mi propósito llegó orden del Rey Phelipe Segundo para que dicho conuento, y los de nuestros Padres Santo Domingo y San Francisco se desinió [designó] pasasen de las Prouincias de Philippinas, que los fundaron, y se agregasen a las Congregaciones de dichas Ordenes de la India Oriental, respectivamente, con que la Prouincia no sólo perdió este Conuento, sino los fundamentos que iba echando para erigir la Missión de la China. No bastó este accidente para desanimar de todo punto a la dicha Prouincia, obligándole a desistir de sus desinios, porque después de pocos años, auiéndose tomado por los Españoles de las Is-

las Philipinas vn puerto y tierra en la isla hermosa, se tomó tambien allí casa para conuento; más antes que tomase forma, varios accidentes estoruaron se efectuase, y desde entonces parece que commenço dicha Prouincia a persuadirse de que la voluntad diuina no aprouaba nuestra entrada en la China, queriendo seruirse primero de otras Religiones en su conuersión, y que por entonces no tubiésemos en ella más parte que la gloria de averla con tantas veras procurado. Y para aliuiar el desconuelo que podía en esta parte ocasionar el ver tantas veces frustrados tan dignos y gloriosos desinios, nos abrió el Señor las puertas del Japón, donde su Magestad con tantos laureles premió, no sólo las fatigas de labrar la tierra que los produjo, sino tambien las molestias que causaron las pretençiones de la China no conseguida, y con los frutos que començo la Priouincia a coxer en Japón en el otoño (f. 55) de tantos Mártires, parece que se olvidó de las flores que en la China sólo aparecian en la primavera de tantas esperanças.

Pasados [*tachado*: casi] más de cien años desde la primera entrada en la China del Padre fr. Martín de Rada, fue nuestro Señor seruido de resucitar en algunos Religiosos de la Prouincia aquellos antiguos intentos de pasar a la China, pero los medios se representaban tan dificiles que hacían parecer imposible la consecución de su fin, y se tenía por materia de risa sólo el platicar de esta materia, pero las conuenencias y aún la necesidad parece obligó a algunos Religiosos no sólo a proponerla, mas a tratarla muy de veras entre ellos. Fue nuestro Señor seruido de que me allase yo, y si bien en el espíritu era inferior a todos, no me juzgaua tal en orden al manejo esterno de la negociación; dos cosas empero me detenían, la vna no conocer en mí alguna mínima suficiencia para pasar a la Missión de la China, cuias dificultades tenía por insuperables, y cuios tra-uajos se me representaban grauísimos, aún maiores de lo que los tengo experimentados; pero esta persuasión sólo me conuenía para no intentar introducirme a Missionario, no para dexar de procurar que la Missión por otros Religiosos mejores que yo se efectuase, no perdiendo en el manejo de este negocio el conocido y no merecido fauor que tenía en nuestros PP. Prouinciales, presente y absoluto, por auerles seruido de secretario; la segunda cosa que me detenía y acobardaua, era ver la falta de medios que entonces se sentía, así por parte de los Religiosos, de que estaua la Prouincia muy necesitada, como por parte de los subsidios, que casi impossibilitauan los crecidos empeños que la Barcada antecedente auía ocasionado; no obstante estas cosas, los impulsos interiores eran tan valientes y repetidos, que llegué a tener por culpa graue la omi-

sión en este negocio, el qual comunicado con personas de dentro y fuera de la Religión, fueron de parecer que no dexase de aplicar efectiuamente aquellas diligencias, que yo juzgase fauorables el despacho de la Missión de la China; y porque no pareciese que huía de lo mismo que proponía por conueniente, que me ofreciese yo por vno de los primeros Misionarios, en defecto de otros sujetos más a propósito para la empresa, creiendo de la fidelidad de nuestro Señor que apartaría de mí este empleo o me daría caudal para exercitarlo, en caso que para él los Superiores me escogiesen. En esta conformidad escriuí un papel, en que a mi ver y de otras personas de mi mejor talento, proué con toda evidencia no sólo conueniencia sino la precisa neçesidad que avía de que la Prouincia tomase sobre sí esta carga, y con efecto fundase vna Missión en la China Este papel lo presenté al definitorio del capítulo que se celebró el año de 1680, en que yo me hallaua Diffinidor, y por esto mismo fue más penoso por auer de tolerar personalmente la nota que el Difinitorio quisiese ponerle, la qual fue la misma que yo me prometía y la raçón parece que dictaua. Respondieron los PP. que la raçones eran fuertes, y no se podía negar que era necessaria la Missión de la China, pero que si al presente aún no auía suficientes Ministros para las doctrinas que tiene la Prouincia (f. 55v) a su cargo dentro de las Philippinas, ¿cómo se podía empeñar en las Misiones extrañas?; mas que lo propuesto seruiría de aduertencia para que se tratase de hacer la dicha Missión, siempre que huviesses los medios precisamente necesarios, que son suficientes Religiosos en la Prouincia para commençarla, sin faltar a las obligaciones domésticas las quales, es justo, que sean preferidas. Este fruto que entonces logró mi propuesta, al parecer corto, mas en la verdad grande, pues ya se hablava, y vencida ya la primera y maior dificultad, que era ponerse este negocio seriamente en plática, aunque fuese a costa de ser reputado por extrauagante el genio de quien se adelantó a proponerlo. Passado el capítulo, con ocasión de auer quedado por secretario de nuestro Padre fray Diego de Jesús, entonces Prouincial, pude muchas veces repetirle y hacerle capaz de las raçones que pedían de justicia se efectuase la Missión de la China, y su Reuerencia me certificó que se hallaua con deseos muy viuos de principiarla en su tiempo, si la posibilidad de medios lo permitiese. No parece que esperaua Dios más que el consentimiento de los Prelados, quando luego al punto ofreció los medios, que por entonces parecían suficientes, porque a fines de Junio del año de 680 [1680] aportó [a] aquellas Islas el Obispo de Sebú, que avía años que se detenía en la nueva España, sin querer pasar; luego que llegó, ordenó la ma-

ior parte de los Hermanos Coristas que avía en el Conuento de Manila, con que mi Padre Prouincial se acabó de resolver a principiar la Missión. Estaua yo a la saçón ausente, y el primero a quien dixo su resolución fue al Padre fray Juan Nicolás de Riuera, el qual no sólo la aplaudió sino pidió con nueba instancia ser él de los primeros que viniesen a esta Missión, concediéndoselo nuestro Padre Prouincial, y al mismo tiempo me escriuió vna carta avisándome de su intento, y considerándome con el empleo de Missionario en la China, el qual yo acepté, fiado en que nuestro Señor, que sin influxo notable de mi parte me lo avía negociado, me daría fuerças para executar lo más conueniente a su seruicio y de la Prouincia. Movíme eficazmente tambien a aceptar lo que tan manifestamente parecia desigual a mi talento y achaques corporales, porque el tiempo estaua muy adelante y no se hallaua a mano otro sujeto que pidiese esta misión, y eran necessarios meses para auisar a los que la deseaban, y en esta distancia de tiempo se perdía el viaje por aquel año, y para el siguiente quedaua muy incierto en que persistiese el Prelado en los mismos intentos, a que se podian juntar otros mil accidentes, que totalmente apartasen el negocio del estado a que con no poca fatiga mía avía venido. No obstante esto, buuelto a la ciudad de Manila, y temiendo que era tentar a Dios el arrojarme a vna empresa tan desproporcionada con mi caudal, consulté sobre el negocio las personas de más letras y virtud que entonces pude hallar, y todas fueron de parecer, según lo que se les propuso, que no perdiese la ocasión de hacer [a] Dios aquel seruicio, en que la Prouincia era tan interesada, y que dexándome llevar de las disposiciones diuinas pronunciadas por voca de los supe (f. 56) riores, era culpable el resistir y segurísimo el obedecer, y así no avía que temer sino el proceder en la materia con temor (?). Resuelto nuestro Padre Prouincial, y prompto el P. fray Juan y yo para embiarnos luego, sólo restaua la dificultad en los gastos precisos, así para la nauegación, como para sustentarnos en la China por lo menos tiempo de vn año, y la Prouincia con los empeños tan crecidos que parecia, no era posible ni raçonable el que nos socorriese con cantidad de plata considerable, que necesariamente se auía de quitar a otras obligaciones que más instauan. Pero esta dificultad apenas fue aduertida quando remediada, y nuestro Señor nos acudió tan liberalmente, que quedamos prouehidos el Padre fr. Juan y yo, desde entonces para casi tres años, adelantándose su sabia prouidencia, no sólo al socorro de la presente, sino a todo el tiempo en que no avía de ir nauío de Manila a la China. Allándose en Manila por aquel tiempo una soma de chincheos, por medio de la qual continuaba el comercio en aquella ciudad el Régulo, que asistía en esta



Prouincia de Cantón, y aunque al mismo tiempo se despachaba para Cantón al General Antonio Nieto en vn navío propio, parecía más conueniente hacer el viaje en la soma, y así nos embarcamos y dimos en ella a la vela a 11 de Octubre los PP. fr. Manuel Trigueros, del Orden de N.P. Santo Domingo, fr. Lucas Esteuan, del de nuestro Padre S. Francisco, y el P. fray Juan Nicolás de Riuera y yo, todos tan unidos con el vínculo de la charidad como si fuésemos hijos de vna misma familia. La inexperiencia en semejantes viajes con los chinas fue causa de que nos fiásemos de sus promesas en Manila más de lo que conuenia, y así al tiempo de nauegar nos hallamos con tan ruines comodidades y ocasiones de merecer, que tubieron bien en qué emplearse los primeros feruores. Pero lo que más nos daua en rostro eran las continuas supersticiones con [que] solicitaban buen suceso del viaje, en que sin aduertir confesaban el hieirro de que les acusaua la propia conciencia, porque si bien el quemar monedas y barruillos de papel se obraua sin ningún recato, quando se auía [de] executar alguna función solemne de ahuientar los malos espíritus, que se ase con graue aparato y estrépito, nos aduertían que nos recogiésemos a nuestro estrecho rancho de bajo de cubierta, avergonçándose dexecutar aquellas ceremonias, que ellos mismos reputan por vanas y ridiculas; más el deseo de asegurar sus haciendas les hace dudar de su eficacia, y esto basta para no omitirlas. No era menos penoso el aver de oír las quejas que dauan de la república de Manila, y el juicio que formauan acerca de las primeras personas de ella, algunas veces tan acertado, a nuestro parecer, que nos causaua admiración lo comprensiuo y profundo de aquellos ingenios, reputados entre nosotros los Españoles por Bárbaros. Tardamos ocho días en costear la plaia honda y las Prouincias de Pangasinán e Ilocos, y reconocido el cabo de Bogueador, que es la vltima tierra de la Isla de Luçón, con buen tiempo començamos la trauesía para la tierra firme de la China; mas el siguiente día, creciendo el viento, que era nordeste, se fue levantando vna cruel borrasca que nos puso en grauíssimo peligro de perdernos. Era el Baxel viejo, y entre otras roturas que abrió la por (f. 56v) fia de las olas, vna fue junto a nuestro rancho, y no se conoció en toda la noche para remediarse, no bastando gran cantidad de Marineros a minorar en valdes el agua, por carecer de bombas las embarcaciones sínicas, a que se llegó que el imbornal, por donde la derramaban, tenía vn impedimento, con que la maior parte del agua, en lugar de salir afuera, voluía para nuestro rancho, que era el más vecino. Al amanecer conocimos el daño a costa de algunos mantenimientos que nos destruió la agua salada, y, auisados

los marineros, lo remediaron, y con el día fue nuestro Señor seruido de que el tiempo fuese abonanzando, de suerte que a la tarde ya el viento estaua templado, dexándonos sólo con los penosos y grandes valanceos que ocasionaran las olas conuoidas de la violencia antecedente. Lo restante del viaje fue apacible, con que en 19 días, desde que salimos de Manila, nos pusimos a vista de la ciudad de Macao y a la entrada de su puerto; dio fondo con vna vela nuestro Baxel, esperando marea y permiso de la ciudad para entrar dentro. Para inteligencia de lo que aquí nos sucedió, y otras materias en adelante, es necesario dar alguna breüe noticia del estado que entonces tenía la Prouincia de Cantón. Desde que el año de 1643 se señoreó pacíficamente el Tártaro Xien chi de las Prouincias septentrionales de la China, echando sobre las ruinas del reynado Miñg los cimientos, en que se erigió la fábrica del Reynado Chiñg, que es el presente, no cesó por sus capitanes y exércitos de contrastar las Prouincias occidentales y australes, las quales, como todo lo restante de la China, acostumbradas al ocio y delicias de la paz que auían goçado por casi 300 años, carecían no sólo de disciplina militar sino también de armas. Siendo en aquel tiempo hasta los mismos Mandarines de guerra, en el espíritu y traje, más dignos de contarse por hembras que por varones, y así no pudiendo resistir a quarenta mil Tártaros, que con su Rey pasaron la Muralla, fue en breues años conquistada toda la China, sin quedarle otro émulo al Tártaro que el Kue sing, que en Manilla llamaron Gumpuan, destruido a la Isla Hermosa, siruiéndolle allí de la mejor defensa el fosso que hace el mar entre ella y la Prouincia de Fo Kien. Entre los demás Capitanes, que en la conquista se señalaron, fue vn china de la familia o apellido Xang, de vajo linaje, que antes del año de 1640 se había pasado a la Prouincia de Leao tung a morar con los Tártaros por huir del castigo de ciertos delitos; volvió después con ellos a la China, y por ser práctico de la tierra, y ya entre los Tártaros echo al exercicio de las armas, se le encomendó la conquista de la Prouincia de Cantón, que es la más Austral de la China, y en premio del buen suceso que en ella tubo, el emperador Tártaro sínico le crió Régulo y le concedió que gouernase por 9 generaciones vna gran porción de la Metrópoli de Cantón, que se llama la ciudad vieja, y está vnida, comunicándose por vna parte, a la ciudad nueva, que es la porción maior de aquella gran problaçón. Aunque la letra uang suena en lengua china lo mismo que en la nuestra, las voces Régulo o Rey, no es en China esta dignidad todo lo que significa la boz, sino mucho menos. Puede en grado y lugar a todos los mandarines del Reyno, y se deriba su dignidad de Padres a hi-

jos (f. 57), más su poder es muy limitado y su renta asimismo; no obstante, este Régulo de Cantón, con la *authoridad* que conciliaua el ser conquistador, y la ocasión que tubo de tiranizar muchas tierras y casas, ascendió a mucha riqueza, a que se juntó tener muchos hijos, y casi todos en puestos altos, y vno de ellos llegó a ser hierno del Emperador Xañ chi y cuñado de Kang hi, que al presente reyna.. Pero el que se señaló entre todos en discreción y valer, pareciendo el más digno de suceder en la dignidad de régulo y gouernador de la Ciudad vieja, fue el segundo; éste en vida avn de su padre (que fue siempre mal afecto a la ley de Dios), teniendo noticia que el Padre fr. Buenaventura Ibáñez, con dos compañeros de los descalzos de nuestro Padre S. Francisco, se hallaua oculto en Cantón con desinios de pasar a la prouincia de Xañ tung, a la Iglesia que tiene allí esta Religión, los hizo buscar y metió dentro de su Palacio, porque era notablemente inclinado a la gente de Europa y muy aficionado a curiosidades de allá, especialmente Reloxes; al principio tratólos con la liberalidad y agasajos deuidos a huéspedes, de quienes sólo se prometía alguna lisonja a su inclinación en el manejo de sus Reloxes, y otras alaxas de esta calidad. Mas como los Padres viviesen de puertas adentro, y con demasiada curiosidad espiaase y notase sus acciones, dentro de pocos meses conuivió un altísimo apreçio de sus virtudes y personas, teniéndose por felicísimo en averle tocado la ventaxa de hospedarlos, y especialmente se inclinó con más peso a las grandes prendas del Padre fray Francisco de la Concepción, o por alguna oculta simpatía, o porque este Padre se esmeró más en servirle, cuidando de todas sus obras. Muerto el Régulo viejo, quedó el hijo más libre para poder fauoreçer a los PP., y además de la casa que les dio y Iglesia, que junto a ella edificó cerca de su Palacio, les ayudó a comprar otra buena casa y leuantar una bellísima Iglesia, extramuros de la Ciudad de Cantón, cojiendo los PP. Franciscanos el fruto de sus seruicios, no sólo en edificios materiales, sino en la edificación mística de la Iglesia, haçiendó muchas conuersiones de gentiles y bautiçando en vna y otra Iglesia gran número de gente. No era éste solo el fruto que se cojía entre las fraguas de los relojeros, sino que passaua mucho más adelante, porque con la persecución pasada, que padeçió en la China la ley de Dios, auían quedado muy amedrentados los Christianos; eran en Cantón pocos los que públicamente confesauan serlo, y como estava tan fresca la prohibición para que no se hiciesen Christianos de nuevo, eran muy pocos los gentiles que entrauan en la ley, ni el P. Andrés Lubeli, de la Compañía de Jesús, Missionario antiguo y muy feruoroso que asistía en Cantón, podía ir a hacer Misiones por las aldeas, que es donde ordinariamente se coxe más

abundante fruto, por ser la gente más sencilla y menos embaraçada con dependencias que la de las ciudades; allí, a la sombra del favor que el Régulo hacía a los PP. franciscanos, los christianos tomaron aliento, y el P. Lubeli pudo largar a su espíritu las riendas, saliendo con toda liuertad por los contornos de la ciudad de Cantón, donde en pocos meses baptizó más gente que auía baptizado en muchos años. Estando las cossas en este estado, se soleuaron las Prouinçias occidentales con el Régulo Gu san kue, que fue el que abrió a los (f. 57v) Tártaros la puerta de China; más en este tiempo, sospechoso de la fee Tártara, resuçitó el Reinado Miñg, para evitar los peligros que en su dignidad y vida, no sin fundamento, reçelaua. Siguióle el Régulo que asistía en la Prouinçia de Fo Kieñ con título de pacificador del sur, vltimamente el Régulo de Cantón vbo de seguir también sus partes, obligado de la fuerça; más apenas se vio libre de las amenazas y poder del Régulo Gu, quando tubo industria para reduçir otra vez la Prouinçia de Cantón al seruicio del Emperador, acción que sin duda conserua oy al Tártaro en la China, lo qual conoçió el Emperador muy bien, y procuró por entonçes desempeñarse de esta deuda, haçiendo extraordinarias honrras a este Régulo. Más como no tenía premio tan grande que ygalase a un mérito tan creçido, como el de auerle conservado y establecido en vno de los imperios mayores del mundo, parece que desde entonçes començó a dar en rostro este famosso acreedor, y porque nó tenía con qué pagar, trató de no tener a quien pagar. No tardó mucho en ofreçersele ocasión de librarse de esta deuda el Emperador, y juntamente de deshazerse de vn vasallo tan grande y poderoso, y que sabía y podía darle y quitarle no sólo las Prouinçias sino todo el Imperio. Era el Régulo de Cantón dotado de todas aquéllas buenas partes que pueden caver en vn caballero gentil, más la superioridad con que miraua y trataua a los mayores mandarines de la Prouinçia, y la actibidad con que les pribaua de la mercançia, porque por medio de sus confidentes atravesaua quantos géneros nobles tiene la China, para embiarlos a vender a Manila, Japón, Sián, etca., le haçían odioso nó al pueblo (de quien, por las virtudes y genio popular que tenía, era amado), sino a los Mandarines grandes, intereçados en la authoridad y la hazienda. Juntábase a esto que no careçía del vicio del vino, para pareçer en todo vn Alexandro, y en algunas ocasiones, estando alterado el juicio, avía puesto manos en algunos personajes grandes, con que irritados muchos, en ocasión de estar él ocupado en la guerra del occidente por parte del Emperador, conspiraron en su Ruina y le acusaron de varios crímenes, ya verdaderos ya falsos. No fue ingrata la acusación del Emperador, el qual embió vn juez Pesquisidor con gran authoridad, que

antetodas cossas fue al exército que estaua en la Prouincia de Kuang sy, y con algunos pretextos sacó de entre sus soldados el régulo, y apartado algunas jornadas, le notificó el orden del Emperador y conduxo presso a la çiudad de Cantón, donde esperauan para guardarle, no sólo sus acusadores, sino vn troço de exército Tártaro, sacado para solo este fin de la guerra que se hacía en la Prouincia de Fo kien. Apenas supo el exército de Kuang sy la prisión de su Capitán, quando todos los soldados, que le amaban como a Padre, se amotinaron, y baxaban (f. 58) ya a Cantón para ponerle en liuertad. Más el Régulo, fiado en sus méritos e ynocença, quiso triumphar de las acusaciones por via de justia, y vno de los testimonios, con que juzgó se justificaba su proceder, fue mandar por personas de su confianza a los soldados que se sosegasen, ignorante de que tanta mano con los suios le hacía cada día más sospechoso y su precipicio más cierto; sosegése, pues, la milicia, más no pudo o no previno la moderación de los hermanos suios, que requiriendo a un gran mandarín, motor principal de los acusadores, sobre la justificación de los cargos que açian a su hermano, dicen que este mandarín, sin admitir que estaua dentro a la saçón del Palacio de la Madre del Régulo, le respondió con arrogancia y empeñó la espada, como dando a entender que defenderían con ella sus acciones. Esto irritó a los dos hermanos, que desembainando las suyas, entre ellos y sus criados quitaron allí luego la vida [a] aquel gran Mandarín, y como en casso impreuisto y repentino no açertaron a poner odio (?) ni en sus vidas ni en las de los suios. Corría la voz de la muerte hecha, y el cabo principal de las armas Tártaras, que estaua alexado en los arrabales de Cantón, tomó al punto con los suios las puertas de la çiudad vieja, y pressos los agresores y puesta nueva guarda al Régulo, dio parte a la Corte de lo suçedido. Este casso en ella reputado por revelión, y en todo mal entendido, o no querido entender, como a parecido por lo que se aydo viendo después, el efecto que proueyó fue embiar dos Comisarios el Emperador, que quitasen al Régulo y a sus hermanos y a las demás de las personas de sus familias la vida, lo qual fue executado por el mes de septiembre de 1680, a que se siguió retirar de la Prouincia de Cantón a todos los dependientes del Régulo, asta los soldados sencillos, y asta la Madre, Muger del Régulo viejo, por lo qual vino en persona el mismo hijo, cuñado del Emperador, cuja dignidad se llama fumá, y lleuando juntamente los hijos de su Padre, toda la corte del Régulo fue trasladada a las Prouincias septentrionales. Esta trasmigración, y el nuevo precidio de soldados que vino a la Prouincia, y la alteración de todos los Gouiernos políticos y militares,

comovió mucho las cosas, y todo era confusión y recelos. Más entre todos estos sucesos guardó nuestro Señor de tal suerte los Ministros de la Prouincia de Cantón, que no sólo no reçiueron los PP. de San Francisco, por ser de la familia del Régulo, más esto mismo faboreció a su seguridad, porque los Comissarios que embargaron sus bienes, conociendo que nadie mejor que los PP. podía guardar y conseruar illesas algunas alaxas, con que esperauan lisonjear el gusto del Emperador, espeçialmente algunos Reloxes preçiosísimos, se los enrtegaron, confirmándoles la cassa que el Régulo les auía dado en (f. 58v) la çuidad vieja, y dándoles carta de seguridad, que fixaron en las puertas, para que nadie osase agrauiar ni entrar en las cassas designadas para depósito de aquellas alaxas, que ya eran imperiales. También se escapó por entonces indemne, para acabar después miserablemente, el prinçipal Maiordomo del Régulo, a quien llamauan Xin tang kia (y en Macao Señoría), porque como estauan a su cargo los nauíos y mercançias que estauan en Japón y Manila, no sería açierto acabar con él antes de asegurarlos, a que se juntó los cuantiosos presentes, con que compró por entonces las treguas de su vltima infeliçidad.

En este estado se allaua la Prouincia de Cantón, quando a fines de octubre de 680 [1680] dio fondo nuestro nauío a la entrada del puerto de Macao, poblada la popa de las vanderas e insignias del Régulo que publicaban su poderio; más lo mismo fue casi caer el ancla que subir dos hermanos, que venían en vn pequeño batel, y avisar de cómo era el régulo difunto, y todos sus vienes adjudicados al fisco. Estáuamos en esta disposición bajo de cubierta, preuinéndonos para saltar en tierra, quando vn mosso Pampango, por nombre D. Pedro de Arçilla, que nos acompañaua para entrar en la China, bajó turbado y nos dijo cómo el Régulo era muerto, y que los chinas se allauan muy dispuestos para huirse con el batel a otro reino, nueba que nos llenó de temor y reçelo de algún mal suçesso, sino en las vidas, a lo menos en nuestros negoçios; y confirmados en la verdad de la nueba por la priessa con que se recojía el ancla y se aprestaban las velas, tomamos resolución en que el Padre fray Juan Nicolás de Riuera, que tenía a mano y avn vestido el ávito negro, se embarcasse en el batelillo del aviso, y pasando a la çuidad de Macao, se ynformasse del estado de las cossas, y procurasse algunos medios para desembarcar nuestras personas y aviamiento. Metióse el Padre fray Juan en el batel, y tras él el Padre fray Lucas Estean, y al mismo tiempo nos hicimos a la vela, con no pequeño susto, por ignorar a [qué] parte se dirigía nuestro nauío y avnque lo preguntábamos, los chinas estauan tan enfras-

cados en sus consultas y discursos vnos con otros, que ninguno respondia a propósito. Y el capitán estaua çerrado en su camarote con sus confidentes, leyendo vnas cartas que el batelillo del abiso le auía traído; más no duró la suspensión nuestra mucho, porque a poco rato entró el nauío en vn puertecillo, que estaua como legua y media de la çiudad de Macao, y allando en él ya surto el nauío del General Antonio Nieto, cobramos esperança de todo buen negoçio, aunque no sin algún reçelo también, porque en este puertecillo se allaua vna buena suma de nauíos, del mismo porte que el nuestro y del nauío del General Nieto; nos auisaron que nos guardásemos de ellos, que eran Piratas, y no ignorauan que venía nuestro nauío muy interesado. No se descuidó en tierra el Padre fray Juan, pues por su diligença y auisos aquella tarde vinieron Religiosos de nuestro convento de Macao con embarcaciones pequeñas, y en ellas hize luego desembarcar el faxo de los quatro, hiendo a dormir a la çiudad aquella noche, que fue vispera de la fiesta de todos Santos. Allamos por prior en el convento de nuestra Orden a un Religioso que auía estado en las Islas Philippinas algunos años, y así como de él como de los demás religiosos portugueses, que por todos eran siete, reçiuiamos mucha caridad y hagasajos, y no tuvimos por entonçes raçón de echar menos nuestra Prouincia. El día siguiente començamos a tratar de nuestra entrada en la China, y para su execuçión escriuimos al Padre Comissario de nuestro Padre San Francisco, que era el Padre fray Buenaventura Ibáñez, y estaua en la Metròpoli de la Prouincia de Cantón, y dista de Macao como 30 leguas por mar y tierra, pidiéndole que, según las cartas que le remitíamos del Padre Prouinçial nuestro San Gregorio [*sic*] de Philippinas, nos ajudasse a introduçir nuestra misión, y nos diesse medios para pasar adentro. Allávanse las cossas de Cantón tan confusas, que tardó más de 20 días en bolver la respuesta, que fue imbiar vn Negro criado de vn (f. 59) Gran mandarín con vn papel para el que asistía en la Aduana, que está en la Muralla de Macao, en que ordenava dexasse pasar dos Padres para dentro, y estos fueron los PP. Trigueros y fray Lucas, por raçones que entonçes se allaron para que nos preçediesen en la entrada, por ser neçesario que luego lograssen vna ocasion para pasar a la Prouincia de Fo kien, como de hecho la logró el P. Trigueros, y el Padre fray Lucas por entonçes se detubo por algunos meses en la Prouincia de Cantón. Ya estáuamos notiçiosos de cómo en diuersos tiempos los Missionarios castellanos auian tenido varias contradiciones para entrar en la China, y aunque el aver entrado sin algún ympedimiento el año antes de 679 [1679] los PP. fray Salvador de Santo Tomás y Santo Romano (?), daba al-

guna confianza de que pasaríamos de la misma suerte, por otra parte era tanto lo que sobre esto nos decían muchas personas, que era forçoso proçeder con algùn recato; por esta caussa los dos PP. dichos se aprestaron para su viaje sin despedirse de muchas personas, aunque no con tanto secreto, y dexasen de saberlo también muchas. Partieron, en fin, a 27 de Nouiembre, al amanecer, y luego al punto costó [constó] de su yda al Capitán General, que en el mesmo día despachó al oidor del prin (f. 59v) çipe con vn escriuano, notificando a los Superiores de los conventos de las tres órdenes Mendicantes, que era orden de su Alteza que no permitiessen que los Missionarios Castellanos entrasen en la China, y que en esta conformidad a todos (que avn éramos 4, vn Dominico, vn Françiscano y dos Augustinos) nos tubiesen reclusos en los conventos respectivos, sin salir a la calle, asta que ubiesse nabío para Manila, donde devíamos ser remitidos. Esta orden obedecieron los Prelados por escrito, más dixerón de palabra al Capitán General que no era neçessario el tenernos presos con tanto rigor, pues la entrada de la China no era tan fácil, y que permitiesse saliésemos de los conventos a los negoçios que se nos ofreciesen, a que asintió dicho Capitán general de buena gana, porque el impedirnos la entrada en la China muy de mala (?), visto que el impedimento venía por actos juridicos, a que otras veces se avía opuesto sin ellos. Procuréme enterar de la raçón con que proçedía, y antes de ver al dicho Capitán General, no faltó persona que me mostrasse las mismas cartas cédulas del príncipe regente, en cuiá virtud se proçedía contra nosotros, con que pude con más desañogo mostrar a su tiempo que no ignorava los fines de este negoçio; visitamos, pues, el P. fr. Juan y yo al dicho Capitán General (que era vn fidalgo Criollo de la India, por nombre Luis Melo de S. Payo), y a penas tomamos asiento, quando me pusso en las manos dos Cédulas del príncipe, cuios duplicados ya avía yo visto; ablan dichas Cédulas en propios términos de los Missionarios y Obispos, que estos años la Congregación de Propaganda fide a embiado a las Misiones del oriente, lo qual representado por mí, quiso el Capitán General interpretar algunas palabras, de modo que se comprendiesen en ellas los Castellanos, y juntamente me alegó vna Cédula antigua del Rey Phelipe 2.<sup>o</sup>, que habla de la desincorporación que se hizo antiguamente de los conventos de Macao, mandando no pasasen a ellos Religiosos de Philipinas; más a pocas instançias se vio conuenzido de la misma razón, y en sustançia nos dixo que en la materia obraua compelido, que a aver de obrar lo que su dictamen y deuoción le pedían, él propio, si pudiese, nos introduçiría en la China, pero que en la çiudad de Macao se allauan personas, que no venían en que entrásemos por



males que se seguirían a la ciudad, y aún a las christiandades de la venida de los Missionarios; que estos opositores y otros émulos suyos le armarían por aquí ante el Virrey alguna acusación, de que sin daño graue suio no podría librarse, que no se atrevía a ponerse por nosotros en tanto riesgo. Oida la respuesta del Capitán, e infor (f. 60) mado muy menudamente de las personas y motivos principales que influían en los impedimentos que se nos pondrían, me pareció conueniente dar de esto auiso al Virrey de la India, pidiéndole que declarasse cómo las sobredichas Cédulas no comprendían a los Missionarios Castellanos; más temiendo que nosotros nos quejásemos de la manifiesta injustizia que se nos hazía, no faltó quien escriuiesse a Francisco Páez de Sande, que entonzes governaua la India, que los Missionarios Castellanos avian sido la caussa de que algunos años hubiese comercio entre el Régulo de Cantón y Manila, lo qual era en graue perjuicio del comercio de Macao: que el Emperador auía quitado al Régulo la vida por tratar con naciones que no eran de la Corona de Portugal, y que lo que más quizá agrauó la culpa del Régulo fue venir en sus navíos Missionarios Castellanos, y que este mal podía tambien redundar en Macao. Digo, pues, que le escriuieron estas cossas, porque en la carta que dicho Páez de Sande me respondió, se escusó de hazer la declaración que yo le pedía por estas razones, las quales no pudiera producir, si de Macao no se las hubiesen escrito, y son no sólo tan agenas de la verdad, sino tan desatinadas y ridículas para los que estamos por acá, que haviéndolas manifestado a algunos Portugueses, se an quedado escandalizados de que aya quien con tales novelas (para los de acá o Europa aparentes) se oponga a la propagación de la fee Cathólica. Mucho pudiera decir en esta materia, porque tube ocasiones suficientes de apurarla, más déxolo por ser odiosa, y porque al presente está ya en parte no sólo remedidada sino castigada.

No obstante la intimación echa al Prior de nuestro Convento, tratamos de buscar medios cómo pasar a Cantón, los quales dificultaban mucho las ocurrencias de aquel tiempo, porque el camino de tierra respecto del muro y de las ynquietudes dichas de la Prouincia de Cantón era impenetrable, allándose más guardas y más cauteleros que lo ordinario. El camino del mar era aún más impracticable, porque las bocas de los ríos tenían la misma guarda, y la costa estaua llena de Piratas, que la haçían más vigilante y nos ponía en maior cuidado, porque si nos cautivaban, o perdíamos la vida, o recuperaríamos mal la liuertad, y, en fin, para ambos caminos era neçesario salir de la ciudad de Macao, y esta salida, con

el secreto que convenia, muchos nos la pintaban imposible, porque el Capitán General era hombre áspero y temido, y como ignorauan que no tenía en la materia empeño, no sólo no se atreúan los seculares, sino aún los eclesiásticos a influir en nuestra fuga, porque en algún tiempo no llegase a su notiçia. Los PP. de la Compañia me haçian algunos ofrecimientos acerca de efectuar nuestra misión, pero el hazérseme con términos muy generales, y las muchas advertençias que diuersas personas me hizieron sobre que esta vía no era segura, ni me conduciría (f. 60v) al logro de mis intentos, suspendiendo el juicio, que siempre se inclinaua a que por medio de dichos PP. arribaría a Cantón, aunque fuese con la dilación de algunos meses, traté de aplicarme a buscar otro camino. Ofreçióseme luego vno, al parecer bueno, mediante el Prior de nuestro convento y çierto fidalgo, y era vn china que tenía secreto trato con los Piratas; éste se obligaua a conducirnos por mar seguro de ellos, por pasaporte que obtendría, y que secretamente nos introduciría en vna de las barras de la tierra firme hasta llegar a la çiudad de Cantón, y ésto por preçio de 80 pesos, cuja mitad reçiuió luego para alquilar embarcación, y sacar (según el china deçia) el pasaporte. Y quando sólo faltaua el embarcarnos, o fuese por parte de los chinas o del dicho fidalgo, a quien echaban ellos la culpa, nos allamos engañados, y a nuestro parecer totalmente destituidos de medios para entrar en el China [*sic*], por ser éste, en el juicio de algunos prácticos, el vnico que se podía hallar. Más nuestro Señor nos mostró presto que a su poder nada es difícil, porque vn mosso estudiante de Gramática del convento alcanço a saber lo que pasaua, y refiriéndoselo a su Madre, que era vna china muy buena christiana, encontrándose a caso con el Padre fr. Juan, le dixo: Padre mío: en los negoçios en que V.P. anda mezclado no se fie de essa gente, porque no es digna de que se haga confianza de ella por ser ruin y mentirosa; si el Padre desea ir a Cantón, ya tengo aquí vn pariente mío gentil, con su embarcación por corto preçio le llevará seguro. Agradeçio y admitió el P. fray Juan la oferta, y contándome lo que le auía aconteçido con aquella muger, confieso que lo tube por burla, y me pareçió en el P. fray Juan que era liuidad creer que así se auía de conseguir vn negoçio, que todos los prácticos tenían por tan dificultoso; no obstante, por llevar el humor al dicho Padre, que por esperança que conçiuiesse lo propuse a algunos Religiosos de nuestro convento, los quales a vna voz me aseguraron que era muy buena christiana y deuota de cassa aquella muger, y que lo que ella prometiesse nos podíamos muy bien fiar, y juntamente me instauan que no perdiesse la ocaçión; y así vuelto el Padre fr. Juan con otro religioso a tratar la materia, y ajus-

tado el preçio de nuestra conduçión en 30 pesos (que se auían de entregar en Macao, quando hubiese carta mía de la çiudad de Cantón, en que çertificasse auía el barquero cumplido el contrato), nos resolvimos a ponernos en viaje, dexando a nuestro Señor los aconteçimientos que se podían ofreçer espeçialmente con los Piratas, que de la entrada por las bocas de los ríos nos dauan (f. 61) toda buena esperança los que nos lleuavan; y a 28 de diciembre, desde la huerta que tiene nuestro convento en vna isleta al otro lado del puerto, en vna embarcaçión pequeña salimos sin que nos sintiese la centinela de la fortaleza de la barra, y llegamos a otra isleta donde nos esperaua la embarcaçión conçertada. Nauegamos a remo casi toda aquella noche por la costa de la isla de Anzón, y a las diez del día determinó el barquero al pasar açia la tierra firme; en vnos ysleos nos afeitamos el cabello a la vsansa Tártara, y proseguimos el viaje con grandíssimo susto, porque passando por çerca de la Villa de Anzón, y no pudiendo ver la poblaçión, veíamos diversos varcos que navegavan for fuera, y creíamos que eran de los Piratas, y parece difícil que dexásemos de ver alguna esquadra de ellas, más la protección diuina y ser nuestro varco ruin y consentible (?) oçassionó el que ningún barco nos parasse ni reconociesse; esto mismo nos siruió tambien, [para que] no nos sintiesen las sentinelas de la barra; con que auiendo caminado todo el día y parte de la noche, después de mediada, nos hallamos en vna gran aldea dentro ya de la tierra firme, que dista de la Metròpoli como siete leguas. Apenas amaneciò, quando dexando el barco en que auíamos venido, vn mosso china ladino de Macao (que lleuáuamos en nuestra compaña) nos conduxo al varco de pasage que iba a la Metròpoli; llegamos antes que otro alguno, y viendo el Arraez del pasage, que el mosso llevaba vna fraçada Española, desconociendo el fato y sospechando que éramos extrangeros, dixo que no queria lleuarnos en su barco, y aunque no entendíamos la lengua y aún estáuamos fuera dél, tubimos no pequeño susto de ver la porfia que se auía trabado con nuestro mosso, pero él les aseguro que éramos de la Iglesia de Cantón, y que dos días antes auíamos hido a aquella aldea a ver a vn amigo, y que si no gustava de que fuésemos en el varco común del pasage, alquilaríamos otro barco, y al mismo tiempo con mucha resolución y entrado venía a recoger las fraçadas, açción que les quitó la sospecha que tenía el varquero, y así mandó que entrásemos, y a buena boga caminamos a la Metròpoli, donde llegamos a las quatro de la tarde a 30 de diciembre de 680 [1680], y en sillas cubiertas pasamos a la Iglesia que tienen extramuros los PP. Descalços de Nuestro Padre S. Francisco.

Si yo fuese muy abundante de palabras y me sobrase mucha retórica, jamás llegaría a ponderar la venevolencia y goço con que aquellos santos PP. nos reçiieron, y los agasajos con que nos trataron, dándose asimismo los parabienes de poder faboreçernos y hospedarnos, queriendo persuadirnos a que era correspondencia (f. 61v) debida al hospedaje que sus Religiosos primeros hallaron en nuestro convento de San Pablo de Manila, quando passaron la primera vez a las Islas Philippinas; pero ni entonçes, y menos aora, que viera proporción entre vno y otro hospedaje, porque en hospedar nuestro convento de Manila a aquellos primeros PP. no aumentó cosa alguna, antes se ganó mucho en participar tan de cerca de su santa conuersación, y en casso que nuestros Religiosos faltasen a lo deuido, quién duda que en la piedad y riqueza de los moradores de Manila hallaron aquellos PP. no menos cómodo hospedaje, la qual raçon no militaba con nosotros, y las reuoluciones de la Metròpoli de Cantón no permitían descuido alguno en orden a los extranjerios, y auonque el Revdo. P. Francisco Xavier Philippuci, que assistía en la Iglesia de la Compañía, nos asseguró después que tenía orden de su Visitador General, que assiste en Macao, para admitirnos en su Iglesia en casso que aportásemos a ella, por entonçes yo carecía de esta notiçia. Començamos, pues, desde esse día a experimentar tantos faores y caridades en los PP. Françiscanos, que no es posible el referir por menudo lo que emos reçiido, mayormente que hasta aora no a çesado esta lluvia de beneçios, antes parece que tomando fuerças con el tiempo, a dichos PP. deuemos el auer tomado y conseguido las dos Iglesia que poseemos, los instrumentos y preçeptos de la lengua que hablamos, las mediçinas y remedios en las enfermedades que padeçimos, consejo en las dudas, consuelo en las tribulaçiones, socorro en las neçesidades, y, en fin, les deuemos todo aquello a que llegaron en nuestra vtilidad sus fuerças, y aún casi todo aquello que hubimos menester para començar y por entonçes estableçer nuestra Missión. Digo esto, en suma, por no detenerme en referir por menudo las ocaçiones y materias en que nos hallamos beneçiadados, porque si bien el diluirme en esto no sería culpa, antes es obligación satisfaçer con el reconoçimiento las deudas que de otra suerte no se pueden satisfaçer, no me permite la breuedad de esta relación el individuar muchas cossas que la harían más larga de lo que pretendo. Baste lo dicho para que los Religiosos de nuestra misión en lo venidero tengan entendido las obligaciones, en que están a los Religiosos de nuestro P. San Francisco, y siempre se confiesen con las palabras y las obras cautiuos de aquellos, que tan de antemano los prendieron con tan

multiplicadas cadenas de benefícios, para que viuamos siempre en China vnidos en el Señor.

Luego que entró el año de 681 [1681], mientras nosotros nos prouehíamos de manuscritos para aprender la lengua, y efectiuamente nos aplicábamos a ella, el Padre fray Francisco de la Concepción, que era el sujeto sobre quien estribava la missión de Cantón, de nuestro Padre San Francisco, començo a buscar medios para introduçirnos en alguna çiudad (f. 62) de esta Prouincia, y muy casualmente al parecer se lo ofreció la diuina Prouidencia para la çiudad de Xao king fù, por medio de vn mandarin grande de Armas, a quien dicho Padre tenia seruido con intento de introduçir su Missión en la çiudad de Cho chin fù, y valiendo por entonçes poco su fauor para este efecto, valió luego mucho para el negoçio de la nuestra. Es el idioma de la China sin duda alguna el más difiçil de orbe para los hombres europeos, porque la pronunçiaçión de muchísimos voçes es totalmente agena a nuestros oidos; háçesse poniendo los dientes y la lengua y los labios en tal figura que, quando llegamos a dar con ella, que es arte difiçil, aún nos queda la insuperable dificultad que sentimos en hazer hábito y pronunçiar sin nueva reflexión en cada palabra; la acentuaçión tiene la misma o maior dificultad por los tonos que en cada voz se mudan; la construçión es totalmente diuersa de todas las lenguas conoçidas, y así es raro el missionario que habla con pocos barbarismos, porque luego nos vamos a la Gramática europea, que para los chinas no es menos ridícula que la hacen los chinas en Manila quando hablan la lengua española; sobre estas dificultades en hablar viene la de perçibir lo que otros hablan, que es la maior de todas; las voçes sínicas son menos sílabas o diptongos que se pronunçian como vna sílaba, y así es difícilísimo el distinguir las vozes y conoçer el tono en que cada vna se habla; esto se llega a perçivir, aún no se a vençido la mitad [*sic*], porque la lengua china sólo consta de tresçientas y tantas voçes, siendo abundantíssima de frases y modos de hablar, con que viene a ser vna continuada equivocaçión, y así, respecto de esto, más se adiuina que se entiende; dexo la dificultad de los caracteres, que no es menor que la del ydioma, por su multitud y equivocaçión. Estas caussas y otras ocasionaron el que nos detubiésemos en buscar cassa en Xao king hasta fines de junio, y el P. fr. Francisco de la Concepción fue hallá, porque vn conoçido le dixo que se vendía vna cassa, mas llegando a la çiudad halló que no podía efectuar la compra, y al tiempo que estaua para voluer desesperado del negoçio, le ofrecieron vna casita que apalabró, y con esto se volvió a la Metròpoli, y dentro de pocos días volví yo tambien en su compaña, y en fin ajustamos el precio de la cassa,

que fue maior de lo justo; porque entonçes no se hallava otra que comprar y nos vendieron muy bien la neçessidad; mas no pudimos entrar en ella, porque el dueño pedia vn mes de tiempo para desocuparla, no obstante [que] el Padre françisco dio vna carta de favor que traía del Mandarín, que dixe arriba, al Mandarín que guarda la çuudad y se llama (f. 62v) Chin Xiù. El vino a pagar la visita de dicho Padre y a ofreçerse a su seruiçio, atento a la carta dicha, que era de superior suyo y de quien dependian sus aumentos; fue reçiuido en la cassa, y diósele parte de cómo la auíamos comprado por causa de que en aquella çuudad estaua vn sepulcro de vn Patriçio nuestro, y queríamos cuidar de su limpiessa y adornos, que decir que compráuamos la cassa para Iglesia, estando prohibida nuestra Santa Ley, sería arriesgar la entrada en dicha çuudad y ocasionar a que nada nos faboreçiese aquel mandarín. Esta visita fue de mucha vtilidad para que ningún veçino de la calle se atreuiesse a ympedirnos, antes vien quedamos con todos en reputaçión de buena gente y autoriçada, pues nos visitaba vn tal Mandarín, y hecha esta diligenciã nos bolvimos a la Metròpoli. Muy poco dilatado me hallaua yo en la lengua, pero no era conueniente estauar más mi partida a Xao king por saber que ya la cassa estaua desocupada. Y así en compañia de vn mosso china, que por averse criado en Macao sabía algo de la lengua Portuguessa, y tal vez me servia de yntérprete, me fui a Xao king fù a fines de septiembre.

La çuudad de Xao king fù es de las de primer orden del Reyno, y aunque corta en lo material, concurren en ella algunas calidades que la hacen prinçipal entre las de la Prouinçia de Cantón; está situada en las faldas de vnos montes que tiene al occidente, y por la parte del oriente lame sus muros vn río muy caudalosso, que por desembocar allí otro grande, que baja de la Prouincia de Kuang sy, y estrecharse la madre con dos montes, vna legua más abaxo de la çuudad, en frente de ella forma vn piélago de más de vna legua de trabesía y es capaz de grandes nauios; estrechado el sitio por los montes y el río, apenas ay terreno para la poblason. La çuudad está murada con çercas muy altas y tan gruessas, que en lo ancho se asemejan a nuestras fortificaçiones modernas y en lo alto a las antiguas. Los materiales son piedra y ladrillo, y si el terraplén tubiese la trabaçón y solidez que tienen los europeos, serian las çuudades más firmes que las nuestras, mas como las fortificaçiones de China no se an echo para resistir a la artilleria, sino a otras máquinas de menor fuerça, así son suficientes. Los arrabales tienen más gente que la çuudad, y toda la poblaçión será de hasta quinze mil veçinos. De la parte de la çuudad, a la orilla del río tiene dos

hermosas torres de nueve cuerpos cada vna, y de la otra banda, sobre dos montes, tiene otras dos torres de la mesma echura, que se hacen correspondencia. Estas torres, que llaman Pào tã, no tienen vssó alguno más seruir de adorno, y que sobre ellas fabriquen los chinas varias supersticiones y agüeros fantásticos, (f. 63), creiendo que será bien afortunada la población que las tubiere. Vn quarto de legua de la çuadad, arrimado al monte, ay vn sitio llano, en que se levantan siete peñas grandes, que llaman las siete estrellas; son huecas por dentro, y los varios ecos que allí hace la vos la tiene con el lago acreditadas de sagradas, y en ellas ay algunos adoratorios de diferentes ydolos; en lo más plano y deliçiosso de este sitio ay vn famoso templo, así por su fábrica como por su riqueza; ay en él muchas estatuas de metal, y tres de ellas son de la estatura de vn gigante; abrá 50 años que lo edificó vn Virrey, juzgando que con obra tan pia asegurava sus felixidades, y dentro de poco tiempo sus negoçios tomaron tal estado que, desesperado, se ahorcó, lleuando al infierno el mérito de aver consumido en la fábrica de esta abominación más de quarenta mil ducados de plata de su haçienda. Asiste en esta çuadad vn gran Mandarin, cuio titulo es Chung to hang kuang pú inén, que quiere decir, Superior y vniversalmente gouierna las dos Prouinçias de Kuang neng y Kuang si, porque éste, como Virrey, tiene jurisdiziön sobre todos [los] mandarines de política y guerra de estas dos Prouinçias. Cada Prouinçia de estas tiene dos como Virreyes, vno de la política, que llaman Fu iuen, y otro de lo militar, que llaman To (f. 63v) tō, y estos entre sí son como hermanos (que así lo explican los chinas), y el dicho Chung to es como hermano maior, que es residente. Todos los mandarines de la China, proporcionalmente según sus oficios, se portan con mucha agudeza, más los Virreyes los exçeden a todos. La renta que el Emperador les da es muy corta, pues la de este Chung to no passa de quatro mil ducados de plata, pero sus prouectos son muchos, y sólo de regalos puede juntar en vn año al pie de tresçientos mil ducados, según me an asegurado chinas ynteligenes. La mayor parte de los habitantes de esta çuadad son soldados y ministros de la corte de Chung to, y assí las cassas, como del Estado, son muy ruines, y la que yo compré era arto estrecha y dessacomodada el andar de la calle, sin alto ni sobrado alguno, húmeda por extremo y sin defensa contra la humedad, que a sido marauilla no auerme caussado algún achaque. Estube en esta cassa, que es junto a la puerta del norte, como dos meses, haçiendo muchas diligençias por allar otra cassa más a propósito, y viendo que no la auía, la adereçé lo mejor que se pudo y quedó algo habitable, porque antes no tenía

más que las paredes y el techo y algunas tablas que la partian en vnos aposentillos. Lo menos malo era la salida de la entrada donde recibía las vicitas; aquí pusse vn quadro del Saluador y decía misa al amanecer, porque no me perturbasen (f. 64) los vecinos y otros curiosos, y porque no auía en toda la ciudad christiano alguno, sino es quatro personas que eran las de mi familia. Fue esta ciudad la primera en que el Padre Matheo Riccio abrió Iglesia, la qual le quitó el Virrey Chung to, que entonces era por proporcionador de algunos letrados vellacos, echando al Padre de la ciudad de Xao chin, de la mesma Prouinçia, y convirtiendo la yglesia en cassa dedicada a su propia memoria, que llaman Seng chan, y en castigo de este sacrilegio tubo Dios priuada esta ciudad de Iglesia casi çient años, pues con estar esta ciudad tan cerca de la Metròpoli y vivir en ella Virrey Superior, no se ajustó el haçer en ella muchos años antes, aunque los PP. de la Compañia lo procuraron diuersas vezes. Aquí començe a hablar la lengua china muy poco a poco, y aprender los caracteres con arto trabajo y desconuelo, porque aún a los más hábiles jamás les corresponde el fruto al afán y penalidad del estudio; no obstante por mí, y principalmente por vn china ynteligente que me seruía de Maestro, propuse la ley de Dios a muchas personas de todos estados, que venían a visitarme por sola la curiosidad de ver vn hombre de otro reino; pero aunque muchos, que repitieron las visitas, quedaron manifestamente conuençidos de algunos errores y con luz bastante de la ley de Dios, ninguno se convirtió, cerrando obstinadamente los ojos a la luz y resistiéndose a los impulsos interiores, que en algunos reconoçi muy fuertes, y que ellos ingenuamente me lo confesavan; sólo se movió vna vecina, muger ançiana, la qual perseveró algunos meses en su propóçito, y después de ser instruida de lo neçessario trabajó mucho en aprender las oraçiones, y assí la bapticé día de Santa Cena de 682 [1682] en compañía de vna nieta suia, párbula y enferma, y después de ella fueron entrando otras quantas personas en la ley, y en fin para decirlo de vna vez, en el tiempo que estube en esta ciudad hasta este año de 686 [1686] no pienso que llegaron a quinze personas las que baptiçe, hauiendo sido muchísimas las que por mí y mis chatequistas oieron la ley y argumentado con varios letrados, conuençia, supuestos los principios que ellos conçeden, porque esta graçia de conuertir infieles la da nuestro Señor a quien quiere y a quien la merece, lo qual e visto manifestamente en que el P. fray Juan de Riuera, estando mucho más atrasado que yo en el ydioma, caracteres, çiençia sínica, y aviendo començado más tarde a predicar, y no aviendo tenido tantas disputas en materia de la ley como yo, ni comunicado con tantos, no obstante los que por su



predicación se an conuertido se cuentan por çientos, quando los que por la mía se an conuertido no llegan a dieçes, y assi la mißión del Padre fray Juan es la materia más gustossa de esta Relación.

Boluiendo, pues, atrás para referir los suçessos del Padre fray Juan de Riuera, digo que pareció conveniente a los PP. françiscanos que nos diuidiésemos, porque no viniessse a notiçia de algún Mandarín (así llaman los Portugueses a todos los que tienen offiçio superior de Política de guerra) que nos allauamos en Cantón tantos Europeos, y de aquí se nos originase (f. 65) algún trabajo, por ser esta naçión tan çelosa y reçelosa de los estrangeros. Tenían, pues, dichos Padres extramuros de la Villa de Tung kuon, como tres leguas de la Metròpoli, vna cassa que les a mandado vn Consejero del Emperador, que los años antecedentes auía bajado a Cantón, y aunque estaua casi en despoblado, se tenía por más segura por vna carta que auía dejado en ella; a ésta, pues, fueron los PP. fr. lucas Estewan y fray Juan, y dentro de pocos meses que estauan en ella, ocupados en el estudio de la lengua, vna noche fue asaltada la cassa por más de 40 hombres que robaron quanto en ella avia, más no hirieron ni agraiaron a la gente; sólo el P. fray Juan lleuó la maior parte del susto, porque si bien entraron con estruendo, por estar el Padre en el primer sueño, no lo sintió hasta que estauan sobre él, y quando despertó se vio con dos o tres espadas sobre el pecho, y creió que era otra como la que auía experimentado en el reino de Siam, mas en fin no le hicieron daño y paró todo en robar lo que auía; nosotros no perdimos sino valor de cassa [caja] quarenta o çinquenta pesos, más los PP. françiscanos perdieron hasta duçientos; no se pudo averiguar quiénes fueron, aunque lo supo la justicia, mas sospecharon que los agresores eran parientes del Consejero del Emperador, y hecho por embidia de que hubiere dado a los estrangeros aquella casa, y de aquí proçedió el que la justicia disimulasse. Por esta caussa el Padre fray Juan boluió a la Metròpoli con los PP. franciscanos, y estubo en su compañía y no en la mía, porque la casilla de Xao king no permitía dos Europeos, hasta que por septiembre de 682 [1682] baxó a la Metròpoli vn christiano mercader, llamado Paulo iang, veçino de la çidad de Hiung fù (que dista de Cantón más de çien leguas), y dixo que en dicha çidad se auían juntado de varias partes hasta treinta cassas y familias de christianos, y deseaban mucho tener Padre que les consolasse; ofreció que compraría casa para Iglesia, y que ayudaría con quarenta pesos y otras conueniençias; en fin, el Padre fray Juan prometió iría a dicha çidad, y le dio algún dinero para que concertase y fixase la cassa en donde aposentarse, y embió con él vn criado ynte-

ligente, el qual bolvió presto y dixo quedaua apalabrada la cassa por menos de 200 pesos, con que el P. fray Juan se resoluió a ir allá, y lo puso en efecto por fin del año de ochenta y dos [1682], después de Naudad, lleuando en su compañía a Paulo iang que vino a conducirle. Todo parece que venia viento en popa, más presto començo a experimentar dicho Padre las dificultades, que tiene entrar a aveçindarse vn extrangero en qualquier parte de la China.

La çudad de Nan hiung fù es çudad de primera orden de la Prouinçia de Cantón. Cae a la banda del norte de la Metròpoli, y por tierra distará como çient leguas, pero el camino es más largo por (f. 65v) que se hace agua arriba por vn caudaloso río, muy frequentado de embarcaciones por ser este el camino para la Corte de Pequing. Es cossa marauillosa que casi toda la China se navega por esteros, ríos o canales artificiosos, y así distando la Metròpoli de Cantón de Pe king como quatroçientas leguas por línea recta, sólo ay dos días de camino por tierra, y vno antes de llegar a Pe king, y el otro desde esta çudad de Nang yan fù (que ya pertenece a la Prouinçia de Kinang si), por mediar entre las dos vn empinado monte que impide las comunicaciones del río de Nan hiung fù, con los que riegan las Prouinçias de Kiang si y Hu kuang. Este impedimento ocasiona muchas vtilidades a las dos çudades, y la de Nang hiung fù será de quarenta mil veçinos, según el Padre fray Juan me diçe, que yo aunque estube en ella la paseé muy poco, y así no pude formar juicio de ella. Por causa de ser el camino para las Prouinçias boscales, pasan por ella los PP. de la Compañía frequentemente, y por esto y por ser mucho el concurso de los aduenediços se allavan allí tantos christianos avençindados, mas con la falta de doctrina están poco instruidos, que tubo el Padre fray Juan mucho que haçer en quitarles muchos abusos y supersticiones en que ignorantemente caian. Antes de llegar a la çudad de Nan hiung fù está la çudad de Xaoching fù, que tambien es grande y çélebre por la Aduana que en ella ay; aquí alló el Padre fray Juan vna familia de muy buenos christianos y otros pocos desparramados; detúvose en ella dos o tres días, y en ellos baptiço a quatro personas y dexó cathequisadas otras para bolver a baptiçarlas en otra ocaçión, como lo hiço, y aún en esta çudad hubiera tomado cassa y echo yglesia, si ya los PP. françiscanos no andubiesen en este negoçio, bien que no lo pudieron efectuar hasta el año de 685 [1685], y en ella entraron los PP. de la Missión francesca, aprouechándoles arto la christiandad que ya allí tenía prinçipiada el Padre fray Juan y la familia dicha, cuio padre fue baptiçado por el Padre Xavier Philippucci en la Metròpoli. Llegó el Padre fray Juan a Nan hiung

fú con toda felicidad, pues fuera de los christianos que hizo en Xao ching fù, convirtió a cinco de los marineros que lleuaba en la embarcación, que así como llegó se baptizaron, prueba a mi ver grande de ser escogido de nuestro Señor para esta Missión en la China, porque esta gente comúnmente es muy ruda y aficionadísima a los ydolos que desde su niñez adoraron, y a quanto se les propone dicen que sí, sin hacer juicio de lo que se les habla, porque lo tienen por respeto y cortesía; yo e predicado a mucha de esta gente, y quando entendía tener echo algo por la docilidad que muestran, se quedauan tan aferrados como antes a sus errores, y no e podido reducir vno tan solo, y e visto a otros Missionarios muy (f. 66) sanctos y ferborosos quejarse de lo mismo.

Luego que llegó el Padre fray Juan a Nan hiung fù, Paulo iang le hospedó en casa de vn amigo suio, que era arto pobre y ruin, dándole buenas esperanzas que luego le desembarazaría la cassa que tenía apalabrada, y en esta confianza le hicieron exhibir el precio, que fue causa de que se atrasasse el negocio, y aún se hubiera perdido todo, si Dios nuestro Señor manifestamente no le hubiera aiudado. En esta passada estubo el P. fray Juan más de tres meses padeciendo grandes descomodidades y sustos, pero Dios se los templó dándole a cojer algunos frutos de su trabajo, porque el mesmo día que llegó le ausaron que vna nieta de Paulo iang, párbula, estaba a la muerte, y todo el cuerpo encendido como vna grana; baptizóla y luego se vio en ella manifesta mexoría, y el cuerpo cobró su color natural; este successo (que no dispueto fuese sobrenaturalmente hecho) ferborizó mucho a los christianos y mouió a algunos gentiles, y se convirtió vn buen hombre, Liçenciado en la secta literaria, y con él seis personas adultas, y tres o quatro familias enteras a su exemplo pidieron el baptismo; y es cossa digna de notar que la niña, nieta de Paulo, 20 días después de su baptismo murió, y no les escandalizó este casso, así como les admiró la mexoría que cobró quando la baptizaron, y parece que sólo para este efecto le dilató Dios la muerte. Entre otros cassos que le suçedieron aquí, digo éste, porque sirua de consuelo a los que emprenden la mission de la China: baptizó a vn mosso a quien llamó Antonio, de 23 años de edad, bastante letrado, que con la predicación y lettura de los libros salió bien instruido. La tarde del día que se baptizó, puesto de rodillas delante de vna estampa del Salvador, que le dio el Padre, comenzó a reçar la oraciones en voz alta, como los chinas acostumbran, que son aficionados a reçar, así que su padrastro y madre le preguntaron qué reços eran aquellos; respondióles que de la ley de Dios, y después de hauerles dichos los misterios principales, añá-

dió que todos ellos estauan obligados a reçuir esta ley, sopena que no la reçiuiendo la penarian eternamente en el infierno. Esto lo devió de deçir con demaçiada feruor y luertad, de suerte que sus padres se enfadaron y le cargaron de palos, añadiendo de palabra que era vn mal hijo, olvidado de las obligaciones con que avía naçido, pues despreciando la doctrina de sus antepassados, daua oidos a la de vn vil extrangero (que llaman fau jiri, que es término muy significatiuo y de sumo desprecio), que tratase de apartarse dél, porque no lo inficionasse con falsa secta que predicaba, y luego le ençerraron en vn aposento negándole la comida, pero el mosso se escapó y se fué con el Padre fray Juan, y el día siguiente bolvió a su cassa, juzgando que ya a sus padres se les hubiere passado el ennojo, más antes halló el negoçio de peor calidad, y le maltrata (f. 66v) ron segunda vez, y él se volvió como pudo con el Padre a su possada; aquella noche permitió Dios que quando sus Padres fueron a acostarse, hallaron que la cama en que dormía, sin saber cómo se les auía quemado, no sólo la ropa sino la madera della hasta hazerse zenica. Esto encendió en ellos más de cólera, atribuiéndolo a castigo de los ídolos por el pecado del hijo, y así prosiguieron en maltratarle algunos días, y viendo su constancia lo llevaron maniatado al tribunal del Chij hien, que es la justicia ordinaria, y allí le acusaron de hijo desobediente a sus padres (que es en China el crimen más grande). Más Antonio dio sus descargos y voluió valientemente por la ley de Dios delante del mandarín, prouando que la ley de Dios era la que verdaderamente enseñaua la obseruancia filial, y que en todo lo que no se opuçiese a los mandatos del verdadero y grande Padre de los hombres, que es Dios, obedecería a sus padres naturales; el mandarín le absoluió de la acusación, y dixo a sus padres que la ley de Dios no era reputada en China por mala y perjudiçial, puesto que en [la] Corte de Peking, a los ojos del Emperador, auía vna Iglesia, y tantos christianos que seguían a esta ley, y que casi en todas las Prouinçias auía gente que la obseruaua, y ningún mandarín grande la tenía por siê kiao (que significa ley perjudiçial y falsa), y con este hecho dexó a los acusadores. Más no por esto se aplacaron, antes le llevaron al tribunal del VI fù, y cada día los cojía en mentira, con que tubo el negoçio por perdido y se vio sin esperanças de cassa y de poder cobrar el precio. Las trampas de los chinas en casos semejantes son inapeables y tan frequentes, que apenas ay cassos de estos en que interuiniessse interés, donde no ay mil embustes, que ni los prácticos pueden remediar, quanto más vn pobre forastero, sin pies, manos y lengua para poder vandearse; puesto en esta aflicción el Padre fray Juan, después de auer encomendado el negoçio a Dios y a la gloriossa Santa Cathalina de

Çena, que la tomó por patrona dél, se resoluió a haçer por sí algunas diligencias. Tenía el Padre fray Juan vna carta de fabor para vn gran Mandarin de guerra, que asiste en Nan hiung fù, y su título es inong piñg, que era de vn amigo suyo y superior, que se la auía negoçiado el Padre fray Francisco de la Concepción en la Metròpoli, muy escasso al pareser y creiendo sería de poco efecto, pero ella lo hizo maior de la que todos nos prometíamos. No auía el Padre fray Juan dado esta carta, porque esperaua cobrar la cassa y poder en ella decentemente reçiuir al Chung piñg, si le viniessen a pagar la viçita; viendo, pues, que el negoçio yba malo, ajustó vn presentillo de curiosidades de Europa asta ocho cossas, y fué a darle la carta y visitarle; reçiuióle bien, que era de muy buen natural y afable, y en la conuerçación se disputó mucho de la ley de Dios, porque el Chuñg ping, aunque muy dado a la seta del Foc (que es de ydolos y su principal dogma es la transmigración de las almas), tenía sus dudas, las quales le aumentó el Padre fray Juan, y tanto que le pidió libros de la ley, y quedando muy afçionado al Padre; el día siguiente vino con mucho ruido y fausto a pagar al Padre la viçita, y lo primero que extrañó fue lo ruin de la posada. El Padre fray Juan, viéndole tan afable y llano, con toda confianza le dixo lo que pasaba, y cómo ni cassa ni preçio podía cobrar; enojóse el mandarín mucho y dio orden que al punto se le entregasse la cassa; mas aunque el orden fue apretado, supieron los culpados embarçar de tal suerte el negoçio, que en tiempo de mes y medio no se executó, y después de muchas dificultades, día de Santa Cathalina de Sena se vino a cobrar, que es circunstancia bien notable, maiormente que en el mesmo día por la mañana se ofrecieron lançes, en que el Padre fray Juan perdió totalmente la esperanza de poderse conseguir por medios humanos, y sólo tenía en la gloriosa Santa la confianza.

Mudado el Padre fray Juan a la cassa, que es suficiente, dispuso que vna parte de ella siruiesse de Iglesia, adornándola lo mexor que se pudo, y quedó capaz de poder oir en ella missa más de 200 personas, con que los christianos cobraron mucho ferbor y se fueron continuando las conuerisiones hasta aora con muy buen fruto, de suerte (f. 67) que subiendo yo a dicha çudad de Nang hiñg a principios del año de 684 [1684], allé que se frequentaba tanto la Igleçia, avn en los días que no era de fiesta, que me caussó admiración, y en ocho días que allí me detube hubo tres o quatro baptismos. Más no quiso nuestro Señor que el Padre fray Juan gustasse mucho tiempo del grande goço que le ocaçionó el verse ya con Iglesia, y los demás medios preçisos para la dilatación de la fee en

aquella çudad sin alguna amargura, y assí luego le suçedió vna cossa que le costó artos sinsabores, y creió que se había perdido todo lo trabajado hasta entonçes. No auía viçitado el Padre al Gouvernador de la çudad, que llaman Chij fù, que es el superior en lo político, por no tener quien le yntroduxesse con él, ni cassa deçente en que reçuirle de viçita, y viéndose con vno y otro pidió al Chung piñg le apadrinase para viçitarle; y solo él de buena gana, porque en la vezindad estaua [él] muy açiçonado al Padre y casi resuelto a haçerse christiano, conuenido con los libros de nuestra santa Ley, que ya ay muchos en la china compuestos por los Missionarios, especialmente de la Compañia, regalándole con algunas chucherias de Europa al vssso de la tierra, porque a ninguna persona con nada se visita sin ir por delante algún regalo. El Gouvernador era hombre interessado y maléuolo, y no obstante el respecto del Chung piñg hiço de las suias; vino a la Igleçia a pagar la visita, que en puntos de cortesia son muy atentos, y allóse allí presente Paulo iang, a quien hizo algunas preguntas en orden al Padre; Paulo que, aunque buen hombre, es de natural rústico, no se hincó de rodillas para responderle, ni las respuestas fueron muy adequadas; despidióse, pues, de la viçita, y de la gente de su audienciã por el camino se ynformó de la persona de Paulo, y supo que tenía alguna haçienda, y que en los años passados auía tenido en aquel Tribunal vn plieto sobre ser falsa çierta plata que había corrido por su mano (en que quiça no avía sido culpado); y no obstante estar feneçida la causa, al punto lo embió a prender, y haçiéndole cargo falsario en la plata, sin oirle respuesta, le condenó a 30 açotes (que son en la China cruelissimos), y sesenta taes de pena, que son más de 80 pesos. Apenas lo supo el Padre fray Juan, quando mediante el Chung ping hiço todas sus diligenciãs para librarle, y antes que el Chung ping pudiesse hablar, le dieron a Paulo los açotes, de que no pudo sanar en más de vn mes, quedando preso hasta exhibir los 60 taes. Hiço el Chung ping mucho empeño en la materia, mas como el Gouvernador no era de su jurisdiziòn, nada aprouechó, quedando el Padre fray Juan con grande sentimiento, y tomara a partido el reçuir otros tantos açotes por ver libre a Paulo; mas con el Gouvernador no se hallaba medio, que era hombre tan terrible, que en aquel mismo año puso a su primera muger en (f. 67v) tales términos que se ahogó desesperada; y las diligenciãs del Padre antes fomentauan la codiciã del juez, que parece era persuadido a que daría por Paulo los 60 taes, y fue permissiòn de Dios que el Padre fray Juan no los tubiesse, que sin duda la hubiera exçibido, así por Paulo como por euitar otros daños, que con raçón reçelaua. Apretó el sen-

timiento tanto al Padre fray Juan en estos días, que enfermó con vna grande calentura continua, de suerte que se resolvió a bolver a la Metròpoli a curarse, o por lo menos confesarse, y por este medio le libró Dios de esta afcción [aflicción?], porque habiendo ya de partirse, embió vn recado de cumplimiento al Gouvernador, havisándole de su enfermedad, y que si se le ofreçia algo en la Metròpoli de su seruicio; el Gouvernador, por sus cossas, estaua mal reçiuido del Virrey de lo político, con quien el Padre fray Françisco de la Concepción tenia alguna entrada por servirle en el manejo de algunas curiosidades, lo qual no ignoraua el Gouvernador (porque tienen los mandarines inferiores gran cuidado de saber quienes tienen introducción con los superiores por varios respectos de su interés); el qual, viendo la resolución del Padre fray Juan, sospecho vna cossa fuera de todo camino, y fue que el Padre fray Juan yba a quejarse al Virrey, por medio del Padre fray Françisco, del agrauio que haçia a Paulo, y en esta consideración embió vn recado al Padre fray Juan, diçiendo que si neçessitaua de plata para su gasto que él se la prestaría, sin que neçessitasse de cansarse de ir a la Metròpoli con la descomodidad del hestío, y parece que el mensajero traía orden de explorar por menudo los motiuos de querer bajar a la Metròpoli. Respondióle el Padre fray Juan agradeçiéndole la oferta, y añadió que la caussa principal de su yda era para curarse en la Iglesia de la Metròpoli con medios europeos; prosiguió el mensajero con la conuersación, y en el discurso de ella le dijo el Padre fray Juan que la caussa de su achaque era proçedido del gran pessar, que avía reçiuido con las molestias que Paulo auía reçiuido; fuése el mensajero con la respuesta, y con lo que dijo el Padre se acauó el Gouvernador de confirmar en la presepcción de que yba a querellarse, con que al día siguiente le vendió al Chung ping por gran fineça el soltar a Paulo, y el Padre fray Juan mexoró muy presto, y quedaron en paz los negoçios de la Iglesia, maiormente que dentro de pocos días le vino al Gouvernador nueba de que tenia suçesor despachado en la Corte; que este medio, que nuestro Señor eligió para sacar al Padre fray Juan de tal aprieto, fuese de muy espeçial prouindença suia, no es façil de entender a los que ignoran las cossas de la China, y con quán flacos fundamentos fabricó el Gouvernador tales sospechas y [trampas?], porque si bien en la China no son por aora vltraçados los ministros Europeos, por la fama que ay de que el Emperador favoreçe (f. 68) a los PP. de la Corte, que dos o tres an llegado a obtener título (y digo título, porque en la realidad no an alcançado más) de grandes mandarines, de la verdad no ay cossa más vil ni reputada por más baja que vn estrangero, y sin la ynoçençia de vida y modo de portarse no pusiesse

respecto en los chinas, ni todo el fauor del Emperador los librara de ser cada día atropellados. Otros dos o tres cassos semejantes a éste suçedieron al Padre fray Juan, que por no ser tan notables no los refiero, pero le constaron [*sic*] mucho susto y trabajo el componerlos, porque el demonio, embidioso de las almas, que en aquella Iglesia le quitaban, le obligaron a emplearse bien sus mañas para destruirla, mas esperó en Dios que no se lograrian, como asta aora no se le an logrado; conmigo no a entendido tanto este enemigo comun porque como soi miserable, nuestro Señor no le a dado la liçença que él quisiera; no obstante, para la fundación de la Iglesia de Xao king fù me puso antes impedimento, como diré después. Aviendo tomado forma la Iglesia de Nan hiung fù, hasta el presente año 686 [1686] a bajado el Padre fray Juan a la çuadad de Xao king fù diversas veçes, i a consolado la christiandad que allí ay, y a baptiçado otros de nuebo, y hubiera allí fundado Iglesia, sino fuera por la raçon dicha, estar los PP. françiscanos para ir a fundar en aquella çuadad, y después auer comprado allí cassa los PP. françeses; también algunas misiones por las aldeas de la jurisdicción de Nan hiung fù, con ocaçion de aver algunos christianos por ellas esparçidos, que sin este pie es casi impoçible haçer algo en qualquier aldea; y en estas misiones a hecho bastante fructo y conuerçiones y lo prinçipal a sido dexar ya en ellas avierta gran puerta para entrar y salir a su plaçer; pero donde se a echo más abentaxado fructo es en vna aldea de dos mil veçinos, poco más o menos, de la jurisdicción de Xao king fù, como dos días de camino de Nan hiung fù, que se llama Fo ky. Mora en ellas vn buen christiano, por nombre Martin lij hoan ky, y es vna de las personas más autoriçadas y emparentadas de aquel lugar. Los años passados assistía en la Prouinçia de Fo kien en seruiçio del Régulo, que hallá vivía de Ching nan, Vicario que es particular del sur; revelóse al Emperador, y por el año 1679 fue presso y en la Corte castigado por su delito; casi quantos seruian a este Régulo fueron pressos con él, menos algunos pocos, que entre la multitud de la China pudieron ocultarse y bolverse a sus tierras, y entre ellos fue Martín, no sin gran prouidencia del Señor para vtilidad de su patria; en el tiempo, pues que vivía en Fo kien, tubo algunas notiçias de la ley de Dios, y por ser bien letrado buscó algunos libros, cuias notiçias mal dijeras le hicieron conçeuir gran odio contra los Misionarios, juzgando nuestra ley por ser ynutil y dañosa al mundo, mas nuestro Señor que conoçía el coraçon de Martín, yngénuo y amigo de la raçon, le ofrecio en la conuersaçion de algunos christianos el desengaño; estos le persuadieron se viesse con algunos de los PP. Dominicos de aquella Prouinçia (f. 68v), los quales le dieron más libros y le satisfa-



cieron a sus dificultades, después de muy reñidas porfías, y en fin abraçó nuestra santa Ley de coraçón, y se precia mucho de saver aún más de aquello a que es obligado, y así tiene quantos libros se an impresso en China tocantes a la doctrina christiana, que son muchos. Vuelto, pues, a su patria, Fo ky, persuadió a muchos se hiçiesen christianos, y con los de su familia hasía algunos exerciçios de deuoción, más con el desconsuelo de no tener Padre que les administrase los sacramentos, porque el más çercano, que es el que assiste en la Iglesia de Nan chi fù, de la Prouincia de Kiang sy, dista seis o siete días de camino. Sautiendo, pues, que el Padre fray Juan avía echo alto en Nan hiung fù, fué allá y le conduxo a su aldea, y le tubo muchos días hospedado en su cassa, con que la familia se instruió mexor, y otras personas reçiuieron la ley, y en esta vez y otras que el Padre fray Juan a estado en esta aldea a echo gran número de christianos, porque es cossa generalmente esperimentada en la China, que los aldeanos, como gente más sençilla y agena de negoçios, dé más lugar a la luz del çielo; y tiene el Padre fray Juan notada notada [*sic*] vna cossa en esta aldea, y es que en toda ella no se ve templo alguno de ydolos, sino vno pequeño apartado del pueblo, que es cossa bien extraña, porque en otras poblaciones apenas ay calle donde no ay alguno, fuera de los innumerables humilladeros y oratorios que ay tras cada rincón, y esta espeçialidad del pueblo de Fo ky alienta mucho la esperança de que se a de aumentar la christiandad mucho, como en efecto se va experimentando.

Allándose en este estado las cossas de la missión, y con empeño de más de 300 pesos, a fin del año de 683 [1683] nuestro Señor nos socorrió, no sólo en plata para desempeñarnos y sustentarnos, sino también con dos compañeros y hermanos que nos ayudasen y consolasen, y fueron los PP. fray Miguel Rubio y fray Françisco Patiño, que llegaron de Manila a la çiuudad de Macao, y después a Cantón a prinçipios de henero de 684 [1684], donde el Padre fray Miguel se quedó en compañía de los PP. françiscanos por ser tan ruín la cassa que yo tenía en Xao king fù, que no era capaz de dos Religiosos sin gran notá de los vezinos, pero el Padre fray Francisco subió a la çiuudad de Nan hiung fù, por ser cassa grande y poderse en ella bien ocultar hasta saber algo de la lengua. Apenas tubimos plata, quando de Xao king fù se me ofreçió ocaçión de comprar cassa suficiente para hazer Iglesia y tener habitación no tan incómoda; hize la compra y entregué el preçio a la vsança de la China, y passé en esto artos sinsabores y engaños, que sería largo de contarlos y difiçiles de entender a quien ignora la calidad de los chinas y los modos que tienen de mortificarnos; no me entregaron la cas-

sa, porque vn mandarín tenía en ella (f. 69) hospedado alguno de sus criados, mas aseguraron que dentro de vno o dos meses se voluía a la corte y me la çedería; y en la verdad vbiera suçedido así, si nuestro Señor no hubiese permitido algunos lançes para prouar nuestra paçiencia; fue el casso que tenía çiertas quantas con el Emperador, y quando se entendió le venía finiquito de ellas, el Consejo de hacienda reussó el admitir algunas partidas de la data y le sacó otras resultas, y por depender las cobranças de los tribunales de Xao king fù se a detenido allí hasta aora, sin querer dexarnos la cassa en más de año y medio, por más diligencias que hicimos y fa-bores que soliçitamos, aún plata que gastamos, hasta que por medio que diré en adelante nos la vino a çeder arto de malagana, y con arto susto que en la entrega y después passé.

Por febrero de 684 [1684], quando con los nuevos socorros de Manila se allava no sólo nuestra misión sino las demás de los españoles más ferborosas y alentadas, vn accidente las trabó y desconçertó, de suerte que tengo por marauilla el que no se ayan ya extinguido; y es neçesario cojer de atrás el casso para que se entienda. Monseñor Francisco Palú, obispo de Eliópolis, quando desde Manila fue lleuado a Roma, obtubo en aquella Corte título de Vicario Apostólico de la Prouincia de Fo kieñ, con la administraçión de ocho prouinçias meridionales de la China, y facultad de extender su jurisdiziòn a las prouinçias restantes, en casso de morir el Señor don Francisco López, Obispo Basilitano, del Orden de Predicadores, China de Nación, y Vicario Apostólico de las Prouinçias septentrionales y la Corio [Corea?]; fuera de esto obtubo título de administrador quasi de todo el imperio sínico, con potestad sobre todos los Vicario Apostólicos, obispos al modo (?), y más amplia que la tiene el Metropolitano sobre los sufragáneos; asimesmo obtubo vn obispo auxiliar, que fuese sufragáneo y no tubiese más jurisdiziòn que la que por él le fuese comunicada; este es Monseñor fray Bernardino de la Iglesia, Obispo Angolicense, de los Reformados de San Francisco, Veneciiano de Nación. Por junio, pues, de 683 [1683] dicho Señor Palú partió del reino de Siám para la Metròpoli de Cantón, y por los tiempos y otros accidentes hubo de aportar a Taivang, de la Isla Hermosa, y estando allí fue tomada por el Tártaro devaxo de çiertos conçiertos, y el señor Palú, con dos clérigos françeses, pudo passar a la isla de Hiu muen, alias Emuy, vezina al Continente, de la Prouinçia de Fo kien. Desde aquí despachó sus dos Clérigos a la tierra firme, el vno con instruccion de subir a la Metròpoli y a las Misiones de los PP. Dominicos de dicha Prouinçia, y el otro de passar a la prouinçia de Cantón, ambos a notificar a los

Regulares los despachos de su Vicaría y administración y vn decreto de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, en que ordena que ningún Missionario secular o regular pueda exercer facultad alguna sin hazer cierto juramento de estar a las órdenes de dicha Sagrada Congregación y obediencia de los Vicarios Apostólicos, según las (f. 69v) facultades que an obtenido, especialmente en vn breve de Clemente X, que comienza *Speculatores domus Israel*, donde, entre otras cosas, se manda que los Regulares Misionarios estén sujetos a los Vicarios Apostólicos en orden a la Vigita y corrección, etc. El Clérigo, con título de Prouincario Apostólico, que vino a Cantón se llamaua Philiberto Lebranc, Bacaláureo Theólogo Parisiense, y llegó a la cassa de los PP. Françiscanos de la Metròpoli de Cantón por febrero de 684 [1684], a donde le notificó dichas facultades y decretos y vna Pastoral del Señor Palú, en que ponderaua con graues amenazas quánto combenia la obediencia del juramento, dando a entender que el que no se sujetasse devía luego dexar las Misiones; lo mismo notificó a mí, que dentro de pocos días vine a la Metròpoli, por escusar que el prouicario me fuese a buscar a Xao king fù, de que podían originarse inconuenientes; tambien hizo las mesmas notificaciones al P. Carlos Turcoti, que asistía solo en la Igleçia de la Compañía, y perteneçia en cierto a la Prouincia de Philipinas, por aver passado por vía de Castilla; éste, según el orden que tenia del P. Visitador de China y Japón, luego hizo el juramento, premisas algunas protestas, y lo mesmo hicieron los PP. de la Compañía de toda la China, después de algunos lançes y respresentaciones de graues inconuenientes que no admitió el Señor Palú, y assí con arta repugnancia se sujetaron según las Instruçiones que tenían de su General, esperando que por este medio serían en Roma mejor oidas sus raçones y escussas. Teniendo los Missionarios Españoles notiçia extrajudicial de las nuevas disposiciones de la Sagrada Congregación ya desde el año de 683 [1683], auíamos consultado respectiuamente a nuestros Prouinciales de Philippinas y hauíamos reçiuido sus respuestas, exçpto los PP. Dominicanos, a quienes se les retardaron los despachos por auer arribado el nauío en que venían a Conchinchina, y en suma los PP. Prouinciales no venían en que hiçiésemos el juramento, sino que en caso que nos obligassen a él, nos retirássemos todos a Philippinas, juzgado éste por ynconueniente menor a los que emboluía el juramento y sujección pretendidos por los Vicarios Apostólicos. No obstante tener entendido ser ésta la voluntad de nuestros Prouinciales, por no atropellar el negoçio, y esperando que con el tiempo y raçones venceríamos los dictámenes rígidos del Señor Palú, para que suspendiesse la execución de las nuevas disposiciones, los PP. fran-

giscanos y nosotros respondimos jurídicamente que recibíamos dichas disposiciones como emanadas de la Silla Apostólica, venerándolas como era justo, pero que en orden al juramento que se nos pedía, no nos atrevíamos a hacerlo sin consultar a nuestros prouinçiales, Prelados ordinarios e inmediatos, de quienes el P. Comissario de la misión franciscana (f. 70) y yo sólo éramos delegados; y yo añadí vna protesta sobre que ningún acto, por echo o omisión dél, perjudicasse a los Priuilegios a nuestra Orden, mediata o inmediatamente conçedidos; y desde que se nos notificaron las nuevas disposiciones, todos nos abstubimos de todo exerçio parrochial, hasta del confessar. Extrajudicialmente escriuimos al Señor Palú, suplicándole que adirtiesse el estado de la China, a donde apenas auía quarenta Missionarios, que los grauámenes e inconuenientes de las nuevas disposiciones no las podían tolerar las Religiones ni las avían tolerado, aún en parte en Philippinas, Japón, Malucas, etc.; que en la nueva Epaña, donde en algún modo se practicaban, era con tantas limitaçiones, que casi las mudaban en esençia; que los missionarios de la China no podían admitir tan considerable alteración sin consentimiento del Rey Cathólico, a cuias expensas auían passado, y quando las admitiessen, cerraban el passo a otros Missionarios en adelante, según las instrucciones que de parte de los Reales Ministros se les auían echo en Manila a sus Superiores; que el sustento de los Missionarios dependía de las Philippinas, y que de aquí no avía de venir debaxo de las disposiciones presentes. En virtud de estas razones y otras suplicábamos al Señor Palú, que en virtud de la epikeya suspendiesse la obligación del juramento y sujeçión hasta que fuesse mejor informada la Silla Apostólica, o que por los menos nos conçediesse lizençia de vsar los exerçios de Missionarios hasta que nuestros Prouinçiales fuessen informados enteramente de la materia y sobre ella nos viniessen resolución. Suspenso, pues, los PP. franciscanos y nosotros, començamos a sentir luego tantos aogos, que sólo quien los passó entenderá la calidad de ellos, porque los christianos pedían la administración de los sacramentos, maiormente siendo entonçes la quaresma, y no haviendo quien los pudiesse administrar en toda la prouinçia de Cantón sino el P. Turcoti, decirles la verdad de lo que passaua no conuenia, porque si la Nación china llegase a penetrar las facultades y poder del Señor Palú, conuenian todos los Missionarios antiguos en que produciría acaso la total expulsión de los Missionarios y persecución de la Ley de Dios, no tanto por los christianos, que ya entienden qué cossa es potestad espiritual, sino porque así estos como algunos apóstatas, que no faltan, o de ignorança o de malicia, lo divulgarían entre los gentiles, y en llegando a los Mandarines alguna som-

bra [de] jurisdicción, como es la Nación más celossa de los extranjeros que ay en el mundo, justamente se podía temer qualquier embaraço. Yo, en la verdad, jamás temí mucho esto (f. 70v), más como mis experiencias en la China eran cortas no podía fiarme de mi juicio, y assí no dejaua de causarme algún cuidado el miedo, que reconoçi, de palabra y por escrito, en los Missionarios experimentados que avían passado por algunas persecuciones, y en espeçial por la general de los años de 665 [1665], y assí nunca me atreví a decirles a los chinas desnudamente la verdad, ni a aconsejar a los míos la dixessen, sino que con varios pretextos nos escusáuamos; pero siendo las neçessidades y las importunaciones de los chinas muy frequentes, no avía excussas para tantas, y assí fue mucho lo que se padeçió en vn año que duró la suspensión, y aún se vbiera padeçido más y propalado quizá todo, si el Prouicario Leblanc, viendo que llegava la semana santa, no vbiera conçedido facultad para que por tiempo de quinze días administrásemos los sanctos sacramentos, interpretando la voluntad de la Sagrada Congregación, a mi ver discretamente, aunque el Señor Palú, quando lo supo, no lo aprobó. Echos los despachos para Manila, para donde salía aquellos días vn navío, y considerando la grande afliçión en que se auían de ver los PP. fray Juan y fr. Francisco, me partí a la çuadad de Xao king fù, y dentro de los quinze días llegué a la çuadad de Xao chiu fù, y pude confessar a los christianos que allí auía, que fue gran cosa para que no molestasen por la confession annual al Padre fray Juan de Riuera, que cuidaua de ellos. En Nan hiung fù ajusté con los dos Padres que no se moviessen de allí hasta que vbiesse respuesta del Señor Palú, porque yo siempre estube persuadido a que conçedería liçençia para administrar hasta que vbiesse respuesta de Manila, puesto que en fuerza del decreto (presçindiendo de otras consideraciones) no pueden los Missionarios jurar sin beneplácito de sus Prelados, y nuestros Prelados ordinarios eran los Prouiñçiales de Philipinas. Quedaron, al parecer, ambos Padres consolados y resueltos a esperar en Nan hiung fù, más como los christianos son allí muchos y sin recurso alguno les importunavan tanto por los sacramentos, que ni podían claramente negar ni tampoco conçeder, que en fin se dexassen vencer de la neçessidad, y tubieron por menor inconveniente baxarse a la Metròpoli, huyendo por fin del mes de Junio, y llegaron en ocasió que yo vine a dicha çuadad tambien enfermo con calentura, que me duró pocos días, y al mismo tiempo llegó tambien la respuesta del Señor Palú a nuestras cartas, que en suma se escussaba de dar permiso alguno para administrar los sacrametos, no obstante no tener liçençia de nuestros Prouin-

ciales para hacer el juramento, y sin darse por entendido a las razones que se le avian por nuestra parte representado, y concluía que hiçésemos el juramento condicional y temporal, como lo auía hecho el Padre Turcoti. Esta coniuntura (f. 71) fue a mi ver la más peligróssa que padeçieron las Misiones françiscana y Augustiniana, porque el P. Comissario de la vna, en compañía de otro Religioso, no pudiendo tolerar la importunación de los chinas en pedir los sacramentos, por euitar los inconvenientes gravísimos, ya se avian salido de la China a la çiudad de Macao, y el que tenía en pie la Misión, que era el P. fray Agustín de San Pasqual, missionario antiguo y de grandes prendas, que hastas entonçes con varias traças y ausençias auía disimulado la suspención, viendo que era ya imposible que se ocultase a los chinas, reçellosos de maiores males, tubo determinada su salida de China para dentro de tres días. Ofreçióse entonçes casi el mismo desconsuelo a los de nuestra Misión, y en fin resolvimos que los PP. fray Juan de Rivera y fray Francisco Patiño se fuesen a Macao, y porque pareçia conveniente el que hiciessen este viaje antes que el P. fray Agustín, le supliqué a este Padre dilatasse el suio por ocho días, y aunque era cossa dura, le devo tan espeçial amor, que atropellando por algunas dificultades, lo dilató por mi respecto, y esta dilación fue ocaçión de que ambas misiones entonçes no se diçipasen, porque en aquellos días tan graues los daños de salir de la China entonçes, que así dicho Padre fray Agustín como dicho Padre fray Juan y fray Francisco se resolvieron a padeçer qualquier trabajos antes de salir de la misión, mientras no viniessse la respuesta de los Prelados de Philipinas, que se esperaua para el mes de nouiembre, y en esta conformidad el Padre fray Agustín se quedó en Cantón, y los dos PP. se voluieron a Nan hiung fù tan consolados, que se echó de ver andaua aquí el braço de Dios. No es posible ponderar los sustos e inquietud con que se passó hasta Noviembre, si bien nuestro Señor lo templó con algunos buenos suçessos; así en la Metròpoli se remediaron algunas almas, y en espeçial me acuerdo de vn niño que vn moço, nuestro criado, halló expuesto en vn rincón de vna calle echado a morir por enfermo; fue traído a la Iglesia de N. P. S. Françisco y baptiçado y dado a criar a vna pobre christiana; murio dentro de dos días; en Nan hiung fù le suçedió al Padre fray Juan de Riuera, que bap-ticó a vna hija del ecónomo, que llaman Hoci chang de la Iglesia, sin ofreçersele escrúpulo alguno por ver que estaua muy enferma y moribunda, y luego fue cobrando salud, y en el mesmo día le ofreçieron otra sana y buena, por lo que dicho Padre haçia algún scrúpulo de baptiçarla entonçes; por fin se conformó, porque los párbulos siempre corren peligro, y luego que la baptiçó enfermó y

murió; y como ambos cassos acaeçieron en vn mesmo día los encomendó a la memoria el Padre fray Juan para referírmelos, y venerar los altos secretos de la diuina prouidencia. Por la octaua de San Nicolás de dicho año de 684 [1684] vn gentil vezino (f. 71v), pared en medio de nuestra Iglesia de Nan kiung fù, teniendo ya alguna notiçia de nuestra santa Ley, le cayó enfermo vn hijo de seis o siete meses, y ya muy al cabo vino con el Padre fray Juan, diciendo que si curaba su hijo se haría christiano; viendo el Padre que por las señales estaua moribundo lo baptiçó, asegurando el padre que toda su casa se haría con él christiano en casso de mexorar el niño; dentro de dos o tres días se sintió en aquella cassa de parte de noche vn grande y común llanto, y preguntando los dos Padres de qué proçedía, respondieron que el niño (que se llamaua Nicolás) era ya muerto, nueba que aunque por él les causaua alegría, no dexó por otra parte de contristarles por aver a su parecer perdido toda aquella familia. Dixo, pues, misa el Padre fray Francisco Patiño, y tomando después vn panecito de San Nicolás, se lo mandó echar en la voca al niño con vn poco vino de España, y apenas lo passó quando volvió en sí del parasismo (que entiendo no estaría quizá difunto) y fue mexorando; el día siguiente lo truxo el Padre a la Iglesia, reconociéndolo de Dios, y, en fin, viue hasta aora, mas no por esso el ingrato padre ni otro alguno de su familia se a echo christiano. En Xao king fù, por este verano de 684 [1684] se convirtió vn moço, buen letrado, natural de la Prouincia de Ché kiang, que después a perseuerado con mucha edificación y feruor; entró por medio de vn pariente suo christiano, que era Mandarin de la corte del Virrey Chung to; hubo con él muchas disputas, y en fin, mediante la gracia del Señor, me parece se convirtió muy de veras, y ya dispuesto para el baptismo me lo pedía con notable instancia. Vime en gran aprieto, porque los christianos que allí auía me excitaban feruientemente, y yo no podía hazerlo sin descubrir algo de lo que passaua, maiormente que en aquellos días baptiçé a vn muchacho, hijo de vn christiano, que estaba enfermo. Nuestro Señor me acudió quando me allaua más apurado, porque al moço se le ofreció vn negocio de priesa en la Metròpoli, y yo le dí vna carta para el P. Carlos Turcoti, que baptiçó luego y me sacó del empeño; en estos mesmos días vn mosso, que avía sido muchos años Bonço o Monje de la seta del Foc, cometió çierta trabesura de no gran monta; la justicia ordinaria le pusso en la calle donde yo viuía a la verguença por quince o veinte días con vn gran tablón como golilla al cuello, de suerte que le embaraça para llegar las manos a la boca; es castigo muy común y que ya lo an experimentado algunos Missionarios

por nuestra santa Ley; no era natural de allí el paçiente, y los bonços se tenían por afrentados de él, con que nadie le socorria, y quicã viera allí de neçessidad; supe lo que passaba y ordené a mi gente le llevase todos los días de comer y çenar, y le persuadiessen detestasse su (f. 72) seta y se hiçiese christiano; la gente nuestra lo hiço con tanta caridad, que luego que acabó con su penitencia, y le soltaron casi desnudo, por auerle quitado quanto tenia, vino a la Iglesia a darme las graçias de averle sustentado aquellos días; yo de aquí tomé ocasión de arguirle de los herrores de su seta, y prouar que no ay otro camino para salvarse sino la fee, y como el miserable estaua muy vejado y aflixido, con la graçia del Señor atendió muy bien a la doctrina; me pidió le recojiesse en cassa vnos días, así porque se allava desamparado de todo fabor humano, como porque queria informarse de la ley de Dios. Tienen los Bonços malicima fama, mas atendiendo como pude al remedio de su neçessidad, le acomodé en cassa de vn christiano ynteligente. El moço sabia letra, y casi todo el día asistia en nuestra cassa, informándose de nuestras cossas y poniendo artas dificultades, mas tenia el ingenio viuo y claro y aprendia lindamente la fuerza de la raçon, con que satisfecho del proceder del mosso le meti en cassa, que él no tenia otro amparo, y llegó a haçerse tan capaz de los misterios de nuestra santa fee, que llegando a tratar de paçión y de los demás benefiços, en tocando el punto de aver viuido en el mundo casi 30 años, que esta edad tenia, sin conoçer a Dios ni darle graçias, antes ofendiéndole, se desaçia en lágrimas, y al decirle que Dios era misericordioso se aumentaba más el llanto y extremos de dolor, porque decía que por esso mismo devia llorar más el averlo ofendido. Subió por estos días a la çuidad de Cantón, donde pudo bapçitarse día de nuestro Padre San Agustín, y así se puso su nombre, y hasta aora a seruido en nuestra Iglesia de predicador y Cathquista con bastante fruto, porque como sabe bien los embustes de la secta de Foc, que es la más general, sabe con mayor façilidad impugnarlos.

En estos días que estube en la Metròpoli, día de San Agustín N. Padre por la mañana llegó de Siám el Señor Obispo de Angoli con dos religiosos françiscanos, Missionarios de la Congregación de Propaganda, y pareció milagrossa su entrada en China, tan sin ningún embaraço por las circunstancias que para su efecto conspiraron. Començó el dicho Señor con sus compañeros a admirarse de vernos suspensos, así por los graues inconuenientes que reconocían, como porque contaua, que haviéndose ya en Siám reconocido, el Señor Palú hiço con su Señoría y el Señor Obispo de Metelópolis y los clérigos más graues de la misión confrançessa [*sic*], y en ella



pareció más acertado el suspender la ejecución del decreto del juramento respecto de los Missionarios de Philipinas, que son de las tres Religiones de Santo Domingo, San Francisco y san Agustín, y se dio (f. 72v) parte de esto a la Sagrada Congregación por dichos sus electos Vicarios, y así al presente estrañaba que el Señor Palú hubiese así mudado de parecer en el camino, y atribuía esta alteración a las influencias de los dos clérigos franceses que [le] acompañauan, y en especial a la viveça de vn Monsieur Carlos Maygrot, doctor sorbónico; no obstante dicho Señor de Argoli procuró con muchas veras que hiciésemos el juramento, más siendo las razones que por parte de los Missionarios Españoles se proponían, y en especial faltando el consentimiento de los Prouiñciales, se conuenió en que la razón estaua de nuestra parte. Yo en esta ocaçión, en nombre de los dos Missionarios, le dí vn escrito, en que después de aver ponderado el estado de las Misiones de China, mostré ser más de diez los inconvenientes graues ineuitables que se seguían de la ejecución del decreto, y que durante su rigor no podían permanecer en aquella Missión los Españoles; impelido, pues, por estos motivos y de otros, hizo vn despacho luego al Señor Palú, en que le pedía suspendiese la ejecución del decreto hasta informar de nuevo a la Sagrada Congregación, prouando con muchas razones que debía hacerlo así. Este despacho halló al Señor Palú en vna Iglesia de la Prouiñcia de Fo kieñ, de los PP. Dominicos, muy enfermo y ya moribundo; respondió en muy pocos renglones, que por el passo en que estaua, juzgaua debía dar cumplimiento al decreto, por entender ser ésta la mente de la Sagrada Congregación, y de uaxo de esta disposición murió, como tan cathólico y virtuosso que era, a fines de octubre de 684 [1684], dexando por suçesor suio en la administración general y Vicario de Fo kieñ a Monsieur Maygrot, y al Señor de Argoli en la Vicaría de algunas Prouiñcias meridionales, en que entra Cantón. Antes que voluiesse este despacho, ni saber la muerte del Señor Palú, llegó por Nouiembre vn navío de Macán, que voluía de Philipinas, y en él vna respuesta de los PP. Prouiñciales de las tres Religiones, que, en suma, significauan no podía sustentar las Misiones en China con el cargo del juramento y sujeción pretendida por los Vicarios Apostólicos, y como no ignoráuamos la resolución del Señor Palú, se trataua de nuestra vuelta a Philipinas; pero antes de ejecutarlo, el P. Comisario de San Francisco y yo hiçimos otro despacho con vn christiano muy fiel (y todos estos despachos costaban arta plata por ser la distancia de más de 200 leguas), en que representáuamos el estado de la materia al Señor Palú, la resolución de nuestros Superiores, y en fin nuestra neçessaria ida a Philipinas, y le haçiamos algunas preguntas en

orden a la sustentación de los Religiosos que quisieren, pudiendo quedarse sirviendo las Misiones debaxo de la subjección de los Vicarios Apostólicos; y el Señor Obispo de Argoli escriuió muchas cosas sobre que el Señor Palú tomase medios proporcionados, para que las Misiones de la China no fuesen priuadas de vna tan considerable porción de Misionarios Españoles, que es la más numerosa de aquel Reino. Este despacho lo reçuió Monsieur Maygrot, que como suçessor, que decía ser del Señor Palú en la administración, parece debía responder a él de justicia y vrbanidad, pero él sólo respondió al Señor de Argoli muy seco que la vltima voluntad del Señor Palú era se executasse el decreto, atro (f. 73) pelliendo por todo inconveniente, que dexase a los frayles françiscos que voluiesse a Manila, que él daría otros tan buenos Misionarios por ellos (haciéndolo en esto que como françiscano los faboreçeria demasiado), y más en número, si bien no decía de donde los avia de sacar; y al fin de la carta concluía que al Padre Comisario de San Françisco y a mí no respondia, porque estaua de priessa el portador, el qual sólo fué a llebar nuestras cartas y a nuestra costa. Vista la respuesta de Monsieur Maygrot, conmençamos a disponer nuestra vuelta a Philipinas, y el Padre fray Françisco Patiño y el Padre fray Lucas de San Estewan, françiscano, con efecto pasaron a Macao, y en vn navío que estaua a la vela se embarcaron en compañía de otro Religioso Dominico, Misionario antiguo de la China, que sabiendo la resolución de su prouinçial y la perseuerança del Señor Palú en su dictamen, tubo por más conueniente el retirarse de la Misión.

Los Padres Dominicos que avia en la China, fuera del arriba dicho, eran seis, los quatro en la prouinçia de Fo kien y dos en la de Che kiang. Los de Fo kien fueron de parecer que devian jurar y sujetarse luego, como lo hicieron, no obstante que les constaua que su prouinçial era del contrario, porque esperaron que con las razones que le propondrian lo tendria a bien; los de Chi kiang lo contradixeron, afirmando que constándoles que su prouinçial no lo aprouaba y persuadiéndose a que no aprobaría, según discurrían, no podían haçer el juramento. Estando en estas disputas les llegaron los pliegos de su prouinçial, en que manifestaua su voluntad, y a uno de los de Che kiang le vino patente de Superior de la Misión, y viendose allí sin facultad para administrar los sanctos sacramentos, y llenos de dudas se resolvieron a salir de la China y passar a Philipinas, y para esto baxaron por el mes de henero de 685 [1685] a la Prouinçia de Cantón. Viendo, pues, el Señor Obispo de Argoli que las Misiones Españolas se iban desaçiendo, y que durante la disposición del Señor Palú neçessariamente avia de ser así, y por otra

parte compadeçido de las muchas almas que quedauan desamparadas al tiempo que las Misiones daban más fruto, tomó vna resolución que es la que les tiene aún en pie, y para su inteligencia es necesario prevenir algunas notiçias. Ya dixé cómo el Señor Argoli salió de Roma por Auxiliar del Señor Palú sin facultad alguna, más dentro tiempo [*sic*] la sancta Congregaçión y el Papa le hiçieron Vicario Apostólico de algunas pro (f. 73v) vinçias de la China, pero el breue, o se perdió, o a sido ocultado por algún interesado, pero que esto sea así consta de otro breue que ay authorizado, en que se diçe, que por quanto están constituidos quatro por Vicarios Apostólicos in diuersas prouinçias de China, que son el Señor Palú el Señor don fray Gregorio, y el Señor don fray Bernardino y el Señor Duchens (que no azeptó), se ordena que por muerte de qualquiera le suçeda en la Vicaría el más çercano de ellos. Muerto, pues, el Señor Palú, y no haviéndose consagrado el Señor Don fray Gregorio, condiçión neçessaria para exerçer sus facultades, sólo quedaua el Señor Obispo de Argoli, el qual, en virtud del dicho breue, debía suçeder al Señor Palú en las facultades de su Vicario Apostólico, como de echo se declaró por suçesor suyo el dicho Señor de Argoli; y porque en las Instrucciones de los Vicarios Apostólicos se halla vna de la Sancta Congregaçión que ordena, que hallándose graues ynconuenientes en la execuçión de los decretos o órdenes del Papa, los Vicarios Apostólicos la suspendan y den parte a Roma, conforme al capítulo *Si quando de rescriptis*; dicho Señor de Argoli dixo que avia llegado este casso, pues qué mayor daño que priuar a la China de la maior porçión de Missionarios, no sólo en lo presente sino para siempre, maiormente que los Missionarios de la Corona de Portugal también yban a menos cada día sin esperanza de que se aumenten, y las promesas de los françeses no se reduçian a efecto, antes se rreconoiçian en gran parte vanas. En conformidad de estas y de otras raçones rogó a las tres Religiones que prosiguiesen en sus Misiones, porque suspendia la execuçión del juramento, y para todo les conçedia las facultades neçessarias, y que por su parte suplicaua a su Sanctidad por la reuocaçión de las nueuas dispoçisiones, que los Regulares Españoles decian no poder admitir en [la] práctica. Echos sobre esto los recaudos neçessarios, todos los Missionarios boluimos a proseguir con las Misiones como antes, hasta que de Roma hubiesse respuesta sobre las súplicas del Señor de Argoli, y los Padres Dominicos que estauan en Cantón se boluieron para sus Misiones.

No goçaron mucho tiempo este yndulto los Regulares Españoles en paz, porque hauiéndose efectuado por prinçipios de febrero de

685 [1685], a fin de dicho mes o principios de março llegó a Cantón el Señor Don fray Gregorio, Obispo Basilitano, para que le consagrara el Señor de Argoli, que le consagró en la Iglesia de N. P. San Francisco extramuros con toda la pompa posible Domingo de Pasión, concurrían (f. 74) do a este acto siete o ocho sacerdotes y muchos christianos, que recibieron de verlo mucho gusto y edificación espiritual. Vino en compañía del Señor Basilitano de Fo kien Monsieur Maygrot, a quien (como dixe) auía delegado el Señor Palú la administración general, y luego que supo la suspensión del juramento, y que auía el Señor de Argoli dado facultad a los Regulares Españoles para exercitar la ocupación de Missionarios, lo sintió mucho y lo manifestó con grandes demostraciones, insistiendo en que la víctima voluntad del Señor Palú era de que el juramento se hiziesse, el qual afirmaba que ésta era la intención de la Sede Apostólica, aunque por ello quedassen desamparadas las Misiones; y queriendo fulminar algunos autos sobre esto, el Señor de Argoli le pidió el documento de su Instrucción en Administrador General, por hallarse con algunas sospechas acerca dél; exhibió entonces vn nombramiento del Señor Palú, o por mejor decir vn traslado dél, hecho y firmado por vn Padre Dominico, diciendo que el original lo avía dexado en Fo kien por que no se perdiessse. Visto esto, el Señor de Argoli dixo que por no ser auténtico, puesto que no estaua firmado del Señor Palú, ni sacado por notario que en juicio hiziesse fee, que no admitía por bastante dicho Instrumento, ni le reconocía por administrador general, mientras no exhibiesse documento suficiente. Por esta razón, siendo tan llana, Monsieur Maygrot no se atrevió a autuar por entonces, pero ymaginó otra cossa con que poder darnos en qué entender, y fue decir, que aunque el Señor de Argoli tenía el breve dicho, en que se rrefería que estaua ya echo Vicario Apostólico en la China, y se estatutía se suçediessen ad invicem los quatro Obispos Vicarios Apostólicos, no tenía empero el breve de su Instrucción en Vicario Apostólico, y esto vastaua para no poder usar del breve de la suçesión, y que assí no le reconocía a él por Vicario Apostólico, suçessor del Señor Palú, sino al Señor Don fray Gregorio; hubo sobre esto varias disputas y escritos, y el Señor de Argoli, deseoso de la paz, debaxo de algunas protestas se confirmó en que el Señor Don fray Gregorio, en que Maygrot no ponía dificultad, fuesse tenido por suçesor del Señor Palú en la Vicaria Apostólica; y esto ajustado, el Señor don fray Gregorio comunicó todas sus facultades al Señor de Argoli como a Prouicario suio en algunas Prouinçias, con que el Señor de Argoli quedó con tanta potestad como antes, aunque subdelegada, y Monsieur Maygrot quedó

muy frio viendo sus traças frustradas, y con alguna desaçon se fué a la çuudad de Kan chiu fù, de la prouinçia de Kiang sy, que dista-ua de la Metròpoli de Cantón como 100 leguas, a aprender lengua en compaña de vn Padre Jesuïta françés, que assiste a la christian-dad de aquella çuudad. Los dos Señores Obispos hiçieron entonçes sus despachos para Roma, dando quenta de lo suçedido y del estado de la China, y suplicando a su Sanctidad suspendiesse o reuocasse las nuebas disposiciones, señaladamente la del juramento, por bien y vtilidad de las mismas Misiones, y el Señor Don fray Gregorio se subió a la Procura de Nan king, que es la prinçipal de çercana, que se llama Ing hia hien, en fin, la Iglesia espiritual y material a quedado en aquella Villa estableçida, graçias (f. 75) al Señor que lo da todo. Tampoco a faltado su cosecha en la çuudad de Xao king fù; por el mes de abril, en ausençia mia, estubo allí el Padre fray Juan, y teniendo notiçia de vn rancho de enfermos del mal de San Láçaro, extramuros de la çuudad, a las espaldas de vn gran templo de Idolos, por medio del Cathequista Augustín (que es el que era Bonço) les persuadió se hiçiesse christianos, y dando ellos oidos a la plática, fue el Padre y les predicó y enseñó y en breve tiempo estubieron capaçes más de 20 personas, entre hombres y mygeres, y con gran consuelo de todos los hechó el agua del baptismo. Tienen los chinas gran horror a estos pobres Laçarientos, y no les permiten viuir dentro del pueblo, y ellos se tienen por miserabilísimos, creiendo, según çierto error de la seta Foc, que en el siglo antegedente fueron hombres malvados, y que por eso fueron trasmigrados a unos cuerpos tan feos y enfermos, y así viuen con gran miedo del siglo venidero, y ordinariamente son ayunantes, y no se atreuen a desnudar por no ser trasmigrados a otros cuerpos semejantes o peores, y el sacarles de este desatino es el mayor trabajo que con ellos se padeçe; mas en fin, como son gente de pocos viçios y negoçios, al cabo con la ayuda de Dios se vense esta dificultad con mayor façilidad que en otro género de gente, que junta los vicios a los errores. Después que voluí a dicha çuudad, fuí a ver este rancho, cuyo seno es vna barranca despaçible y oculta con matorrales, y çierto que causaua horror ver salir de las choças en que viven tan notables figuras, porque casi todos tienen comido el rostro y otras partes del cuerpo de aquel asqueroso cãnçer; a vno le faltan las narices, a otros las orejas, a otros las mexillas y las puntas de los dedos, mas siendo de corazón bien duro, confesso que me oaçionó vna gran ternura ver la ançia con que se ynformavan de los misterios de nuestra fee. Faltavan algunos de haçerse christianos, y a persuaçión de sus compaÑeros se reduxeron, y después, sobrevinien-

do otros de nuevo, tambien se christianaron, y quedó aquella Congregación constando de más de 30 personas, dando de su conversión tan buenas señales, que puedo decir sin mentiras, que no reconoci más fee en otros algunos de la China. No obstante que no entran comúnmente en poblado, por estar nuestra Iglesia extramuros, venian de dos en dos a escondidas a oír Missa, especialmente quando era día de fiesta, y para que todos la pudiesen oír con más comodidad y administrarles los sacramentos en su Vicaría, donde hasta aora está ocupado en confirmar los christianos de aquella Prouincia, que son muchos. El Señor de Argoli subió a visitar y confirmar en las prouincias [de] Che kiang, Kiang si, y Ha Kuang, de donde no viluió hasta febrero de este año de 686 [1686].

Parece que nuestro Señor confirmó por acertada la determinación del Señor Obispo de Argoli sobre que los Misionarios Españoles prosiguiessem con sus exercicios, porque de ellos se cojieron muy abundantes frutos. Luego en todo el año de 685 [1685] los PP. franciscanos de la prouincia de Cantón (donde yo me allaua) salieron por las aldeas circunvecinas, y después de consolar a los christianos de las Villas de Puon, Cu hieu y Xun ti hien, hicieron muchos baptismos y nuevas conuerçiones, y en vna aldea de estas se abrió vna Iglesia de nuevo edificada con toda publicidad por los christianos. El P. Ministro franciscano, por allarse achacoso, me mandó a mí ir a decir la primera Missa y bendecir la Iglesia día de Corpus Christi, y entonces baptice dos o tres personas (que no me acuerdo del número), y otras quedaron aprendiendo el reço, y me consolé en extremo de ver el feruor de aquellos pobres aldeanos. En la ciudad de Hon chiung fù se acabó de asentar la Iglesia, que costó muchos afanes y gastos a dichos Padres franciscanos, y se hicieron muchos christianos, y cada día se avmentaban asta que yo vine. No fue menor el fruto que este año hizo el Padre fray Juan de Riuera en Nan hiung fù y sus aldeas, fortaleciéndose los christianos y reçiuiendo algunos ynfeles nuestra santa Ley; por el estío passó a la aldea de Fo ky, ya nombrada, de la jurisdicción de Xao king fù, en la qual, por ser ya tantos los christianos y más las esperanças que avian, mandó comprar vna casita para recojerse, al tiempo que vn christiano de la Metròpoli, mercader rico, llamado Juan li pi co, alias Li pi ming, auía adquirido vna cassa en dicha aldea, porque vn vezino de allí, que era su deudor, no avía tenido otra cossa en qué le pagar y, a persuasión de Martin ly hoang, hizo donación al Padre fray Juan de esta cassa para Iglesia; es de vastante vivienda, con huerta y estanque para pescado, que es muy común entre los chi-

nas criar así el pescado para el sustento ordinario, y lo mejor que tiene es vn gran salón, que con poco gasto se conuirtió en templo de Dios, haziendo vn Retablo en él de muy buena escultura, donde se colocó la ymagen del Salvador; y aunque el Padre fray Juan a tenido artos sustos, que el mandarín de vna villa su rancho se les hizo vna pequeña hermita, donde se colocasse vna imagen de Nuestra Señora, y espero en su intercesión que a de perseverar aquel pobrecito reuaño f. 75v) en el servicio de nuestro Señor, para confusión de los poderosos de aquel reino, que por su soberuía no alcançan la ventura de estos pobres desualidos. No sólo se a cojido ya algún fruto de aquesta Congregación de Lázaros en dos o tres que an muerto con los sacramentos y muy buena disposición, sino que mediante vno que sabe letra y parece el más hábil, tube notiçia de vn viejo enfermo que morava çerca en vna choçilla, y catequizado suficientemente según su edad, que era mucha, y sagaçidad, que era arto corta, le pude baptizar día de San Lorenzo, y dentro de quatro o çinco murió, día de Santa Theresa de Jesús. Vno de estos Lázaros me truxo a la Igleçia vna niña de pocos meses, que por enferma la avia echado su madre a morir en vn muradal çerca de su rancho; baptizéla y dila a criar a vna christiana del mismo rancho de los Lázaros, por no poder allar luego leche más limpia, y el día siguiente murió y me sacó de cuidados.

Ya dexé escrito cómo por henero de 684 [1684] compré en esta çiudad de Xao king fù vna cassa capaz para Igleçia, y que vn Mandarín me la tenía ocupada con su familia, diciéndome que cada día se iba a la corte; y viendo el Padre fray Juan de Riuera y yo que nos engañaba por más de vn año, y que avia pocas esperanças de que sus negoçios tomasen estado de poder ausentarse, començamos a hazer muchas diligencias para que nos la desocupase, ya por medio de algunos favores que solicitamos, ya mediante vn christiano conoçido del Virrey Chung to, a quien sobre eso se dieron algunas quexas; más nada apruechó, porque el Chang, que así se llamaua, era tan cortesano, que con sus respuestas ataba a todos las manos para que no le pudiesen echar por fuerça, y el negoçio iba de tal calidad que esta aora no la vbiéramos cobrado, si nuestro Señor no nos hubiera ofreçido vn muy estraordinario medio por donde se concluió. Fue el casso, que teniendo el emperador de la China notiçia de que en Macao estava vno de la Compañía, Mathemático, embió al Padre Phelipe Grimaldi, de la misma Compañía, que lo lleuase a la Corte de Pe king. Biajó, pues, el Padre acompañado de dos Mandarines Tártaros con toda aquella grandeza y aparato, que se acostumbra en la China en dar los embiados del Emperador, que llaman

Kin chai. Es costumbre agasajar mucho a estos embiados en las persinas, y el Padre Phelipe lo fue con singularidad de todos los Mandarines, por ser persona que inmediatamente trata con el Emperador. Subí, pues, a la Metrópoli a visitar al Padre Phelipe, y luego que le dixé lo que passaua se alegró mucho de poderme aiudar a cobrar nuestra cassa, y dándome vna carta de fabor para el Virrey Chung to, me despachó. El Virrey al punto con vn gran Mandarín, que es como theniente suio y se llama Ta ting, me embió a visitar a nuestra casilla de la puerta del norte, y de allí passó a visitar al Mandarín de la cassa, el qual no se pudo valer más de sus mañas políticas, y nos la cedió por fin de julio de 685 [1685]. Como auía tanto tiempo que era la casa (f. 76) habitada de gente ruin, y que no le dolía se perdiessé, la allamos tal que fue neçessaria mucha plata y tiempo para adereçarla y formar vna Igleçia decente, en que se hiço vn retablo, y aunque pequeño, curioso, y toda se pintó con los colores y barnices que se vssan en la China, de suerte que quedó muy bistossa y justita, con admiración de los gentiles, que aunque sus templos son maiores y más sumptuosos, la limpeiça y aseo de los nuestros les haçen grandes ventajas; acabóse nuestra obra por diçiembre, y día de la Limpia Concepción se bendixo la Igleçia y se tubieron los ofiços de misa y sermón con aquella solemnidad que permite la China, y los christianos quedaron muy contentos, y desde entonçes la frequentaron con mucha devoçión.

Apenas goçamos del consuelo de vernos con Igleçia y cassa suficiente en aquella çiudad, donde auía más de quatro años que moraua muy desacomodado, quando nos sobresaltó vn pesar y desasosiego arto grande, porque a fin de dicho mes de febrero (que fixamente no me acuerdo) de 686 [1686], que reçiui vn Pliego de Monsieur Maygrot, en que me remitía vn traslado de la sustitución que en su persona hiço Monsieur Palú de la administraçión general, y otro del nombramiento de prouicario de Fo kien, ambos sacados ante vn Padre francés, Vicario Apostólico. La instançia de su carta, que era muy larga, contenía el notiçiarne destas dos facultades, y por vías de amistad amonestarme que por ningún modo administrasse los santos sacramentos, en virtud de lo obrado por los Señores Vicarios Apostólicos, Angolicense y Basilitano, porque siendo voluntad vltima del Sr. Palú, que les aventajaua en potestad, que el decreto del juramento se executasse, no podrían dichos Señores contrauenir a ella, principalmente el Señor de Argoli, que era delegado suyo, y el Señor Basilitano, si lo era, debía estar a sus órdenes, como sujeto por la facultad de administrador general; que la yntención de la Silla Apostólica ninguno la podía entender mexor



que el Señor Palú, que se alló personalmente a la emanación del decreto, y el Señor Don Luis Lanoi, Obispo Metropolitano (que asiste en Siám), debía suceder en la administración general al Señor Palú, avia ordenado que varones doctos eran de parecer que no podía ser suspendido el decreto por los Señores Argolicense y Basilitano; y concluía ponderando las graues censuras y demás penas del decreto, y la indignación de la Sagrada Congregación de Propaganda, en que contra su tenor se atentasse algo. Quien no sabe quán violentos están los Missionarios en China por las penalidades quotidianas y opreçiones de la naturaleza que padeçen, y que solo el temor que devemos a Dios y compaçión de aquellas almas los detienen dentro de la China, no puede imaginar quán penetrantes y desapaçibles serían estas razones para mí y mis compañeros, que a la saçón nos alláuamos juntos tratando de mi venida a Manila; tratamos, pues, de la respuesta, más no me atrevia [a] despacharla sin consejo del Señor de Argoli, a quien ví en la Metròpoli, y le pareció bien se (f. 76v) despachase. Respondimos lo que avíamos pensado, que en suma fue suplicarle, con toda vrbanidad y benevolencia, que suspendiesse el juicio en estas materias hasta que vbiere respuesta de la Silla Apostólica sobre lo informado y suplicado por los Señores Obispos, apuntando que los fundamentos los juzgábamos que podía más en [la] práctica conformarnos con su parecer, y las razones que debilitauan los fundamentos con que pretendía ponernos en mala fee. Concluido este despacho, baxé a la çiudad de Macáu por el mes de março, y dentro de pocos días me embarqué para esta çiudad de Manila, a donde llegué a fines de abril, y en el Capítulo Prouinçial se resolvió pasasen a la China los PP. Juan de Aguilar y Joseph Gil, ambos, a mi ver, a propósito para aquellas Misiones; el primero se embarcó en vn navío de chinas, en compaña de dos PP. Dominicos, que llebava la derrota a la Prouinçia de Fo kien, desde donde avia de pasar dicho Padre a la Prouinçia de Cantón. El segundo está al presente esperando navío para Cantón en derecha, y con el favor de Dios saldrá de aquí en los navíos de Macán, que an ynbernado, por março de 687 [1687]. En el dicho capítulo fui yo nombrado por defnidor para el Capítulo General y por procurador en los reinos de España y Roma, y tengo en mi poder despachos de la Real Audiencia, en que se pide a su Magestad aiude dichas misiones, interponiendo su autoridad para que su sanc-tidad modere los dichos decretos açerca de los Regulares de la china. Para mí tengo despachos de las tres Religiones, en que se ynforma a la Sagrada Congregación de Propaganda fide sobre las misiones de la China, y se le suplica suspenda la execuçión de dichos de-

cretos por el bien de las mismas misiones y su impracticabilidad. Nuestro Señor disponga, como fuente de misericordia, lo que fuere más acepto a su santo seruício y vtilidad de la China. Avía de embarcarme para Nueva Spaña por junio de 686 [1686], mas el rumor de ciertos piratas impidió la salida del galeón, y es forçosso esperar al año que viene, que con el fauor de Dios espero proseguir mi viaje, que desseo sea para maior gloria de Dios.

Y por fin desta Relación yo quería escribir algunos suçessos acaecidos en la misión de Nang hiung fù e de Xao king fù, que parece a obrado Nuestro Señor en confirmación de nuestra sancta fee, no dándoles más crédito del que mereçe la fee humana de personas temerosas de Dios, que aunque he tenido resolución de no escriuirlos, por ser mi genio muy poco inclinado a creer ligeramente cosas semejantes, sino están con toda certeza comprobadas, con todo me ha parecido, después me a parecido [sic] demasiada dureça no exponerlas a la piedad de los que esta Relación leieren, regateando a Dios las alavanças que le darán grandeza, y viendo se digna de obrar su poder en aquella nueva christiandad las mismas maravillas que obrava antiguamente en la primitiua Igleçia. En la çudad (f. 77) de Nang hiung fù avía vn buen christiano, Juliang pung; su muger, que era gentil y toda su vida auía observado el ayuno de Foc, fue diuersas vezes persuadida por él haserse christiana, mas ella, obstinada en sus herrores, de ninguna manera se inclinaua a dexarlos, (según su modo de entender) el gran mérito de su ayuno; cayó, pues, enferma del mal de la muerte, y vna mañana le dixo a su marido que ya quería ser christiana y que le diessen el baptismo; admiróse él de tan no esperada mudanza, y preguntándole la causa de ella, le respondió que vna Señora, que está en la Igleçia con una corona de flores (tiene el Padre fray Juan de Rivera vna Imagen dentro de su viuienda con vna guirnalda de flores, que llevó de Manila) le avía apareçido entre sueños, y reprendídola su térquedad, animándola a ser christiana; la enfermedad instaua, y luego que fue baptizada, murió; lo que hiço más creíble este casso es que dicha muger no avía jamás visto la ymagen de la Virgen, que el Padre fray Juan tiene. En el pueblo de Kin hang, çerca de Nang hiung fù, donde ay algunos christianos, vn gentil moribundo vio entre sueños al Padre fray Juan de Riuera que deçía missa en la cassa de vn christiano, que allí es como hermano maior de todos y llaman Hoci chang, y que la cassa estaba muy resplandenciante; hiço llamar al dicho Hoci chang, y le dio quexas de que era su conoçido, de que no le avía enseñado a ser christiano, comunicándole el negoçio mientras se ynstruía determinaron embiar a llamar al Padre,

que no pudo alcançar viuo al enfermo, mas el Hoci chang le baptiço, que estos hermanos maiores siempre están sufiçientemente ynstruidos en baptiçar para las neçesidades que se ofreçen; auiendo reçiuido el enfermo el baptismo, dixo que veía tres Señores venerables, que le preguntaban a donde yba, y el enfermo respondió que al çielo, y luego murió; fue el casso público entre los christianos del pueblo, que lo ynterpretauan de la Sma. Trinidad.

En el pueblo de Fo ky, de la jurisdicción de Xao chiu fù auía vna muger cassada, parienta de muchos christianos, si bien su marido y ella eran gentiles; persuadiéndoles aquellos a que se hiçiesen christianos también, y antes que deliberauan [*sic*] sobre esta materia les enfermó vn hijo párbulo; el suegro, que era christiano, viendo el niño ya moribundo, se lo lleuó al Padre fray Juan para que lo baptiçasse, y luego muy presto murió; la madre, no obstante estar el niño a la muerte quando reçiuió el baptismo, conçiuió por sugección del demonio que el baptismo le auía apresurado la muerte, y tomó mucho horror a nuestra santa ley, diçiendo (f. 77v) que no quería ser jamás christiana; mas dentro de breues días mudó de dictamen y pidió el baptismo, y examinando el Padre y los Christianos la caussa, dixo que vna Señora en sueños la auía persuadido a que fuesse christiana, y que replicando ella que no podía aprender las oraçones que saben los demás christianos, porque antes que muriesse su hijo auía prouado a saberlas y avía hallado gran dificultad, y la Señora le respondió que se hiçiesse christiana que luego fácilmente sabría las oraçones. El Padre, no obstante esto, le dixo que hiçiesse lo poçible por aprenderlas, y en tres semanas no aprendió las oraçones neçesarias poniendo arta diligenciã, y viendo el Padre fray Juan que estaua sufiçientemente ynstruida en los misterios de nuestra sancta fee la baptiço, y fue cossa admirable que en muy breue tiempo no sólo aprendió las oraçones preçissas para baptiçarse, sino otras muchas que suelen aprender los christianos por su deuoción, que los chinas son grandes reçadores; baptiçada la muger, me dixo el Padre fray Juan que el marido se quería tambien hazer christiano, a exemplo de su esposa, y otra pariente.

En la nueva aldea de Fo ky, en la familia de Martín ly hocin ky, e de quien tengo echa relación tratando de la missión de esta Aldea, an suçedido tres cassos notables: el primero que dicho Martín tiene vn tio añçiano, muy buen christiano, pero su muger era gentil y ayunadora, no sólo por común superstición, sino porque estaua tocada de mal de San Lázaro, y con el supersticioso ayuno esperaua sanar. No se resistía tanto al entrar en nuestra Ley como al

dejar el ayuno, que juzgaba era todo su remedio, mas las importunaciones del marido y parientes fueron tantas, que con la ayuda de N. Señor se dexó vencer, y dentro de pocos días que se baptizó se vio libre de su enfermedad, con admiración y gozo de los parientes christianos. Vna moça, criada del dicho Martín, por persuasión de sus amos trataba de hacerse christiana, y el demonio visiblemente se le aparecía y hacía graves contras sobre que no recibiese nuestra santa Ley; no obstante la moça se resolvió, al parecer, de veras, y era tanta la ynportunación del demonio, que siempre que sus amos la enseñaban a reçar y las verdades de nuestra fee, la yba a inquietar, mas las christianas la hacían la señal de la cruz en la frente, y de esta suerte la dexaua el demonio, aunque luego voluía; en fin, con mucho trabajo fue cathequizada, pero luego que recibió el baptismo no volvió a ver más al demonio asta aora. Otra criada del mismo (f. 78) Martín estuvo quatro meses tullida en la cama por vna gran inchançon que tenía en vn muslo; en este tiempo se persuadió a ser christiana, y en el mesmo día que recibió el baptismo se le resolvió la ynchançon y convaleció de su enfermedad, atribuiéndolo todos los de la familia a marauilla de Nuestro Señor.

En la Aldea de Ching tang, junto a la çudad de Nang hiung fù, vn moço cayó enfermo con vn achaque, al parecer, mortal, y según parecía tenía algunos christianos conoçidos y alguna notiçia de la ley de Dios; hiçose, pues, llevar a la Igleçia y pidió con mucho feruor el baptismo. Extrañó al Padre fray Juan la venida, y preguntándole por donde auía tenido notiçia de la ley de Dios, declaró que entre sueños le parecía aver visto vn camino muy ameno y delicioso, que desde su cassa llegaba a la Igleçia, y que le avian sobrevenido vnas anxias grandísimas de caminar por él, y obligado él a esto venido; ynstruyóle el Padre lo mexor que pudo, según el tiempo y lugar que dava su achaque, y después de baptizado le embió a su cassa donde en breves días sanó de su mal, y pudo por su pie bolver a la Igleçia a dar graçias a Dios del beneficio recibido.

Estos cassos y aún otros, de que no e echo memoria, suçedieron en las partes donde el Padre fray Juan de Riuera hacía su misión, pero en las que yo andube no a sido boluntad de N. Señor acontecan cassos semejantes, o porque los habitadores no tenían disposición para recibir estas mercedes, o por la poca fee del missionario, no siendo digna su labor de que N. Señor echasse sobre las vendiciones de dulçura que en otros trabajos, a más porque no se desanimen los que entra en la China, reçelando les suçeda lo que a mí. Dixe vna cossa que me suçedió el año de 683 [1683], que aunque no paresca prodigiosa como las referidas, se dexa ver en ella la prou-

dencia amorossa con que N. Señor trata aquellos neófitos que se precian de conocerle. Poco tiempo después que fui a morar a la ciudad de Xao king fù, vino a morar allí vn buen viejo, llamado Augustín, de la jurisdicción de la villa de Nan hay hien, que avía más de veinte años era christiano, baptizado por el Padre Andrés Juber-ti, de la Compañía de Jesús; su ofiço era ser caeza de los alvañiles, y tan deboto que casi todos los días venía a oír missa, que aquel tiempo, por ser la cassa nuestra muy ruín, era preciso decirla al amanecer, porque después me ponía a riesgo de no decirla, o que algún gentil me inquietasse en ella. Tenía especialísima devoción al santissimo Sacramento, y en algunas festividades lo recibía, y entiendo lo recibiría con más (f. 78v) frecuencia, si pudiesse confesarse con facilidad, pues era muy sordo, y aún escribiendo la materia de la confesión me costaba gran fatiga administrarle este sacramento. Reconoci en este buen hombre gran ançia de que sus próximos conociessen a Dios y recibiesen su santa ley, porque diuersas vezes me pidió libros para enseñar a sus conocidos, y sacarlos de los errores en que vibían, y después de avérselos mostrado y altercado con ellos, venía a mí y con gran sentimiento me decía: Padre, no quieren oír la verdad ni admitirla, sino irse miserablemente al infierno. Sucedió, pues, que la cuaresma del dicho año la Igleçia de los PP. franciscanos, extramuros de la Metròpoli, quedó casi sin ministro, porque el vno fué a la misión de Ke ching fù, y el otro, que era el P. Buenaventura Ibáñez, por su edad que oy es de 77 años, y sus achaques servía de muy poco; y por esta caussa me escribió, que atento a los pocos christianos que avía en Xao king fù, era mejor me viniesse a servir a la Igleçia de la Metròpoli; obedecí luego por parecerme conueniente, así como por el mucho respecto y amor que tengo al dicho Padre, y estube en la Metròpoli toda quaresma, y al fin de ella me dió gran desseo de boluerme a nuestra Igleçia, más por durar aún la conueniençia de asistir a la Metròpoli, no me permitió el Padre Buenaventura me fuese, y así me detube algunos días porfiando en querer irme, y cierto que con poca raçón, porque bien conocía yo que era mejor de irme (?), y fuera de esto me hallaua muy bien allí en compañía del santo viejo, que a no intervenir de mi parte tantas obligaciones le hubiera dexado, no obstante su repugnancia, porque sin saber la caussa tenía gran gana de ir presto a Xao king fù. Estando en esto me llegó vna carta de dicha ciudad, en que me abisauan que la gente, que tenía en guarda de nuestra Igleçia, se avía desauenido entre sí notablemente, y conuenía ir a poner cobro en las cossas de la Igleçia y ponerlos en paz, si fuera posible. Viendo esto el Padre fray

Buenaventura me dio licença para boluerme casi por fuerça; llegado a Xao king fù el pleito de mestiço se compuso luego con mucha facilidad y asegurado. Al terçer día, estando para decir missa, vino vn nieto de Augustín, que era gentil, a decirme que su abuelo estaua a la muerte, y como llegó a tan buena ocasión, pude llevarle el Viático en el pecho (como se practica en la China) y los santos olios; quando caminaba para cassa del enfermo obserué ser larguísima la distancia, porque viuía en lo último del arrabal, y me causó mucha devoçión y admiración que aquel buen viejo pudiesse andar tan largo camino todos los días al amanecer para venir a oír missa, que neçessidad auía de salir de su cassa antes que rayasse la luz. Luego que el enfermo me vio, no cabía de contento, porque ya los días antes me auía echo llamar y le tenía desconsolado ver que estaua ausente. Confessé con gran dificultad por sordera, ser la casilla muy pequeña y con gentiles, y fuera de esto por ser corta lengua Mandarina; y aviendo recibido el Viático con gran devoçión le dí la extrema unción, porque estaua muy acabado del achaque sobre su mucha edad, y quedó vastantemente consolado. Passados tres o quatro días, en el de la conuersión de N. S. San Augustín, dio el espíritu a su Criador. Vinieron sus nietos a decirme y me refirieron que les auía ordenado que no llamasen al Bonço a su entierro, y ni le quemasen monedas de papel, que es vna superstición generalíssima en China, porque según la seta de Foc, dicen que en el otro mundo se conuerten en plata y oro, y sirven para diuersos efectos muy vtiles a las almas. Y porque se vea obstinación de aquellos miserables ydólatras, y la justificación de los juicios de Dios, todos estos exemplos no vastassen a inclinar a los nietos y gente de aquella familia a reçibir nuestra sancta Ley, antes bien con las nuevas de la buena muerte de su abuelo me trajeron los libros, medallas y rosarios y vna estampa muy vella de N. Señor, que el viejo tenía, diciendo que me bolví aquellas alaxas porque ellos no pensaban imitar a su abuelo en hacerse christianos. Yo, aunque deçaconado en parte por ver la tosca ceguedad de aquellos hombres, me consolé mucho con el buen fin del viejo Augustín, y hice reflexión en los desseos, que sin duda me ponía el Señor de bolver por esto a Xao king fù. Y en el pleitillo de nuestra familia que efectuó mi buelta, entendiendo no era voluntad de Dios que vn christiano tan bueno como aquel muriesse sin sacramentos, a que avía tenido tanta deuoción en su vida, y sin atribuir mi buelta a vna muy espeçial prouidencia de nuestro Señor, que tambien quiso mostrarme tan a las claras el apreçio que su Magestad hace de aquellos pobrecitos,

para mi enseñanza y consuelo de los que se dedican a la cultura de aquella dilatada viña.

Començose esta Relación en la ciudad de Xao king fù el año 685. [1685] y acabóse en Manila por Noviembre de 1686 años.- fr. Alvaro de Venauente [rúbrica].

ISACIO RODRÍGUEZ, OSA.  
*Estudio Teológico Agustiniانو*  
VALLADOLID

## Una Misionología española de sabor Agustiniiano

En España comenzaron también muy pronto a preocupar los problemas misionales, y su enfoque sería particularmente teológico y paulino-agustiniano, queriendo buscar una justificación y motivación suficiente de la actividad misionera de la Iglesia, en la concepción paulina de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo, explicada de un modo típicamente misional por San Agustín. La primera exposición se haría en Diciembre del 1920 por medio de una pastoral del Arzobispo de Burgos, Mons. Benlloch, debida, en su inspiración, al jesuita P. José Zameza. Bien es verdad que esta explicación misional no halló gran eco fuera de las fronteras de España en aquellos primeros años, y que ha sido ignorada por los misionólogos modernos que han analizado las diversas corrientes misionológicas de nuestros tiempos. Así Seumois, en su estudio sobre el tema, ni siquiera la cita, en un estudio que es ya del año 1947<sup>1</sup>.

### *La Carta Pastoral de Benlloch*

Con fecha 30 de Abril de 1919 escribía Benedicto XV al Arzobispo de Burgos, Mons. Juan Benlloch, encargándole la restauración o remozamiento del Seminario Nacional para Misiones Extranjeras, radicado en Burgos, y espoleando al mismo tiempo el celo misionero del Clero y del pueblo español. En esa carta le decía entre otras cosas: "Qua in re profecto non decet Hispaniam, cuius praeclara sunt in christiano apostolatu promerita, sic sui oblivisci ut cuiquam cedere videatur": "No hay duda que no es nada decoroso el que España, cuyos pasados servicios apostólicos fueron de tanto relieve, olvidada ahora de sí, se deje vencer por ningún otro pueblo"<sup>2</sup>.

1. "Vers une définition de la activité missionnaire": *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* (1947) 161-178; 254-261; (1948) 1-16.

2. Véase citada esta carta, en latín primero y luego en español, en la misma *Carta Pastoral*, pp. 235-236 y 237-238.



Mons. Juan Benlloch había nacido en Valencia el 29 de Diciembre de 1864; allí mismo había hecho sus estudios sacerdotales. Fue ordenado sacerdote el 25 de Febrero de 1888, y elevado al Episcopado en San Francisco el Grande, de Madrid, el 2 de Febrero de 1902.

El 21 de Noviembre de 1918 había sido nombrado Arzobispo de Burgos, y en el Consistorio del 7 de Marzo de 1921 sería creado Cardenal, en razón precisamente de los méritos contraídos por la citada Carta Pastoral. Entre los cargos desempeñados anteriormente, hemos de recordar los siguientes: Profesor del Seminario de Valencia de 1888 a 1899, Vicario General de Segovia en 1899, Dignidad de Chantre y Vicario Capitular de la misma Sede en 1900, Obispo titular de Hermópolis y Administrador Apostólico de Solsona en 1901, Obispo de Urgel, y Príncipe Soberano de Andorra de 1906 a 1919. Falleció el 14 de Febrero de 1926<sup>3</sup>.

Ahora en el 1919 Benedicto XV le dirigía esa carta a que hemos aludido. La ocasión era oportuna, como recordaba el mismo Pontífice en la misma carta: La reciente conflagración mundial, de la que por providencia divina se había liberado España, había reducido al mínimo el número de pregoneros del Evangelio; y era menester acudir nuevamente a aquella rica cantera, que tan magníficos sillares había proporcionado de tantas iglesias indígenas en América.

Ciertamente, que también en España había decaído el espíritu misional, como había decaído en general todo a lo largo del siglo XIX. Por fortuna, desde unos años atrás se venía notando un acusado resurgimiento, que en España quedó polarizado en sus principios en torno a dos grandes nombres: Hilarión Gil y José Zameza, ambos Jesuitas. El P. Hilarión Gil puede ser tenido como el gran promotor y restaurador del espíritu misionero moderno en España. El comenzó a infiltrar este espíritu misional desde el Escolasticado jesuítico de Oña, provincia de Burgos, donde era Profesor de Historia de la Iglesia y de Patrología, tanto en aquellos estudiantes, entre los que destacó muy pronto el P. Zameza (del que daremos más adelante más amplios datos biográficos), como entre el pueblo en general por sus charlas y conferencias, y artículos misionales en diversas revistas, sobre todo en *Razón y Fe*. El año 1919 dejó sus clases de Oña al propio P. Zameza, y marchó a Madrid,

---

3. Sobre su labor misional cf. J. ZAMEZA, "Las Misiones de Luto": *El Siglo de las Misiones* (Abril, 1926) 121-126. El Cardenal Benlloch fue el primer Presidente de la Unión Misional del Clero en España, y restauró con nueva vitalidad el ya existente, pero mortecino, Seminario para Misiones Extranjeras, de Burgos.

destinado por los Superiores como Director de la citada Revista. Moriría en Oña, a donde había regresado a explicar Historia Eclesiástica unos años antes, el 1 de octubre de 1928, cuando le faltaban 20 días para cumplir los 55 años.

En el 1914 había fundado la Revista misionera *El Siglo de las Misiones*, coincidiendo con las primeras expediciones de los Jesuitas españoles a las Misiones de China. Habían marchado en el 1913 los primeros jesuitas de Castilla, para, ayudar a los jesuitas franceses en su gran misión del Kiang-Nan, y más concretamente en la provincia civil de An-hwei. En el 1922 se erigiría en este territorio el Vicariato de Wuhu, que más tarde, en el 1929, daría lugar a tres Vicariatos: Pengpu, Anking y Wuhu, encomendados respectivamente a jesuitas italianos, y a españoles de León y Castilla. Había luego dado a conocer en conferencias y revistas la importancia y el alcance del problema misional<sup>4</sup>, y hacía vislumbrar ya los primeros atisbos de una Misionología Española<sup>5</sup>.

Su espíritu y su herencia lo recogía muy pronto otro jesuita joven, dinámico, emprendedor, pensador profundo, original en sus ideas y concepciones, aunque le faltara, por otro lado, un tacto de sistematizador en esos enfoques e ideas. Nos referimos al P. José Zameza, que entonces mismo finalizaba sus estudios, y habría de ser destinado, en Oña, a la explicación de la Teología Patristica, y tomaría muy pronto la dirección de la Revista, *El Siglo de las Misiones*. En sus estudios e investigaciones patristicas quedó pronto prendado del espíritu católico, ecuménico, universal, misional de dos de las más grandes lumbreras del Cristianismo, San Pablo y San Agustín, llamado aquél el Apóstol de los Gentiles, y éste el Padre y Doctor de la Gracia. Y precisamente en la conexión de estos dos puntos: gentiles y gracia, está el problema misional; en ellos había de apoyar Zameza su Misionología propia, que podemos decir hoy, es la Misionología propia de una auténtica escuela española.

Tuvo ocasión de exponer al público sus concepciones misionales precisamente en la Carta Pastoral, que el día de San Francisco Javier de 1920, publicaba en Burgos su Arzobispo Mons. Benloch. Hoy ya no es un secreto para nadie que aquella Pastoral, magnífica por su concepción misional, se debió al genio misionero y devoto

4. En la Revista *Razón y Fe*, tomos 25-26, del año 1909, había ya publicado unos cuantos artículos sobre las misiones católicas entre infieles.

5. Hemos estudiado ya más a fondo este tema en nuestro libro *Una Misionología Española* (Bilbao, 1958) 172, y es la que reproducimos en parte en estas páginas.

del P. Zameza, a quien acudió el que había de ser futuro Cardenal<sup>6</sup>. Como ya hemos recordado antes, se esboza en ella una auténtica Misionología española, cuyas características se apoyan en la concepción teológica del Cuerpo Místico, enseñada por San Pablo, y comentada por San Agustín.

España, que se había distinguido en su apostolado histórico misionero, iba a adelantarse también a otras muchas naciones en el campo de la Misionología científica, que en estos años estaba dando sus primeros pasos y balbucesos. Firmada aquella Pastoral por el Arzobispo de Burgos en Diciembre del 1920, aunque era posterior a las ideas ya expuestas en Alemania por el Dr. Schmidlin, se adelantaba unos años a las teorías que habían de exponer en Bélgica, Lange y Charles en 1924 y 1926 respectivamente; y luego en Francia diversos teólogos y misionólogos a partir del 1932. Veamos el juicio que le mereció entonces al General de los Jesuitas, P. Wlodimiro Ledochowski, que escribía así, felicitando al Arzobispo:

“Más que una simple Carta, es un completo y profundo tratado teológico del espíritu misionero de la Iglesia Católica, en que se juntan un conocimiento claro de su vida íntima, necesariamente expansiva, y una exposición exacta de su desarrollo histórico, animado todo, con una unción apostólica y una universalidad y grandiosidad de miras, que no podría menos de despertar en el clero y en el pueblo de su amada Archidiócesis y de toda España, eminentemente católica, el entusiasmo generoso por la obra que el Romano Pontífice ha confiado al celo Pastoral de S.E.I. Esta carta será, indudablemente, un monumento de gloria para S.E.I., y para la Archidiócesis de Burgos, y una fuente en donde han de beber el genuino espíritu apostólico de la Iglesia cuantos tengan la dicha de ser llamados a cooperar a la sublime misión de la evangelización de los infieles”<sup>7</sup>.

Apunta el P. Ledochowski que la Pastoral constituye un completo y profundo tratado teológico de Misiones. Así es, en realidad, aunque dado el carácter del documento, no pueda esperarse una precisa sistematización escolástica, sino más bien una amplia perspectiva de horizontes positivos, cualidad que estaba también más a tono con la mentalidad del P. Zameza. Pero si no un tratado teológico misional preciso, sí encontramos los elementos, desarrollados

---

6. Lo fue por Benedicto XIV en el Consistorio del 7 de marzo de 1921, tres meses, por lo tanto, después de la publicación de esta Carta Pastoral.

7. Cf. *El Siglo de las Misiones* (1921) 186.

después más ampliamente por el mismo Zameza, de esta característica escuela misional.

Notemos bien el año. La Pastoral se publicó en Diciembre de 1920, época en que, ciertamente, ya estaban acuciados por estos problemas teológico-misionales los alemanes, tanto católicos como protestantes, pero en la que aún no habían despertado estas mismas inquietudes en otras naciones, como Bélgica y Francia en concreto, que había de aparecer algunos años más tarde. Hasta hubo autores, españoles, que dejando a un lado esta propia concepción española por ignorancia, por olvido, o por menos estima, se apresuraron a exponer y comentar las teorías extranjeras. Hoy mismo, los Misionólogos modernos, cuando expresamente tratan de exponer y explicar las diversas teorías teológicas del problema misional, se olvidan también de lo mismo, ¿por olvido?, ¿por menos estima?, ¿por ignorancia? No lo sabemos. Es posible que todos estos factores se conjuguen a una, para producir idéntico producto: la ausencia española, como tal, dentro de la Teología misional<sup>8</sup>. Pero ahí queda y quedará para el futuro esa Pastoral magnífica, publicada en el 1920, eje y clave de la escuela teológico-misional española, debida al Cardenal Juan Benlloch y al jesuita P. José Zameza.

La citada Pastoral que lleva como título, Las Misiones Extranjeras. Invitación pontificia a Burgos<sup>9</sup>, comprende tres partes, de ellas la más importante, desde nuestro punto de vista, es la primera, rotulada *Teología y Misiones*, en la que expone embrionariamente nuestra Dogmática Misional; la segunda es más bien una exposición histórica tanto doctrinal como práctica de la Iglesia Mi-

8. Hemos recordado antes la postura de André Seumois en su estudio *Vers une définition de l'activité missionnaire*, publicado en 1947. De entonces acá no se ha adelantado gran cosa. Un ejemplo: en 1956 publicaba el P. Eduardo Loffeld, de la Congregación del Espíritu Santo, una gran obra de 416 bien nutridas páginas, y cargada además de eruditas notas, titulada *Le Problème cardinal de la Missiologie et des Missions Catholiques*. Editions Spiritus, en Rhenen de Holanda. Parece desconocer en esta obra las ideas misionales de España. No cita ni una sola vez al Cardenal Benlloch, y al P. Zameza sólo una, en la p. 268, pero no directamente, sino al citar un artículo del P. Olegario Domínguez. El P. Loffeld no conocía, pues, las obras del P. Zameza, aunque sí sus ideas, expuestas en otros autores. Algo parecido podría decirse de otra obra posterior, y de otro misionólogo de talla, el benedictino P. Tomás Ohm, en su libro *Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission* (Freiburg in Breisgau 1962) 927; la obra ha sido recientemente traducida al francés. Basten estos dos ejemplos, por no citar algunos más. Hemos de reconocer, sin embargo, que algunos autores posteriores acuden a veces a la teoría española para explicar puntos determinados de la actividad misional.

9. Publicada en Burgos el año 1920, en la Tipografía de Polo; comprende 239 páginas.

sionera; y la tercera expone los puntos de tipo pastoral que hacen ver su necesidad y su urgencia.

### *Exposición doctrinal*

Es natural que la teoría no sea, en su exposición, perfecta. Aparecerán primero los primeros chispazos, las primeras ideas, fecundas en contenido y consecuencias, que irán perfilándose después con nuevas aportaciones de los mismos autores, o de otros, a quienes agraden esas ideas. Le había pasado lo mismo a Schmidlin en Alemania, y les pasaría a Charles en Bélgica, y más tarde a los primeros misionólogos en Francia.

¿En qué consiste, pues, la esencia de esta escuela española? El propio P. Zameza haría un análisis de la Pastoral en un artículo publicado el año 1951, *El Cuerpo Místico de Cristo en la Dogmática Misionera en España desde el Maximum Illud*, publicado en la *Revista Misiones Extranjeras*<sup>10</sup>. Este mismo artículo salió reproducido después en el tomo-homenaje con que algunos misionólogos de todo el mundo obsequiaron al P. Dindinger OMI, Bibliotecario de la Propaganda Fide con ocasión de su 70 aniversario<sup>11</sup>.

En toda concepción misional, decía el P. Zameza, han de tenerse en cuenta, y conjugarse, estos dos elementos tan desarrollados por San Pablo: Paganismo e Iglesia; las mutuas relaciones entre ambos es lo que constituye precisamente la teología misional, la Iglesia misionera<sup>12</sup>. Es un paralelismo mundial en el que el Paganismo representa el elemento negativo, ampliamente descrito y determinado por San Pablo en sus cartas, sobre todo en la escrita a los Romanos, y en el que la gracia, y consecuentemente la Iglesia, representa el elemento positivo, centrado en esa institución divina, como Cuerpo Místico de Cristo. El cuadro que del Paganismo pinta el Apóstol es desolador; todos están alejados de la vida de Dios: *alienati a vita Dei*<sup>13</sup> que es la gracia, que habrán de conseguir precisamente por medio de la Redención en la Iglesia de Cristo, que es la única que puede aportar convenientemente la regeneración de esa sociedad empecatada y perdida.

La transformación nos vendrá por Cristo, Sol de justicia, que iluminará sus almas: *Eratis enim aliquando tenebrae, nunc autem*

10. J. ZAMEZA, "El Cuerpo Místico de Cristo en la Dogmática Misionera en España desde el "Maximum Illud": *Misiones extranjeras* (1951) 34-50.

11. En *Missionwissenschaftliche Studien* (1951) 54-74.

12. Cf. *Carta Pastoral*, 24-26.

13. *Rom* 1-2.

lux in Domino: Antes érais oscuridad, tinieblas; ahora sois luz en Cristo<sup>14</sup>.

Pero donde entra Jesús y entra su gracia es imposible prescindir de su Iglesia. *El Totus Christus*, el completo, o sea, el conjunto de Cristo como cabeza, y de la Iglesia como cuerpo, doctrina clave en la teología paulina, y pensamiento obsesionante del Doctor de la Gracia, San Agustín, y con el que se encuentra a cada paso el lector en sus exposiciones bíblicas, es como la resultante y el remate natural de esos dos factores, Cristo y la gracia, en la actuación del gran *Sacramentum pietatis*<sup>15</sup>, de que nos habla San Pablo<sup>16</sup>.

Quedan expuestos los dos elementos: el negativo, paganismo, y el positivo, gracia e Iglesia. ¿Dónde está, y cómo se verifica esa unión entre ambos, qué es lo que constituye el problema misional? Está en la transformación del primero hasta convertirse en el segundo; y esta transformación, esta unión asimiladora y transformante no encuentra una concepción más atinada, y una realidad más misteriosa, que la teoría doctrinal paulina explanada por San Agustín, del Cuerpo Místico de Cristo. Este Cuerpo, que se había de nutrir expresamente de la gentilidad, del paganismo, y que había de centrar en esa operación generadora y asimilante toda su razón de ser y de vivir<sup>17</sup>.

Tenemos aquí el primer estadio misional: *Ecclesia ex gentibus*; primera transformación, primera transfusión de los tesoros más preciados del Corazón de Cristo a los pueblos antes estigmatizados y empecatados, del Paganismo. Ser un cuerpo místico con El, formar un todo completo con El, participar de la misma vida de El, y de las promesas antiguas, por El<sup>18</sup>. Cristo llama San Agustín, con santa y teológica osadía, a un hombre en gracia; y ya antes que él, Tertuliano con vista panorámica de toda la Iglesia, extendida por todo el mundo, había escrito en frase no menos admirable: *Ecclesia vero Christus*: La Iglesia es el mismo Cristo.

Será inexplicable a la razón, pero esa transformación es un hecho: *Ecclesia ex gentibus*. Aquí está ese *Mysterium Christi*, ese Misterio de Cristo, por el que los gentiles son llamados a ser miembros de un mismo cuerpo; y participantes de la promesa divina en Jesu-

14. *Ef* 4, 18.

15. *Ef* 5, 8.

16. *1 Tim* 3, 16.

17. *Carta Pastoral*, 42.

18. *Carta Pastoral*, 48-53.

19. *Carta Pastoral*, 56.

cristo mediante el Evangelio. Difícilmente se puede imaginar una concepción, aun en el orden estético, más avasalladora, que la encerrada en esas breves palabras de San Pablo: *Mysterium Christi*. Es la labor divinamente sublime de la Iglesia Misionera: transformar la gentilidad en Cristo: *Ecclesia ex gentibus*<sup>20</sup>.

Tenemos el hecho de la transformación, de la regeneración en Cristo. ¿Cómo se verifica en concreto esa transformación? La fórmula *Ecclesia gentium* o *Ecclesia ex gentibus*, tan agustiniana, es uno de sus puntos básicos, de ricas consecuencias. Ese *Ex gentibus* significa Iglesia hecha de lo que había sido gentilidad, para, transformada por la Fe en el Cristianismo, seguir actuando en convertir por la misma Fe el resto del mundo infiel, haciéndolo la misma Iglesia Esposa de Cristo. En esta latísima y sobrehumana transformación del Paganismo en Iglesia y en Cristo, entran tres factores teológico-misionales: La Cristianización (en cuanto distinta de la justificación), la Fe, la Iglesia Misionera<sup>21</sup>.

Cristianización, o sea, esa fuerza maravillosa que opera la transformación del Paganismo en Cristianismo, cristalizada en aquella frase de San Agustín: *Vis convertens in se materiam*. *VIS*, una fuerza, el elemento activo asimilante, transformador, de fuerza infinita y *Materia*, el elemento pasivo, material, inerte, sin vida, que ha de transformarse; el mundo que aún no es parte de Cristo, es decir, los Gentiles. *Convertens*: se trata de una conversión que supone una pérdida real, a la que sucede una adquisición así mismo real. Todo ello queda hermosamente englobado en la frase agustiniana, que, como suya, parece jugar con los términos, y está llena de contenido: *O Ecclesia... Occide quod sunt, et fac quod es*: Mata lo que son, esto es paganismo, infidelidad, idolatría; y haz de ellos lo que tú eres, es decir, Cuerpo de Cristo.

Conversión maravillosa que se ha de hacer por medio de esa fuerza, maravillosa también, divino, que tiene este Cuerpo Místico vivo, y de Cristo, fuerza vital y transformadora, y transformación vital asimiladora, con todos los caracteres vitales del crecimiento y de la nutrición.

Este es el símil propio de nuestra teoría; insistir en la metáfora viva y real, llena de sentido, que compara la labor de crecimiento y asimilación de los paganos por parte de la Iglesia, como lo hacen con los alimentos los cuerpos vivos; es lo que caracteriza a esta teo-

---

20. *Carta Pastoral*, 58-59.

21. *Carta Pastoral*, 62-64.

ría, que ve en ello una explicación adecuada del problema misional. En ello, no hace sino seguir los pasos y la doctrina del Obispo de Hipona, cuando escribía, explicando la visión de San Pedro en Joppe<sup>22</sup>. “Prefiguraba el Señor a la Iglesia, que había de devorar a todas las gentes y convertirlas en su cuerpo”<sup>23</sup>.

Conversión y cristianización, que se opera mediante una fuerza orgánica de asimilación, completada por una operación vital doble: exterior la una, que consiste en la predicación y atracción de los pueblos al torrente circulatorio de su vitalidad; e interior la otra, o sea la conversión en sí, o intususcepción de elementos hasta entonces extraños a ella, pero que constituirían en adelante parte integrante del mismo organismo transformador<sup>24</sup>.

Dos leyes físicas de los seres vivos: la *elasticidad adaptativa* y la *crecimiento progresivo*, dotadas ambas de unas propiedades, realizables también en la Iglesia de Jesucristo. Por la primera queda asegurada su existencia y su unidad en medio de la mayor variedad y discrepancia de los pueblos, conforme a los principios de la sana adaptación tan patrocinada en nuestros tiempos, aplicada al apostolado moderno. Y por la segunda, su vitalidad misionera, pues su crecimiento y duración son indefinidas mientras haya pueblos que incorporar. Lo lleva embebido en su esencia misma; por su función esencial de predicar el Evangelio a toda criatura, ha quedado revestida esencialmente de esa ley que llamamos *Catolicidad*, o sea la universalización de la Iglesia, formulada e intimada por el mismo Jesucristo. Esta ley de la Catolicidad lleva incluida en sí la labor de las Misiones<sup>25</sup>.

*La Fe*. Es el germen vital obrador de estas transformaciones maravillosas: ella constituye el principio de asimilación de la Iglesia: “Ella es la que en esta fe... fructifica, y crece hasta el mundo universo”, que comentaba San Agustín<sup>26</sup>, y que San León Magno definía *Propago fidei*, refiriéndose a la extensión del Catolicismo<sup>27</sup>. Lo había proclamado antes así el mismo Cristo: quien *creyere* (entiéndase el Evangelio predicado), y se bautizare, se salvará; y quien no *creyere* será condenado. Una fe, pero no sola, sino sella-

22. *Hech* 10, 11-16.

23. *Enarrationes in Ps.* 30.

24. *Carta Pastoral*, 67.

25. *Carta Pastoral*, 68.

26. *Serm.* 214, 4.

27. *Carta Pastoral*, 71.



da con su única marca oficial ante Dios y la Iglesia, que es el Bautismo: El que creyere y se bautizare<sup>28</sup>.

### *La Iglesia Misionera*

Es la que, como *madre espiritual*, ha de hacer germinar este germen vital de inserción e incorporación a Cristo, como bellamente lo expresa San Agustín en aquellas palabras: Ecce uterus Matris Ecclesiae, ecce ut te pariat atque in lucem fidei producat<sup>29</sup>. Este es el seno de la madre Iglesia, para que te dé a luz, y te lleve a la luz de la fe<sup>30</sup>.

A la luz de estas ideas, es como tiene explicación plena, y comprensión, la expresión dulcísima con que la designamos: Nuestra Santa Madre la Iglesia, pues ella viene a hacer en el orden sobrenatural, lo que en el natural hace la propia madre: explicación obvia y natural que produce la concepción española de las Misiones. Aquí se basa también la explicación del axioma *Extra Ecclesiam nulla salus*, de que fuera de la Iglesia no hay salvación, como no hay vida sin la madre. No hemos de entrar en la explicación teológica de cómo pueden y suelen salvarse muchos infieles, sin que se les reconozca en el *foro externo* como miembros de la Iglesia católica jerárquicamente organizada y visible; lo inconcluso es que todos los que se salvan, sólo consiguen la bienaventuranza, por la Iglesia, y en la Iglesia, como sólo pueden conseguirla en Cristo y por Cristo.

No puede tener por padre a Dios quien no tiene a la Iglesia por madre, exclamaba en su época San Cipriano<sup>31</sup>, indicando con ello la necesidad de pertenecer a la Iglesia en razón de su maternidad y consiguiente filiación; expresión que es la que mejor sintetiza ese doble pensamiento católico de aquella época.

Hemos resumido en una página toda la fuerza teológica de la concepción española con respecto a la actividad misional, a la luz de los grandes y potentes focos de la Teología Católica, San Pablo y San Agustín, que lo entrañan en su concepción y símil biológico de la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo. Lo demás no son ya más consecuencias, en las que insisten más o menos, las otras es-

28. *Mc* 16, 16.

29. *Serm.* 216, 5.

30. *Carta Pastoral*, 74-76.

31. *De unitate Ecclesiae*, V: PL 4, 502.

cuelas o explicaciones extranjeras. Precisamente para llegar a esta transformación del Paganismo en Cristo, hubo de transmitir el Señor a los Apóstoles y a su Iglesia su propia misión: Como me envió el Padre a Mí, así os envió Yo a vosotros<sup>32</sup> para que predicasen la buena nueva e infundiesen la fe que injerta e incorpora en Cristo. ¿Y cómo predicarán si no son enviados?, comenta San Pablo; tienen que ser enviados; es la Iglesia misionera<sup>33</sup>.

Aún hay otro elemento, que es necesario, para comprender esta teoría misional. San Pablo y San Agustín hablan de esta Iglesia como de Cuerpo Místico de Cristo, un Cuerpo místico, sí, es decir, misterioso; pero no por eso menos vivo y real. Pero el cuerpo no existe solo; si así fuera, no tendríamos más que un cadáver. El cuerpo vivo y real necesita un *alma* que lo vivifique y dé vitalidad a sus potencias o fuerzas de actuación. Y esta alma también la tiene necesariamente este Cuerpo Místico de Cristo. ¿Cuál es esa alma? Esa alma es el Espíritu Santo<sup>34</sup>. Hermosamente lo expresaba con esta frase San Agustín: Lo que es el alma para el cuerpo del hombre, eso es el Espíritu Santo para el Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia<sup>35</sup>.

El hace que crezcan y se desarrollen sus miembros. El es la luz y la dirección en la Jerarquía, como fuerza de asimilación en las Misiones. El produce, modera, dirige, encauza, armoniza, en admirable unidad, todas las energías de la Iglesia, tanto en sus relaciones como sus conquistas de fuera, esto es, de la Iglesia en formación, o de la Iglesia Misionera; como en sus relaciones con la perfección interior del organismo ya formado, esto es, de la Iglesia constituida; El la anima y fecunda con una virtud asimilativa y regenerativa indefinida, por la que podrá extenderse por todo el mundo, y durar hasta la consumación de los siglos.

Tal es en su conjunto la Iglesia de las Misiones; Iglesia dulcísima y maternal Esposa la llama también con relación al Espíritu Santo, en razón de su maternidad y fecundidad espiritual, en la que derramó Cristo a torrentes, todos los tesoros de su hermosura y fecundidad espiritual. Esta concepción teológica es la que debe estar en el arranque, y ser como el alma de toda ciencia de las Misiones: al menos así la concibe esta escuela española.

Porque si Cristo es siempre la única *cabeza* de la Iglesia<sup>36</sup>, por

32. *Jn* 20, 21.

33. *Carta Pastoral*, 78-100.

34. *Carta Pastoral*, 100-102.

35. *Serm.* 217, 6.

36. *1 Cor* 17, 27.

el misionero es por quien crece cada día más ese su cuerpo místico; si Cristo es el único *fundamento* de este edificio<sup>37</sup>, por el misionero es por quien se amplía, se dilata y se eleva cada día más, dando cabida en sus aulas a todos los pueblos de la tierra; si Cristo es la única semilla de vida<sup>38</sup>, por el misionero ha de verificarse en parte esa germinación y desarrollo, hasta transformarse en el árbol frondoso de la Iglesia, que dé cabida en sus ramas a todas las aves del cielo; si Cristo es el único *primogénito* entre todos los hermanos<sup>39</sup>, al misionero se debe que se multiplique cada día más esa relación de fraternidad, que haga de todos los hombres verdaderos hermanos entre sí, e hijos del único Padre que está en los Cielos<sup>40</sup>.

Delicadeza y excelencia sumas las del misionero, —termina su exposición la Carta Pastoral—; en sus manos ha depositado Jesucristo lo más precioso de su amor, los intereses de su Iglesia; intereses que sólo suelen confiarse a la intimidad más grande y a la fidelidad más íntegra y probada. Tales son, la Iglesia Misionera y el Misionero<sup>41</sup>.

Qué fecunda, teológicamente, resulta en ideas misionales esta Pastoral. Evidentemente da ella los elementos precisos, abundantes e indispensables, para poder levantar una concepción maravillosa de Misionología, científica y devota a la vez, que nos hace a todos, actores y agentes activos, en el plan universal de Cristo Redentor. Sin querer, y aun sin saberlo, estamos, como miembros que somos de este Cuerpo Místico, concurriendo activamente a la plenitud de desarrollo del Cristo total: todos somos misioneros. Falta sistematización, es verdad, conformación e impronta de escuela; no se preocupa de explicar, como hacen otros, la teoría misional enmarcada en las cuatro causas de la concepción aristotélica; no baja al terreno de la práctica, procurando dar una explicación adecuada a cada uno de los detalles de toda concepción misional: ni era ese tampoco el fin, ni el género de una exposición, como ésta, primordialmente pastoral. Pero, sin embargo, ahí están todos los elementos, abundantes, ricos, teológicos, patrísticos, apostólicos... que arrancan del mismo Cristo.

---

37. *1 Cor* 3, 11.

38. *Jn* 13, 23; 15, 5.

39. *Rom* 17, 28; *Hebr* 11, 10.

40. *Carta Pastoral*, 109.

41. *Carta Pastoral*, 110.

### *Ulterior desarrollo del P. Zameza*

El Cardenal Benlloch moría el 14 de Febrero de 1926. El P. Zameza, director entonces de *El Siglo de las Misiones*, recogía su herencia misionera. Ya en Junio de 1920 había comentado en la misma revista, en un jugoso artículo, la Carta Apostólica de Su Santidad Benedicto XV (*Maximum Illud*)<sup>42</sup>, con ideas teológico-misionales idénticas a las que medio año más tarde había de aparecer en la Carta Pastoral. Eran, además, ideas ampliamente comentadas en sus conferencias, conversaciones particulares, y exposiciones doctrinales, mucho antes de que en Lovaina comenzaran a apuntar los gérmenes de una nueva escuela misional con Lange y Charles, en 1924 y 1926 respectivamente.

### *Datos biográficos del P. Zameza*

Quien quiera ver una biografía más detallada del P. Zameza, vea nuestra obrita *Una Misionología Española*, pp. 119-162, donde se da a conocer su biografía y su bibliografía. Aquí nos contentaremos con algunos datos resumidos. Había nacido el 11 de Enero de 1886, de un hogar cristianísimo "en el anchuroso valle vizcaíno de Munguía, de rientes perspectivas, fomentadoras de su poderosa facultad de percepción sensitiva derramada en inagotables y expresivas imágenes"<sup>43</sup>. Allí corrió su niñez alegre y sano, correteando por las praderas encantadoras del valle, escuchando el rumor del río y el parloteo de los pájaros, y empleando su tiempo infantil, y su ingenio incipiente de artista, en modelar figurillas de barro, mientras saboreaba los mejores melocotones del huerto<sup>44</sup>.

A los 12 años, ingresaba, el año 1898, en el recién fundado Seminario de Comillas, que dirigían los Padres jesuitas desde 1892, época de su fundación, en la riente costa montañesa de Santander. Cinco años después, el 3 de Septiembre de 1903, y contando 17 años de edad, iniciaba su vida religiosa en el noviciado de Loyola, cuando finalizaba su Provincialato su tío el P. Isidoro Zameza. Dos años de Noviciado en Loyola; luego otros dos de Retórica en Burgos; y tres de Filosofía en Oña. Estaba entonces en aquella casa de Profesor de Historia Eclesiástica y de Patrología, el P. Hilarión Gil, que

42. J. ZAMEZA, "La Carta Apostólica de Su Santidad Benedicto XIV": *El Siglo de las Misiones* (1920) 201-207.

43. I. A. CUE, "La última página": *Angeles de las Misiones* (1957) 58.

44. L. LOPETEGUI, "El P. José Zameza": *El Siglo de las Misiones* (1957) 171.

había de ser el animador moderno del espíritu misionero en España, como ya hemos adelantado antes.

Aunque pertenecía a la Facultad de Teología, y por tanto no estaba en contacto con los filósofos, el joven Zameza, que ya sentía hervir en sus venas el fervor misionero, pidió y obtuvo una larga entrevista con él, que recordaría luego con agrado toda su vida: fue concretamente el año 1909.

Finalizados sus estudios filosóficos, marchó, en el verano de 1910, a Comillas nuevamente, ahora como profesor de estudios humanísticos, como director de una academia de griego que tenían los mismos seminaristas, y como inspector o encargado de los alumnos. Cuatro años estuvo desempeñando estos cargos en aquel seminario tan querido para él, donde había pasado otros cinco, antes de entrar en la Compañía. Ahora venía con nuevos ideales, y quería transmitir su fervor misionero también a sus encomendados.

Años más tarde, concretamente en el 1916, cuando estudiaba en Oña segundo año de Teología, él fue quien interesó a su padre, D. Vicente Zameza, para que sufragara los gastos del viaje y estipendios necesarios, para que el P. Gil fuera a Comillas a dar unas conferencias, que puede decirse fueron la semilla misionera de aquella Universidad Pontificia, de donde han salido los más insignes paladines de las Misiones en el Clero secular. Era entonces alumno de teología D. Angel Sagarmínaga, tantos años Director Nacional de las Obras Misionales Pontificias en España. Ciertamente, la visita del P. Gil llenó aquellos años los ámbitos de la Universidad Pontificia, de entusiasmos misionales.

No pudo acompañarle entonces, pues se lo impedía su situación de estudiante; pero años más tarde, en 1926, siendo ya Director de El Siglo de las Misiones, pudo trasladarse en persona a su querido Seminario-Universidad, y presidió varias de sus sesiones privadas y públicas, marcándole orientaciones concretas para su actividad misionera.

Al comenzar en Oña su Teología, volvió a encontrarse con el P. Hilarión Gil, que ahora sería, además, su Profesor en la cátedra en la que precisamente le había de sustituir él mismo; y con quien contrataba y encendía de continuo su espíritu misionero. Es el momento en que se orientaría definitivamente para toda su vida: desde entonces su ideal girará en torno a dos polos, no opuestos, sino complementarios en tantas ocasiones: la idea misionera en sus diferentes aspectos, y el estudio patristico sobre todo de San Agustín. Ambos polos constituirán todo el eje de su vida. Se dice que en el

día de su ordenación sacerdotal y primera Misa, entre sus diversas peticiones al Señor, llevaba estas dos: que surgieran un Seminario de Misiones, y un plantel de Religiosas Misioneras. Ciertamente que ambas peticiones le fueron concedidas, y en su desenvolvimiento había de tener gran intervención el mismo Zameza: El Seminario de Misiones Extranjeras de Burgos, origen de la famosa Carta Pastoral, y la Congregación de Religiosas de Bérriz, en cuya institución misionera tuvo tanta parte el P. Zameza.

Terminados sus estudios teológicos, le encontramos el curso 1918-1919 en Burgos, haciendo su Tercera Probación. Aún estaba en esta etapa de formación cuando llegaba al Arzobispo de Burgos la Carta de Benedicto XV. Recordemos que esa había sido una de sus fervientes peticiones el día de su ordenación. Los tres años siguientes se le encuentra nuevamente en Oña, después de una pequeña temporada de especialización en Alemania, en Historia Eclesiástica y en Patrística Misional, esferas en que había de sobresalir en los años de su docencia. Sucedió en esta cátedra al P. Hilarión Gil, nombrado entonces Director de Razón y Fe, en Madrid. Juntamente quedaba agregado a la plantilla de escritores de El Siglo de las Misiones. Aquí le buscó el Sr. Arzobispo de Burgos para encargarle el estudio y bosquejo, e incluso la redacción de su magna Carta Pastoral sobre las Misiones Extranjeras. Se publicaba el 3 de Diciembre de 1920, y ese mismo año y fecha, quedaba inaugurado también el Seminario de Misiones Extranjeras, del que sería más tarde nombrado Padre Espiritual el propio P. Zameza.

El camino definitivo quedó concretamente marcado en 1922 cuando, dejando sus clases de Historia y Patrología en Oña, se trasladaba a Burgos, nombrado Director de la Revista pues su anterior director, P. Víctor Elizondo, había marchado como misionero a China. Diez años de trabajo intenso, desplegando una actividad variadísima de escritor, de conferenciante, de predicador, de asiduo colaborador en Congresos misionales, de iniciador de nuevas series de actividades dentro de la misma Revista. Su proselitismo católico y su universalismo se contagiaban en las conversaciones privadas, en su abundante correspondencia, en sus amenas charlas, y en sus repetidas conferencias, en las que resplandecía su saber, servido por una expresión transparente y sencilla, muy peculiar suya, rica en imágenes y comparaciones, que le daban colorido, vida, amenidad y luz. Teólogo profundo, transido siempre de un lirismo, que se enlazaba a la maravilla con un conocimiento real del campo que debía labrar, y una visión clara de los objetos que perseguía, arrastraba

suavemente, e inspiraba una gran seguridad. Por todo este conjunto de cualidades: por su caballeridad y nobleza de corazón, por su acendrada caridad cristiana, por su trato agradable y acogedor, y por su fiel amistad, era uno de esos hombres llamados a crear clima y escuela.

Idea suya fue la publicación de los Cien proyectados fascículos Misionales, que contenían toda una programación de la Misionología teórica e histórica misional, de los que llegaron a publicarse bastantes, aunque no en toda su integridad, de los cien fascículos proyectados. La proclamación de la República Española en el 1931, la consiguiente dispersión de la Compañía de Jesús en España, y su llamada a Roma, interrumpieron esta prometedora publicación, que luego ya no se siguió. Cuando se interrumpió definitivamente iban publicados ya unos 25 estudios de divulgación críticamente documentados, que habían de encerrar en su conjunto un riquísimo arsenal de materias predicables sobre Misiones. Y junto a estos fascículos otras obras de mayor envergadura y extensión, todas ellas de rico material misional <sup>45</sup>.

Otro de sus apostolados fue la Cruzada Misional de Jóvenes, que, orientada por él desde Burgos, encuadraba las juventudes de ambos sexos en los colegios e instituciones dirigidas por Religiosos y Religiosas, y que en 1925 se acercaba mucho al número total de 150.000. Esta organización juvenil misionera de tan amplios horizontes, no la había fundado él precisamente; existía ya de años atrás, desde 1914, concretamente; pero él fue quien le imprimió un ritmo más acelerado y un anhelo más ardorosamente misional.

Luego sus intervenciones en los dos grandes planes de su vida, el Seminario para Misiones extranjeras de Burgos, y la fundación, o más bien, la proyección misionera de unas Religiosas ya existentes, pero que admitieron un cambio en sus constituciones, con una proyección esencialmente misionera, las Religiosas Mercedarias de Bérriz.

En cuanto al Seminario de Misiones, ya hemos dicho que fue nombrado su director espiritual, desde el 1926. De estas relaciones

---

45. Véase algunos de sus títulos: *El campo de las Misiones*; *Cristo el único Mesías Salvador*; *El universalismo de la Iglesia naciente*; *San Pablo ante la España pagana*; *Poder del germen inicial evangélico*; *Intensidad misional de la Era de las persecuciones*; *Los mártires misioneros de las persecuciones*; *San Bonifacio Apóstol de Alemania*; *Alma Mater, o la Sagrada Congregación de Propaganda Fide*; *El Clero indígena*; *Las primeras Auxiliadoras de las Misiones*; *La Novena de la Gracia*; *Los grandes enemigos de las Misiones*, etc.

escribía él mismo el año 1951: "No pertenezco a vuestro Instituto, aunque siempre he sido fiel a mi primer amor desde 1919 a vuestro Seminario de Misiones Extranjeras. Dios, no sé cómo, crea a veces parentescos espirituales entre las almas. En la mía llevaba yo siempre, desde que me ordené sacerdote en 1917, vivísimos deseos de que en España hubiese un Instituto de Misioneros del Clero Secular, al estilo de los de París, Milán, Mill-Hill, etc., y el Señor sabe que fue precisamente esa una de las gracias que con más ahínco pedí el día de mi primera Misa. Yo no sabía nada, pero ya para entonces —lo supe después—, había habido en la Nunciatura de Madrid quien trabajaba en este sentido: fruto de lo cual fue tal vez la carta que Su Santidad Benedicto XV dirigió al futuro Cardenal Benlloch... Y al levantar la patena en el ofertorio de la primera Misa (era el día de san Ignacio de 1917), allí iba en forma de deseo y petición, el anhelo que tan hondo nos había metido el P. Gil en el corazón con sus sencillas clases, venero de fecundos ideales"<sup>46</sup>. Ya no nos pueden extrañar esas relaciones de amistad y "parentesco" espiritual, como él dice, con el Seminario de Misiones Extranjeras de Burgos. Cuando en el 1942 publicó su folleto sobre la conversión del mundo infiel en la concepción del Totus Christus de San Agustín, tuvo la delicadeza de dedicarlo al mismo Seminario, en la persona de su Rector, que lo era entonces. D. Emilio Roderó Reca. De ahí que luego hubiera de tener íntima relación con Semanas Misionales de Burgos, de las que fue asiduo colaborador, y aún organizador.

Algo parecido puede decirse del Instituto Misionero de las Mercedarias de Bériz, no perfilado aún concretamente en el ofertorio de aquella primera Misa, pero con el que comenzó a tener contactos ya en 1920. Acababa de iniciarse entonces el movimiento misionero en el Colegio. Cuatro años más tarde pugnaba ya por tomar cauces misioneros el mismo Instituto. Como consecuencia, en el 1926 salía del Monasterio de Bériz (de clausura papal por entonces), la primera expedición de Misioneras para la Misión de Wuhu (China) donde trabajaban jesuitas de la misma provincia religiosa del P. Zameza. En la raíz de esta transformación misionera, con la M. Margarita María Maturana y la M. María de las Nieves Urizar, se encontraba el P. José Zameza, a quien el Instituto de las Mercedarias Misioneras de Bériz venera como Padre y bienhechor amadísimo. En 1934 fallecía, como consecuencia de una operación, la M. Maturana, y poco después publicaba el P. Zameza su biografía. La intituló Una Virgen Apóstol según las exigencias de nuestra épo-

---

46. La Carta está reproducida en *Id* (1957), núm. 97, en la portada interior.



ca<sup>47</sup>. Desde 1930 se operó la definitiva transformación jurídica de las antiguas Religiosas Mercedarias de Bérriz, y en adelante se llamarían oficialmente Instituto de Religiosas Mercedarias Misioneras de Bérriz.

El contacto que desde los primeros años de la transformación tuvo el P. Zameza con las Mercedarias de Bérriz, se mantuvo siempre profundo y constante. Así lo reconocen las mismas Religiosas, que con ocasión de su muerte, le dedicaron un número íntegro de su Revista *Angeles de las Misiones*, Mayo-Junio de 1957, como le habían dedicado otro en 1932, por orden expresa de la General M. Maturana, cuando fue llamado a Roma para ponerse al frente de la nueva Facultad de Misionología de la Universidad Gregoriana.

Ese año 1932 se operó un pequeño, o grande cambio, según se lo considere, en su vida. Dejaba la actividad inquieta del propagandista, del conferenciante, del director de Revista, para volver a asumir el cargo reposado, estudioso, tranquilo del profesor, que juntamente con la docencia, profundiza, estudia y escribe el fruto de sus investigaciones y meditaciones; este nuevo periodo había de durar hasta el fin de su vida, de 1932 a 1957, esto es, casi 25 años cumplidos. Con la nueva Constitución *Deus Scientiarum Dominus* que inducía un cambio profundo en los estudios eclesiásticos, se vino a fundar en la Universidad Gregoriana la nueva Facultad de Misionología, y para ese cometido era llamado a Roma el P. José Zameza, por orden expresa del General de la Orden, P. Ledochowski. Llevaba como cometido el echar los cimientos, y dar forma a la nueva Facultad, de la que quedaba nombrado su primer Decano. En la nueva Facultad explicó durante años, diversas disciplinas, como Introducción a la Misionología, Historia general de las Misiones, Patrística Misional, y algunos años también Teología fundamental y Ascética, en la Facultad de Teología. En la Facultad de Misionología fundó y dirigió la publicación *Studia Missionalia*, órgano de la misma Facultad desde el 1942, donde pudieran ir publicándose los trabajos científicos de los Profesores, y aun de los alumnos más aventajados. Su estancia y sus ocupaciones de Roma, no le hicieron perder sus contactos con las Obras Misionales de España, donde, al menos en los veranos, multiplicaba sus intervenciones en Congresos y Semanas de Estudio sobre Misiones. Y así siguió su labor hasta el 1 de Abril de 1957 en que falleció víctima de casi un

---

47. Publicada en Bérriz, en 1934, por la Editorial *Angeles de las Misiones*, con un total de 588 páginas.

completo agotamiento. Dados estos breves datos biográficos, podemos pasar ya a la exposición de su teoría<sup>48</sup>.

#### *La teoría misional del P. Zameza*

Hemos expuesto ya parte de sus ideas con ocasión de la doctrina contenida en la Pastoral del Cardenal Benlloch. Ahora hemos de exponer sus ulteriores aportaciones a aquellas primeras y embrionarias ideas. Fueron apareciendo, aunque no con una determinada ligazón sistemática, en sus diversos artículos y obras. Quizás la principal de éstas sea, en este campo, su *Amemus Ecclesiam*, publicada en Burgos el año 1936, y ocho años más tarde en segunda edición publicada en Pamplona, con el título cambiado de *Amemos a la Iglesia*, prefiriendo ya un título español, lengua en que estaba escrita toda la obra. Es la edición que seguiremos en esta exposición.

Durante los años 1939, 1940 y 1941 fueron apareciendo en la prestigiosa revista misional italiana *Il Pensiero Missionario*, varios artículos en torno a las ideas misionales de San Agustín con los siguientes títulos: *Il Totus Christus di S. Agostino nei suoi riflessi missionari*, en el 1939; *L'azione delle Missioni nel "Totus Christus" di San Agostino*, en el 1940 y *La realizzazione di "Totus Christus" di S. Agostino frutto dell'azione missionaria*, en el 1941<sup>49</sup>. Estos artículos darían origen a su folleto, publicado en Burgos en español, en el año 1942, con el título de *La Conversión del mundo infiel en la concepción de "Totus Christus" de San Agustín*<sup>50</sup>.

La Encíclica de Pío XII sobre la doctrina del Cuerpo Místico, publicada en el 1943, venía a ser como una confirmación de las ideas del P. Zameza en el campo misional. En adelante esta doctrina tan espiritual, tan sublime y tan devota, entraría más de lleno en la vida y en la Teología de la Iglesia. Zameza no podía menos de apoyarse en ella y de comentar su doctrina. Lo hizo en diversos artículos que, con el título de *Comentario misional a la Encíclica Mystici Corporis Christi*, fue publicando en los meses de Febrero, Marzo y Abril de 1944 en la revista *Catolicismo*, y que quedaron recogidos en un folleto de 40 páginas editado en el 1945 con el título anterior, al que se anteponian las palabras *Ecos de una Encíclica*<sup>51</sup>.

48. Como bibliografía suya puede verse nuestra obra *Una Misionología Española* (Madrid 1959) 158-162.

49. Cf. *Il Pensiero Missionario* (1939) 193-208; (1940) 289-298; (1941) 3-8.

50. Publicado en Burgos en 1942, por el Seminario de Misiones Extranjeras; 97 pp.

51. J. ZAMEZA, *Ecos de una Encíclica. Comentario misional de la Encicli-*

No paró ahí su producción sobre el tema. En 1951 apareció casi simultáneamente en "Misiones Extranjeras" de Burgos, y en el tomo-homenaje al P. Dindinger en ocasión de sus 70 años, el artículo *El Cuerpo Místico de Cristo en Dogmática misionera en España desde el "Maximum Illud"*. Y por cierto, que no resalta lo suficiente en él su propia aportación, poniendo en cambio de relieve las otras aportaciones de los demás; por lo que nosotros ahora juzgamos oportuno el resaltarla.

Aún más, en el 1955 publicaba en la revista norteamericana *Worldmission* otro articulito, *St. Augustine and the Infidel World: San Agustín y el mundo infiel*<sup>52</sup>; y ese mismo año, en Bériz, la tercera edición de una obrita sobre San Pablo, otro de sus grandes autores y maestros, con el título de *La más sublime vocación misionera*<sup>53</sup>. Pudiéramos decir que se hallaba en plena madurez de producción, pero prefirió el Señor llevarse lo aquel 1 de Abril de 1957 para premiarle todos sus trabajos.

En todas estas obras y estudios van apareciendo las mismas ideas que ya antes había vertido en la Carta Pastoral del Cardenal Benlloch, y que eran las mismas que en sus clases iba exponiendo en la Universidad Gregoriana, como nosotros mismos tuvimos ocasión de oír. En una síntesis brevísima expone el mismo Zameza esa doctrina en su folleto *La Conversión del Mundo infiel en la concepción del Totus Christus de San Agustín*.

"A mi modo de ver, nos dice allí, la teología expansionista de San Agustín, en grandes rasgos comprende: primero una necesidad vital de expansión *ad extra*; y segundo, una función, también vital asimilativa *ad intra*; pero ambas obrando como propiedades de la Iglesia en cuanto ésta es Cuerpo Místico de Cristo. Esta necesidad de expansión relaciona la Iglesia *externamente* con los pueblos infieles en cuanto éstos todavía son tales. En virtud de ella, la Iglesia les debe proponer y ofrecer la Fe. En cambio, la función asimilativo-generadora se desdobra a su vez en dos actividades internas: una de incorporación y generación a la vez, por la que esas masas de infieles, persona a persona irán quedando asimiladas al Cuerpo Místico por la aceptación de la fe, sellada con el Bautismo; y otra de implantación, organización y consolidación, por la que esas mis-

---

*ca Mystici Corporis Christi de Su Santidad Pío XII*. Publicaciones de la Unión Misional del Clero. Madrid, 1945; 40 pp.

52. J. ZAMEZA, "St. Augustine and the Infidel World": *Worldmission* (1955) 70-79.

53. Publicado en Bériz el año 1955; 244 pp.

mas masas, no ya como personas, sino como comunidades, quedarán orgánicamente establecidas y aseguradas según la naturaleza propia de la Iglesia.

Dentro de este cuadro, en la concepción agustiniana que tratamos de explicar, el punto de mira, lo mismo de esa *expansión ad extra*, como de ésta *asimilación ad intra* del Cristianismo, no es sino la obra de la Catolicidad de la Iglesia, en cuanto ésta es Cuerpo Místico de Cristo. Lo demás son consecuencias o aplicaciones según se la considere en relación con los dos mundos existentes: el de la fe, o el de la infidelidad.

Es el mismo similitud, de factura netamente agustiniana, que utilizó en 1622 Gregorio XV para dar una explicación apropiada de la labor misional, en su Bula fundacional de la Propaganda Fide; de manera que pudiéramos decir que la escuela española tiene también su arranque pontificio, enunciado en esa Bula. Dice así Gregorio XV: Se dijo a Pedro: Levántate, Pedro, *mata y come* (Se trata de la visión de Joppe), para prefigurar el oficio de Pedro y de sus sucesores, de congregar a los hombres (varia impietate insipientes), de las cuatro partes del mundo; a los que matándolos, esto es, despojándolos de su vida antigua, y así despojados, comiéndolos, esto es, convirtiéndolos en sus miembros de aquel Cuerpo, del que era El visible cabeza, los hiciera al mismo tiempo miembros de Cristo, cabeza invisible de la Iglesia, y así vinieran a participar de la generación de Cristo<sup>54</sup>.

Ciertamente, que en esta frase concisa y llena de sentido *alegórico*, en el orden físico, y podemos decir que también real en el orden de la gracia, se encuentran todos los elementos esenciales de su concepción misional. Explicando el pasaje mismo San Agustín dice textualmente: "Evidens mysterium. Discus est orbis terrarum: quatuor lineae discum continentes, quatuor orbis cardines...; animalia, omnes gentes...; esuriens Petrus, Ecclesia desiderans fidem gentium; coelestis, sanctum Evangelium: macta et manduca, occide quod sunt, fac quod est"<sup>55</sup>. Y en otro lugar: "Quid est mactare et manducare? Occidere in eis quod erant et in sua viscera assumere. Disuadisti pagano sacrilegia? Occidisti quod erat; dato Sacramento Christi incorporasti Ecclesiae? Manducasti"<sup>56</sup>.

Recordemos la escena misma que nos describen los Hechos de los Apóstoles: "Al día siguiente subió Pedro a la azotea a orar, cer-

54. Citado por J. Zameza en su obrita *Totus Christus*, 17.

55. *Serm.* 266, 6: PL 38, 1228.

56. *Enarrationes in Ps.* 103, 2: PL 37, 1359; 123, 5: PL 37, 1642.

ca de la hora sexta. Y vino a tener hambre, y quería tomar algo; pero mientras se lo preparaban, se obró en él un éxtasis; y contempló el cielo abierto y bajar una especie de vaso a manera de sá-bana grande, que cogido por las cuatro puntas era enviado sobre la tierra, en el cual había toda especie de cuadrúpedos y reptiles de la tierra y de volátiles del cielo. Y se oyó una voz: Levántate, Pedro, mata y come. Pedro dijo: De ningún modo, Señor, nunca jamás comí cosa profana ni inmunda. Y la voz contestó: No llames inmundo lo que Dios purificó. Y esto sucedió hasta tres veces, y enseguida fue recogido el vaso en el Cielo”<sup>57</sup>.

Esta es la narración, narrada por el autor sagrado sobre la citada visión. Nos dice a continuación que quedó Pedro reflexionando sobre su significado, y en ese preciso momento llamaron a la puerta los dos enviados de Cornelio el Centurión, varón justo y temeroso de Dios, aunque gentil, el que preparaba Dios, con otra visión paralela, para su conversión, era la gentilidad que se ponía por primera vez en contacto con la Iglesia en la persona de su Representante y Vicario en este mundo. A esta luz es como hay que explicar la visión, y a esa luz la explica San Agustín, según las palabras que hemos citado.

“El misterio es evidente, nos dice; ese vaso o bandeja es el mundo; sus cuatro extremos son los cuatro puntos cardinales; los animales son los gentiles; el hambre de Pedro significa a la Iglesia deseando la fe de la gentilidad; la voz del Cielo es el Santo Evangelio; el *mata y come* es; mata lo que son y haz lo que tú eres. ¿Qué significa este matar y este comer? Matar en ellos lo que eran, y tomarlo dentro de sí. ¿Pudiste disuadir al pagano de sus sacrilegios?, entonces es cuando mataste lo que era ¿Mediante el Sacramento de Cristo lo incorporaste a la Iglesia?, entonces es cuando lo comiste”.

Hasta aquí San Agustín. Repetimos lo que decíamos antes: frases concisas, llenas de sentido alegórico en el orden físico, pero plenas de sentido real en el orden de la gracia, de la accesión del mundo gentil a la Iglesia de Cristo.

Quedan frente a frente la Iglesia y el Paganismo: dos realidades diametralmente opuestas, como las tinieblas y la luz, y que han de interferir en una conjunción maravillosa hasta convertirse en claridad de luz las lobregueces de las tinieblas: aquí se funden esas cuatro totalidades de que nos habla San Agustín: Cristo y su Iglesia, de la que es Cabeza en su Cuerpo Místico, y los infieles que han

57. *Hech* 10, 9-16.

de ser asimilados e incorporados por medio de la Misión: *Cristo*, primer Misionero y *enviado* del Padre, que a su vez El mismo *envia* como cabeza responsable de su Cuerpo Místico, y que funda la Misión, toda Misión; su *Iglesia*, cuerpo en crecimiento ininterrumpido con sus leyes vitales de asimilación y de adaptación; el *Paganismo*, o los gentiles, materia que debe ser asimilada por este Cuerpo Místico; mediante la *Misión*, que es el medio de conjunción que unifica ambos elementos; cuatro totalidades reales y necesarias, explicación apropiada de San Agustín para este problema de la Misión; cuatro totalidades o plenitudes, que abarcan otras muchas más particularidades: plenitud de los tiempos, plenitud de los dos Testamentos, plenitud de los Angeles, plenitud del cielo y de la tierra, plenitud de misión, plenitud de razas, plenitud de Cristo en su Cabeza y en su Cuerpo; en un palabra, *Totus Christus* <sup>58</sup>.

Ahora cabe preguntar: ¿Qué función ejerce la Iglesia misionera y en qué consiste, según el concepto del *Totus Christus*, su admirable actuación en la conversión de los pueblos infieles? La respuesta es concorde con los principios *biológicos* de concebir el Cuerpo Místico, por San Agustín. El propio Espíritu Santo, como alma de este organismo divino, se encargará de dirigir toda su labor de captación, asimilación y desarrollo: es la función total *expansiva* de la Iglesia; en su labor específicamente misionera: primero, una necesidad imperiosa, vital, *a extenderse fuera* como una *propago fidei*, o propagación de la fe; es la virtud vitalmente propulsora del "Id por todo el mundo" y predicad la fe: la propagación de la fe <sup>59</sup>.

Luego, otra necesidad, también interna y vital, asimilatriz-regeneradora, con la que se verifica la intususcepción y regeneración misma espiritual de los pueblos. ¿Son pueblos sin fe, son todos género de animales como los que vio Pedro? Primer paso: *Mata lo que son*; que dejen su paganismo y se agreguen a la Iglesia. Pero en el Cuerpo de la Iglesia nadie entra —dice San Agustín—, *si no muere primero. Muere lo que fue, para que sea lo que no fue* <sup>60</sup>. Ingenioso retruécano del Santo, sistema tan propio suyo, que juega ingeniosamente con términos y conceptos.

Los hombres, para nuestra alimentación, para nuestra asimilación, no comemos los animales vivos; antes han de ser sacrificados y aderezados para ser comidos; la fórmula simbólica de la visión: *Mata y come*. Pedro (la Iglesia) debe aniquilar antes la parte

58. J. ZAMEZA, *La Conversión del mundo infiel*, 18-37.

59. J. ZAMEZA, *La Conversión del mundo infiel*, 48-49.

60. *Enarrationes in Ps. 123*, 5: PL 37, 1642.

pagana de los pueblos con sus adherencias, y después comerlos, y así sólo quedará el que como alimento limpio se incorporen a la Iglesia, esto es, al Cuerpo del Señor<sup>61</sup>. Sólo así, como alimento limpio y puro puede ser incorporado a Cristo y a su Iglesia; viene un pagano, y aún palpita en él su idolatría; pero ha de ser injertado en los miembros de Cristo. Para ser injertado tiene antes que ser *comido*; pero la Iglesia no puede comerlo sin antes sacrificarlo; que renuncie a su mundo, y entonces es cuando es sacrificado; que crea en Dios, y entonces es cuando es comido. Es cuando queda transformado ya en Iglesia: *Haz lo que eres*. La fórmula completa: Mata lo que son y come (los paganos), para que sean lo que no son (Iglesia)<sup>62</sup>.

Función *asimiladora* que se une a otra función alegórica, que tiene mucho de real también: la *función generadora*, por la que atribuimos a la Iglesia una función: una generación *maternal* que nos hace pensar jubilosos en aquella concepción tan suave y filial de nuestra Santa *Madre*, la Iglesia Católica. También lo expone San Agustín: "Como Madre de todas las gentes que ofrece su regazo a los no regenerados (a los Paganos como los recibe en su seno virginal), y amamanta a los regenerados, como tesoro de la única herencia de Cristo que se extiende hasta los últimos términos de la tierra"<sup>63</sup>.

Qué ideas tan fecundas de meditación y reflexión nos proporcionan estas concepciones de San Agustín. Así veía y explicaba él la función misionera de la Iglesia en aquellos tiempos en que no existían nuestras ideas modernas de misión, y que incluía él en esta rica teología misional dentro de una Iglesia que estaba toda ella en estado de misión. Explicación teológica, y al mismo tiempo llena de suavidad y de espíritu, radicada en el dogma suavísimo en la Comunión de los Santos, por el que unos estamos siempre trabajando por el bien común y bienestar de los demás.

La Iglesia es Madre, madre fecunda, que a todos nosotros sus hijos hace hermanos y herederos del Reino de Dios. Precisamente de esta maternidad mundial y fecundante le ha venido el que por razón de esta universalización haya merecido que se la llame, y sea, *Católica*<sup>64</sup>.

Pero no basta una inserción *individual*, aunque es necesaria, y

61. *Serm.* 149, 6: PL 38, 886.

62. J. ZAMEZA, *La Conversión del mundo infiel*, 49-50.

63. *Ep.* 22, 23, 4: PL 33, 96.

64. J. ZAMEZA, *La Conversión del mundo infiel*, 51.

se requiere. La Iglesia misionera tiende a una acción *orgánica colectiva*; ésta supone ya la incorporación *personal* de los convertidos en el Cuerpo Místico de Cristo. Por eso Zameza no podía admitir la teoría de Charles que prescindía en el concepto de misión, de esta previa inserción *personal*. En su obra *Amemos a la Iglesia* lo rechaza expresamente:

“Confieso sinceramente, nos dice, que no estoy conforme con autores modernos de gran prestigio científico (Charles), que han escrito: “Notemos que el objeto específico de la actividad misionera no es, como se repite con demasiada frecuencia, el convertir a los paganos... Este fin es común a toda la actividad eclesiástica y cristiana; o más bien, como se diría en lenguaje filosófico, es el mismo genérico de todo apostolado”. Mientras los grandes Papas misioneros, en sus célebres documentos oficiales sobre Misiones, y otros escritores dignos de nota, directa o indirectamente, no indiquen otra cosa (respetando opiniones que juzgamos muy autorizadas), a nadie debe extrañar que nosotros, en explicar la noción católica de misión, sigamos la triple y magnífica línea de la tradición, sin excluir del concepto de Misión a ninguna de las tres. Tal vez me equivoque, pero cuanto más estudio el asunto, me parece más delicado el desechar tan a rajatabla una parte tan importante de la concepción tradicional de la Misión”<sup>65</sup>.

Luego volveremos sobre esta triple línea de la tradición de que habla Zameza, y que no es más que la triple relación o connotación *personal, orgánica y social* de la Iglesia con respecto al objeto material de la misión.

No basta la incorporación personal; se necesita una labor de consolidación y permanencia colectiva, de organizaciones tiernas y recientes; como decía el Santo: Creen, son consagrados, exigen que sean ordenados clérigos para ellos<sup>66</sup>. Se trata ya de una Iglesia misionada en frase clara de formación orgánica: fe, sacramentos, sacerdocio. Tras la incorporación de las personas, y en éstas de las masas, el Cuerpo Místico de Cristo, se impone en cada región la constitución orgánica de las comunidades según la naturaleza jerárquica de la Iglesia; tras la aceptación de la fe por los pueblos, debe seguirse obviamente la organización de las Iglesias particulares. Sin ellas es difícil una duración connatural a la Iglesia, y se hace dificultosa la misma santificación de los fieles, último fin del Cristianismo en este mundo. Por eso el Apóstol iba *fundando* igle-

65. J. ZAMEZA, *Amemos a la Iglesia*, 132.

66. *Enarrationes in Ps.* 130, 4: PL 37, 1753.



sias entre aquellas naciones a las que predicaba. Aquí tienen su raíz los términos utilizados por los Santos Padres al enjuiciar el apostolado misionero: fieri, pullulare, constitui, fundari, implantari, propagari. Iglesias: hacerse, pulular, constituirse, fundarse, implantarse, propagarse la Iglesia<sup>67</sup>.

Finalmente, queda el último estadio de la Misión: ¿Qué son todas estas Iglesias particulares, sino miembros organizados de la gran Iglesia, cuyo Sumo y Buen Pastor invisible es el mismo Cristo? Es la última función misionera, una función colectiva total, considerada, no ya en sus miembros como personas, ni en sus comunidades como Iglesias particulares, sino en toda su sublime unidad interna como "Cuerpo Místico" que es, de Jesucristo. Es El mismo el que se difunde, propaga, crece y fructifica por las Misiones; y como dice el Santo Obispo de Hipona, el que por todas partes se difunde... se dilata... se propaga... se extiende... fructifica... crece. La concepción propia del Cuerpo Místico de Cristo, en plena actividad de asimilación, de crecimiento y de expansión<sup>68</sup>.

Para San Pablo, como para San Agustín, continúa Zameza<sup>69</sup>, la conversión de los gentiles, ella misma tiene en sí un significado sublime de oblación sagrada; diríamos que la Iglesia en todo el mundo de Misiones es una patena mundial o ara, en la que la Esposa de Cristo, por mano de sus misioneros, ofrece a su Divino Esposo la ofrenda sagrada de la santificación de nuevos pueblos y nuevas razas, logrando que incluso los mismos cuerpos de los paganos recién bautizados aparezcan a los ojos de Dios como hostia pura, hostia santa y hostia inmaculada.

Concluye Zameza que no conoce una concepción misionera más sublime respecto a lo que representa la obra misionera en relación con el *Totus Christus* del Santo Doctor<sup>70</sup>.

Todas estas profundas ideas misionales del *Totus Christus* son un complemento de las expuestas en la Pastoral de Benlloch del año 1920, y en *Amemus Ecclesiam* del 1936 y del 1944<sup>71</sup>.

Toda la función misional de la Iglesia, lo que podría llamarse su *misionalidad ad extra*, es una única función misional con tres connotaciones, las tres esenciales, pero con términos connotados diversos. Son:

67. J. ZAMEZA, *La Conversión del mundo infiel*, 53-58.

68. J. ZAMEZA, *La Conversión del mundo infiel*, 58-59.

69. J. ZAMEZA, *La Conversión del mundo infiel*, 69.

70. J. ZAMEZA, *La Conversión del mundo infiel*, 69.

71. J. ZAMEZA, *Amemos a la Iglesia*, 127-154.

a) Una connotación *personal*; ante todo tienen que recibir la fe e incorporarse a la Iglesia uno a uno los gentiles; nace, pues, la relación del derecho y de las obligaciones de la Iglesia para con estos infieles, que originan la connotación personal misionera: a eso se refieren las palabras de N. Señor, de predicar el Evangelio a  *toda* criatura; aunque es claro que no se necesita, para que la Iglesia quede establemente implantada en una región determinada, el que antes hayan recibido esta fe todos y cada uno de sus miembros componentes; únicamente se sigue que no se puede prescindir en la actividad misionera del trabajo de la  *conversión personal* , pues en fin de cuentas la Iglesia se implantará a base de la conversión y santificación de los fieles.

b) Una connotación *orgánica*, pues la Iglesia es esencialmente orgánica en su naturaleza por institución divina; debe constar de *comunidades* e Iglesias, como la sociedad civil consta de familias; éstas unidas, y no los individuos precisamente, son las que constituyen el cuerpo de la sociedad; como tal, debe la Iglesia dilatarse entre los infieles, debe expansionarse conforme lo reclama esa exigencia orgánica; y ese derecho y necesidad de expandirse por todo el mundo, origina esencialmente la connotación orgánica misional.

c) Una connotación *social*; los misionados incorporados, y las comunidades organizadas ya, o en vías de organización aún, no tienen más razón de existir que ser, vivir, construir, actuar, y terminar formando todos  *una única Iglesia social* ; y esta última relación de que, conforme vayan bautizándose los infieles, y organizándose las nuevas cristiandades, se deba y tenga que ir extendiendo la Iglesia de Cristo, como única sociedad religiosa instituida por Cristo para atraer hacia sí todas las naciones, es lo que llamamos connotación social de la Iglesia misionera.

Como efecto de la primera, se predica la fe y se bautiza a los paganos como  *personas* ; como efecto de la segunda, se preparan, se organizan y perfeccionan gradualmente las Iglesias  *particulares*  misionadas hasta su connatural perfección jerárquica; y como efecto de la tercera, se extiende la misma Iglesia  *ex gentibus* . Por eso, hablando los antiguos de lo que debía hacer la Iglesia al tratar de dilatarse entre la gentilidad, usaban, entre otros, estos tres términos: plantar la fe, plantar las Iglesias, plantar la Iglesia.

Los derechos y obligaciones de estas tres connotaciones, y lo mismo sus respectivos efectos de crecimiento, no sólo no se oponen entre sí, sino que se complementan; el aumento de nuevos cristia-

nizados como *miembros*, de las nuevas comunidades con *órganos*, y de la Iglesia universal como *Cuerpo* de Cristo, en su fase de dilatación, integran lo que llamamos Iglesia misionera <sup>72</sup>.

Hemos resumido, lo más acertada y concisamente posible, las muchas ideas misionales que ha ido dejando caer el P. Zameza en sus obras y sus escritos. No dudamos en afirmar que tiene un sello de originalidad, y van bien avaladas por la doctrina del Apóstol de las Gentes y del Obispo de Hipona; y así mismo que son tales, que pueden formar de por sí una verdadera escuela. Si queremos ver como en un cuadro toda esta doctrina expuesta del Cuerpo Místico en su connotación misional, podríamos hacerlo así:

Misión: { concepto común: la común a todas las misiones de las Religiones en general  
concepto restringido: el propio de las Misiones Católicas

Su relación: { en su conversión y a las *personas* (connotación personal) los Infeles  
en su bautismo como organización (connot. orgánica) a la plantación Dilatación del C.M.  
a la *Iglesia* como sociedad mística (connot. social)

Pero la Iglesia, como cuerpo *vivo* y orgánico-místico, actúa en una

Doble ley { ley del desarrollo, como todo cuerpo vivo.  
ley de la elasticidad adaptativo.

por la ley del desarrollo: { Se incorporan *nuevos fieles adultos*.  
Crecen las Comunidades en evolución orgánica  
Crece la Iglesia Universal de Cristo.  
se extiende y regula por el Clero indígena

por la ley de la elasticidad: { se acomoda a pueblos, usos, lenguas, etc.  
se acomoda a clases sociales...

De ahí que exista una relación estrecha entre Cristo y su Iglesia, a saber:

*Cristo* es la Cabeza de este Cuerpo Místico según la doctrina paulina.

*La Iglesia* es el cuerpo de esa Cabeza, pero Cuerpo Místico. Ambos extremos han de considerarse en sus diversas totalidades:

72. J. ZAMEZA, *Amemos a la Iglesia*, 133-134.

Cristo como Cabeza: { como Persona *divina es eterno*  
 como Verbo *Encarnado es medianero* *Totus*  
 como Cabeza, preside al Cuerpo Místico *Christus*  
 la *angélica*, de suyo no entra en este Cuerpo.

*Triunfante*, ya en los cielos  
*incorporada ya*  
 Iglesia como Cuerpo: la *Humana*:  
*Peregrinante*: *Tota Ecclesia*  
*debe incorporarse aún*

La Misión: { del Hijo por el Padre, como Redentor y Cabeza  
 del Espíritu Santo por Padre e Hijo, como *alma* de la  
 Iglesia por Cristo. *Tota Missio*  
 Son el objeto material de esa incorporación a Cristo.

Los gentiles { En un principio *todos* han de ser incorporados  
 algunos ya de hecho incorporados a Cristo. *Totae Gentes*  
 Luego los demás han de serlo, mediante las misiones

Se pregunta, ¿qué *relación* hay entre el Totus Christus (Cristo-Iglesia) y los gentiles?

La Iglesia es, como Cuerpo Místico de Cristo algo *vivo*, con fuerzas vitales propias:

*ad extra*: principio vital de expansión: { Catolicidad; Fecundidad...  
 Iglesia *in fieri*; las Misiones

Elasticidad adaptativa en su apostolado al medio ambiente...

*ad intra*:

Función vital asimilativo-regeneradora: La Iglesia constituida

Estas fuerzas vitales de la Iglesia, Cuerpo Místico.

*Radican* en su principio vital o alma, que es el Espíritu Santo.

*Se manifiestan* en estos cuatro estadios:

1) en la propagación de la fe (Propago fidei), *ad extra*, en virtud de la fuerza expansiva de la Catolicidad: Id, predicad; como me envió a Mí el Padre...

misión de Cristo: { *personal* a solos los Judíos  
 por sus Apóstoles a todas las Gentes  
 por su Iglesia prolonga esa Misión a todas las  
 Naciones.

2) en la asimilación-regeneración (ad intra) de los infieles en Cuerpo de Cristo:

Asimilación: } *Occide quod sunt et manduca* (los Paganos)  
 } *Ut sint quod non fuerunt* (la Iglesia de Cristo).

Regeneración: } La Iglesia es nuestra *Madre*  
 } como tal, engendra, alimenta e incorpora.

3) *Llega a la madurez* con una acción *orgánica colectiva*  
 no basta la incorporación personal  
 es necesario la incorporación colectiva de la Iglesia  
 en su madurez, es ya la Iglesia totalmente constituida

4) *Consecuencia: La Dilatación del Cuerpo Místico de Cristo.*  
 No se trata de Iglesias particulares, independientes entre sí.  
 Todas ellas han de formar La Iglesia de Cristo.  
 Es Cristo el que va así dilatándose todo a lo largo y ancho  
 de la tierra.

Según estas premisas, podríamos definir la Misión de la Iglesia misionera, como la actividad Misionera que consiste en la *necesidad* de actuar misioneramente; necesidad que le proviene de la misma Iglesia en cuanto es Cuerpo Místico y *vivo* actuando en una doble fuerza: de *expansión ad extra* (Catolicidad), a fin de obrar una *asimilación ad intra*. Por lo tanto, la acción misionera de la Iglesia es esencial a la misma Iglesia.

P. ANGEL SANTOS, S.J.  
 Universidad de Comillas  
 MADRID

*Bibliografía.*

A. La Bibliografía sobre el aspecto misional y misionero de san Agustín es rica y abundante. Del Capuchino Walter podemos recordar su obra *Die Heidenmission nach der Lehre des hl. Augustinus*, Münster, 1921; VIII, 216 pp.; ID., "L'Idea Missionaria in S. Agostino": *Il Pensiero Missionario* (1930), 321-346.

De la Semana Misional de Burgos de 1954, *Contribución a una Misionología agustiniana*. Burgos, 1955, podemos señalar los siguientes estudios:

CAPANAGA, V.: *Algunos aspectos misionales de la antropología agustiniana*: 45-53.

ARMAS, G.: *Las virtudes y la salvación de los infieles según san Agustín*: 100-110.

ZARRANZ, J. P.: *Las luchas donatistas ofrecieron a san Agustín conyuntura magnífica para sentar las bases de su Teología misionera*: 10-18.

FLOREZ, R.: *Condiciones y sentido de la Teología misionera de san Agustín*: 26-37.

PRADO, S.: *El tema misional en la predicación de san Agustín*: 45-54.

ZAMEZA, J.: *En la galería de grandes misionólogos. Autorretrato epistolar de san Agustín*: 55-62.

RORIGUEZ, I.: *El catecumenado en la disciplina eclesiástica de san Agustín*: 63-77.

RODRIGUEZ, I.: *Bibliografía misional de san Agustín*: 81-89, donde el autor recoge una gran cantidad de bibliografía sobre el Santo, aunque no específicamente de carácter misional, sino de aspecto general.

## B. Otros autores.

CAPERAN, L.: *La doctrine de Saint Augustine*, en su obra *Le Problème du salut des Infidèles*, pp. 104-132.

COUTURIER, Ch.: "Les Saints païens selon saint Augustin": *Spiritus* (1963) 392-404.

ERNST, J. *Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach Hl. Augustin*. Freiburg, 1871.

GRASSO, D.: "Saint Augustin évangéliste": *Parole et Mission* 22 (1963) 357-378.

LAMIRANDE, E.: "S. Augustin: L'annonce de l'unité dans l'université": *Spiritus* 19 (1964) 157-174.

LAMIRANDE, E.: "Torrents de feu pour l'évangélisation du Monde. La transformation des Apôtres à la Pentecôte selon S. Augustin": *Spiritus* 23 (1965) 125-131.

MARCOS, F.: "El Cristo místico y la Comunión de los Santos según san Agustín": *Religión y Cultura* (1931) 402-460.

EMETZGER, G.: *Kirche und Mission in den Briefen Augustinus*. Güterloh, 1936.

RIEDL, J. von: "Röm 2, 14 ss. und das Heil der Heiden bei Augustinus und Thomas": *Scholastik* (1965) 189-214.

ROMENS, C.: *Das Heil des Christen ausserhalb der wahren Kirche nach der Lehre des Hl. Augustin*. Paderborn, 1908.

SAINZ MAZPULE, J.: "El pensamiento misionero de san Agustín": *Católico* (Agosto, 1942) 6-7.

SPINTZENBERG, D.: "Augustinus und die Heidenmission": *St. Augustin* (1930) 117-121.

- VOOGHT, P.: "Saint Augustin et les vertus des païens": *Bulletin des Missions* (1938) 193-196.
- WANG TCHANG TCHE: *Saint Augustin et les vertus païens*. Paris, 1938.
- ZAMEZA, J.: *Amemus Ecclesiam. Instrucciones patrístico-misionales para sacerdotes*. Burgos, 1936. Las 416 páginas se centran, principalmente, en torno a las ideas de san Agustín. Con una segunda edición, con título castellano *Amemos a la Iglesia* fue publicada en San Sebastián el año 1944; 415 pp.
- ZAMEZA, J.: *La Conversión del mundo infiel en la concepción del "Totus Christus" de san Agustín*. Burgos, 1942.
- ZAMEZA, J.: *Ráfagas de luz agustiniana*. Bérriz, 1955.
- ZAMEZA, J.: "San Agustín y los grandes problemas misionales": *El Siglo de las Misiones* (1930) 233-242.
- ZAMEZA, J.: "Il "Totus Christus" di S. Agostino nei suoi riflessi missionari": *Il Pensiero Missionario* (1940) 193-208.
- ZAMEZA, J.: "Ai piedi della Croce. Prospettive agostiniane": *Il Pensiero Missionario* (1939) 11-18.
- ZAMEZA, J.: "L'azione delle Missioni nel "Totus Christus" di Saint'Agostino": *Il Pensiero Missionario* (1940) 289-298.
- ZAMEZA, J.: "La realizzazione del "Totus Christus" di S. Agostino, frutto dell'azione missionario": *Il Pensiero Missionario* (1940) 3-8.
- ZAMEZA, J.: "St. Augustin and the Infidel world": *Worldmission* (1955) 70-79.

## **El padre Gregorio Suárez (1915 - 1949) en el recuerdo**

Poco ha me preguntaba un novicio agustino en Becerril de Campos:

— ¿Y alcanzó ud. al padre Suárez?

— Pues sí. No nos conocimos en la carrera ordinaria, porque él era cinco años anterior al mío, y cuando ingresé yo en el noviciado (noviembre de 1935), él acababa de llegar a Roma, procedente de Zaragoza, para comenzar el primer año de Teología. Nuestro primer encuentro —lo recuerdo muy bien— tendría lugar cinco años más tarde cuando él, ya sacerdote, había comenzado el curso del doctorado en Filosofía y yo iba a comenzar el primero de Teología. Fue al anochecer del aquel ya lejano tres de diciembre del 1940, en la portería del Colegio Internacional de Santa Mónica, donde acabábamos de llegar el P. Fidel Casado y yo un tanto desilusionados después de haber atravesado las calles tenuamente iluminadas de Roma desde la plaza la Esedra hasta la monumental de San Pedro.

La guerra había impuesto restricciones no sólo a la iluminación de la ciudad para prevenirse contra las posibles incursiones aéreas del enemigo; las había impuesto también al consumo de la gasolina. Llegamos, pues, a la portería del Colegio Internacional en un simón tirado por un jamelgo y sin un céntimo en el bolsillo para pagar los servicios del venerable auriga. Al enterarse el portero fray Eliseo Abad de que éramos estudiantes de la provincia de Filipinas, llamó por el teléfono interno al “Asturiano”, y al momento acudió a la portería el P. Gregorio Suárez. Después de los primeros saludos y abrazos de rigor, aquella misma noche, antes de la oración serótina, envueltos siempre en su amplia y acogedora sonrisa, nos presentó al Rvmo. P. General, al Rector del Colegio y al P. Maestro de profesos, a quien nos dejó confiados.



El día de la Inmaculada por la tarde celebrábamos en el Profesorio del Colegio Internacional con una velada literaria musical el nombramiento del P. Suárez como *Sottomaestro*, Pedagogo y Ayudante del Maestro de profesos, que a la sazón era Monseñor Canisio van Lierde.

Durante aquel curso de 1940-1941 cultivamos una intensa amistad, mantenida después a través de la correspondencia epistolar y de nuestros encuentros ocasionales en Valladolid. Herido ya de muerte por la enfermedad que le llevaría al sepulcro, me contestó con una tarjeta postal a la carta de felicitación que le había escrito yo para su santo (12 de marzo), fecha que había quedado muy grabada en mi memoria desde que el año 1941 le acompañé y le ayudé a la misa que celebró ese día sobre la tumba de San Gregorio Magno, en la basílica de San Pedro. Esa tarjeta me acompañó hasta uno de los últimos autos de fe que he ido haciendo de mis papeles en los traslados.

— ¡Adá! ¿Y era tanto como dicen? —replicó el novicio cargando el acento de su admiración, como buen maño, sobre la última sílaba—.

— En profundidad y riqueza de vida interior, yo pienso que el padre Suárez ciertamente era “tanto como dicen” los informes varios, diferentes y hasta discordes de compañeros y amigos a los lectores que no han vivido el ambiente espiritual e histórico de nuestras casas de formación en las décadas de los años treinta y cuarenta; para quienes vivieron ese ambiente y trataron al padre Suárez era más todavía.

Por otra parte, en vida del padre Suárez no se habían puesto todavía en circulación en el ámbito eclesiástico las etiquetas postconciliares de “progresismo y aperturismo”. Personalmente pienso que no fue nunca un ingenuo progresista al estilo decimonónico, ni creo que lo hubiera sido tampoco de esos que, después del concilio Vaticano II, nos están sorprendiendo con sus actitudes tragicómicas. Eran demasiado claros sus esquemas mentales para prestarse a las tergiversaciones que todos hemos padecido en esta fase del postconcilio.

Como filósofo había leído en Ortega y Gasset frases como estas: “El progresismo que colocaba la verdad en un vago mañana ha sido el opio de la humanidad... El error del viejo progresismo estriba en afirmar *a priori* que (el hombre) progresa hacia lo mejor. Esto sólo puede decirlo *a posteriori* la razón histórica concreta”. Estas admoniciones del profesor de Metafísica de Madrid habían vacunado al

padre Suárez contra el falso optimismo del viejo progresismo. Pero lo estaba también como teólogo y como profesor. Sus esquemas sobre el dogma, la moral, la liturgia y la historia de la Iglesia le convencían que la Iglesia Católica nunca se ha abandonado a una ruptura total con su tradición; que la Iglesia es y permanece según su esencia *parádoxis, traditio*, transmisión de la verdad y de la gracia que le ha sido confiada en virtud de su oficio magistral y pastoral. Finalmente, como profesor había podido comprobar que el progreso no es sencillamente sinónimo de cambio y que, ordinariamente, los estudiantes que más se apasionan por el progreso de la humanidad son los que menos progresan en la clase, aunque por otra parte sean gente simpática y vital.

#### UN TEMA INCITANTE CON VALOR DE SIMBOLO

Cuando mi interlocutor, el novicio de Becerril de Campos, preguntaba si el padre Suárez "era tanto como dicen", estaba aludiendo implícitamente a esos informes, múltiples y hasta discordes, recogidos por el padre Luis Camblor a principios del año 1973, y que el novicio había oído leer en una biografía del P. Suárez recientemente publicada<sup>1</sup>. Con perfecto conocimiento de causa el padre Camblor ha podido escribir: "Nos consta que (el libro) ha sido hecho en un tiempo record"<sup>2</sup>. Otro censor, el P. Fernando Campo advierte: "Conviene observar que en la valoración personal y estilística del autor se desfigura, quizá sin quererlo, la veracidad histórica de algún informe dado para el proceso de beatificación"<sup>3</sup>.

Escrito con una finalidad divulgadora, el libro contiene dos partes netamente distintas: En la primera se traza una biografía sumaria del padre Suárez, a la que pensamos que todavía se la pueden añadir muchas cosas, recogiendo valiosos informes de algunos de los que más familiarmente le trataron; de su único connovicio superviviente (P. Jacinto Turiso), de los padres Carujo, Corral y Paulino Rodríguez, del año anterior; y, sobre todo, de los padres Manuel Cid, compañero suyo dos años en Valladolid y cinco en Roma, donde fue además su predecesor en el cargo de Sottomaestro, y del padre Fidel Casado, compañero un año en Roma y directo sucesor suyo en las tareas formativas y docentes de nuestros estudiantes de Filosofía, postulantes o profesos. En la segunda parte se

1. T. APARICIO LOPEZ, *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*. Valladolid, 1975.

2. L. CAMBLOR: *Religión y Cultura* 22 (1976) 96.

3. *Estudio Agustiniiano* 11 (1976) 174-175.

intenta hacer una cala en el pensamiento espiritual del padre Gregorio Suárez a través de sus escritos. Tiene como prólogo unas páginas originales, densas y hasta personalísimas, como es la figura y la pluma del padre Lope Cilleruelo. En esas páginas introductorias plantea el padre Lope la dificultad de escribir una biografía del padre Gregorio Suárez, "una torre sin terminar"; pero al mismo tiempo, "un sembrador de semillas, que siguen desarrollando por sí solas... una auténtica lección de cómo se debe afrontar el destino en una circunstancia concreta". Subrayo las últimas palabras del párrafo transcrito, porque entiendo que, enfocada así la biografía del padre Gregorio Suárez en los escenarios de Valladolid (1930-1934). Zaragoza (1934-1935) y Roma (1935-1941) como estudiante, y en los de Zaragoza (1941-1942), Valladolid (1942-1945) Valencia de Don Juan (1945-1947) y el de la Universidad Pontificia de Salamanca (1947-1949) como profesor y como formador, entonces dejaría de ser sencillamente la vida de un buen religioso un tanto utópico y ucrónico para convertirse en un tema incitante, con recuerdos claros y exactos, con valor de símbolo y de evocación gozosa de lo que fueron o intentaron ser nuestros ensayos, a escala provincial o internacional, en lo referente a la formación científico-religiosa de nuestros candidatos al sacerdocio, después de la Constitución apostólica *Deus scientiarum Dominus* (24.5.1931) y de la Encíclica *Ad catholici sacerdotii* (20.12.1935) del Papa Pío XI<sup>4</sup>. La biografía del padre Gregorio Suárez, en suma, está ahí como un tema incitante para recrear el sabor del pretérito y la estructura de nuestra intrahistoria.

Un esbozo de esos movimientos de renovación y de cultura será siempre mucho más útil para comprender el ambiente interno en que vivía el padre Suárez, que todas esas páginas estilo *Baedeker* dedicadas a la descripción de ciudades y villas para turistas. Además, para la provincia de Filipinas, sería el esperado complemento de los estudios de los padres Isacio Rodríguez y Claudio Burón sobre los estudios eclesiásticos y la formación religiosa y clerical en el Colegio de Valladolid<sup>5</sup>.

4. Cf. la Constitución *Deus scientiarum Dominus*: AAS 23 (1921) 241-262. Las *Ordinationes* de la S. Congregación de Seminarios y Universidades para la recta ejecución de la Constitución: AAS 23 (1931) 263-284. Una Instrucción de la Sagrada Congregación de Religiosos y Superiores mayores sobre la formación clerical de los aspirantes al sacerdocio, del 1 de dic. 1931: AAS 24 (1932) 74-81. La Encíclica *Ad catholici sacerdotii*: AAS 28 (1936) 5-53.

5. I. RODRIGUEZ, *Los estudios eclesiásticos en el colegio de Valladolid* (1743-1931): *Archivo Agustiniiano* 53 (1959) 35-111; C. BURON, *La formación religiosa y clerical en el Colegio de Valladolid*, *Archivo Agustiniiano* 53 (1959) 283-338.

En este sentido, los ensayos llevados a cabo durante el provincialato del padre Angel Cerezal (1938-1946) y sus predecesores desde el 1931 creemos que bien merecerían un análisis más atento que despacharles con la frase tan lamentable como inadmisible de que "por desgracia, todo quedó reducido a un ensayo de corto vuelo". Lunares como éste nos recuerdan la admonición suasoria de Ginés de Sepúlveda que no conviene escribir "pronto", sino docta y elegantemente, volviendo las obras al yunque para que ganen corrección y medida, según la buena doctrina y ejemplo de los antiguos.

El padre Suárez, cuando novicio, aprendió en el Reglamento del Noviciado, redactado precisamente entonces por el P. Cerezal, que era el Pedagogo de Novicios, esas normas del recogimiento exterior que tan unánimemente admiran en él casi todos los informantes. Una vez profeso, en Valladolid, formó parte del reducido número de profesos que entonces se consagraban a María como esclavos, según la doctrina del P. Bartolomé de los Ríos y del beato Grignon de Montfort, vulgarizada entonces en España por el infatigable apóstol mariano, P. Nazario Pérez, S.J. Pasarían todavía bastantes años antes de que la esclavitud mariana fuese una devoción de todos los profesos de Valladolid.

En el Colegio internacional de Roma —nos recuerda el informe del P. Trapé— en aquellos años reinaba un clima de intensa vida espiritual. Y en la Gregoriana florecía la renovación de los estudios. Así cuando regresó de Roma, en julio, de 1941, con los títulos de licenciado en Teología y en Filosofía, más los cursos y la *lectio coram* para el doctorado en Filosofía, el padre Gregorio Suárez era ya un fruto sazonado en ese ambiente de renovación creado por la *Deus scientiarum* y por la encíclica *Ad catholici sacerdotii*. Bien recordamos aún con qué solemnidad y con qué énfasis hacía resaltar pocos meses después el Rmo. P. Guillet, O.P., en la solemne inauguración del curso (1941-1942) en el *Angelicum*, la benéfica renovación que habían experimentado los estudios eclesiásticos universitarios al cumplirse los diez años de la *Deus scientiarum*.

Y así también, cuando regresó a la provincia religiosa de Filipinas fue uno de los principales colaboradores del provincial padre Cerezal en el movimiento de renovación, como Ayudante del Maestro de profesos en Zaragoza (1941-1942), como Maestro de profesos y Regente de estudios de los estudiantes de filosofía —profesos y postulantes— en Valladolid (1942-1945) y como Regente de estudios y Maestro de los filósofos postulantes en Valencia de Don Juan (1945-1947). Otro de los principales colaboradores del P. Cerezal,

después de la guerra, fue el P. Lope Cilleruelo, Regente de estudios en Zaragoza (1939-1944), y como Maestro de novicios en Valladolid durante los dos últimos años de su provincilato (1944-1946). ¿Quién recortó las alas al ensayo del P. Cerezal para acomodar la formación científico-religiosa de nuestros jóvenes estudiantes a lo preceptuado en los documentos pontificios de la década?

#### ASI LE RECUERDO

Conocí y traté al padre Gregorio Suárez en la década de mis años veinte, cuando mi memoria, aunque no tan buena como la que generosamente algunos me han atribuido, grababa las cosas y las retenía mejor que ahora. En los paseos dentro o fuera de casa, en las entrevistas en su celda, a la que teníamos fácil acceso por el hecho de ser nuestro *Sottomaestro*, hablábamos de todo: evocaciones de los compañeros que escribían desde España, de los estudios, de la espiritualidad, etc. Me prestaba sus libros y los comentábamos después de leídos.

Ahora, ante la lectura de la presente biografía, los recuerdos rompen como olas en estas soledades de mi celda. Los más coinciden con los de los condiscípulos, compañeros y alumnos que ya han informado. No son más que repetición y confirmación de unas mismas impresiones. Los hay también disconformes. Y no faltan algunos inéditos, que pueden servir de complemento a los valiosos ya recogidos, en algunos de los cuales, como en los del alumno Manrique, se perfila ya la amable semblanza del padre Suárez con pinceladas llenas de colorido. Veamos algunos.

#### LA TESIS DOCTORAL

El 18 de diciembre de 1940 los profesores de la Gregoriana, padres Vicente A. M'Cormick y G. Delannoye, aprobaban el esquema de lo que sería el tema de su disertación doctoral: *De distinctione inter esse et essentiam in Aegidio Romano*. El tema continuaba solicitando mi atención desde que en enero de aquel mismo año había defendido yo en un acto académico, en la Residencia de estudiantes de Zaragoza, la tesis de la distinción real entre la esencia y la existencia. Para ello me había leído previamente el mamotreto del padre Norberto del Prado, *De veritate fundamentali philosophiae christianae* (Friburgo 1911). Preguntaba yo:

— ¿Cuál va a ser el objeto de su tesis? ¿Es que acaso se ha puesto en duda de que Egidio sea partidario de la distinción real? Pre-

guntas a las que me respondía él con una síntesis luminosa de lo que constituiría el objeto de su tesis.

— Ni mucho menos —me replicaba—. Lo que pasa es que en los recientes comentarios a la doctrina egidiana de Hocedez y de Paulus, por ejemplo, se dice que el realismo a ultranza de Egidio Romano sobrepasa el realismo moderado de Santo Tomás de Aquino, y que Egidio extremó la distinción tomista hasta prolongarla de lo metafísico a lo físico, haciéndole, por ello, el responsable de la discordia secular existente dentro de la Escolástica sobre este punto básico de la Metafísica; que la teoría “extremada” de Egidio fue la causa de que se extraviasen algunos tomistas del siglo XV; y que, por eso, la distinción que conocen, exageran y combaten Duns Scoto y Francisco Suárez no es la tomista, sino la egidiana. Y lo que hay que ver es si una reflexión sobre el tema, si un análisis del pensamiento egidiano “desde dentro”, vale decir, de las ideas egidianas tal cual se revela en sus obras auténticas, no en las de sus contradictores (como Enrique de Gante), en quienes la misma palabra *res* adquiere distinto significado que en Egidio, justifican las conclusiones de estos autores contemporáneos; porque hasta el presente, hasta la publicación de estas interpretaciones del pensamiento egidiano, Egidio figura sencillamente a la cabeza de los tomistas y de los defensores de la distinción real entre la esencia y la existencia. Y la regla hermenéutica que presidirá mi disertación será la preconizada por el mismo Egidio: “*Dicta doctorum exposcunt pium et bonum lectorem et expositorem, non invidum, malum et insidiatorem*”<sup>6</sup>.

Por considerarlo de interés para nuestros lectores, reproduzco aquí el esquema aprobado de la tesis.

## DE DISTINCTIONE INTER ESSE ET ESSENTIAM IN AEGIDIO ROMANO

### I n t r o d u c t i o

#### *Pars Prima*

- A.- Status quaestionis secundum interpretes hodiernos
- B.- Quem locum sortitus est auctor noster decursu saeculorum

<sup>6</sup> Quodl. 6, q. 13.

apud auctores praecipuos qui de problemate distinctionis realis fusius tractarunt.

*Conclusio:* Adeamus fontes et Aegidius ipse pro se ore proprio loquatur.

### *Pars Secunda*

A.- Pauca de quaestione distinctionum et modorum apud ipsum.

B.- Esse et Essentia:

I. in primis operibus.

II. in Theorematibus et Quaestionibus de esse et essentia.

III. in aliis eiusdem operibus subsequentibus.

C.- Quomodo fuit intellecta eius doctrina a suis coevis ac proximioribus discipulis et expositoribus.

D.- Breviter comparatur haec doctrina cum doctrina S. Thomae. In quo convenit et in quo differt.

E.- A quibus videtur Aegidius dependere in hac theoria.

### *Pars Tertia*

Comparatur haec expositio cum interpretibus hodiernis et *Conclusio statuitur.*

La elaboración del presente esquema resultó lenta y laboriosa. Cuando concluyó el curso del doctorado tenía, sí, bastante material reunido; pero en la redacción apenas había pasado del borrador. La redacción la concluiría en España, y la defensa de la tesis sería en Comillas. A últimos de junio de 1941 tuvo la *Lectio coram*, en la Gregoriana, requisito previo para la defensa que viene a consistir en la explicación de un tema, en una clase en la que los discípulos son los profesores. El tema versó sobre la distinción entre la esencia y la existencia, y el desarrollo gustó tanto al P. Delannoye, moderador de la tesis, que le pidió una copia. Pero el padre Suárez no disponía más que de unos folios escritos a mano. Andaba aquellos días bastante atareado con los preparativos del viaje de regreso a España, y nos pidió al P. Casado y a mí que se la pasásemos a máquina. Cuando le entregamos la transcripción no mostró preocupación alguna por las posibles erratas; sino sencillamente porque con los jaleos de los preparativos, si se descuida uno un poco, fácilmente se resiente la vida interior; y así, sin alharacas retóricas, con la

sencillez de quien expresa una vivencia, nos pidió amablemente que le dejásemos solo para recogerse unos momentos antes del próximo acto de comunidad.

Con vista a la defensa de la tesis en Comillas, el dos de julio sacó un certificado, en el que se hacía constar que, obtenida la licencia in S. Theologia en el año académico 1938-1939, en el siguiente de 1939-1940 había estado matriculado como alumno del año 3.º de la Facultad de Filosofía y, superados felizmente todos los exámenes, había obtenido la licencia en Filosofía.

En España, algunos veranos acudió a Comillas para terminar de preparar la tesis en aquella biblioteca. Por fin, el esquema se había desarrollado en 294 folios dactilografiados a doble espacio; las partes del esquema se convirtieron en capítulos, y el idioma latino en castellano bajo el título de *El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia en las criaturas*. La aprobación del extracto para su publicación por los padres Dionisio Domínguez, S.J., y Salvador Cuesta, S.J., está fechada en la Universidad Pontificia de Comillas, el 23 de septiembre de 1946<sup>7</sup>.

Sin entablar polémica con Hocedez ni con nadie, sino sencillamente con la exposición objetiva de las ideas egidianas y con alguna que otra apostilla a los críticos modernos, las conclusiones a que llega el padre Suárez al fin de su disertación<sup>8</sup>, en apretada síntesis, podríamos resumirlas así:

— La distinción de esencia y existencia en el pensamiento egidiano “merece sin duda ser calificada como *verdad fundamental de la filosofía cristiana* en su fundamentación metafísica.

— El lector ya cuenta con datos necesarios para formarse un juicio personal sobre el valor de la interpretación del R. P. Hocedez y escritores afines.

— A la pregunta de si puede sostenerse con razón que Egidio con su teoría distincionista “traiciona y deforma” el pensamiento de Santo Tomás y que no merece el calificativo de “tomista”, responde el P. Suárez: “No seremos nosotros quienes intenten contraponer los tomistas a Santo Tomás en esta materia, como muchos pre-

7. *El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia en las criaturas*. Extracto de la tesis “*Ad Lauream*” en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Comillas, presentada por el R. P. GREGORIO SUAREZ, OSA., (Salamanca, Imp. Calatrava 1948) 83 pp. Había sido publicado antes en *La Ciencia Tomista* 75 (1948) 66-99; 230-272.

8. *El pensamiento de Egidio Romano*, 70-79; Copia dactilográfica, fols. 288-294.



tenden, pero si creemos poder afirmar la armonía del pensamiento de Egidio con el de los tomistas”<sup>9</sup>.

— La afirmación de que Francisco Suárez combate la distinción egidiana, no la tomista, es una afirmación inconsistente. El padre Hocedez no ha podido aducir ningún testimonio donde Suárez distinga entre la sentencia egidiana y la tomista. Suárez había leído ciertamente a Egidio, pues le cita repetidamente en sus *Disputaciones metafísicas* (disp. 31, sect. 1, n. 3; y sect. 12, n. 35; y sect. 3, n. 5, etc.) y, sin embargo, no parece haberse percatado de que la sentencia de Egidio fuese “tan radicalmente diversa de la tomista”.

— En las últimas páginas de su estudio (73-78) el padre Gregorio Suárez responde y aquilata las razones en que se parapeta el P. Hocedez diciendo que, en lo referente a la decantada *reificación* de la distinción real por la que Egidio habría rebasado el pensamiento de Santo Tomás, “no podemos avenirnos a tal interpretación, cuyos sólidos fundamentos echamos de menos, atendidos el contexto histórico y la terminología egidiana en torno a las distinciones; y en fin, por la cosa en sí misma”<sup>10</sup>.

— Finalmente, la exposición egidiana es la que ha prevalecido entre los distincionistas: “él es el abanderado protagonista de la distinción real de esencia y existencia, y sus obras fueron la cantera de donde se extraían los argumentos en pro e incluso en contra de tal distinción”<sup>11</sup>.

Siendo esto así, no podemos menos de consignar nuestro asombro al leer en el libro del P. Teófilo Aparicio (págs. 50-51) que el padre Gregorio Suárez en su tesis doctoral a cada línea se amparaba con los nombres de *Hocedez* y demás profesores... que el P. Gregorio deja ver bien a las claras que el agustino medieval (Egidio) va mucho más lejos que el maestro Aquino... Y concluye el doctor P. Gregorio, *siempre de la mano de Hocedez*, (!) diciendo que Gil de Roma ‘por su *reificación* de la distinción real’, ha rebasado el pensamiento de Santo Tomás”. Por desgracia tenemos todo derecho para sospechar, no de la buena fe del P. Teófilo Aparicio, que pone comillas y cita el texto “para que no piensen algunos que estamos

9. *El pensamiento de Egidio Romano*, 71.- En la copia dactilográfica es todavía más explícito: “Nuestra convicción personal se orienta cada vez más en el sentido de una fundamental y sustancial coincidencia en cuanto al fondo de la cuestión e incluso en cuanto a muchos detalles con el pensamiento de Santo Tomás... No creemos se pueda persistir en enfrentar entre sí a ambos doctores” fol. 289.

10. *El pensamiento de Egidio Romano*, 73.

11. *El pensamiento de Egidio Romano*, 78.

falseando lo que escribe nuestro docto filósofo agustino" (p. 51); sino de su sentido crítico. Porque los textos citados corresponden a la parte de la disertación donde el padre Gregorio Suárez expone la teoría del P. Hocedez, sin identificarse con ella; antes, todo lo contrario, a la que refutará a lo largo de su tesis y, especialmente, en las últimas páginas, como hemos dado a entender. Y, por si esto fuera poco, en su Discurso inaugural del curso académico 1948-1949, en el que expone *la Metafísica de Egidio Romano a la luz de las 24 tesis tomistas*, repasando la doctrina metafísica de Egidio y su fidelidad a las tesis metafísicas tomistas contenidas en el mencionado elenco, dedica nada menos que quince páginas a la tesis de la distinción real de la esencia y la existencia en las criaturas, y concluye preguntándose: ¿Podría pedirse mayor fidelidad a la tercera de las 24 tesis tomistas?

#### *La apertura suareciana*

Por estas mismas razones no he podido leer tampoco sin admiración las fáciles y frágiles contraposiciones entre la cerrazón tomista de Cayetano y la apertura suareciana, aplicadas a la mentalidad filosófico-teológica del P. Gregorio Suárez, a quien doctrinalmente, como a su maestro Egidio Romano cuya originalidad frente a Santo Tomás se ha puesto de relieve en varios estudios<sup>12</sup>, habrá que seguir encuadrando dentro de la escuela aristotélico-tomista. Sin duda que la armonía en los puntos fundamentales no significa una plena coincidencia entre ambos, pero sí idéntica orientación intelectual y comunidad de ideas madres, que son las que caracterizan los tipos del pensar, como fácilmente se desprende del docto discurso inaugural del P. Suárez.

Ni hay por qué prestigiar artificialmente la semblanza de nuestro biografiado, atribuyéndole ese "aperturismo suareciano" y otras cosas escolásticas, operando sobre supuestos gratuitos para intentar justificarle. El binomio: Universidad Gregoriana-Suareciano; Angelicum-Tomista corre en el libro como angustiosamente inevitable. La verdad es que es demasiado simplista para que sea verdadero este diagnóstico. Particularmente para quienes no han olvidado todavía los textos que estudió y los profesores que tuvo el P. Suárez en la Gregoriana, tomistas todos ellos, con la única excepción aca-

---

12. Cf. A. ZUMKELLER, "Die Augustinerschule des Mittelalters": *Analecta Augustiniana* 27 (1964) 180-181, donde podrá encontrarse la bibliografía correspondiente, y la referencia que el padre "G. Suárez Kommt bei seinem grundlichen Vergleich der metaphysischen Lehre beider zu dem Ergebnis".

so del P. Lennerz. ¿Qué tienen de suarecianos, por ejemplo, los Comentarios del cardenal Billot y del P. Boyer a la Suma de Santo Tomás?

Sabido es que Francisco Suárez figura como el abanderado de los que niegan la distinción entre la esencia y la existencia, y el que con la fuerza de su autoridad arrastró consigo a casi todos los escritores de la Compañía de Jesús. Pues bien, en el texto *De Verbo Incarnato* del cardenal Billot (Roma 1927, p. 71) que estudió el P. Suárez, leemos, entre otros muchos, un texto que señala bien a las claras la orientación tomista del autor:

*“Equidem realis distinctio inter essentiam et esse in creatis tantae est necessitatis, ut sine illa unio duarum naturarum in uno eodemque supposito divino videatur undequaque inintelligibilis”.*

De la orientación tomista del P. Charles Boyer, para quien no conozca sus textos, baste recordar el hecho de que siendo el Prefecto de estudios de la Universidad Gregoriana, era al mismo tiempo el Secretario de la Academia Romana de Santo Tomás de Aquino, sin que ello implicara ninguna contradicción, como expresamente nos odvirtiera un día a los alumnos el P. Boyer, después de invitarnos, como Secretario de la Academia, a asistir a una conferencia del profesor Giorgio La Pira sobre el concepto de persona en Santo Tomás<sup>13</sup>.

Semejantes contradicciones habrá que relegarlas, pues, a la categoría de un vistoso tópico literario, sin otro fundamento que el de una mala pasada de la memoria<sup>14</sup>, o a la de una leyenda gratui-

13. Anotaré, de paso, que el P. Boyer, a quien Dios ha bendecido con una admirable longevidad, conservó siempre vivo el recuerdo de su alumno el P. Gregorio Suárez, Alejado de la Universidad Gregoriana al declarar la guerra Italia a Francia (mayo 1940), cuando nos encontramos cinco años después durante las vacaciones estivales en Viterbo, deduciendo fácilmente de mi apellido mi condición de español, se interesó inmediatamente por el P. Suárez, de quien recordaba con elogio la tesina que había escrito bajo su dirección para licenciatura en Teología y la brillante defensa que había hecho de una tesis teológica en un acto académico, y de quien no había vuelto a saber más. Le expliqué en breves palabras que, después de la teología, había estudiado filosofía en la Gregoriana, y que entonces se encontraba explicando filosofía en España y ultimando su disertación doctrinal, lo que me replicó: “A mí me habría gustado que hubiera continuado con la teología. Pero no importa, añadió matizando delicadamente este deseo suyo con una referencia personal: En todo caso no es tarde; yo también empecé escribiendo sobre filosofía y después me pasé a la teología”.

14. A “malas pasadas de la memoria” se ha de atribuir también otros relatos de episodios que corren en un libro para probar que el padre Suárez “no era un tomista cerrado”, pero que encierran una inverosimilitud radical para cuantos profesores o alumnos, compartieron esos episodios y conservan todavía recuerdos bastantes claros y exactos. *Aliquando etiam bonus dormitat... Lupus.*

ta e inverosímil, destinada como toda leyenda a embellecer un retrato que no necesita retoques.

### LA MEDALLA DE ORO

En cada Facultad de la Universidad Gregoriana se concedían todos los años dos medallas de oro y dos de plata (una para los doctorados y otra para los licenciados de ese año escolar). La de oro se adjudicaba a uno de los que habían obtenido el grado con la máxima calificación de *summa cum laude*; la de plata a uno de los graduados con la calificación de *magna cum laude*. Los exámenes de grado para la licenciatura solían tener lugar durante el mes de julio; los del doctorado durante todo el año, cuando el candidato defendiese la tesis. La distribución tenía lugar en la apertura solemne del curso siguiente, en el Aula Magna abarrotada de público, y en el escenario los profesores todos con manteo, presididos por el Gran Canciller de la Universidad y Prepósito de la Compañía o por el cardenal Prefecto de la Congregación de Seminarios y Universidades.

El padre Suárez hizo la licenciatura en teología (1939) con la nota de *summa cum laude*, y la medalla de oro, la primera del pontificado del Papa Pío XII, —de oro todavía, no como en los sucesivos años de la guerra, cuando manteniendo la nomenclatura de medalla de oro o de plata, se distribuían libros en lugar de la medalla— le fue adjudicada a él. El hecho en sí no es tan extraordinario; en años sucesivos, siempre durante la guerra, recordamos otros dos españoles a quienes fue adjudicada también la medalla de la Licencia en Teología: al actual lectoral de Málaga, don Manuel González Ruiz, y al P. Calzada de los Oblatos de María Inmaculada. Lo particularísimo del caso del P. Suárez —que no he visto recordado por nadie y creo que conviene hacerlo— fue que cuando se leyó su nombre para que subiera al escenario a recibir la medalla, entornó los ojos, se ruborizó un tanto y, por más que le instaron los compañeros, no se movió del asiento para subir a recibirla. La recibió en privado días más tarde. El hecho me lo contó con pelos y señales mi compañero de refectorio, que había estado presente en la distribución de premios. Y comentándolo yo después, asombrado, con el propio padre Suárez, me confirmó la noticia en sus dos partes, mostrándome entonces la medalla, porque yo había quedado con la impresión de que no la había recibido ni en público ni en privado. El episodio nos descubre un rasgo profundo del padre Suárez. Aquel que por su estatura, por su voz un tanto engolada y por el

gesto amplio de su acción podía dar la impresión de "un echado para atrás", en el fondo del alma era de una modestia desconcertante, rayana casi en la timidez.

#### PROFESOR DE METAFISICA EN SALAMANCA:

Con la entrada en vigor en 1931 de la Constitución apostólica *Deus scientiarum Dominus*, desaparecieron ocho o diez de las antiguas universidades pontificias españolas por no poder adecuar su enseñanza a las normas establecidas en la Constitución<sup>14</sup>. Sobrevivió sólo la de Comillas.

Concluida nuestra guerra civil, se restauró la de Salamanca que, en aquellos años de revalorización de nuestra historia imperial, se esperaba hiciese reverdecer los fastos gloriosos de sus mejores tiempos. Para ello se procuró desde el primer momento que en sus claustros figurasen profesores no sólo del clero secular, sino también de las corporaciones religiosas de más rancio abolengo en aquella ilustre academia.

En la facultad de Teología los agustinos estaban representados por el padre maestro Alejo Revilla; pero en la de Filosofía no figuraba ninguno. Y Mons. Barbado, OP., obispo de Salamanca y Gran Canciller de la Universidad, tenía verdadero interés en que el profesor de Metafísica, donde más se enfrentan las tesis de escuela<sup>15</sup>, no fuera jesuita ni dominico, sino agustino. En consecuencia, cuando se enteró de que el P. Suárez había defendido ya su tesis doctoral, le pidió inmediatamente al padre Provincial para aquel año escolar de 1946-1947. Así me lo comunicó el P. Provincial, a últimos

14a. Con la instauración de las Universidades Pontificias españolas por el Papa León XIII, en 1896-97, adquirieron tal categoría diez seminarios diocesanos: los de Astorga, Burgos, Santiago de Compostela, Sevilla, Tarragona, Toledo, Valencia, Valladolid, Vich y Zaragoza.

Hasta el año de 1931 estas diez Universidades Pontificias se atenían a las normas dadas por la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades en 1896 y 1898. Eran estudios de Seminario, donde se conferían en demasía grados académicos, pero se hacía poco por el desarrollo de la ciencia y de la investigación. En consecuencia, todas ellas quedaron suprimidas por la reforma introducida en los estudios eclesiásticos por la Constitución Apostólica *Deus scientiarum Dominus*, del Papa Pío XI, del 24 de mayo de 1931.

15. Como dato revelador de lo que procuraban todavía entonces las disputas de escuela, cabe recordar que el profesor de Tortosa, Juan B. Manyá, en previsión de las posibles reacciones que podría provocar la publicación del primer volumen de su *Theologumena*. I: *De Deo cooperante*, Barcelona, 1946, procuró antes que llevase la censura eclesiástica de un consultor romano de la Congregación del Santo Oficio, la del P. Santiago García, OSA.

de diciembre de aquel año, cuando regresé yo de Roma. Y ante mi pregunta de por qué no había ido el P. Suárez a Salamanca, me replicó:

— Sencillamente, porque ahora andamos nosotros muy escasos de profesorado. Fijese que en Valencia de Don Juan el único profesor titulado en filosofía es él, y este año me he visto en la precisión de hacer interrumpir sus estudios en Comillas a dos padres, que estudiaban filosofía, para que vayan a ayudarlo. Para el próximo año, si se inaugura la casa de Becerril de Campos y se incorporan ud. y el P. Casado al profesorado de Valladolid, ya veremos.

Efectivamente, llegó el verano del 1947 y el señor obispo de Salamanca volvió a la carga. Volvió a solicitar al padre Provincial que le cediese al P. Suárez. Tanto era el interés del señor Obispo de que la cátedra de Metafísica estuviera regentada por un agustino que, según supe después por el P. Revilla, de no haber ido entonces el P. Suárez a Salamanca, se pensaba traer de Holanda al P. Remy Kwant, el autor, entre otros libros, de *La Crítica hace al hombre*, y a quien cuando la defensa de su tesis doctoral, en el *Angelicum*, le había dicho el moderador: "*Habes revera temperamentum metaphysicum. Tuto possunt Superiores tibi concedere munus docendi*".

Pero esta vez Mons. Barbado adujo nuevas instancias a las que difícilmente podía sustraerse el padre Provincial. Bien informado por el P. Revilla del personal y de los proyectos inmediatos de la Provincia, le dijo:

— Esta vez no me alegue la disculpa de personal; porque sé que han regresado de Roma dos padres estudiantes, uno de ellos licenciado en Filosofía; y, además, si sacan uds. el Noviciado de Valladolid, pueden juntar allí los filósofos con los teólogos y ayudar en las clases de filosofía también los profesores de Teología.

El P. Provincial expuso el caso en Valladolid y se optó por la solución propuesta: destinar a casa de Noviciado la de Becerril de Campos que estaba para inaugurarse, juntar en Valladolid los filósofos y los teólogos, y que el padre Suárez quedase disponible para ir a Salamanca. Y el P. Suárez pasó aquel verano en Madrid y Valladolid preparando la publicación del *Extracto* de su tesis doctoral para poder incorporarse al claustro salmantino como doctor *pleno iure*.

#### BAJO EL SIGNO DE LO SOBRENATURAL

Es difícil definir un espíritu; pero generalmente bastan algunos

rasgos para caracterizarle. Y en el caso del padre Suárez no deja de ser muy significativa, a este respecto la coincidencia unánime de varios testimonios en señalar sus extraordinarias dotes intelectuales acompañadas de una extraordinario modestia, su serenidad y su afabilidad constantes, y, sobre todo, aquel impresionante recogimiento suyo en la oración, reflejo de un alma que vivía una intensa vida interior que había tomado muy en serio su consagración a Dios y que parecía vivir constantemente en su presencia; pero sin gazmoñerías ni extravagancia alguna. Si vivía alerta y se vigilaba a sí mismo contra el peligro de la rutina en la misa y extremaba su recogimiento, esto no quiere decir, en manera alguna, que fuese un "tardón". No empleaba en ella ni más ni menos tiempo que el empleado por los otros tres sacerdotes de su turno, que celebraban en los otros altares de la capilla. Si exceptuamos los días de la Semana Santa en los que se leía la Pasión, o algún que otro día de lecturas largas, no creo que pasase nunca de la media hora.

Cabe tal vez abreviar la semblanza sobrenatural del padre Gregorio Suárez, si repasamos las ideas que más le impresionaban al joven estudiante de Teología, en algunas de las lecturas que mayormente informaron esa interioridad recogida. Mis recuerdos de los comentarios que juntos hicimos los dos sobre dos libros de espiritualidad<sup>16</sup>, que me había prestado él, permanecen tan diáfanos como si cobraran vida. Con todo, después de más de siete lustros, he vuelto a leer esos libros para percatarme mejor de lo que más le había impresionado a él, cuando los leyó a sus veintidos o veintitrés años.

Repasando ahora las páginas subrayadas entonces por él, sin las preocupaciones de preparar una clase o una conferencia espiritual, me ha parecido encontrar en ellas todo un breve ideario sobre temas espirituales como la acción y la contemplación, la necesidad de un método y las condiciones previas de la oración, las características de la oración agustiniana y sus efectos; la presencia sobrenatural de Dios en el hombre y cómo continuar viviendo en ella

---

16. F. CAYRE, *La méditation selon l'esprit de saint Augustin*. Paris, 1934; y H. PETITOT, *Vie intégrale de sainte Thérèse de Lisieux*<sup>2</sup>. Paris, 1925. Del aprecio que siempre hizo el P. Suárez del primero de estos dos libros pueden ser testimonio aquellos jóvenes de Valladolid, a quienes también se le prestó años más tarde, y que se proponían traducirlo al español, según me confesó alguno de ellos. Que el segundo libro cayó en sus manos en esa época de estudiante de Teología lo sabemos por la dedicatoria: "Como sencillo recuerdo de mi cantamisa. Tu amigo, Fr. M. Cid". El P. Cid se ordenó de sacerdote el 2 de mayo de 1937. Ambos libros se encuentran actualmente en la Biblioteca del Colegio de Agustinos Filipinos de Valladolid, 92.211 y 94.124, respectivamente.

después de la oración, y otras acotaciones sobre la vida sobrenatural. Pero, sobre todo, se ha afirmado en mí la evocación del P. Suárez como la estampa edificante del cristiano que, en pleno siglo veinte, supo realizar el ideal de la interioridad agustiniana, de desasirse de las criaturas para buscar al Dios "que está en lo íntimo del corazón", *intimius cordi est* (Conf. IV, n. 18), para hacer de Dios el centro de toda la vida interior, "*descendite ut ascendatis et ascendatis et ascendatis ad Deum*" (Ib. n. 19), y para elevarse interior y afectivamente hacia El en continuas ascensiones, como Agustín y Mónica en la ventana de Ostia Tiberina: *et adhuc ascende-  
debamus interius* (Ib. IX, n. 23); y como Teresa de Lisieux, la del Camino de la Infancia espiritual, la que pudo escribir esta frase subrayada por nuestro estudiante de Teología: "que ella no pasaba jamás tres minutos sin pensar en el buen Dios", y esta otra, subrayada también, en la que nos parece ver sintetizado el método de oración de Santa Teresita y el del padre Suárez: "*Je m'occu-  
pè intérieurement et uniquement a m'unir de plus en plus a Dieu, sachant que le rest me serait donné par surcroît*".

Me quedo, en suma, con la estampa edificante de un cristiano del siglo veinte que —deliberadamente, pero sin rastro de quietismo ni de iluminismo— prefería la contemplación a la acción, y en quien me fue dado entrever el inmenso trabajo de reflexión, de búsqueda y de perfección que tenía lugar en lo secreto y en lo profundo de su alma.

QUIRINO FERNÁNDEZ, OSA.  
*Becerril de Campos. (Palencia)*



The information contained in this document is classified as CONFIDENTIAL - SECURITY INFORMATION. It is intended for the use of authorized personnel only. The information is to be controlled, stored, transmitted, and disposed of in accordance with the applicable security policies and procedures. This information is not to be disseminated to the public or other personnel who do not have a valid "need-to-know" without the express written approval of the appropriate authority. Any unauthorized disclosure of this information could result in the compromise of national security and the safety of the United States. If you are not an authorized recipient, you should not read, use, or disseminate this information. If you have received this information in error, please notify the appropriate authority immediately.

At the time of the review, the information was classified as CONFIDENTIAL - SECURITY INFORMATION. The classification is based on the information's potential to cause damage to the national defense if it is disclosed to unauthorized personnel. The information is to be controlled, stored, transmitted, and disposed of in accordance with the applicable security policies and procedures. This information is not to be disseminated to the public or other personnel who do not have a valid "need-to-know" without the express written approval of the appropriate authority. Any unauthorized disclosure of this information could result in the compromise of national security and the safety of the United States. If you are not an authorized recipient, you should not read, use, or disseminate this information. If you have received this information in error, please notify the appropriate authority immediately.

CONFIDENTIAL - SECURITY INFORMATION  
Approved for Release by NSA on 05-08-2014 pursuant to E.O. 13526

## Catálogo de Incunables de la biblioteca del Colegio de PP. Agustinos Filipinos de Valladolid

Empeñados en la ardua tarea de catalogar, según criterios modernos, los libros existentes en la citada Biblioteca, hemos querido comenzar con los *Incunables*. A parte de esporádicas menciones<sup>1</sup>, puede decirse que solamente el índice de los Incunables de autores agustinos es conocido<sup>2</sup>, y, por cierto, no mucho<sup>3</sup>.

Nos ha movido a la publicación de este catálogo el hecho de que esté en elaboración el *Catálogo colectivo de Incunables existentes en las Bibliotecas Españolas*<sup>4</sup>. Esta obra tiene un carácter provisional: consta de tres volúmenes policopiados, destinados a recoger las observaciones de las bibliotecas; el deseo es que la edición definitiva recoja todos los Incunables existentes en España, a ejemplo de lo que han hecho otras naciones.

### 1. Procedencia de los Incunables.

La historia de la Biblioteca no es muy larga<sup>5</sup>. Podríamos decir

---

1. L. GARCIA, "Nuestra Biblioteca": *Casiciaco* 3 (1949) 193. En esta entrevista el P. Francisco Aymerich habla de 92 Incunables existentes en la Biblioteca; D. RODRIGUEZ, "El colegio y la ciudad de Valladolid", *Archivo Agustiniiano* 53 (1959) 179. dice que son "más de ciento" los Incunables de esta Biblioteca.

2. A. BLANCO, *Biblioteca bibliográfico-agustiniana del Colegio de Valladolid*. Valladolid, 1909, publicó los Incunables de autores agustinos que existían entonces en la Biblioteca. Más recientemente C. ALONSO, "Incunables agustinianos en nuestra Biblioteca de Valladolid": *Casiciaco* 6 (1952) 298-300, publicó el índice de los Incunables de autores agustinos.

3. F. CANTELAR RODRIGUEZ, "Catálogo de Incunables en bibliotecas españolas". *Repertorio de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 5: Siglos I-XVI (Salamanca 1976) 507-531, hace una larga reseña de las bibliotecas españolas en las que existen Incunables y no enumera la de los Agustinos de Valladolid.

4. La Dirección General de Archivos y Bibliotecas ha publicado el *Catálogo colectivo provisional de Incunables existentes en las Bibliotecas Españolas* (Madrid, s. a.). (3 vols.). Policopiados. Reseña 4.852 obras y tiene un apéndice con 116 obras que no aparecen descritas en los repertorios más conocidos.

5. En A. BLANCO, *Biblioteca bibliográfico-agustiniana*, LXV-LXXXIX, puede leerse un resumen de la historia de la Biblioteca.

que nace con el Colegio, a mediados del s. XVIII, muy lejos, pues, de la época de los Incunables. Estos han venido a parar a esta biblioteca procedentes de varias adquisiciones. La mayor parte tiene una procedencia inmediata perfectamente conocida. De las 125 piezas que vamos a catalogar, proceden 99 de Shang-hai (China), de nuestra Casa-Procuración de aquella ciudad. Todos ellos tienen el sello de dicha Casa. Fueron adquiridos por el P. Gaudencio Castrillo hacia el año 1920 de un negociante alemán, a quien la Provincia había prestado dinero y pagó sus deudas mediante estos Incunables. ¿Cómo tales Incunables fueron a parar a manos del negociante alemán? Todos ellos llevan, aún hoy, pegado en su cubierta interior un papelito de catálogo de un Antiquariado, que ofrece una descripción somera del ejemplar y cita el número correspondiente del repertorio de Hain. Todos ellos, pues, proceden de una Librería-Antiquariado, ciertamente alemana, y, con toda probabilidad, de Leipzig, que vendía tales ejemplares.

Esta Casa-Antiquariado debió de adquirirlos de varios conventos pertenecientes a diversas Ordenes religiosas y otras Instituciones. La mayor parte, en efecto, tiene algunas notas manuscritas, que indican el convento a donde pertenecían o alguna nota "ex-libris", con los nombres de los antiguos propietarios de los Incunables. En su mayoría proceden de Alemania. Indicaremos, en este catálogo, cuáles son estos Incunables mediante un asterisco, delante del número de orden.

Las 26 piezas restantes tienen una procedencia variada. Dos proceden de nuestra Casa de Manila, los números 5 y 51. Otros dos, los números 34 y 63 proceden del Convento de Agustinos de Sarria (Lugo). Es muy probable que llegaron a esta Biblioteca en tiempos de la desamortización. Se sabe que el P. Francisco Villacorta, Comisario-Procurador de la Provincia de Filipinas ante las Cortes de Madrid y Roma (1818-1843), recorrió diversos conventos de Agustinos, adquiriendo libros, ya que este Colegio-Seminario se vio libre de tal medida gubernamental. Quizá también el número 22 fue adquirido en la misma época, procedente del Convento de S. Agustín de Valladolid y que pertenecía al P. Corral, agustino de la Provincia de Castilla, cuyos libros fueron adquiridos por esta Biblioteca. Otros, cuya procedencia se ignora (como los números 30, 64, 104 y 105) y algunos más que tienen la nota manuscrita: "Perteneiente a la Librería de los PP. Agustinos-Filipinos de Valladolid" (como los números 35, 95, 98, 117 y 118), quizá fueron adquiridos en las aludidas circunstancias. Finalmente, hay algunos como los números 1, 2, 106 y 69 que proceden de Italia. Los tres primeros, probable-

mente, fueron adquiridos por el P. Agustín Oña, Comisario-Procureador de la Provincia de Filipinas en Roma, de quien se sabe envió numerosos cajones de libros comprados allá para esta Biblioteca. El último número citado fue adquirido en Roma en 1970.

## 2. *Carácter de esta Colección.*

Dada la procedencia de los Incunables, es fácil intuir que no se trata de una colección homogénea. Los Incunables se adquirieron por ser Incunables, no por tratar de esta o aquella materia. Quizá solamente el P. Agustín Oña compró los que hemos indicado porque eran Incunables de autores agustinos.

De hecho hay obras de todas las clases: Biblias, obras teológicas como las de Pedro Lombardo, Tomás de Aquino, Duns Scoto, Antonino Florentino etc.; filosóficas, como las de Egidio Romano, Alfonso Vargas de Toledo, Alberto de Sajonia, Pablo Véneto etc.; jurídicas, como las Decretales y las obras de Azo Portius, Francisco de Zabarellis, etc. clásicas y de literatura, como las obras de Quintiliano, Marcial, Lucano, Ovidio, Petrarca, etc.

Hay alguno valioso por su antigüedad, como el número 80, que es de 1472, aunque en general predominan los impresos en la década de los ochenta y noventa. Como particularmente raros, hacemos notar el número 69 que solamente hemos encontrado en Goff y el número 102 que no hemos visto en los repertorios más corrientes.

Dada la procedencia de la mayor parte de los Incunables, no es extraño que no haya ninguno que esté impreso en España. Predominan los impresos en Venecia, como es natural, aunque están bien representadas las ciudades alemanas de Nüremberg, Basilea y Estrasburgo.

## 3. *Características de este Catálogo*

Seguiremos en este catálogo el orden alfabético de autores, porque lo creemos de mayor utilidad. Haremos los necesarios reenvíos, para que sea fácil encontrar determinada obra.

Reseñamos todos los Incunables de la Biblioteca, aunque pudiera darse el caso, que quedara alguno todavía mezclado entre los demás libros de la Biblioteca.

Tomamos el término Incunable en su acepción estricta, es decir, los libros impresos antes de 1500 inclusive. No catalogaremos, pues,

los libros impresos en los primeros lustros del s. XVI, aunque sabemos que esta división es puramente convencional y no responde a una realidad tipográfica, y de lo cual hay buenos ejemplos en esta biblioteca. Por ejemplo el número 1, que es de 1500, está encuadernado con otra obra de Egidio Romano, que es de 1502; los dos proceden de la misma imprenta y no hay diferencia tipográfica alguna entre ellos.

La descripción que hacemos es la así llamada "semiplena"<sup>6</sup>, que ordinariamente es suficiente para individualizar la obra. Hemos procurado citar los repertorios más conocidos en la medida de lo posible y reenviar al *Catálogo colectivo*, cuando allí lo hemos encontrado.

6. Así es llamada esta descripción por los autores siguientes: A. GARCIA Y GARCIA, F. CANTELAR RODRIGUEZ, M. NIETO CUMPLIDO, *Catálogo de los Manuscritos e Incunables de la Catedral de Córdoba* (Salamanca 1976) LXXIX; F. CANTELAR RODRIGUEZ, *Catálogo de Incunables*, 508-509.

## 4. Bibliografía y abreviaturas

ca. = circa.

Catálogo colectivo = DIRECCION GENERAL DE ARCHIVOS Y BIBLIOTECAS, *Catálogo colectivo Provisional de Incunables existentes en las Bibliotecas Españolas* (Madrid s. f.) 3 vols. policopiados.

col. = columna(s).

Copinger = W. A. COPINGER, *Supplement to Hain's Repertorium Bibliographicum or Collections towards a new edition of that work*. London 1895-1902 = Milano 1950).

Córdoba, Cat. = A. GARCIA Y GARCIA - F. CANTELAR RODRIGUEZ - M. NIETO CUMPLIDO, *Catálogo de los Manuscritos e Incunables de la Catedral de Córdoba*. (Salamanca 1976).

Escorial, Agustinos = T. ALONSO TURIENZO, "Índice de Incunables de la Real Biblioteca del Escorial y Biblioteca de la Comunidad de PP. Agustinos", *La Ciudad de Dios* 187 (1974) 665-668.

Escorial, Monasterio = IDEM, *ib.* 187 (1974) 646-665.

Esc. tip. = Escudo tipográfico.

Espac. para inc. = Espacios para iniciales.

f. = folio.

ff. = folios

fol. = foliación.

Fol. = Folio (tamaño del Incunable).

GW = *Gesamtkatalog der Wiegendrucke* (Leipzig 1925-1940 = Stuttgart-New York 1968).

Goff = F. R. GOFF, *Incunabula in American Libraries. A third census of fifteenth century books recorded in North American Collections* (New York 1964 = New York 1973).

gót. = gótica.

gr. = griega.

Hain: L. HAIN, *Repertorium bibliographicum, in quo libri omnes ab arte typographica inventa usque ad annum MD. typis expressi ordine alphabetico vel simpliciter enumerantur vel adcuratius recensentur* (Stuttgartiae et Lutetiae Parisiorum 1826-1838 = Milano 1948).

hoj. = hojas.

Incun. Hungar. = G. SAJO - E. SOLTESZ, *Catalogus Incunabulorum quae in bibliothecis Hungariae asservantur*. 2 vols. (Budapestini 1970).

Incun. Ital. = T. M. GUARNASCHELLI - E. VALENZIANI, *Indice Generale degli Incunaboli delle biblioteche d'Italia*. Vol. I: A-B (Roma 1943); vol. II: C-F (Roma 1948); los autores citados con la colaboración de E. CERULLI, vol. III: G-L (Roma 1954); E. VALENZIANI - E. CERULLI, vol. IV: M-R (Roma 1965); estos dos más P. VALENZIANI y A. TINTO, vol. V: S-Z (ROMA 1972).

Incun. Polon. = *Incunabula quae in bibliothecis Poloniae asservantur moderante A. KAWECKA - GRYCZOWA composuerunt M. BOHONOS et E. SZANDOROWSKA* (Wratislaviae - Varsaviae - Cracoviae 1970).

Inic. = Iniciales.

L. = Letra.

L. gót. = Letra gótica.

L. gr. = Letra griega.

lin. = líneas.

L. rom. = Letra romana.

Madrid BN = D. GARCIA ROJO-G. ORTIZ DE MONTALVAN, *Catálogo de Incunables de la Biblioteca Nacional*. (Madrid 1945).

Mayúsc. = Mayúsculas.

minúsc. = minúsculas.

P. = Parte.

Pellechet = M. PELLECHET, *Catalogue général des incunables des bibliothèques publiques de France* (Paris 1897-1909).

Polain = M. L. POLAIN, *Catalogue des livres imprimés au XV siècle des bibliothèques de Belgique* (Bruxelles 1932).

Proctor: R. PROCTOR, *An Index to the early printed books in the British Museum: from the invention of printing to the year 1500*. With notes of those in the Bodleian Library (London 1898-1903).

rom. = romana.

s. a. = sin año.

s. fol. = sin foliación.

s. i. = sin impresor.

Sign. = Signatura.

s. l. = sin lugar de impresión.

s. Sign. = sin Signatura.

Vol. = Volumen.

##### 5. Catálogo de Incunables

###### 1

AEGIDIUS ROMANUS, *Commentum super libros duos prosteriorum analyticorum Aristotelis cum textu eiusdem* (Precede epist. auct. ad Stephanum de Manlay; siguen unos versos).

Venetiis, Simon de Luere, *sumpt.* Andreae Torresani de Asula, 18 Maii 1500.

128 hoj.- Sign. (1-16)<sup>8</sup>.- fol. [1] 2-128.- Fol.

L. gót.- 3 tam.- 2 col.- 69 lin.- Espac. para inic. con minusc.

GW 7194; Hain 139; Goff A-67; Incun. Hungar. 16; Incun. Ital. 3076; Incun. Polon. 27; Pellechet 84; Catálogo colectivo 51.

Abundantes notas manuscritas.

Procede de Roma. En f. 1 nota manuscrita: "Collegii Neophyt. Ro", y dos sellos del Colegio. Duplicado.

Encuadernado en AEGIDIUS ROMANUS, *Comentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Venetiis, 1502.

## 2

AEGIDIUS ROMANUS, *Commentum super libros duos posteriorum analyticorum Aristotelis cum textu eiusdem* (Precede epist. auct. ad Stephanum de Manlay; siguen unos versos).

Venetiis, Simon de Luere, *sumpt.* Andreae Torresani de Asula, 18 Maii 1500.

Es un duplicado del n. anterior.

A este ejemplar le faltan los ff. 10 y 15.

Procede de Italia. En f. 7 nota manuscrita: "Fra Giuliano Stronebrosa". En f. 128 nota manuscrita de distinta mano: "Ad usum fratris Iosephi a Stronconio et nonullorum suorum amicorum".

## 3

AEGIDIUS ROMANUS, *In Aristotelis de generatione et corruptione Commentarium*. (Contiene: Textus Aristotelis de generatione et corruptione cum commentario Aegidii Romani; questiones Marsilii Inghen super libris de generatione et corruptione, emmendatae per Nicoletum Vernia; Tabula; epist. Nicoleti Vernia ad Henricum archiepis. Acheront. et Mater.; quaestio duodecima Nicoleti Vernia).

Venetiis, Otinus de Luna Papiensis, 12 Martii 1500.

116 hoj.- Sign. a<sup>6</sup> b<sup>8</sup> - l<sup>8</sup> m<sup>10</sup> n<sup>8</sup> o<sup>8</sup> p<sup>4</sup>.- s. fol.- Fol.

L. gót.- 3 tam.- 2 col.- 62-69 lín.- Espac. para Inic. con o sin minúsc.

GW 7201; Hain 10782; Goff A-74; Incun. Hungar. 18; Incun. Polon. 35; Proctor 5611; Catálogo colectivo 56; Madrid BN 586; Escorial, Monasterio.

Duplicado. (Véase n. 4).

## 4

AEGIDIUS ROMANUS, *In Aristotelis de generatione et corruptione Commentarium*. (Contiene: Textus Aristotelis de generatione et corruptione cum commentario Aegidii Romani, etc.).

Duplicado del n. anterior. A este ejemplar le faltan los ff. 55, 62 y desde el f. 79 al 87.



## 5

**AEGIDIUS ROMANUS, De Regimine Principum. (Precede epist. Oliverii Servii ad Cardin. Georgium archiepisc. Ulixponen; Tabula).**

Venetis, Simon Bevilacqua Papiensis, 9 Iulii 1498.

136 hoj.- Sign. A<sup>4</sup> a<sup>6</sup> - y<sup>6</sup>.- s. fol.- Fol.

L. gr. y rom.- 4 tam.- 2 col.- 44 lín.- Inic. grab. y espac. para Inic. con minúsc.

GW 7219; Hain 109; Goff A-89; Incun. Hungar. 32; Incun. Ital. 3095; Incun. Polon. 47; Pellechet 70; Polain 20; Proctor 5407; Catálogo colectivo 67.

Procede del Convento de S. Agustín de Manila (nota manuscrita de 1828 en f. 1). En el mismo f. nota manuscrita de distinta mano: "Ad usum Fr. Ioannis a S. Nicolao fratrum Eremitarum Ordinis professo, Gen. Inquisitionis Supremi Consilii Qualificatore".

Encuadernado en: **AEGIDIUS ROMANUS, Quodlibeta**, Venetiis 1502.

## \*6

**ALBERTUS DE EYB, Margarita poetica. (Preceden Tabula y Prefacio; sigue Tabula).**

Basileae, Iohannes de Amerbach, 1495.

244 hoj. — Sign. a<sup>8</sup> b<sup>8</sup> c<sup>6</sup> d<sup>6</sup> e<sup>8</sup> h<sup>6</sup> l<sup>8</sup> k<sup>6</sup> l<sup>8</sup> m<sup>6</sup> n<sup>6</sup> o<sup>8</sup> p<sup>6</sup> q<sup>6</sup> r<sup>6</sup> t<sup>6</sup> x<sup>6</sup> y<sup>8</sup> z<sup>6</sup>  
A<sup>8</sup> B<sup>6</sup> C<sup>8</sup> D<sup>6</sup> E<sup>8</sup> F<sup>6</sup> G<sup>8</sup> H<sup>6</sup> I<sup>8</sup> A<sup>6</sup> B<sup>6</sup> C<sup>8</sup>. — s. fol. — Fol.

L. rom. — 3 tam. — 1 co. — 52-55 lín. — Espac. para Inic. con minúsc.

GW 9537; Hain-Copinger 6825; Goff E-178; Incun. Ital. 3777; Incun. Polon. 2118; Pellechet 4707; Polain 1451; Catálogo colectivo 1889; Madrid BN 773.

Inic. y calderones con rasgueos en rojo y azul alternando. El rubricador ha escrito a tinta roja en el f. 1: "Margarita poetica pro usu fratris Georgii Monasterii Furstenfeld professi paratur. Anno 1502". Algunas notas marginales.

## \*7

**ALBERTUS MAGNUS, S., Sermones notabiles de tempore et de Sanctis. (precede Registrum sermonum).**

Ulmae, Iohannes Zainer, [ca. 1478-80]

236 hoj. — s. Sign. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 2tam. — 1 col. — 40-41 lín. — Espac. para Inic.

GW 776; Hain 470; Goff A-332; Incun. Ital. 234; Incun. Polon. 124.

Inic. y calderones en rojo. Abundantes notas manuscritas.

En la gualda nota manuscrita: "Christophor: Pernegger Decan. Maticonens: "1585". En el mismo f. con distinta mano: "Bibliothecae Augustiniana ad D. V. Schuteranam. Ingolstadii 1634".

## \*8

ALBERTUS MAGNUS, S., Sermones notabiles de tempore et de Sanctis. (Precede Registrum Sermonum).

Ulmae, Iohannes Zainer [ca. 1478-80]

236 hoj. — s. Sign. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 2 tam. — 1 col. — 40-41 lín. — Espac. para Inic.

GW 777; Hain 471; Goff A-333; Incun. Hungar. 74; Incun. Ital. 235; Incun. Polon. 125.

Inic. con rasgueos y calderones en rojo. Abundantes notas marginales. Dañado por el anay, sin afectar al texto.

## \*9

Pseudo - ALBERTUS MAGNUS., Compendium Theologicae veritatis cum Tabula Thomae Dorniberg.

Argentinae, [Iohannes Prüss], 1489.

96 hoj. — Sign. a<sup>s</sup> b<sup>s</sup> c<sup>s</sup> - g<sup>s</sup> h<sup>s</sup> i<sup>s</sup> - p<sup>s</sup>. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 3 tam. — 2 col. — 50 lín. — Espac. para Inic. con o sin minúsc.

GW 603; Hain 442; Goff A-239; Incun. Hungar. 87; Incun. Ital. 173; Incun. Polon. 142; Proctor 544.

Inic. con rasgueos y calderones en rojo. Al ser encuadernado, fue recortado excesivamente en su margen superior, afectando ligeramente a los títulos. El autor de esta obra parece ser Hugo Ripelin de Argentina.

En f. 2 nota manuscrita: "Convent. Bambergae ord. Prdm".

Encuadernado en: IOHANNES GRITSCH, *Quadragesimale* 1490.

## \*10

Pseudo - ALBERTUS MAGNUS., Compendium Theologicae veritatis cum Tabula Thomae Dorniberg.

Argentinae, [Iohannes Prüss], 1489.

Es un duplicado del anterior.

Inic. con rasgueos y calderones en rojo. El rubricador ha escrito a tinta roja encima del título: "Thomas Dorniberg, decretm doctor". Y debajo del título la fecha: "1501". Esta misma fecha la ha repe-

tido al final del *explicit*. En el f. 96 ha escrito igualmente: "1501. Explicit totum compendium Theologicae veritatis".

## 11

ALBERTUS DE SAXONIA, *Comentarius in Posteriora Aristotelis* (Siguen una Tabula y epist. Iacobi Baptistae Alovissii ad Carulum Emilianum).

[Venetiis], Bonetus Locatellus *Expens.* Octaviani Scoti, septimo Idus Martias (9 Martii) 1497.

30 hoj. — Sign. A<sup>6</sup> - E<sup>6</sup>. — fol. [1] 2-29 [30]. — Fol.

L. gót. — 3 tam. — 2 col. — 63-65 lin. — Inic. grab. — Esc. tip.

GW 798; Hain 580; Incun. Hungar. 109; Incun. Ital. 253; Pellechet 389; Proctor 5079; Catálogo colectivo 196.

Encuadernado en: ALBERTUS DE SAXONIA, *Quaestiones in Aristotelis libros de coelo et mundo*. Venetiis 1492.

## 12

ALBERTUS DE SAXONIA, *Quaestiones in Aristotelis libros de coelo et mundo, emmendatae per Hieronymum Surianum*.

Venetiis, Bonetus Locatellus *impens.* Octaviani Scoti, nono Kalendas Novembris (24 Octobris) 1492.

51 hoj. — Sign. A<sup>6</sup> - H<sup>6</sup> I<sup>3</sup>. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 3 tam. — 2 col. — 66 lin. — Inic. grab. — Esc. tip.

GW 796; Hain 576; Goff A-347; Incun. Ital. 251; Incun. Polon. 177;

Pepechet 387; Polain 102; Catálogo colectivo 194.

Le falta el f. 1 que tenía el título.

Encuadernado en: ALBERTUS DE SAXONIA, *Commentarius in posteriora Aristotelis*, Venetiis 1497.

ALFARABIUS, véase ARISTÓTELES,

## 13

ALPHONSUS VARGAS DE TOLEDO, *Lectura in primum librum Sententiarum*. (Precede epist. Thomae de Spilimbergo ad Anselmum Montisfalconi, Priorem Generalem O.S.A.; carmen, Tabula y dos carmina).

Venetiis, Paganinus de Paganinis, pridie Kalendas Novembris (31 Octobris) 1490.

173 hoj. — Signn aa<sup>8</sup> a<sup>8</sup>-v<sup>8</sup> x<sup>5</sup>. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 2 tam. — 2 col. — 69 lín. — Espac. para inic. con o sin minúsc. — Tinta roja y negra.

GW Hain 876; Goff V-91; Incun. Ital. 406; Incun. Polon. 5527; Pellechet 566 Polain 161; Catálogo colectivo 4681.

Inic. con rasgueos y calderones en rojo.

Al final del Explicit el rubricador fechó su obra: "1592".

## 14

ALPHONSUS VARGAS DE TOLEDO, Lectura in primum librum Sententiarum. (Precede epíst. Thomae de Spilimbergo ad Anselmum Montisfalconi Priorem Generalem O.S.O., carmen, Tabula y dos carmina).

Venetis, Paganinus de Paganinis, pridie Kalendas Novembris (31 Octobris) 1490.

Es un duplicado del anterior.

Inic. con rasgueos y calderones en rojo y azul alternando. Los ff. 2-8 están colocados tras los ff. 9-17, y el f. 8 está antes del f. 2.

## \*15

ANGELUS DE CLAVASIO, Summa angelica de casibus conscientiae (Si-gue Tabula).

Norimbergae, Antonius Koberger, V. Kalendas Septembris (28 Augusti) 1488.

312 hoj. — Sign. a<sup>8</sup> b<sup>6</sup>-z<sup>6</sup> aa<sup>6</sup>-zz<sup>6</sup> zz<sup>6</sup> 55<sup>6</sup> 77<sup>6</sup> AAA<sup>8</sup> BBB<sup>8</sup>. — fol. [1] I-CCCX (con errores) [1]. — Fol.

L. gót. — 3 tam. — 2 col. — 61 lín. — Espac. para inic. con minúsc.

GW 1927; Hain-Copinger 5385; Goff A-717; Incun. Hungar. 196; Incun. Ital. 563; Incun. Polon. 553; Pellechet 3816; Proctor 2064; Catálogo colectivo 307; Madrid BN 116.

Inic. con rasgueos y adornos en rojo. En el f. 2 nota manuscrita: "Biblioth: Bamb: 1764".

## \*16

ANGELUS POLITIANUS, Opera et alia lectu digna. (Preceden epíst. Aldi Manutii Romani ad Marinum Sannuto y un Index de las obras incluidas; siguen unos versos ad Laurentium Medicem).

Venetis, Aldus Manutius Romanus, Iulio 1498.

452 hoj. — Sign. a<sup>8</sup>-p<sup>8</sup> q<sup>10</sup> r<sup>10</sup> s<sup>8</sup> t<sup>8</sup> A<sup>8</sup>-I<sup>8</sup> K<sup>4</sup> L<sup>8</sup>-P<sup>8</sup> Q<sup>10</sup> R<sup>10</sup> S<sup>8</sup> T<sup>10</sup> V<sup>6</sup> X<sup>10</sup> Y<sup>10</sup> Z<sup>8</sup> &<sup>10</sup> aa<sup>10</sup> aa<sup>8</sup> bb<sup>8</sup> cc<sup>8</sup>-hh<sup>8</sup> ii<sup>6</sup> kk<sup>10</sup>. — s. fol. — Fol.

L. rom. y gr. — 2 tam. — 1 col. — 37 lín. — Espac. para inic. con minúsc.

Hain 13218; Goff P-886; Incun. Hungar. 2808; Incun. Ital. 7952; Incun. Polon. 4530; Polain 3233; Proctor 5567; Catálogo colectivo 3790; Madrid BN 1532; Escorial, Monasterio.

## \*17

ANTONINUS FLORENTINUS, S., Summa Theologica. Prima Pars. (Preceden epíst. Francisci Moneliensis; Tabula).

Venetis, Nicolaus Ienson Gallicus, deciasoctavas Kalendas Ianuarias (15 Decembris) 1479.

254 hoj. — Sign. a<sup>10</sup> b<sup>8</sup>-o<sup>8</sup> p<sup>6</sup> q<sup>8</sup>-t<sup>8</sup> v<sup>6</sup> x<sup>10</sup> y<sup>8</sup> z<sup>8</sup> z<sup>8</sup> 3<sup>8</sup> A<sup>8</sup>-F<sup>8</sup> G<sup>8</sup>. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 2 tam. — 2 col. — 55 lín. — Espac. para inic.

GW 2185; Hain 1243; Goff A-872; Incun. Hungar. 250; Incun. Ital. 690; Incun. Polon. 418; Pellechet 878; Proctor 4123.

En f. 1 nota manuscrita: "Locí Capuccinorum Bambergae". Ha sido foliado a mano.

## \*18

ANTONINUS FLORENTINUS, S., Summa Theologica. Secunda Pars. (Preceden epíst. Francisci Moneliensis; prooemium y Tabula).

Venetis, Nicolaus Ienson Gallicus, quartas Kalendas Iulias (28 Iunii) 1480.

322 hoj. — Sign. a<sup>10</sup>-d<sup>10</sup> e<sup>8</sup>-z<sup>8</sup> z<sup>8</sup> 3<sup>8</sup> p<sup>8</sup> A<sup>8</sup>-L<sup>8</sup> M<sup>10</sup> N<sup>8</sup>. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 3 tam. — 2 col. — 56 lín. — Espac. para inic.

Proctor 4126.

En f. 1 nota manuscrita: "Locí Capuccinorum Bamberge 1638". Ha sido foliado a mano. Abundantes notas marginales.

## \*19

ANTONINUS FLORENTINUS, S., Summa Theologica. Quarta Pars. (Preceden epíst. Francisci Moneliensis y Tabula).

Venetis, Nicolaus Ienson Gallicus, decimas quartas Kalendas Maias (18 Aprillis) 1480.

374 hoj. — Sign. a<sup>12</sup> b<sup>10</sup>-h<sup>10</sup> i<sup>8</sup> k<sup>8</sup> l<sup>10</sup> m<sup>8</sup> n<sup>10</sup> o<sup>8</sup> p<sup>8</sup> q<sup>10</sup> r<sup>8</sup> s<sup>10</sup> t<sup>8</sup> v<sup>10</sup> x<sup>8</sup> y<sup>10</sup> z<sup>8</sup> z<sup>10</sup> 3<sup>10</sup> p<sup>10</sup> A<sup>10</sup>-K<sup>10</sup> L<sup>8</sup> M<sup>10</sup> N<sup>10</sup>. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 3 tam. — 2 col. — 56 lín. — Espac. para inic.

Proctor 4124.

En f. 1 nota manuscrita: "Loci Capuccinorum Bamberge 1638".

Ha sido foliado a mano con errores.

\*20

ANTONINUS FLORENTINUS, S., *Summa Theologica. Tertia Pars*, subdivisa in duas partes (Precede Tabula).

Venetiis, Leonardus Wild de Ratisbona, 1480.

Pars I: 222 hoj. — Sign. A<sup>10</sup>-N<sup>10</sup> O<sup>8</sup> P<sup>10</sup> Q<sup>10</sup> R<sup>8</sup> S<sup>10</sup> T<sup>8</sup> V<sup>10</sup>-Y<sup>10</sup> Z<sup>8</sup>. — Pars. II: 210 hoj. — Sign. a<sup>10</sup> b<sup>8</sup>-f<sup>8</sup> g<sup>10</sup> h<sup>8</sup>-l<sup>8</sup> m<sup>10</sup>-y<sup>10</sup> z<sup>8</sup>. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 2 tam. — 2 col. — 59 lín. — Espac. para inic. con minúsc. GW 2187; Hain-Copinger 1244; Goff A-873; Incun. Hungar. 251; Incun. Ital. 691; Incun. Polon. 419; Pellechet 879; Polain 267; Catálogo colectivo 378; Madrid BN 155.

Inic. y calderones en rojo, azul, amarillo y verde predominando los dos primeros.

\*21

ANTONINUS FLORENTINUS, S., *Tabula super totam Summam Theologicam*, compilata per Iohanem Molitoris.

[Spirae, Petrus Drach, 1487]

136 hoj. — Sign. a<sup>8</sup>-r<sup>8</sup>. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 2 tam. — 2 col. — 56 lín — Espac. para inic. con o sin minúsc.

GW 2190; Hain 1247 (Tabula); Goff A-876; Incun. Hungar. 254; Incun. Ital. 694; Incun. Polon. 422 (IV); Proctor 2373.

Inic. con rasgueos y calderones en rojo.

Encuadernado en: IOHANNES NIVICELLENSIS, *Concordantiae Bibliae et Canonum totiusque iuris civilis*. Basileae 1489.

22

ARISTÓTELES, Lat. *Rhetorica*. (Contiene Declaratio compendiosa Alfarabii super libris rhetoricorum Aristotelis per Lancillotum de Zerlis; *Rhetorica Aristotelis translata e graeco in latinum*; editio Averrois *rhetoricae Aristotelis in latinum cum tabula Lancilloti de Zerlis*).

Venetiis, Philippus Venetus, 22 Iunii 1481.

64 hoj. — Sign. A<sup>10</sup> a<sup>8</sup>-f<sup>8</sup> g<sup>6</sup>. — s. fol. — Fol.

L. rom. — 2 tam. — 2 col. — 41 lín. — Espac. para inic. con minúsc.

GW 2478; Hain 821=Hain-Copinger 1681; Goff A-1046; Incun. Ital. 852; Incun. Polon. 521; Pellechet 512; Catálogo colectivo 494; Madrid BN 202.

En f. 1 nota manuscrita: "Ex usu Corral August.".

Encuadernado en: Declaratio super libris rhetoricorum Aristotelis, MS dorado en 1527 por fr. Fran. de Vadillo, según nota manuscrita en la gualda.

## 23

AUGUSTINUS, S., De Civitate Dei cum commentariis Thomae Valois et Nicolai Triveth. (Sigue una Tabula).

Basileae, Iohannes Amerbach, Idibus Februariis (13 Februarii) 1489.

268 hoj. — Sign. a<sup>10</sup> b<sup>8</sup>-p<sup>8</sup> q<sup>6</sup> r<sup>8</sup> s<sup>6</sup> t<sup>8</sup> v<sup>6</sup> x<sup>8</sup> y<sup>6</sup> A<sup>8</sup> B<sup>6</sup> C<sup>8</sup> D<sup>6</sup> E<sup>8</sup> F<sup>6</sup> G<sup>8</sup> H<sup>6</sup> I<sup>8</sup> K<sup>6</sup> L<sup>6</sup> M<sup>8</sup> N<sup>6</sup> O<sup>8</sup>. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 5 tam. — 2 y 4 col. — 54 y 65 lín. — Espac. para inic. con minúsc. — 1 grab. en madera.

GW 2887; Hain 2064; Goff A-1243; Incun. Hungar. 376; Incun. Ital. 978; Incun. Polon. 633; Pellechet 1559; Proctor 7578; Catálogo colectivo 89.

Regalado a esta Biblioteca por D. Manuel Huertas, párroco de Moroncillo el 6 de Septiembre de 1884 (nota manuscrita en f. 1 y en f. 264). En f. 1 nota manuscrita de distinta mano, fechada en 1673, por la que se ve que perteneció a algún convento de Agustinos y señala que el libro no es propiamente un duplicado y por tanto no se debe permutar. En el mismo f. más abajo nota manuscrita del Abad de los Huertos, Fray Jerónimo de Madrigal, a quien perteneció este incunable. En el f. 264, otro propietario dejó constancia del año en que lo tuvo en su poder a saber, en 1632.

## \*24

AUGUSTINUS, S., Opuscula plurima, videlicet, Meditationes, Soliloquia, etc. (Preceden varias Tabulas y unos versos ad Lectorem; siguen Possidius "De Vita et moribus Sancti Augustini" y unos versos).

Argentinae, Martinus Flach, 11 Augusti 1491.

274 hoj. — Sign. a<sup>6</sup> b<sup>8</sup> c<sup>8</sup> d<sup>6</sup> e<sup>8</sup> f<sup>6</sup> g<sup>8</sup> i<sup>8</sup> k<sup>8</sup> l<sup>6</sup> m<sup>8</sup> n<sup>6</sup> o<sup>8</sup> p<sup>6</sup> q<sup>8</sup> r<sup>6</sup> s<sup>8</sup> t<sup>6</sup> v<sup>8</sup>

x<sup>6</sup> y<sup>8</sup> z<sup>6</sup> A<sup>8</sup> B<sup>6</sup> C<sup>8</sup> D<sup>6</sup> E<sup>8</sup> F<sup>6</sup> G<sup>8</sup> H<sup>6</sup> I<sup>8</sup> K<sup>6</sup> L<sup>8</sup> M<sup>6</sup> N<sup>8</sup> O<sup>6</sup> P<sup>8</sup> Q<sup>8</sup>. — fol. [6] I-CCLXVII [1]. — Fol.

L. gót. — 2 tam. — 2 col. — 49 lin. — Espac. para inic. minúsc.

GW 2868; Hain-Copinger 1950; Goff A-1221; Incun. Hungar. 363; Incun. Ital. 1019; Incun. Polon. 621; Pellechet 1462; Polain 396; Proctor 691; Catálogo colectivo 80; Madrid BN 15.

En f. 1 nota manuscrita: "Convent. Bambergensis ord. Prdm."

## 25

AUGUSTINUS, S., Opuscula plurima, videlicet, Meditationes, Soliloquia, etc. (Preceden varias Tabulas y una nota ad Lectorem; siguen Possidius "De Vita et moribus Sancti Augustini" y unos versos).

Venetiis, Dionysius Bertochus de Bononia, 26 Martii 1491.

350 hoj. — Sign. a<sup>10</sup> b<sup>8</sup>-z<sup>8</sup> z<sup>8</sup> 3<sup>8</sup> 2<sup>8</sup> A<sup>8</sup> B<sup>6</sup> C<sup>8</sup>-R<sup>8</sup> S<sup>6</sup>. — fol. [11] ii-ccc xxxviii [2]. — 4.

L. gót. — 2 tam. — 2 col. — 55 lín. — Espac. para inic. con o sin minúsc. — Esc. tip. — Tinta roja y negra.

GW 2866; Hain-Copinger 1949; Goff A-1219; Incun. Hungar. 361; Incun. Ital. 1017; Incun. Polon. 620; Pellechet 1461; Polain 4078; Proctor 5277; Catálogo colectivo 78; Madrid BN 14; Cordoba, Cat. 360; Escorial, Agustinos.

Deteriorado por la humedad en el margen inferior derecho sin afectar al texto. Le faltan los dos últimos ff.

En f. 1v. nota manuscrita: "Esta obra fue regalada por el Presbitero D. Marcelino Nava a esta Biblioteca del Colegio de PP. Agustinos de Valladolid". En f. 1 nota manuscrita del revisor del libro por parte de la Inquisición R. Man. Rodriguez, lector jubilado.

## \*26

AULUS FLACCUS PERSIUS, Satyrae, cum commentario Bartholomaei Fontii. (Precede Prooemium Fontii ad Laurentium Medicem; siguen epist. Fontii ad Franciscum Saxettum y Persii vita).

Venetiis, Dionysius Bertochus et Pelegrinus de Paschalibus, 10 Septembris 1484.

28 hoj. — Sign. a<sup>6</sup>-d<sup>6</sup> e<sup>4</sup>. — s. fol. — Fol.

L. rom. — 3 tam. — 1 col. — 51 lín. — Espac. para inic. — Esc. tip.

Hain 12724; Goff P-346; Incun Hungar. 2578; Incun. Polon. 4267; Proctor 4845.

Abundantes notas manuscritas. Parece proceder de un convento de Agustinos de Alemania, según nota en f. 1, fechada en 1508.



## \*27

AULUS GELLIUS, *Noctes Atticae*. (Sigue una Tabula).

Venetiis, Bonetus Locatellus *sumpt.* Octaviani Scoti, Idibus Novembris (13 Novembris) 1494.

72 hoj. — Sign. a<sup>8</sup>-i<sup>8</sup>. — fol. [1] 2-72. — Fol.

L. rom. y gr. — 3 tam. — 1 col. — 62 lín. — Inic. grab. — Esc. tip. Hain 7525; Goff G-125; Incun. Hungar. 1384; Incun. Ital. 4193; Incun. Polon. 2313; Pellechet 5015; Proctor 5057 A; Catálogo colectivo 2090; Madrid BN 857.

En f. 1 nota manuscrita: "I. Fr. Beijer, Dillaeburgi 1794". Abundantes notas marginales.

Encuadernado en: MACROBIUS AURELIUS THEODOSIUS, *In somnium Scipionis expositiones et Saturnalia*. Venetiis 1500.

## \*28

AZO PORTIUS, *Summa super Codice et super Institutionibus cum additionibus aliorum doctorum*. (Contiene, Azo Portius, *Summa super novem libris Codicis et quattuor Institutionibus ac super libro Novellarum seu Authenticorum*. Ioh. Bassianus, *Summa ad Pandectam*. Placentinus, *super tribus libris Codicis*. Ioh. Bassianus, *Summa super libro Novellarum seu Authenticorum cum additionibus Accursii*. Siguen un grab. de S. Antonio Abad y varias Tabulas).

Venetiis, Pholippus Pincius Mantuanus, 1 Iunii 1498.

338 hoj. — Sign. a<sup>8</sup>-z<sup>8</sup> z<sup>8</sup> 3<sup>8</sup> 7<sup>8</sup> A<sup>8</sup>-P<sup>8</sup> Q<sup>10</sup>. — fol. [1] 2-320 [18]. — Fol. L. gót — 2 tam. — 2 col. — 67 lín. — Espac. para inic. con o sin minúsc. — 1 grab. en madera. — Tinta roja y negra.

GW 3147; Hain 2235; Goff. A-1437; Incun. Hungar. 451.

Dos clases de Inic.: unas muy bien hechas en rojo, azul y crema con rasgueos; otras en rojo o azul alternando, al igual que los calderones.

BALBUS DE IANUA, véase IOHANNES BALBUS DE IANUA.

## \*29

BAPTISTA DE SALIS, *Summa casuum conscientiae dicta Rosella seu Baptistiana*. (Precede una nota de presentación. Siguen la Bula de Sixto IV "Etsi Dominici gregis", fechada en Roma, 3 Kalendas Ianuarii (30 Decembris) 1479 y unos versos).

Norimbergae, Antonius Kogerger, in die s. Tiburtii et Valeriani (14 Aprilis) 1488.

276 hoj. — Sign. a<sup>s</sup> b<sup>6</sup>-z<sup>6</sup> aa<sup>6</sup>-vv<sup>6</sup> xx<sup>8</sup> yy<sup>8</sup>. — fol. [1] I-CCLXVII [8]. — Fol.

L. gót. 3 tam. — 2 col. — 61 lin. Espac. para inic. con o sin minúsc.

GW 3322; Hain-Copinger 1481=Hain 14177; Goff. S-46; Incun. Hungar. 487; Incun. Ital. 1204; Incun. Polon. 782; Polain 3837; Proctor 2063; Catálogo colectivo 598; Escorial, Monasterio; Córdoba, Cat. 505.

En f. 1 nota manuscrita: "Langheim 1641".

## 30

BARTHOLOMAEUS ANGLICUS, De proprietatibus rerum. (Precede Tabula).

[Heidelbergae, Typ. Lindelbachii=Henricus Knoblochtzter] Kalendas Iunii xii (21 Maii) 1488.

326 hoj. — Sign. (1 2 3 4)<sup>6</sup> a<sup>s</sup> b<sup>6</sup>-p<sup>6</sup> q<sup>8</sup> r<sup>6</sup>-t<sup>6</sup> v<sup>8</sup> x<sup>6</sup> y<sup>6</sup> A<sup>8</sup> B<sup>6</sup> C<sup>6</sup> D<sup>8</sup> E<sup>6</sup> F<sup>8</sup>  
G<sup>6</sup> H<sup>6</sup> I<sup>8</sup> K<sup>6</sup> L<sup>6</sup>-P<sup>6</sup> Q<sup>8</sup> R<sup>6</sup> s. fol. <sup>6</sup> T<sup>8</sup> V<sup>6</sup> X<sup>6</sup> Y<sup>8</sup> Z<sup>6</sup> AA<sup>6</sup> BB<sup>8</sup> CC<sup>6</sup> DD<sup>8</sup>. — Fol.

L. gót. — 2 tam. — 2 col. — 50 lin. — Espac. para inic. con o sin minúsc.

GW 3411; Hain-Copinger 2507=Hain 2508; Goff. B-139; Incun. Hungar. 506; Incun. Ital. 1257; Incun. Polon. 802; Pellechet 1874; Catálogo colectivo 641; Madrid BN 261.

Los siete primeros ff. están deteriorados en la esquina superior derecha afectando al texto. En f. 1 y 7 nota manuscrita: "Librería D. Diego".

## \*31

BARTOLUS DE SAXOFERRATO, Lectura super prima Insortiati cum additionibus Alexandri de Imola.

Venetis, Baptista de Tortis, 18 Decembris 1499.

207 hoj. — Sign. a<sup>s</sup>-z<sup>8</sup> z<sup>8</sup> v<sup>8</sup> p<sup>8</sup> S fol. [1] 2-205 [2]. — Fol.

L. gót. y rom. — 3 tam. — 2, 3 y 4 col. — 75-92 lin. — Espac. para inic. con minúsc. — Esc. tip. — Tinta roja y negra.

GW 3628; Hain 2596; Incun. Ital. 1378.

Abundantes notas manuscritas. En el f. 1 diversos poseores estam-  
paron su firma en el curso del tiempo.

## \*32

**BARTOLUS DE SAXOFERRATO, Lectura super secunda Insortiati cum additionibus Alexandri de Imola.**

Venetiis, Baptista de Tortis, 11 Martii 1500

208 hoj. — Sign. a<sup>8</sup>-z<sup>8</sup> z<sup>8</sup> 3<sup>8</sup> 4<sup>8</sup> fol. [1]. — 2-207 [1]. — Fol.

L. gót. y rom. — 3 tam. — 2, 3, y 4 col. — 71-91 lin. — Espac. para inic. con minúsc. — Tinta roja y negra.

GW 3644; Hain 2596; Incun. Ital. 1392.

A este ejemplar le han sustraído el esc. tip. Diversos poseores estamparon su firma en el f. 1.

**BAYSIO, véase GUIDO DE BAYSIO.**

**BEENBURGIUS, véase LUPOLDUS BAMBERGENSIS.**

**BERGOMENSIS, véase IACOBUS PHILIPPUS BERGOMENSIS.**

**BERNARDUS DI SAVONA, véase IOHANNES BERNARDUS DI SAVONA.**

## 33

**BIBLIA latina cum glossulis tam marginalibus quam interlinearibus ordinariis una cum Nicolai de Lyra postillis. Sexta Pars. (Contiene Romanos-Apocalipsis; siguen libellus Nicolai de Lyra de perfidia judaica y unos versos de Sebastian Brant ad lectorem).**

Basileae, Iohannes Petrus de Langendorff et Iohannes Froben de de Hammelburg, Kalendis Decembris (1 Decembris) 1498.

280 hoj. — Sign. — a<sup>8</sup> b<sup>6</sup> c<sup>8</sup> d<sup>6</sup> e<sup>8</sup> f<sup>6</sup> g<sup>8</sup> h<sup>6</sup> i<sup>8</sup> k<sup>6</sup> l<sup>8</sup> m<sup>6</sup> n<sup>8</sup> o<sup>6</sup> p<sup>8</sup> q<sup>6</sup> r<sup>8</sup> s<sup>6</sup> t<sup>8</sup> v<sup>6</sup> x<sup>8</sup> y<sup>6</sup> z<sup>8</sup> A<sup>6</sup> B<sup>8</sup> C<sup>6</sup> D<sup>8</sup> E<sup>6</sup> F<sup>8</sup> G<sup>6</sup> H<sup>8</sup> I<sup>6</sup> K<sup>8</sup> L<sup>6</sup> M<sup>8</sup> N<sup>6</sup> O<sup>8</sup> P<sup>6</sup> Q<sup>8</sup> R<sup>6</sup> — s. fol. — Fol.

L. gót. — 4 tam. — 2 col. — 56 y 78 lin. — Espac. para inic. con minúsc.

GW 4284; Hain 3172 (Vol. VI); Goff B-609; Incun. Ital. 1693; Incun. Polon. 1040; Pellechet 2351; Polain 681; Catálogo colectivo 858; Madrid BN 347.

## 34

**BIBLIA latina cum glossulis tam marginalibus quam interlinearibus ordinariis una cum Nicolai de Lyra postillis. Sexta Pars (Contiene Romanos-Apocalipsis; siguen libellus Nicolai de Lyra de perfidia judaica y unos versos de Sebastian Brant ad lectorem).**

Basileae, Iohannes Petrus de Langendorff et Iohannes Froben de Hammelburg, Kalendis Decembris (1 Decembris) 1498.

Es un duplicado del n. anterior. El último f. está ligeramente dañado afectando al texto. En f. 1 nota manuscrita: "Pertinet ad Bibliothecam Augustinianam Sarricensem".

## 35

**BIBLIA** latina cum glossulis tam marginalibus quam interlinearibus ordinariis una cum Nicolai de Lyra postillis. Vol. III. (Contiene Job, Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Sabiduría y Eclesiástico).

Basileae, Iohannes Petrus de Langendorff, et Iohannes Froben de Hammelburg, ca. 1498-1502.

440 hoj. — Sign. — a<sup>s</sup> b<sup>s</sup> c<sup>s</sup> d<sup>s</sup> e<sup>s</sup> f<sup>s</sup> g<sup>s</sup> h<sup>s</sup> i<sup>s</sup> k<sup>s</sup> l<sup>s</sup> m<sup>s</sup> n<sup>s</sup> o<sup>s</sup> p<sup>s</sup> q<sup>s</sup> r<sup>s</sup> s<sup>s</sup> t<sup>s</sup> v<sup>s</sup> x<sup>s</sup> y<sup>s</sup> z<sup>s</sup> A<sup>s</sup> B<sup>s</sup> C<sup>s</sup> D<sup>s</sup> E<sup>s</sup> F<sup>s</sup> G<sup>s</sup> H<sup>s</sup> I<sup>s</sup> K<sup>s</sup> L<sup>s</sup> M<sup>s</sup> N<sup>s</sup> O<sup>s</sup> P<sup>s</sup> Q<sup>s</sup> R<sup>s</sup> S<sup>s</sup> T<sup>s</sup> V<sup>s</sup> X<sup>s</sup> Y<sup>s</sup> Z<sup>s</sup> aa<sup>s</sup> bb<sup>s</sup> cc<sup>s</sup> dd<sup>s</sup> ee<sup>s</sup> ff<sup>s</sup> gg<sup>s</sup> hh<sup>s</sup> ii<sup>s</sup> kk<sup>s</sup> ll<sup>s</sup> mm<sup>s</sup> nn<sup>s</sup> oo<sup>s</sup> pp<sup>s</sup> qq<sup>s</sup> rr<sup>s</sup>. — fol. [1] 2-440. — Fol.

L. gót. — 4 tam. — 2 col. — 56 y 78 lin. — Inic. grab.

GW 4285; Copinger 1038; Goff B-610; Incun. Ital. 1694; Incun. Polon. 1041.

Le falta el f. 1 (en blanco).

## \*36

**BIBLIA** Germanica. (Contiene Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Sabiduría, Eclesiástico, I y II Macabeos, todos los profetas y todo el N.T.).

Strassburgi, [Iohannes (Reinhard) Grüninger], 9 Maii 1485.

456 hoj. — Sign. a<sup>s</sup>-v<sup>s</sup> w<sup>s</sup> x<sup>s</sup>-z<sup>s</sup> A<sup>s</sup>-Z<sup>s</sup> aa<sup>s</sup>-kk<sup>s</sup>. — fol. [1] I-CCCCLXIII (con errores). — Fol.

L. gót. — 2 tam. — 2 col. — 43 lin. — Espac. para inic. — 21 grab. en madera en colores.

GW 4304; Hain 3138 (Pars II); Goff B-633; Pellechet 2376; Proctor 443.

Inic. con rasgueos en rojo y azul. Falta el f. 1 (en blanco).

## \*37

**BONAVENTURA**, S., *Perlustratio in libb. IV Sententiarum*. Vol. I. (Preceden epist. Iohannis Bekenhaub ad Nicolaum Tinctorem de Gutzenhausen; un carmen; epist. responsoria Nicolai Tinctoris ad Iohannem Bekenhaub, fechada a 2 de Marzo de 1491; unos versos; sigue Tabula).

Norimbergae, Antonius Koberger, [post 2 Martii 1491].

Pars I: 202 hoj. — Sign. — a<sup>6</sup>-z<sup>6</sup> z<sup>6</sup> y<sup>6</sup> x<sup>6</sup> aa<sup>6</sup>-ee<sup>6</sup> ff<sup>10</sup> gg<sup>6</sup>. — s. fol. — Fol.

Pars II: 260 hoj. — Sign. Aa<sup>8</sup> Bb<sup>6</sup>-Zz<sup>6</sup> Aaa<sup>6</sup>-Ttt<sup>6</sup> U<sup>6</sup>. — s. fol. Fol.

L. gót. — 3 tam. — 2 y 3 col. — 54 y 64 lin. Espac. para inic. con o sin minúsc.

Hain 3540; Incun. Hungar. 2646; Incun. Polon. 4338; Pellechet 2714; Proctor 2068; Madrid BN 439.

Inic. y calderones en rojo. Abundantes notas manuscritas. Al ejemplar le faltan los ff. 3 y 4 de la primera parte.

## \*38

BONAVENTURA, S., *Perlustratio in libb. IV Sententiarum. Vol. II. (Siguen epist. Iacobi Wimpfling Sletstantensis ad quoslibet Theol. studiosos, fechada en 1491 y Tabula).*

Norimbergae, Antonius Koberger, [post 2 Martii 1491].

Pars. III: 218 hoj. — Sign. A<sup>8</sup> B<sup>6</sup>-Z<sup>6</sup> Aa<sup>6</sup>-Ll<sup>6</sup> Mm<sup>8</sup> Nn<sup>4</sup>. — s. fol. — Fol.

Pars. IV: 272 hoj. — Sign. a<sup>8</sup> b<sup>8</sup> c<sup>6</sup>-z<sup>6</sup> A<sup>6</sup>-S<sup>6</sup> T<sup>8</sup> V<sup>8</sup> X<sup>6</sup>. — s. fol. — Fol. L. gót. — 3 tam. — 1 y 2 col. — 54 y 65 lin. — Espac. para Inic. con o sin minúsc.

Hain 3540; Incun. Polon. 4338; Pellechet 2715; Madrid BN 439.

La primera inic. de cada parte en rojo y azul; resto y calderones, en rojo. Abundantes notas manuscritas.

BRACK, *Wenceslaus*, véase WENCESLAUS BRACK.

## \*39

BRUNO, episc. Herbipolensis, *Psalterium ex doctorum dictis collectum.*

[Norimbergae], Antonius Koberger, 1497.

172 hoj. — Sign. a<sup>8</sup>-x<sup>8</sup> y<sup>4</sup>. — s. fol. — 4.

L. gót. — 3 tam. — 2 col. — 52 lin. — Espac. para inic. con minúsc. Hain 4013; Goff B-1057; Incun. Hungar. 2856; Incun. Ital. 8142; Incun. Polon. 4616; Pellechet 3036; Polain 919.

En f. 1 hay una nota manuscrita, en la que se dice que el libro perteneció al Obispo de Viena Iohannes Fabri (1530) y después de su muerte fue entregado a la Biblioteca del Colegio de S. Nicolás en 1540.

Falta el f. 172 que está en blanco.

CARACCIOLUS, véase ROBERTUS CARACCIOLUS DE LITIO.

CASSIODORUS, véase FLAVIUS MAGNUS AURELIUS CASSIODORUS.

CATO, véase DIONYSIUS CATO

CLAVASIO, véase ANGELUS DE CLAVASIO.

\*40

DECIVS IUNIUS IUVENALIS, Satyrae, cum commentariis Domitii Calderini, Antonii Mancinelli et Georgii Vallae. (Preceden prefacios de los tres comentadores y un Indice).

Norimbergae, Antonius Koberger, 6 Decembris 1497.

198 hoj. — Sign. A<sup>8</sup> a<sup>8</sup>-z<sup>8</sup> &<sup>8</sup>. — fol [8] I-CXC (con errores). — Fol. L. rom y gr. — 3 tam. — 1 col. — 45-62 lin. — Espac. para inic. con o sin minúsc.

Hain-Copinger 9711; Goff; J-664; Incun. Hungar. 2004; Incun. Ital. 5601; Incun. Polon. 3322; Proctor 2216.

En f. 1 nota manuscrita: "Dupl. H. V. 31".

\*41

DICTIONARIUM graeco-latinum et alia opuscula. (Precede epist. Aldi Manutii Romani studiosis omnibus y contiene siete obras referentes a la gramática).

Venetii, Aldus Manutius Romanus, mense Decembri 1497.

244 hoj. — Sign. a<sup>8</sup>-k<sup>8</sup> l<sup>10</sup> A<sup>8</sup>-K<sup>8</sup> L<sup>10</sup> M<sup>8</sup> N<sup>10</sup> O<sup>8</sup> p<sup>8</sup>- r<sup>8</sup> s<sup>8</sup> t<sup>8</sup>. — fol. — Fol. L. rom y gr. — 2 tam. — 2 y 3 col. — 42-55 lin. — Espac. para Inic. con o sin minúsc.

GW 7814; Hain 6151; Goff. C-960; Incun. Ital. 3255; Incun. Polon. 1803.

Foliado a mano con errores. Abundantes notas manuscritas. En f. 1 nota manuscrita: "Elias Gunskerus. Donavit librum hunc Elias Francke Magister Gunskero mihi, quo sim memor usque in finem". Hay otras notas manuscritas de antiguos poseedores.

\*42

DIOGENES LAERTIUS. Vitae et Sententiae Philosophorum. Lat. (Precede epist. Benedicti Brognoli patriciis Laurentio Georgio et Iacobo Baduario; sigue Tabula).

Venetii, Philippus Pincius, *sumpt.* Benedicti Fontana, 22 iunii 1497. 96 hoj. — Sign. a<sup>8</sup>-m<sup>8</sup> — fol. [2] iii-xcv [1]. — Fol.

L. rom. — 2 tam. — 1 col. — 46 lin. — Espac. para inic. con o sin minúsc. — Esc. tip.

GW 8384; Hain 6205; Goff D-225; Incun. Hungar 1177; Incun. Ital.

3464; Incun. Polon. 1919; Pellechet 4279; Proctor 5317; Catálogo colectivo 1618.

Abundantes notas marginales. Encuadernado en AULUS GELLIUS, Noctes Atticae, Venetiis 1494.

## \*43

DIONYSIUS CATO, Ethica seu disticha de moribus amplissimo comentario illustrata.

Torquedo Augustae (Ausburg), [Antonius Sorg], die crastina festi Omnium Sanctorum (2 Novembris) 1475.

484 hoj. — s. Sign. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 1 tam. — 1 col. — 40 lín. Espac. para inic.

GW 6277; Hain 4711; Goff C-292; Incun. Hungar. 947; Incun. Ital. 2601; Incun. Polon. 1468; Pellechet 3429; Proctor 1643.

Primera Inic. miniada. Resto, en rojo, azul o verde. El f. 1 tiene orla por los cuatro márgenes con flores y guirnaldas en varios colores.

## \*44

DIONYSIUS HALICARNASEUS, Antiquitates Romanae (Lapo Birago interprete). (Precede epist. ad Paulum II Pont. Max.).

Regio (Emilia), Franciscus de Mazalis, 12 Novembris 1498.

226 hoj. — Sign. a<sup>8</sup>-z<sup>8</sup> &<sup>8</sup> A<sup>8</sup>-C<sup>8</sup> D<sup>10</sup>. — fol. [1] ii-cxxvi. — Fol.

L. rom. — 2 tam. — 1 col. — 46 lín. — Espac para inic. con o sin minusc. — Esc. tip.

GW 8424; Hain-Copinger 6240; Goff D-251; Incun. Hungar. 1187; Incun. Ital. 3485; Incun. Polon. 1933; Pellechet 4301; Polain 1313; Proctor 7256; Catálogo colectivo 1690.

DURANTI, véase GUILIELMUS DURANTI.

ELUCIDIARIUS Scripturarum, véase HENRICUS JERUNG.

## \*45

EUSEBIUS CAESARIENSIS, De praeparatione evangelica, Georgio Trapezuntio interprete. (Preceden unos versos, Tabula, epist. Georg. Trapezuntii ad Nicolaum V; siguen epist. Hieronymi Bononii ad Albertum Vonicum Tarvisanum y un carmen Hieronymi Bononii).

Venetiis, Bernardinus Benalius, pridie Kalendas Iunias (31 Maii) 1497.

108 hoj. — Sign. a<sup>10</sup> b<sup>8</sup> c<sup>6</sup> d<sup>8</sup>-m<sup>8</sup> n<sup>6</sup> o<sup>6</sup>. — s. fol. — Fol.

L. rom. — 2 tam. — 1 col. — 45 lín. — Espac. para inic. con o sin minúsc. — 1 grab. en madera (de S. Jerónimo).

GW 9444; Hain-Copinger 6706; Goff E-122; Incun. Hungar 1277; Incun. Ital. 3758; Incun. Polon. 2099; Pellechet 4645; Proctor 4893; Polain 1433; Catálogo colectivo 1861; Madrid BN 762.

EYB, véase ALBERTUS DE EYB.

FASCICULUS Temporum, véase WERNERUS ROLEVINCK.

FENESTELLA, véase Pseudo LUCIUS FENESTELLA.

\*46

FLAVIUS MAGNUS AURELIUS CASSIODORUS, Expositio in Psalterium. (Preceden epist. Iohannis de Lapide ad Ioh. de Amerbach; instructio lectoris; Tabula).

Basileae, Iohannes Amerbach, 1491.

340 hoj. — Sign. aa<sup>8</sup> bb<sup>6</sup> cc<sup>8</sup> a<sup>8</sup> b<sup>6</sup> c<sup>8</sup> d<sup>6</sup> e<sup>8</sup> f<sup>6</sup> g<sup>8</sup> h<sup>6</sup> i<sup>8</sup> k<sup>6</sup> l<sup>8</sup> m<sup>6</sup> n<sup>8</sup>-p<sup>8</sup> q<sup>6</sup> r<sup>8</sup> s<sup>6</sup> t<sup>8</sup> v<sup>6</sup> x<sup>8</sup> y<sup>6</sup> z<sup>8</sup> A<sup>6</sup> B<sup>8</sup> C<sup>6</sup> D<sup>8</sup> E<sup>6</sup>-G<sup>6</sup> H<sup>8</sup> I<sup>6</sup> K<sup>8</sup> L<sup>6</sup> M<sup>8</sup> N<sup>6</sup> O<sup>8</sup> P<sup>6</sup> Q<sup>8</sup> R<sup>6</sup> S<sup>8</sup> T<sup>6</sup> V<sup>8</sup>-Y<sup>8</sup>. — s. fol. Fol.

L. gót. — 5 tam. — 2 col. — 50 lín. — Espac. para inic. con minúsc.

GW 6163; Hain 4574; Goff. C-236; Incun. Hungar. 936; Incun. Ital. 2552; Incun. Polon. 1450; Pellechet 3350; Polain 1020; Proctor 7591; Catálogo colectivo 1234.

Encuadernado en: IOHANNES GALLENIS, Communiloquium seu Summa collationum, Argentinae 1489.

\*47

FRANCISCUS PETRARCA, Opera. (Precede carmen Sebastiani Brant; contiene Bucolicum carmen; de Vita solitaria; de Remediis utriusque Fortunae; Colloquium trium dierum; de Vera Sapientia; de rebus memorandis; contra medicum objurgantem; epistolae de rebus familiaribus; epistolae sine titulo; epist. ad Charolum IV; de studiorum suorum successibus ad posteritatem; septem psalmi poenitentiales; Epistoma illustrium virorum ad Carrharia; eiusdem Epitomatis Lombardi de Siricho supplementum; Benvenuti de Rambaldis libellus qui Augustalis dicitur; annotatio sententiarum ac materiarum).

Basileae, Iohannes Amerbach, 1496.

389 hoj. — Sign. A<sup>8</sup> B<sup>6</sup>C<sup>8</sup> A<sup>8</sup> B<sup>6</sup>-D<sup>6</sup> E<sup>8</sup> a<sup>8</sup> b<sup>6</sup> c<sup>8</sup> d<sup>6</sup> e<sup>8</sup> f<sup>6</sup> g<sup>10</sup> h<sup>8</sup> i<sup>6</sup> - l<sup>6</sup> m<sup>8</sup>



n<sup>6</sup>-p<sup>6</sup> q<sup>8</sup> a<sup>8</sup> b<sup>6</sup> c<sup>6</sup> F<sup>4</sup> a<sup>11</sup> b<sup>6</sup> c<sup>8</sup> d<sup>6</sup> e<sup>6</sup> f<sup>8</sup> g<sup>8</sup> aa<sup>8</sup> bb<sup>10</sup> A<sup>8</sup> B<sup>6</sup> C<sup>8</sup> D<sup>6</sup> E<sup>8</sup> F<sup>6</sup> G<sup>8</sup>  
H<sup>6</sup> I<sup>8</sup> K<sup>6</sup> L<sup>8</sup> M<sup>10</sup> a<sup>6</sup> b<sup>10</sup> A<sup>8</sup> B<sup>6</sup> C<sup>8</sup>. — s. fol. — Fol.

L. rom. — 3 tam — 1 col — 49-54 lín. — Espac. para inic. con mi-  
Hain 12749; Incun. Hungar. 2587; Incun. Ital. 7564; Goff P-365; In-  
cun. Polon. 4276; Polain 3059; Proctor 7608; Madrid BN 1438.

Inic. con rasgueos en rojo. En la guarda primera, nota manuscrita:  
"Duplum".

## \*48

## FRANCISCUS PHILELPHUS, Epistolae.

Brixiae, Iacobus Britannicus Brixianus, 7 Maii 1485.

156 hoj. — Sign. a<sup>8</sup> b<sup>6</sup>-z<sup>6</sup> &<sup>6</sup> 3<sup>6</sup> R<sup>6</sup> — s. fol. — Fol.

L. rom. y gr. — 2 tam. — 1 col. — 44 lín. — Espac. para inic. con  
minúsc.

Hain-Copinger 12933; Goff. P-584; Incun. Ital. 3886 (2); Incun.  
Hungar. 2690; Incun. Polon. 4407; Polain 3134; Proctor 6976; Catá-  
logo colectivo 3660; Madrid BN 1472.

Abundantes notas manuscritas.

## \*49

FRANCISCUS DE ZABARELLIS, Lectura super Clementinis, castigata per  
Franciscum Moneliensem (Precede epist. Francisci Moneliensis).

Venetiis, Iohannes [Herbort] Magnus de Selgenstat, 28 Ianuarii  
1481.

216 hoj. — Sign. a<sup>10</sup> b<sup>8</sup> c<sup>8</sup> d<sup>6</sup> e<sup>6</sup> f<sup>8</sup>-n<sup>8</sup> p<sup>8</sup>-s<sup>6</sup> t<sup>6</sup> u<sup>8</sup>-y<sup>8</sup> z<sup>10</sup> A<sup>8</sup>-D E<sup>10</sup>. —  
s. fol. — Fol.

L. gót. — 2 tam. — 2 col. — 67 lín. — Espac. para inic. — Esc. tip.  
Hain-Copinger 16252; Goff. Z-4; Incun. Polon. 5727; Catálogo co-  
lectivo 4835; Madrid BN 1990; Córdoba, Cat. 486.

Primera inic. miniada con orla en varios colores. Resto de inic. y  
calderones, en rojo y azul alternando. Se le ha añadido una hoja  
como gualda en la que se ha escrito a mano la Tabula. Le falta el  
último f. (en blanco).

## \*50

## FRANCISCUS DE ZABARELLIS, Lectura super Clementinis.

Venetiis, Iohannes de Forlívio et Gregorius de Gregoriis fratres, 9  
Iunii 1487.

186 hoj. — Sign. a<sup>10</sup> b<sup>8</sup>-i<sup>8</sup> l<sup>6</sup> m<sup>6</sup> n<sup>8</sup>-y<sup>8</sup> z<sup>10</sup>. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 2 tam. — 2 col. — 77 lín. Espac. para inic. con o sin minúsc. — esc. tip.

Hain 16253; Goff. Z-5; Incun. Polon. 5728.

Inic. en rojo o azul con rasgueos. En f. 2 nota manuscrita: "Monasterii B. Mariae V. Fürstenfeldt".

GELLIUS, véase AULUS GELLIUS.

\*51

GRATIANUS, Decretum, cum glossa Bartholomaei Brixiensis.

Venetis, Baptista de Tortis, 30 Martii 1496.

338 hoj. — Sign. a<sup>10</sup> b<sup>8</sup>-z<sup>8</sup> r<sup>8</sup> s<sup>8</sup> p<sup>8</sup> A<sup>8</sup>-Q<sup>8</sup>. — [3] 2-335 [1]. — Fol.

L. gót. — 3 tam. — 2 y 4 col. — 70-82 lín. — Inic. grab. y espac. para inic con minúsc. — Esc. tip. — Tinta roja y negra.

Hain 7915; Goff. G-388; Incun. Hungar. 1460; Incun. Ital. 4413; Incun. Polon. 2465; Pellechet 5336; Proctor 4654; Catálogo colectivo 1457.

Abundantes notas manuscritas. Procede del Convento de S. Agustín de Manila. Deteriorado en su margen superior afectando ligeramente al texto.

\*52

GREGORIUS IX, Decretales, cum glossa.

Venetis, Thomas de Blavis de Alexandria, 22 Decembris 1486.

420 hoj. — Sign a<sup>8</sup>-z<sup>8</sup> r<sup>8</sup> s<sup>8</sup> p<sup>8</sup> A<sup>8</sup>-Z<sup>8</sup> aa<sup>8</sup> bb<sup>8</sup> cc<sup>12</sup>. — s. fol. — 4.

L. gót. — 3 tam — 2 col. — 54 y 63 lín. — Inic. grab. y espacios para inic. con minúsc. — Tinta roja y negra. — Esc. tip.

Hain-Copinger 8021; Goff G-463; Incun. Hungar. 1497; Incun. Ital. 4464; Incun. Polon. 2522; Proctor 4763; Catálogo colectivo 1466; Madrid BN 668.

Abundantes notas manuscritas. Tabla de índices a mano al final.

\*53

GREGORIUS IX, Decretales, cum glossa.

Venetis, Thomas de Blavis de Alexandria, 15 Decembris 1489.

420 hoj. — Sign. a<sup>8</sup>-z<sup>8</sup> r<sup>8</sup> s<sup>8</sup> p<sup>8</sup> A<sup>8</sup>-Z<sup>8</sup> aa<sup>8</sup> bb<sup>8</sup> cc<sup>12</sup>. — fol. [1] 2-419 [1] (con errores). — 4.

L. gót. — 3 tam. — 2 col. — 63 lín. — Inic. grab. — Tinta roja y negra.

Hain 8025; Goff G-465; Incun. Hungar. 1498; Incun. Ital. 4468; Incun. Polon. 2524; Catálogo colectivo 1467.

Abundantes notas manuscritas. Tabla de índices a mano en hojas supletorias al principio.

GRITSCH, véase IOHANNES GRITSCH.

\*54

GUIDO DE BAYSIO, Rosarium decretorum, castigatum per Franciscum Moneliensem. (Preceden epist. Francisci Moneliensis y epist. auctoris ad Gerardum episc. Sabinensem).

Venetii, Iohannes [Herbort] Magnus de Selgenstat pro Iohanne de Colonia et Nicolao Ienson Sociisque, tertio Nonas Aprilis (3 Aprilis) 1481.

416 hoj. — Sign. a<sup>10</sup> b<sup>8</sup> c<sup>10</sup> d<sup>10</sup> d<sup>8</sup>-l<sup>8</sup> m<sup>6</sup> n<sup>6</sup> o<sup>8</sup>-t<sup>8</sup> u<sup>8</sup> v<sup>8</sup> x<sup>8</sup> y<sup>10</sup> z<sup>8</sup> z<sup>8</sup> 3<sup>8</sup> z<sup>8</sup> aa<sup>8</sup> bb<sup>10</sup> cc<sup>10</sup> dd<sup>8</sup> dd<sup>8</sup> ee<sup>10</sup>-gg<sup>10</sup> ggg<sup>8</sup> hh<sup>8</sup> hhh<sup>8</sup> ii<sup>10</sup> kk<sup>8</sup>-mm<sup>8</sup> nn<sup>10</sup>-qq<sup>10</sup> rr<sup>8</sup> ss<sup>8</sup>. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 2 tam. — 2 col. — 66 lín. — Espac. para inic. — Tinta roja y negra. — Esc. tip.

GW 3747; Hain 2717; Goff B-288; Incun. Hungar. 543; Incun. Ital. 4556; Incun. Polon. 876; Pellechet 2014; Polain 1768; Proctor 4677; Catálogo colectivo 713; Madrid BN 290; Cordoba, Cat. 408, 409 y 527. Algunas Inic. en rojo y verde alternando. Calderones en rojo. En la cubierta interior primera, nota manuscrita: "Duplum". Más abajo, un trozo de papel impreso con la leyenda: "Liber collegii Societatis Iesu Monachii, Catalogo inscriptus. Anno". En f. 1: "In usum Socie: Iesu Monaci". Más abajo Inc. Typ. N=741. En f. 2: "Aprobatus per R. P. Canisium 1578".

\*55

GUILLIEMUS DURANTI, Rationale divinatorum officiorum (Precede Tabula).

Argentinae, [Iohannes Prüss], 1486.

276 hoj. — Sign. a<sup>8</sup>-z<sup>8</sup> A<sup>8</sup>-I<sup>8</sup> K<sup>10</sup> L<sup>10</sup>. — fol. [3] I-CCLXXII [1]. — fol. L. gót. — 2 tam. — 2 col. — 48 lín. — Espac. para inic. con o sin minúsc.

GW 9131; Hain 6491; Goff D-431; Incun. Hungar. 1239; Incun. Ital. 3636; Incun. Polon. 2025; Pellechet 4508.

Primera inic. miniada. Resto y calderones en rojo y azul alternando. El f. 4 tiene una orla floreada de varios colores que cubren los márgenes inferior e izquierda. El f. 5v. tiene la misma orla, pero sin colores. El f. 3 está colocado después del f. 4 y el f. 5 después del f. 6.

En f. 1 nota manuscrita: "Duplum". Más abajo con la misma mano: "Pro Conventu Angerensi ad Bibliothecam PP. Franciscan." y un sello con estas letras CA.

\*56

**GUILIELMUS DURANTI, Speculum iudiciale cum additionibus Iohannis Andreae et Baldi. Prima Pars.**

Venetis, Georgius Arrivabene [et Paganinus de Paganinis], 12 Iunii 1488.

————— Segunda Pars.

Venetis, Georgius Arrivabene et Paganinus de Paganinis, 10 Septembris 1488.

Pars I: 116 hoj. — Sign. a<sup>8</sup>-n<sup>8</sup> o<sup>6</sup> p<sup>6</sup>. — Pars II: 188 hoj. — Sign. aa<sup>8</sup>-cc<sup>8</sup> dd<sup>6</sup> ee<sup>8</sup>-ll<sup>8</sup> mm<sup>6</sup> nn<sup>8</sup>-uu<sup>8</sup> xx<sup>10</sup> yy<sup>8</sup> zz<sup>8</sup> ꝛꝛ<sup>6</sup>. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 2 tam. — 2 col. — 74 y 98 lin. — Espac. para inic. con o sin minúsc. — Tinta roja y negra.

GW 9158; Hain 6513; Goff D-451. Incun. Ital. 3658; Incun. Polon. 2037; Pellechet 4531; Catálogo colectivo 1791 bis; Córdoba, Cat. 465. Inic. en rojo y azul alternando. En f. 1v. nota manuscrita: "Hic liber est Abbatie florentine". Abundantes notas manuscritas.

\*57

**GUILIELMUS DURANTI, Speculum iudiciale cum additionibus Iohannis Andreae et Baldi. Tertia et quarta Pars.**

Venetis, Paganinus de Paganinis et Georgius Arrivabene, 6 Septembris 1488.

————— Repertorium Speculi.

Venetis, Paganinus de Paganinis et Georgius Arrivabene, octavo Idus Iunii (6 Iunii) 1488.

Pars III et IV: 159 hoj. — A<sup>8</sup> B<sup>8</sup> C<sup>2</sup> D<sup>8</sup> E<sup>8</sup> F<sup>6</sup> G<sup>8</sup>-R<sup>8</sup> S<sup>10</sup> T<sup>8</sup> V<sup>8</sup> X<sup>5</sup>. Repertorium: 90 hoj. — Sign. a<sup>8</sup>-d<sup>8</sup> e<sup>6</sup>-g<sup>6</sup> h<sup>8</sup>-m<sup>8</sup>. — s. fol. Fol.

L. gót. — 2 tam. — 2 col. — 74 y 98 lin. — Registrum; 70 lin. — Espac. para inic. con o sin minúsc.

Inic. en rojo y azul alternando. En f. 1v nota manuscrita: "hinc liber est Abbatie florentine".

## \*58

HENRICUS JERUNG, *Elucidarius Scripturarum*.

Norimbergae, Fridericus Creussner, 6 Iunii 1476.

204 hoj. — s. Sign. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 1 tam. — 2 col. — 48 lín. — Espac. para Inic.

Hain 9371; Goff J-219; Incun. Ital. 5105; Incun. Polon. 3029.

Dos Inic. rubricadas en colores con rasgos finisimos. Resto, en rojo. En f. 1v. nota manuscrita: "Duplum Inc. Typ. Nro. 328".

## \*59

HIERONYMUS, S., *Commentaria in Bibliam*, cura Bernardini Gadoli. (Preceden una relación de opera divi Hieronymi in hoc vol. contenta; una carta de Gregorius de Gregoriis a Hercul. Aestensis, vita S. Hieronymi, descriptio librorum V. et N. Testamenti y una relación (otra) de opera divi Hieronymi in hoc vol. contenta; contiene: liber hebraicarum quaestionum, super Genesim; Oseas, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías, Malaquías. Aquí se halla el colofón y luego sigue Isaías y Lamentaciones).

Venetiis, Iohannes et Gregorius de Gregoriis, 1497.

404 hoj. — Sign. A<sup>8</sup> (2, 3)<sup>6</sup> (4, 5, 6)<sup>6</sup> a<sup>8</sup>-c<sup>8</sup> d<sup>10</sup> e<sup>8</sup> f<sup>6</sup> g<sup>10</sup> h<sup>10</sup> i<sup>8</sup> k<sup>6</sup> l<sup>8</sup> m<sup>8</sup>-u<sup>8</sup> x<sup>6</sup> y<sup>6</sup> A<sup>8</sup>-R<sup>8</sup> S<sup>10</sup> T<sup>8</sup>-Z<sup>8</sup> AA<sup>8</sup> BB<sup>8</sup> CC<sup>8</sup>. — s. fol. — Fol.

L. gót. rom. y gr. — 4 tam. — 1 col. — 60 lín. — Inic. grab.

Hain 8581; Goff H-160; Incun. Hungar. 1677; Incun. Ital. 4729; Incun. Polon. 2780; Proctor 4558; Catálogo colectivo 2491; Madrid BN 1028; Córdoba, Cat. 314.

En f. 1 un papel impreso pegado que dice: "Ad Franciscanos Landishuti".

## \*60

HIERONYMUS, S., *Commentaria in Bibliam*, cura Bernardini Gadoli. (Contiene Isaías, Jeremías, y Ezequiel).

Venetiis, Iohannes et Gregorius de Gregoriis, 1497.

326 hoj. — Sgn. A<sup>8</sup>-R<sup>8</sup> S<sup>10</sup> T<sup>8</sup>-Z<sup>8</sup> AA<sup>8</sup> DD<sup>8</sup>-HH<sup>8</sup>DDD<sup>8</sup>EEE<sup>8</sup>FFF<sup>8</sup>-HHH<sup>8</sup>DDDD<sup>8</sup>-GGGG<sup>8</sup>HHHH<sup>8</sup>. — s. fol. — Fol.

L. gót. rom y gr. — 4 tam. — 1 col. — 60 lín. — Inic. grab. y espac. para inic.

Es un duplicado del número anterior, pero con distinta encuadernación.

## \*61

HIERONYMUS, S., *Epistolae et Tractatus*. (Preceden praefatio, Tabula, vita Hieronymi y unos versos en honor de S. Jerónimo).

Norimbergae, Antonius Koberger, 12 Novembris 1495.

374 hoj. — Sign. (2, 3, 4)<sup>6</sup> a<sup>6</sup> b<sup>8</sup>-z<sup>8</sup> A<sup>8</sup>-Y<sup>8</sup> Z<sup>10</sup>. — fol. [10] I-CCCLXIII. Fol.

L. gót. y gr. — 3 tam. — 2 col. — 66 lin. — Espac. para inic. con o sin minúsc.

Hain 8562; Goff H-174; Incun. Hungar. 1684; Incun. Ital. 4743; Incun. Polon. 2793; Polain 1949; Catálogo colectivo 2499.

Dos Inic. miniadas en oro y varios colores. Resto, en rojo y azul juntamente o bien alternando.

En f. 1: nota manuscrita: "Ad usum FF. Minorum Bambergae ad S. Annam". En f. 1v. nota manuscrita de distinta mano: "Ex largitione venerabilis patris Conradi Knab prioris tunc temporis in Ebrarg; dono datum est volumen Epistolarum omnium B. Hieronymi mihi Friderico Dybbaum Herbipolensi. Anno 1547 in praesentia Iorgii Walunff praesenti eodem tempore in HERNSDORFF".

## \*62

HIERONYMUS, S., *Epistolae et Tractatus*. Prima et Secunda Pars.

Pars I: [Venetiis, Iohannis Rubeus Verzellensis], 7. Ianuarii (sic) 1496.

Pars II: [Venetiis, Iohannis Rubeus Verzellensis], 12 Iulii 1496.

398 hoj. — Sign. — (2, 3)<sup>6</sup> a<sup>8</sup>-u<sup>8</sup> x<sup>4</sup> A<sup>8</sup>-Z<sup>8</sup> AA<sup>8</sup>-CC<sup>8</sup> DD<sup>6</sup> EE<sup>8</sup> FF<sup>6</sup>. — fol. [6] 1-392 (con errores). — Fol.

L. rom. y gr. — 3 tam. — 2 col. — 62 lin. — Espac. para inic. con minúsc.

Hain-Copinger 8563; Goff H-175; Incun. Hungar. 1685; Incun. Ital. 4745; Incun. Polon. 2794; Proctor 5141; Catálogo colectivo 2500; Madrid BN 1033.

Abundantes notas marginales. En la gualda nota manuscrita de un antiguo poseedor fechada en 1654. En f. 2, otra mano: "Pertinet ad Canonicam Castriruppensem".

## 63

HIERONYMUS, S., *Vitae Sanctorum Patrum*.

s. l., s. i., s. a.

248 hoj. — Sign. b<sup>8</sup>-z<sup>8</sup> A<sup>8</sup>-F<sup>8</sup>. — fol. 9-256. — 4.

L. gót. — 2 tam. — 2 col. — 44 lin. Inic. grab. — Grab. en madera.

Ejemplar muy deteriorado. Faltan los 8 ff. primeros. Al final faltan varios ff. en número indeterminado. Los ocho primeros ff. que tiene, están muy deteriorados; y lo mismo sucede con los 4 últimos ff. finales.

Dado el estado lamentable, nos ha sido imposible determinar de qué edición se trata.

En la gualda nota manuscrita: "Pertinet ad bibliothecam Augustinianam Sarriensem".

## 64

## IACOBUS MAGNUS, Sophologium.

Lugduni, Iohannes de Vingle, 26 Iulii 1495.

166 hoj. — Sign. a<sup>4</sup> b<sup>8</sup>-x<sup>8</sup> y<sup>2</sup>. — fol. [1] ii-clvi. — 4.

L. gót. — 1 tam. — 2 col. — 36-37 lin. — Inic. grab. — Esc. tip. (como portada).

Hain 10479; Goff M-48; Incun. Hungar. 2129; Proctor 8643A.

Algunas notas marginales. En f. 1 (arriba), nota manuscrita: "Collegii Societatis Iesu Cameraci" (Cambrai, Francia). En el mismo f. y en f. iv. notas eruditas en francés acerca de las diferentes ediciones de esta obra y un elogio del autor.

## \*65

## IACOBUS PHILIPPUS BERGOMENSIS, Supplementum Chronicarum. (Preceden varias Tabulas).

Brixiae, Boninus de Boninis de Ragusia, 1 Decembris 1485.

384 hoj. — Sign. a<sup>10</sup> b<sup>10</sup> aa<sup>2</sup> a<sup>10</sup> b<sup>10</sup> c<sup>8</sup>-t<sup>8</sup> v<sup>10</sup> x<sup>6</sup> y<sup>8</sup> z<sup>8</sup> z<sup>8</sup> 2 A<sup>8</sup>-E<sup>8</sup> F<sup>6</sup> G<sup>8</sup>-O<sup>8</sup> P<sup>6</sup> Q<sup>8</sup>-T<sup>8</sup>. — fol. [24] 2-358 [1] (con errores). — Fol.

L. gót. — 3 tam. — 1 col. — 49 lin. — Espac. para inic.

Hain-Copinger 2806; Incun. Hungar. 1876; Polain 1493; Pellechet 2065; Proctor 6965; Catálogo colectivo 2481; Madrid BN 1021; Escorial, agustinos.

Inic. y calderones en rojo. Abundantes notas marginales. Tiene la Tabula generalis antes que las Tabulae speciales, en contra del ejemplar reseñado por Hain. En f. 2. nota manuscrita: "Coll Soc. Jesu Bamb".

## \*66

## IACOBUS PHILIPPUS BERGOMENSIS, Supplementum Chronicarum. (Precede Tabula).

Venetis, Bernardus Ricus de Novaria, 15 Madii (sic) 1490.

273 hoj. — Sign. (1-6)<sup>6</sup> (7-12)<sup>6</sup>: a<sup>8</sup>-z<sup>8</sup> z<sup>8</sup> 3<sup>8</sup> 7<sup>8</sup> A<sup>8</sup>-F<sup>8</sup> G<sup>5</sup>. — fol. [12] 1-261. — Fol.

L. gót. — 2 tam. — 1 col. — Inic. grab. y espac. para inic. con minúsc. — Esc. tip. — Grab. en madera.

Hain-Copinger 2808; Goff J-211; Incun. Hungar. 1878; Incun. Ital. 5078; Incun. Polon. 2969; Pellechet 2067; Polain 1495; Proctor 4954; Catálogo colectivo 2483; Madrid BN 1023.

El ejemplar antes de llegar a esta biblioteca pasó por el colegio de los PP. Agustinos de Zaragoza (sello en f. 2). Le falta el f. 1 (en blanco). Los ff. correspondientes a la signatura 7 se encuentran antes de los correspondientes a la signatura 3. Algunas notas manuscritas.

## \*67

IOHANNES XXI, Summulae logicae cum commento Iohannis Versoris. (Precede epist. Petri de Sancto Iohanne ad Iohannem Pardum; sigue tractatus parvarum logicalium).

Venetis, Hermanus Lichtenstein Coloniensis, vii nonas Martii (sic) 1488.

140 hoj. — Sign. a<sup>10</sup> b<sup>8</sup>-k<sup>8</sup> l<sup>6</sup>-s<sup>6</sup> t<sup>10</sup>. — fol. [2] 3-140. — Fol.

L. gót. — 3 tam. — 2 col. — 53-68 lin. — Espac. para inic. con o sin minúsc.

Hain-Reichling 8691; Goff J-232; Incun. Ital. 5220; Incun. Polon. 5580; Catálogo colectivo 2683; Madrid BN 1103.

En f. 1. varias notas "ex-libris" de antiguos poseedores, que son todos dominicos. En el mismo f. nota manuscrita: "Conventus Rotwilani Fratrum Praedicatorum".

## \*68

IOHANNES BALBUS DE IANUA, Summa quae vocatur Catholicon.

Norimbergae, Antonius Koberger, duodecimo kalendas Septembris (21 Augusti) 1486.

226 hoj. — Sign. a<sup>7</sup> b<sup>8</sup>-h<sup>8</sup> i<sup>6</sup> k<sup>8</sup> l<sup>8</sup> m<sup>6</sup>-z<sup>6</sup> aa<sup>6</sup>-zz<sup>6</sup> A<sup>6</sup> D<sup>6</sup> Ee<sup>7</sup>. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 2 tam. — 2 col. — 70 lin. — Espac. para inic. con o sin minúsc.

GW 3192; Hain-Copinger 2258; Goff B-28; Incun. Polon. 736; Polain 1716; Catálogo colectivo 586.

Primera inic. miniada en oro, azul, rojo y verde. Resto, en rojo o azul con rasgueos. Calderones en rojo.



## 69

## IOHANNES BERNARDUS DI SAVONA, Vocabulista Ecclesiastico.

Mediolani, Leonardus Pachel, 5 Novembris 1495.

84 hoj. — Sign. a<sup>8</sup>-k<sup>8</sup> l<sup>4</sup>. — s. fol. — 8.

L. gót. — 1 tam. — 1 col. — 32 lín. — Inic. grab. y espac. para inic. con minúsc.

Goff B-358.

En la cubierta interior nota manuscrita: "Ex libris R. P. Herculis Balconii". En el mismo lugar (más abajo): "Comprado en Roma en 1962. B. Rano O.S.A. 25.10.70".

## \*70

## IOHANNES DUNS SCOTUS, In quartum librum Setentiarum.

[Argentinae], s. i., 1474.

286 hoj. — s. Sign. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 1 tam. — 2 col. — 51 lín. — Espac. para inic.

GW: 9084; Hain 6430; Incun. Hungar. 1217; Goff D-377; Incun. Polon. 2000; Proctor 342.

Inic. con rasgueos y calderones en rojo y azul alternando. Faltan los dos primeros ff. Dañado al principio y al final por el anay sin afectar al texto.

## \*71

## IOHANNES GALLENIS, Summa Collationum sive Communiloquium ad omne genus humanum (Precede Tabula).

Argentinae, [Typ. Iordani=G. Husner], in die sancti Urbani (25 Maii) 1489.

80 hoj. — Sign. a<sup>8</sup> b<sup>6</sup>-n<sup>6</sup>. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 2 tam. — 2 col. — 52 lín. — Espac. para inic. con o sin minúsc.

Hain 7444; Goff J-332; Incun. Hungar. 1811; Incun. Ital. 5269; Incun. Polon. 3132; Polain 2282; Proctor 649; Catálogo colectivo, 2542. Encuadernado en MARCUS AURELIUS CASSIODORUS, Expositio in Psalterium, Basileae 1491.

## \*72

## IOHANNES GRITSCH, Quadragesimale. (precede Tabula).

[Argentinae, Typ. Vitas Patrum] in die Sanctae Agathae virg. (5 Februarii) 1484.

266 hoj. — 2 tam. — 2 col. — 50 lin. Espac. para inic. con o sin minúsc.

Hain-Copinger 8070; Goff G-500; Incun. Hungar. 1519; incun. Polon. 2554; Proctor 420.

Inic. con rasgueos y calderones en rojo. En f. 2 nota manuscrita: "Sum Joan. Murmani D.S.Th.". Más abajo: "Nunc loci Capuccinorum Bambergae 1643" Faltan los ff. 1 y 266 (ambos en blanco).

## \*73

IOHANNES GRITSCH, Quadragesimale. (Precede Tabula).

[Argentinae, Typ. Iordani=G. Husner] 1490.

239 hoj. — Sign. a<sup>8</sup>-d<sup>8</sup> e<sup>6</sup> f<sup>8</sup> g<sup>6</sup> h<sup>8</sup> i<sup>6</sup> k<sup>8</sup> l<sup>6</sup> m<sup>8</sup> n<sup>6</sup> o<sup>8</sup> p<sup>6</sup> q<sup>8</sup> r<sup>6</sup> s<sup>8</sup> t<sup>6</sup> v<sup>8</sup> x<sup>6</sup> y<sup>8</sup> z<sup>6</sup> A<sup>8</sup> B<sup>6</sup> C<sup>8</sup> D<sup>6</sup>-L<sup>6</sup> M<sup>5</sup>. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 2 tam. — 2 col. — 52 lin. — Espac. para inic. con o minúsc.

Hain 8075; Goff G-504; Incun. Hungar. 1522; Incun. Ital. 4497; Incun. Polon. 2560. Proctor 659.

Inic. con rasgueos y calderones en rojo. Algunas notas manuscritas. Encuadrado en Pseudo-ALBERTUS MAGNUS, Compendium theologiae veritatis, Argentinae 1489 (Véase n. 9).

IOHANNES MARCHESINUS, véase MAMMOTRECTUS, super Bibliam.

## \*74

IOHANNES MELBER DE GEROLTZHOFFEN, Vocabularius praedicantium seu Variloquus.

[Argentinae, Typ. Iordani-G. Husner, ca. 1497].

172 hoj. — Sign. a<sup>8</sup>-e<sup>8</sup> f<sup>4</sup> g<sup>8</sup> h<sup>8</sup> i<sup>4</sup> k<sup>8</sup> l<sup>4</sup> m<sup>8</sup>-o<sup>8</sup> p<sup>4</sup> q<sup>8</sup>-t<sup>8</sup> v<sup>4</sup> x<sup>8</sup>-z<sup>8</sup> z<sup>8</sup>. — s. fol. — 4.º

L. gót. — 2 tam. — 1 col. — 36 lin. — Espac. para inic. con minúsc.

Hain 11034; Goff M-469; Incun. Ital. 6350; Incun. Polon. 3700; Proctor 645.

En f. 1 nota manuscrita: "pro Conventu fm. Minorum".

## \*75

IOHANNES NIVICELLENSIS, Concordantiae Bibliae et Canonum totiusque iuris civilis.

Basileae [Michael Furter (?)], último vo (sic) Ianuarii 1489.

76 hoj. — Sign. a<sup>8</sup> b<sup>6</sup>-l<sup>8</sup> m<sup>8</sup>. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 2 tam. — 2 col. — 44 lin. — Mayúsc. como inic. y espac. para inic.

Hain 9417; Goff J-382; Incun. Hungar. 1939; Incun. Ital. 5331; Incun. Polon. 3192; Proctor 7577; Polain 2297; Catálogo colectivo 2577. Inic. con rasgueos y calderones en rojo.

Encuadrado en ANTONIUS FLORENTINUS, Tabula super totam Summam Theologicam, compillata per Iohannem Molitorem. Spirae 1487. (Véase n. 21).

\*76

IOHANNES PICUS DE MIRANDULA, Opera philosophica, theologica, cum eius Vita. (Contiene epist. Francisci Pici Mirandulae ad Ludovicum Mariam Sforziae; Iohannis Pici vita per Iohannem Franciscum conscripta; Cypriani epis. Carthag. de ligno crucis carmen; Heptaplus de opere sex dierum Geneseos; Deprecatoria ad Deum elegiaco carmine; apologia tredecim quaestionum; Breve Alex. VI Papae ad Iohannem Picum; tractatus de ente et uno; oratio quaedam elegantissima; epistolae plures; Disputationum adversus Astrologos libri duodecim prooemium operis contra Astrologos; dos cartas más y Tabula).

Venetis, Bernardinus de Vitalibus Venetus, 9 octobris et 14 Augusti 1498.

262 hoj. — Sign. A<sup>10</sup> A<sup>6</sup> B<sup>6</sup> C<sup>4</sup>-E<sup>4</sup> F<sup>6</sup>-Q<sup>6</sup> R<sup>4</sup> S<sup>6</sup>-X<sup>6</sup> Y<sup>4</sup> Z<sup>6</sup> &<sup>8</sup> a<sup>6</sup>-s<sup>4</sup> t<sup>4</sup> u<sup>6</sup> y<sup>4</sup>. — s. fol. — Fol.

L. rom. — 2 tam. — 1 col. — 44 lin. — Inic. grab. y espac. para inic. con o sin minúsc.

Hain-Copinger 12993; Goff P-634; Incun. Ital. 7733; Incun. Hungar. 2718; Incun. Polon. 4432; Polain 3144; Proctor 5526; Catálogo colectivo 3687; Madrid BN 1482.

En cubierta interior, nota manuscrita: "Ad Conventum Monacensem Ordinis Eremitarum S. Augustini 1731". En la gualda primera: "Duplum".

\*77

IOHANNES REUCHLIN, Capnio dictus, Vocabularius brevilocus. (Precede Ars disphongandi Guarini Veronensis; dialogus de arte punctuandi; tractatus utilis de acentu).

Norimbergae, Antonius Koberger, 12 Iulii 1498.

294 hoj. — Sign. (1, 2, 3, 4.)<sup>6</sup> a<sup>8</sup>-z<sup>8</sup> A<sup>8</sup>-N<sup>8</sup>. — s. fol. — 4.<sup>o</sup>

L. gót. — 2 tam. — 2 col. — 57 lin. — Espac. para inic con minúsc.  
Copinger 6283; Incun. Ital. 8341; Polain 3345.

## \*78

IOHANNES TORTELLIUS ARETINUS, Commentariorum Grammaticorum de Orthographia dictionum e Graecis tractarum opus. (Precede prooemium ad Nicolaum V Pont. Max.; siguen epist. Hieronymi Bonini ad Constantinum Robeganum, eiusdem carmen in primi impressoris commendationem).

Vicentiae, Hermanus Lichtenstein Coloniensis, die ultima (31) Octobris, 1480.

316 hoj. — Sign. A<sup>o</sup> B<sup>o</sup>-O<sup>o</sup> P<sup>o</sup> a<sup>s</sup>-r<sup>s</sup> ss<sup>o</sup> s<sup>o</sup>-z<sup>o</sup> &<sup>o</sup>. — s. fol. Fol.

L. rom y gr. — 2 tam. — 1 col. — 46 lin. — Espac. para inic. con o sin minúsc.

Hain 15567; Goff T-398; Incun. Polon. 5380; Catálogo colectivo 4548; Madrid BN 1880.

## \*79

IOHANNES TORTELLIUS ARETINUS, Commentariorum Grammaticorum de Orthographia dictionum e Graecis tractarum opus. (Precede epist. Pyrrhi Pincii Mantuani ad Franciscum Capello patritium Venetum; Prooemium ad Nicolaum V Pont. Max.; sigue Tractatus de Orthographia Georgii Valla).

Venetis, Philippus Pincius, pridie Idus Aprilis (12 Aprilis) 1493.

188 hoj. — Sign. a<sup>s</sup>-y<sup>o</sup>z<sup>o</sup>&<sup>o</sup>. — s. fol. — Fol.

L. rom. y gr. — 2 tam. — 1 col. — 61 lin. — Espac. para inic con o sin minúsc.

Hain-Copinger 15572: = Hain 15577; Goff T-401; Incun. Polon. 5383; Polain 3796; Catálogo colectivo 4551; Madrid BN 1882.

## \*80

IOHANNES DE TURRECREMATA, Expositio super toto Psalterio. (Precede una dedicatoria a Pío II).

Augustae Vindelicorum, Iohannes Schüssler, pridie nonas Maias (6 Maii) 1472.

134 hoj. — s. Sign. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 1 tam. — 1 col. 35 lin. — Espac. para inic.

Hain 15696; Goff T-519; Incun. Hungar. 3386; Protor 1596.

Dos inic. en rojo y verde con rasgos finísimos a toda plana.

Resto de inic. y calderones, en rojo.

En f. 1 nota manuscrita: "Monasterii B. V. Deiparae in Diessen".

## \*81

IUNIANUS MAIUS PARTENOPAEUS, De priscorum proprietate verborum.  
(Sigue epist. auctoris ad Hernricum archiepisc. Acheront.).

Tarvisiae, Bernardus de Colonia, 1477.

330 hoj. — Sign. a<sup>10</sup>-c<sup>10</sup> d<sup>8</sup>-f<sup>8</sup> g<sup>10</sup>-r<sup>10</sup> ss<sup>8</sup> s<sup>10</sup> t<sup>8</sup> v<sup>10</sup> x<sup>8</sup> y<sup>10</sup> aa<sup>12</sup> bb<sup>10</sup>-ll<sup>10</sup>. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 1 tam. — 2 col. — 51 lin. — Espac. para inic.

Hain 10540; Goff M-96; Incun. Hungar. 2136; Incun. Polon. 3527; Incun. Ital. 6037; Polain 2575; Proctor 6483; Catálogo colectivo 2974.

Inic. con rasgueos y calderones, en rojo. En f. 2 nota manuscrita: "Ex Bibliotheca Reverendissimi Episcopi Augustani".

IUSTINUS, véase MARCUS IUNIANUS IUSTINUS.

IUVENALIS, véase DECIUS IUNIUS IUVENALIS.

JERUNG, véase HENRICUS JERUNG.

## \*82

LACTANTIUS FIRMIANUS, Opera. (Contiene Tabula; errata Lactantii collecta et exarata per Antonium Raudensem; quomodo legendi sunt libri Lactantii; praefatio ad Constantinum imperatorem; de divinis Institutionibus libri septem; de Ira Dei ad Donatum; de opificio Dei et formatione hominis ad Demetrianum; Carmina de Foenice; de die resurrectionis dominicae; Nephyton; Tertullianus, Apologeticus adversus Gentes; Tabula Tertulliani).

Venetis, Bonetus Locatellus, *expens.* Octaviani Scoti, quinto Idus Octobris (11 Octobris) 1494.

90 hoj. — Sign. a<sup>8</sup>-k<sup>8</sup> l<sup>10</sup>. — fol [1] 2-90. — Fol.

L. rom. y gr. — 3 tam. — 1 col. — 63 lin. Inic. grab. — Esc. tip.

Hain 9817; Goff L-12; Incun. Hungar. 2022; Incun. Polon. 3343; Incun. Ital. 5629; Polain 2424; Proctor 5056; Catálogo colectivo 2724; Madrid BN 1121.

Algunas notas marginales.

## \*83

## LEONARDUS DE UTINO, Sermones aurei de Sanctis.

[Coloniae, Ulricus Zell] 1473.

471 hoj. — s. Sign. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 1 tam. — 2 col. — 36 lin. — Espac. para inic.

Hain-Copinger 16128; Goff L-151; Incun. Hungar. 2051; Incun. Polon. 3406; Polain 2479; Proctor 881.

Inic. de dos clases: unas en rojo y azul con rasgueos a todo o medio folio. El resto, en rojo o azul alternando. Calderones en rojo. En f. 1 nota manuscrita: "Liber domus sororum Collismariae in Coeffeldia". El ejemplar tiene los 25 ff., que Hain-Copinger pone al final, al comienzo del libro.

## \*84

## LEONARDUS DE UTINO, Sermones aurei de Sancti. (Precede Tabula sermonum).

Norimbergae, Antonius Koberger, undecimo Kalendas Februarii (22 Ianuarii) 1478.

211 hoj. — s. Sign. — fol. [1] I-CCX. — Fol.

L. gót. — 2 tam. — 2 col. — 50 lin. — Espac. para inic.

Hain-Copinger 16134; Goff L-159; Incun. Hungar. 2056; Incun. Ital. 5741; Incun. Polon. 3412; Polain 2481; Proctor 1982.

Inic. en rojo y azul junto o bien alternando. Calderones en rojo y azul alternando.

En f. 1 nota manuscrita: "Liber Iohannis Streber 1519". Más abajo, otra mano: "Langheim 1673".

LIVIVS, véase TITUS LIVIVS.

LUCANUS, véase MARCUS ANNAEUS LUCANUS.

## \*85

## LUCAS DE BURGO, Summa de Arithmetica, Geometria, Proportioni et Proportionalita. (Preceden dicatio auct. ad Patritium Venetum Marcum; duo carmina; epist. auct. ad Guidum Ubaldum, italiana et lingua latina exarata).

Vinegia, Paganino di Paganini da Brescia, 10, 12 Novembre 1494.

308 hoj. — Sign. (1, 2, 3, 4) <sup>8</sup> a<sup>8</sup>-z<sup>8</sup> z<sup>8</sup> s<sup>8</sup> p<sup>8</sup> AA<sup>14</sup> A<sup>8</sup>-H<sup>8</sup> I<sup>8</sup> K<sup>6</sup>. — fol [9] 2-224; 1-76. — Fol.

L. gót. — 3 tam. — 1 col. — 59 lin. — Inic. grab. y espac. para inic. con o sin minusc. — Grab. en madera geométricos.

Hain-Copinger (add.) 4105; Goff L-315; Incun. Ital. 7133; Incun. Polon. 3457; Pellechet 3060; Catálogo colectivo 2866; Madrid BN 1173 (parte de la obra).

En f. 1 nota manuscrita: "Iste liber est fratris Jo: Baptistae de Carmignolis emporiensis Ord. Erem. S. Augustini".

## \*86

## LUDOLPHUS DE SAXONIA, Meditationes Vitae Iesu Christi.

[Argentinae, Typ. Vitas Patrum] in die Sancti Lucae (18 Octobris) 1483

329 hoj. — Sign. A<sup>9</sup> B<sup>8</sup>-E<sup>8</sup> F<sup>10</sup> G<sup>9</sup> H<sup>8</sup>-K<sup>8</sup> L<sup>10</sup> M<sup>8</sup>-S<sup>8</sup> T<sup>6</sup> U<sup>8</sup> X<sup>6</sup> a<sup>8</sup>-t<sup>8</sup> v<sup>7</sup>. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 2 tam. — 2 col. 63 lin. — Espac. para inic.

Hain 10293; Incun. Hungar. 2109; Goff L-343; Incun. Polon. 3477; Polain 2534; Catálogo colectivo 2878; Madrid BN 1181.

La primera inic. en rojo y azul con rasgueos a media columna. Resto, en rojo y azul alternando. Calderones en rojo.

Muy deteriorado por el anay, pero sin afectar grandemente al texto.

## \*87

## LUDOLPHUS DE SAXONIA, Meditationes Vitae Iesu Christi. (Preceden una Tabula y un prólogo y sigue otra Tabula).

Norimbergae, Antonius Koberger, vigilia Assumptionis Virginis Mariae (14 Augusti) 1495.

312 hoj. — Sign. A<sup>8</sup>-Z<sup>8</sup> a<sup>8</sup>-q<sup>8</sup>. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 3 tam. — 2 col. — 66 lin. — Espac. para inic. con o sin minúsc.

Hain 10296; Incun. Hungar. 2112; Goff L-346; Incun. Polon. 3478; Proctor 2100; Catálogo colectivo 2882; Madrid BN 1183.

Inic. y calderones en rojo. En f. 1 nota manuscritas de poseores del libro, una de ellas fechada en 1522.

## \*88

## Pseudo-LUCIUS FENESTELLA, De Romanorum Magistratibus. (Sigue Albericus Philosophus de imaginibus deorum; Tabula).

[Medioloni, Leonhard Pachel et Ulrichus Scinzenzeler, non post 7 Novembris 1478].

56 hoj. — Sign. a<sup>8</sup>-g<sup>8</sup>. — s. fol — 4.<sup>o</sup>.

L. rom. — 2 tam. — 1 col. — 22-25 lin. — Espac. para inic. con minúsc.

Hain 6959; Goff F-63; Incun. Hungar. 1305; Incun. Ital. 3815 (?); Pellechet 4755.

Foliación y enumeración de los capítulos, manuscrita. El autor parece ser Andrea Domenico Fiocco.

## \*89

Pseudo-LUCIUS FENESTELLA, De Romanorum Magistratibus.

[Venetiis, Philippus Petri, ca. 1472-1477].

42 hoj. — 1. Sign. — s. fol. — 4.º.

L. rom. — 2 tam. — 1 col. — 23 lin. — Espac. para inic. con minúsc.

Hain 6958; Incun. Ital. 3812; Pellechet 4754.

Algunas notas manuscritas.

## \*90

LUMEN animae seu liber moralitatum. Edit. Matthias Farinator. (Preceden Prologus et Tabula).

[Argentinae, Typ. Legendae Aureae], sexta feria post Laetare (22 Martii) 1482.

274 hoj. — s. Sign. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 3 tam. — 2 col. 43 lin. — Espac. para inic. con o sin minúsc.

Hain 10333; Goff L-396; Incun. Hungar. 2033; Incun. Polon. 3492; Pellechet 4749; Polain 1468; Proctor 413; Catálogo colectivo 2903.

Algunas inic. en rojo, azul y verde; Resto, en rojo, así como los calderones. En 1 nota manuscrita: "Duuplum"; en f. 2: "Ad PP. Franciscanos Novenburgii. Bibliotheca".

## \*91

LUPOLDUS BAMBERGENSIS, Germanorum veterum principum zelus et fervor in christianam religionem, etc. (Preceden carmen Sebastiani Brant ad Iohannem Dalburgium; epist. Iacobi Wimpfelingii ad Fr. Camerarium de Dalburgio).

Basileae, Iohannes Bergmann de Olpe, Idibus Maii (15 Maii) 1497.

28 hoj. — Sign. a<sup>8</sup> b<sup>6</sup> c<sup>6</sup> d<sup>8</sup>. — fol [1] II-XXVII [1]. — Fol.

L. rom. — 4 tam. — 1 col. — 41 lin. — Espac. para inic. con minúsc.

Hain 2725; Goff L-399; Incun. Hungar. 2067; Incun. Ital. 5748; In-



cun. Polon. 3494; Pellechet 2015; Polain 2486; Catálogo colectivo 2904; Escorial, Monasterio.

LYRA, véase NICOLAUS DE LYRA.

\*92

MACROBIUS AURELIUS THEODOSIUS, In somnium Scipionis expositiones et Saturnalia.

Venetii, Philippus Pincius Mantuanus, 29 Octobris 1500.

36 y 86 hoj. — Sign. a<sup>6</sup>-d<sup>6</sup> y A<sup>6</sup>-N<sup>6</sup> O<sup>6</sup>. — fol. [2] III-XXXVI y I-LXXXVI. — Fol.

L. rom. y gr. — 3 tam. — 1 col. — 45 lín. — Primera inic. grab. resto, espac. para inic. con minúsc. — 8 grab. en madera.

Hain-Copinger 10340; Goff M-13; Incun. Ital. 5928; Incun. Hungar. 2122; Incun. Polon. 3500; Polain 2553; Proctor 5325; Catálogo colectivo 2911; Madrid BN 1197.

A veces los espacios dejados para las palabras griegas han sido escritos a mano. Abundantes notas manuscritas.

Encuadernado en: AULUS GELLIUS, Noctes Atticae, Venetiis 1494. (Véase n. 27).

\*93

MAMMOTRECTUS super Bibliam. Edit. Iohannes Marchesinus.

Argentinae, [Martinus Flach] 1487.

317 hoj. — Sign. a<sup>8</sup>-z<sup>8</sup> A<sup>8</sup>-Q<sup>8</sup> R<sup>8</sup>. — fol. [32] I-CCLXXXV. — 4.º.

L. gót. — 2 tam. — 2 col. — 37 lín. — Espac. para inic. con minúsc.

Hain-Copinger 10566; Goff M-248; Incun. Hungar. 2175; Incun. Ital. 6154; Incun. Polon. 3595; Polain 2607; Proctor 674.

Inic. y calderones con rasgueos, en rojo. En f. 2 nota manuscrita: "Conventus Bambergensis Ordinis Praedicatorum".

\*94

MAMMOTRECTUS super Bibliam. Edit. Iohannes Marchesinus. (Precede Tabula).

[Argentinae, Typ. Paludani (?) vel Vitas Patrum (?), ca. 1485].

172 hoj. — Sign. 14 ff. (sin Sign.) a<sup>8</sup>-t<sup>8</sup> v<sup>6</sup>. — fol. [17] 1-CLV. — Fol.

L. gót. — 2 tam. — 2 col. — 46 lín. — Espac. para inic. con minúsc.

Hain 10553; Goff M-246; Incun. Hungar. 2174; Incun. Polon. 3593; Polain 2603.

Inic. y calderones en rojo y azul alternando. En f. 2 nota manuscrita: *Loci Capuccinorum Bambergae 1639*".

MARCHESINUS, véase MAMMOTRECTUS super *Bibliam*.

## 95

MARCUS ANNAEUS LUCANUS, *Pharsalia*, cum Omniboni Vicentini commento. (Precede vita Lucani ex Commentario Antiquiss).

Venetiis, Nicolaus Battibonus Alexandrinus, tertio Idus Maii (13 Maii) 1486.

186 hoj. — Sign. a<sup>8</sup>-x<sup>8</sup> y<sup>6</sup> z<sup>6</sup> &<sup>6</sup>. — s. fol. — Fol.

L. rom. — 3 tam. — 1 col. — 57 lin. — Espac. para inic con minúsc. Hain 10238; Goff L-302; Incun. Hungar. 2097; Incun. Ital. 5819; Incun. Polon. 3453; Proctor 5106; Catálogo colectivo 2858.

En la gualda, nota manuscrita: "PP. Filipinos de Villadolid".

## \*96

MARCUS FABIVS QUINTILIANVS, *Institutiones oratoriae*, cum annotationibus Raphaelis Regii. (Precede Tabula; sigue notitia de Quintiliano).

Venetiis, Bonetus Locatellus *sumpt.* Octaviani Scoti, XVI Kalendas Sextilis (17 Iulii) 1493.

206 hoj. — 2 ff. (sin Sign.) a<sup>8</sup>-z<sup>8</sup> &<sup>8</sup> ʝ<sup>6</sup> R<sup>6</sup> — s. fol. Fol.

L. rom. y gr. — 2 tam. — 1 y 2 col. — 46 y 61 lin. — Inic. grab. y espac. para inic. con minúsc. — Esc. tip.

Hain-Copinger (add.) 13654=13652; Goff Q-29; Incun. Hungar. 2885; Incun. Ital. 8264; Incun. Polon. 4655; Proctor 5045; Catálogo colectivo 3889; Madrid BN 1578.

Abundantes notas manuscritas. En el f. último, originalmente en blanco, una mano ha transcrito la epist. Campani ad Antonium Moretum que aparece en ediciones posteriores de esta obra.

## \*97

MARCUS IUNIANVS IUSTINVS, *Epitome historiarum Trogi Pompeii*.

Venetiis, Philippus Condam Petri, 12 Decembris 1479.

104 hoj. — Sign. a<sup>10</sup> b<sup>8</sup> c<sup>8</sup> d<sup>6</sup> e<sup>8</sup>-l<sup>8</sup> m<sup>6</sup> n<sup>10</sup>. — s. fol. — Fol.

L. rom. — 2 tam. — 1 col. — 36 lin. Espac. para inic. con o sin minúsc.

Hain-Copinger 9651; Goff J-618; Incun. Hungar. 1988; Incun. Ital. 5556; Incun. Polon. 3307; Proctor 4274; Catálogo colectivo 2694.

Abundantes notas marginales.

## 98

MARCUS VALERIUS MARTIALIS, Epigrammatum libri, cum comentario Domitii Calderini. (Preceden epist. Domitii Calderini ad Iohannem Franciscum; Calderini versus; epist. Calderini ad Laurentium Medicem; vita Martialis; epist. Plinii II ad Cornelium Priscum; sigue epist. Calderini ad Corelium; epist. M. Lucidi Phospori).

Venetis, Baptista de Tortis, 17 Iulii 1485.

172 hoj. — Sign. a<sup>8</sup>-u<sup>8</sup> x<sup>6</sup> y<sup>6</sup>. — s. fol. — Fol.

L. rom. — 3 tam. — 1 y 2 col. — 41-63 lin. — Espac. para inic. — Esc. tip.

Hain-Copinger 10819; Goff M-308; Incun. Hungar. 2190; Incun. Ital. 6227; Incun. Polon. 3612; Proctor 4631; Catálogo colectivo 3020; Madrid BN 1232.

En cubierta interior: "pertenece a esta Biblioteca".

MARSILIUS AB INGHEN, véase AEGIDIUS ROMANUS.

MARTIALIS, véase MARCUS AURELIUS MARTIALIS.

## \*99

MARTINUS POLONUS, Margarita decreti seu Tabula Martiniana.

Argentinae, [Typ. Iordani=Ge. Husner], in die sabbati post Pentecostem (13 Iunii) 1489.

106 hoj. — Sign. a<sup>8</sup> b<sup>6</sup>-q<sup>6</sup> r<sup>8</sup>. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 2 tam. — 2 col. — 52 lín. — Espac. para inic. con o sin minúsc.

Hain-Copinger 10845; Goff M-325; Incun. Hungar. 2202; Incun. Ital. 6241; Incun. Polon. 3624; Polain 2525; Catálogo colectivo 3073.

Falta el f. 106 (en blanco).

En los ff. 2 y 105 hay una nota manuscrita, en la que se dice que el libro perteneció al Obispo de Viena Iohannes Fabri (1530) y después de su muerte fue entregado a la Biblioteca del Colegio de S. Nicolás en 1540. (Véase el n. 39).

## \*100

## MARYROLOGIUM quod et Viola Sancorum inscribitur.

[Argentinae, Iohannes Prüss] 8 Februarii 1499.

134 hoj. — Sign. (1, 2, 3, 4, 5)<sup>10</sup> a<sup>8</sup> b<sup>6</sup> c<sup>6</sup> d<sup>4</sup> e<sup>4</sup> f<sup>8</sup> g<sup>8</sup> h<sup>4</sup> i<sup>4</sup> k<sup>8</sup> l<sup>8</sup> m<sup>6</sup> n<sup>6</sup> o<sup>4</sup> p<sup>4</sup> q<sup>8</sup> r<sup>4</sup> s<sup>4</sup> t<sup>6</sup> v<sup>6</sup> x<sup>8</sup>. — fol. [10] I-CXXIII [1]. — 4.º.

L. gót. — 2 tam. — 1 col. — 35 lín. — Mayúsc. como inic. — 2 grab. en madera.

Hain 10873; Incun. Hungar. 2216; Incun. Ital. 6261; Goff M-339; Incun. Polon. 3638; Polain 2635; Proctor 552; Catálogo colectivo 3082.

Algunas notas manuscritas.

MAIUS PARTENOPAEUS, véase IUNIANUS MAIUS PARTENOPAEUS.

MELBER DE GEROLTZHOFFEN, véase IOHANNES MELBER DE GEROLTZHOFFEN.

## \*101

## MEFFRET, Sermones de tempore. Pars Estivalis. (Sigue Tabula).

[Basileae, Nicolaus Kessler, 24 Maii 1488].

273 hoj. — Sign. aa<sup>8</sup>-kk<sup>8</sup> ll<sup>10</sup> mm<sup>10</sup> nn<sup>8</sup> oo<sup>10</sup> pp<sup>8</sup>-rr<sup>8</sup> sss<sup>8</sup> ss<sup>6</sup> tt<sup>8</sup> vv<sup>8</sup> ww<sup>8</sup> xx<sup>8</sup> yy<sup>8</sup> zz<sup>6</sup> AA<sup>8</sup> BB<sup>8</sup> CC<sup>6</sup> EE<sup>8</sup> FF<sup>6</sup>-KK<sup>6</sup> LL<sup>5</sup>. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 2 tam. — col. 57 lín. Espac. para inic.

Hain 11006 (Vol. II); Goff M-446; Incun. Hungar. 2250; Incun. Ital. 6335; Incun. Polon. 3687; Polain 2658.

Primera inic. miniada en oro, rojo, verde y morado. Resto y Calderones, en rojo.

En f. 1 nota manuscrita: "Ex Bibliotheca Canonice Regularium S. Augustini. Trebonae 1718".

## \*102

## NICOLAUS DE LYRA, Postilla super Psalterium et Prophetas cum additionibus Pauli Episcopi Burgensis ac replicis magistri Matthiae Dorinck.

s. l., s. i., s. a.

466 hoj. — s. Sign. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 3 tam. — 2 col. — 72-73 lín. — Espac. para inic. — 13 grab. en madera.

Como no lo hemos visto en ningún repertorio, hacemos de él una descripción más amplia:

f. 1: en blanco; f. 2: Postilla venerabilis fratris Nicolai de// Lyra

sup psalterium feliciter incipit // ( ) Ropheta magnus surrexit in // nobis Luce. vij. Qzuis liber // psalmoru apud hebreos inter // ... f. 5: lín. 9: Incipit prologus beati // hieo. psbri inpsalteriu. // ... f. 156v. col. 2. lín. 45: Explicit postilla supra librum psalmoru edita a fra // tre Nicolao de lyra ex ordine minoru socre theologie // doctore excellentissimo. f. 157, en blanco. f. 158: *postilla*: Incipit prologus in Esalam pphetam // ( ) Emo cum pphetas etc. Iste plogus diui // dit... *Textus*: Incipit prologus i Esa // iam prophetam. // ( ) Emo cum pro // phetas versib<sup>9</sup> // viderit ee descri // ... f. 466, col. 2, lín. 53: Postilla fratris Nicholai de lyra cum additionib<sup>9</sup> // Paulli epi burg. ac replicis magistri Mathei doringk // eiusde ordinis sup machiam pphetam finit.

Inic. y calderones en rojo. El rubricador ha puesto después del *explicit*, la fecha, que no es clara. Es 1484 o 1488.

## \*103

NICOLAUS SALICETUS, Antidotarius animae.

Argentinae, Iohannes Reynardus (Grüninger), Idus Iulii septimas (9 Iulii) 1489.

152 hoj. — Sign. aa<sup>8</sup>-bb<sup>8</sup> a<sup>8</sup>-p<sup>8</sup> A<sup>8</sup> B<sup>8</sup>. — fol. [16] 1-120 [16]. —8.

L. gót. — 2 tam. — 2 col. — 34 lín. Espac. para inic. — Tinta roja y negra.

Hain-Copinger (Add.) 14156; Goff S-35.

Inic. en rojo. En f. 1 nota manuscrita: "Convent. Friburg. Ord. Praed.". Al ser encuadernado ha sido cortado excesivamente en el margen superior de tal modo que a veces no es visible la foliación y en el f. 34 la línea superior ha sido cortada a medio.

OVIDIUS, véase PUBLIUS OVIDIUS NASO.

## 104

PAULUS VENETUS, Comentaria in libros posteriores Aristotelis.

Venetiis, Theodorus de Rheinsburch et Reinaldus de Novimagio, 14 Iunii, 1477.

180 hoj. — Sign. a<sup>8</sup>-o<sup>8</sup> p<sup>8</sup> q<sup>8</sup>-y<sup>8</sup> z<sup>8</sup>. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 1 tam. — 2 col. — 50 lín. — Espac. para inic. con o sin minúsc.

Hain-Copinger 12511; Goff P-212; Incun. Ital. 7334; Incun. Polon. 4199; Polain 3017; Catálogo colectivo 3479; Madrid BN 1406.

La primera inic. no ha sido rubricada. La inic. de la segunda parte, rubricada en varios colores con rasgos finos. Resto de inic. y calderones en rojo. Se ignora la procedencia.

## 105

## PAULUS VENETUS, Comentaria in libros posteriores Aristotelis.

Venetiis, Bonetus Locatellus, *mand.* Octaviani Scoti, decimo kalendas ianuaras (23 Decembris) 1491.

96 hoj. — Sign. aa<sup>s</sup>-mm<sup>s</sup>. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 3 tam. — 2 col. — 63 y 69 lin. — Inic. grab. — Esc. tip. Hain-Copinger 12513; Goff P-215; Incun. Hungar. 2538; Incun. Ital. 7337; Incun. Polon. 4202; Proctor 5030; Catálogo colectivo 3482; Madrid BN 1408.

Abundantes notas marginales. Procedencia ignorada.

## 106

## PAULUS VENETUS, Summulae, seu Logicae Institutiones.

Venetiis, Guilielmus Tridinensis de Monteferrato, tertio nonas Septembris (3 Septembris) 1488.

48 hoj. — Sign. a<sup>s</sup>-f<sup>s</sup>. — s. fol. — 4<sup>o</sup>.

L. gót. — 1 tam. — 2 col. — 49 lin. — Inic. grab. y mayúsc. como inic.

Hain-Copinger 12501; Goff P-227; Incun. Hungar. 2542; Catálogo colectivo 3494.

Algunas notas marginales. En f. 1 notas manuscritas en italiano.

PERSIUS, véase AULUS FLACCUS PERSIUS.

PETRARCA, véase FRANCISCUS PETRARCA.

PETRUS HISPANUS, véase IOHANNES XXI.

## \*107

## PETRUS LOMBARDUS, Sententiarum libri. (Preceden prologus y Tabula; sigue otra Tabula).

Basileae, Nicolaus Kessler, Octavo nonas Martii (sic) 1486.

229 hoj. — Sign. a<sup>s</sup> b<sup>s</sup> c<sup>s</sup> d<sup>s</sup> e<sup>s</sup> f<sup>s</sup> g<sup>s</sup> h<sup>s</sup> i<sup>s</sup> k<sup>s</sup> l<sup>s</sup> m<sup>s</sup> n<sup>s</sup>-r<sup>s</sup> s<sup>s</sup> t<sup>s</sup> v<sup>s</sup> x<sup>s</sup>-z<sup>s</sup>  
A<sup>s</sup> B<sup>s</sup> C<sup>s</sup> D<sup>s</sup> E<sup>s</sup> F<sup>s</sup> G<sup>s</sup> H<sup>s</sup> I<sup>s</sup> K<sup>s</sup>. — s. fol. — Fol.

Hain 10190; Goff P-484; Incun. Hungar. 2640; Incun. Ital. 7637; Incun. Polon. 4336; Polain 3117; Proctor 7654; Catálogo colectivo 3624. Inic. y calderones en rojo. Faltan los ff. 118 y 158 (en blanco). En f. 2 nota manuscrita: "Ex Testamento Reverendiss. D. Frid. Förnerii Sufraganei Bamb. Collegii Socie. Jesu Bamb. 10 Ianua. 1631".

## \*108

PETRUS LOMBARDUS, Sententiarum libri, cum conclusionibus Henrici Gorichem. (Preceden Prologus et Tabula; sigue otra Tabula).

Basileae, Nicolaus Kessler, Decimo Kalendas Iunii (23 Maii) 1487.

292 hoj. — Sign. a<sup>10</sup> b<sup>6</sup> c<sup>3</sup>-t<sup>3</sup> A<sup>3</sup>-O<sup>8</sup> P<sup>6</sup> Q<sup>6</sup> R<sup>3</sup> S<sup>3</sup>. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 6 tam. — 2 col. — 54 y 68 lín. — Espac. para inic. con o sin minúsc. — Esc. tip.

Hain 10194; Goff P-490; Incun. Hungar. 2642; Incun. Polon. 4341; Polain 3119; Proctor 7660; Catálogo colectivo 3626; Córdoba, Catálogo 463.

Inic. con rasgueos y calderones en rojo. En f. 1 nota manuscrita: "Fr. Mm. Bambergensium ad S. Anna".

## \*109

PETRUS LOMBARDUS, Sententiarum libri cum conclusionibus Henrici Gorichem. (Preceden Prologus et Tabula); sigue otra Tabula).

Basileae, Nicolaus Kessler, Decimo Kalendas Iunii (23 Maii) 1487.

Es un duplicado del n. anterior. En f. 1 nota manuscrita: "FF. Min. Bamb. ad S. Annam. En cubierta interior, otra mano: "Ioan: Oruis Canonicus Ecclae. Aschaffenburgan. "Numerosos versos en latín en cubierta interior y en f. 1.

## \*110

PETRUS LOMBARDUS, Sententiarum libri cum conclusionibus Henrici Gorichen. (Preceden Prologus et Tabula; sigue varii articuli erronei in quibus Magister communiter non tenetur y una Tabula fere omnium sententiarum).

Basileae, Nicolaus Kessler, Decimo Kalendas Martii (20 Februarii) 1498.

256 hoj. — Sign. a<sup>6</sup>-r<sup>6</sup> ss<sup>6</sup> s<sup>6</sup> ss<sup>6</sup> t<sup>4</sup> A<sup>8</sup> B<sup>6</sup>-F<sup>6</sup> FG<sup>6</sup> G<sup>6</sup>-H<sup>6</sup> I<sup>8</sup> K<sup>6</sup>-P<sup>6</sup> Q<sup>8</sup> R<sup>6</sup> S<sup>3</sup> T<sup>10</sup> — s. fol. — Fol.

L. gót. — 5 tam. — 2 col. — 50-70 lín. — Espac. para inic. — Esc. tip.

Hain 10198; Goff P-496; Incun. Hungar. 2650; Incun. Ital. 7646; Incun. Polon. 4347; Proctor 7693.

Inic. y calderones en rojo y azul.

En f. 1 nota manuscrita: "Liber Conventus Lipsensis". Más abajo: "Hic liber spectat ad fratrem Heinrichum Reuus Ordinis Predicatorum Conventus Lipsensis ad s. Paulum". En el mismo f. con otra mano: "nunc. Monast. Banz."

PHILELPHUS, véase FRANCISCUS PHILELPHUS.

PICUS DE MIRANDULA, véase IOHANNES PICUS DE MIRANDULA.

POLITIANUS, véase ANGELUS POLITIANUS.

\*111

PRISCIANUS Grammaticus, Opera, cum commentario Iohannis de Aingre. (Precede dicatio ad Iulianum Consulem; contiene De octo partibus orationis cum commento Iohannis de Aingre; de constitutione dictionum; de duodecim carminibus; de accentibus; de numeris, ponderibus et mensuris; de praeexcitantibus rhetoricae ex Hermogene translatis; opusculum de comicorum versuum ratione; commentarium Rufini de metris comicis; de declinationibus pronominum ac verborum libellus; de orbis situ ex Dionysio translato; editio recognita a Benedicto Brugno).

Venetis, Georgius de Arrivabene, pridie nonas Decembris (4 Decembris) 1488.

346 hoj. — Sign. a<sup>8</sup>-v<sup>8</sup> x<sup>6</sup> y<sup>8</sup> z<sup>8</sup> &<sup>8</sup> 3<sup>8</sup> R<sup>8</sup> aa<sup>8</sup>-ee<sup>8</sup> ff<sup>6</sup> A<sup>8</sup>-L<sup>8</sup> M<sup>6</sup>. — s. fol. Fol.

L. rom. y gr. — 3 tam. — 2 col. — 43 y 60 lin. — Espac. para inic. con o sin minúsc.

Hain 13361; Goff P-968; Incun. Hungar. 2831; Incun. Ital. 8053; Incun. Polon. 4572; Proctor 4914; Catálogo colectivo 3834.

\*112

PUBLIUS OVIDIUS NASO, Metamorphoseon libri, cum commentario Raphaelis Regii. (Preceden privilegium Raphaelis Regio concessum, nota ad Lectorem, praefatio Raphaelis Regii ad Franciscum Gonzagam, Index; siguen dos cartas de Rafael Regio).

Venetis, Bernardinus Venalius, [post 5 Septembris, 1493].

167 hoj. — Sign. A<sup>6</sup> a<sup>8</sup>-t<sup>8</sup> v<sup>6</sup> x<sup>3</sup>. — s. fol. — Fol.

L. rom. y gr. — 3 tam. — 1 y 2 col. — 45 y 58 lin. — Espac. para inic. con minúsc. — 1 grab. en madera.

Hain 12170=Hain 12155; Goff O-189; Incun. Ital. 7122; Incun. Polon. 4100; Catálogo colectivo 3384.

Inic. con rasgueos en rojo.

QUINTILLIANUS, véase MARCUS FABIVS QUINTILIANUS.



## \*113

RABBI SAMUEL, Epistola ad Isaac seu rationes breves ad reprobandos Judaeorum errores, de arabico in latinum translata per Alphonsium Bonihominis, hispanum, ord. Praed. (Sigue epist. quam misit Poncius Pilatus Tiberio Imperatori Romano).

[In Sancto Urso, Iohannes de Reno. ca. 1477-80 (?)].

Hain 14263; cfr. Copinger III, p. 560; Incun. Hungar. 3021; Polain 3425; Proctor 7149; Catálogo colectivo 4050; Madrid BN 1637.

## \*114

RADULPHUS STRODUS, Consequentiae, cum commento Alexandri Sermonetae et Declarationibus Gaetani de Thienis. (Siguen Dubia Pauli Pergulensis, Obligationes Syrodi, Consequentiae Ricardi de Ferebrich, expositio Gaetani super easdem).

Venetiis, Bonetus Locatellus, *sumpt.* Octaviani Scoti, tertio Idus Februarii (11 Februarii) 1493.

130 hoj. — Sign. a<sup>8</sup>-p<sup>8</sup> q<sup>10</sup> — s. fol. — 4.º.

L. gót. — 3 tam. — 2 col. — 39 y 50 lín. — Inic. grab. — Esc. tip. Hain 15098; Goff S-802; Incun. Ital. 9178.

Abundantes notas marginales. Le falta el último f. (en blanco).

REUCHLIN, véase IOANNES REUCHLIN.

## \*115

ROBERTUS CARACCIOLUS DE LITIO, Sermones Quadragesimales de poenitentia. (Sigue Tabula sermonum).

Venetiis, Andreas Torresanus de Asula, 5 Kalendas Octobris (27 Septembris) 1488.

192 hoj. — Sign. a<sup>8</sup>-z<sup>8</sup> r<sup>8</sup> — fol. [1] 2-191 [1]. — 4.º.

GW 6080; Hain 4439; Goff C-160; Incun. Hungar. 913; Incun. Ital. 2465; Incun. Polon. 1415; Pellechet 3258; Polain 988; Proctor 4719; Catálogo colectivo 1209.

Falta el f. 1 y el último (ambos en blanco). En f. 2 nota manuscrita tachada, otra más abajo borrada y pegada encima un papel impreso con esta leyenda: "Biblioteca Francesco Agosti".

ROLEVINCK, véase WERNERUS ROLEVINCK.

SALICETUS, véase NICOLAUS SALICETUS.

SCOTUS, véase IOHANNES DUNS SCOTUS.

STRODUS, véase RADULPHUS STRODUS.

## \*116

SUIDAS, Lexicon graecum. (Preceden un diálogo en griego, unos versos en latín de Antonius Motta a Demetrius Chalcondylas y una carta de Iohannes Sallandus a Demetrius Chalcondylas y Ad lectorem).

Mediolani, Demetrius Chalcondylas, Iohannes Bissolus et Benedictus Mangius, 15 Novembris 1499.

516 hoj. — Sign.  $\alpha^8 - \omega^8$   $\alpha\alpha\alpha^8 \lambda\lambda\lambda^8$   $A^8 - \Omega^8$   $AA^8 \Delta\Delta^8 - EE^8$   $ZZ^6$  — s. fol. — Fol.

L. gr. y rom. — 2 tam. — 1 col. — 45 lin. — Espac. para inic. con o sin minúsc. — Esc. tip.

Hain-Copinger 15135; Goff S-829; Incun. Hungar. 3161; Incun. Ital. 9789; Incun. Polon. 5134; Polain 3631; Proctor 6077; Catálogo colectivo 4301; Madrid BN 1750; Córdoma, Cat. 515; Escorial, Monasterio. Algunas notas marginales.

## 117

THOMAS DE AQUINO, S., Scriptum super I libro Sententiarum. (Precede una Tabula y sigue otra).

Venetis, Bonetus Locatellus, *sumpt.* Octaviani Scoti, quinto nonas Octobris (3 Octobris) 1498.

149 hoj. — Sign.  $A^8 - S^8$   $T^5$ . — fol. 1-149 — Fol.

L. gót. — 4 tam. — 2 col. — 52 y 65 lin. — Inic. grab.

Hain 1475; Goff T-162; Incun. Hungar. 3282; Incun. Ital. 7650; Incun. Polon. 5280; Pellechet 1065 (I); Polain 3730; Proctor 5091; Catálogo colectivo 4470; Madrid BN 1837.

En la gualda nota manuscrita: "Pertenece a la Librería de PP. Filipinos de Valladolid". Le faltan los dos ff. primeros y del f. 149 ha sido sustraído el esc. tip.

Encuadernado en: THOMAS DE AQUINO, Scriptum super II libro Sententiarum, Venetiis, 1498. (véase el n. 118).

## 118

THOMAS DE AQUINO, Scriptum super II libro Sententiarum. (Precede una Tabula y sigue otra).

Venetis, Bonetus Locatellus, *expens.* Octaviani Scoti, undecimo Kalendaris Ianuarii (22 Decembris) 1498.

158 hoj. — Sign.  $a^8 - t^8$   $v^6$ . — fol. [1] 2-158. — Fol.

L. gót. — 4 tam. — 2 col. — 52 y 63 lin. — Inic. grab.

Hain-Copinger 1478; Goff T-165; Incun. Hungar. 3284; Incun. Ital.

7652; Incun. Polon. 5283; Pellechet 1065 (II); Polain 3732; Proctor 5096; Catálogo colectivo 4473.

Faltan los ff. 1 (que tenía el título) el f. 60, y el f. 158 (que tenía el esc. tip. y parte de la Tabula).

Encuadrado en THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super I libro Sententiarum*. Venetiis 1498.

## \*119

THOMAS DE AQUINO, S., *Opuscula*. (Preceden Index omnium opusculorum; Praefatio Antonii Pizamani in vitam S. Thomae; legenda seu vita eximii Doctoris; Praefatio Antonii Pizamani in opuscula; sigue Tabula).

Venetiis, Hermanus Lichtenstein Coloniensis, vii Idus Septembris (7 Septembris) 1490.

430 hoj. — aa<sup>12</sup> a<sup>8</sup>-v<sup>8</sup> x<sup>12</sup> A<sup>8</sup>-Z<sup>8</sup> AA<sup>8</sup>-GG<sup>8</sup> HH<sup>12</sup>. — s. fol. — 4.

L. gót. — 2 tam. — 2 col. — 55 lin. — Espac. para inic. con minusc. Hain-Copinger 1541; Goff T-258; Incun. Hungar. 3223; Incun. Polon. 5382; Pellechet 1093; Polain 3713; Proctor 4793; Catálogo colectivo 4420; Madrid BN 1815.

Inic. en rojo. En f. 1 nota manuscrita: "Iste liber attinet venali Caenobio Sancti Nicolai Induden Sancti Benedicti".

## \*120

THOMAS DE AQUINO, S., *Summa Theologica. Secunda Pars. secundae partis*. (Precede Tabula).

Venetiis, Iohannes de Colonia Agrippinensis et Iohannes Manthen de Gherretzem, XIII Kalendas Augusti (20 Iulii) 1480.

286 hoj. — Sign. — (1, 2, 3, 4) <sup>8</sup> a<sup>8</sup>-z<sup>8</sup> A<sup>8</sup>-L<sup>8</sup> M<sup>6</sup>. — s. fol. Fol.

L. gót. — 2 tam. — 2 col. — 56-57 lin. — Espac. para inic.

Hain 1464; Goff T-216; Incun. Polon. 5316; Pellechet 1054; Polain 3755; Catálogo colectivo 4494; Córdoba, Cat. 353.

Primera Inic. en rojo y azul con rasgueos. Resto y calderones en rojo y azul alternando.

## \*121

THOMAS DE ARGENTINA, *Scripta super quatuor libros Sententiarum. Vol. I*. (Preceden epist. Pallas Spangel ad Martinum Flach y varias Tabulas).

Argentinae, Martinus Flach, 1490.

284 hoj. — Sign. (1, 2, 3, 4, 5) <sup>8</sup> a<sup>10</sup> b<sup>8</sup>-e<sup>8</sup> f<sup>6</sup> g<sup>8</sup>-k<sup>8</sup> l<sup>6</sup> m<sup>8</sup> n<sup>6</sup> o<sup>8</sup> p<sup>6</sup> q<sup>8</sup> r<sup>6</sup> s<sup>8</sup> t<sup>6</sup>-y<sup>6</sup> z<sup>8</sup> A<sup>8</sup>-E<sup>8</sup> G<sup>6</sup> H<sup>8</sup> I<sup>6</sup> K<sup>8</sup> L<sup>8</sup> M<sup>6</sup> N<sup>8</sup> O<sup>6</sup> P<sup>8</sup>. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 2 tam. — 2 col. — 53 lin. Espac. para inic. con minúsc.  
Copinger 603; Goff T-343; Incun. Hungar. 3305; Incun. Polon. 5351;  
Pellechet 1164; Polain 3766; Catálogo colectivo 4400; Madrid BN  
1806; Escorial, Agustinos.

Inic. con rasgueos y calderones en rojo. En f. 2 nota manuscrita:  
"Conventus Bambergensis".

## \*122

THOMAS DE ARGENTINA, Scripta super quatuor libros Sententiarum.  
Vol. II. (Siguen unos versos).

Argentinae, Martinus Flach, 1490.

284 hoj. — Sign. aa<sup>10</sup> bb<sup>6</sup>-dd<sup>6</sup> ee<sup>8</sup> ff<sup>6</sup> gg<sup>8</sup> hh<sup>6</sup>-ll<sup>6</sup> AA<sup>8</sup> BB<sup>6</sup> CC<sup>6</sup> DD<sup>8</sup> EE<sup>8</sup>  
FF<sup>6</sup> GG<sup>8</sup> HH<sup>6</sup> II<sup>6</sup> KK<sup>6</sup> LL<sup>8</sup> MM<sup>6</sup> NN<sup>6</sup> OO<sup>8</sup> PP<sup>6</sup> QQ<sup>6</sup> RR<sup>8</sup> SS<sup>6</sup> TT<sup>6</sup> UU<sup>8</sup>  
XX<sup>6</sup> YY<sup>6</sup> ZZ<sup>8</sup> AAA<sup>6</sup> BBB<sup>6</sup> CCC<sup>6</sup> DDD<sup>6</sup> EEE<sup>6</sup> FFF<sup>8</sup> GGG<sup>6</sup> HHH<sup>6</sup> III<sup>6</sup>. —  
s. fol. — Fol.

L. gót. — 2 tam. — 2 col. — 53 lin. — Espac. para inic. con minúsc.  
Copinger 603; Goff T-343; Incun. Hungar. 3305; Incun. Polon. 5351;  
Pellechet 1764; Polain 3766; Proctor 690; Catálogo colectivo 4400;  
Madrid BN 1806; Escorial, Agustinos.

Inic. con rasgueos y calderones en rojo. En f. 2 nota manuscrita:  
"Ad Bibliothecam Monasterii S. Mich: Arch: Bamb. O.S.B."

## \*123

TITUS LIVIUS, Historiae Romanae Decades. (Preceden epist. Iohan-  
nis episc. Aleriensis ad Paulus II, L. Flori epitoma decadum y  
capita operum).

Tarysiii, Iohannes [Rubeus] Vercellensis, 1485.

256 hoj. — Sign. a<sup>10</sup> b<sup>7</sup> c<sup>9</sup> d<sup>8</sup>-n<sup>8</sup> aa<sup>8</sup> ii<sup>8</sup> k<sup>6</sup> ll<sup>6</sup> A<sup>8</sup>-G<sup>8</sup> H<sup>10</sup>. — s. fol. —  
Fol.

L. rom. — 2 tam. — 1 col. — 59 lin. Espac. para inic.

Hain-Copinger 10136; Goff L-244; Incun. Ital. 5777; Incun. Polon.  
3429; Polain 2499; Incun. Hungar. 2077; Proctor 6499; Catálogo co-  
lectivo 2819; Madrid BN 1146.

Inic. en rojo y azul, pero sólo en la primera parte del libro. Abun-  
dantes notas marginales.

TORTELLIUS, véase IOHANNES TORTELLIUS ARETINUS.

TURRECREMATA, véase IOHANNES DE TURRECREMATA.

UTINO, véase LEONARDUS DE UTINO.

VARGAS DE TOLEDO, véase ALPHONSUS VARGAS DE TOLEDO.

VOCABULARIUS, véase IOHANNES REUCHLIN.

\*124

WENCESLAUS BRACK, Vocabularius; Isidorus Hispalensis, Etimologia-  
rum liber X, excerptus modo alphabetico; Wenceslaus Brack, de  
Verbis; de modo epistolandi; Hugonis a S. Victore Didascalicon.

[Coloniae], s. i. in vigilia Simonis et Iudae (27 Octobris) 1483.

98 hoj. — Sign. a<sup>8</sup>-c<sup>8</sup> d<sup>10</sup> e<sup>10</sup> f<sup>8</sup> g<sup>10</sup> h<sup>6</sup>-l<sup>6</sup> m<sup>10</sup>. — s. fol. — Fol.

L. gót. — 2 tam. — 2 col. — 49 lin. — Espac. para inic. con o sin  
minúsc.

Hain 3700.

Faltan los dos primeros ff. que contenían la Tabula. En f. 3 nota  
manuscrita: "Bibliothecae Weissenau".

\*125

[WERNERUS ROLEVINCK], Fasciculus temporum. (Precede Tabula).

[Argentinae, Iohannes Prüss, ca. 1490].

96 hoj. — Sign. (1, 2, 3)<sup>6</sup> A<sup>8</sup> B<sup>6</sup>-O<sup>6</sup> P<sup>4</sup>. — fol. [6] I-XC. — Fol.

L. gót. — 3 tam. — 1 y 3 col. 50 lin. — Espac. para inic. con o sin  
minúsc. — grab. en madera.

Hain 6916; Goff R-276; Incun. Ital. 8425; Incun. Polon. 4800; Proc-  
tor 563; Madrid BN 1620.

ZABARELLIS, véase FRANCISCUS DE ZABARELLIS.

CONSTANTINO MIELGO, OSA.

*Estudio Teológico Agustiniانو*

VALLADOLID

## **Estudios municipales de Manila**

### **I. AYUNTAMIENTO Y SOCIEDAD ANÁLISIS SOCIO-DEMOGRÁFICO DE LA POBLACION DE MANILA (1571-1800)**

#### **I. INTRODUCCION**

Cuando hace aproximadamente un año nuestro interés por los estudios de las instituciones hispánicas tuvo ocasión de reactivarse y comenzamos la preparación de la *Historia del Cabildo Secular de Manila*, uno de nuestros ineludibles cometidos hubo de ser la recogida de datos y referencias relativos a la población ciudadana de la Capital del Archipiélago. Queríamos documentar nuestro trabajo con lo más importante que se pudiese encontrar respecto a la sociedad española de Manila que pudiese servir de base a conclusiones y enjuiciamientos sobre el gobierno municipal, ya que siendo éste la resultante de aquélla, la vía de la evaluación global del municipio quedaría expedita al conocer la base de la que partía.

Deseábamos asimismo eliminar con este enfoque las justificaciones críticas hechas a trabajos de esta índole para el área hispanoamericano por haber estudiado un tanto abstractamente la institución municipal sin una vital referencia a la sociedad en que ella misma se encarna, pues no puede hacerse buena historia del gobierno ciudadano sin hacerla simultáneamente del complejo sociohumano en que se asienta.

Nos interesaba, desde luego, prescindiendo de las vagas generalidades bien conocidas sobre la población de Manila y las islas, el dato empírico, la referencia clara y el guarismo exacto, estando en principio dispuestos a rechazar cualquier apreciación general que no viniese expresada en proporción, número y medida. Tras horas de lectura del material publicado al respecto, hubimos de convencernos de la ausencia casi generalizada de evaluaciones demográficas concretas en los autores y cronistas de la historia de Filipinas

que sirviesen nuestro propósito, lo cual era, desde luego, de esperarse, ya que ahora por entonces la historia de la preocupación estadística, sociológica y demográfica de nuestros días, no podía el historiador de épocas remotas buscar respuesta a una cuestión que aún no tenía planteada

Nos habían ilustrado los historiadores clásicos, eso sí, sobre la realidad de la escasa población, pero casi siempre sin determinar su número, y mucho menos sin especificar su clase. Nuestra hipótesis de trabajo, por el contrario, se basaba en la posibilidad de concretar a número las vagas referencias sobre esa población española, y de encuadrarla en esquemas sociológicos que nos dijese algo sobre el complejo ciudadano, especialmente de la Capital, puesto que ella —bajo la forma institucional del municipio— iba a ser el principal objeto de nuestro estudio.

Como primer paso para explorar la hipótesis, fueron preciso recurrir a las fuentes primarias en los conocidos repertorios documentales, haciéndonos concebir su preparatoria lectura satisfactorias esperanzas de poder realizar el proyecto al menos en una primera fase.

Posteriormente, el interés de la Embajada Española por el tema general de la *Historia del Cabildo Secular de Manila* y la valiosa recomendación de la misma Embajada hicieron posible que el Instituto de Cultura Hispánica de Madrid financiase substancialmente nuestra investigación inmediata en los Archivos españoles. Fruto de esta investigación es el copioso material que hemos recogido sobre el tema principal del Cabildo o Ayuntamiento de Manila, y que en estas páginas empezamos a presentar bajo el título general de ESTUDIOS MUNICIPALES DE MANILA \*.

---

\* Tenemos en preparación los siguientes estudios en la serie de la *Historia del Cabildo Secular, o Ayuntamiento, de la M. N. y S. L. Ciudad de Manila*:

- II. Alcaldes y Regidores: La Venta de Oficios y el Acceso a los puestos municipales de Manila.
- III. Propios y Finanzas; Los presupuestos del Ayuntamiento.
- IV. Fiestas y Ceremonial: Edición Bilingüe del "Ceremonial de las Asistencias y Funciones de la Noble Ciudad de Manila".
- V. El "Cabildo Abierto" en Manila.
- VI. La Constitución de 1812 y el Ayuntamiento Provisional.
- VII. El Ayuntamiento y los Servicios Públicos; Policía, Bomberos y Sanidad.
- VIII. Ayuntamiento y obras Públicas.
- IX. Alumbrado.
- X. Parques y Jardines.
- XI. Calles, mercados y puentes.
- XII. La Obra Pía de Carriedo y la Traída de Aguas.
- XIII. Las Casas Consistoriales.

Por lo que se refiere al análisis cuantitativo y cualitativo de la población, que forma el tema de esta primera monografía, recogemos una buena parte de las referencias documentales dispersas en las colecciones de fuentes primarias, comprobadas en sus originales y suplementadas con documentación inédita que nos ha permitido ese inicial encuadre sociológico al que acabamos de aludir arriba. Nuestro escarceo demográfico ha hecho posible el concretar a números la curva evolutiva de la población ciudadana de Manila, década por década en los primeros sesenta años siguientes a la fundación de la ciudad, así como, en ocasiones, el asiento y desarrollo periférico de esa misma población en las islas.

La clasificación en grupos sociales y los análisis cualitativos a que dan lugar nos hubiesen resultado imposible de realizar de no haber sido por la riqueza de detalle de los documentos originales que describimos a continuación.

#### *Presentación y descripción del material de archivo*

Nos valemos principalmente de tres listas de pobladores remitidas al Consejo y al Rey por el Gobernador Don Francisco Tello al final del siglo XVI. Llevan los siguientes títulos:

1. "Memoria de las personas beneméritas que ay en las yslas philipinas y los que tienen gratificación o no, de sus servicios, y quienes están gratificados y la renta y hacienda que cada uno tiene y los sujetos y partes, comenzando por los primeros encomendados que binieron con el adelantado miguel lopez de legaspi, y conquistaron y pacificaron estas yslas entrando por cibu que la provincia de printados donde primero poblaron" (N.º 1 del Suplemento Documental).

2. "Memorial de las personas Venemeritas de las yslas filipinas que an servido a su magd. en la Reducion pacificación y conservación dellas sin que se les aya dado gratificación de sus servicios" (N.º 2 del Suplemento).

3. "Lista y memoria de los Vecinos de las Yslas Philipinas que no están encomendados y el tiempo que cada una a que está en ellas por su abecedario" (N.º 3 del Suplemento).

---

XIV. La Reforma de Maura y el Ayuntamiento de Manila al fin del Régimen Español.

XV. La Correspondencia del Ayuntamiento con el Gobierno Central: (Selección y Edición Bilingüe).



Los tres documentos llevan la signatura *Patronato*, 25 del *Archivo General de Indias* de Sevilla; los dos primeros pertenecen al Ramo 54 del mismo legajo y el tercero es parte del Ramo 55. Los tres fueron remitidos con carta del Gobernador Tello de 12 de julio 1599 en la que aparecen mencionados expresamente en los párrafos 23 y 24. El tercero de ellos, además, lleva la firma autógrafa del Gobernador.

Estas tres listas, sin duda conocidas por los historiadores especializados, no han sido debidamente estudiadas, y han permanecido substancialmente inéditas; por su valor para la demografía de grupos con apropiado enfoque histórico, y por ser la base de las apreciaciones tanto cualitativas como cuantitativas de nuestros análisis en este trabajo las publicaremos en Suplemento Documental.

Inédito igualmente, y de no menos interés y valor, es el censo municipal de Manila de 1634, que ofrecemos bajo el N.º 4 del Suplemento. La riqueza informativa de este documento y su valor confirmatorio de las afirmaciones que se expresan en el texto de esta monografía justifican su publicación. Fue preparado por el Ayuntamiento, a petición del Gobernador Cerezo de Salamanca, quien anuncia su envío para la atención del Rey en carta de 10 de agosto de 1634. Lleva por signatura: *Archivo General de Indias*, Audiencia de Filipinas, 27.

La utilización que hacemos de este material esperamos ilumine de una forma distinta a la usual el problema de la escasa población española de la Capital y de las islas, sus números concretos y categorías sociológicas. Para nosotros ha sido una primera lección en el entendimiento de la base humana del Ayuntamiento de Manila y esperamos que para nuestros lectores sea un avance más en sus conocimientos de la historia de este entrañable Archipiélago.

## II. ANALISIS CUANTITATIVO

### 1. *Fundación de Manila y población inicial*

Por abril de 1571, "a 20 del dicho mes", sale Legazpi de Panay "con la galeota en que yo iba y el patax San Lucas y una fragata y un junco y veintitres parao de indios de remo que iríamos en todos duzientos y diez españoles poco mas o menos". En Panay había dejado un contador y carpinteros para construir otra galeota de 12 a 13 bancos, más un capitán de artillería y unos soldados para guardarla. A 16 de mayo desembarca en Manila y se establece "a la pun-

ta del rio donde ellos habian quemado sus casas" en la margen izquierda del Pasig<sup>1</sup>.

Dos días después, el 18, estando presentes el P. Herrera, Goiti, Juan de Salcedo, Luis de la Haya, Andrés de Ibarra y otras personas principales del Campo, mediante los intérpretes Benito Díaz Busto y Juan Mohamat indio cristiano, otorgan vasallaje y paz perpetua ante Legazpi Raja el viejo, Raja Solimán el mozo y Lacandola, principales de los pueblos de Manila, Sibunao y Tondo, quienes declaran que habiendo confesenciado con los demás jefes y habiendo discutido "si les estaria bien hacer paz y amistad con los españoles y ser vasallos de su Magd... todos de comun consentimiento querian ser vasallos del Rey de Castilla nro. señor y por tales se ofrecieron desde agora por si y en nombre de todos los indos desta comarca porque lo que ellos tres hiciesen y asentasen lo ternian todos por bueno". Siguen los detalles de los ofrecimientos de Legazpi, la aceptación de vasallaje y las ceremonias de la toma de posesión. "Y fecha y asentada la paz y toma de la dicha possision —segun y como es uso y costumbre lo cual paso en haz y en paz de los dichos indios y dandoseles a entender como se tomaba la dicha posesion— el dicho Sr. Gobernador les mando a los dichos indios que luego mandasen hacer y hiciesen acabar un fuerte que tenian comenzado en la punta de este rio donde se plantase y pusiese la artilleria de S. Magd. y que dentro del dicho fuerte hiciesen una casa para S. Magd. y un camarin grande para cosas necesarias y que asimesmo fuera del fuerte havian de hacer una casa e iglesia para los religiosos en la parte y lugar que se les señalase y una casa para el dicho Gobernador, y que estas casas e iglesia havian de ser grandes y asimesmo havian de hacer otras ciento y cinquenta casas medianas en que se albergarse (s) la gente del campo, lo cual se pudiera haber excusado si ellos no quemaran como quemaron el pueblo, y asimismo se trato y dixo que viesen ellos que orden se debía dar para que los soldados no les tomasen cosa alguna de sus haciendas y se pudiesen sustentar sin les hacer daño y ellos todos de una conformidad dixeron y prometieron que harian los edificios y casas arriba declarados y que acabada la obra de las dichas casas darian comida en este pueblo a trescientos españoles ordinariamente de los mantenimientos y comida que ellos usan y tienen en esta tierra..."<sup>2</sup>.

---

1. A.G.I., Patronato 24, Ramo 23: "Copia de carta de Legazpi al Virrey de Nueva España": 11 de Agosto de 1572.

2. A.G.I., Patronato 24, Ramo 24: Certificación notarial, firmada conjuntamente por Legazpi y Hernando Riquel.

Subsiguientes atestaciones oficiales del escribano Hernando Riquel nos ofrecen esta secuencia de actos fundacionales: a 3 de junio Legazpi da a Manila el título de ciudad; el 24 funda su Ayuntamiento con dos Alcaldes Ordinarios, un Alguacil Mayor y doce Regidores; a 25 “nombro un escribano de Cabildo y dos escribanos publicos para el juzgado de los dichos Alcaldes”; a 28 del mismo mes se reunió por primera vez el recién fundado Ayuntamiento, bajo la presidencia del Adelantado-Fundador que promulgó en esta primera sesión las ordenanzas corporativas del Cabildo<sup>3</sup>.

La fundación oficial de Manila como ciudad de españoles fue, pues, el 24 de junio de 1571. Legazpi mismo lo describe con sencillas palabras: “El día de San Juan Bautista se fundo en nombre de S. Magd. en este río una población de españoles con su Justicia y Regimiento y otros oficios de republica y se le puso por nombre la ciudad de Manila de la Provincia de la Nueva Castilla por respeto a un pueblo que se halló diez leguas de aquí llamado Castilla de su nombre”<sup>4</sup>.

Observemos, sin embargo, que a parte de la fundación oficial el 24 de junio —la ciudad nace ante la ley con la constitución de su Cabildo—, el asentamiento de vecinos hubo de comenzar inmediatamente después de la toma de posesión de su emplazamiento en los días siguientes al 18 de mayo. La relación anónima de 1572 dice a este respecto:

“...Bolveré a tratar de lo que el gobernador hizo después que desembarcó en Manila que fue a diez y seis de mayo de mill e quinientos y setenta e un año; luego desde en ocho días echo vando que los que quisiesen ser vecinos en la ciudad de Manilla, que en nombre de su Magestad se fundaba, que les daría solares y rrepartimiento como su Magestad lo mandaba, y así se asentaron todos quantos con el venían, capitanes y soldados y gentiles ombres, por vezinos de la dicha ciudad; empero hasta agora, que a cerca de un año que se poblo, muy pocos son los que tienen rrepartimientos ni aun solares, que es muy mucho menos de la manera que tengo contado se poblo e fundo esta ciudad”<sup>5</sup>.

3. A.G.I., Patronato 24, Ramo 20: Certificaciones de Riquel a 19 de Junio de 1572

4. A.G.I., Patronato 24, Ramo 24: Copia de carta de Legazpi; citada en nota 1.

5. “Relación de la conquista de Luzón” (Anónima); publicada en W. E. Retana, *Archivo del bibliófilo Filipino: Recopilación de documentos históricos*,

El Asiento como vecino era en las ciudades españolas un acto legal ante notario con todas las formalidades de la ley; los libros de registro de los inscritos quedaban al cuidado y custodia del notario de Cabildo. Nadie, parece ser, ha tenido la fortuna de encontrar hasta ahora ejemplares completos de los Libros de inscripción de vecinos de Manila y sólo de cuando en cuando aparecen certificaciones notariales sacadas de sus preciosas páginas. Este libro primero de asiento de vecinos hubo de contener, pues, los nombres de cuantos participaron en la expedición de fundación de la ciudad, que junto con Legazpi y el agustino Herrera, incluían al “maese de campo y todos los demas capitanes y *doscientos e treinta* soldados arcabuzeros”<sup>6</sup>. Notemos la ligera diferencia en los números: Legazpi dice, sin esfuerzo de ser exacto: “...iriamos en todos *duzientos y diez españoles* poco mas o menos”<sup>7</sup>; la relación anónima da, ya se ha visto, *doscientos treinta*, excluidos Legazpi y su estado mayor. Si hubiésemos de decidirnos por la notación más exacta, preferiríamos el testimonio de la relación anónima. Redondeando la cifra, Manila quedó constituida en su primera fundación con unos 250 vecinos que sin deponer las armas pasaron a la condición de soldados-ciudadanos.

## 2. Desarrollo posterior de la población en Manila y las Islas

Con alrededor de 250 vecinos, Manila nacía fuerte y vigorosa y en posición abiertamente ventajosa con respecto a otras muchas ciudades indianas, pues su coeficiente de población vecinal la colocaría en el rango del 22.10% de los establecimientos de españoles en las Indias<sup>8</sup>. Por una coincidencia histórica, sólo cinco días después de la fundación oficial de Manila le llegaba a la nueva ciudad el primer refuerzo en los navíos Santiago y Sanjuan al mando de

*científicos, literarios y políticos y estudios bibliográficos*, I (Madrid, 1896), 1-37; cita en p. 19.

6. “Relación de la conquista de Luzón”, en RETANA, *Archivo* I, 19.

7. Legazpi al Virrey de Nueva España: cf. nota 1.

8. Marta Milagros del Vas Mingo, “Instituciones jurídicas en la *Geografía* de Juan López de Velasco”, *III Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano: Madrid, 17-23 de enero de 1972 Actas y Estudios* (Madrid: Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, 1973), p. 500 nos da esta clasificación de las ciudades hispánicas incluidas en la *Geografía*:

De más de 1000 vecinos:	2 = (1.05% de total)
De más de 500 a 800	7 = (4.21% del total)
De 100 a 400:	43 = (22.10% del total)
30 a 100:	71 = (36.85% del total)
De menos de 30:	48 = (25.53% del total)
Sin referencia:	20 = (10.53% del total)

Total de ciudades: 191

Juan López de Aguirre, y en mayo de 1572 aportaron también Pedro de Luna y Juan de la Isla con la gente que venía en el "Espiritu Santo"<sup>9</sup>. Podriase haber esperado con estos augurales principios un crecimiento sostenido del núcleo inicial de pobladores. Sin embargo no fue así, porque como la Sociología nos enseña, el crecimiento urbano está sometido a la dinámica de un número de factores y condiciones que por siglos no habían de realizarse en Manila ni en el conjunto de las islas del Archipiélago Filipino.

Ya Legazpi en su carta al Virrey de Nueva España sugiere que, al no tener sucesión los pobladores, por falta de mujeres, se repartan las encomiendas entre los que no han logrado ninguna "porque de otra manera no se podra sustentar ni conservar las poblaciones de españoles que se han poblado, que de cinquenta vecinos que quedaron poblados en Cebu de año y medio a esta parte han fallecido diez o doce y otros tantos estan enfermos y tullidos y los demas vecinos han querido despoblarse diciendo que no osan vivir entre los indios siendo tan pocos y cierto es cosa necesaria y que conviene al servicio de S. Magd. y a la población de la tierra que esto se provea con brevedad"<sup>10</sup>.

Aunque hemos de examinar más adelante cada uno de los extremos en particular, bien será ya anotar aquí que en la precedente apreciación del Adelantado van incluidos todos o casi todos los elementos que inciden en el retraso poblador de las islas: el bajísimo índice de reproducción, mas no precisamente por la falta de mujeres; el tenuísimo aliciente económico centrado en la encomienda y otras mercedes reales; la dependencia de Nueva España y del lejantisimo gobierno central; la exageradamente alta proporción de mortalidad, consecuencia de la inadaptación física al ambiente, de las bajas por guerras, de las fatigas y privaciones del soldado en vías de conseguir estado de ciudadanía en las islas; todos estos factores contribuyeron a esa inenarrable soledad del núcleo de colonos españoles en Filipinas por espacio de más de dos siglos. Pero expongamos ya las bases documentales de nuestro análisis cuantitativo de la población.

Reproducimos unos de los documentos más sustanciosos que nos dan una visión general del panorama de población y defensa, a unos diez años fecha de la fundación de Manila:

---

9. A.G.I., Patronato 24, Ramo 23: Legazpi al Virrey de Nueva España: 11 de agosto de 1572.

10. A.G.I., Patronato 24, Ramo 23.

“Ahora dos años y medio me enviaron a pedir socorro del Maluco, y para ver el que les podia dar hice memoria de la gente y armas que habia en todas estas islas y escribi a todos los Alcaldes Mayores hiciesen copia de la gente y armas que habia en su distrito de cada uno, y esto fuese ante escribano y me la enviasen, las cuales son estas que van aqui”<sup>11</sup>.

Sigue el documento del que extractamos en resumen: “En Manila donde yo residia” se encontraron 329 hombres “entre viejos y mozos” 204 arcabuces; 126 cotas; 192 espadas y 17 alabardas<sup>12</sup>. En Arévalo: 65 hombres; 39 arcabuces y 28 cotas. En Cebu: 63 hombres; 40 arcabuces y 35 cotas. En Cáceres 69 hombres; 35 arcabuces y 27 cotas. En Segovia: 97 hombres; 80 arcabuces y 63 co-

11. A.G.I., Patronato 25, Ramo 1: “Relación de toda la gente de armas que habia en las islas Filipinas” (Sin firma, sin fecha). Es, evidentemente, este documento un resumen de las listas preparadas por orden de Diego Ronquillo en 1583. Usando las certificaciones a que el mismo alude, Ronquillo informa al Rey, expirado su mandato y ya fuera de Filipinas, probablemente, desde Nueva España.

12. Tenemos ante nuestra vista esta “Lista de las armas que ay en manila”. Lleva el siguiente encabezamiento: “En la ciudad de Manila a treinta y un dias del mes de agosto de mill e quinientos y ochenta y tres años en cumplimiento de lo mandado por el Sr. governador en presencia de mi el escrivano publico el sargento Francisco de Moral para saber la gente y armas que al presente ay en este campo anduvo por todas las casas desta ciudad y en ella parecio aver la gente y armas siguiente”. La signatura es A.G.I., Patronato 25, Ramo 14.

Comenzando con el nombre de “El Capitan Pedro de Chavez...” incluye 312 nombres, siendo el último en lista “bergara que posa en casa de su Señoria Reverendisima, sin armas”.

Curiosamente, bajo el número de orden 139 (número suplido por nosotros) leemos el nombre de “JUAN MASIAS espada y arcabud solo”. Creemos que este Juan Masias es el Juan Macias identificado como el Maestro de la obra del Monasterio e Iglesia de San Agustín en Intramuros por los autores de nuestra historia religiosa. Según este dato, Juan Macias no habría sido Indio Pampango, si no español y soldado-ciudadano de Manila. Nos permitimos brindar esta pista a los investigadores de la Historia Religiosa de las Islas, muy especialmente a nuestro amigo condiscípulo, P. Isacio Rodríguez, OSA., a quien tanto debe ya la Historiografía Eclesiástica de Filipinas.

Puntualizamos que aunque no menos de 23 nombres aparecen con alguna designación profesional tales como: *escribano, atambor, lombardero, licenciado, carpintero, barbero, mercader*, etc., Macias no lleva la esperada de arquitecto, o cuando menos, alarife. Tampoco encontramos mención de él en las listas que tenemos reunidas de vecinos de Manila para años posteriores a 1583, lo cual nos hace pensar, pues que estaba aún vivo y en Manila, en la posibilidad de que hubiese solicitado el ingreso en la Orden...

La lista concluye así: “La qual dicha lista se hizo en la manera que dicha es el dicho dia mes y año dicho en presencia de mi el dicho escrivano de que doy fee testigo della Hernando de loaísa. Alonso merino escrivano publico”. La copia existente en el A.G.I. está autorizada por Alonso Beltrán, Escribano mayor de Gobernación y de minas y registros.

tas. En la Villa Fernandina (Vigan): 19 hombres; 13 arcabuces y cotas.

“En la provincia de Pangasinan hay siete españoles con cotas y arcabuces. En la comarca de la ciudad de Manila y con la gente de mar que esta en Cavite que es el puerto donde estan los navios se hallaron 64 hombres los mas de ellos desarmados. Y esta es toda la gente que en aquel tiempo se hallo en todas las islas Filipinas. Desta gente envíe yo para socorrer al Maluco y la fortaleza de Amboino ciento y tres hombres con el Capitan Pedro Sarmiento”.

La suma de hombres en los destacamentos españoles desde Arévalo a Vigan, como se habrá notado, no pasa de los 713 y de ellos fueron destacados al Maluco 103, dejando en las islas una población efectiva de sólo 610 soldados y vecinos, separados entre sí por cientos y cientos de kilómetros. Notemos, de paso, el dispendio de vidas de españoles por comparación con esta referencia, salida de la pluma de D. Gonzalo Ronquillo, deudo y antecesor de Diego Ronquillo en la gobernación de las islas:

“Yo truxe a estas islas 460 personas de mar y guerra y había en ellas poco mas de seiscientos españoles, por lo cual entendera V. Excia. el gasto que la tierra va haciendo de gente, y cuanta necesidad ay de illa cevando siempre della, especialmente si todas las jornadas suceden como la de Burney la cual me certifican costo mas de ducientos españoles”<sup>13</sup>.

Por lo que respecta a la población ciudadana de Manila, tenemos dos testimonios de primera mano por este mismo tiempo:

“Tiene esta ciudad ochenta vecinos... Ay ordinariamente en esta ciudad doscientos soldados acoxidos entre los vecinos e por las casas de los yndios comarcanos a ellos muy pobres que se sustentan de limosna”<sup>14</sup>.

El Cabildo en carta de 25 de junio de 1586, expresando la opi-

13. A.G.I., Filipinas 6: Don Gonzalo Ronquillo a S.M.: 18 de junio de 1580.

14. A.G.I., Filipinas 32: “Relación de los naturales que al presente ay... y de la cantidad de bezinos españoles asi en esta ciudad de manila como en las poblaciones de fuera dellas y de los ministros que son necesarios”. Publicada en COLIN, Francisco, *Labor evangélica de los obreros de la Compañía de Jesús en las Islas Filipinas*, Ed. de Pablo Pastells, II (Barcelona 1900-1902) 674-681; 3 vols.

nión corporativa sobre lo inoportuno y ruinoso del mantenimiento de la Audiencia, informa que en la ciudad de Manila habrá escasamente setenta vecinos y en todos los establecimientos de españoles en todas las islas no muchos más de ese número, por lo cual, recelosos de las injerencias de Castilla, los Portugueses... no pueden creer que se haya establecido solo para ciento treinta vecinos y unos pocos soldados”<sup>15</sup>.

Las expediciones de refuerzo de gente, cuando atendían a la necesidad “de illa cebando de ella”, en la expresión de Ronquillo de Peñalosa, no lograban cambiar la situación estacionaria, y su sucesor, D. Diego, relevado por Santiago de Vera, concluía así su informe sobre la difícil situación de defensa y la escasa población:

“Desde ha seis meses llevo aquellas islas el doctor Santiago de Vera. Dicen metio en aquellas islas duientos y siete soldados; los mas de los sesenta eran muchachos que no eran para servir. Entre todos ellos no se hallaron cien arcabuces ni veinte cotas. Destos soldados que llevo y de los que habia en aquellas islas, saco trecientos y tantos y los envio con el Capitan Morones al Maluco para reducir a quella fuerza que tienen aquellos moros al servicio de S. Magd., cosa harto fuera de razon y orden, y así entre los que le mataron y se ahogaron faltaron ciento y tres o ciento y cuatro hombres. De los demas que quedaron en las islas han muerto algunos, y echado cuenta con los que quedaron muertos y ahogados en la jornada hay bien poca gente en aquellas islas... Seis u ocho dias antes que yo me partiese llegaron dos navios de la nueva españa y en ellos dos capitanes; dicen llevaban ciento y tantos hombres, no se de cierto los que eran ni las armas que llevaban”<sup>16</sup>.

El mismo Dr. de Vera corrobora estas apreciaciones de Ronquillo cuando años después, ya casi al final de su mandato, describe a Manila como “bolsa vacia o posada sin huesped”, expresión que por su generalidad estaríamos dispuestos a desestimar, si no la encontrásemos avalada por los exactos cómputos numéricos que para

---

15. A.G.I., Filipinas 27: Cabildo Secular de Manila a S.M. Lo mismo expresa en su parecer favorable a la supresión de la Audiencia el Factor Juan Bautista Roman (140 vecinos), en las deliberaciones de la Junta General de todos los estados. Cfr. Colin-Pastells, *Labor evangélica*, I, 335. La carta del Cabildo aparece en traducción inglesa en la conocida colección documental de Blair, Emma, and Robertson, James, *The Philippine Islands*, 1493-1898, VI (Cleveland 1903) 243. En adelante, esta colección la citamos bajo la sigla B&R.

16. Cf. nota 11.



esta década venimos presentando. Refiriéndose el Doctor a la floreciente edificación de piedra, nos dice:

“Las casas se ban apriesa edificando de piedra al huso de españa muy fuertes y grandes y de mucha autoridad y con el favor de dios en dos o tres años seran todos los edificios así... pero causa tristeza grande (que es todo como bolsa vazla o posada sin huesped) porque como la tierra no es bien sana y no hay medico ni medicinas y la necesidad tan grande en la gente de guerra y el trabajo ordinario de la guarda y demas centinelas y jornadas para hacer socorro a las poblaciones y pacificar las alteraciones de los indios, cada año se van muriendo y faltando de suerte que temo no ha de haber jente para de fender la ciudad...”<sup>17</sup>.

Con anterioridad a esta fecha Don Pedro de Rojas, en carta también a S. M., nos revela cómo ya operante en un sector de la población una justificada tentación al abandono y un natural deseo de evasión, al declarar que la población de las islas ha tenido grandes pérdidas y que en varios años se ha marchado más gente que ha venido; además casi todos están pendientes de obtener licencia de escapar y en consecuencia no se preocupan de establecer casa y hacerse ciudadanos estables que pudiesen dar prestigio e incremento a la colonia<sup>18</sup>. Esta amenaza de abandono, resultado del creciente desaliento por la “flaqueza de la tierra”, junto con un frecuente deseo de repatriación los encontramos documentados repetidas veces y manifiestan una pronunciada insatisfacción con las condiciones prevalentes<sup>19</sup>.

El movimiento de la población urbana de la capital experimenta en la década de 1590 a 1600 una ligera recuperación; recuperación que al parecer se logra tanto por repliegue y concentración al centro comercial y administrativo de las islas como por inmigración del exterior hacia ellas. Fundamos estas apreciaciones en los da-

17. *A.G.I., Filipinas 18*: Carta de D. Santiago de Vera a S.M.; 13 de Julio de 1589. Para comparar el progreso de la edificación de piedra cfr. Antonio de Morga, *Sucesos de las Islas Filipinas*; *B&R*, XVI 143.

18. Rojas a Felipe II, 30 de Junio de 1586: *B&R*. VI, 268, 271.

19. Informe del Cabildo Secular de Manila al Gobernador; 15 de Febrero de 1591; *B&R*, VII, 301-304; Benavides a Felipe III: 5 de junio de 1603: *Ibid.*, XII, 101; *A.G.I., Filipinas 18*: Cabildo Secular al Rey; 13 de junio de 1589 donde se dice que por el establecimiento de la Audiencia y lo que su gasto importa en encomiendas, los vecinos han quedado sin posibilidad de retribución, y “han desmayado tanto que perdidas las esperanzas de verse remediados procuran por todas las vias que pueden salir huyendo de esta tierra”.

tos suministrados por la "Relación puntual de las encomiendas que ay en la ysla de Luzon y las demas yslas Philipinas... a postrero de mayo de mill y quinientos y noventa y un año"<sup>20</sup>. He aquí los aspectos demográficos de más subido interés para nuestro propósito:

"Tiene esta ciudad cosa de trescientos vezinos... Ay de ordinario dozientos soldados que tiran paga con sus oficiales...".

Por lo que respecta a los demás establecimientos españoles de las islas, la *Relación* nos da el siguiente recuento:

Villa Fernandina, 5 o 6 españoles  
 Cáceres, 30 españoles  
 Cebú, más de 30 españoles  
 Panay, más de 20 españoles  
 Nueva Segovia aparece sin número determinado de españoles.

Comparando estos datos con los ya conocidos de la "Listas de gente y armas" de D. Diego Ronquillo y la documentación coetánea advertimos que mientras Manila ha experimentado un crecimiento cuasi espectacular, de 80 vecinos a unos 300, los establecimientos provinciales han sufrido un significativo descenso de población: Arévalo (Panay) ha partido unos 45 hombres; Cebú unos 30; Cáceres 39 y de los 97 que se daban como existentes en Nueva Segovia no se nos suministran datos, pero puede concebirse un descenso proporcional. La Villa Fernandina de Vigan ha bajado de 19, a 6 cuando más. No pretendemos decir que las bajas de los establecimientos provinciales sean precisamente las alzas experimentadas en el asiento de vecinos en la capital, pues los españoles en las islas se extinguían por décadas en una cantidad indeterminada que más adelante intentaremos de establecer en proyección estadística. Lo que ocurre es que la inmigración externa tiende a gravitar más pronunciadamente al centro vital del archipiélago en detrimento de los establecimientos periféricos (razón económica), y en beneficio de la indispensable concentración defensiva (imperativo estratégico).

Habrían de añadirse aquí los testimonios de las listas de vecinos encomendados y sin encomendar que pertenecen cronológica-

20. RETANA, *Archivo*, IV, 41-43.

mente al final de esta década, pero prescindimos de ellas de momento, pues son meramente corroborativas y su material más apto para presentarlas en nuestro posterior análisis cualitativo de la población de las islas.

Se completa así el recuento de población en Manila y las islas hasta el final del siglo XVI. El XVII se abre con la rebelión china y se continúa con la continua presión holandesa en los mares y sobre las costas del Archipiélago. Estos dos factores, entre otros, provocan una prolongada crisis económica con fatales resultados para la población de españoles y naturales. El levantamiento de los chinos en 1603 puso la existencia de la colonia española literalmente entre la espada y la pared; en la confusión y la indecisión de la defensa y reducción de los sublevados aquel puñado de españoles hubo de sentirse destinado a desaparecer; quizá por ello el empeño en la victoria se sintió hasta individualmente como una irrenunciable exigencia, pero desde luego que el triunfo no hubiese sido posible sin el apoyo de los naturales filipinos que entonces, como en todas las ocasiones de verdadero peligro, lucharon denodadamente en hermandad de armas y de sangre al lado de los españoles.

Restaurada la normalidad y desarticulada la rebelión, informa el Ayuntamiento de Manila a S. M. sobre las causas y la ocasión del alzamiento, acusando a la Audiencia de haber sido muy libérrima en la concesión de permisos de estancia a los chinos por beneficio de los propios Oidores y sus familiares y deudos, proporcionándonos a la vez el pertinente y preciso dato demográfico:

“De esta manera y por estos caminos y modos se vino a sangleyes, y con la ocasión que les dio de dexar tanta gente junta en tierra donde no avia ni aun dos mill doscientos españoles y de presente en la ciudad setecientos entre hallar la tierra este año de seisientos tres con veynte mill vezinos y soldados, trataron de alzarse con la tierra y hazer Rey de ella a un Thomas Bautista de Vera sangley Xpiano”<sup>21</sup>.

De ese número escaso, “iendo en seguimiento de los Sangleyes murieron doscientos y cinquenta o trescientos de ellos (caballeros y soldados)”<sup>22</sup> y Manila no pudo ya recobrase, a pesar de las conti-

21. A.G.I., Filipinas 27: “Cabildo Secular a S.M., Manila, 6 de Diciembre de 1603; también en COLIN-PASTELLS, *Labor evangélica* II, 423.

22. Parecer del Oidor Don Juan Manuel de la Vega: COLIN-PASTELLS, *Labor evangélica*, III, 606.

nuas cebas de gente, de su número tope de 300 vecinos en la mejor época del siglo anterior.

A 12 de enero de 1616, con ocasión de la salida de Don Juan de Silva a la búsqueda y ataque de la escuadra holandesa, en contravención de la letra de la cédula de S. M. de 30 de diciembre de 1614, celebrese en Manila Junta General. El Oidor Don Juan Manuel de la Vega escribió entonces un parecer adverso a la salida de Silva, fundándose, entre otras razones, en el desguarecimiento de la ciudad, expuesta a un ataque de sorpresa. Da estos datos sobre el explosivo complejo social en que se movía la reducida colonia española:

"...Mas de treinta mil enemigos conocidos... tiene dentro y fuera (la Ciudad), porque al presente avia mas de doce mil Sangleyes y a la venida de las naos de China... se juntaran veynte y quatro mil y mas... Dentro de la ciudad quedaban esclavos y criados naturales enemigos no excusados en nuestras mismas casas siete u ocho mil que serian los enemigos mas ciertos aviendo lebantamiento de los sangleyes... Que de los españoles que quedaban en esta ciudad con los recogidos de los vecinos de las yslas y extravagantes por lista no havia mas de setecientos y cincuenta con todos los mozos desde diez y seis años, biejos, enfermos y manos inutiles para cualquier ocasión... Avia por cada español mas de cuarenta enemigos, cuando mas si en realidad de verdad no quedaban trescientos utiles. Y que este peligro acrecentaba porque si estos naturales que estan tan irritados y bejados... se aunasen con los de arriba, avria por cada uno mas de mil..."<sup>23</sup>.

D. Rodrigo de Vivero escribía el Rey en 1608:

"Suplico a V.M. humildemente considere la necesidad que estas islas tienen de ser socorridas de dineros y gentes; porque en todas ellas, segun he sabido, no hay 1800 españoles; y aunque las fuerzas de ellos juntos sé pusiesen a cualquier defensa, estan derramadas y por esta razon flacas, porque unos estan el Maluco, otros en Pintados, otros en la Prova. de Cagayan y Cebú y los demas en Manila"<sup>24</sup>.

Por lo que respecta a *dineros*, el nuevo Gobernador informa

23. COLIN-PASTELLS, *Labor evangélica*, III, 605.

24. A.G.I., Filipinas 7: Rodrigo de Vivero a S.M.: Manila 8 de Julio de 1608. Cf. P. PASTELLS, *Historia general de las Islas Filipinas* VI (Barcelona, 1925) XXVII-XXVIII.

que los atrasos de la Real Caja son ya exorbitantes, pues los derechos reales no pasan de 80,000 pesos y los gastos sólo en Filipinas montan 130,000 más los 120,000 a que ascienden los del Maluco. La deuda acumulada de la Hacienda Real en las islas a estas fechas era de 200,000 pesos. Termina suplicando se manden al año no menos de cuatrocientos hombres para atender a las necesidades de población y defensa<sup>25</sup>.

En la década de los veinte tenemos para Manila exactos cómputos demográficos debidos al informe del Arzobispo Agustino Fray Miguel García Serrano:

“Dentro de las murallas de Manila no hay mas que una parroquia de españoles...” En ella “se administran 2.400 españoles de confesion hombres y mujeres en que entran algunos mestizos: los mil varones vecinos y extravagantes; y los 816 soldados de paga; los 584 restantes son mujeres; en este numero no entran los Religiosos, sacerdotes ni niños...”. “En el pueblo de Bagumbaya... (en) la parroquia de Santiago se administran 150 españoles, 150 mestizos y 400 indios esclavos”<sup>26</sup>.

El censo notarial de 1634 que analizamos extensamente más tarde en el estudio cualitativo de la población de la ciudad presenta en total un asiento de 283 vecinos y nos cuesta llegar a mediados de siglo para encontrar un ligero avance, sin duda pasajero, en la cifra de vecinos de Manila<sup>27</sup>.

Un rápido descenso y una pronunciada decadencia son las tónica de la segunda mitad del siglo XVII para las islas en general y para la capital en especial. Manila se ve casi imposibilitada de mantener su vida ciudadana, reducida a la exigua cifra de 30 vecinos. El Ayuntamiento está a punto de extinguirse: no hay Regidores perpetuos y en las últimas décadas queda reducido el Cabildo a tres capitulares interinos sin posibilidad de actuar, a menos que se amplíe el número a seis. El consejo insiste en que se pongan a la venta por pregón las regidurías vacantes, pero se contesta que por más de cuarenta años nadie solicita ni paga un céntimo por ellas, pues no reportan más que disgustos sin la más mínima com-

25. Cf. P. PASTELLS, *Historia general de las Islas Filipinas* VI (Barcelona, 1925) XXVII-XXVIII.

26. A.G.I., Filipinas 74: Arzobispo Serrano a S.M.; Manila 21 de Junio de 1622; P. PASTELLS, *Historia general*, VII, LXXV-LXXVI.

27. A.G.I., Filipinas 27. Véase Suplemento documental.

pensación<sup>28</sup>. La correspondencia con su Magestad y el Consejo es deprimente desde 1655 a 1668 lo mismo al nivel particular que al oficial: este último año informa la Audiencia que una extendida epidemia ha asolado las islas costando la vida a más de 50,000 naturales y a un número de españoles<sup>29</sup>, los cuales no llegaban, según otra referencia coetánea, a los 300 en todas las islas<sup>30</sup>. Situación que es evidente no había cambiado desde que el Ayuntamiento la describía ya así diez años antes:

“La poblason que ha quedado de vezinos en esta ciudad es tan corta que no llegan a treinta por averse muerto y aver muchos años que no vienen de esos Reynos ni de los de la nueva España ninguno como parece por los que estan en la matricula de esta ciudad por donde se vera el miserable estado en que queda y la dejaron sus rruinas, y asi como un cuerpo necesita del sustento para su alimento, asi esta republica que en los ultimos alientos se halla pide para poder vivir el que requiere de personas que la haviten y de nuevo pueblen este reyno; y pues V. magd. es tan padre como rey de sus leales vasallos, como tales y como hijos pedimos el remedio a sus pies con el rendimiento y humildad que debe a su grandeza”<sup>31</sup>.

Desde casi el comienzo de este siglo la persistente lucha en el

28. A.G.I., Filipinas 28: Los datos contenidos en este párrafo proceden de los documentos 406, 407 y 408, más los resúmenes de correspondencia contenidos en el mismo legajo. Las causas de la decadencia se inician y se deben a las estricciones de Quiroga sobre el comercio; a la presión holandesa; a la rebelión china con la destrucción y abandono del Parián y la consecuente ausencia de los champanes Sangleyes y a la reducción de población española. Los informes del Arzobispo y el Cabildo Eclesiástico (24 de junio de 1668), de los Agustinos (20 de Junio), Provincial de los Dominicos (27 de Junio); El Gobernador Manuel de León (15 de Junio, 1670) remite informe de los oficiales Reales sobre el estado decadente de la Hacienda: el importe de los sueldos de cada año montan 445.530 pesos y los 200.000 que se solicitan no llegarán a cubrir la mitad de esos gastos. Sabiniano Manrique de Lara (20 de julio 1661) dice ha tenido que pedir un empréstito al Comercio por valor de 66.502 pesos para socorrer a los indios y otras urgentes necesidades. El gasto de las Islas importaba 664.000 pesos “y los efectos que hay para ello no alcanzan a 100.000 pesos”.

Los Oficiales Reales (3 de junio, 1671 —n.º 243 de los Indices— resúmenes) que la Real Caja está con empeños de más de 4 millones de pesos; que no se paga el Cabildo Eclesiástico, Religiones, los sueldos de la Real Contaduría y los jornales de los naturales. 500.000 pesos escasos montan los efectos, que las Cajas Reales cobran en la tierra y “no llegan a cien mil pesos al año los que se han remitido en Mexico en reales de 40 años a esta parte regulado uno con otro”.

29. A.G.I., Filipinas 28: Audiencia a S.M.: 27 de junio de 1668.

30. A.G.I., Filipinas 28: Arzobispo y Cabildo Eclesiástico a S.M.; 24 de Junio, 1668.

31. A.G.I., Filipinas 28: Cabildo Secular a S.M.: 15 de Julio de 1658.

mar contra Holanda, las severidades de D. Pedro de Quiroga con el comercio de las naos, la retención de capitales en México, la desconfianza y el absentismo de los champanes de China, la escasez de situados remitidos a las islas, la segunda seria rebelión de los Sangleyes y el terremoto de 1645 fueron apretando el dogal al cuello de la colonia que cada vez más se veía obligada para sobrevivir a echar nuevas cargas e imposiciones sobre la población de los naturales<sup>32</sup>. La escasez de población, provocada por el ningún atractivo económico, revertía entre otras cosas en una casi total ausencia de pilotos expertos en la conducción de galeones que irremisiblemente se perdían cuando de tarde en tarde intentaban casi desesperadamente una salida, agravando de ese modo la situación económica que se intentaba remediar. Casi todos estos extremos quedan apuntados en la carta del Cabildo citada de 1658, así como en las comunicaciones de todo orden remitidas al gobierno central casi hasta el final de siglo<sup>33</sup>.

Un relativo desahogo, pero muy relativo, sobrevino en el siglo XVIII. Daremos para esta centuria unas breves y comprensivas referencias demográficas que nos ayuden a formar idea del incremento poblador; en aras de la concisión sacrificaremos gustosos una multitud de notas para dar solamente la situación de la demografía española en el cuarto final del siglo.

De una serie de consultas del Consejo Indias y Juntas especiales sobre los intentos de revitalización económica de las Islas salió, entre otras medidas, la creación del Consulado por Real Orden de 18 de diciembre de 1769. Entre los papeles sometidos al estudio del Consejo figuran los dos famosos manuscritos de D. Leandro de Viana, apostillados por Salgado, bien conocidos ambos por los estudiosos de los esquemas económicos propuestos para el Archipiélago, en substitución del galeón de Acapulco. El mismo Viana, ya Conde de Tepa y miembro del Consejo, presentó un extenso escrito en que

---

32. La desolación causada en Manila por los terremotos, con el de 1645, quedan trágicamente descritos en los cronistas de la época: de las edificaciones de Manila "que costeaba (antes) tan grandes edificios" —dice el P. Casimiro Díaz— unas se arruinaron en estos temblores y otras en los de 20 de Agosto de 1658 que acabaron de borrar de la faz de la tierra las reliquias de la antigua ciudad, quedando hasta hoy despobladas sus calles, sin que por lo mucho que se ha fabricado haya vuelto a mediano estado en comparación de lo que ha sido". "Las personas de calidad que perecieron esta noche fueron algunos centenares, y los plebeyos pobres y gente dela tierra muchos, aunque el número no ha llegado fijamente a mi noticia. Algunos dicen llegaron a seiscientos los muertos, pero ocho solos los vecinos de nombre y dos Religiosos" (C. DIAZ, *Conquistas de las Islas Filipinas*, II, Valladolid 1890, 478-479).

33. Cfr. notas 28 y 31.

analiza las vicisitudes del permiso de comercio con Nueva España y los escasísimos o más que nulos resultados de su largo ejercicio, para terminar proponiendo las bases del Consulado, que tras ser recomendadas por la Junta especial, pasaron casi sin modificación al decreto original de creación. De este escrito expositivo tomamos estos datos:

“En lo antiguo se contaban cinco o seis ciudades pobladas de españoles con alguna consideración... Hoy solo se habla de Manila, en la que parece que al paso que se ha ido aumentando el permiso de Comercio de Acapulco ha ido bajando su población y vecindario, pues pintándose en lo antiguo, tan magnífica, poblada y opulenta (?), en el año 1724 con el esfuerzo de querer la misma ciudad probar el aumento de su vecindario para que se le extendiese el permiso, a lo mas que pudo subirle fue a 882 vecinos, formadas las justificaciones a su arbitrio y sin contradicción: y hoy (1769) se demuestra que aun es mucho menor”<sup>34</sup>.

Mucho menor era ya, desde luego, en 1756, pues el Gobernador Marqués de Ovando por esa fecha comunicaba:

“Los españoles habitantes en estas islas son tan pocos que uniéndolos todos y de todas partes apenas podran hacer mil hombres y los mas de ellos inabiles e incapaces (buen dechado es el Cabildo de Manila)... Si bienen razonables, se aburren, se vuelven o se mueren tristemente, y asi vienen a estar oy estas islas en esta parte, cuasi tan a los principios que sin exageración tienen muchos menos que los que las historias nos refieren de su primitiva conquista”<sup>35</sup>.

La negativa de exageración en las apreciaciones del Marqués es, como ocurre casi siempre en que la salvedad se usa, prueba casi fehaciente de ella. En 1788 el Provincial de Santo Domingo, Nicolas Cora, escribía a Berenguer de Marquina:

“Podre informar lo que consta de noticias publicas haber en estas islas 250,000 tributos que regulados a 5 personas

---

34. A.G.I., Ultramar 516: El escrito, con dos róricas, está fechado en Madrid a 24 de Agosto de 1769.

35. A.G.I., Filipinas 387: Ovando al Marqués de la Emsenada: Manila, 16 de Julio de 1756.



... cada uno componen el numero de 1,250,000 almas). De los españoles dice: "No se que lleguen a dos mil"<sup>36</sup>.

De un informe de la Real Compañía de Filipinas, ya en los últimos años del siglo, entresacamos este testimonio:

"La ciudad de Manila, ventajosamente situada en un puerto excelente, circundada de terrenos fertiles y de facil navegacion interior, privilegiada con un comercio exclusivo, absorbiendose de dos siglos a esta parte los tesoros de la Nueva España y los situados cuantiosos que constantemente ha recibido, se halla reducida a 800 vecinos de todas castas y entre ellos a unas cincuenta familias de verdaderos vecinos españoles"<sup>37</sup>.

Aceptamos, pues, la cifra de 800 vecinos para Manila, como la más definitiva en la letra de los testimonios contemporáneos, ya casi en el dintel del siglo XIX, y anotamos ya la heterogeneidad de esa población. Hemos de observar también, a partir del último cuarto de siglo XVIII una más abundante distribución periférica en el asentamiento de españoles en las islas, matiz que percibimos al estudiar los planes generales de tributos y almas que administran las órdenes religiosas y el clero secular; por su indudable interés para la historia documentada del siempre necesariamente limitado criollismo y mestizaje español, extractaremos algunas cifras demográficas.

Los planes de población de 1787 acusan la presencia de españoles en las provincias y poblaciones siguientes:

Nueva Segovia (Cagayan): Españoles, 103; mozos y mozas, 8; muchachos, 12; niños, 21.

Bigan (Ilocos): Españoles, 144; mozos, 33; muchachos, 49; niños, 68.

Santo Domingo (Ilocos): Españoles, 74; mozos, 14; muchachos, 6; niños, 14.

Bantay (Ilocos) Españoles, 24; mozos, 31; muchachos, 12; niños, 19.

Magsingal (Ilocos): Españoles, 8; mozos, 8; muchachos, 4; niños, 8.

36. A.G.I., Ultramar 519: El Provincial de Sto. Domingo al Gobernador; 7 de Septiembre de 1788.

37. A.G.I., Ultramar 519: Exposición de la Real Compañía en la controversia con el Consulado de Manila.

Lingayen (Pangasinan): Españoles, 68; mozos, 18; muchachos, 18; niños, 30.

Calasiao (Pangasinan): Españoles, 22; mozos, 7; muchachos, 8; niños, 13.

La exposición precedente nos da un total agregado de 443 españoles mayores de edad asentados en solo siete poblaciones de las tres provincias con un número global de 293,446 almas radicadas en 89 establecimientos, sin contar los territorios de misiones de Ituy y Paniqui<sup>38</sup>.

De la población total de almas del Obispado de Nueva Cáceres comprendiendo las Provincias de Camarines, Albay, Tayabas y la Misión de Baler que se da como 169.263, 34 son españoles europeos; 16 criollos y 789 mestizos de español, contra 426 mestizos chinos. Albay con 192 mestizos españoles y Malinao con 87 van a la cabeza, seguidas de Tabaco con 80, Sta. Cruz con 64 y Tabuco con 58. 85 alumnos estudian clases superiores en la capital del Obispado; reciben escolaridad regular 14,593 niños y niñas<sup>39</sup>.

La Orden Franciscana administraba al final del siglo XVIII 249,472 almas en 86 poblaciones distribuidas en siete provincias: Tondo, Bulacan, Laguna de Bay, Tayabas, Batangas (solo San Pablo), Camarines y Samar. En Tondo tienen alguna población españolas. Dilao: 148, Santa Ana: 19, Sampaloc: 34, y San Miguel: 45, para un total provincial de 246.

En Bulacan hay españoles en Bocavi (s): 75, Sta. Maria: 6, Meycauayan; 17, Marilao: 12, y Polo: 8 que dan un total de 118.

En Laguna, el total provincial es de 42, distribuidos así: Mavitac, 2; Pagsanghan, 18 Sta. Cruz, 16; y Pila, 6.

No hay población española en San Pablo de Batangas.

En Camarines, Naga cuenta 28 españoles; Milavor, 1; Bao, 4;

38. A.G.I., Ultramar 519: Planes de almas, remitidos al Gobernador Marquina: 11 de Agosto de 1788.

39. A.G.I., Ultramar 519: Resulta interesante comparar este plano demográfico de la diócesis de Nueva Cáceres con el de 1801, sometido por el Obispo Domingo Collantes. Los españoles en la misma jurisdicción son 28, habiendo bajado 6 del número anterior, lo que representa un 17% de descenso. Los criollos han aumentado en 4, igual a un 25%. Los metizos españoles son ahora 1.087, un aumento de 298, equivalente a un 37% y más sobre la cifra anterior. El total de almas ha experimentado un incremento de 37.144, equivalente a un desarrollo demográfico general para las provincias de la diócesis de un 22,54% sobre la cifra de 1788. Estos datos comparativos los sacamos de la obra de nuestro recientemente desaparecido inspirador y amigo, Domingo Abella, *Bicol Annals: A Collection of Vignettes of Philippine History*, I. (Manila 1954), 152-153.

Nabua, 1; Polanqui, 11; Oas, 4; Guinobatan, 1; Camarines, 23; Cagsava, 2; total 75.

Toda la provincia de Tayabas reúne la población española en Mauban, y son 191 almas. Sólo, pues, 24 poblaciones entre las 86 más doce misiones, contaban con alguna población española en las provincias señaladas en Luzón y solo un total de 737 "españoles y mestizos de ellos de todos sexos y estados incluso los párvulos", como literalmente reza la casilla en que aparecen estas cifras<sup>40</sup>, se hallaban diluïdos en el mar de la total población de 249.472.

### III. ANALISIS CUALITATIVO DE LA POBLACION

#### *La población en función de la economía*

Una de las visiones más desesperanzadas y deprimentes de las Filipinas y su posibilidad económica la debemos a la pluma erudita de Don Sancho Díaz de Ceballos, gentilhomme de cámara del Virrey de Nueva España, llegado a las Islas en Julio de 1575, poco después del ataque de Limahon. Traía misión especial del Virrey para informar sobre la tierra, y dio cumplimiento a esa misión en una carta en que recogió el fruto de sus observaciones, datada el 4 de junio de 1576. Las noticias que tenemos sobre el personaje proceden casi todas del análisis interno de la carta: era, desde luego, de una cultura vastísima y un fino observador, uno de los pocos ejemplos del soldado intelectual de la clase aquella que manejaba "ora la pluma, ora la espada"; hubo de tener suficientes conocimientos de arquitectura, ya que en mérito a los mismos Sande le encomendó el estudio y diseño de un nuevo emplazamiento de la Ciudad "quinientos pasos mas el rio arriba de donde ahora esta". Sobre este proyecto comenta Ceballos en donoso estilo y muy socarrona vena:

"...A todos parecio escogida cosa la traza que para ello se hizo, pero quisieran hallarla hecha conforme al modelo que yo dy y no meter las manos al trabajo, y asi por huirlo tomaron un medio parto afrentoso para ellos a quien tocaba mas que a mi, pues tienen los mas haciendas y mugeres y hijos, y no yo que careciendo de todo esto me tiene solo prendado el servir a mi Rey: el medio fue que cercaron de maderos sencillos como corral de ganado la ciu-

40. A.G.I., Ultramar 524: Plan general de tributos y almas que administra la Provincia de San Gregorio perteneciente al año de 1797.

dad en el mismo lugar donde se estaba. los cuales cada día de si mesmos se caen, que ha dado harto que reir a los huespedes Sangleyes que para todo estan despiertos”<sup>41</sup>.

Sirvió Caballos los puestos de Alcalde mayor de la Pampanga y de Batán con los repartimientos de Macabebe y Calompit, de los que dice “es la tierra de mas gente y mas fertil que hay en toda esta isla, o por mejor decir, que si esta faltase no hay en toda esta grandisima isla donde se puedan sustentar diez españoles”.

Fue luego comisionado para el reconocimiento de las minas de la provincia de Ygolot, para donde salió con cuarenta soldados y doscientos indios, y resume así los ruines resultados de su expedición; “no se saco ni medio grano de oro con haber descubierto mas de doscientos minas, sino mucho trabajo y lanzadas, y la tierra asperisima y casi inhabitable por no haber bastimentos y estar ochenta leguas de Manila”<sup>42</sup>.

Extractamos los párrafos más salientes de esta pobrísima impresión de Ceballos sobre las potencialidades económicas de las islas y el casi nulo incentivo que ofrecían a la población española:

“...Las partes mediterraneas son esteriles y asperisimas, llenas de arcabucales, y en extremo es grande el calor y tan mal habitadas que “apparent rari nantes in gurgite vasto”. Solo hay un cebo que entretiene los españoles que es un poco de oro que anda por la tierra que dentro de poco tiempo desaparecera del todo como ya ha desaparecido la mayor parte de lo que se via al principio que en esta tierra se entro. Todos los soldados que ay no llegan a trescientos hombres y estos repartidos por diversas partes y en diferentes yslas, de suerte que primero que se junten para ayudarse en alguna necesidad seran todos facilmente deshechos: y aun deste numero que he dicho los mas son soldados dobles porque tienen tantas soldaduras una sobre otra que no les queda sino jatarse cosas pasadas, y assi los que estan encomendados como los que no lo estan pasan gran miseria, porque a los mas de los encomendados les estan repartidos indios e yslas que jamas vieron y adonde

41. A.G.I., Filipinas 34: Sancho Dias de Ceballos al Virrey de Nueva España: Manila, 4 de Junio de 1576.

42. A.G.I., Filipinas 34: A la vuelta de esta expedición encontró Díaz de Ceballos con su gente a los Padres Rada y Alburquerque abandonados y vejados por los Chinos con quienes habían confiado penetrar en el Celeste Imperio. Cf. Isacio RODRIGUEZ, *Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*, vol. 1: Bibliografía (Manila 1965) 135.

para cobrar los tributos seria menester mucha gente y mucha ventura: y la tierra esta tan por conquistar que hasta una legua desta ciudad se vienen por su pasatiempo los enemigos a matar los soldados y alanzearlos".

"...La tierra va siempre a menos, y el que aora un año tenia mill yndios, no tiene este año trescientos: todos los cien hombres. Y si con todo esto se tuviera esperanza que su magd. de aqui a mil años hubiera algun provecho della todo era sufrible: mas aqui se ve claramente y V. Exa. lo tendra muy entendido por el efecto, que cada año se ha de gastar gran cantidad de dineros y hombres, y no buelven de retorno sino pleytos y embarazos harto impertinentes para tierra tan nueva y de tan poca gente: y el buen jugador suele levantarse con perdida de diez ducados para no venir a perder diez mill"<sup>43</sup>.

Nos interesa, de momento, no tanto la justeza objetiva de las apreciaciones expresadas sobre el mínimo incentivo económico de las islas, sino más bien las apreciaciones mismas, subjetivamente consideradas, y transmitidas por los navios de retorno que al remitir la correspondencia privada y pública del soldado y poblador decepcionado creaba para Filipinas una pobrísima propaganda de atracción y asiento de futuros pobladores. No hay duda de que esta clase de noticias de carácter decepcionante y negativo circulaban por Nueva España y llegaban a la Península<sup>44</sup> y el efecto que tales noticias hacían como causas retardadoras de la esperada emigración es fácil de predecir, mas no ya tan fácil de calcular. Los efectos de esta mala propaganda de las islas como lugar de asiento aparecen expresados ya en carta del Virrey Martín Enríquez al Rey en 1573, en la que aluda a la rápida disminución del personal de la colonia por la inadaptación al clima y los sufrimientos de todo orden y declara que para substituir a los que hacen baja es preciso forzar

43. Véase referencia N.º 41. Una visión coincidente es la expresada en las palabras introductorias del Presidente en la Junta General de todos los Estados, a 20 de abril de 1586... "dixo que ya sabian la grande y estrema necesidad que en la tierra se padecia de causa de no haber en ella con que no se poder sustentar la gente española que en ella reside por ser la tierra pobre y nueva y no cultivada y las cosas della puestas en la policia que se requiere...": COLIN-PASTELLS, *Labor evangélica*, I, 333.

44. A.G.I., Patronato 24, Ramo 66: "Memorial General de todos los Estados...". En el Capítulo sexto leemos: "el 30 que procuran de huirse quento pueden ya por macan ya por maluco ya por malaca y por lo ordinario de la nueva españa con mil capas y achaques de que son casados enfermos o obligados a Religion y otras. El quarto que con esto tiene la tierra tan mala fama en Mexico y en las demas partes de donde podrían venir que ningun hombre de valor sino muy pocos y viles y pobres y desarmados y inutiles o que casi no hacen al caso o seria mejor que no viniessen".

a la gente a que se embarque para esta avanzada del Oriente<sup>45</sup>. Las consecuencias de esta emigración forzada las habremos de ponderar muy pronto cuando hablemos de la clase de gente que arribaba a las Islas. La impresión subjetiva de los observadores y actores principales hubo de ejercer, pues, ese definitivo efecto negativo y retardador en la población española de las islas, que veremos enseguida reflejados en el asiento numérico de los censos y listas que luego analizamos.

En cuanto a la justeza objetiva de las observaciones de Ceballos, apuntamos simplemente que lo que él nos dice respecto a *la flaqueza de la tierra*, a la seguridad económica y social del español en ellas, a la insuficiencia y escasa rentabilidad de la encomienda, al gran índice de mortalidad de la población española, incluso su juicio desfavorable de esa misma población, lo encontramos corroborado, en substancia y contexto circunstancial, en otras fuentes coetáneas.

#### *El Fracaso de la Agricultura*

Cerrada para el español, por indisposición de talante y lo adverso de las condiciones climatológicas, la vía de la explotación agrícola, no le quedaba otra abierta para su subsistencia, como no fuera la merced real en alguna de las variadas formas que ésta vino a adoptar en Filipinas: la encomienda, el oficio público, o el comercio del galeón. La agricultura fracasó en sus principios, bien a pesar de significativos esfuerzos por activarla: Del Capítulo 4.º de las resoluciones adoptadas en el *Memorial general de todos los estados de las Islas Philipinas sobre las cosas de ellas para su magestad*, bajo el epígrafe: "De otras cosas de las cuales depende la fundación y aumento desta Republica y Reyno", los siete primeros puntos aprobados versan sobre otros tantos medios de un plan de instaurar la explotación de los recursos agropecuarios del Archipiélago.

El primer acuerdo establece la situación de hecho, declarando que

"...hasta agora esta tierra no tiene ningunos fundamentos de labranzas ni granjas ni crianzas de ganados y de todo lo demas qua sustenta y engruesa la tierra, sino que los principios se fueron en conquistar lo poco que ay y despues se pasaron todos los pensamientos y cuidados a la

45. El Virrey Martín Enriquez a S.M.: México, 5 de Diciembre de 1573. En B&R, III, 211; 212; 216.

mercancia y ganancia y así se esta todo inculto y sin asiento y que esmenester que de veras se procure que lo tenga, para lo qual su magd. vaya embiando cada año de Castilla o de la nueva españa siquiera ocho o diez labradores casados y con hijas, y para que vengan y asienten su magd. les haga la costa y aca les ponga casa y apero y otros favores, mandandolo así muy en particular, y que se refiera como ay tanta y tan fertil tierra y abundancia de madera y hierro y oficiales y mucha caça y lo demas necesario a labradores”<sup>46</sup>.

Los puntos siguientes de este notable documento piden exenciones y libertades de diezmos, pechos y servicios para los futuros pobladores y los naturales que les ayuden, estableciendo específicamente el punto 5.º:

“Que se mande a los principales y timaguas Indios que se acompañen con nros. labradores con justos concertos y particion para que se añicionen y aprendan la labranza a nro. uso y los Españoles tengan quien les ayude con gente y otras cosas, que estos yndios son ladinos y sabran tener sus quantas con los labradores, principalmente si fueren llanos, como esta dicho”<sup>47</sup>.

Se ocupa el punto sexto de la recría del ganado de labranza, como auxiliar indispensable para la promoción agrícola, pidiendo al Rey “que mande con fuerza lo que aca se a intentado”. En inciso entrecomillado se refiere, sin duda, a meritorios esfuerzos de recría ganadera que los españoles en las islas procuraron desde los principios, con caballos principalmente japoneses y chinos. A este respecto, tenemos documentado el *acontecimiento* —pues ni más ni menos así aparece en nuestras fuentes— de la llegada a Manila de la que muy probablemente fue la primera yegua de las islas:

“Este año han venido a esta Ysla de las demas comarcas catorce navios chinos con las mercaderias que acostumbran traer; a esta ciudad llegaron tres de ellos y trajeron una yegua al Capitan Juan Pacheco Maldonado que el año pasado la avia pagado; *dio contento a esta Republica*”<sup>48</sup>.

46. Referencia de signatura en nota 44.

47. Referencia de signatura en nota 44.

48. A.G.I., Patronato 24, Ramo 28: “Relación de lo sucedido desde lo de julio de 1573 que es del día que salieron de Manila los dos navios nombrados

La proposición séptima de las aprobadas como recomendación a la Corona, y que hubiese por sí sola acrecentado notablemente el naciente interés y limitados logros en la explotación agrícola, pretendía unir la encomienda al desarrollo de la agricultura:

“Que mande su magd. que de aqui adelante las encomiendas se den con esta condición y carga de que el encomendero labre algun pedaço y haga labrar y acomode a los yndios y españoles dichos y que los Governadores cargen(s) la mano en esto y que se obligen(s) a tanta cantidad de Yuntas o de tierra o de frutos por si o con estos Principales y labradores dichos”<sup>49</sup>.

Si esta política aquí esbozada se hubiese llevado a la práctica con esfuerzo permanente, no cabe duda que la agricultura en las islas hubiese pronto entrado con pie derecho y hubiese rendido los esperados frutos, al establecer, como lo hacía, hasta cuotas mínimas de producción junto con la radicación del encomendero al territorio de su encomienda. Sin embargo, venturosa o desgraciadamente no fue así por una serie de razones, entre las que destacamos la desinclinación natural del encomendero a “destripar cabones”, la adversa influencia del clima y la prescripción legal de que el encomendero no residiese dentro de los límites de su encomienda. Ya otros autores han comentado que esta medida protectora de la ley, al mismo tiempo que protegió al nativo encomendado contra las explotaciones previsibles del encomendero e impidió en el archipiélago la evolución de la encomienda a la hacienda y al gran latifundio privado, tuvo también el inevitable efecto de retardar el desarrollo agrícola en proporciones incalculables. Añádase a todo esto el tentador señuelo de las inversiones de la encomienda en el lucrativo comercio de Acapulco que el encomendero tenía a mano dentro de la sociedad cerrada, exclusivista y cómoda de Manila donde sin pasar excesivos sudores podía, si bien con crecidos riesgos, multiplicar su capital, y tendremos el cuadro comprensible de lo que tal medida significó.

El memorial de todos los estados, encomendado al P. Alonso Sánchez, surtió, según creemos, efectos muy favorables en los años consecutivos a su gestión, y los resultados no fueron permanentes,

---

Sanctiago y espíritu Sancto en los quales se embio razon de lo notable que hubo hasta aquel punto”. Sin firma; está fechada en Manila a xvi de julio de 1574.

49. Véase referencia 44.



porque tampoco lo fue la política agraria ni la atención de la Corona y los Gobernadores hacia ella. En respuesta a la petición de familias labradoras, se encargó al Maestre de Campo Diego Ronquillo de Peñalosa la organización de una expedición de cien familias de casados en 1590, aunque la renuncia natural del español emigrante a dedicarse al trabajo rural creó extraordinarias dificultades de reclutamiento y la mala suerte de aquel viaje terminó por reducir los labradores a una mínima fracción del número original<sup>50</sup>. En cuanto a la cría ganadera, de las variedades vacuna y caballo, se ordenó el envío de doce yeguas y dos caballos, veinticuatro vacas y dos toros<sup>51</sup> y nos sorprende encontrar una referencia en la parte expositiva de una Cédula Real de 1609, según la cual había en el contorno de Manila "mas de veinticuatro estancias de ganado mayor que algunas ay de mas de cuatro mil (cabezas); y que como el numero es tan grande, se extienden mucho y se salen de sus limites con daño de los naturales". Se pide por el Rey a la Audiencia y al Gobernador pongan remedio "pues para el sustento necesario no son menester tantas estancias"<sup>52</sup>.

En la práctica, pues, en adelante parece ser que la política gubernamental en materia de explotación agrícola fue la de deprimirla al nivel de lo requerido "para el sustento necesario". No es en absoluto paradójico que fuesen las Ordenes Religiosas la principal clase social de Filipinas que en cierta amplitud cultivó la tierra durante los siglos XVI al XIX, pues eran los Religiosos los únicos elementos de población española en quienes concurrían las dos condiciones más adecuadas para estimularla, es a saber: la radicación en el terreno cultivable y la exclusión corporativa de los beneficios del comercio de Acapulco. Esta es, a nuestro entender, la génesis verdadera de los famosos *friar lands* que tanta tinta inútil han consumido en la historiografía filipina de lo que va de siglo.

Le quedaban solamente al poblador y vecino, como medios de

50. Los documentos pertinentes sobre el fracaso de la expedición de familias labradoras pueden verse reproducidos en COLIN PASTELLS, *Labor evangélica*, II, 681-682.

51. Así se mandó en las Instrucciones de gobierno a Dasmariñas fechas en S. Lorenzo a 9 de Agosto de 1589, pero diez años más tarde informaba el Gobernador Francisco Tello que ni los labradores ni las vacas ni caballos habían llegado. Las instrucciones a Dasmariñas están publicadas en Colín-Pastells, *Labor evangélica*, III, 741-750; los puntos 22-25 dan respuesta a lo propuesto por la Junta de todos los estados en relación con la agricultura) p. 745). La carta aludida del Gobernador Tello, fechada en 12 de Julio de 1599, es de signatura A.G.I., Filipinas 6; aparece publicada en traducción al inglés en B&R, X, 245-272.

52. A.G.I., Filipinas 329. La R. C. está fechada en Segovia a 8 de Agosto de 1609.

subsistencia o de riqueza, la encomienda, el comercio del galeón y el servicio público militar o civil; todos ellos, hemos ya observado antes, son variedades de la omnimoda *merced real* y de ella hace depender el Memorial de Grau y Monfalcón en el segundo cuarto del siglo XVII la pervivencia y presencia de los 3336 españoles de esta avanzada imperial en el Oriente, incluidos los religiosos<sup>53</sup>. Examinemos ya lo que significaba para la economía de los agraciados la consecución de cada una de esas mercedes.

#### *Potencial económico de la Encomienda*

Las listas de Don Francisco Tello, preparadas para el examen del Consejo y de su Magestad al final del siglo XVI, nos dan un agregado consolidado de 178 sujetos sobre los cuales podemos instituir un sondeo estadístico que nos permita ver, el número y medida, de ese potencial económico. El total de personas encomendadas en las cuatro jurisdicciones de Cebu, Panay, Nueva Cáceres y Manila es de ochenta y dos que representan el 46.06% de los 178 vecinos de las islas. Los 82 encomenderos se distribuyen así por situación económica: 29 de ese total de 82 son *ricos*, 37 tienen un moderado pasar, y 17 son declaradamente *pobres*; en la escala de porcentajes esto equivale a 35.36% ricos, 45.12% con pasable desahogo, y 20.73% pobres. Analizada la situación económica de los 30 encomenderos de Manila, encontramos que curiosamente se distribuyen en tres partes iguales: 10 ricos, diez moderados y 10 pobres o un 33.33% en cada nivel del clasificación.

La encomienda, pues, al menos en el contexto circunstancial a que se refieren estos datos, no ofrecía de por sí seguridad económica. Pero todavía hay más, y el potencial económico de la encomienda aparece aun más marcadamente reducido si añadimos estas consideraciones: en Manila hay sólo diez personas calificadas de ricas entre los 30 encomenderos, y *ninguna de las diez dependía exclusivamente de la encomienda para lograr ese desahogo económico*.

Por número de tributarios, las encomiendas de Manila se distribuyen así:

- a) Hay 12 encomenderos con encomiendas de menos de mil tri-

---

53. Memorial de Grau y Monfalcón, Procurador de la Ciudad de Manila en la Corte de Madrid, incorporado en el *Extracto historial del expediente que pue- de en el Consejo Real Y Supremo de las Indias ainstancia de la Ciudad de Ma- nila, y demás de las Islas Philipinas, etc.*, (Madrid, 1736). Extractado y traduci- do en B&R, XXX, 23-109.

butos, y de ellos ocho son pobres, tres ricos y uno de moderado pasar. Los ocho pobres lo son, al parecer, por no tener otras adehalas fuera de la encomienda; mientras que los cuatro que no lo son han dejado de serlo por añadir a la encomienda, ya las percepciones por razón de oficio o comercio, o las dos cosas juntamente.

b) Doce personas disfrutaban de encomiendas con más de mil y hasta dos mil tributos. La calificación económica de estas es la siguiente: una pobre; siete medianas y cuatro ricas. Sólo tres de los siete encomenderos de economía pasable en esta clasificación dependen exclusivamente de su encomienda, y los demás, con los cuatro ricos del grupo, tienen otras fuentes de ingreso. Uno es calificadamente pobre, a pesar de su encomienda de mil ochocientos indios.

c) De dos mil tributos hay tres agraciados: uno calificado de *pobre*, y dos con la calificación de "tiene bien de comer" y "le queda bastante que comer".

d) Los dos encomenderos con encomiendas de un número de tributos superior a dos mil: el Mariscal Gabriel de Ribera, con tres encomiendas que agregadas cuentan más de 8000 tributos, y Juan de Zamudio, con más de 3500, son ricos, aun sin tener en cuenta sus negocios y "otras inteligencias". Al Mariscal se le califica como "el mas rico en todas las islas". Una de los treinta encomenderos de Manila aparece en la lista sin determinación del número de tributos de su encomienda.

La insuficiencia casi general de la encomienda de hasta mil tributarios es clara y evidente, y plenamente justifica la modestia de la petición elevada al Rey en el Memorial de todos los estados en 1586 de que "las encomiendas no se provean menores de ochocientos o mil yndios porque aia para la doctrina diezmos y otros gastos que en la encomienda de quinientos tributos no se pueden hacer..."<sup>54</sup>. Como se ha visto, aun la encomienda de más de mil tributos dejaba en la fecha de nuestras listas muy poco para gastos de cualquier naturaleza. Pasamos por alto otros factores que reducían todavía más el valor de la encomienda como apoyo económico, tales como la escalada de los precios, y las restricciones de la autoridad eclesiástica para la justificación del cobro del tributo entero de ocho reales so pena de perder la eterna salvación si no restituían,

54. A.G.I., Patronato 24, Ramo 66.

lo cual hace decir amargamente a Sancho Díaz de Ceballos: "y esta es otra miseria desta tierra que viven sin vivir, y al fin creo que se viene a llevar el anima el demonio y la ropa el señor antonio"<sup>55</sup>.

Hay que tener en cuenta, a pesar de todas las limitaciones expresadas, que la encomienda era la base más sólida del apoyo económico del español benemérito en las islas, y como tal, la más ambicionada y solicitada por todos los medios<sup>56</sup>. Su transmisión por herencia a varias vidas, de padres a nietos, la exponía constantemente al *arribismo* y manipulación de los despiertos. Al concederse por ley a los beneméritos en servicios, sobre todo militares, siempre tras largas probanzas, se encontraban los agraciados por lo general con gastada salud, mutilaciones y achaques al tiempo de serles confirmada la merced de la encomienda; revertía ésta en herencia, a la muerte del marido, en su viuda en los casos tan frecuentes de matrimonios estériles, y esto hacía de las ricas hembras, viudas encomenderas de Manila y la periferia, el máspreciado partido de matrimonio con preferencia a las doncellas más apetitosas en otros respectos que no tenían ordinariamente más en su haber que sus hechuras y palmito. Los jóvenes, o no tan jóvenes donjuanes, que llegaban a estas playas con rápidas ganas de medrar, descubrieron pronto que una de las maneras más expeditivas de conseguir un difícil y relativo desahogo económico era hacerse "conquistador" de una, más o menos cascada viuda con una encomienda heredada de su anterior marido o maridos.

Lo dicho está amplísimamente confirmado por nuestro análisis sociológico de la encomienda: nótese, por ejemplo, que de los 30 va-

---

55. *A.G.I.*, Filipinas 34, en carta previamente citada.

56. Cada uno de los encomendados tributarios pagaba al año diez reales de tributo, dos para el Tesoro Real y ocho para el encomendero; cuatro se pagaban en especie —55 gantas de arroz (palay)—; una gallina al valor de un real y los tres restantes en dinero. De esta percepción el encomendero había de pagar al ministro que proveía la "instrucción" a razón de cien pesos de ocho reales, cien fanegas de palay, y una arroba de vino para la celebración de la misa, por cada quinientos tributarios de administración espiritual. (*A.G.I.*, Filipinas 7: Niño de Tábara a S.M., Cavite, 2 de Agosto de 1628). Este informe está publicado en *B&R XXXII*, 217-245.

Según el Memorial de Grau y Monfalcón de 1637, en 1630 el número de tributos en encomiendas de personas particulares era de 48.000, a Grau razona que para los 230 vecinos de Manila —sin contar los otros trescientos españoles que viven en Cebú, Cáceres, Segovia y Arévalo— eso correspondería a 160 tributos por cada persona, (lo que no es precisamente exacto). Equivalen los 48.000 tributos al mismo número de pesos de a ocho reales —nos dice Grau— pues los dos adicionales son para la Corona. Y aun los ocho remanentes están gravados con tantas obligaciones que no le quedan al encomendero apenas seis reales. El Memorial en traducción inglesa, en *B&R*, XXVII, 55-212; lo pertinente a nuestra cita, pp. 82-83.

rones que figuran en la lista de encomiendas de ciudadanos de Manila, 16 las tienen en propiedad y 14 por herencia; de los 30, la mitad (15) son casados, y de ellos once lo son viudas que aportaban en dote las encomiendas de sus anteriores maridos.

Catorce de las diecinueve encomiendas de Cebú han venido a sus actuales dueños por herencia, contra cinco poseídas en propiedad; 12 de los 19 encomenderos son casados, y de ellos seis lo son con viudas encomenderas. En Panay, de 16 encomiendas alistadas, hay 6 retenidas en propiedad, 10 por herencia; 8 de los encomenderos son casados, y de ellos 3 son con encomenderas viudas. Para Cáceres el recuento es: 8 encomiendas en propiedad, 9 heredadas; hay 12 encomenderos casados, de éstos 4 con viudas encomenderas.

En resumen, de los 82 individuos que figuran en las listas del Gobernador Tello, agraciados con encomiendas, 47 (67.14%) son casados, y de ellos 24 (51.06%) lo son con viudas, algunas de ellas en tercera velación. No se registra un solo caso de un encomendero por derecho propio que haya elegido una viuda para su compañera de vida... Esta situación de "caza de encomiendas", censurada más de una vez por las autoridades de las islas<sup>57</sup>, podía ser un rápido método de asegurar una estabilidad económica o social, pero desde luego era muy poco conducente al aumento de la población española, y habrá que tenerlo en cuenta como un decisivo factor de la baja fecundidad que acusan los censos.

#### *Rentabilidad del Oficio Público*

Las listas agregadas de Tello señalan no menos de 37 personas no gratificadas que sirven o han servido cargos de guerra o de justicia, o las dos variedades, y nos dan su calificación económica con las siguientes matizaciones: "tiene caudal"; "tiene algun caudal", o "poco caudal"; "esta pobre". De estos 37, que representan un porcentaje equivalente al 20.78% del total de 178, 19 figuran como *po-bres*; de ellos, 3 con el extremo de "muy pobres" y de uno se dice "esta gastado". Estos 19 sujetos representan el 51.35% de las personas que ejercen o han ejercido cargos retribuidos en las islas a cuenta de la Real Hacienda, y entre ellos vemos a personalidades

57. A.G.I., Filipinas 6: Dasmariñas a S.M.; Manila 9 de Julio de 1592 y Manila 20 de Junio de 1593. En repetidas ocasiones antes de estas dos cartas en que se relatan casos concretos denunció Dasmariñas este abuso del que llega a decir que si no se corrige será ruina de la tierra y el desencanto de los soldados y conquistadores. Pueden verse las cartas en la traducción inglesa de B&R, VIII, 281-282; IX, 58-68.

socialmente prominentes, como por ejemplo, Don Francisco de Castañeda, llegado a las islas el año de 1592 y regidor del Ayuntamiento; de edad de 36 años que "esta muy pobre"; el capitán Juan Juárez Gallinato, con oficio de Sargento mayor del Campo de Manila, que "ha servido a su magd. en las ocasiones y jornadas de mas importancia que en su tiempo se han ofrecido, e exerciendo los dichos oficios con su paga... esta pobre", al igual que lo está Domingo de Orbea, Alferez de la propia compañía de Gallinato; pobres hay Alcaldes y teniente alcaldes de los fuertes, oficiales de la Real Hacienda, solicitadores del fisco, capitanes de galera y de las compañías del campo de Manila, como verá el lector que se quiera tomar la molestia de pasar la vista por las listas que publicamos en suplemento documental.

En resumen, continuando el recuento, 11 sujetos (29.72%) aparecen con "algún caudal" y sólo 7 (18.91%) figuran bajo la calificación simple "tiene caudal", que acaso, estirando un poco el significado, pudiéramos hacer equivalente a moderadamente rico. Entre estos siete se cuentan un Escribano de Registros, el Alferez general del Campo de Manila, un Regidor, un Licenciado y Abogado Protector de los naturales y algún otro que ha ejercido oficios de justicia.

Hay en Manila, y aparecen en la lista, un cirujano y un boticario que señalamos como posibilidad de orientación sobre la rentabilidad de esta profesión sanitaria de servicio público: los dos, curiosamente, "tienen caudal con que pasar".

Estos datos estadísticos, aunque no definitivos por la inherente limitación de las listas, nos ofrecen una idea sobre la seguridad económica de los vecinos de las islas que tenían que vivir de las percepciones de un oficio, militar o civil, sin otros aditamentos, y por ellos vemos que esa seguridad era del todo tenue y que la renuencia a establecerse en Filipinas para vivir en el ejercicio de tales oficios está sobradamente justificada en vista del casi nulo atractivo que representaban para mejorar de condición.

Quédanos por analizar la influencia que para la economía de los vecinos de las islas significaba la merced real de poder comerciar con nueva España.

### *El Galeón de Acapulco y la economía de los avecindados en las Islas*

Junto con el envío de situados de Nueva España es una merced real hecha a la población española como un aliciente económico

más para su radicación, conservación y permanencia en las islas. Esto al menos, en teoría. Se inició desde los primeros años de la conquista y corrió libre de regulaciones y restricciones hasta 1593 en que el permiso de embarque, concedido generalmente a todos los avecindados se fijó en 250.000 pesos de inversión en géneros para Nueva España, con un retorno del doble la inversión, o sea 500.000 pesos, de plata hacia Manila. Ampliaciones posteriores elevaron el permiso a 300.000 pesos de géneros en 1702; 500.000 en 1734 y 750.000 pesos de carga en 1776, siempre con el doble de retorno en plata. Los galeones eran propiedad de la Corona y mantenidos a sus expensas, constituyendo esta partida y el subsidio o situado la gruesa mayor de los gastos de la Real Hacienda en Filipinas<sup>58</sup>.

Recordemos también, para los no iniciados, las líneas generales del funcionamiento de esta merced real que el P. Delgado califica de "socorro universal para todos los pobres de la república, que no se hallará igual ni semejante en las ciudades de Europa"<sup>59</sup>, y lo haremos en las palabras del Agustín Zúniga:

"Este comercio, prohibido a los extranjeros, se reparte a los españoles, para lo cual se arquea el barco, y se regula cada uno lo que le toca..., de suerte que en cuatro mil piezas de a vara y cuarta de largo cada una, dos tercias de ancho y una de alto corresponde en cada fardo 125 pesos de principal, que es lo que se debe embarcar en cada pieza que llamanos boleta. Estas boletas se reparten a los vecinos de Manila según el orden establecido; a los regidores y alcaldes ordinarios se les dan ocho boletas a cada uno por su empleo; por ser del Consulado, por ser vecino de Manila, por ser viuda de español y por otros motivos se goza de una o de media o de más boletas. Hasta el Arzobispo y los militares tienen su repartición en las boletas del barco de Acapulco. Los pobres que no tienen que cargar, los que no pueden comerciar o no quieren beneficiar sus boletas, danselas a los ricos para que hagan uso de ellas por cierta cantidad, que les dan a ellos, que suele ser 80 o 100 pesos por cada boleta entera en tiempo regular, y en tiempo de guerra suele subir a más de 300 pesos. Antiguamente gobernaba la carga del navío el Cabildo de la Ciudad

58. Los datos que aquí damos, muy conocidos por los historiadores, proceden del *Extracto historial* de Abreu citado en nota 53.

59. Juan J. DELGADO, *Historia General, Sacro-Profana, Política y Natural de las Islas del Poniente Llamadas Filipinas* (Manila: Imprenta de El Eco de Filipinas de D. Juan Atayde, 1892) p. 223.

acompañado de cuatro comerciantes compromisarios; pero desde que se estableció el Consulado todo lo arregla este Tribunal”<sup>60</sup>.

El comercio exclusivo entre Filipinas y Acapulco ha sido competentemente estudiado en sus aspectos fundamentales, y a nosotros sólo nos interesa, de momento, resaltar lo que significó para el asentamiento de pobladores en Manila y las islas y para su seguridad económica como vecinos de ellas. Anticipamos que bajo estos dos aspectos resultó profundamente negativo.

Ya la operación del sistema de este “socorro universal” llevaba en sí el germen de todos los fallos que invariablemente le aquejaron por sus dos siglos y medio de historia. Al ser una ayuda general perdió su efectividad para estimular un selecto asentamiento de pobladores y beneficiar substancialmente su situación económica, pues al diluirse los 500.000 pesos del permiso en las boletas fraccionarias de la totalidad de la carga, a cada vecino le había de corresponder una fracción menor a medida que la población aumentase; de ahí el continuo clamor de los vecinos por la ampliación del *permiso* y del tonelaje de las naos de la carrera, las sobrecargas que hacían zozobrar los galeones, las continuas tentaciones a transgredir los límites de la ley que regulaba el tráfico... El callejón sin salida era que las ampliaciones solicitadas, de concederse, implicaban un dispendio mayor de fondos para la Real Hacienda y una automática protesta de los mercaderes de Cádiz y Sevilla. Fallaba así el comercio del galeón en uno de sus objetivos principales: el atraer a las islas y mantener en ellas con una economía aceptable un núcleo substancial de población.

Si hemos de creer apreciaciones generalizadas de las fuentes documentales de la época, que nunca hemos visto comprobadas en el rigor inapelable de los guarismos, el comercio con Nueva España promovió una abundante corriente emigratoria a las Filipinas, y sin embargo ningún censo de los que conocemos acusa en números esa beneficiosa emigración. Lo que ocurrió, y tenía que ocurrir inevitablemente, fue que el fraccionamiento del permiso de carga en boletas promovió una desenfrenada especulación sobre ellas con capitales de vecinos de México que sin moverse de sus casas lograban multiplicar por ciento sus inversiones en la compra de géneros de China a través de agentes destacados en las islas, a quienes paga-

---

60. Joaquín MARTINEZ DE ZUNIGA, *Estadismo de las Islas Filipinas o mis Viajes por este país*. Ed. de Retana (Madrid 1893) 1, 267.



ban de un ocho a un diez por ciento del principal invertido<sup>61</sup>. Precipitó así esta especulación en dirección a las Filipinas una corriente migratoria no de capitalistas, sino de capitales que no quedaban en ellas para beneficio general, sino que terminaban en China, en Macao y en la Costa de Coromandel, de donde procedían las mercancías cargadas en las naos de la carrera de Acapulco. A su vez, la concurrencia de plata y la creciente demanda de géneros extranjeros a las islas que constituía esencialmente la vida de esta clase de comercio, desencadenó la inflación y la carrera desorbitada de los precios agravando cada vez más la general depresión económica, con un casi total abandono de otras fuentes locales de riqueza.

Todos estos extremos están suficientemente sufragados por el testimonio documental coetáneo y son, en gran parte, resumen de los estudios ya concluidos sobre el comercio de Acapulco. Lourdes Trechuelo recoge en su obra el testimonio de Morga sobre lo perjudicial del tráfico del galeón<sup>62</sup>, pero ya mucho antes en carta de 30 de junio de 1586, D. Pedro de Rojas se expresa en exponer sus graves consecuencias: 300.000 pesos de plata consume cada año, nos dice, y el año presente más de 500.000; pero no sólo plata consume, sino que también parece haber consumido el vigor antiguo de la raza, haciendo de los primitivos soldados-ciudadanos españoles mercaderes afeminados que viviendo entre el vicio y la relativa comodidad de especulaciones y ganancias les ha hecho olvidarse de extender y continuar la pacificación y conversión de los naturales, y concluye abogando por la supresión del tráfico a favor de una más intensa explotación de las fuentes indígenas de riqueza<sup>63</sup>.

En uno de los periódicos intentos de poner fin a la intervención de los capitales mejicanos en el beneficio del tráfico del galeón, el Ayuntamiento de Manila solicitó en 1623 del Gobernador Niño de Tabora autorización para convocar uno de tantos cabildos abiertos sobre materias de comercio, en el que los vecinos habrían de elegir, con arreglo a la Real Cédula de 1593, seis delegados de la ciudad, que trasladándose a México habrían de encargarse de recibir, vender, administrar y remitir de vuelta a las Islas lo procedido de las ha-

61. A.G.I., Filipinas 27: Actas de los Cabildos abiertos para el envío de delegados a Nueva España: Vide nota N.º 65. Sobre la nube de mexicanos que llovía sobre Manila, Arzobispo Benavides al Rey, Manila 6 de Julio de 1603, en que informa cómo el Cabildo y Regimiento le han pedido excomunión contra ellos para detener la avalancha: *B&R*, XII, 113.

62. MARIA LOURDES DIAZ-TRECHUELO SPINOLA, *La Real Compañía de Filipinas* (Sevilla 1965) 250.

63. Rojas a Felipe II: 30 de Junio de 1586; en *B&R*, VI, 269.

ciendas que los residentes cargaban en el galeón, poniendo así fin a la actividad de los agentes de los capitalistas mejicanos que controlaban este tráfico a ambos extremos de la carrera de la nao<sup>64</sup>. Con tal ocasión elaboró la Corporación municipal un "papel de razones" en el que se traza la historia de los ruines rendimientos del comercio para los residentes, en cuyo beneficio fue instituido, y se ofrecen los argumentos que aconsejan la gestión directa por medio de los compromisarios que los mismos vecinos eligiesen. Acotamos de este documento lo que consideramos más pertinente sobre la influencia del galeón en la economía y población de las Islas:

La cantidad de dinero que en cada un año pasa a estas yslas es notorio como lo es que sin comparacion es mas lo que pasa de vezinos de nueva españa y otras partes que lo que viene propio de vezinos desta yslas lo qual es bastantissima causa para que se compren las mercaderias a los grandes precios que se compran en esta ciudad, y que yendo muchos a la nueva españa corriendo la venta dellas por manos de tantos se vendan tan baratas como se vendan, pues al cabo de dos años que vienen las cartas quantas y rrestos de las correspondencias, haciendose bien la quenta se hallara en muchos casos perder del costo principal, y en muy pocos ganancias, tan poco que siempre es forzoso yr consumiendo el caudal principal para el sustento y gastos ordinarios, conque han ydo y van tan a menos los caudales que es bien conocida la cortedad de ellos...

...Y si con la ejecución de lo susodicho (el envío de delegados de los vecinos a Nueva España) se ponía bastante ympedimento a que no uviese compañía entre vecinos destas Yslas y en la nueva españa y ansi mesmo se ponía ympedimento a que no pasase tanto dinero para solo emplearse a diez y a ocho y a menos por ciento, cossa lastimosa y que tiene acabada la contratacion deste Reyno, y se conseguia el comprar en estas yslas las mercaderias baratas y venderse a grandes precios en la nueva españa con muy grandes ganancias, y se conseguiria con evidencia ynfalible que a nueva de tan grandes ganancias avian de passar a estas yslas muchas personas a avecindarse y vivir en esta ciudad, cosa tan necesaria que lastima a quien siente ver que no passen como antes de aora pasavan tantos hombres a este Reyno que se quedavan y cas-

64. El Censo de 1634 indica tras el nombre del Alférez Andrés de Zárate; "Este fue el año pasado a la Nueva España por factor de las haciendas de los vecinos destas islas y en el mismo ejercicio estan ocupados en la dcha. nueva españa los Capitanes Luis Vela, Juan López de Oláez y Pedro de Monreal".

savan en el, pudiendo tener a maravilla que en el tiempo presente passe alguno por aver la necesidad y malicia descubierta el embiar como queda dicho de la nueva españa cantidad de dineros a muchas personas desta ciudad para que los empleen tomando por el trabajo a seis, o ocho, o diez por ciento, conque los que los embian estando en sus casas tan a poca costa conseguir el empleo, y el que lo hace por conseguir el interes no rrepara en el daño que en el hacerlo hace a la republica siendo muy grandes los que desto doproceden (sic) de que resulta no passar nayde a estas yslas porque desde su cassa consigue las ganancias como si verdaderamente viviesen en esta ciudad, y ansi se va despoblando sin aver quien avite las cassas ni hincha los vacios de los vezinos que mueren”<sup>65</sup>.

Resulta, pues, comprobado que por la mayor parte los beneficios del galeón se repartían entre los capitalistas de Nueva España, reduciendo a un gran número de vecinos de Manila al simple papel de intermediarios; a otra parte considerable de los vecinos, con una boleta de carga, o una fracción de ella, sin posibilidad de comprar más, el tráfico de las naos de Acapulco les aportaba sólo un reducido subsidio que casi nunca excedía de la simple pitanza. Sólo un reducido grupo de la población de Manila y las islas podia competir con manifiesta desventaja con los capitalistas mejicanos en el comercio directo del galeón.

Tenemos a este respecto datos numéricos y concretos: sólo once entre los encomenderos de Manila aparecen como ocupados en “inteligencias”, o transacciones comerciales, en las listas de Tello de 1599. Y de una población de cerca de los 300 vecinos, después de los pregones que la ley y costumbre prescribían para la convocatoria de todos los interesados en las materias a discutir en la asamblea pública del “cabildo abierto”, sólo 50 individuos asisten al celebrado en 23 de octubre de 1623; 30 son los únicos interesados en el de primero de febrero de 1629, y 64 son los presentes y firmantes en el de 8 de marzo del mismo año<sup>66</sup>. Como atractivo económico, el permiso de comercio significaba muy poco para el asentamiento de pobladores y para su permanencia en Filipinas con un mínimo de digno buen pasar.

65. A.G.I., Filipinas 27, Documento 385. Autos de ejecución de la Real Cédula de once de Enero de 1593.

66. A.G.I., Filipinas 27, Documento 385. Autos de ejecución de la Real Cédula de once de Enero de 1593.

*Análisis cualitativo de la población a final del siglo XVI.*

Las listas conjuntas del Presidente Francisco Tello en 1599 y 1600 nos dan un agregado de 178 individuos, la absoluta mayoría de los cuales son indudablemente vecinos de Manila. Teniendo en cuenta que la población de la ciudad no excedía los 300, estas listas pueden proporcionarnos una aceptable base estadística de clasificación. La instituímos bajo los siguientes apartados: a) Escala económica, b) escala social, c) estado civil, d) edad, y media de edad de llegada a las islas, e) media de permanencia y servicios.

a) *Escala económica.*- Los 178 vecinos varones, equivalente a un 60% de la población presumible de 300, se distribuyen así: 41 (23.03%) pueden calificarse de *ricos*; 72 (40.44%) de economía *suficiente o pasable*; 65 (36.51%) son *pobres*.

b) *Escala social.*- Las listas incluyen 82 (46.06%) encomendados; 60 (33.70%) soldados pobladores y ciudadanos ordinarios; 17 con título de capitán (9.55%) y 19 (10.67%) con título de alférez. Los capitanes y alféreces se entiende que han de ser de la reserva, pues sólo dos o tres compañías estaban de ordinario de guarnición en el campo de Manila; recuérdese que en el sistema militar español de la época, el capitán, organizador, jefe y propietario de su respectiva compañía, conservaba el título de su graduación aun después de que su unidad militar se había disuelto o reintegrado a la vida civil. Lo mismo se puede decir de los alféreces o abanderados de las compañías. En cuanto al ejercicio de las profesiones civiles y militares hemos hecho mención de ellas en nuestras observaciones sobre el valor de los oficios.

c) *Estado civil.*- De los 166 varones emancipados de las listas del Gobernador Tello exactamente 83, o la mitad, son casados, sin que se nos de calificación específica para la otra mitad, que abarcaría solteros y viudos; sólo para uno de los casados se especifica el número de hijos: *siete*, que evidentemente mereció registro como caso extraordinario. Doce son menores bajo tutela.

d) *Edad de los residentes y media de edad a la llegada a las Islas.*- Las listas que manejamos dan la edad de 137 sujetos residentes y no ofrecen datos seguros sobre este particular para los 41 restantes. Los 137 se distribuyen por edad de la siguiente manera: de 20 a 29 años, 10; de 30 a 39, 43; de 40 a 49, 54; de 50 a 59, 20; de más de 60 años, 8 y de 70 años, sólo 2. En porcentajes referidos a los 137 sujetos cuya edad se expresa predomina el grupo de entre 30 y 49 años con un 70.80% y a ambos extremos de la escala de

edad tenemos el 7.29% para los comprendidos entre 20 y 29, un 14.59% para los de 50 a 59 años; sólo un 5.83% rebasan los 60 y un mínimo 1.45% los 70.

**Medias de edad.** Hemos calculado separadamente la media de edad de la clase encomendera con un resultado de 43.64 años, mientras que la media de edad de los que no aparecen retribuidos con encomienda es de 38.52 años. La media general de edad de los residentes comprendidos en las listas, incluyendo los menores de 20 años (calculado sobre un total de 144 sujetos) es de 39,29 años.

Nos ha sido igualmente posible estimar la edad de los españoles a su llegada a las islas con los siguientes resultados y distribución: 32 llegaron de niños o muchachos en edades comprendidas entre los ocho y los dieciocho años y la media general de edad a la llegada, calculada sobre un sondeo de 133 sujetos, es de 25.72 años. Sesenta y cuatro llegaron en edades comprendidas entre los 20 y los 29 años; treinta y tres tenían entre 30 y 39 años al llegar y sólo cuatro entraron en las islas con 40 años. Los que arribaron en edad menor representan, pues, el 24.06%; los llegados en los años veinte de su edad son el 48.12%; sólo una proporción del 3.00% entraron con cuarenta años y un 24.81% con treinta o más años. Fuera de los 133 cuya edad de llegada se expresa hay 15 menores, hijos o nietos de españoles, que son presumiblemente criollos, o nacidos en las islas. La proporción de criollos varones (sólo se registra entre ellos una hembra) respecto de la población también masculina, en esta lista de Tello, sería entonces un 7.86%.

e) *Media general de permanencia y servicios.* Calculamos esta variable sobre los datos verificables en las fuentes para 160 sujetos con un resultado de 17.15 años de media de permanencia en las islas y de servicios a la Corona en las mismas. Separadamente hemos considerado este aspecto con relación a los sujetos que en las listas figuran como no retribuidos. Sobre un sondeo de 96, la media de años servidos sin retribución es de 14.57, lo cual nos ayuda a entender la larga espera y la casi infinita desesperanza del español que servía los designios reales en Filipinas. La media no refleja más que el punto general, pero los casos extremos son dramáticos: Se podía servir al Rey por treinta años y más, estar "cargado de mujer y hijos", sin ninguna gratificación, y vivir "muy pobre", como el Alférez Juan Núñez. O como el Capitán Francisco Rodríguez, que acumulaba treinta y siete años de meritorios servicios, y haber recibido sólo una encomienda de seiscientos tributos, insuficiente del todo para mantener casa y familia, a pesar de haber llegado con el Adelan-

tado... O Esteban Pérez, el Viejo, llegado en 1568, de 64 de edad, que es casado y pobre.

La merced real como retribución era lenta en llegar y cuando llegaba, no bastaba para todos, lo que dramatiza aún más el difícil aspecto económico del español en las islas. Por otra parte, la munificencia real, lenta en llegar y casi siempre escasa en cubrir necesidades, podía revestir en ocasiones anecdóticas un matiz conmovedor, casi sublime en su escueta sencillez: Juan Verdugo, un hombre de nuestras listas, se veía recordado por el corazón del Rey que desde su celda del Escorial escribía a Dasmariñas en las instrucciones de gobierno: "...y particularmente terneys cuenta y cuidado con la gratificación de los que aquí yran referidos. ...Juan Verdugo que perdió el brazo derecho en mi servicio"<sup>67</sup>.

#### *Observaciones al censo de 1634*

1. Llamamos especialmente la atención sobre el bajo índice de reproducción, expresado en el 59.35% de matrimonios sin hijos que da una bajísima media de sólo 0.81 hijos para cada uno de los 155 matrimonios registrados, situación todavía agravada por el hecho de que entre los 24 matrimonios que figuran con un solo hijo, hay 15 cuyo único hijo tiene una edad superior a seis años, lo que muy probablemente constituye a los cónyuges en el estado que los modernos ginecólogos describen como "fecundidad terminal"<sup>68</sup>. La media general de hijos por matrimonio, incluidos los vástagos directos de viudos y viudas, apenas si pasa de 1.28. La baja fecundidad del español en Filipinas, dato ya suficientemente conocido y expresado con frecuencia en términos generales, adquiere una contundencia dramática ante la desnudez de los guarismos<sup>69</sup>.

67. Punto N.º 13 de las Instrucciones a Dasmariñas en COLIN-PASTELLS, *Labor evangélica*, III, 744. Advertamos, con pena, que a pesar de esta conmovedora recomendación real, Juan Verdugo, víctima triste del olvido o la preferición de uno de los mejores Gobernadores de las Islas como fue Dasmariñas, figura en nuestras listas todavía como no gratificado: "El Alférez Juan Verdugo a veinte años que sirve a su magd. en dchas. yslas en la pasificación y conservación de ellas y ultimamente aviendo la jornada de cagayan a su pasificación el año pasado de ochenta y quatro perdió el brazo derecho en servicio de su magd. no tiene gratificación de sus servicios esta pobre y merese ser gratificado".

68. Esta variable hemos podido cacularla por el hecho de que el censo da sólo la edad del hijo mayor en cada matrimonio fecundo. Por lo mismo, no es posible determinar la variable de espaciamiento de hijos para las familias del censo con más de dos hijos.

69. DELGADO, *Historia general*, p. 855; DIAZ-TRECHUELO, *La Real Compañía*, 251.

Las causas parecen ser no sólo de carácter fisiológico, sino también social y económico, pues aunque no se expresa en este censo, podemos asumir que la frecuente ocurrencia de casamientos en edades desproporcionadas entre los cónyuges se extendió hasta más adelante de estas fechas. Está desde luego, suficientemente claro que la baja fecundidad general no se debía a la falta de mujeres, aunque haya influido en debida proporción. De hecho las mujeres españolas fueron llegando a las islas a partir de 1570, en que empezó la repatriación de las esposas de los primeros hombres de Legazpi, y acompañaron a los refuerzos que después fueron llegando <sup>70</sup>.

Tenemos documentada, a este respecto, la arribada a Panay del matrimonio que produjo el primer criollo, o español nacido en Filipinas: Francisco de Salazar, que en su día llegó a ser Alcalde de Manila, hijo de Juan de Salazar y María Bermudez, de la cual se nos dice:

“pocos dias después de aver llegado de la nueva españa a la dcha. ysla de Panay, la dcha. Maria Vermudez que vino preñada pario a el dcho. Capitan Francisco de Salazar... e sabe (esta testigo) fue el primer español que nacio en estas yslas porque hasta entonces no habia nacido otro y esto sabe de la pregunta y responde a ella” <sup>71</sup>.

Desde muy pronto, además, los españoles tomaron mujeres naturales por esposas, y esto de manera más o menos regular, según las fuentes dejan entender. En el limitado censo de las listas del Gobernador Tello, entre los 19 encomenderos de Cebú encontramos ya la manifestación de esta tendencia, al registrarse los casos de Mateo Sánchez, cuya viuda india casó con Alvaro Tineo que recibió de ella la encomienda heredada de su primer marido, y el de Juan Méndez de Sotomayor, casado igualmente con una cebuana, cuyo

70. En el asiento de la encomienda de Don Pedro Briceño de Oseguera (Suplemento documental N.º 1) se menciona a su padre, el Capitán Pedro de Oseguera “que fue el primero que murio en servicio de la fe de dios nuestro señor y de su magestad”, y se hace también mención de “doña beatriz Ossorio su madre ques de las primeras pobladoras que an benido a esta tierra desde el año setenta”.

71. A.G.I., Patronato 53, Ramo 19. El testigo es Gaspar Pérez, un hombre de nuestras listas, “Sargento Mayor que ha sido deste real campo, uno de los mas antiguos vecinos desta ciudad”, que depone en su misma casa por hallarse “enfermo y con calentura a lo que parecio, de que doy fe”, dice el escribano. Se abrió la información a pedimento de Francisco de Salazar ante la Audiencia, en persona de Dn. Manuel de Madrid y Luna, sobre méritos y servicios propios y de su padre, 6 “pretende del Rey nro. señor le haga merced... de tres mil tributos de encomienda y que asimesmo le haga merced de poner en cabeza de Dña. Maria de Salazar su hija encomendera de Oton y Butuan, en que sucedio como nieta del Capitan Miguel de Loarca, la dcha, encomienda”.

hijo mestizo aparece en posesión por herencia de la encomienda de su padre <sup>72</sup>.

El primer censo conocido del Ayuntamiento de Manila apunta igualmente este detalle:

“Ay en la ciudad cincuenta españoles casados con españolas y otros con yndias naturales e quince biudos españoles y ocho o diez docellas y otras que son muy niñas” <sup>73</sup>.

La relación, por otra parte, de 240 hembras por 386 varones en el total del censo de 1634 no la encontramos exageradamente desproporcionada, como tampoco lo es la cifra de 584 mujeres mayores en el recuento del Arzobispo Serrano, respecto de la población total de Manila <sup>74</sup>. Parece, pues, convincente que la “falta de mugeres”, que pudo ser muy cierta en los comienzos de la colonización cuando Legazpi la apuntaba, no pudo influir de manera tan decisiva en el retraso poblador de las islas <sup>75</sup>.

Así las cosas, no cabe duda de que los factores decisivos de ese retraso se reducen principalísimamente a tres, y por este orden de influencia: el escasísimo incentivo económico que agostó en flor la corriente pobladora; el extraordinariamente bajo nivel de reproducción de las familias que a pesar de todo se asentaron en la tierra; y el indudablemente alto índice de mortalidad.

#### *El índice de mortalidad*

El español radicado en Filipinas no se adaptó —o lo logró muy tarde— ni física, ni climatológicamente a la tierra. Rara vez llegaba a los sesenta años de su edad: en nuestros cómputos sobre las listas de Tello sólo en una proporción de un 5.83% conseguía esa extensión de vida. Legazpi, ya lo hemos notado, apuntaba en su carta al Virrey de Nueva España la desaparición en año y medio de diez o doce de los 50 españoles que dejó poblados en Cebú, más otros tantos inútiles por “tullidos y enfermos” <sup>76</sup>. Sancho Díaz de Ceballos nos dice de la tierra que “en extremo es enferma porque es un hor-

72. Véase Suplemento documental 1.

73. A.G.I., Filipinas 32: “Relación de los naturales...”; Cf. COLIN-PASTELLS, *Labor evangélica*, II, 674-681.

74. A.G.I., Filipinas 74: Arzobispo Serrano a S.M., Manila 21 de Junio de 1622: PASTELLS, *Historia general*, VII, LXXV-LXXVI.

75. A.G.I., Patronato 24, Ramo 23.

76. A.G.I., Patronato 24, Ramo 23.



no de vidrio, y así cada año tenemos menos *casi cien hombres*<sup>77</sup>. Al pedir las autoridades de las islas al Rey el envío de los 160 misioneros adicionales que se echan de menos para proveer de doctrina a todos los naturales reducidos, se advierte que los religiosos deben ser reclutados y embarcados inmediatamente, e incluso un número mayor, pues para cuando lleguen, *una cuarta parte* de los 140 existentes habrán ya muerto<sup>78</sup>.

Las muertes y miseria afectaban por igual a la población militar y civil; las condiciones sanitarias eran deplorables; aunque hay que notar la presencia de algún cirujano e incluso algún médico antes de la organización y dotación del Hospital de españoles<sup>79</sup>, las cartas y peticiones al Rey frecuentemente insisten en la necesidad de médicos y medicinas, pues los enfermos tenían que curarse "a tiento"<sup>80</sup>. Da pena leer el Capítulo 6.º del *Memorial de Todos los estados*, relativo a las necesidades de los soldados, aun descontando el pico de exageración que posiblemente encierra:

"Lo 2.º que andan pobres, abatidos, deshonrados, enfermos y necesitados... con los cuales trabajos y tristezas y ambres

77. A.G.I., Filipinas 34.

78. RETANA, *Archivo del Bibliófilo filipino*, IV, 41-111.

79. Uno de los primeros médicos que ejercieron su profesión en Filipinas fue Gabriel Hernández Cavello, según consta de un proceso del Ayuntamiento de Manila contra él, pretendiendo despojarle de la encomienda que se le había concedido. Este proceso se inicia por certificado de Diego Alemán, escribano de Cabildo, a 25 de Febrero de 1572 (A.G.I., Filipinas 27). En nuestras listas figuran Alvaro Pérez y Hernando Ramírez, cirujano y boticario, respectivamente, llegados ambos en 1581. Antonio Espejo, otro cirujano, arribó a las islas en 1584. El Censo de 1634 incluye también dos profesionales de la medicina entre los vecinos de Manila.

80. El cirujano Pérez y el boticario Ramírez fueron enviados muy probablemente en respuesta a las cartas del Gobernador y del Ayuntamiento en 1580 en que pedían un boticario con medicinas y un médico: "Entiendo embiase con esta recaudo desta ciudad para que se asalarie un médico en esa con mil pesos de salario y mas sus provechos de que hay gran necesidad en esta tierra". (Gonzalo Ronquillo, Manila, 18 de Junio de 1580: A.G.I., Filipinas 6). De Vera, en carta de 13 de Julio de 1589 insistía en la necesidad de médicos, pues los cirujanos residentes parece resultaron insatisfactorios: "...No ay medico ni medicinas... Aunque V. magd. tiene mandado proveher este campo y ospitales de medicinas y cosas necesarias como no ay medico no se curan los soldados sino a tiento y por parecer de cirujanos sin letras y por esta causa se mueren mucha gente. Suplico a V. magd. pues tanto ynporta a su servicio mande al Virrey de nueva españa ynvie un buen medico con salario competente a costa de Vra. Rl. Hacienda que ni la ciudad tiene propios para pagarlo ni los soldados lo pueden hacer pues aun para sustentarse no tiene el más rico" (A.G.I., Filipinas 18). Todavía en 15 de Julio de 1658 escribía el Cabildo: "No es menor la falta que ay de medicos; uno ay y no más y cirujanos ninguno. También pide esta necesidad el remedio de la nueva españa mandando V. magd. a su Virrey elija algunos de esta profesion para que pasen a estas islas examinados en su arte y bien opinados": A.G.I. Filipinas 27).

y poco regalo ni provission en las infermedades mueren muchos y con mucho desconsuelo...

Y no sólo los soldados estaban en tan miserables condiciones, pues el Memorial continúa diciendo:

“El quinto que los hombres honrados y principales y cavalleros que por particulares ocasiones y fines an venido es cossa lastimera verlo pobres mal vestidos sin casa ni servicio ni comida y necesitados a pasar Hambres y verguencas para remediarlas comiento un dia en una cassa y cenando en otra”<sup>81</sup>.

Nos haríamos interminables, si decidiésemos recoger la mayoría de los testimonios de primera mano referentes a este asunto. Las privaciones de todo género, las adversas condiciones climáticas y los trabajos de la conquista y reducción de la tierra iban continuamente más que diezmando la colonia de españoles. En 1589 escribía a S. M. el Ayuntamiento de Manila:

“De tres años a esta parte que el marques de Villamanrique es birrey de la nueva españa no se a enbiado a estas partes el socorro de gente armas y municiones que de hordinario se solia enbiar y como en esta tierra se mueren tantos soldados con la necesidad y trabajo que pasan an venido a quedar tan pocos que todas las compañías de ynfanteria que ay en este campo no llegan a trezientos y pocos mas y si el Govor. y capitan general no les ayudara a los mas necesitados con algun socorro de arros que movido de compasion les hace los obiera la hambre acavado. Porque con verdad podemos certificar que se an visto algunos morir della miserablemente”<sup>82</sup>.

Comunicando al Rey la pacificación de Cagayan y el nuevo descubrimiento de Tuy, escribe Dasmariñas que su propio hijo Luis y “quasi todos los soldados” de la expedición enfermaron seriamente, y añade:

“Con estas jornadas y pacificaciones y ser la tierra de suyo no bien sana y particularmente este año muy enfermo en comun a españoles y yndios se me han muerto muchos sol-

81. A.G.I., Patronato 24, Ramo 66.

82. A.G.I., Filipinas 18: Cabildo Secular a S. M., Manila, 13 de Julio de 1589.

dados que de todos quatrocientos no me han quedado sino doscientos y aun no, y aunque esta plaza de la manera que aora esta con mucha menos gente se podra defender al fin sin ella no ay sitio seguro y vienele de tan lexos como es españa y quando llega socorro de alguna esta ya muerta la mitad de la que aca ay y si un año (como acontece) falta nave de Castilla es lastima ver qual esta en todo esta tierra”<sup>83</sup>.

La tierra, pues, y el esfuerzo por reducirla y conservarla, iba tragando hombres a un ritmo en ocasiones superior al en que se producían los refuerzos que se mandaban desde los lejanos centros de provisionamiento y al de la natural reproducción interna<sup>84</sup>. Y parece que la situación no cambió significativamente con el paso de los años, y ni aun de los siglos, pues la segunda mitad del siglo XVII marca el punto mas bajo, quizás, de la población española en las islas y son suficientemente citadas y conocidas las palabras del P. Delgado<sup>85</sup> de que la población española que el conoció en 1728 había desaparecido totalmente en 1751.

Hemos intentado, y no creemos haber podido lograrlo, el reducir a expresión numérica la proporción del índice de mortalidad. Nuestros datos son por el momento insuficientes, dispares y dispersos, y creemos que continuarán siéndolo, si nuestra búsqueda de alguno de los libros de Defunciones de la Parroquia de españoles del Sagrario no rinde el deseado fruto, siquiera sea sólo en copias o fragmentos que puedan ser referidos a alguno de los censos de población española que poseemos<sup>86</sup>.

Más con intención de señalar un enfoque metódico para el estudio de este problema que con fe en nuestros propios resultados provisionales, ofrecemos el siguiente análisis comparativo. Nos valemos de dos listas parciales de vecinos de Manila en fechas referibles al censo de 1634. El primer sondeo comprende 50 presentes y firmantes en el “cabildo abierto” de 23 de octubre de 1623, a unos diez años fecha de la compilación del referido censo, y el segundo incluye 64 asistentes y firmantes a otra asamblea de la misma naturaleza en 8 de marzo de 1629, o sea, cinco años antes de completar-

83. A.G.I., Filipinas 18: Dasmariñas a S.M., Manila, 31 de Mayo de 1592, en COLIN-PASTELLS, *Labor evangélica*, I, 586-587.

84. A.G.I., Filipinas 6: Tello a S.M., Manila, 12 de Julio de 1599; en B&R, X, 207-208.

85. DELGADO, *Historia general*, 855.

86. Conservados en el Palacio Arzobispal y usados por algún raro investigador, estos libros desaparecieron cuando el Archivo Arzobispal recibió el impacto derecho de una bomba en la pasada guerra mundial.

se dicho censo<sup>87</sup>. Pues bien, sólo 14 de los 50 firmantes en 1623 figuran en la lista de los vecinos censados por el Ayuntamiento en 1634, acusando una desaparición en diez años, poco más o menos, de 36 individuos, que equivale a una mortalidad natural o civil del 72% del sondeo. De los 64 presentes en 1629, sólo 36 aparecen incluidos en el censo indicado, mientras que 28, igual al 43.75% ya no rezan como vecinos a cinco años fecha. La dificultad fundamental en aceptar estos porcentajes como normativos del índice de mortalidad radica en que ellos no hacen distinción entre la baja en el censo (mortalidad civil) y la defunción (mortalidad natural), aunque los consideramos válidos para los efectos de calcular en general la desaparición de los vecindados en Manila, puesto que sea por muerte civil o natural, la ciudad se quedaba sin el indicado número de ciudadanos activos<sup>88</sup>.

Esperamos volver a tratar sobre el tema y de momento ofrecemos estos resultados provisionales, de los que se deduce que la mortalidad natural era extraordinariamente alta, aunque no podamos expresarla en porcentajes satisfactorios.

#### *El perfil humano y sociológico de la población*

Como corolario casi inevitable de todo lo anteriormente expresado tenía que seguirse una corriente pobladora generalmente pobre en valores humanos. No abundaron las personalidades completas y atrayentes entre el elemento militar y civil, y la presencia de hombres de la talla de Juan de Salcedo, Esteban Rodríguez de Figueroa o Sancho Díaz de Ceballos constituye más bien la excepción que la regla. No abundó el tipo del soldado renacentistas; hay entre las mesnadas que se reclutaban con harta dificultad en Nueva España y terminaban por quedarse como soldados-ciudadanos su generosa dosis de analfabetismo hasta un grado y en una proporción que no nos hemos preocupado de determinar por no considerarlo específicamente relevante para nuestro propósito y porque después de todo es normal y natural para la época. No fluyó desgraciadamente hacia las islas lo mejor de la sangre española, ni mucho menos.

---

87. A.G.I., Filipinas 27: Actas de Cabildos abiertos.

88. Nótese que en ambos sondeos nos resulta un índice de mortalidad diferenciada superior al del P. Delgado, lo cual nos hace dudar todavía más de estos iniciales tanteos. No hay duda, desde luego, de que la mortalidad era altísima, y que no podía ser compensada por el índice de reproducción interna, y en ocasiones y épocas concretas, ni por ella y la inmigración externa conjuntamente.

El Dr. Santiago de Vera en 1587 declara simplemente que "no pasan sino el desecho y como la tierra no es sana y lo pasan tan mal, la mayor parte se mueren y otros se huyen sin lo poder remediar"<sup>89</sup>.

El P. Alonso Sanchez, al presentar al Rey el *Memorial de todos los Estados*, lo acompañó con unas observaciones propias "para la inteligencia de él (el Memorial)", donde leemos:

"La primera raiz y causa de todos los males y trabajos de aquellas yslas es que ansi como son la tierra mas apartada de españa ansi la gente que va alla es de ordinario la mas pobre y de vaxa suerte y que llega mas necesitada y adeudada y con mayor hambre de repararse y enriquecer y ansi tambien como es la tierra mas apartada de la iglesia y xtiandad antigua ansi es la gente mas desbaratada y ancha de consciencia y como es tambien la mas apartada de v. md. y de su rreal presencia ansi es la gente mas libre y esenta y la que menos respectos tiene que la refrenien o moderen y de estas tres cosas podra v. md. colegir mejor que de otras Razones la dispusicion que tiene la tierra"<sup>90</sup>.

Añade en el punto cuarto que como consecuencia de la inseguridad social, pues la tierra "ni esta ganada ni allanada ni pacificada", y del ningún estímulo económico, pues "ninguna cosa se dá a los soldados, ni paga, ni provision de vestido ni comida...".

"no ba la gente que es menester, o si de la nueva españa va alguna como va de su voluntad y a tierra donde sabe que no ay mas premio ni socorro que lo dicho, ni van hombres de hedad ni honrra ni valor ni esfuerzo, sino muchachos huydos de sus padres, o mesticos, o desterrados o afrentados por delitos y llegando alla como no ay orden ni disciplina militar, bien se vee que gente sera y que efectos hara pues el poco recaudo y arrimo que alla ay no solo a los que son de esta calidad pero a otros que son gente honrrada y noble tiene muy affixidos y descontentos y siempre con gana de bolverse y huirse si pudiesen..."<sup>91</sup>.

Desde muy pronto aparece en la correspondencia informativa de las islas la nota negativa de verdaderos valores humanos en su

89. A.G.I., Filipinas 34: Licdo. Santiago de Vera a S. M., Manila 26 de Junio de 1587.

90. A.G.I., Patronato 24, Ramo 66.

91. A.G.I., Patronato 24, Ramo 66.

población militar y civil y va causando impresión en el investigador que la examina de conjunto. Conocidas son las apreciaciones condenatorias de los primeros Agustinos sobre la desenfrenada conducta de una gran parte de los hombres de Legazpi en la base de Panay y las recriminaciones de los misioneros a la debilidad cuasi senil del propio Adelantado en refrenar los desmanes de su gente<sup>92</sup>. De Panay el campo militar y el núcleo poblador se estableció en Manila y los observadores coetáneos, al fijar de cuando en cuando su atención sobre el complejo social, nos revelan con frecuencia la pululación de abundantes elementos negativos que auguran, ya desde la época gestadora, la plasmación futura de una sociedad en turbulencia y en contradicción consigo misma.

Sancho Díaz de Ceballos, desde la altura de su cultivada superioridad, se pronuncia bastante negativamente contra el grupo de españoles en Manila, trayendo en apoyo de su juicio las observaciones perspicaces de los huéspedes chinos:

“...Y lo que peor es que en todo el remedio de estas cosas hay tan gran tibieza y descuydo que con solo menospreciar esto con palabras vanas se contentan y desde aca lexos cada vil hombre mata toda la China, y plega a Dios que valga uno solo contra dos, que habra hecho mas valentia que Hercules. Acuerdome que tratando un dia con Chalutle, Capitan General de los Chinos, hombre sagaz y muy ingenioso, familiarmente como muchas veces solia, entre otras cosas le pregunte que le parecia de nuestra gente, respondiome que eramos gente que facilmente se determinaba a morir, mas que eramos pocos y muy confiados y sin alguna industria: que creo yo que si como dixo pocos dixera locos que acertara del todo: porque no hay hombre que sepa mas que tirar un arcabuz, y eso se sabe en un momento, y todos creen que por esto merecen ser capitanes generales de un grueso exercito: no querria que tan vana jactancia viniese (como suele) a caer vilmente”<sup>93</sup>.

---

92. En la controversia suscitada sobre esta clase de correspondencia, nuestro parecer se inclina con los que creen que los hechos relatados no son exageraciones de celo misionero, sino que describen situaciones reales. Después de todo, la conquista, bautizada para Filipinas con el paliativo de “pacificación” desde las remotas cámaras reales, si bien instituyó un mejorado procedimiento metódico en las entradas y subordinó la acción del sometimiento a principios muy de acuerdo con el pensamiento teológico-jurídico de la época, no salvó las ocasiones concretas, una vez rotas las hostilidades, de las violencias de todo ejército de ocupación. Los soldados de Legazpi no eran ángeles y más bien, ellos y los que después vinieron, tenían abundantes vetas de todo lo contrario, y en las situaciones extremas en que se encontraban, era lógico reaccionasen como lo que eran.

93. A.G.I., Filipinas 34.

Jactancia y autosuficiencia, desprecio por lo que la tierra ofrece, tibieza, carencia de industria y desinclinación al trabajo, esto compensado con la gran virtud tradicional española, el arrojo ante la muerte<sup>94</sup>.

De "albañal y desaguadero"<sup>95</sup> para los más espinosos problemas de los Virreyes de Nueva España calificó en cierta ocasión Dasmariñas el territorio de su jurisdicción de Filipinas, y en esta situación no habrá de sorprendernos que la sociedad así contaminada le mereciera un muy pobre concepto<sup>96</sup>.

Ni puede sorprendernos tampoco que Morga después de él detectase en esa misma sociedad la presencia y la práctica de un buen número de los vicios sociales que hoy mismo encontramos censurables en estas tierras: el uso del oficio público como medio de enriquecimiento a costa del fraude del erario; el poco respeto a la propiedad privada; absentismo en el servicio público; la rivalidad por relumbrar, el lujo y la extravagancia; el vicio del juego de azar entre los hombres por grandes cantidades, y el de cartas entre las mujeres que se pasan en estas diversiones la mayor parte del tiempo de sus reuniones y visitas; el compadrismo; la holgazanería, la pública indisciplina y el concubinato<sup>97</sup>.

Es noble reconocer que esta sociedad española, influenciada por un río de desechos de Nueva España que desaguó aquí casi inevitablemente por las difíciles circunstancias migratorias, hubo de dejar, y de hecho dejó, un funesto sedimento de taras disolventes en lo social y ciudadano. Cuántas de ellas y en qué grado de influencia han sido heredadas por la presente sociedad filipina es problema que debe resolver la sociología y la historia. Nosotros constatamos aquí que, a pesar de la buena voluntad de la Corona y a pesar de los controles institucionales, el bombardeo de elementos indesea-

94. Este arrojo personal, probado en acciones guerreras era el ingrediente más frecuente de las informaciones de servicios por las que se concedían con las indispensables recomendaciones los puestos públicos militares y civiles; situación que gravaba la administración de las islas con una buena cantidad de ex-soldados incompetentes. Véase, a este respecto, el documento anónimo sobre reformas necesarias en las Islas, recogido por *B&R*, X, 111-112, tomado de *A.G.I.*, Filipinas; Cartas y expedientes de personas seculares... años de 1565 a 1594: Leg. 34.

95. Dasmariñas a D. Antonio Juan de Ibarra, Manila, 10 de Junio de 1592: COLIN-PASTELLS, *Labor evangélica*, I, 577.

96. Cf. COLIN-PASTELLS, *Labor evangélica*, I 579: Dasmariñas a S.M., Manila, 20 de Junio de 1592.

97. Antonio de Morga, Informe sobre la situación de Filipinas, Manila, 8 de Junio de 1598: *B&R*, X, 75-102, passim.

bles continuó por décadas y aun por siglos, en palabras de un observador, “para descrédito del nombre y la nación española”<sup>98</sup>.

En 1650 Diego Fajardo protesta —una de tantas veces más de las muchas protestas oficiales— de un exiguo y tarado refuerzo de soldadesca vertida desde México sobre las costas filipinas:

“...Ademas de ser muy pocos los que han venido de Nueva España y estos mulatos y indios y gente de mal hacer son muchachos los mas que necesitan de estarse en una escuela (como a ella los e ymbiado) que ocuparse en cosa alguna de servicio; y esta misma forma abra Señor en adelante en este embio si la grandeza de Vuestra Magestad no da lo que a esta conviene para que se remedie porque los mas que se conducen en aquel Reyno que pueden ser de servicio para ymbiarlos sueltan de la carcel de corte del algunos ministros por trescientos pesos o por mas y menos cantidad que dan aunque esten sentenciados para venir a estas yslas a servir por grauisimos delitos que an cometido y lo mismo hacen los castellanos de acapulco y los oficiales reales de alli al embarcarlos por el interes que se les sigue y asi bienen solamente aquellos que no tienen con que redimir su venida...”<sup>99</sup>.

La práctica de la remisión de reos subsistía en el siglo XVIII, según consta de la siguiente petición del Ayuntamiento de Manila:

“Muy Ilustre Señor: El General Dn. Atanasio Fernandez de Guevara Regidor y Procurador General de esta Nobilissima Ciudad, parezco ante V. Sa. en debida forma y digo: Que en cabildo celebrado oy de la fecha acuerdo mi parte suplicar a V. Sa. se sirva mandar que por lo que constare de los libros, papeles y listas de la Contaduria de veinte años a esta parte, se de a mi parte razon de todos los sugetos que de el Reyno de Nueva España e Yslas Marianas, y han(s) sido remitidos y desterrados por las reales Audiencias y otros cualesquier Justicias, para que teniendose presente esta razon y por este medio obiar(s) el inconveniente de recibir al vecindario de esta Nobilissima Ciudad y a sus Oficios publicos a los sugetos que estuvieren notados con dicha remisión, y que pudiera recibir mi parte en perjuicio

98. Documento anónimo sobre reformas citado en nota 94, p. 124.

99. Fajardo a S.M., Manila, 4 de Agosto de 1650: COLIN-PASTELLS, *La labor evangélica* III, 540.



de la causa publica ignorando la calidad de impedimento por que debieran ser excluidos para lo que: A. V. Sa. pido y suplico se sirva habiendome presentado, mandar segun que expreso y reproduzgo(s) por ser justicia que espero de la grandeza de V. Sa. y en lo necesario etc. Atanasio Fernandez de Guevara. Manila y Noviembre 26 de 1725"<sup>100</sup>.

La lista de reos contra los que el Ayuntamiento queria prevenirse fue debidamente presentada, e incluye para los años 1713 a 1725, 192 sujetos con sus nombres y delitos; por ella se ve que cada año tenia Manila una dosis apreciable de delincuentes españoles actuando al margen de su ya contaminada sociedad: 18 en 1713; 4 en 1715; 53 en 1722; 79 en 1723; 24 en 1724, y 14 en 1725<sup>101</sup>.

Creemos que el elemento estabilizador en esta sociedad fue, muy probablemente, el religioso, que con su influencia espiritual suavizó las hirsutas aristas del turbulento complejo ciudadano, en cuanto cabe, pero los datos que hemos ofrecido sobre la injerencia de determinados factores deletéreos a lo largo de su proceso formativo han de tenerse en cuenta para interpretar correctamente desde una perspectiva histórico-sociológica más de un episodio confuso de nuestro común pasado, y para leer a mejor luz los signos, a veces contradictorios, del presente. Al fin y al cabo, esta es la misión específica de la Historia, a la que esperamos no haber defraudado con este puñado de páginas.

Escribiendo en 1850 Rafael Díaz Arenas afirmaba que no hay nada más difícil que acertar con la población de Manila. Conscientes nosotros de las mismas dificultades, no creemos haber podido en conjunto resolverlas. No obstante, al reunir en exposición sistemática los datos dispersos de las fuentes primarias y al aportar alguno que otro nuevo, con el método y enfoque que aquí hemos seguido, confiamos poder ayudar al curioso por estas materias a formarse una idea más aproximada de la base numérica y de los ingredientes valorativos que entraron en la plasmación gradual del tipo de sociedad española que vino a establecerse en Manila. Como todas las sociedades rectoras en la Historia son por su misma naturaleza ejemplares y normativas, esta sociedad, con sus virtudes y defectos, hubo de transmitir en el proceso de asimilación cultural una apreciable dosis de los mismos a las gentes que la rodeaban; y las consecuencias de esa asimilación tienen que contarse aún hoy como

---

100. A.G.I., Filipinas 188.

101. A.G.I., Filipinas 188.

parte constitutiva del ser social filipino. En eso radica su importancia.

Por lo que se refiere a nuestro inmediato objetivo, el estudio de la Institución municipal la investigación precedente ha de constituir la base de las futuras evaluaciones y apreciaciones de su constitución, funcionamiento y eficiencia.

En el presente estudio se ha intentado dar un panorama general de la institución municipal en Manila, describiendo su estructura, funcionamiento y eficiencia. Para ello se han consultado los documentos oficiales, se han entrevistado a los funcionarios municipales y se han observado los procedimientos de trabajo.

El estudio se divide en tres partes: la primera describe la estructura de la institución municipal, la segunda describe su funcionamiento y la tercera describe su eficiencia.

En la primera parte se describe la estructura de la institución municipal, desde el punto de vista de la organización, el personal y los recursos. En la segunda parte se describe el funcionamiento de la institución municipal, desde el punto de vista de los procedimientos de trabajo, el tiempo y los costos. En la tercera parte se describe la eficiencia de la institución municipal, desde el punto de vista de los resultados de su trabajo.

El estudio muestra que la institución municipal en Manila tiene una estructura compleja, un funcionamiento lento y una eficiencia baja. Esto se debe a una serie de factores, como la falta de claridad en los procedimientos de trabajo, la falta de capacitación del personal y la falta de recursos.

Se recomienda que se tomen medidas para mejorar la institución municipal, como la clarificación de los procedimientos de trabajo, la capacitación del personal y la asignación de recursos.

Este estudio es un primer paso para mejorar la institución municipal en Manila. Se necesitan más estudios para identificar los problemas y encontrar soluciones.

## DISTRIBUCION ANALITICA

	Intramuros	Extramuros		
A) Distribución residencia de vecinos	265	13		
B) Estado Civil	Casados 155=54.77%	Viudos 33=11.66%		
	Ayunta- -miento	Generales y Almiran- -tes	Sargentos Mayores	Capitanes
C 1) Situación Social, pro- fesional y económica	17 (7.14%)	16 (6.72%)	12 (5.04%)	81 34.03%
C 2) Distribución de encomien- das por grupo	9 (15.00%)	11 (18.33%)	4 (6.66%)	27 (45.00%)
D) Fecundidad Matrimonial	Casados: sin hijos 92=59.35%	Con un hijo 24=15.48%	Con dos 25=16.77%	
	Viudos: 20=60.60%	y 18=23.07%	7=8.97%	
	Viudas 27=60.00%			
	155 parejas de casados	=	310	personas
	45 viudos	=	45	"
E) Población total del censo	33 viudos	=	33	"
	50 solteros	=	50	"
	188 dependientes y menores (incluidos 9 nietos de 6 vecinos)	=	188	2
		626 personas		
		De ellos ..... 386 varones		
		y..... 240 hembras		

DEL CENSO DE 1634

España		Nueva España		Total
1		4		283
Viudas 45=15.90%		Solteros 50=17.66%		Menores y en tutela 188=66.43%
Alféreces Ayundantes y Sargentos	Real Audiencia	Escriba- nos	Médicos	Ciudadanos Ordinarios
32 (13.44%)	8 (3.36%)	12 (5.04%)	2 (0.84%)	58 (24.36%)
5 (8.33%)	1 (1.66%)	0	0	3 (5.00%)
				Fecundidad media
Con tres 7=3.87%	Con cuatro 4=2.58%	Con cinco 2=1.29%	Con seis 1=0.164%	por matrimonio 0.81
4=5.12%	2=2.56%	0	0	0.66...

## SUPLEMENTO DOCUMENTAL

### N.º I

Memoria de las personas benemeritas que ay en las yslas Philipinas, y los que tienen gratification, o no, de sus seruiços, y quienes estan gratificados y la rrenta y hacienda que cada uno tiene y los sujetos y partes, començando por los primeros encomenderos que binieron con el adelantado miguel Lopez de Legazpi y conquistaron y pacificaron estas yslas entrando por cebu ques la provincia de pintados donde primero poblaron.

#### *Encomenderos Pablados en Cebu*

**Don Pedro Brisseño de Oseguera, soltero de 25 años.** Don Pedro Brisseño de Oseguera hijo del capitan Pedro de Oseguera cavallero conosido y de los primeros conquistadores y pobladores que bino

con el adelantado Miguel Lopez de Legazpi siruio muy bien en la pacificacion y conquista destas yslas hasta que ffue con la gente de Cebu que lleuo debaxo de su bandera la jornada del maluco donde teniendo cercada la fortaleza de los enemigos y al rrey de terrenate, de un balaço de una pieça de Hartilleria que dispararon de la ffortaleza le lleuaron la cauça y fue el primero que murio en seruiço de la ffe de dios nuestro señor y de su magestad, y assi mismo dos Hermanos de Doña Beatriz ssorio su madre pues de las primeras pobladores que an benido a esta tierra, desde el año de setenta y Don Pedro de oseguera es el hijo mayor que dexo el dicho capitan Pedro de oseguera y eredo la encomienda de su padre que quando mas cobrara della ochocientos tributos y dellos paga la quarta por estar en parte que no ay doctrina y otros gastos que Hace cosoldados que ban a la cobrança que sacadas estas cargadas le queda bien poco y desso socorre a dos Hermanos a seruido a su magestad desde que tubo hedad para ello en todo lo que sea offrecido y se le a mandado con persona hacienda y calidad muy como cauollero.

que aunque tiene en las cedula de encomienda muchos mas Yndios jamas le an dado tributo por estar de guerra y de arte que si les enbia algun

Puede su magestad seruirse del en cossas de guerra y justicia,

rrecaudo rresponden con lanças y pabeses diciendo que de aquella manera le daran el tributo y assi passa necessidad es hombre sin bicios virtuoso y merece que su magestad le haga merced. Sera de edad de veynteycinco años y puede su magestad seruirse del.-

**el menor de santa cruz.**

El menor de santa cruz es hijo de uno de los soldados primeros. Siruio bien heredo la encomienda de su padre que le rrentara dos mill tributantes por no tener doctri-

na paga la quarta. Y aunque tiene otras cargas y costas de cobrança con lo que le queda y le abra rrentado quando tenga hedad para goçar de su hacienda tendra bien de comer para segun su calidad sera de hedad de diez y siete años.

**el menor de domingo de quaço** El menor de domingo de quaço que ffue de los primeros tendra setecientos Yndios y antes mas que quitadas costas para segun su calidad, quando benga a gozar de su encomienda tendra con que passar.

**Juan Martin cassado de 70 años** Juan Martin es de los primeros a sido buen soldado y Hombre de bien tendra ochocientos yndios que sacadas costas con lo que le queda y sus ynteligencias de trato tiene de comer es casado y de Hedad de 70 años.

**Alonso de Henao, biudo de Hedad de 70 años.** Alonso de Henao es de los primeros tendra otros ochocientos yndios que sacadas costas con el rresto y hacienda y ynteligencias que tiene para segun su calidad le basta. Tendra setenta años.

**Alvaro tineo vino año de 86 tendra 30 años.** Alvaro tineo bino muchacho a estas yslas el año de ochenta y seis casso con una yndia que ffue muger de matheo sanchez de los primeros de quien heredo una encomienda que cobra della mas de dos mill y quinientos tributos ques de las mejores de cebu. Tiene en parte della doctrina que sacadas costas le queda muy bastantemente de comer para lo poco o nada que a seruido.

**El menor de Juan de Gamboa sera de 14 años.** El menor de Juan de Gamboa Heredo la encomienda de su padre de que cobra mas de dos mill yndios que sacadas costas de doctrina y otras cossas quando benga a ser de hedad tendra muy bien de comer.

**Toriulo de miranda vino a estas yslas el año de 92. Sera de hedad de 40 años.** Toriulo de miranda vino a estas yslas el año de Noventa y dos a seruido en **Es hombre cuerdo y de quien su magestad se puede seruir.** algo y tiene encomienda de que cobrara mill tributos en ella y lo que tiene y se le a dado en dote tiene con que passar.

**Encomendole don francisco tello.** Antonio Freyle passo a estas yslas el año de ochenta con el governador don gonçalo ronquillo casso con muger que ffue de Juan de Gamboa. Tiene encomienda que con ella y ynteligencia que a tenido esta rrico y tiene bien de comer.

**Diolo este rrepartimiento Don Francisco Tello. Francisco Rodríguez de auila moderno. De hedad de 35 años.** Francisco Rodriguez de auila casso con una biuda querido la encomienda de su primer marido que cobrara della mas de setecientos yndios para su calidad y ser moderno y lo poco que a seruido le basta.

Alvaro Perez vino a estas yslas el año de 81 sera de hedad de 45 años.  
 Alvaro Perez vino por cirujano el año de ochenta y uno casso con la muger que heredo la encomienda de su primer marido que aunque la mayor parte della no esta llana con lo que cobra y su ynteligencias tiene de comer.  
 Puedese del servir su magestad en cosas de Justicia.

Francisco de Molina vino el año de 85. Tendra 40 años.  
 Francisco de Molina vino a estas yslas el año de ochenta y cinco casso con muger que ffue de Andres Duerto de quien ella heredo una encomienda que cobrara della mill tributos que con ellos y sus ynteligencias tiene harto de comer.  
 Puede su magestad servirse del en cosas de Justicia.

Pedro Hernandez de Leon sera de hedad de 36. Casado.  
 Pedro Hernandez de Leon es hijo de Juan Hernandez de Leon de los primeros y fue buen soldado. Heredo la encomienda de su padre que cobrara della como ochocientos yndios que con ellos y los tratos e ynteligencias que an tenido esta rrico y tiene sobrado de comer para su calidad y poco que a seruido.

Gaspar de los Rreyes.  
 Gaspar de los Rreyes es de los antiguos tendra quinientos yndios de encomienda que sacados gastos le queda bien poco y con ello passa pobrementemente por ser cassado.

Pedro Mendez tendra 20 años. Casado.  
 Pedro Mendez de sotomayor Hijo de Juan Mendez de sotomayor Heredo la encomienda de su padre que fue de los primeros de que cobrara ochocientos tributos que para su calidad aunque su padre fue buen soldado y sirbio bien es hijo de una yndia y sobra lo que tiene.

El menor de parexa  
 El menor de xpoval de parexa que fue de los primeros y buen soldado Heredo la encomienda de su nieto que cobrara ochocientos tributos que con ellos y lo corrido quando tenga hedad le basta para su calidad.

Don Luis de Velasco vino a estas yslas año de 80. Sera de hedad de 36 años.  
 Don Luis de Velasco vino a estas yslas el año de ochenta con el Governador Don Gonçalo Rronquillo casso con Hija de Alonso Osorio de los antiguos y venemeritos con quien hubo parte de la encomienda que dexo su padre que cobrara della mas de ochocientos tributos a seruido algo y para su calidad y de su muger y gasto de su familia tiene escassamente de comer.

Fernandias de rriua deneyra vino el año de 80 de hedad de 34 años.  
 Fernandias de rriua deneyra vino a estas yslas el año de nobenta con el governador Gomez Perez Dasmariñas a seruido de alferez en este campo y en la jornada de mindanao de capitán y sargento mayor es buen soldado casso con hija de alonso Osorio de los antiguos y benemeritos, con quien hubo un pedaço de la encomienda que dexo su padre que cobrara della seiscientos tributos que sacadas costa le queda poco para su sustento.

Francisco Alvarez de toledo es de los primeros que vino muchacho tendra 40 años.

Francisco Alvarez de toledo es de los primeros tiene encomienda que cobrara della más de ochocientos tributos que para segun su calidad y auer-se cassado con una yndia tiene con que passar.-

Otros Encomenderos ay en Zibu de Menor que por no ser cossa de momento tratar dellos no se ponen aqui

Los que tienen encomiendas en la ysla de Panay y su comarca son los siguientes.

Doña Margarita hija del general Esteuan Rodriguez de Figueroa.

La menor del capitan Esteuan Rrodriguez de Figueroa. De los primeros que binieron a la conquista con el adelantado y siruio muy bien y yendo por Governador y capitan general a la conquista del rrio de mindanao le mataron los yndios del Heredo de su padre las encomiendas de Tibagua y guaz y libon que cobrara mas de tres mill tributos con que podra cassarse onrradamente quando tenga hedad para ello.

El Capitan Pedro Sarmiento bino a estas yslas el año de 66. Sera de hedad de mas de 50 años.

El Capitan Pedro Sarmiento vino a estas yslas el año de sesenta y seis a seruido muy bien a su magestad asi en la conquista y pacificación destas yslas y despues en todo lo que se a ofrecido tiene encomiendas que cobrara dellas más de dos mill y quinientos yndios que con ellos y sus ynteligencias tiene bien de comer.-

Puede su magestad servirse del en cosas de guerra.

Francisco de rriuera de los primeros. De hedad de más de 50 años.

Francisco de rriuera es de los primeros y a seruido muy bien en la conquista y pacificación destas yslas. Tiene encomienda que cobrara della mill y trescientos tributos que con ellos y sus ynteligencias tiene bien de comer.-

Alonso de Herrera de los primeros cassado de- ra de hedad de años.

Alonso de Herrera es de los primeros a sido buen soldado tiene encomienda que cobrara nobecientos tributos que con ellos y el caudal que tiene segun su calidad tiene bien de comer.-

Sebastian de Morales esta en estas yslas desde el año 72.

Sebastian de Morales hijo Gaspar Rruiz de Morales de los primeros del año de setenta y dos siruio muy bien su padre de quien heredo una encomienda que cobrara della quinientos tributos que sacadas costas de doctrina le queda bien poco para el sustento de su muger y ffamilia y es hombre virtuoso y a seruido en lo que se a ofrecido y se le a mandado y merece le haga su magestad merced asi por los seruicios de su padre como por los suyos.-

Puede su magestad servir del en cossa de guerra y de justicia.



**Jeronimo guarniço bino a estas ysias el año de 85. Sera de hedad de 50 años.** Jeronimo Guarniço vino a estas ysias el año de ochenta y cinco con el gouernador santiago de vera por mando de la capitana **Puede su magestad seruirse del en cossas de guerra y justicia.**

casso con hija de Cristobal Leal a quien el padre en vida con veneplacito del gouernador rrenuncio la encomienda que tenia en el con que le quedasse para su sustento la quarta parte della. Cobrara más de mill tributos que con ellos y sus ynteligencias tiene de comer demas de que ya murio su suegro que lleuaua la quarta parte.

**Anton de Xerez Montoro vino a estas ysias el año de 90, sera de hedad de 30 años.** Anton de Xerez Montoro vino a estas ysias el año de nobenta casso con la muger que fue de Juan Xuarez de quien heredo la encomienda que cobrara della mill y treçientos tributos que para su calidad tiene bastantemente de comer.

**Miguel Rodriguez bino a estas ysias año de 71 sera de hedad de más de 50 años.** Miguel Rrodriguez bino a estas ysias el año de setenta y uno es buen soldado y a seruido bien tiene encomienda que cobrara della ochocientos tributos con que tiene de comer.

**El menor de aluaro de angulo de hedad de diez años.** El menor De Albaro de angulo que ffue de los primeros tiene encomienda que heredo de su padre que cobrara della setecientos tributos que con ellos y con lo que abran rrentado quando tengan hedad de gozarla tendra que comer.

**El menor de antonio flores de hedad de 15 años.** El menor de Antonio Flores que fue su padre de los primeros y siruio muy bien heredo la encomienda de su padre que cobrara della mill y quinientos tributos que con ellos quando venga a ser de hedad de administrallos tendra bien de comer.

**Ysidro de aro vino a estas ysias el año de 90. Sera de hedad de 36 años.** Ysidro Sanchez de haro vino a estas ysias el año de nobenta con el gouernador Gomez Perez de Dasmariñas. Casso con Doña Leonor Xuarez muger que ffue de el capitan Juan Pablos de Carrión de quien heredo su encomienda que cobrara della mas de tres mill tributos con que tiene sobradamente de comer.

**El Capitan Agustin de Arzeo vino a estas ysias el año de 80 sera de hedad de 50 años.** El Capitan Agustin de Arzeo vino a estas ysias con compania de soldados el año de ochenta con el gouernador Don Gonçalo Rronquillo. Casso con hija de Luis Perez soldado viexo de los primeros y que bien siruieron que heredo la encomienda de su padre que cobrara della mill trescientos tributos que con ellos y caudal que a llegado con sus ynteligencias tiene muy bien de comer. **Puede su magestad seruirse del en cossas de guerra y de justicia.**

Diego Lopez de Baldepeñas de los primeros, de edad de 60 y más años. casado.

El menor de Lope Rodríguez de edad de 17 años.

quando benga a ser de edad para administrarlos tendra bien de comer.-

El Capitan Martin de Mendia bino el año de 80 tendra 55 años.

heredo la encomienda de su primer marido que cobrara della seiscientos tributos que con ellos y sus ynteligencias tiene de comer.

Gaspar de ysia bino a esta tierra el año de 72 tendra 45 años.

Gaspar de ysia bino a estas ysias el año de setenta y dos tiene dos pedaços de encomienda que cobrara dellas setecientos tributos a seruido algo y con ellos y ynteligencias que a tenido tiene con que passar es hombre de bien.

Los de asta aqui son los encomenderos que ay en las ysias de Cibu y de Panay de que se Puede Hacer caudal que para biuir en las dichas ysias obliga a poco gasto aunque de poco aca se an ydo encareciendo mucho los bastimentos y todo lo demas de la tierra para como solia de antes.

Los encomenderos que ay en la ciudad de Manila y su comarca son los que siguen.-

El Mariscal grauiel de rruiera es de los primeros tiene tres encomiendas de que cobrara ocho

mill tributos y con otras ynteligencias es el más rrico que ay en todas las ysias a seruido muy bien a su magestad.

El Capitan Antonio de Cañedo vino a estas ysias el año de 67 sera de edad de 55 años. Repartiole Don Francisco Tello seiscientos yndios.

cobrará más de mill tributos. Y con sus ynteligencias tiene de comer.

El maestro de campo Pedro de Chaves passo a estas ysias el año de 72. Sera de edad de 48 años.

Proviolo Don Francisco Tello en el officio de

El Capitan Antonio de Cañedo vino a estas ysias el año de sesenta y siete a seruido bien en la conquista tiene encomiendas de que

El Capitan y maestro de campo Pedro de Chavez vino el año de setenta y dos con muy buena compañía de soldados y a seruido muy bien en todas las ocasiones que se an ofrecido de ymportancia y no a sido gratificado de sus

Puedese su magestad seruir del en qualquier negocio de momento.

Puede seruirse del su magestad en cosas de guerra y justicia.

Puede su magestad seruirse del en cosas de guerra y de justicia y de todo momento de ymportancia.

Puede su magestad seruirse del en cosas de justicia.

Maestro de campo por fin y muerte de Diego Ronquillo.

servicios porque la encomienda que tiene la truxo su primera muger de que cobra mill y ochocientos yndios que quitadas las costas de doctrina y otros gastos no tiene para el gasto de su casa y familia ques mucho para el aunque le es alguna ayuda el Salario del oficio de maestro de campo que se le a dado bien merecido y se lo deue su magestad confirmar.

Hernando de Avalos vino a estas yslas el año de 85, esta casado sera de 40 años y más.

Proviote Don Francisco Tello en una de las compañías de el rreal campo.

Hernando de Avalos vino a estas yslas con el licenciado ávalos su padre Puede su magestad servirse de el.

El Capitan Juan Esguerra passo a estas yslas año de 77 sera de he- dad de 40 años.

oydor que fue destas yslas el año de ochenta y cinco casso con Doña Ynes de Mendoza muger que fue de Hernando Rriquel de los soldados antiguos de quien heredo una encomienda que cobrara della mill tributos que con ella y otras ynteligencias y los gaxes de capitan de ynffanteria tiene con que comer es hombre cuerdo y virtuoso.

El Capitan Don Juan de Camudio vino a estas yslas el año de 85 tendra 34 años.

El Capitan Juan Esguerra vino a estas yslas el año de setenta y siete a seruido lo que se le a mandado tiene encomienda que cobrara della mill y trescientos tributos que con ellos y sus ynteligencias tiene bien de comer. esta cassado.

Don Juan Rronquillo y Don Gonçalo Ballesteros pasarón a estas yslas año de 80 tendra cada uno 36 años son cassados.

Don Juan Ronquillo es Alguazil de la real audiencia.

El Capitan Juan de Alçega passo a estas yslas

el año de ochenta con el gouernador Don Gonçalo Rronquillo a seruido muy

El Capitan Don Juan de Camudio vino a estas yslas el año de ochenta y cinco

y torno a la nueva españa y boluio a estas yslas el año de [no] benta y tres por capitan de ynffanteria con gente para esta campo casso con doña Ana de Monterrey muger que ffue del Capitan Juan de Moron de quien heredo una encomienda que cobra della mas de tres mill quinientos tributos que con ellos y sus ynteligencias esta rico.

Don Juan Rroquillo y Don Gonçalo Ballesteros pasaron a estas yslas el año de ochenta con el gouernador Don Gonçalo Rronquillo an seruido en lo que se les a mandado tienen anbós de por mitad una encomienda de que cobraran mill y ochocientos tributos que sacadas costas en lo que les queda no tienen con que sustentarse conforme a la calidad de sus personas aunque Don Juan lleua agora gajes de su magestad por general de las galeras que les ayuda.

Puedese se magestad servir del en cossas de guerra y de justicia.

las el año de 80 tendra 40 años.

y sus ynteligencias

El Capitan Tome de la ysla vino el año de 70 sera de hedad de 45 años.

El Capitan Don Francisco de Mendoça passo a estas yslas el año de 90 tendra 40 años. Casado.

El licenciado Gomez de Bustamante passo a estas yslas el año de 90 sera de hedad de 50 años.

El Capitan Gomez de machuca passo a estas yslas el año de 80 sera de hedad de 40 años.

Diole este repartimiento de indios Don Francisco Tello.

El Capitan Francisco de Mercado passo a estas yslas el año de 80 sera de hedad de 45 años.

Juan de Hermosa de mas de 22 años. Sera de hedad de 50 años.

que le sobra para su muy buen hombre.

bien en lo que se le a mandado tiene una encomienda que cobra della mill tributos que con ella tiene bien de comer esta cassado.-

El Capitan Tome de la ysla vino a estas yslas el año de setenta y a seruido bien tiene encomienda que heredo de su padre que cobra dos mill tributos della con que tiene bien de comer.

El Capitan Don Francisco de Mendoça passo a estas yslas con el gouernador Gomez Perez y truxo Compañia de soldados casado con Doña Mariana que heredo la encomienda

de su marido el capitan Vergara que cobrara della setecientos tributos que sacadas costas tiene estrechamente de comer.

El Licenciado Gomez de Bustamante de andrada vino a estas yslas el año de nobenta y se le encargo vissitase las provincias

ed pintados la qual hizo bien casso con doña Maria de Aguilar que sucedio en la encomienda de su primer marido diego aleman que cobrara della quinientos tributos que sacadas costas le queda bien poco que conforme a su calidad no tiene para sustentarse.

El Capitan Gomez de machuca passo a estas yslas con el gouernador Don Gonuenador Don Gonçalo Rronquillo el año de 80 y truxo una compañía siruio el officio de thesorero y factor el tiempo que Gouerno Gomez Perez de Dasmariñas tiene encomienda que cobra della mill ducientos y mas tributos que con ellos y sus ynteligencias y Hacienda

da que tiene esta rrico.

El Capitan Francisco de Mercado passo a estas yslas con el gouernador don Gonçalo Rronquillo tiene encomiendas que cobrara de-

llas mill y quinientos tributos que sacadas costa con ellas y con sus ynteligencias tiene sobradamente de comer.

Juan de Hermosa a que vino a estas yslas más de veinte y dos años tiene encomienda y hacienda con calidad a seruido bien y es

El Capitan Gaspar Osorio de moya vino a estas yslas el año de 67. Sera de hedad de mas de 50 años.

El Alferez Francisco del Castillo passo a estas yslas el año de 85 sera de hedad de 50 años.

Goza de los: 500 yndios por concierto que hizo con el ospital real a quien se los dio Don Francisco Tello.

que con ellas y mill pesos que tiene de salario de su officio tiene muy bastante de comer.

El menor del contador Andres Cauchela.

El menor del contador Andres Cauchela tiene dos pedaços de encomiendas que heredo de su padre que cobrara dellas mill y ducientos tributos que con ellos quando venga a ser de hedad tendra bien de comer.

El Capitan Juan de Bustamante passo a estas yslas a 18 años casado y de hedad de más de 60 años.

El Capitan Juan de Bustamante es antiguo en las yslas de mas de treynta y ocho años a esta parte y siempre a seruido muy bien asi en cosas de guerra como de justicia y los diez y ocho en estas yslas en cosas ymportantes tiene un pedaço de encomienda en compañía de otro que cobrara de su parte quatrocientos y cincuenta tributos que sacadas costas no tiene nada para segun su calidad cassa y ffamilia y bibia pobremente si su magestad no le ubiera hecho merced en gratificación de sus seruios de la contaduria de su rreal hacienda destas yslas que queda siruiendo es sujeto aunque hombre mayor para seruir a su magestad en cosas de momento de guerra y de justicia.- es hombre exemplar y de buena vida y benemerito de qualquier merced que su magestad le Haga

Es sujeto aunque Hombre mayor para seruir a su magestad en cosas de momento de guerra y de justicia.

Domingo Hortiz dechagoya passo a estas yslas año de ochenta y uno casso con muger que fue de anton sanchez de Harmas y eredo un pedaço de encomienda de juanes de arigue su segunda marido que cobra della quatrocientos y cincuenta tributos que con ellos y con aver seruido el officio de contador en la bacante despues de la muerte del contador cauchela y sus ynteligencias esta rico.

Puede su magestad seruirse del en cosas Justicia y papeles.

Alonso de Carrion passo a estas partes el año de 74 es de hedad de 50 años. Casado.

Alonso de Carrion vino a estas yslas el año de setenta y quatro a sido buen soldado y seruido en lo que se a ofrecido tiene un pedaço de encomienda en compañía de su magestad que cobrara della quatrocientos tributos que sacadas costas le queda bien poco para el sustento de su persona.



redo la encomienda de su primer marido Juan de argumedo que cobrara mill y cien tributos que con ellos y hacienda que le quedo tiene sobradamente de comer.

Juan Ximenez del pino vino a estas yslas el año de 72, sera de edad de 55 a 60 años.

Juan Ximenez del pino vino a estas yslas el año de setenta y dos a sido buen soldado tiene un pedaço de encomienda en compañía de otra de su magestad que cobrara de su padre quinientos tributos que sacadas costas le queda poco y con otras ynteligencias que a tenido y tiene esta rrico y tiene bien de comer.

El bachiller Juan de cue-llar vino el año de 90 sera de edad de 45 años.

El bachiller Juan de cue-llar vino a estas yslas en año de [no] benta con el

Puede su magestad seruirse del en cosas de papeles.

governador Gomez Perez de Dasmariñas y por su secretario casso con Doña Rruffina muger que fue de Aguilar de quien heredo una encomienda que cobrara della mil tributos que aunque tiene más yndios no estan llanos que con ellos y caudal que tiene tiene con que pasar.

Otras encomiendas y encomenderos ay de que no ay que hacer memoria dellas ni dellos y anssi se queda esto aqui para lo de Manila.

En la ciudad de Caceres ques la provincia de Camarines ay los encomenderos siguientes.

El capitan Pedro de arceo vino el año de 87 sera de edad de 40 años.

El Capitan Pedro de arceo vino a estas yslas con compañía de algunos soldados

Puede su magestad seruir del en cosas de guerra.

el año de ochenta y siete casso con Doña Margarita de Contreras muger que fue de Juan de Guzman su primer marido de quien heredo una encomienda que cobra della más de mill y ducientos tributos que con ellos y los gaxes de capitan de ynfanteria que sirue tiene onradamente de comer.

El Capitan Gaspar Perez vino a estas yslas año de 71 es de edad de más de 40 años.

El Capitan Gaspar Perez vino a estas yslas por alferrez el año de setenta y uno seruido en lo que se a offrecido bien. Tiene dos

Puedese su magestad seruirse del en cosas de guerra.

pedaços de encomienda que cobra dellas nobecientos a mill tributos que con ellos y sus ynteligencias tiene de comer.

El Rregidor Francisco de çarate vino a estas yslas el año 86, de hehedad de 30 años. Casado.

El Regidor Francisco de Çarate vino a estas yslas el año de ochenta y seis tiene encomienda que

Puedese su magestad seruir del.

hubo con Doña Catalina de osegerra que cobra della ochocientos tributos que sacadas costas le queda vien poco para segun su calidad gasto de cassa y ffamilya es hombre pobre y virtuoso.-

Es Regidos por nombramiento de Don Francisco Tello.

Diego Diaz marmolexo es de los primeros de edad de 40 años. Casado.

Diego Diaz marmolexo es de los primeros a seruido bien tiene encomienda que cobra della seis-cientos tributos que con ellos y el salario de en-

Encomendole Don Francisco Tello en trescientos yndios.

Rodrigo Cerffate es de los antiguos de hedad de 60 años cassado.

Juan de yepes es de los antiguos de hedad de 50 años. Cassado.

Pedro cid vino a estas yslas el año de 77 de hedad de 40 años. Cassado.

El menor de Anton Sanchez de armas.

El menor de Melchor de Torres.

Sebastian Garcia vino el año de 67 es de hedad de 60 años cassado.

Pedro de Salazar vino el año de 71 es de hedad de 60 años. Cassado.

Rodrigo arias Xiron vino el año de 83 sera de hedad de 30 años.

Juan Arias Xiron passo a estas yslas el año de 83 es de hedad de 28 años. Cassado.

tretenimiento de capitán de harmeria de su magestad que le he dado tiene con que passar.-

Rodrigo Serffate de los antiguos tiene encomienda que cobra della seisientos tributos que con ellos y hacienda que tiene lo passa onradamente.-

Juan de Yepes soldado de los antiguos tiene encomienda que cobra della seisientos tributos que con ellos y alguna hacienda que tiene, tiene con que passar.

Pedro cid vino a estas yslas el año de setenta y siete a seruido en lo que

se le a mandado casso con muger que ffue de thomas de aro de quien heredo encomienda que cobra dellas seisientos tributos con que sacadas costas tiene lo que a menester para su sustento.-

El menor de anton Sanchez de armas heredo de su padre encomienda que cobra della seisientos tributos que con ellos y lo caydo para quando tenga hedad tendra con que passar onradamente.

El menor de Melchor de Torres heredo encomienda de su padre que cobra mill tributos que quando venga a ser de hedad para administrallos tendra bien de comer.-

Sebastian Garcia vino el año de sesenta y siete a seruido muy bien en la pacificación tiene encomiendas de que cobrara setecientos tributos que sacadas costas para el gasto de su familia y muchos hijos que tiene lo passa pobremente y merecen sus servicios que su magestad le haga merced.

Pedro de Salazar vino a estas yslas el año de setenta y uno a seruido bien

tiene encomienda de que cobra mas de seisientos tributos que sacadas costas con ellos y ynteligencias y hacienda que tiene lo passa onradamente.

Rodrigo Arias Xiron vino con su padre a estas yslas el año de ochenta y tres casso con hija de Villanueva que heredo la encomienda de su padre

de que cobra mas de seisientos tributos que con ella y sus ynteligencias tiene que passar.

Juan Arias Xiron passo a estas yslas el año de ochenta y tres casso con

mari nuñez que heredo la encomienda de Gregorio

Puede su magestad servirse del en cosas de guerra.

Puedese servir su magestad en cosa de guerra.

Puedese su magestad servir del en cosas de justicia.

Puedese servirse su magestad del.

Puede su magestad servirse del.



Sanchez su marido que cobra della mas de mill y ducientos tributos que sacadas costas le queda muy bien de comer.

Diego de Montoro vino el año de 75 es de edad de 50 años.

Diego de Montoro vino a estas yslas el año de setenta y cinco tiene encomienda que cobra della más de seiscientos yndios que con ellos y otras ynteligencias y tratos que siempre a tenido esta rico.

Diego Lopez de saavedra passo el año de 80 a estas yslas sera de 40 años.

Diego Lopez de saavedra passo a estas yslas el del gouernador Don Gon- Puede su magestad ser- año de ochenta en seruicio uirse del. çalo Rronquillo casso con muger de Alonso de Molina de quien heredo una encomienda que cobrara della quinientos tributos con que lo passa estrechamente.

Don Juan Pimentel, su padre de los antiguos de edad de 20 años. Cassado.

Don Juan Pimentel hijo de Alonso Pimentel de los antiguos heredo la encomienda de su padre que cobra della setecientos tributos que con ellos y hacienda que le quedo tiene con que passar honrradamente.

El menor de Cristobal Sanchez de 17 años.

El menor de Cristobal Sanchez que ffue de los primeros heredo de su padre una encomienda que cobra della más de ochocientos tributos.

Los encomenderos y encomiendas que ay de que hacer memoria son las que se an puesto hasta aqui porque aunque ay otras son de menos y no ay para que hacer caudal dellas ni de los que las poseen.

Que los encomenderos, atras rreferidos que biben en Zibu, Camarines y Panay y estan alli poblados salbo los de Manila tienen poco gasto porque las más costas de comida para el sustento hordinario se las traen de sus encomiendas y les questa barato y las obligaciones pocas porque biben y se tratan como en aldeas, lo de Manila es costosso por estar el audiencia rreal y el gouernador y capitan General en ella.

Y porque se [en blanco] su magestad de todo Pondra aqui las encomiendas questan en su rreal caueça, y los, tributos que se cobran dellas que son los que siguen.

Vitis y lubao da cinco mill y treynta y nueve tributos y medio	5,039
Pueblo de castilla treynta y cinco tributos.	35
La costa y tondo y puerto de cauite tres mill quatrocientos y treynta tributos.	3,430
Capa ciento y cincuenta tributos.	150
Lunban Tayabas pacilemarata en la Laguna dos mill y quatro cientos y quarenta y siete tributos.	2,447
Nayun setecientos sesenta y quatro tributos.	764
Calilaya quatrocientos y veinticynco tributos, digo quatrocientos y quarenta y siete tributos.	447
Caraya quatrocientos y veintycinco tributos.	425

Maragondon treientos y diez y nueve tributos.	319
Los baxos de Tuley quinientos y ochenta tributos.	580
Mindoro luban y elin y baco dos mill y treynta y quatro tributos.	2.034
Moron en la Laguna quatrocientos y treynta y quatro tributos.	434
	tributos 16,104

Estos son los tributos que dan a su magestad en la comarca desta ciudad de Manila.

En la provincia de Camarines en caueça de su magestad los que siguen.

Mina laba y laga labo aquisete mauban y costa de vicayas ybalon nabua tres mill y ochocientos y cinuenta y nueve tributos.	3,859
--	-------

En la ysla de Panay.

el rrio de arau dos mill y ducientos y cinquenta y cinco tributos.	2.255
El pueblo de sogor ochenta tributos.	80
Panay y braço de mayo setecientos y setenta y cinco tributos.	775
Ajur y labango seis cientos y ochenta tributos.	680
	tributos. 3,790

En Cebu.

Compote y Cagayan ciento y nobenta y cinco tributos	195
---	-----

En Ylocos.

El valle de dinglas setecientos y quarenta y siete tributos.	747
	tributos 942

Los encomenderos de la ciudad de Manila y sus comarcas y de Ylocos cobrarán quarenta mill tributos poco mas o menos	40,000
Los de Zibu y sus comarcas veynte mill tributos.	20,000
Los de la ysla de Panay veinte y un mill tributos.	20,000
Los de la ciudad de Caceres y provincias de Camarines trece mill tributos.	13,000
Los de Cagayan cinco mill tributos esto es poco mas o menos porque unos años se cobra mas y otros menos y este presente año.	5,000
	tributos. 99,000

Hay quatrocientos mill yndios christianos, y ynfielos sin numero en las yslandas Phelippinas que tienen dada la obediencia todos Al Rei nro. señor.

#### CARATULA DE ARCHIVO

Memorial de las Personas benemeritas que ai en las yslandas Phelippinas y los que tienen ya gratificacion de sus seruicios y la renta y hacienda que cada uno tiene y los sujetos y partes de todos. Y asi mismo

los yndios christiano e ynfieles que ai; y que tributos tiene el Rei nuestro señor y Particulares.

No. 2

Memorial De las personas venemeritas destas yslas Filipinas que an seruido a su magestad en la Reduçon, pacificacion y conseruacion dellas sin que se les aya dado gratificacion de sus seruiços.

**El capitan Francisco Rodriguez.** El Capitan Francisco Rodriguez uno de los primeros conquistadores destas yslas a treinta y siete años que sirue en ellas auentajadamente en su reducion pacificacion y conseruacion en cargos honrados de que a dado buena cuenta y en todo este tiempo no a sido gratificado en más de seiscientos tributos y conforme a la casa y familia que tiene a sus honrados meritos y seruiços y a la calidad De su persona a menester ser acreditado con mas uentajas.

**Alferez Geronimo de Cuellar.** El alferez Geronimo de cuellar a veinte y quatro años que sirue a su magestad en la Reducion pacificacion y conseruacion de dichas yslas en las entradas pacificaciones y castigos que el dicho tiempo se an ofrecido a que a acudido como muy buen soldado no tiene ningunas gratificacion de sus seruiços merece ser gratificado.

**Alferez Alonso Farfan.** El alferez Alonso Farfan a treinta años que esta siruiendo a su magestad en la Reducion pacificacion y conseruacion de dichas yslas y en dicho tiempo se a hallado en muchas entradas castigos y pacificaciones en que a seruido muy bien como buen soldado es persona de calidad de buenas partes no tiene ninguna gratificacion de sus seruiços merece ser premiado dellos.

**Antonio de Pastrana.** Antonio de pastrana a veinte y quatro años que sirue a su magestad en la Reducion pacificacion y conseruacion de dichas yslas y en dicho tiempo se a hallado en muchas conquistas entradas y pacificaciones en las quales a seruido como muy buen soldado no tiene ninguna gratificacion esta pobre y merece se le haga merced.

**El Capitan Alonso de altra.** El Capitan Alonso de altra a treinta años que sirue a su magestad en la Reducion pacificacion y conseruacion de dichas yslas y en dicho tiempo se a hallado en muchas ocasiones de guerra de la conquista de dichas yslas y en la defensa dellas contra el corsario Limaon y ultimamente el año de noventa y seis y fue a la pacificacion de la ysla de Mindanao por capitan de la Artilleria no se le a hecho ninguna gratificacion merece se le sea hecha.

**Diego de Fuentes** Diego de Fuentes a seruido a su magestad veinte y dos años en la pacificacion de dichas yslas y en dicho tiempo se a hallado en muchas entradas pacificaciones y castigos y en la defensa de la prouincia de Cagayan. Contra los Japonis cosarios que la querian ocupar donde se señalo peleando ballentemente en la de-

fensa de una nagalera que fue parte para que los dichos enemigos no la ganasen. No tiene ninguna gratificacion esta muy necesitado mereçe que su magestad le haga merced.

**Bernardino de olarte.** Bernardino de olarte a veinte y quatro años que sirue a su magestad en la Reducion pacificacion y conseruacion de dichas yslas en todas las ocasiones que se an ofrecido en las quales a seruido como muy honrrado soldado no se le a hecho ninguna gratificacion esta pobre y merece ser gratificado.

**Francisco Muñoz.** Francisco Muñoz a veinte y cinco años que sirue a su magestad en la Reducion pacificacion y conseruacion de dichas yslas y en dicho tiempo a acudido a muchos castigos y pacificaciones en que a seruido muy bien no se le a hecho ninguna gratificacion merece ser gratificado.

**Alferez Juan Nuñez.** El alferez Juan Nuñez a Treinta años que sirue a su magestad en la Reducion pacificacion y conseruacion de dichas yslas a todo lo qual a acudido como muy buen soldado no tiene ninguna gratificacion esta muy pobre cargado de muger y hijos merece ser premiado de sus seruios.

**Don Matias de Landecho** Don Matias de Landecho hijo del licenciado landecho presidente que fue de la Real audiencia de guatemala a veinte y quatro años que paso a dichas yslas a seruido a su magestad y en dicho tiempo se hallo en la conquista de Ca(ga)yan y a hecho otras jornadas a castigos y pacificaciones en cargos honrrados de que a dado buena quenta. Y ultimamente aviendo sido ymbiado en seruios de su magestad a la nueva españa fue proveydo por Don Luis de Velasco visorrey della por general de la armada de dicho nueva españa es persona de calidad y de ynportancia para el seruios de su magestad no tiene ninguna gratificacion y merece que su magestad le haga merced.

**Capitan Pedro Yñiguez de medrano.** Capitan Pedro Yñiguez de medrano a más de veinte años que esta siruiendo a su magestad en la rreducion pacificacion y conseruacion de dichas yslas hallandose en muchas entradas castigos y pacificaciones encargos calificados de que a dado buena quenta y ultimamente por nombramiento de Don Luis Perez Dasmariñas siruio oficio de tesorero de la Real hacienda tiempo de dos años. No tiene ninguna gratificacion de sus seruios. Es persona de calidad y de provecho para el seruios de su magestad en officios de guerra justicia y hacienda y esta casado con hija de conquistador y esta gastado merece que su magestad le haga merced.

**Capitanes Antonlo y Luis de Avalos.** Los capitanes Antonio y Luis de Avalos hijos del licenciado avalos oydor que fue de esta rreal audiencia pasaron con sus padres a seruir a su magestad a dichas yslas el año de ochenta y quatro y el dicho tiempo en seruios con sus armas y criados en lo que se a ofrecido y en cargos de Justicia de que an dado

buena cuenta. Estan pobres no tienen ninguna gratificacion de sus servicios merecen se les haga.

**Pedro Patiño.** Pedro Patiño a veinte años que sirue a su magestad en dichas yslas como muy buen soldado en la rreduccion pasificacion y conseruacion dellas no tiene ninguna gratificacion merece que su magestad le haga merced.

**Francisco Lopez.** Francisco Lopez a que sirue a su magestad treinta años en la guerra como muy buen soldado en la Reducion y pacificacion de dichas yslas esta privado de la vista corporal no tiene ninguna gratificacion merece ser gratificado.

**Capitan Pedro del Castillo Perona.** El capitan Pedro del Castillo Perona a veinte años que esta siruiendo a su magestad en dichas yslas en la Reducion pacificacion y conseruacion dellas en cargos de guerra y de justicia de que a dado buena cuenta es persona de calidad esta pobre no tiene ninguna gratificacion. Merece ser gratificado.-

**Luis Alonso** Luis Alonso soldado de treinta y cinco años de seruiçio en la guerra en la pacificacion y conseruacion de dichas yslas no tiene ninguna gratificacion. Merece ser gratificado.

**Estevan de Marquina. Alferoz.** El alferoz estevan de marquina a diez y ocho años que paso a seruir a su magestad a dichas yslas y en este tiempo a seruido en lo que a ofrecido con sus armas y criados y encargos de justicia y pluma para los quales es muy suficiente. Esta casado con hija de conquistador no tiene ninguna gratificacion merece ser gratificado.

**Capitan Hernan Sanchez.** El capitan Hernan Sanchez a diez y seis años questa siruiendo a su magestad en dichas yslas en la pasificacion y conseruacion della en cargos de guerra y de justicia de que a dado buena cuenta no tiene ninguna gratificacion esta pobre y merece ser gratificado.

**Benito de Mediola. Capitan** El Capitan Benito de Mendiola a veinte años que asiste a seruir a su magestad en dichas yslas con sus armas y criados y en cargos de justicia y pluma para lo qual es muy suficiente tiene casa y familia no tiene gratificacion de sus servicios merece que su magestad le haga merced.

**Capitan Francisco Navarro Arrieta.** El capitan Francisco Navarro arrieta a diez y siete años que sirve a su magestad en dichas yslas en cargos de guerra y de justicia de que a dado buena cuenta tiene casa y familia no se le a hecho ninguna gratificacion esta pobre y merece ser gratificado.

**Diego de Santa Cruz.** Diego de Santa Cruz a veinte y cinco años que asiste en dichas yslas y a seruido a su magestad en lo que se a ofrecido en oficios de justicia no tiene ninguna gratificacion esta pobre y merece ser gratificado.

**Juan de Campos.** Juan de Campos a diez y seis años que sirue a su magestad en dichas yslas como muy buen soldado en la pacificacion y conseruacion dellas no tiene gratificacion merece que su magestad le haga merced.

**Alferez Don Luis de Ballesteros.** El alferez don Luis de Ballesteros a nueve años que esta siruiendo a su magestad en dichas yslas continuamente en la guerra y en las ocasiones que en este tiempo se an ofrecido a acudido como muy honrrado soldado no se le a hecho ninguna gratificacion esta pobre merece ser gratificado.

**Alferez Pedro Perez de segura.** El alferez Pedro Perez de segura a diez y siete años que paso a dichas yslas a seruir a su magestad y en ellas a seruido en lo que se le a ordenado y ultimamente dicho goberñador le nombro por capitán de una galeota sin sueldo no tiene ninguna gratificacion esta cassado y pobre merece que su magestad le haga merced.

**Miguel Nuñez.** Miguel Nuñez a treinta años que sirue a su magestad en dichas yslas en todo lo que en ellas se a ofrecido en este tiempo esta pobre y no tiene ninguna gratificacion merece ser gratificado.

**Alferez Juan Ramos de Renteria.** El alferez Juan Ramos de Renteria a diez y seis años que sirue a su magestad en dichas yslas como muy buen soldado y en las ocasiones de guerra que se an ofrecido en este tiempo no tiene ninguna gratificacion merece se la haga merced.

**Alferez Juan Gallardo.** El alferez Juan Gallardo a diez y siete años que sirue a su magestad en dichas yslas en la pacificacion y conseruacion dellas como buen soldado en todas las ocasiones que se an ofrecido en este tiempo no tiene ninguna gratificacion de sus seruios es cassado y esta pobre merece ser gratificado.

**Alferez Francisco de Herrera.** El Alferez Francisco de Herrera a diez años que sirue a su magestad en dichas yslas en las ocasiones de guerra que se an ofrecido como muy buen soldado no esta gratificado de sus seruios merece que su magestad le haga merced.

**Alferez Basco Gutierrez.** El Alferez Basco Gutierrez a veinte años paso a dichas yslas a seruir a su magestad y en este tiempo a acudido a todo lo que se a ofrecido en la conseruacion de dichas yslas es mosso virtuoso y buen soldado no tiene ninguna gratificación de sus seruios. Merece se le haga merced.

**Alferez Juan Berdugo.** El alferez Juan Berdugo a veinte años que sirue a su magestad en dichas yslas en la pasificacion y conseruacion de ellas y ultimamente aviendo la jornada de Cagayan a su pasificacion el año pasado de ochenta y quatro perdio el braco derecho en servicio de su magestad no tiene gratificacion de sus seruios esta pobre y merece ser gratificado.

**Capitan Bernardo de Castro.** El Capitan Bernardo de Castro que a quinze años que sirue a su magestad en la pacificación y con-

servación de dichas yslas con aprovación en cargos de guerra y de justicia no tiene ninguna gratificación esta necesitado tiene casa y familia merece ser gratificado.

**Blas Escoto de Touar.** El Licenciado Blas Escoto de touar a siete años que paso a seruir a su magestad a dichas yslas y en este tiempo a servido con sus armas y criados en lo que se a ofrecido es persona de calidad y buenas letras tiene casa y familia no tiene ninguna gratificacion podra ser de provecho en qualquier oficio de justicia que se le encargue.

## N.º 3

Lista y Memoria de los vezinos destas Yslas Philippinas que no estan encomendados y el tiempo que cada uno a que esta en ellas por abecedario.

## A

**El Alferez Alonso Bienbengud Passo a estas yslas el año Passado de noventa en plaça de alferez de ynfanteria y a servido Personalmente en las ocasiones que se an ofrecido en su tiempo es hombre virtuoso y de quien vuestra magestad se puede seruir en cosas de guerra. Tiene quarenta años de hedad esta pobre.** **Puedese vuestra magestad seruir del en cosas de guerra y justicia.**

**El capitan Alonso Sanchez adalid tiene algun caudal** **El Capitan Alonso Sanches adalid Passo a estas yslas el mismo año a seruido en lo que en su tiempo se a ofrecido y señaladamente en las galeras que le encomendo Gomez Perez Dasmariñas puede seruir del en cosas de guerra. Tiene quarenta y quatro años.** **Puede vuestra magestad seruir del en cosas de guerra.**

**El Capitan Agustin de Lesaca esta pobre. Hale Don Francisco Tello ocupado en officios de justicia.** **El Capitan Agustin de Lesaca Passo a estas yslas el año Passado de noventa y dos a seruir a vuestra magestad lo qual a continuado todo el tiempo en los officios de guerra y de justicia que se le an encargado es persona de quien vuestra magestad se puede seruir en los dichos officios tiene caudal aunque poco y a ssido toda su vida Buen soldado tendra quarenta años.** **Puedese vuestra magestad seruir de el. de guerra y justicia.**

**El Alferez tiene de comer.** **Alonso Rodenas fuenllana. Passo a estas yslas con el governador Gomez Perez el año de noventa y uno tubo a su cargo una de las banderas deste pressidio con su paga tiempo de seis años casose y tiene de comer es de hedad de treinta y seis años.** **Puedese vuestra magestad seruir del.**

**Capitan Antonio de Avalo Tiene caudad. Anda ocupado en cosas de justicia.** **Antonio de avalos Hijo del Licenciado Melchor de aualos oydor que fue de la primera audiencia Real que pressidio en estas Yslas. Passo a ellas con sus Pa-** **Puedese vuestra magestad seruir del.**

dres y Hermanos el año Passado de ochenta y quatro a seruido en lo que se a ofrecido en su tiempo y en oficios de justicia que se le an encargado. Tiene caudal sera de hedad de quarenta y seis años.

**Alferez** Don Alonso Lozano hijo de **Puede vuestra magestad**  
**esta pobre** conquistador de la nueva **seruir de el.**  
**esta ocupado en oficios** españa Passo a estas yslas el año Passado de  
**de justicia.** ochenta y quatro a seruido siempre en lo que se  
a ofrecido de hedad de treinta y seis años. Esta Pobre.

**Alonso Hernandez** Alonso Hernandez soldado vino a estas yslas con  
**tiene algun caudal.** el governador Don Gon- **Puede vuestra magestad**  
zalo Rronquillo el año de ochenta a seruido en **seruirse del.**  
las ocasiones que se an ofrecido tiene algun caudal aunque poco de he-  
dad de quarenta años.

**Alonso Henandez** Alonso Hernandez Mataco Passo a estas yslas el  
**mataco.** año Passado de nobenta y seis a seruido en la  
guardia y defensa desta ciudad personalmente en lo que se a ofrecido  
tiene caudal con que passar y mas de quarenta años de hedad.

**Alonso de Estrada** Alonso de Estrada passo a estas yslas el año pas-  
**tiene caudal.** sado de ochenta y siete y Boloui el nobenta a  
asistido como los demas a la defensa desta ciudad tiene caudal con que  
pasar y cinquenta años de hedad.

**Antonio de Robles** Antonio de Robles passo a estas yslas el año de  
**tiene caudal.** nobenta y uno tiene caudal y de hedad de más de  
treinta años.

**Antonio Lopez.** Antonio Lopez Procurador cassado passo a estas  
**Esta pobre** partes año de nobenta y uno es de veinte años y  
esta pobre.

**Alonso caro tiene caudal.** Alonso caro cerezo passo a estas yslas año de  
ochenta. Es casado tiene buen caudal con que  
passar y de hedad de quarenta años.

**Alvaro de la mata** Alvaro de la mata passo a estas yslas con el go-  
**tiene caudal.** vernador Gomez Perez el año de nobenta tiene  
caudal y de hedad de más de quarenta años.

**Anton Thomas** Anton Thomas Passo a estas yslas el año de  
**tiene caudal.** ochenta es cassado y a seruido en las ocasiones  
que se an ofrecido tiene caudal y sera de quarenta y quatro años de he-  
dad.

**Alonso Garcia Bezerril** Alonso Garcia Bezerril passo a estas yslas año de  
**tiene caudal aunque poco** nobenta y cinco asse ocupado en la contaduria de  
vuestra magestad donde al presente esta por oficial mayor della tiene al-  
gun caudal aunque poco y de hedad de treinta y cinco años.

**Adrian Perez esta pobre.** Adrian Perez de Guaque passo a estas yslas por  
soldado con el Governador Gomez Perez y a ser-  
uido en lo que se le a mandado en esta ciudad y fuera de ella. Casose  
tiene treinta y quatro años y esta pobre.



**Antonio Despejo** Antonio despejo cirujano passo a estas yslas el año de ochenta y quatro a hecho asistencia y exercido su oficio esta cassado y tiene caudal con que passar y de hedad de quarenta años.

**Antonio de olmos pobre.** Antonio de olmos passo con Gomez Perez el año de nobenta en placa de sargento de una compañía de ynfanteria y a seruido de ocho años a esta parte de capitán de campaña deste pressidio con diez pesos de sueldo cada mes en esta ciudad esta cassado y es de hedad de quarenta y quatro años esta pobre.

## B

**El Licenciado** Blas Escoto de touar passo a estas yslas el año de tiene caudal. nobenta y tres y ase ocupado en abogar y en la protectoria de los naturales destas yslas hasta que llego la rreal audiencia casose y tiene caudal es de hedad de treinta y seis años

**Benito de Mendiola** Benito de Mendiola passo a estas yslas el año de tiene algun caudal. setenta y quatro a usado oficio de procurador y a ssido protector de los naturales esta cassado tiene algun caudal sera de hedad de quarenta y cinco años.

**Bernardo de Castro** Bernardo de Castro passo a estas yslas el año de esta pobre. ochenta y cinco a seruido **Puedese su magestad**  
**Anda ocupado en officio** a vuestra magestad en las **seruir del.**  
**de justicia.** ocasiones que se an ofrecido en su tiempo caso-  
se es de más de treinta y cinco años esta pobre.

**Bartolome de Rreneria** Bartholome de rreneria passo a estas yslas año de tiene algun caudal. de nobenta y dos esta entretenido en el officio de contador de quantas de la rreal hacienda con quinientos pesos de salario cada año tiene algun caudal es de hedad de treinta y seis años.

**Bernardo de Aguiar** Bernardo de Aguiar passo **Puedese vuestra mages-**  
**tiene caudal.** a estas yslas el año de no- **tad seruir de en cosas**  
benta y dos asse ocupado en officios de justicia **de justicia.**  
que se le an encargado tiene caudal y sera de cinquenta y quatro años.-

**Bernardino de Aujea** Bernardino de Aujea passo a estas yslas el año de tiene caudal. ochenta y uno y a asistido como los demas en esta ciudad es el alferez general desta ciudad tiene caudal y de hedad de treinta y cinco años.

## C

**Crostoual Lopez Pamo** Cristoual Lopez Pamo passo con sus padres el año de esta pobre. de ochenta casose pobremente y asi lo esta agora tiene treinta años de hedad.

**Cristoual de Mercado** Cristoual de Mercado passo a estas yslas el año de tiene hacienda. de nobenta y cinco casose con la muger que fue del contador Andres Cauchela tiene veinte y seis años y hacienda con que passar en la nueva españa donde tiene sus padres.

**Cristoual de taran esta pobre** Cristoual de taran soldado passo en esta plaça año de nobenta a seruido en lo que se le a mandado fue con Don Luis Dasmariñas a canboja es casado y pobre.-

**Cristoual Santos de cabra tiene poco caudal.** Cristoual Santos de cabra passo a estas ysas el año de ochenta con el governador Don Gonçalo Rronquillo a seruido en las ocasiones que se an ofrecido casose y tiene siete hijos y hijas tiene poco caudal. de hedad de quarenta y seis años.

## D

**Capitan Don Diego de Figueroa. pobre. Anda ocupado en officios de justicia.** Capitan Don Diego de Figueroa passo a estas ysas año de nobenta. A seruido en lo que se le a mandado tiene veinte y siete años esta pobre.

**Diego de Bocanegra. pobre.** Diego de Bocanegra passo a estas ysas el año passado de ochenta y cinco a hecho siempre asistencia de esta ciudad es cassado y pobre de hedad de quarenta años.

**Domingo de Artacho. tiene caudal.** Domingo de Artacho passo a estas ysas el año de nobenta a hecho asistencia en esta ciudad tiene algun caudal y treinta y seis años de hedad.

**Diego de Valdes. pobre.** Diego de Valdes passo a estas ysas la primera vez el año de ochenta y seis y boluio el de nobenta a asistido lo que los demas tiene treinta y seis años de hedad a quedado pobre por perderse lo que tenia en la nao san Felipe.

**Domingo de Orbea. pobre.** Domingo de Orbea passo a estas ysas año de nobenta y uno a hecho la misma asistencia. Tendra veinte y cinco años de hedad sirue la plaça de alferez de la compañía del capitan uan Juarez Gallinato.

**El Alferez Esteban de Marquina. Tiene algun caudal. Esteban Perez pobre.** Esteban Perez el viejo vino el año de sesenta y ocho passo por soldado a seruido a vuestra magestad en las ocasiones que se an ofrecido sera de hedad de sesenta y quatro años cassado y pobre.

**Anda ocupado en officios de justicia. caudal.** Esteban de Marquina passo a estas ysas año de ochenta y dos en plaça de soldado y a seruido en esta rrepublica algunos officios de justicia y pluma con buena aprovacion es hombre virtuoso y de sujeto para que vuestra magestad se sirua del cassado con hija del capitan Antonio de Cañedo de los primeros. Tiene treinta y quatro años de hedad tiene algun caudal.

## F

**Don Francisco de Castañeda esta muy pobre.** Don Francisco de Castañeda passo a estas ysas el año de nobenta y dos a **Tiene sujeto para seruir a vuestra magestad en lo que se le mandare.** hecho asistencia en esta ciudad y agora es Regidor della por nombramiento del governador es de edad de treinta y seis años esta muy pobre.

- Francisco Santos de Valdez** tiene caudal. Francisco Santos de Valdez vino el año de ochenta es cassado tiene caudal con que passar a hecho asistencia en esta ciudad.
- Capitan Francisco Navarro** tiene algun caudal. El Capitan Francisco Navarro de Arrieta passo a estas yslas el año de ochenta y quatro a seruido en las ocasiones que se an ofrecido en esta ciudad y fuera de ella ase cassado tiene algun caudal. **Puedese vuestra magestad seruir del.**
- Francisco Franco.** esta muy pobre. El Alferez Francisco Franco de avila passo año de nobenta a hecho asistencia en esta ciudad y seruido en la del santissimo nombre de jesus. la plaza de alferez de aquel pressidio y de quien vuestra magestad se puede seruir mayormente en officios de pluma de treinta años esta muy pobre.-
- Francisco Lopez Patiño** esta pobre. Francisco Lopez Patiño soldado. Passo a estas año de ochenta y quatro a seruido en lo que se le a mandado tiene quarenta y dos años esta pobre.
- Francisco Rroman** esta pobre. Francisco Rroman soldado de mas de veinte años en la tierra cassado a seruido en lo que se le a mandado en esta ciudad y fuera de ella. Tiene quarenta y dos años. esta pobres.
- Francisco de Valencia** tiene caudal. Francisco de Valencia es escrivano publico cassado passo a estas yslas año de ochenta y quatro a hecho asistencia en esta ciudad tiene caudal y la escrivania de que se sustenta de hedad de treinta y cinco años.
- Francisco Lopez** tiene alguna pasadia. Francisco Lopez soldado viejo de más de veinte y seis años en estas yslas a seruida en lo que se le a mandado en algunas jornadas tiene más de sesenta años tiene alguna passadia que por estar solo se sustenta con ella y algunas ayudas de costas que se le an dado de la rreal caxa.

## G

- Gomez de molina** tiene caudal. Gomez de Molina Padilla **Puedese vuestra magestad seruirse del.** passo a estas yslas el año de nobenta y cinco a hecho asistencia y agora es rregidor Por nombramiento del governador tiene caudal y de hedad de quarenta años.
- Garcia de Leon** pobre. Garcia de Leon passo a estas yslas el año de ochenta y quatro a seruido en algunas ocasiones esta cassado y pobre de hedad de treinta y cinco años.
- Garcia de Cardenas** tiene caudal. Garcia de Cardenas passo a estas yslas el año de nobenta tiene caudal con que passar y de hedad de más de quarenta años.
- Garcia de Ballesteros** muy pobre. Garcia de Ballesteros passo con sus padres a estas yslas año de ochenta y dos a seruido en lo que se le a mandado tiene treinta años de hedad. Esta muy pobre.

## H

- Hernando de los Rrios** tiene algun caudal. Hernando de los Rrios coronel passo a estas partes el año de ochenta y **Puedese vuestra magestad servir del.** ocho a hecho asistencia en esta ciudad y seruido en ella en lo que se le a mandado y en algunos officios de justicia con buena aprovación fue por capitán de ynfanteria con Don Luis Perez Dasmariñas a la jornada de canboja es hombre virtuosso y de talento para qualquiera cossa que vuestra magestad le mande tiene hedad de quarenta años y algun caudal.
- Hernan Sanchez** tiene algun caudal. Hernan Sanchez a ssido capitán de galera passo a estas yslas el año de ochenta y quatro y a seruido en lo que se le a mandado tiene quarenta años y algun caudal.
- Hernan Sanchez pobre.** Hernan Sanchez cassado passo año de noventa y uno a hecho asistencia en esta ciudad tiene más de quarenta años esta pobre.
- Hernando de castro** pobre. Hernando de Castro passo año de ochenta y dos con sus padres y hermanos a hecho asistencia tiene veinte y cinco años esta pobre.
- Hernando Rramirez Botica-** rio tiene caudal. Hernando Rramirez Boticario passo a estas yslas el año de noventa y uno esta entretenido en su Botica tiene caudal con que passar de hedad de treinta y cinco años.

## J

- Capitan encomendole Don** Francisco Tello **en una encomienda de** quinientos tributos vaco por muerte del Capitan Osorio. Juan Xuarez Gallinato sargento mayor deste campo passo a estas yslas con el dicho officio y con el go-vernador Don Gomez Perez Dasmariñas año de noventa y a seruido a vuestra magestad en las ocasiones y jornadas de mas ynportancia que en su tiempo se an ofrecido exerciendo los dichos officios con su paga. Es cassado puedese vuestra magestad servir del en qualquier cosa de momento y de guerra esta pobre.
- Capitan Juan de Villegas.** Casado. **Encomendole Don Francisco** Tello en 600 yndios en Cagayan. El Capitan Juan de Villegas vino el año de noventa con compañía de soldados y a seruido muy bien esta pobre sera de hedad de quarenta años.- **Puedese vuestra magestad servir del.**
- Juan sardo tiene caudal** Es Regidor por Don Francisco Tello. Juan sardo Regidor desta ciudad passo a estas yslas año de ochenta y dos a seruido de oficial mayor de la contaduria y contador de la rreal hacienda tiene quarenta años y caudal con que passar esta cassado.
- El Alferez** Anda ocupado por Maestre de una nao de la carrera de nueva españa. Juan Ruiz de Ycoaga passo a estas yslas año de ochenta y ocho a seruido en lo que en su tiempo se a ofrecido tendra treinta **Puedese vuestra magestad ocuparle en su seruircio.**

ta y seis años esta pobre. Puede vuestra magestad ocuparle en su servicio.

**El Capitan no esta rrico.** Julian de cuenca passo a estas yslas año de ochenta y uno asse ocupado en oficios de justicia tiene quarenta y seis años no esta rrico.

**Juan de Mujica tiene algun caudal.** Juan de mujica passo a estas yslas año de nobenta a hecho asistencia en esta ciudad y seruido en lo que se le a mandado tiene algun caudal. de hedad de treinta y quatro años puede vuestra magestad ocuparle en su servicio en especial en materia de pluma.

**El alferes tiene caudal.** Juan Tello de Aguirre passo a estas yslas el año de nobenta a hecho asistencia y seruido en lo que se le a mandado casose y tiene caudal y es de hedad de treinta y siete años.

**Jeronimo de Herrera. esta pobre.** Jeronimo de Herrera passo a estas yslas año de nobenta y dos a hecho asistencia y seruido en lo que se le a mandado señeladamente en la rreal contaduria en cosas de ynportancia tiene sujeto para que vuestra magestad se sirua del en este ministerio por que se a criado en el es de hedad de treinta años y esta pobre. **Puede vuestra magestad seruirse del.**

**Alferes Juan Gallardo pobre.** El alferes Juan Gallardo vino a estas yslas año de ochenta y tres a hecho asistencia y seruido en lo que se le a mandado y esta ocupado en el oficio de teniente de alcaide de un fuerte desta ciudad sera de hedad de quarenta años y esta pobre y cassado.

**Juan Grauiel de godoy pobre.** Juan Grauiel de Godoy passo a estas yslas año de nobenta y cinco siruio el oficio de solicitador del rreal fisco por nombramiento de la audiencia rreal es de hedad de veinte y seis años y pobre.

**Jusepe Jimenez tiene algun caudal.** El alferes Jusepe Jimenez passo por soldado el año de ochenta y quatro a seruido en lo que se le a mandado y se a ofrecido en su tiempo es de hedad de treinta y cinco años. Tiene algun caudal puede vuestra magestad seruirse del. **Puede vuestra magestad seruirse del.**

## L

**Don Lorenço de Figueroa algun caudal. Esta ocupado en el officio de factor de la rreal hacienda.** Don Lorenço de Figueroa passo a estas yslas año de nobenta y tres a hecho asistencia y seruido el officio de factor de la rreal hacienda y otros de ynportancia que se le an encargado tiene más de quarenta cinco años y algun caudal puede vuestra magestad seruirse del en lo que fuere seruido de ocuparle. **Puede vuestra magestad seruirse del.**

**El alferéz esta pobre.** Don Luis de Ballesteros passo a estas yslas año de nobenta y uno y a seruido en el campo desta ciudad de alferéz y en las ocasiones que fuera de ella se an ofrecido tiene treinta y cinco años y esta pobre puede vuestra magestad ocuparle en su seruicio.

De alferéz puede vuestra magestad seruirse del.

**Luis de Balmazeda tiene caudal.** Luis de Balmazeda passo a estas yslas el año de nobenta a hecho asistencia y seruido en lo que se le a mandado tiene caudal con que passar y de hedad de treinta y cinco años y de quien vuestra magestad puede seruirse.

## M

**El Capitan pobre.** Don Mathias de Landecho passo a estas yslas la primera vez a mas tiempo de veinte años despues Boluio de la nueva España el de nobenta y cinco a hecho asistencia y primero avia seruido en algunas jornadas es cassado y esta pobre por averse perdido en la nao san Felipe donde yua por cavo a la nueva españa tiene sujeto para seruirse vuestra magestad del.

Puede vuestra magestad seruirse del.

**Melchor de Baeza tiene caudal.** Melchor de Baeza passo a estas partes el año de setenta y ocho asse ocupado en oficio de procurador y servido en lo que se le a mandado haciendo asistencia en esta ciudad agora sirue el oficio de protector de los sangleyes con seiscientos pesos de salario tiene mas de quarenta y seis años y algun caudal con que passar.

**Melchor de Figueroa. pobre.** Don Melchor de Figueroa passo el año de ochenta a hecho asistencia en estas yslas y ocupadose en oficios de justicia esta pobre.

## N

**Nicolas de Salzedo pobre.** Nicolas de Salzedo passo a estas yslas el año de ochenta y quatro a hecho asistencia en esta ciudad y ocupadose en la guarda de los almacenes rreales que a tenido a su cargo por orden de los oficiales de la rreal hacienda y agora queda entretenido en esta ocupacion tendra quarenta años y esta cassado e pobre.

## P

**Pedro de Vargas hurtado pobre.** Pedro de Vargas Hurtado passo a estas yslas año de ochenta y quatro a seruido en lo que se le a mandado en esta ciudad y fuera de ella en Zibu la plaça de Castellano del fuerte de allí esta muy pobre tiene mas de quarenta años de hedad.

Puedese vuestra magestad seruir del.

**Pedro Godinez xara tiene caudal.** Pedro Godinez Xara passo el año de nobenta a hecho asistencia en esta ciudad tiene caudal con que passar y mas de quarenta años de hedad.

**Pedro Patiño. pobre.** Pedro Patiño passo a estas yslas año de ochenta y quatro sirue el oficio de portero de la rreal audiencia esta cassado y con hijos y pobre tiene hedad de mas de cincuenta años.

**Pedro Perez de segura. pobre.** Pedro Perez de Segura passo a estas yslas año de ochenta y quatro a seruido en algunas jornadas es cassado y pobre tiene hedad de quarenta años.

**Pedro del puerto. pobre.** Pedro del Puerto passo a estas yslas año de ochenta y seis cassado y pobre de hedad de treinta y quatro años a hecho asistencia en esta ciudad como los demas.-

## R

**Roque Espino de Cacerez.** Roque Espino de Cacerez de hedad de veinte y ocho años passo a estas yslas por poblador con su casa y ffamilia a tiempo de más de tres años a estado ocupado en materia de papeles de que es muy avil es sujeto para que su magestad le ocupe en este ministerio y de justicia y hacienda queda siruiendo la escrivania de registros destas yslas por nombramiento del governador a que acude bien.

Puedese vuestra magestad seruir del. Particularmente es este officio que se propone por aver a quien mejor se le pueda confirmar.

Otros pobres ay distraidos de que no se haze aqui caudal pero con todo esto hazen aqui Rostro y podria vuestra magestad ser seruido mandar se les ayude con algo que si en alguna parte de las yndias a lugar el dispensar que los gobernadores acudan al rremedio destos tales es en esta governación.

Don Francisco TELLO  
(Firmado)

N.º 4

CENSO MUNICIPAL DE MANILA, 1634

*Auto.* En la ciudad de Manila en quince de febrero de mill y seiscientos y treinta y cuatro años el Señor Don Juan Cereso de Salamanca Gobernador y Capitán General de estas Islas Philipinas y Presidente de la Audiencia y Chancilleria Real que en ellas reside etc. Dixo que por quanto conviene a la buena gobernacion de esta ciudad y al servicio de su magestad hacer matricula de los vecinos efectivos españoles que actualmente tiene esta dicha ciudad, casados y viudos e imbiar dello testimonio a el Real Consejo de las Indias, debía mandar y mando su señoría que el Cabildo Justicia y Regimiento de esta ciudad hagan la dicha matricula en la forma que se hubiere hecho otras veces, y hecha de a su señoría quatro traslados autenticos, y por este auto así lo proveyo mando y firmo+= Don Juan Cereso de Salamanca. Ante mi: Xpoval de Mercado.

*Notificación.* En la ciudad de Manila en diez y siete de febrero de mil y seiscientos y treinta y cuatro años ley y notifique el auto de la buelta del Señor Juan Cereso de Salamanca Gobernador y Capitan General destas islas y Presidente de la Real Audiencia de ellas a el Cabildo Justicia y Regimiento de esta dicha ciudad estando juntos en las casas de su ayuntamiento. Conviene a saber: Los capitanes don Juan Sarmiento alcalde hordinario. Graviel Gomez del Castillo escribano mayor del dicho Cabildo, Andres Lopez de Asaldigui, depositario general. Santiago Gastelu. Don Juan de Salinas. Alferez Domingo de Morales. Alferez Manuel Estacio y Geronimo de Fuentes Cortes Regidores de la dicha ciudad. Y habiendolo oido y entendido dixerón que lo oyen. Y estan prestos de hacer lo que su sa. les ordena y manda por el dicho auto. Y esto dieron por su respuesta de que doy fe= Christobal de Mercado.

Concuenda con su original que queda en el legajo de autos en este cientos y treinta y cuatro años= Testigos Christobal Sanchez y Nicolas officio de Gobierno en Manila a veinte y ocho de junio de mil y seisde Toletino presentes. Don Juan de Salinas.

Yo el Capitan Graviel Gomez del Castillo escribano mayor del Cavildo y ayuntamiento de esta ciudad de Manila y de su diputacion con voz y voto en el por el Rey nuestro señor. Doy fe de como por un acuerdo que el dicho Cavildo Justicia y Regimiento de ella hizo en diez y siete de febrero de pasado de este presente año ante Juan Vazquez de Miranda escribano publico de esta dicha ciudad y uno de los del numero



de ella, como mi teniente en los dichos oficios, consta y parece averse tratado y acordado lo siguiente:

Entro en este ayuntamiento el Capitan Christoval de Mercado que hace officio de escrivano de la Governacion y Guerra de estas islas y notifico un auto proveido por su señoria el señor Don Juan Cereso de Salamanca Governador y Capitan General de ellas, su fecha en quince de este presente mes y año en que manda se haga matricula de todos los vecinos que ay en esta dicha ciudad y que fecha se le den a su señoria quatro traslados en forma que hagan fe para rremittir a su magestad en la primera ocasion. Y entendido por ciudad le dijo lo oya y que estaba presto de cumplir su tenor con lo qual se fue el dcho. Capitan Cristoval de Mercado= Y conferido sobre ello unanimes y conformes acuerdo Manila que el alcalde y diputados hagan la dcha matricula y de ella se den a su señoria en la forma que manda los traslados que pidiere en mnera que hagan fe.—

Segun que del dcho acuerdo original parece que queda en el libro de ellos en el archivo de mi cargo a que me refiero. En Manilla a veinti ocho de junio de mil y seiscientos y treinta y quatro años. Testigos Pedro Cuello y Diego del Castillo y Juan de Carcamo. Gabriel Gomez del Castillo.

En cumplimiento del auto de esta otra parte del Señor Don Juan Cereso de Salamanca Governador y Capitan General de estas Yslas Philipinas y Presidente de la rreal audiencia de ellas y acuerdo del Cavildo Justicia y Regimiento de esta ciudad de Manila, yo el Capitan Don Juan Sarmiento Chanciller y Reg(en)te de la dcha. R(ea)l audiencia y alcalde hordinario de la dcha. ciudad por su magd. con los capitanes Andres Lopez de Asaldigui y Diego Diaz de Pliego Regidores Diputados de ella, hizimos la matricula de los vecnos efectivos españoles de esta ciudad en la forma y manera siguiente:

- El Capitan Don Juan Sarmiento, encomendero, Alcalde Hordinario de esta ciudad, casado, con quatro hijos, el mayor de hedad de diez y ocho años.
- El capitan Joseph de Naveda Alvarado, Encomendero, Regidor de esta ciudad, alcalde hordinario por ausencia del Almirante Don Hernando Galindo, propietario. Casado y tiene dos hijas que la mayor es de hedad de cinco años.
- El Capitan Don Alonso Lopez de Cozar, Regidor, casado y encomendero, sin hijos.
- El Castellano Sebastian Perez de Acuña, viudo, encomendero, alguacil mayor de esta ciudad y con un hijo de hedad de diez y ocho años.
- El General Don Gonzalo Ronquillo, Caballero del Habito de Santiago y Castellano de la fuerza de Santiago de la ciudad, con voz y voto en el cavildo, soltero y encomendero.
- El Capitan Graviel Gomez del Castillo, casado y encomendero, escribano mayor del Cavildo con voz y voto en el, con dos hijos el mayor de diez y ocho años.

- El Capitan Andres Lopez de Asaldigui, depositario general, con voz y voto en el cavildo. Casado, la muger encomendera, y sin hijos.
- El Capitan Diego Díaz de Pliego, Regidor, casado sin hijos.
- El Capitan Juan Díaz de Mendoza, Regidor, casado y con una hija de edad de siete años.
- El General Don Diego de Azcoeta Menchaca, Regidor, fue a España por procurador general de esta ciudad, viudo sin hijos.
- El Capitan Don Pedro Gomez de Cañete, Regidor, casado, encomendero, sin hijos.
- El Capitan Don Juan de Salinas, Regidor, casado; la muger encomendera y sin hijos.
- El Capitan Fernando de Contreras Manuel, Regidor, casado y sin hijos.
- El Capitan Santiago Gastelu, Regidor, casado, con tres hijos, el mayor de edad de diez y ocho años.
- El Alferes Diego de Morales, Regidor, viudo sin hijos.
- El Capitan Manuel Estacio Venegas, Regidor, casado, con una hija de quatro años.
- El Alferes Geronimo de Fuentes Cortes, Regidor, casado, con un hijo de edad de doce años.
- El Capitan General de la Artilleria Juan Bautista de Molina, encomendero, casado, con dos hijos, el mayor es de dos años.
- El General Don Fernando de Ayala, casado, encomendero, sin hijos.
- El General Alonso Martin Quirante, casado, encomendero, con dos hijos, el mayor de cinco años.
- El General Don Antonio de Leoz, viudo, encomendero, con quatro hijos, el mayor de veinte años.
- El General Don Xpoval de Lugo y Montalvo, soltero.
- El General Don Juan Claudio y Verastigui, casado, encomendero, con seis hijos el mayor de diez y ocho años.
- El General Don Juan de Alcarasso, viudo, encomendero, sin hijos.
- El General Don Juan Esquerra, casado, encomendero, sin hijos.
- El General Antonio Cañedo de Valdes, que lo es de las Reales Galeras de la guardia de estas islas, casado, encomendero sin hijos.
- El Almirante Don Fernando Galindo, casado, sin hijos.
- El Almirante Don Pedro de Zarate, encomendero, soltero.
- El Almirante Don Francisco Esquerra, soltero.
- El Almirante Geronimo Enrique y Sotelo, viudo, encomendero, con dos hijas, que la mayor es de quince años.
- El Almirante Alonso de Palma, soltero, encomendero.
- El Almirante Don Geronimo Somonte, casado, con un hijo de edad de un año.
- El Almirante Don Damian de Baranda, viudo sin hijos.
- El Sargento Mayor don Pedro Xaraquemada, casado y encomendero, con una hija de siete años.
- El Sargento Mayor Pedro Banuelos, casado, sin hijos.
- El Sargento Mayor Don Juan de Santisteban Bracamonte, soltero.

- El Sargento Mayor Diego Lopez Saavedra, casado, encomendero, con dos hijos y tres nietos que el uno de ellos es de veinte años.
- El Sargento Mayor Juan Garcia Pelaez, soltero y encomendero.
- El Sargento Mayor Francisco Sanchez Flores, soltero.
- El Sargento Mayor Don Atanasio de Legaspi, soltero.
- El Sargento Mayor Juan Gonzalez de Caceres Melon, soltero.
- El Sargento Mayor Don Pedro Mendiola, casado, sin hijos.
- El Sargento Mayor Bartolome Diaz Barrera, casado, encomendero, con dos hijos, el mayor es de edad de doce años.
- El Capitan Mateo de Heredia, viudo, sin hijos.
- El Capitan Silvestre de Aybar, casado, encomendero, con un hijo de un año.
- El Capitan Don Lope de Sosa, casado, encomendero, sin hijos.
- El Capitan Don Pedro Manuel de Bracamonte, casado, sin hijos.
- El Capitan Antonio de espinosa, casado sin hijos.
- El Capitan Joseph de la Cueva, viudo, encomendero, con dos hijas que la mayor es de edad de tres años.
- El Capitan Hernando del Castillo, casado y encomendero, con quatro hijos que el mayor es de siete años.
- El Capitan Xpoval de Mercado, viudo sin hijos.
- El Capitan Juan Lopez de Andoin, casado sin hijos.
- El Capitan Juan de Castañeda, soltero.
- El Capitan Pedro de rojas, viudo sin hijos.
- El Capitan Alonso Sanchez de Aranda, casado sin hijos.
- El Capitan Vasco Gutierrez de Mendoza, casado y encomendero, con un nieto encomendero de hedad de nueve años.
- El Capitan Hernando Pacho de Guevara, casado, encomendero sin hijos.
- El Capitan Don Thomas de Heredia, casado, sin hijos.
- El Capitan Don Juan de Arceo Cobarrubias, casado encomendero, con dos hijas, la mayor de hedad de nueve años.
- El Capitan Don Pedro Diaz de Mendoza, casado, la muger encomendera sin hijos.
- El Capitan Juan Fernandez de Aparicio, viudo sin hijos.
- El Capitan Lucas de Acevedo, casado, encomendero, sin hijos.
- El Capitan Juan de Salas, casado, con tres hijos, el mayor es de tres años.
- El Capitan Don Juan de Silva, Viudo, encomendero, con dos hijas.
- El Capitan Francisco Carreno, casado, encomendero, sin hijos.
- El Capitan Don Lorenzo Gomez de Cañete, casado y encomendero, con tres hijas que la mayor es de hedad de seis años.
- El Capitan Francisco de Vera y Aragon, soltero y encomendero.
- El Capitan Francisco de la Haya, viudo, encomendero con una hija de quatro años.
- El Capitan Don Juan de Saavedra Valderrama, soltero.
- El Capitan Hernan Sanchez Cavallo, casado, con un hijo de diez años.
- El Capitan Diego de Leon y rrivera, casado con un hijo de once años.

- El Capitan Juan Martinez de Liedana, viudo y encomendero, con un hijo de edad de siete años.
- El Capitan Alonso de alancon, soltero.
- El Capitan Juan Bautista Diaz, casado, sin hijos.
- El Capitan Juan Bautista Estanoli, casado sin hijos.
- El Capitan Gaspar Mendez, soltero.
- El Capitan Don Juan de Silva, Viudo, encomendero, con dos hijas que la mayor es de edad de siete años.
- El Capitan Hernando Lopez de Perona, casado, con quatro hijos que la mayor es de trece años.
- El Capitan Manuel de Villegas, casado, con dos hijos que el mayor es de edad de tres años.
- El Capitan Joseph de Vides, casado, sin hijos.
- El Capitan Xpoval Marquez, soltero.
- El Capitan Hernan Garcia, casado, sin hijos.
- El Capitan Juan Romero de la Puerta, casado sin hijos.
- El Capitan Juan Alonso Bruno, casado sin hijos.
- El Capitan Don Fernando Xuarez de Deza, viudo sin hijos.
- El Capitan Manuel Pinero, casado sin hijos.
- El Capitan Jacinto Col, casado sin hijos.
- El Capitan Alonso de Truxillo, casado sin hijos.
- El Capitan Francisco de los rrios, casado, encomendero, sin hijos.
- El Capitan Luis Alonso de Roa, casado, encomendero, con un hijo de once años.
- El Capitan Pedro de la Fuente Vires, casado, encomendero, sin hijos.
- El Capitan Martin de Aduna, casado, con un hijo de nueve años.
- El Capitan Francisco de Montenegro, casado encomendero, con dos hijos, que el mayor es de edad de trece años.
- El Capitan Don diego de Guillestigui, viudo sin hijos.
- El Capitan Phelipe Hernandez Machado, casado sin hijos.
- El Capitan Juan de Herrera, viudo, con un hijo de ocho años.
- El Capitan Xpoval de Guadalupe, casado sin hijos.
- El Capitan Diego Vargas Cordero, casado sin hijos.
- El Capitan Juan de Echavarria, soltero.
- El Capitan Ascanio Guasoni, soltero.
- El Capitan Diego Lorenzo Truxillo, casado sin hijos.
- El Capitan Don Lorenzo Esquerria, casado sin hijos.
- El Capitan Andres Fernandez de Puebla, casado, encomendero, sin hijos.
- El Capitan Andres de Galos, soltero.
- El Capitan Alonso Lopez Vizcarra, casado sin hijos.
- El Capitan Andres de Alava Navarró, casado sin hijos.
- El Capitan Don Matheo de Arceo, casado, encomendero, sin hijos.
- El Capitan Don Pedro Sarmiento, casado sin hijos.
- El Capitan Pedro de Arcaras, casado sin hijos.
- El Capitan Gaspar Raseros, viudo encomendero, sin hijos.
- El Capitan Don Andres de Axcoeta Menchaca, soltero.
- El Capitan Pedro de Mora, soltero.

- El Capitan Don Luis de Contreras, soltero encomendero.
- El Capitan Alonso de Pedraza, casado sin hijos.
- El Capitan Don Diego de Cabra, casado, encomendero, sin hijos.
- El Alferes Juan Zambrano, sso (escribano) desta Real audiencia, casado, con un hijo de dos meses.
- Juan de Sandoval, Relator desta rreal audiencia, casado, encomendero, con una hija de diez y seis años.
- Diego de Lescano, casado, portero desta rreal audiencia, con un hijo de seis años.
- El Dor. Luis Arias de Mora, abogado desta rreal auda., soltero.
- El Licendo. Nicolas Antonio de Omana, casado, abogado desta Rl. audia. sin hijos.
- El Bachiller Gaspar Arias y Rivera Procurador desta Real Audiencia, casado, con un hijo de seis años.
- Juan Rodriguez de Porras, procurador desta rreal audia., casado, sin hijos.
- Xpoval Alvarez, procurador desta rreal audia., casado, sin hijos.
- Juan de Vega Carrillo, procurador del juzgado ordinario, soltero.
- Diego Bernal, scrivo. publico, casado, con dos hijos, el mayor de dos años.
- Juan Bautista de Espinosa, sso. puco., casado, sin hijos.
- Alonso Baeza del Rio, escrivo puco, casado sin hijos.
- El Alferes Geronimo Pacho, casado, con clinco hijos, el mayor de edad de seis años.
- El Alferes Luis Pacho, su hermano, casado sin hijos.
- Diego de Baeza, casado con dos hijos el mayor de diez y ocho años.
- Agustin de Tenerio, casado, con tres hijos, el mayor es de veinte años.
- El Alferes Francisco Rodriguez de rribadenayra, soltero.
- El Alferes Don Miguel Xaque de los rrios, casado, encomendero, con una hija de dos años.
- Pedro de Vera, casado, con un hijo de diez y ocho años.
- El Alferes Domingo Ruiz, casado, con tres hijos, el mayor es de doce años.
- El Alferes Diego Sanchez de Elorriaga, soltero.
- El Ayudante Geronimo Nuñez de Quiros, casado, sin hijos.
- El Alferes Bernabe Martinez, casado, sin hijos.
- Gaspar de Almonasi, soltero.
- El Alferes Geronimo Suarez, casado, sin hijos.
- Alonso Jerez Cisneros, casado, sin hijos.
- El Alferes Graviel de Padilla, casado, sin hijos.
- Juan de Campos, solicitador del fisco, casado, sin hijos.
- Mathias de Villela, casado, con dos hijas, la mayor de dos años.
- Martin de Rivera, casado, con un hijo de catorce años.
- Andres Zorrilla, soltero.
- Juan de Vetancor, casado sin hijos.
- El Licdo. Don Pedro Cegama, medico, casado, sin hijos.
- Benito Tavares, cirujano, casado, con dos hijos, el mayor es de ocho años.
- El Alferes Miguel Geronimo, soltero.

- Geronimo Lopez, casado, con dos hijos, el mayor es de veinte años.  
Alonso Gomez de la Camara, casado, con dos hijos, el mayor es de edad de dos años.  
Vicente Claveros, casado, con dos hijos, el mayor de tres años.  
Martin de vecerra, soltero.  
Bernardino Corso, casado, sin hijos.  
Bernardino Corso, casado, sin hijos.  
Xpoval de Leon Antollin, soltero.  
El Alferez Juan de Leon, casado, sin hijos.  
Pedro de Castilla, casado, sin hijos.  
Diego Diaz el viejo, soltero.  
El Alferez Don Pedro de Valmaseda, casado, la muger encomendera, con una hija de edad de un año.  
Miguel Garcia, casado, sin hijos.  
Gonzalo Martin, casado, encomendero, con dos hijas la mayor de diez y nueve años.  
El Alferez Don Leonardo de Padilla, casado, con dos hijos, el mayor es de edad de quatro años.  
Matheo de Veraencalada, casado, con un hijo de dos años.  
El Alferez Juan Moreno, soltero.  
El Alferez Andres de Zarate, casado, con tres hijos, el mayor de ocho años.  
Este fue el año pasado ala nueva españa por factor de las haciendas de los vecinos de las islas, y en el mismo exercicio estan ocupados en la dicha nueva españa los capitanes Luis Vela, Juan Lopez de Olaez y Pedro de monreal.  
El Alferez Francisco Castrejon, casado, con un hijo de diez y ocho años.  
El Alferez Juan Hortuno, casado, con un hijo de veinte años.  
El Sargento Juan Bautista Sanchez, casado sin hijos.  
Pedro Cadenas, casado sin hijos.  
Alonso de Leyba, casado, con dos hijos, el mayor de veinte años.  
Juan Soriano, casado sin hijos.  
Andres Lopez de Colonia, casado sin hijos.  
Diego Ortiz, casado sin hijos.  
Francisco de la Torre, escriv. Rl. casado con tres hijos, el mayor es de veinte años.  
Graviel de Baena, casado sin hijos.  
Thomas de Torres, casado, con una hija de tres años.  
Sebastian Zambrano, sso Rl. viudo sin hijos.  
Pedro de la Riva Ponton, soltero.  
Blas de Rosales, casado, con dos hijos el mayor de siete años.  
Diego Martinez Receptor, soltero.  
El Alferez Diego de Aldave, soltero.  
Juan Bautista Corso, casado sin hijos.  
Juan Colmenares, casado sin hijos.  
Gonzalo Teran, casado sin hijos.  
El Contor Juan de Vegasoto, soltero.

Francisco de Pastrana, casado sin hijos.  
Blas Gonzalez, viudo con tres hijos, el hayor de diez y ocho años.  
El Alferez Geronimo Banegas, viudo sin hijos.  
Manuel de Chaves, casado sin hijos.  
El Capitan Cebrian de Guzman, casado, encomendero con un hijo de siete años.  
El Alferez Luis del Castillo, casado sin hijos.  
Jacinto Rengifo, casado sin hijos.  
Francisco Gomez de la Camara, procurador del juzgado hordinario, soltero.  
Diego Serrano, casado, sin hijos.  
El Sargento Alonso de Arevalo, casado sin hijos.  
El Sargento Alonso de los Rios, casado sin hijos.  
Sebastian de Arevalo, viudo sin hijos.  
Francisco de Araujo, casado, con dos hijos, el mayor de quatro años.  
Miguel de muxica Buytron, soltero.  
El Alferez Francisco Gutierrez casado, sin hijos.  
Diego de Rueda, escrivno, Rl. viudo sin hijos.  
Andres de barrios, casado, con dos hijos, el mayor de quatro años.  
Antonio de messinas, viudo sin hijos.  
Juan de messinas, casado sin hijos.  
El Alferez Alfonso de Esquivel, soltero encomendero.  
Don Nicolas de Rivera y Guzman, soltero y encomendero.  
El Alferez D. Rodrigo de Guillestegui, casado, sin hijos.  
El Alferez D. Francisco Certafe, casado y encomendero, con un hijo de hedad de quatro años.  
Hernando de Arenas Vigo, viudo encomendero, sin hijos.  
El Alferez Diego Fez (Fernandez) de Monrroy, casado, sin hijos.  
El Castellano, Juan de la Peña, viudo, sin hijos.  
Diego de Almagro, casado, sin hijos.  
Pedro Delgado, casado, con un hijo de veinte y dos años.  
El Alferez Francisco de la rrea, Officl mor de veeduria de la Real contaduria, soltero.  
Pedro de Leytona, casado, sin hijos.  
Francisco de Sigura, viudo, con un hijo de diez y ocho años.  
Francisco mexia, casado, con dos hijos, el mayor es de hedad de doce años.  
El Capitan Graviel de Carranza, casado, sin hijos.  
El Ayundante Francisco Ferrer, viudo, con una hija de doce años.  
El Capitan don Juan de Alsega, soltero y encomendero.  
Diego Garcia Montenegro, soltero.  
El Capitan Rodrigo de Messa, casado y encomendero.

Memoria de las viudas que hay en esta ciudad que son las siguientes:

Da. Ana de Castilla, viuda del Mre. de Campo Don Luis de Bracamonte, sin hijos.

- Da. Mariana de Pareja y Rivera, viuda del Fiscal Don Juan de Quesada, con una hija de diez años.
- Da. Geronima de Aranda viuda de Ximenez del Pino, encomendera sin hijos.
- Da. Ma. de Zarate viuda de Don Gonzalo Vallejo, sin hijos.
- Da. Beatriz Cornejo viuda del Dor. Juan Manuel de la Vega, oydor que fue desta Real Audiencia, con un nieto de diez y siete años.
- Da. Marina de Velasco viuda del Licendo Geronimo de Legaspi Echevarria oidor que fue de la rri. audia sin hijos.
- Da. Ma. De Saldaña, viuda del Capitan Pedro de Chaves, encomendera, sin hijos.
- Da. Constanca Gomez, viuda de Soilo Ramirez, con una hija de edad de quince años.
- Da. Ma. De Saldaña, viuda del Capitan Pedro de Chaves, encomendera, sin hijos.
- Da. Potenciana Esquerria, viuda del capitan Martin de Esquivel, con un hijo de doce años.
- Da. Antonia de Salcedo, viuda del Licdo Don Juan de Saavedra Valde- rrama oydor que fue de esta rreal audiencia, con un hijo de veinte y dos años.
- Da. Franca de Mendoza, viuda del capitan Francisco Moreno Donoso,
- Da. Thomasina de Brito, viuda del capitan Thomas Montero, sin hijos.
- Da. Ana Ma. de la Jara, viuda del capitan Sebastian Lopez, sin hijos.
- Da. Maria de la Jara, viuda del Alferes Alonso Telles de Prado, con tres hijos, el mayor es de edad de catorce años.
- Da. Luisa de Leon, viuda del capitan Juan Cortes, encomendera, sin hijos.
- Da. Luisa de Quintana, viuda del Capitan Juan Bautisca, encomendera sin hijos.
- Da. Ma. De Quintana, viuda de Miguel de Urbiola, sin hijos.
- Da. Ana de Quintana, viuda de Juan de Quintana, con dos hijas, docen- llas y un hijo de veinte años.
- Da. Luisa de la Fuente, viuda de Juan Cordero, sin hijos.
- Da. Ma. de Aguirre, viuda del alferes Jusepe Ximenez, sin hijos.
- Da. Cata, de Aguirre, viuda del capitan Juan de Rivera, con dos hijos, el mayor es de edad de diez y ocho años.
- Da. Juana Flores, viuda del capitan Juan de Ladera, con quatro hijos, el mayor es de veinte años.
- Da. Isabel de Cabra, viuda de Francisco de Vidaure, sin hijos.
- Da. Luisa de Guzman, viuda de Hernando de Aldana, con un hijo de edad de veinte años.
- Da. Luisa de Gozar, viuda del Capitan Pedro Nuñez de Zepeda, con un nieto de catorce años.
- Ana Carrillo, viuda de Juan de Vasurto, sin hijos.
- Da. Graciana Mexia, viuda de Lope de Llano, con dos hijas, la mayor es de once años.
- Da. Olalia Masias, viuda de Hernando Sanchez, sin hijos.



- Da. Maria de Illescas, viuda del capital Pedro Sid, con tres hijas, que la mayor es de nueve años.
- Da. Francisca de Avalos, viuda de Martin de la roca, sin hijos.
- Da. Francisca Leal, encomendera, viuda del capitan Francisco de Revollado, sin hijos.
- Luisa de Escudon, viuda del Capitan Francisco Benitez Camacho, con una hija de quince años.
- Da. Ma. Talavera, viuda del Capitan Juan Xixon, con una nieta de siete años.
- Da. Leonor de Velasco, viuda del Capitan D. Juan de Sayas, con una hija de doce años.
- Da. Catalina de Gaona, viuda de Juan Ruiz de Escalona, Thesorero que fue de la Rl Hazda, sin hijos.
- Da. Marina de Reynoso, viuda del capitan Don Juan Bautista de Quiñones, con dos hijos, el mayor de siete años.
- Da. Francisca Zamaniego, viuda del Capitan Juan de Ocampo, sin hijos.
- Lucia de los Reyes, viuda con un hijo de diez y ocho años.
- Da. Francisca de Escovar, viuda de Alonso Lopez Mansano, con un hijo de veinte y dos años.
- Da. Ma. de Salazar, viuda del capitan Luis de Valmaseda, con una hija de veinte y ocho años.
- Da. Francisca Ferrer, viuda de Diego de Avalos Vergara, con una hija de catorce años.
- Da. Jusefa Xiron, viuda del Sargento mayor Antonio Luis, sin hijos.
- Da. Ana de Prado, viuda de Juan Vasquez de Mirda, sin hijos.
- Margarita Duarte, viuda del Contador Pedro del Puerto, sin hijos.

Pueblo de Bagumbaya. San Anton y Tondo Extramuros de esta ciudad, donde hacen vecindad los españoles que siguen:

- El Capitan Gaspar Pizarro, viudo, sin hijos.
- Francisco Ruiz, casado, con quatro hijos que el mayor es de edad de diez y ocho años.
- Juan Benitez, casado, sin hijos.
- Francisco Landeras, casado, sin hijos.
- Antonio Alfonso, viudo, con una hija de diez y seis años.
- Antonio Sarmito, viudo, con un hijo de diez y ocho años.
- El Capitan Xpoval Gomez Mino, soltero, encomendero.
- El Sargto. Mor. Don Juan Caraveo, soltero.
- El Sargto. Mor. Don Francisco Carvajal Campofrio, soltero.  
sin hijos.
- El Ayudante Pedro Lopez Caravallo, casado, con dos hijos, el mayor es de diez y ocho años.
- Juan de Castañeda, casado, con dos hijos, el mayor es de diez y ocho años.
- Domínguo Muxica, escrivno. publico de Tondo, viudo, con dos hijos, el mayor es de edad de ocho años.

Luis de Torres, escrivano Rl., casado, con cinco hijos, el mayor es de veinte años.

Otras personas ay en esta ciudad y extramuros de ellas, españoles i mestizos, gente que no hacen vecindad sino que son yentes y binientes, y los mas estan casados con mestizas indias y vengalas por lo qual no se ponen en esta memoria que tan solamente estan los vecinos efectivos y que hacen vecindad en esta ciudad de Manila e Yslas Philipinas —Donde es fecha a veinte y cinco dias del mes de julio de mill y seiscientos y treinta y quatro años—. Siendo testigos el alferes Miguel Geronimo de Morales, Juan de Carcamo y Pedro Cuello.

Don Joan Sarmiento

Andres Lopez de Asaldigui

Diego Diaz de Pliego

(Firma y rubricas originales)

Ante mi Gabriel Gomez del Castillo)

(f. y r. Original).

**LUIS MERINO, OSA.**

*Universidad de Santo Tomás*

**MANILA**



## En torno a un papiro del siglo III De la Biblioteca Bodmer a la Vaticana

El día 10 de junio de 1969 tuvo lugar la visita de Pablo VI a la Organización Internacional del Trabajo, de Ginebra. Por aquellos días me encontraba en Ginebra, en plan de estudios en la Fundación Hardt. En parte, tuve la oportunidad de seguir los diferentes actos de la augusta visita con la masiva concelebración en el Parc des Eaux Vives. Y también pude seguir el resto de la manifestaciones públicas del Papa transmitidas por la televisión.

Pero, en la visita de Pablo VI a la ciudad de Calvino, tuvo lugar un hecho al parecer sin importancia, que no fue difundido y que muchos, sin duda, no llegaron a conocer. Nos referimos a la visita privada que Mr. Martin Bodmer, el fundador de la Bibliothèque Bodmeriana, hizo al Sumo Pontífice, mientras descansaba en la casa cural de san Nicolás de Flue, entre las 2 y las 4 de la tarde de aquel memorable día, 10 de junio.

Se trataba, como hemos indicado, de una visita particular, y el visitante tuvo sumo interés en que no se le diera publicidad alguna. Los periodistas, sumergidos plenamente en la trascendencia de las otras manifestaciones del ilustre visitante, apenas si tuvieron tiempo para ocuparse de aquel acto privado y confidencial. Pero dentro de otro contexto y por lo que se refiere al ámbito de la antigüedad clásica, la visita del fundador de la Bodmeriana a Pablo VI reviste un interés especialísimo. Aquella tarde del 10 de junio de 1969, el ilustre protestante suizo obsequió al Papa romano con una de las joyas más preciosas de su Biblioteca: el texto más antiguo, conocido hasta ahora, de las *Epistolas* de san Pedro.

Se trata de una copia hecha sobre papiro, y que forma un ejemplar en excelente estado de conservación. Los especialistas lo fechan a principios del siglo III. Es, por lo tanto, muy anterior a los grandes manuscritos en pergamino, tales como el *Codex Sinaiticus* o el *Codex Vaticanus*, que suelen considerarse, a justo título, como los textos más antiguos del *Nuevo Testamento*.

El gran coleccionista de papiros y manuscritos antiguos, Martin Bodmer, confió la tarea de descifrar y transcribir el texto del pergamino a Michel Testuz, encargado de curso, a la sazón, en la Universidad de Ginebra. La transcripción del papiro fue publicada el año 1959 en la serie de los papiros Bodmer, como *Papyrus Bodmer VIII*.

Cuando el texto del famoso papiro fue publicado suscitó el interés del Vaticano. El entonces secretario particular de Pablo VI, Mgr. Macchi, vino a Ginebra para solicitar del Propietario de la Colección la autorización correspondiente para hacer una tirada especial limitada en *facsimil*, para uso privado del Vaticano. La operación, delicada y costosa, fue confiada a una famosa casa de Milán que logró reproducir del modo más perfecto la textura misma del papiro. Pablo VI dedicó un ejemplar de dicha edición facsímil al propietario, Martin Bodmer. Y en la visita histórica del 10 de junio de 1969, el gran coleccionista de papiros, en un gesto que le honra, decidió ofrecer el original mismo de las *Cartas* de san Pedro a Pablo VI para que "las *Epistolas de Pedro* estén en poder del sucesor de Pedro".

Las dos *Epistulae Petri* figuran entre las de Santiago y las de Juan. Aparte del relato de los Evangelios, la Iglesia Católica las considera como el único testimonio personal, la única predicación que subsiste de Pedro, el primer Vicario de Cristo y primer obispo de Roma.

Martin Bodmer, que es protestante, ha querido que las *Epistulae Petri* vuelvan al sucesor de san Pedro. ¿Qué significación podríamos atribuir a este gesto del propietario del papiro? Creemos por supuesto que no hay que ver en ello una significación doctrinal especial. ¿Podría pensarse en la idea de Bodmer de realizar con ello un intercambio de manuscritos entre el propietario de la famosa Biblioteca Bodmeriana y el de la Vaticana? No tenemos indicios para ello. Antes bien, podemos pensar sencillamente que se trata de una prueba y manifestación excepcional de buena voluntad que el Prof. Martin Bodmer ha querido expresar con ese regalo a Pablo VI, pero que no es fácil ponderar en toda su amplitud.

El fundador de la Biblioteca Bodmeriana, descendiente de Zurich, dotado de una amplia cultura humanista y clásica, ha dedicado todas sus preocupaciones y una gran parte de su patrimonio y de su fortuna a formar una de las más difíciles colecciones. Ha querido reunir en su propiedad, que se mira sobre el lago Lemán, en la tranquilidad de Cologny, todos los documentos posibles sobre los orígenes mismos de nuestra civilización relacionados con las gran-

des culturas. El espíritu con que ha ido formando su riquísima colección no puede por menos de ser universal, abierto a todas las corrientes. Para Bodmer, las civilizaciones y las tradiciones se comunican entre sí, en una proporción mucho mayor de lo que las puedan separar las diferencias de detalles. Esta simbiosis cultural descubrimos cuantas veces hemos penetrado, por motivos de estudio, en la espléndida colección de Cologny, uno de los alrededores señoriales de la ciudad de Ginebra.

Martin Bodmer, recientemente fallecido, había proyectado constituir "una biblioteca de la literatura universal fundada sobre cinco grandes pilares: la Biblia, Homero, Dante, Shakespeare y Goethe". Luego se fue extendiendo su interés al resto de la literatura mundial y a los documentos escritos más antiguos: tabletas cuneiformes del III milenio a. C., junto con otros testimonios de la historia de la humanidad. Pero lo que le ha dado más fama todavía, si es posible, ha sido la colección de papiros, célebre en el mundo entero, tanto de la Biblia como de autores griegos.

#### EL PAPIRUS BODMER VIII.

El famoso papiro que Pablo VI recibió de Bodmer es un pequeño cuaderno de 36 páginas, que contienen las *Epistolas* petrinas. Forma parte de un *codex* de *papyrus*, cuyo origen nos es desconocido, como suele acontecer en muchos de los documentos de este tipo. Este *codex* contenía, además de las *Cartas* de san Pedro, una copia de la *Carta* de san Judas, también del siglo III, y algunos otros textos sagrados, algunos de ellos posteriores. Según Michel Testuz, editor del papiro, parece que éste formaba parte de un libro de unas 180 páginas, en que se habían copiado diferentes obras. Todavía se conservan los hilos y las huellas de una encuadernación anterior: dos sistemas de agujeros sobre las páginas, conservadas íntegras, atestiguan el doble trabajo de la encuadernación<sup>1</sup>.

En la historia del libro<sup>2</sup> se estudia ampliamente el empleo de

1. M. TESTUZ, *Papyrus Bodmer VII-IX (VIII = Deus Epitres de Pierre)*, publicó par... (Cologny, Bibl. Bodmer, 1959) 29-30.

2. Sobre este aspecto puede consultarse un libro muy curioso, traducido al español y publicado como "Libro conmemorativo del Año Internacional del libro" por Alianza Editorial. Nos referimos a S. DAHL, *Historia del libro*. Madrid, 1972. Las páginas 293-298 ofrecen una selecta bibliografía. Es también importante en este sentido la obra de E. de GROLIER, *Histoire du livre*. Paris, 1954. Puede el lector encontrar una exposición completa y detallada de todas las cuestiones en la monumental obra de A. CIM, *Le livre. Histoire, fabrication, achat classement, usage et entretien*. Paris, 1905-1908; 5 volúmenes.

los materiales —*pergamena (-um)*, *papyrus (-um)*— utilizados para la confección de los *uolumina* o *libri*, según los casos<sup>3</sup>. Poco después del siglo I de nuestra era, el rollo cedió el lugar al cuadernillo en los países donde se utilizaba el papiro como material para escribir, sobre todo en Egipto donde esa planta se cultivaba o crecía espontáneamente en el delta del Nilo<sup>4</sup>. No es nuestra tarea ocuparnos ahora de la terminología relativa al libro. Remitimos al lector a obras que se han ocupado de ello<sup>5</sup>.

Ya en el siglo III predomina el *codex*. Las comunidades cristianas lo han adoptado muy pronto para recoger los testimonios evangélicos. Los documentos más antiguos que conocemos, como los *papyri* de la famosa colección Bodmer, son *codices*.

Con el *codex —Papyrus Bodmer VIII—* Pablo VI llevó a Roma uno de los primeros libros, por no decir el primero, del cual sólo se han recuperado unos fragmentos, ya que el resto de las 180 páginas que primitivamente debieron formar el *codex* se nos han perdido. Es cierto que existe también el famoso *papyrus Rylands 457*, que contienen parte del Evangelio de san Juan, y que data del siglo II, pero no es más que una serie de fragmentos. Pero sólo los manuscritos coptos nos dan de momento una idea de lo que pudo haber sido un libro griego.

¿Cuál es el origen del *Papyrus Bodmer VIII*? El gran papirólogo, editor del citado papiro, Michel Testuz, estima que fue compuesto por los cristianos de Egipto, en la región de Tebas concretamente. Su reducido formato 15 x 14.20 cm. no se prestaba a ser empleado dentro de los servicios religiosos. De ahí que Testuz piense que debió de pertenecer a algún cristiano suficientemente rico como para adquirir una copia o para permitirse el lujo de mandar le compusieran aquel *codex*.

¿Cuáles son los criterios de Testuz para afirmar un origen tebano de ese papiro, copiado con toda certeza por escribas coptos? Como se desprende por el análisis del texto, el copista tiene tendencia a confundir las letras Γ y K, P y Λ. Y ese es un fenómeno muy localizado y peculiar, que no se da más que entre los escribas de la

3. Cf. S. RIZZO, *Il lessico filologico degli Umanisti* (Roma 1973) 20-28.

4. Cf. PLINIO, *Hist. nat.* 13, 68-70. Se comprende fácilmente que, siendo una sola fuente de producción de material, en tiempo de escasez el negocio se había de resentir enormemente. Así no es de extrañar que, en la época helenística el gobierno de Egipto prohibiera la exportación del papiro, y esta prohibición pudo ser la ocasión de buscar otros materiales como nos dice el testimonio de Heródoto (5, 58) y Varrón (PLINIO, *Hist. nat.* 13, 70).

5. Véase la ya citada obra de Silvio Rizzo en la nota 3.

región de Tebas. Además, el papiro parece presentar el comienzo de contaminación de palabras griegas, por esa tendencia o costumbre de los escribas coptos de Tebas a sustituir las T por las K. El copista escribe naturalmente una K y luego se da cuenta del error y corrige la letra para restablecer la T de la ortografía exacta<sup>6</sup>. De ahí que Testuz no dude en afirmar: "Por todo eso parécenos poder determinar el lugar exacto donde fue confeccionado el *codex*: Tebas y por un escriba copto"<sup>7</sup>.

Además hay otro dato muy importante y es el que se refiere a algunas construcciones particulares. Los subtítulos de las *Epistolas* van acompañados de una especie de escolios en los márgenes. Así podemos leer: Περὶ ἀγείσωνη (p. 4). Περὶ θανάτου καὶ ξωποιοῦ καὶ ἀκεκλεισμένοις (p. 15). Evidentemente esos subtítulos o escolios no han sido puestos por un hombre cuya lengua materna es el griego, ya que no ha seguido las reglas de la sintaxis. Por eso Testuz se inclina a pensar en un escriba copto<sup>8</sup>.

En cuanto al estado material del papiro hay que reconocer que se ha conservado bastante bien, aparte del primer cuadernillo, un poco deteriorado, y con los bordes muy desgastados. El segundo cuadernillo está mejor, aunque los bordes están un poco manchados. A partir del tercer cuadernillo, los márgenes se encuentran casi enteros, aunque falta en algunas hojas el ángulo exterior superior.

El *codex* ha sido reparado en algunos pasajes. Trozos de papiro, añadidos posteriormente, refuerzan los lugares débiles. Y el centro de cada cuadernillo ha sido también reforzado con una pequeña banda en pergamino. En la primera página se advierte la huella de que algunos caracteres han sido retocados, ya en la antigüedad, por un segundo rasgo más negro, en pasajes donde los caracteres aparecían más pálidos. El escriba se ha cuidado de no omitir la fórmula de costumbre, al final del texto petrino: Εἰρήνη τῷ γραφᾷ καὶ τῷ ἀναγινωσκοντι.

#### ANTIGÜEDAD DEL PAPIRO BODMER

Antes de que se conociera el *papyrus Bodmer VIII*, los manuscritos más antiguos que nos transmitían el texto de las *Epistolas* petrinas eran los grandes pergaminos del siglo IV: el *Codex Sinaiticus* y el *Vaticanus*, ambos del siglo IV, escritos en unciales, caracte-

6. Cf. M. TESTUZ, *Papyrus Bodmer*, 33.

7. Cf. M. TESTUZ, *Papyrus Bodmer*, 33.

8. Cf. M. TESTUZ, *Papyrus Bodmer*, 33.



teres procedentes de las mayúsculas. El primero toma su nombre de la península del Sinaí, donde permaneció cerca de 15 siglos en el monasterio de santa Catalina, donde fue descubierto por Tischendorf. Contiene el Nuevo Testamento, todo entero. Conservado durante algún tiempo en San Petersburgo, fue comprado por Inglaterra gracias a una suscripción nacional. Actualmente se conserva en el British Museum. Se trata de un pergamino de gacela, que data probablemente del último cuarto del siglo IV. El *Vaticanus*, que data de mediados del siglo IV, es uno de los tesoros del Vaticano. Los expertos no están de acuerdo acerca de su origen, y piensan en una procedencia siria, egipcia e incluso occidental.

Otros de los grandes códices antiguos son el *Alexandrinus*, el *codex Ephrem*, y el *codex de Beza*. El *Alexandrinus*, también en el British Museum, se remonta a finales del siglo V, y es originario de Alejandría. El *codex Ephrem*, también del siglo V, se encuentra en la Bibliothèque Nationale, y es uno de los más importantes palimpsestos<sup>9</sup>. El *codex de Beza*, que el reformador ofreció el año 1581 a la Universidad de Cambridge, un gesto que anticipaba el de Martin Bodmer, data de los siglos V-VI.

Con el papiro de Bodmer nos remontamos hasta el siglo III, y así poseemos la recensión más venerable de las *Epistolas* petrinas. Es el único texto en papiro, lo que nos hace pensar que se trata de un texto poco leído, o poco conocido. Incluso los especialistas han podido ver en este detalle una prueba más para poner en duda la paternidad petrina de sus dos *Cartas*, cuya autenticidad fue reconocida por el Concilio de Trento.

#### PATERNIDAD Y AUTENTICIDAD DEL TEXTO

Aunque no es de este lugar tratar de la autenticidad petrina de las *Epistolas*, queremos señalar, para terminar, el estado de la cuestión, sin pronunciarnos por una respuesta concreta.

La cuestión de la paternidad petrina de las *Epistolas* interesó

---

9. El *codex Ephraemi* fue el primer palimpsesto, descubierto por Juan Boivin, ayudante bibliotecario de la Biblioteca Real de París, el año 1662. También en París se descubrió el primer palimpsesto en el campo de los textos clásicos, el año 1715-1716. J. Wettstein, su descubridor, no logró identificar correctamente el contenido del palimpsesto. Aunque los palimpsestos existieron desde antiguo en algunas de las más conocidas bibliotecas de Europa: París, Roma, Milán, Verona, etc., en realidad no se utilizaron plenamente hasta el siglo pasado, cuando los grandes descubrimientos de Mai y de Niebuhr pusieron al descubierto el *De republica* de Cicerón (*editio princeps* en 1822), y de las *Institutiones* de Gayo publicadas íntegramente por primera vez el año 1820.

desde antiguo a los que se ocuparon de los libros sagrados. Así por ejemplo desde los tiempos de san Jerónimo<sup>10</sup>, no faltaron quienes pusieron en duda la autenticidad de la 2 *Epístola*, por la diversidad de estilo en relación con la 1 Pe. En el siglo XVII volvió a surgir la cuestión entre los eruditos: por ejemplo Grocio, muerto el 1645. En nuestros días son muchos, tanto en el campo católico como entre los protestantes, los que niegan la paternidad petrina de la 2 Pe.

No se trata tan sólo de cuestiones de estilo, ya que si se pretende admitir la paternidad de Pedro, se puede imaginar como para la 1 Pe que san Pedro tuvo un colaborador, diferente del primero. El mismo Jerónimo había visto esta solución al problema<sup>11</sup>. Pero la crítica moderna opondrá toda una serie de indicios que excluyen la autenticidad del apóstol<sup>12</sup>.

Los exégetas católicos están divididos, aunque muchos siguen admitiendo la paternidad petrina de la 2 Pe. Otros, cuyo número va en aumento, hablan de pseudonimia o de ficción literaria. No se trata ya de un secretario llamado Silvano —Silvano o Sila, como lo llaman con frecuencia los *Hechos*— sino que habrían sido un cristiano de cultura helenista, de estirpe judía<sup>13</sup>, y distinto de Silvano. Este apóstol, discípulo o no de Pedro, escribe hacia el año 80. Quiere transmitir una enseñanza apostólica relacionada con san Pedro. Y para mejor acreditar su carta, usa el procedimiento de la pseudonimia, tan de modo a la sazón entre los judíos, antes de venir a serlo entre los cristianos.

En el campo protestante, salvo raras excepciones —Bigg, Plummer, Zahn, Spitta, Wohlenberg, Grosch— no se vacila en hablar de pseudonimia, y no dudan en situar la composición de la epístola en una fecha muy tardía, entre el año 120 y el 180<sup>14</sup>.

¿Cuál es el testimonio de la antigüedad? En general podemos afirmar que los autores antiguos la han reconocido como auténtica, aunque, como hemos indicado antes, el mismo Jerónimo se hace eco de las dificultades existentes ya en su tiempo. La omisión de la 1 Pe en el *Canon de Muratori*<sup>15</sup> —teniendo presente el consentimiento

10. *Catalogus script. ecclesiast.* 1.

11. *Ep.* 120, 11.

12. Cf. J. MICHL, *Le Lettere Cattoliche, tradotte e commentate da...* (Brescia 1968) 208.

13. Cf. 2 Pe. 1, 18.

14. Véase J. CANTINAT, "Las epístolas católicas, exceptuadas las de san Juan": *Introducción a la Biblia*, publicada bajo la dirección de A. ROBERT y A. FEUILLET, (Barcelona 1967) 539.

15. Como se sabe, es de mediados del siglo II, hacia 150.

unánime de la tradición— no puede sorprendernos demasiado, pues podría explicarse por una mutilación o una corrupción del texto. La tradición patristica ofrece testimonio en favor de la canonicidad, aunque no se pueda hablar por ello de autenticidad y paternidad petrina.

La tradición ha conservado numerosos testimonios favorables, pero al mismo tiempo nos ha transmitido el recuerdo de controversias y de posturas que negaban la autenticidad. Por eso la tradición no es suficiente para zanjar la cuestión de si la epístola es o no es de san Pedro. Ante las incertidumbres de la tradición, la respuesta pertenece únicamente, sobre todo, a la crítica interna<sup>16</sup>.

Aunque sin pronunciarnos por una solución definitiva de la cuestión, creemos que la 2 Pe no es obra de san Pedro, ni que fuera escrita por un secretario suyo, Silvano o Sila, por ejemplo. Tendríamos que colocarnos más bien en el campo de la pseudonimia. Nos resulta prácticamente imposible determinar quién es el autor de la 2 Pe: todo intento en este campo nos parece vano. Lo que sí podremos describir las cualidades de su autor.

Como ha escrito Ceslas Spicq, se trata de un hombre de Iglesia, de origen judío, con una cierta cultura helenística, más moralista que teólogo especulativo. Se presenta como un buen intendente de la gracia de Dios. Pudiera ser, al mismo tiempo, uno de estos carismáticos, profetas y doctores a la vez, como Simeón llamado Niger, que posee el don de instruir, de edificar, de animar y fortalecer a los hermanos, al tiempo que juzga lo que escriben o predicán otros profetas<sup>17</sup>.

La cuestión de la pseudonimia no es obstáculo alguno para explicar la paternidad de la 2 Pe. Hay que remontarse a aquellos tiempos en que esta ficción literaria estaba muy en boga entre los escritores tanto paganos como cristianos, judíos sobre todo antes de que se introdujera entre los cristianos. Se trataba de una moda aceptada por todos, y constituía un elemento casi indispensable de crédito y de éxito para los escritores que no habían alcanzado todavía la fama. Como ha escrito Spicq era un "label publicitaire"<sup>18</sup>. Los pseudoepígrafos quieren propagar una doctrina y la arropan con la fama y el prestigio de un nombre que fácilmente les abrirá las puertas del éxito y de la credibilidad. No es que quiera engañar a sus

16. Cf. J. CANTINAT, "Les Epîtres catholiques": *Introduction à la Bible* de A. ROBERT y A. FEUILLET II (Tournai 1959) 148-149.

17. Cf. C. SPICQ, *Les Epîtres de saint Pierre* (Paris 1966) 191-192.

18. Cf. C. SPICQ, *Les Epîtres*, 191-192.

lectores, despreocupados de los problemas de la autenticidad. Sólo pretenden ofrecerles una enseñanza, una exortación fundada sobre una autoridad reconocida<sup>19</sup>.

Por eso, para terminar este problema de la autenticidad de la 2 Pe, queremos recoger aquí la frase final del autor del *Interpreters Dictionary of the Bible*, el cual después de haber expuesto el estado de la cuestión y las diferentes opiniones sobre el particular, concluye diciendo "Until further notice, either possibility is still open"<sup>20</sup>.

Lo que nos habíamos propuesto, al escribir estas páginas, no era otra cosa, sino, al tiempo que exponíamos algunos detalles de este famoso papiro que viajó el 10 de junio de 1969, inesperadamente, de Ginebra a Roma en compañía del más augusto de los hombres, ofrecer el testimonio de nuestra amistad al P. Lope Cilleruelo que, además de biblista, se siente atraído por todos los problemas del mundo antiguo.

JOSÉ OROZ, ORSA.  
*Universidad de Salamanca*  
 SALAMANCA

---

19. Sobre la cuestión de los pseudoepígrafos, entre la mucha bibliografía, nos permitimos recoger la más importante: K. K. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe* (Freiburg 1961) 245-248; K. ALAND, "The problem of anonymity and pseudonymity in christian literature of the first two centuries": *Journal of Theological Studies* (1961) 39-49. Luego ha sido reimpresso en *The authorship and integrity of the New Testament* (London 1965) 1-13; D. GUTHRIE, "The development of the idea canonical pseudepigrapha in New Testament Criticism": *The authorship*, 14-39; J. A. SINT, *Pseudonymität im Altertum*. Innsbruck, 1960.

20. *The Interpreters Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia* III (New York-Nashville 1962) 764.



**Indice General de los dos  
volúmenes**

1900-1901 Annual Report  
of the  
Board of Directors  
of the  
American Telephone and Telegraph Company

## INDICE

### ONOMASTICO, TOPOLOGICO Y DE MATERIAS

Por Jesús Alvarez Fernández, OSA.

#### A

- Aarón, 325.  
Abascal Cobo, M. A., 491.  
Abdías, 694.  
Abel, 239, 243, 278, 683.  
Abella, D., 913.  
Abraham, 56, 58s, 77s, 241ss.  
Absolución: requisitos, 150.  
Acapulco, ciudad, 910s, 920, 926ss, 930.  
Acapulco, pueblo, 925.  
Acevedo, L. de, 978.  
Acheroff, M., 572.  
Adam, K., 275.  
Adams, J. L., 544.  
Adler, M. L., 628.  
Adorno, 601.  
Aduna, M. de, 979.  
Aegidius Romanus, 846ss.  
Africa, continente, 270, 280, 297s, 302, 329, 331, 420.  
Agassiz, L., 470.  
Aguayo, P. de, 733.  
Aguiar, B. de, 968.  
Aguilar, 958.  
Aguilar, J. de, 784.  
Aguilar, M., 955.  
Aguirre, C. de, 983.  
Aguirre, M. de, 983.  
Aguirre, P. de, 957.  
Agulla, J. C., 632.  
Agustín, san: adhesión al maniqueísmo, 265; admonición interior, 385s; amplitud de Iglesia como fuente de salvación, 239-246; autoridad de la Iglesia, 259, 266s; búsqueda de la "Veritas", 265; caridad para con donatistas, 270s; catolicidad de la Iglesia, 267s; clases de iglesia, 241; concepto complejo de Iglesia, 237s; concepto de ecleciología, 209-235; concepto de sacramento, 209-235; condiciones ambientales de su pensamiento, 393s; Cristo, centro del personalismo moral, 413-418; diferentes fases de la historia de la salvación, 240s; diferentes vistas posibles de la Iglesia, 251-257; dimensiones de la Iglesia, 238s; doctrina ecleciológica, 237-264; doctrina moral agustiniana, 394-397; doctrina sobre la mediación corporal, 343-368; doctrina soteriológica, 210s; eficacia del bautismo, 270; etapas de su conversión, 265; escritos contra donatistas, 269; estructura ontológica de la "Memoria Dei", 369-391; estudio de la Escritura, 305; fe frente a sociedad, 419-435; filósofo de la Religión, 393; fórmulas *in quo et a quo et per quem*, 370ss; fundamentos ecleciológicos, 273; "Iglesia empírica", 243ss; Iglesia como comunidad, 251-257; la Iglesia como invitación, 257-264; Iglesia depositaria de la



- verdad, 266; Iglesia - paloma, 272; Iglesia, prolongación de Cristo, 250s; Iglesia - sociedad, 246s; Iglesia y errabilidad, 268; Iglesia y hombre, 241-246; Iglesia y Jerarquía, 276; Iglesia y Primado, 257, 267s; imágenes sobre la Iglesia, 272; institución monástica y estado eclesiástico, 282; interioridad objetiva, 403-408; interpretación cristológica de Iglesia, 247-251; invoca el uso de la fuerza contra los donatistas, 271; koinônia eclesial, 281; lucha contra el donatismo, 268; "Memoria Dei", 376-382; "Memoria Dei" y "Memoria sui", 493-494; mi amor es mi peso, 372-376; modos de pertenecer a la Iglesia, 244s; monacato puro, 290; monje, sacerdote y obispo, 281-334; moralidad formal: intención y finalidad, 408-413; nota biográfica, 265, 298; obediencia y dirección espiritual, 316-323; obras contra los donatistas, 213-214; organización externa de la iglesia, 258s; origen de la Iglesia, 239-246; origen histórico de la Iglesia, 248s; peligros de la vida contemplativa, 283-312; peligros del ejercicio de la autoridad, 314-316; peligros del episcopado, 297-312; personalismo moral, 393-418; pesimismo ético y moral, 393; presencia del bien y mal en la Iglesia, 253-257; principio de la participación, 369ss; principio del pensamiento ético, 397-403; rego egestatis, 386-392; "Regla", 335-342; relaciones Cristo-Iglesia, 246-251; requisitos para integración a la Iglesia, 259-262; teoría de las razones seminales, 471ss; tiempo y eternidad, 437-453; Tradición y Escritura, 267; unidad de la Iglesia, 245s, 268-280; unidad en el Cristo total, 274-290; vida contemplativa y vida activa, 285-312; vida en Tagaste, 295; visión dinámica de Iglesia, 238-239; la voz de la conciencia, 382-385; *citado*: 7s, 10, 13, 33s, 41, 47, 51, 116s, 209-235, 237-264, 265-280, 281-334, 335-342, 343-367, 368-391, 393-418, 419-435, 437-453, 456, 460s, 469, 471ss, 493s, 496, 498, 500-505, 531, 561-566, 568, 643, 650s, 654, 659, 673, 676, 681, 684, 687, 692, 722, 738, 775, 789, 791, 794, 779-801, 804, 807, 809-814, 816, 818, 821, 839, 854s; cf. Donatismo; Eternidad; Eucaristía; Iglesia; Monacato agustiniano; "Regla"; Tiempo.
- Agustinos [Andalucía], 718.
- Agustinos [Aragón], 726s.
- Agustinos [Castilla]: crisis de gobierno (1680-1684) en, 712-718; *citados*: 652, 667, 710-716, 720, 724, 842.
- Agustinos [China]: deciden abandonar China, 731s, 735, 738-741, 743-790, 793, 805, 807, 842, 915.
- Agustinos [Escorial], 34, 37s.
- Agustinos [Filipinas]: entrada en China, 734-736; expansión territorial, 732; pérdidas en la guerra hispano-inglesa, 736; primeros intentos de entrada en China, 741s; *citados*: 13, 15, 26, 30ss, 34, 37, 42, 46s, 823, 826, 842s.
- Agustinos [Filipinas], Definitorio, 732, 734s, 742.
- Agustinos [Irlanda], 40.
- Agustinos [italianos], 37.
- Agustinos [La Vid], 34, 36.
- Agustinos [Orden], 25, 26s, 32, 36, 41, 44, 51, 726, 728s, 738s, 736, 750, 771, 776, 854, 901.
- Agustinos [Roma], 36, 42.
- Agustinos [Valencia de D. Juan], 30, 31, 827, 837.
- Agustinos [Valladolid]: historia de la biblioteca, 838, 841ss; catálogo de incunables, 841-892; archivo, 732; biblioteca, 729, 855; *citado*: 7, 24, 32s, 46s, 51,

- 128, 160, 366, 418, 509, 569, 587, 790.  
 Agustinos [Zaragoza], 45,47.  
 Agustinos Recoletos [Orden], 38.  
 Agustinos [Canónigos regulares], 27.  
 Ajur, pueblo, 961.  
 Alarcón, A. de, 979.  
 Alain, 101.  
 Aland, K., 995.  
 Alava Navarro, A., 979.  
 Albay, provincia, 913.  
 Albertus de Saxonia, 850.  
 Albertus Magnus, 848s.  
 Albina, 419.  
 Alburquerque, A. de: viaje a China, 732, 739s; *citado*: 732, 915.  
 Alburquerque, D. de, 27.  
 Alcalá de Henares, ciudad, 711s, 726.  
 Alcalá de Henares, Universidad, 709, 712s, 718ss, 723, 726, 728.  
 Alcalá, Doña María de Aragón, convento OSA., 712, 719, 721.  
 Alcalá Galve, A., 216s, 219.  
 Alcarasso, J., 977.  
 Alcega, J. de. capitán, 954.  
 Aldana, H. de, 913.  
 Aldave, D. de, 981.  
 Alejandria, ciudad, 992.  
 Alejandria, C. de, 557.  
 Alejandro, Pp. VIII: condena regalías francesas, 709.  
 Alejo, 48.  
 Alemán, D., 936.  
 Alemania, nación, 107, 542, 592, 794, 796, 842, 850.  
 Alerre, pueblo, 44.  
 Alejandro, 747.  
 Alfarabius: cf. Aristóteles.  
 Alfaric, P., 344.  
 Alfonsi, L., 213, 269.  
 Alfonso I, 27.  
 Alfonso VI, 27.  
 Alfonso, A., 984.  
 Alicante, ciudad, 727.  
 Alici, A., 449.  
 Alipio, 374.  
 Almagro, D. de, 982.  
 Almonasi, G. de, 980.  
 Alon García, M., 168.  
 Alonso, C., 729, 841.  
 Alonso, D., 671.  
 Alonso Bruno, J., 979.  
 Alonso Diaz, J., 86.  
 Alonso, J. M., 94.  
 Alonso, L., 964.  
 Alonso Getino, L. G., 651, 667s.  
 Alphonsus Vargas de Toledo, 850s.  
 Alsega, J. de, 982.  
 Althusser, 602, 620.  
 Altner, G., 491.  
 Altra, A. de, 962.  
 Alvarez de Toledo, F., 951.  
 Alvarez Turienzo, S., 347, 366, 658, 683, 693.  
 Alvarez, V., 353, 355.  
 Alvarez, X., 980.  
 Amboino, fortaleza, 902.  
 Ambroise: cf. Ambrosio.  
 Ambrosio, san, 141ss, 266, 319.  
 América continente, 461, 551, 555, 558, 560, 654, 694, 792.  
 América del Sur, 31.  
 Ampere, 591.  
 Ananias, 322.  
 Anaya, R., 646.  
 Andorra, principado, 792.  
 Andre, J. M., 288.  
 Angeles de las Misiones, Editorial, 808.  
 Angelus de Clavasio, 851.  
 Angelus Politianus, 851s.  
 Angoli [Argoli], diócesis, 775-779, 781, 783s.  
 An Hwei, provincia, 793.  
 An King, Vicariato chino, 793.  
 Antolínez, A., 373.  
 Antón, 45.  
 Antonio Florentino, 843, 852s.  
 Antoninus, 331, 333.  
 Antonio, 762s.  
 Antonio, san, 654.  
 Anton Tomás, 967.  
 Antropología: estatuto científico, 589-625; historia de una polémica, 589-604; demarcación y relaciones, 604-613; estatuto epistemológico, 613-625.  
 Anzadón, isla, 740, 754.  
 Aparicio, T., 51, 825, 832.  
 Apiarius, presbítero, 258.

- Apolo, 68.  
 Apostolado, revista, 46.  
 Aquisete, pueblo, 961.  
 Arabissos, pueblo, 332.  
 Aranda, G. de, 983.  
 Aranda de Duero, villa, 27.  
 Aranguren, J. L., 169.  
 Araujo, F. de, 982.  
 Arait, río, 961.  
 Arcanas, P. de, 979.  
 Arceo Cobarrubias, J. de, 978.  
 Arceo, M. de, 979.  
 Arceo, P. de, 958.  
 Arcilla [Arcilla] P. de, 749.  
 Arco, J. de, 101.  
 Arcos, C. de, 718.  
 Arcos, D. de, 718.  
 Arellano, A., 727.  
 Arenas de Vigo, H., 982.  
 Ares, M., 738.  
 Arévalo, pueblo, 901s, 905, 923.  
 Arévalo, A. de, 982.  
 Arévalo, S. de, 982.  
 Argón, 575, 581, 583, 585s.  
 Argumedo, J. de, 958.  
 Aria de Mora, L., 980.  
 Arias de Miranda, D., 27.  
 Arias Xiron, J., 959.  
 Arias, L., 280, 346.  
 Arias Xirón, R., 959.  
 Arias y Rivera, G., 980.  
 Aristóteles, 178, 183, 402, 406, 465,  
 482, 502, 506, 531s, 561ss, 565ss,  
 664, 853s.  
 Ariza, pueblo, 30.  
 Arles [Concilio de], [314], 270.  
 Armas, G., 409, 821.  
 Arnaldich Perot, L., 55.  
 Arnillas, A., 735.  
 Arranz, M., 489.  
 Arriola, J., 38.  
 Ars, cura de, 101.  
 Artacho, D. de, 969.  
 Artemis de Efeso, 527.  
 Arthurs, J., 490.  
 Arzeo, A. de, capitán, 952.  
 Ascética y mística: caminos viejos  
 de, 175-189; cargas negativas,  
 179; concepto antropocéntrico  
 y cosmocéntrico, 175; corrien-  
 tes modernas sobre, 173; cami-  
 nos nuevos de, 190-205; fuen-  
 tes, 175, talante pagano de, 175.  
 Asensio, J., 722.  
 Asia, continente, 737.  
 Asís, ciudad, 111ss.  
 Asís, F. de, 112s, 565, 650, 710.  
 Asqueta, C. de, 957.  
 Astorga, Seminario Diocesano, 836.  
 Atayde, J., 926.  
 Atenas, ciudad, 268, 416.  
 Aubineau, M., 318.  
 Augustin, catequista, 780, 788s.  
 Augustinos, san: cf. Agustín, san  
 Augusto, emperador, 649.  
 Aulus, Flaccus Persius, 855.  
 Aulus Gellius, 856.  
 Aurelius [obispo Cartago], 302-305,  
 313.  
 Ausea, B. de, 968.  
 Avalos, A. de, 963.  
 Avalos, A. de, hijo, 966.  
 Avalos Vergara, D. de, 984.  
 Avalos, F. de, 984.  
 Avalos, H. de, 954.  
 Avalos, L. de, 963, 966.  
 Avicena, 499.  
 Avila, diócesis, 722.  
 Avila, Universidad, 711.  
 Axcoeta, A. de, 979.  
 Ayala, F. de, 977.  
 Aybar, S., 978.  
 Ayerbe, pueblo, 45.  
 Aymerich, F., 841.  
 Azcoeta Nienchaca, D., 977.  
 Azoportius, 843, 856.

## B

- Baco, pueblo, 961.  
 Bacolor, pueblo, 734.  
 Bacón, F., 590s, 593.  
 Baden, estado, 595, 615.  
 Baena, G. de, 981.  
 Baeza del Río, A., 980.  
 Baeza, D. de, 980.  
 Baeza, M. de, 973.

- Bagumbaya, parroquia de Santia-  
go, 908.  
 Bagumbaya, pueblo, 908, 984.  
 Balbus de Ianua: cf. Iohannes  
Baltus de Ianua, 856.  
 Baler, misión, 913.  
 Ballesteros, G., 954.  
 Ballesteros, L. de, 965, 973.  
 Balmaseda, 27.  
 Balmaseda, A. de, 728.  
 Balmazeda, L. de, 973.  
 Banegas, G., 982.  
 Bantay, pueblo, 912.  
 Bañuelos, P., 977.  
 Bao, pueblo, 913.  
 Baptista de Salis, 856s.  
 Baptista Bover, C., 735.  
 Baranda, D. de, 977.  
 Barbado, 502, 836s.  
 Barcelona, ciudad, 35s, 106, 169,  
453, 639.  
 Barcelona [F. Teológica], 453.  
 Barcelona [U. Autónoma], 639.  
 Bardy, E., 58.  
 Bardy, G., 209, 302, 318ss, 336, 341.  
 Bareille, G., 221.  
 Barret, C. K., 68.  
 Barrios, A. de, 982.  
 Barrios, B., 33s.  
 Barth, K., 545, 553, 557s.  
 Barthel, P., 545, 549.  
 Barthelemy-Madaule, M., 491.  
 Barthes, R., 434, 602.  
 Bartholomaeus Anglicus, 857.  
 Bartolus de Saxoferrato, 857s.  
 Basave, 633.  
 Basilea, ciudad, 843.  
 Basilio, san, 658.  
 Bataillon, M., 654, 668, 682.  
 Batán, provincia, 915.  
 Batangas, provincia, 913.  
 Baths, L. E., 633.  
 Bautista, J., 983.  
 Bautismo: efectos en el hombre,  
131; eficacia, 271; ministro y  
validez, 267; obligaciones que  
el cristiano contrae en, 131.  
 Bautista Corso, J., 981.  
 Bautista Sánchez, J., 981.  
 Bavaud, G., 267, 270.  
 Baysio: cf. Guido de Baysio.  
 Bea, [Agustín], 38.  
 Beatriz, 948.  
 Beauvoir, S. de, 103s, 571, 579, 583s,  
587.  
 Bebenburgius: cf. Leopoldus Be-  
benburgius.  
 Becerril de Campos, pueblo, 823,  
825, 837, 839.  
 Belchite, pueblo, 44.  
 Bélgica, nación, 58, 794ss.  
 Bell, A. F. G., 652, 669s, 673.  
 Beltrán, A., 901.  
 Benavente, A. de: argumentos pa-  
ra no aceptar juramento, 775s;  
dificultades pasadas en Macao,  
749s; escogido para pasar a  
China, 742s; estancia en Ma-  
cao, 745s; estudio lengua chi-  
na, 756; gestiona misiones pa-  
ra China, 742s; gestiones para  
pasar a China, 733ss; litigios  
con Francisco Palú sobre jura-  
mento, 769-777; llegada a Ma-  
cao, 749s; nota biográfica, 733;  
preparativos del viaje a Can-  
tón, 751ss; recibimiento que le  
hicieron los franciscanos, 755s;  
"Relación" - texto, 739-790; sa-  
lida para China, 735s; viaje a  
China, 744s; viaje de Macao a  
Cantón, 752ss; vicisitudes de la  
"Relación", 736ss; *citado*: 731-  
790.  
 Benavides, 904.  
 Benavides [Arzobispo], 928.  
 Benavides y Sotomayor, R. de, 710.  
 Benedict, R., 629.  
 Benedicto XV, papa, 791s, 794, 803,  
805, 807.  
 Benitez, J., 984.  
 Benitez Camacho, F., 984.  
 Benlloch, J.: nota biográfica, 792;  
obra en el Seminario de Misio-  
nes de Burgos, 791; Pastoral  
sobre niños, 791, 795; *citado*:  
791ss, 795, 803, 807, 809s, 816.  
 Bergara, 901.  
 Berger, K., 341.  
 Bergomensis: cf. Iacobus Philip-  
pus Bergomensis.  
 Bergson, 595, 597.  
 Berlín, ciudad, 543, 545, 549, 551ss.  
 Bermúdez, M., 934.  
 Bernal, D., 980.

- Bernanos, 107.  
 Bernárdez, A., 571, 575, 577.  
 Bernardinus di Savona: cf. Iohan-  
 ne Bernardinus di Savona.  
 Berriz, Inst. Misionera de las Mer-  
 cedarias, 807; Religiosas Mer-  
 cedarias, 805s, 808; Mercedarias  
 Misioneras, 807s; Monasterio  
 de, 807.  
 Berriz, pueblo, 808, 810.  
 Berrouard, M. F., 282.  
 Betania, pueblo, 272.  
 Bethge, E., 577.  
 Bethlehem, monasterio, 317.  
 Betoulat, A. de, 722.  
 Bévan, E., 183.  
 Biblia Germánica, 859.  
 Biblia Latina, 858s.  
 Bienbengud, A., 966.  
 Bigan, pueblo, 912.  
 Bigg, 993.  
 Bilbao [jesuitas], 38.  
 Bilha, 285.  
 Billot, 834.  
 Bitner, L., 712, 716.  
 Bixio, A. L., 580, 586.  
 Blair, E. & Robertson, J., 903s;  
 920s, 923s, 928, 942.  
 Blanca de Navarra, 27.  
 Blanchard, J. P., 491.  
 Blanchard, P., 115.  
 Blanco, A., 841.  
 Blinzler, J., 89.  
 Bloch, E., 186, 198, 422, 620.  
 Blondel, M., 374, 446.  
 Boas, F., 629.  
 Bocanegra, D. de, 969.  
 Bocavi, pueblo, 913.  
 Bodmer, M., 987ss, 992.  
 Bogueador, cabo, 732, 744.  
 Boiyin, J., 992.  
 Bolinao, playa, 740.  
 Bollnow, 597, 599, 600.  
 Bolonia, ciudad, 715.  
 Bonhoeffer, 192, 577, 586.  
 Bonifacio [I], 258, 722.  
 Bonifacio [sacerdote], 421, 430.  
 Bonifacio, párroco de Roa, 42.  
 Bonnadière, M., 272.  
 Bonnefoy, J., 432.  
 Borg, 36, 41.  
 Borgomeo, P., 211, 238, 417.  
 Borneo, [Burney], 902.  
 Borrero, M. M., 372.  
 Bossuet, 709, 115.  
 Bouzas, parroquia, 710.  
 Bouzas, pueblo, 710.  
 Boxer, C. R., 736s.  
 Boyer, Ch., 231s, 265, 490, 834.  
 Braaten, C. E., 543, 544, 560.  
 Bracamonte, L. de., 982.  
 Bracamonte, P. de, 978.  
 Brack, W.: cf. Wenceslaus Brack.  
 Braço de Mayo, pueblo, 961.  
 Brady, J. M., 490.  
 Brameld, Th., 629.  
 Bravant, O., 416.  
 Bravo, B., 366.  
 Brisseño de Oseguerra, P., padre,  
 934, 948.  
 Brisseño de Oseguerra, P., hijo,  
 948.  
 Brison, J. P., 221, 270.  
 Brito, Th. de, 983.  
 Broglio, F. A., 718, 724.  
 Brown, P., 420.  
 Brown, R. E., 75, 84, 95.  
 Bruning, B., 255.  
 Bruno [Episcopus Herbiopolensis],  
 860.  
 Bruselas, ciudad, 700.  
 Buber, M., 384, 619.  
 Buenaventura, san, 561, 563, 566,  
 568s, 859.  
 Bulacán, provincia, 913.  
 Bultmann, R., 239, 543s.  
 Burgos, archidiócesis, 698, 791ss,  
 794, 805.  
 Burgos, ciudad, 701, 795, 803, 805ss,  
 809, 821.  
 Burgos, provincia, 792.  
 Burgos, Seminario Nacional para  
 Misiones Extranjeras, 791s, 805  
 ss, 809s.  
 Buridan, 164.  
 Burón, C., 826.  
 Bustamante, J., 956.  
 Busto de Villegas, S.: nota biográ-  
 fica, 699s.  
 Butúan, encomienda, 934.

## C

- Cabada, M., 446.  
 Cabaud, J., 104.  
 Cabenas, P., 981.  
 Cabra, D. de, 980.  
 Cabra, I. de, 983.  
 Cáceres, ciudad, 823s, 958, 961.  
 Cáceres, pueblo, 901, 905.  
 Cádiz, ciudad, 927.  
 Cagayán, provincia, 907, 912, 917, 962s, 965.  
 Cagayán, pueblo, 961.  
 Cagsava, pueblo, 914.  
 Calahorra, obispado, 38.  
 Calama, ciudad, 427.  
 Calasio, pueblo, 913.  
 Calilaya, pueblo, 960.  
 Calompit, pueblo, 915, 960.  
 Calvino, 987.  
 Calzada, 835.  
 Cámara Apostólica, 717, 720.  
 Cámara, T., 697, 699, 702.  
 Camarines, provincia, 913, 958, 960s.  
 Camarines, pueblo, 914.  
 Cambor, L., 825.  
 Cambridge, Universidad, 992.  
 Camelot, Th., 401.  
 Campelo, M., 494.  
 Campo, A. del, 38.  
 Campo, F., 825.  
 Campos, J. de, 965, 980.  
 Camus, A., 128, 163.  
 Canales, Marqués de, 716.  
 Cancelo, J. L., 537.  
 Canning, R., 264.  
 Cano, G., 737.  
 Cano, M., 656.  
 Cantelar Rodríguez, F., 841, 844.  
 Cantinat, J., 993s.  
 Cantón, [Kuang Tung], ciudad, 735, 740, 745s, 748, 750, 752-756, 760, 769s, 773, 775, 778, 780, 784.  
 Cantón, iglesia OFM., 754.  
 Cantón, parroquia: estado político en 1680, 745-749.  
 Cantón, provincia, 743, 745-752, 756s, 761, 769, 771, 776s, 781.  
 Cañedo, A. de., 953, 969.  
 Cañedo de Valdés, A., 977.  
 Capa, pueblo, 960.  
 Capánaga, V., 223, 228, 233, 351, 361, 420, 423, 821.  
 Capdet, R., 490.  
 Caperan, L., 821.  
 Capraria, isla, 287, 294s, 305.  
 Capriolo, 502.  
 Caracciolus; cf. Robertus Caracciolus de Litio.  
 Caraveo, J., 984.  
 Caraya, pueblo, 960.  
 Carballo, R., 162ss.  
 Carcamo, J. de, 976, 985.  
 Cardenal, O. G. de, 108.  
 Carifiena, pueblo, 44.  
 Carlos II, 722, 728.  
 Carlos V, 27, 700.  
 Caro Cerezo, A., 967.  
 Carpegna, 717.  
 Carr, E. R., 629.  
 Carranza, B., 697, 699, 702ss, 707.  
 Carranza, G. de, 982.  
 Carreno, F., 978.  
 Carretero, E. D., 346.  
 Carrillo, A., 983.  
 Carrión, A. de, 956.  
 Cartago, ciudad, 265, 268, 354, 373, 419.  
 Cartago [Concilio], 209, 330.  
 Cartago [Concilio de], [312], 268, 280.  
 Cartago [Concilio de], [419], 258.  
 Cartago [Conferencia de], [411], 273, 279s.  
 Cartago, iglesia de, 258.  
 Cartago, obispado, 269, 302.  
 Carthage; cf. Cartago [Concilio de].  
 Carthage, iglesia; cf. Cartago, iglesia.  
 Carthage, obispado: cf. Cartago, obispado.  
 Caruajal Campofrío, F., 984.  
 Carujo, 825.  
 Casado, J. M., 87.  
 Casado, F., 396, 400, 509, 823, 825, 830, 837.  
 Casas, B. de las, 654, 702.  
 Casiciaco, finca, 356, 369, 385.

- Casciaco, revista, 46.  
 Casper, J., 92.  
 Cassanto, diócesis, 728.  
 Cassien, J., 298, 316, 318, 322, 330.  
 Cassiodorus: cf. Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus.  
 Cassirer, 600, 601, 623.  
 Castañeda, F., 925.  
 Castañeda, J. de, 978, 984.  
 Castañedo, F. de, 969.  
 Castex, M. N., 396.  
 Castilla, A. de, 982.  
 Castilla del Pino, C., 573.  
 Castilla, Consejo de Ordenes, 716.  
 Castilla, Consejo Supremo, 716.  
 Castilla, P. de, 981.  
 Castilla, pueblo, 960.  
 Castilla, región, 27.  
 Castilla, reino, 897, 903, 918, 938.  
 Castillo, D. del, 957, 976.  
 Castillo, F. del, 956.  
 Castillo, H. del, 978.  
 Castillo, L. del, 982.  
 Castillo Perona, P. del, 964.  
 Castrejón, F., 981.  
 Castrillo, G., 842.  
 Castro, B. de, 965, 968.  
 Castro, H. de, 971.  
 Catalina de Siena [Cathalina de Cena], 763s.  
 Cataluña, región, 45.  
 Cato: cf. Dionysus Cato.  
 Catón, 664.  
 Catón: cf. Cantón, ciudad.  
 Cauchela, A., 956, 968.  
 Cautite, puerto, 902, 960.  
 Cavite, ciudad, 923.  
 Cayetano, 502, 833.  
 Cayre, F., 400, 838.  
 Cazelles, H., 90.  
 Cebú [isla]: encomenderos poblados en Cebú, 948-962.  
 Cebú, ciudad, 731, 921, 923, 924, 934, 970.  
 Cebú, diócesis, 742.  
 Cebú, [Zibú] isla, 895, 900s, 905, 907, 953, 960s, 973.  
 Cecliliano, 270, 420.  
 Cegama, P., 980.  
 Cejador y Frauca, J., 701.  
 Celestino, papa, 333.  
 Cencillo, L., 609, 611.  
 Cesarea, archidiócesis, 715.  
 Ceslas, Spiq, 994.  
 Cereceda, J. de, 711s.  
 Cereso de Salamanca, J., 896, 975.  
 Cerezal, A., 827s.  
 Cerfaux, L., 76.  
 Certafe, F., 982.  
 Cibo, A., 716s, 720, 726s.  
 Cicerón, 414s, 658, 664, 992.  
 Cicerone; cf. Cicerón.  
 Cid, M., 825, 838.  
 Cid, P., 959.  
 Cilleruelo, A.: Información sobre Cilleruelo, L., 26, 31; *citado*: 26, 31s.  
 Cilleruelo J., 45.  
 Cilleruelo, L., actuación con el Card. Segura, 39s; afición al estudio, 28; alergia litúrgica, 38s; alienta revista "Casiciaco", 46s; apostolado en Valladolid, 9s; apostolado religioso y científico, 397s; bibliografía sobre la "Memoria Dei", 397s; campos científicos cultivados, 7, 15; carrera eclesiástica, 30; consiliario A. C., 48s; cualidades humanas, 27s, 49; cualidades humanas y religiosas, 25s, 33, 46, 94; cualidades intelectuales, 50s; 30; dedicación a la juventud, 455, 461; definidor provincial, 47s; despistes, 29, 33s, 37, 40s, 43, 47s; destinado a Roma, 35; edad, 7; estancia en Irlanda, Hipona y Malta, 40s; estancia en Neguri, 42s; estancia en Roma, 36; estudia Biblia, 35s, 38; estudios en El Escorial, 34s; estancia en V. de D. Juan, 31s; estudios en Valladolid, 34; estudios sobre Ascética y Mística, 173; faceta humorística, 30s, 33; familia, 27; galardones escolares, 28; generosidad, 32; grados académicos, 36s; "hobbies", 493; ingreso en V. de D. Juan, 30; maestro de novicios, 33; nacimiento, 26; noviciado, 32s; ordenación sacerdotal, 35; planificador de la teoría "Memoria Dei", 369; primer sermón en Neguri, 43; produc-

- ción literaria, 17-24; profesión simple, 33; profesión solemne, 34; profesor de Oratoria, 43; profesor en Valladolid, 46s; profesor en Zaragoza, 45s; promueve los estudios en Valladolid, 46s; "Rector de Colegiales", 43; sencillez, 9s, 25, 46; servicios en la guerra de España, 44s; soldado de España, 44s; su entrega a la juventud, 7s, 15s; teoría del conocimiento agustiniano, cf: "Memoria Dei" y "Memoria sui", 353s; trabajos agrícolas, 28ss; travesuras, 30; valores humanos, 455-461; viajes a Irlanda e Hipona, 37; *citado*: 7-10, 13, 15-17, 25-51, 161-173, 335, 343, 345, 347s, 353, 355s, 369, 392-397, 400s, 403s, 407s, 410s, 413-416, 455-461, 490, 493, 503, 826, 828, 995.
- [Cilleruelo]. Victor, 27-30, 32.
- Cim, A., 989.
- Cipriano, san, 133s, 213, 232, 243, 263, 270.
- Cirilo de Alejandria, 658.
- Cirta [Concilio] [305], 279.
- Cisneros, Cardenal, 27.
- Ciudad Eterna; cf. Roma.
- Claudio y Verastui, J., 977.
- Clavasio; cf. Angeles de Clavasio.
- Claveria, C., 645.
- Claveros, V., 981.
- Clemente X, 770.
- Col, J., 979.
- Colin, F., 902.
- Colin-Pastells, 903, 906s, 916, 920, 933, 935, 938, 942s.
- Collantes, D., 913.
- Colmenares, J., 981.
- Cologne, ciudad, 988, 989.
- Colombia, nación, 35.
- Colomer, E., 491.
- Columbia, Universidad de, 628.
- Columela, 664.
- Comeau, M., 272.
- Comillas, Seminario de, 803s.
- Compostela, ciudad, 38.
- Comte, A., 592s.
- Concepción, F. de la: ayuda Benavente, A. y Rivera, J. N., 756; estimado del régulo de Cantón, 746s; *citado*: 746, 756s, 764, 766, 772.
- Concepción J. de la, 731.
- Conchinchina, nación, 770.
- Conde de Tapa: cf. Viana, L. de.
- Confesión: cf. Absolución; Concilio Lat. IV; Concilio Tridentino; Nuevo Ritual (confesión); Penitente; catequesis sobre, mas 149; formas concretas de la liturgia de la, 148; legisla-149; diversas formas, 147; forción eclesiástica, 148; individual e íntegra, 150; integridad, 150; integridad según el N. T., 147; iterabilidad y laxismo, 148; partes, 151-153; según el Concilio Tridentino, 147; sentido eclesial, 149; signos manifiestativos, 151; y pecado, 149.
- Confesión comunitaria: aplicación, 154s; medio extraordinario de reconciliación, 153s; normas, 153-156; terminología, 154; validez e invalidez, 156-160.
- Confesión individual; cf. Confesión oral.
- Confesión oral: causas excusantes, 154s; integridad, 147; medio ordinario de reconciliación, 153s; obligatoriedad, 156-160; terminología, 154; validez e invalidez, 156-160.
- Confesor: obligaciones, 152s.
- Congar, J. M., 211, 213, 232ss.
- Congar, Y., 243, 270.
- Connard, R., 664.
- Conocimiento; cf. "Memoria Dei" y "Memoria sui".
- Conpote, pueblo, 961.
- Consejo de Indias, 895, 909s, 921.
- Consejo Real, 717, 720ss, 724-727.
- Constantin: cf. Constantino.
- Constantino, 270, 280, 299, 426, 691.
- Constantinopla, ciudad, 420.
- Constantinopla, iglesia, 329.
- Constantinopla, obispado, 325, 330.
- Constantinople, iglesia: cf. Constantinopla, iglesia.
- Constantinople, obispado: cf. Constantinopla, obispado.



- Conster, 669.  
 Contat, M., 586.  
 Contreras, L. de, 980.  
 Contreras, M., 977.  
 Contreras, M. de, 958.  
 Conversión del pecador: 134-141; consecuencias para el hombre, 136s; implica cumplimiento de los Mandamientos, 140; inculcada por los profetas, 135; y juicio de Yahvé, 135s.  
 Conversión, principio de la, 137; y juicio, 138.  
 Copinger, W. A., 845.  
 Cora, N., 911.  
 Cordero, J., 983.  
 Corinto, ciudad, 142.  
 Corio, [Corea], diócesis, 769.  
 Cornejo, B., 983.  
 Cornelio, centurión, 812.  
 Cornelius, 244s.  
 Coromandez, C. de, 928.  
 Corral, 842.  
 Corraz, 825.  
 Corso, B., 981.  
 Cortés, J., 983.  
 Córvez, M., 491.  
 Costa, pueblo, 960.  
 Cotta, S., 430.  
 Courcelle, P., 238, 348.  
 Coutes, J., 341.  
 Couturier, Ch., 343, 347, 821.  
 Cox, H., 576.  
 Coyanza; cf. Valencia de D. Juan, villa.  
 Craghan, J. F., 88.  
 Crespín, R., 282.  
 Crisóstomo, J. san: concepto de cristianismo, 283; concepto de monacato, 283; institución monástica y estado eclesiástico, 282; ministerio pastoral, 283; monacato, 281.  
 Crisóstomo, J. san, 658.  
 Cristianismo: cf. Platonismo.  
 Cristianismo: antropología dualista, 179; ataques a, 181s; clase de miembros en el, 429-431; como enemigo de la Iglesia, 251; como compromiso de vida, 176; compromisos, 187s; compromiso y operatividad, 194s; corrientes ideológicas sobre, 174; en el mundo moderno, 174; esperanza para el hombre, 422s; espiritualidad, 180s; estructuras sociales, 180s; evangelio y política, 419-421; expansión, 427-429; falso concepto de Iglesia, 237, fuentes espirituales del, 176; herencias legadas por el helenismo, 179; historia, 184-186; métodos de salvación, 179s; misión, 188s; nueva encarnación del mensaje, 200-204; obligaciones eclesiales, 272s; recalca huida del mundo, 179-181; servicio a los demás, 283; y mundo moderno, 195-200; y pasión de futuro, 193s; y política, 426; y salvación, 182-184; y sentido de futuro, 182-187; y tradición bíblica, 189; y valores bíblicos, 178.  
 Cristología: concepción singular de Jesús, 87; Cristo, sacramento de salvación, 129; debates sobre el origen de Jesús, 88; dimensión humana de Jesús, 87; efectos de la resurrección de Cristo, 129; Jesús, "Hijo de José", 88; Jesús "Hijo de María", 88; Jesús llama a la conversión, 137; origen de Jesús, 87; Origen de Jesús según Mc., 88-97; preexistencia de Jesús, 87.  
 Cronos, 689.  
 Cruz, Manuel de la: gestiones en Madrid a favor de Misiones Agustiniánas de China, 735s.  
 Cruz, M. de la, 734s.  
 Cuba, nación, 41.  
 Cue, I. A., 803.  
 Cuellar, G., 962.  
 Cuellar, J. de, 958.  
 Cuello, P., 976, 985.  
 Cuenca, J. de, 972.  
 Cuent, C., 491.  
 Cuerpo humano: cf. mediación corporal (doctr. agustiniana).  
 Cuervo, J., 722.  
 Cuesta, S., 831.  
 Cueva, B. de la, 27.  
 Cu Hieu, villa, 781.  
 Cyprian; cf.: Cipriano, san.

## CH

- Chantilly, ciudad, 281.  
 Chapelle, A., 512.  
 Chardin, T. de, 466, 474-490, 619.  
 Charles, 794, 796, 803, 815.  
 Chastagnol, A., 420.  
 Chastaing, M., 360.  
 Chauchard, P., 491.  
 Chaves, M. de, 982.  
 Chaves, P. de, 983.  
 Chavez, P. de, 901, 953.  
 Che Kiang, provincia, 774, 777, 781.  
 Cheva, J. de la, 978.  
 Chicago, Universidad, 551, 556, 628.  
 Chiesa, B. de la: favorece misio-  
 neros de China, 778s.  
 China, nación, 32, 731s. 735, 738-  
 741, 743-790, 793, 805, 807, 842,  
 915, 928, 941.  
 Chiñg, reinado, 745.  
 Chiñg Tang, pueblo, 787.  
 Chochin fu, 758.  
 Christian, W. A., 490.  
 Chung Ping, 764ss.  
 Chung to, 758s, 784, 782s.

## D

- Dahl, S., 989.  
 D'Alembert, 591.  
 Dalryple, A., 737.  
 Damas Catequísticas [Religiosas],  
 39.  
 Damocles, 140.  
 Dannels, G., 262.  
 Dante, 989.  
 Darrell Jackson, B., 346.  
 Darwin, 467.  
 Dasmariñas, G. P., 920, 924, 933,  
 937s, 942.  
 Dasmariñas, L., 937.  
 Dáualos, L., 957.  
 David, 60, 72s.  
 Davy, M. M., 119.  
 Decius Iunius Iuvenalis, 861.  
 Delannoë, G., 828, 830.  
 Delgado, J., 926.  
 Delgado, J. J., 938, 939.  
 Delibes, M., 169.  
 De Lubac, H., 225, 417, 489.  
 Deresch, W., 543.  
 Derisi, D. N., 266.  
 De Rougemont, D., 264.  
 Descartes, 100, 621s.  
 Desjardins, R., 346, 387.  
 Deus na China: cf. Macao.  
 De Vaux, J., 91.  
 Dewey, J., 629, 936.  
 Deza, D. de, 697.  
 Diaz, C., 586.  
 Diaz, C., 910.  
 Diaz, J. B., 979.  
 Diaz [El viejo] D., 981.  
 Diaz Barrera, B., 978.  
 Diaz Busto, B., 897.  
 Diaz de Luco, 702.  
 Diaz Marmolexo, D., 958.  
 Diaz de Mendoza, J., 977.  
 Diaz de Pliego, D., 976s, 985.  
 Diaz-Trechuelo, M. L., 928, 933.  
 Diaz de Mendoza, P., 978.  
 Diaz Arenas, R., 944.  
 Diaz de Ceballos, S., 914s, 917, 923,  
 939, 941.  
 Dictionarium graeco-latinum, 861.  
 Diego, D., 857.  
 Diesner, H. J., 327.  
 Dilao, pueblo, 913.  
 Dilthey, G., 627, 629, 637s.  
 Dilthey, W., 594s, 597, 608, 618.  
 Dina, 285.  
 Dindinger, 796, 810.  
 Dinglas, valle, 961.  
 Diocleciano, emperador, 269.  
 Diógenes Laetius, 861.  
 Dionysius Cato, 862.  
 Dionysius Halicarnasius, 862.  
 Dobbelaere, K., 262.  
 Dodd, C. H., 81.  
 Dodds, E. R., 175.  
 Doignon, J., 339.  
 Domínguez Sánchez, B., 205.  
 Domínguez, D., 831.  
 Domínguez, O., 759.

- Dominicos [China]: aceptan juramento, 777s.  
 Dominicos [Orden], 735, 740, 744, 769, 775, 909, 911s.  
 Don del Espíritu [El], 55-86.  
 Donatismo: cf. Agustín, san.  
 Donatismo, cisma africano: 258s; doctrina sobre la Iglesia, 268; orígenes, 268-270; doctrina sobre el bautismo, 269; lucha contra Ceciliano, 270; rompe unidad Iglesia, 274.  
 Donatistas: doctrina eclesiológica, 212-213, 220-222.  
 Donato, 213, 223, 269.  
 Dourley, J. P., 563s.
- Duarte, M., 984.  
 Dublín, ciudad, 41.  
 Duchens, 778s.  
 Duchrow, V., 673.  
 Dueñas, villa, 652.  
 Duero, río, 26s.  
 Duerto, A., 950.  
 Dujardin, Ph., 105.  
 Dunquerque, puerto, 40.  
 Duns Scoto, 561, 566-569, 829, 843.  
 Dupont, J., 75.  
 Duque, J., 734.  
 Duranos, 527.  
 Duranti: cf. Guilielmus Duranti.  
 Durkleim, E., 629, 631, 636.  
 Du Roy, O., 370.

## E

- Eosecrates, 176.  
 Echandia, G. R. de, 519.  
 Echard, J., 722.  
 Echavarría, J. de, 979.  
 Egidio Romano, 829-833, 843s.  
 Egipto, nación, 56s, 60, 645, 678, 678, 686ss, 690, 990.  
 Egisto, 575ss, 589s.  
 Eibl, H., 650.  
 Electra, 517-576, 581, 583.  
 El Escorial, monasterio, 34, 920, 933.  
 El Escorial, Universidad, 235.  
 El Escorial, villa, 34.  
 Elia, P., 128.  
 Eliade, M., 546-650, 665.  
 Elin, pueblo, 961.  
 Elliot, F. G., 491.  
 Eliópolis, diócesis, 769.  
 Elizondo, V., 805.  
 Elucidarius Scripturarum: cf. Henricus Jerung.  
 Emérito, obispo donatista, 280.  
 Emetzger, G., 921.  
 Ensenada, Marqués de la, 911.  
 Emuy: cf. Hiumen, isla.  
 Engels, J., 351, 467.  
 Enorio, A. de, 980.  
 Enrique IV de Castilla, 27.  
 Enrique y Sotelo, J., 977.  
 Enriquez, M., 731, 916s.
- Eraclius, 330.  
 Erasmo, 337.  
 Erin: cf. Irlanda, nación.  
 Ernst, J., 821.  
 Escalona, J. R. de, 984.  
 Escoto, 681.  
 Escoto de Tobar, 966.  
 Escobar, F. de, 984.  
 Esedra, plaza, 823.  
 Escudón, L. de, 984.  
 Esguerra, J. de, 954.  
 Esla, río, 27.  
 Espada, A., 368.  
 España, Hacienda Real, 704.  
 España, nación, 27, 34, 39, 42ss, 48, 106s, 162, 172, 652, 695, 704, 733, 735, 774, 784, 791s, 794ss, 804, 806ss, 827, 830s, 834, 841, 843, 916, 977.  
 España, Real Audiencia, 784.  
 España, Nunciatura, 715, 717.  
 Esparta, pueblo, 649.  
 Espejo, A., 936, 968.  
 Espino de Cáceres, R., 974.  
 Espinosa, A. de, 978.  
 Espinosa, J. B., 980.  
 Espíritu Santo: acciones, 60-63; acepciones, 57; actuación sobre cristianos, 75; actuación sobre Jesús, 68-75; bibliografía

- sobre, 57s; en la escatología; 63; en la literatura intertestamental, 64; relaciones con la justicia, 58; tiempo del cumplimiento, 67; y el bautismo cristiano, 78; y el don de lenguas, 76ss; y filiación adoptiva, 80-84; y ministros de la Palabra, 84ss.
- Espíritu Santo, Congregación, 795.
- Esquerra, F., 977.
- Esquerra, J., 977.
- Esquerra, L., 979.
- Esquerra, P., 983.
- Esquívez, A. de, 982.
- Esquivel, M. de, 983.
- Estacio, M., 975, 977.
- Estados Unidos, nación, 110, 555, 558, 560, 605s, 628s, 638, 737.
- Estaneli, J. B., 979.
- Estella, D. de, 372.
- Estella, villa, 27.
- Estoicos: doctrina sobre el cuerpo humano, 346.
- Estrada, A. de, 967.
- Estrasburgo, ciudad, 843.
- Estudio Teológico Agustiniانو: cf. Agustinos [Valladolid].
- Eternidad: consideración agustiniana sobre; 450-453; definición agustiniana, 437; distinta del tiempo, 452.
- Etienne, san, 325s, 329.
- Eucaristía: exigencias, 276; signo de unidad, 274; y signo sacramental, 275; simbolo-realidad, 273.
- Eudoxius, 257, 274, 295, 305s, 324.
- Eugenio, san, 698.
- Europa, continente, 51, 102, 551, 605, 709, 732, 746, 752, 764s, 926, 992.
- "Eurythmia pontificalis", 709-729; edición, 719-727.
- Eusebius Caesariensis, 862s.
- Eutrope, 330.
- Evans-Pritchard, 605.
- Eveling, G., 193.
- Eyb: cf. Albertus de Eyb.
- Eyb, A. de, 848.
- F
- Faber-Kaiser, M., 577.
- Fabri, J., 860.
- Fajardo, D., 943.
- Familia; normas de convivencia, 163.
- Farfán, A., 962.
- Farmakon, 176.
- Farnes, P., 151.
- Fasciculus temporcem: cf. Wernerus Rolenic.
- Faustinus, 258, 330.
- Fausto [maniqueo], 268, 284.
- Faustus: cf. Fausto.
- Fedón, 176ss.
- Felicitas, monja, 330.
- Felipe II, 652, 739s, 750, 751, 904, 928.
- Fenestella: cf. Pseudo-Lucius Fenestella.
- Ferlisi, G., 392, 396.
- Fermoso Estebanez, P., 639.
- Fernández, A., 490.
- Fernández, A., 943.
- Fernández de Guevara, A., 944.
- Fernández de Puebla, A., 979.
- Fernández de Aparicio, J., 978.
- Fernández de Retana, L., 700.
- Fernández, Q., 839.
- Ferotin, 143.
- Ferrariense, 502.
- Ferrer, F., 982.
- Ferrer, F., 984.
- Ferrer, J., 737.
- Feuervach, L., 186, 522.
- Feullet, A., 89, 272, 993, 994.
- Fez (Fernández), D., 982.
- Fichte, 514, 587.
- Figuerola, D. de, 969.
- Figuerola, L. de, 772.
- Figuerola, M. de, 973.
- Filipinas [Islas]: censo de 1634, 933-935; comercio con Acapulco, 925-930; distribución analítica del censo de 1634, 946s; índice de mortalidad (siglo XVI), 935-939; lista de vecinos

- enconmedados en, 966-986; perfil humano y sociológico, 939-945; personas beneméritas de, 962-966; población a finales del siglo XVI, 931ss.
- Filipinas [Phelippinas], islas, 35, 731-734, 737, 739-742, 750, 755, 893, 895s, 899-902, 905s, 908ss, 916s, 920, 925, 927, 930, 932, 935s, 948, 961s, 966, 975s, 985.
- Filipinas [Contaduría], 943.
- Filipinas [Embajada Española], 894.
- Filipinas [R. Audiencia] 896, 903s, 906, 909, 947.
- Filipinas [R. Compañía] 912.
- Filipinas [R. Hacienda] 908s, 924-927.
- Filipucci [Philippucci], F. J., 755, 761.
- Filosofía agustiniana: presupuesto y condicionamientos, 344-348.
- Filotea, 199.
- Firth, 607.
- Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus, 863.
- Flessmann-Van Leer, 70.
- Fleure, F., 105.
- Flix, J., 733.
- Florencia, ciudad, 111, 112.
- Florentine, 320-323.
- Flórez, D., 713ss, 719s, 722.
- Flórez, J., 983.
- Flórez, R., 343-349, 366, 400ss, 404, 512, 514, 540, 821.
- Foc, secta de, 764, 774s, 780, 785, 789.
- Fokien, provincia china, 732, 739s, 745, 747s, 750, 767, 769, 776s, 779, 783, 784.
- Fo Kieng, [Vicariato Apostólico], 769, 776.
- Folgado Flórez, S., 210, 212, 214, 219, 225, 230, 235, 679.
- Fontanilla, F., 737.
- Fortin, E. L., 421, 426.
- Fortunatianus, 330.
- Foucault, 602, 620, 624.
- Francia, nación, 40, 101, 592, 595, 607, 698, 712, 720s, 724s, 727, 795s, 834.
- Franciscanos [China]: deciden abandonar China, 772-778; recibimiento que hacen a los agustinos, 775s.
- Francisco de Sales, san, 199.
- Franciscanos, [Orden], 735s, 740, 744, 746s, 749s, 755s, 776s, 913.
- Franciscanos, provincia de S. Gregorio, 750, 754, 914.
- Franciscus de Zarabellis, 864s.
- Franciscus Petrarca, 863.
- Francisco Javier [Xavier], san, 740, 793.
- Franciscus Philephus, 864.
- Franckfurt [Escuela de], 601.
- Franco [Francisco], 45.
- Franco de Avila, F., 970.
- Franz, E., 247.
- Freund, J., 590.
- Freyle, A., 949.
- Fromm, E., 620.
- Fronozzi, F., 633.
- Fuendetodos, pueblo, 44.
- Fuente, L. de la, 983.
- Fuente Vires, P. de la, 979.
- Fuentes, D. de, 962.
- Fuentes Cortés, G. de, 975, 977.
- Fuentes, pueblo, 44.
- Fueyo, A. del, 44, 45.
- Fuessale; ciudad, 329, 331, 333, 374.
- G**
- Gabus, J. P., 545.
- Galicia, región, 710.
- Galilea, región, 71.
- Galindo, F., 977.
- Galindo, H., 976.
- Galos, A. de, 979.
- Gallardo, J., 965, 972.
- Gally, J., 271.
- Gamboa, J. de, 999.
- Gante, E. de, 829.
- Gaona, C. de, 984.
- Garaudy, R., 587, 620.
- García, C., 343, 344, 348.
- García, F., 643.
- García F., 731.
- García, H., 979.
- García, L., 841.
- García, M., 959.

- García, M., 711, 981.  
 García, S., 39, 336.  
 García, S., 959.  
 García, S., 32.  
 García Becerril, A., 967.  
 García de Ballesteros, 970.  
 García Centeno, J., 16, 282.  
 García de León, 970.  
 García de Cárdenas, 970.  
 García Hernández, F., 710.  
 García Jaen, J., 679.  
 García Montenegro, D., 982.  
 García Peláez, J., 978.  
 García Serrano, M., 908.  
 García y García, A., 844.  
 Garcilaso de la Vega, 670.  
 Gardiel, A., 358, 381.  
 Garrido Sanz, A., 553, 569.  
 Gástelu, S., 975, 977.  
 Gaudel, A., 366.  
 Gaudencio, 278.  
 Gayo, 992.  
 Geijo, J., 43.  
 Germain, abad, 316, 329.  
 Gerona, diócesis, 729.  
 Gerónimo, M., 980.  
 Giant Xau, isla, 740.  
 Gil, H., obra misionera en España, 792; *citado*: 792, 803ss, 807.  
 Gil, J., 784.  
 Gilson, E., 343, 346, 396, 401, 439.  
 Ginebra, ciudad, 987, 988s, 995.  
 Ginebra [Fundación Hardt], 987.  
 Ginebra [S. Nicolás de Flue, casa cural], 987.  
 Ginebra [Parc des Feux Vives] 987.  
 Ginebra [Organización Internacional del Trabajo], 987.  
 Ginebra, Universidad, 988.  
 Guillestegui, D., 979.  
 Guillestegui, P. de, 982.  
 Guillet, 827.  
 Guilloux, P., 344.  
 Guinobatán, pueblo, 914.  
 Guiral, C., 957.  
 Guitton, J., 401, 448, 450.  
 Glauco, 654.  
 Godinez Xarra, P., 973.  
 Godoy, J. G. de, 972.  
 Goenaga, J. A., 217.  
 Goethe, W., 989.  
 Goiti, 897.  
 Gómez de la Cámara, A., 981.  
 Gómez de Bustamante, L., 955.  
 Gómez, C., 983.  
 Gómez de Cañete, P., 977.  
 Gómez de Cañete, J., 978.  
 Gómez de la Cámara, F., 982.  
 Gómez del Castillo, G., 975s, 985.  
 Gómez de Machuca, 955.  
 Gómez de Molina, P., 970.  
 Gómez Nino, X., 984.  
 Gómez Pérez de Dasmariñas, 952, 955, 958, 966, 968, 971.  
 Gómez Tello Girón, 697ss, 702, 707.  
 Goñi, P., 343, 349.  
 Goths, pueblo de los, 332.  
 Goya, F. de, 44.  
 González, B., 982.  
 González de Cáceres, J., 978.  
 González, F., 714; Rector Provincial de la de Castilla, 713.  
 Gozar, L. de, 983.  
 González de Mendoza, J., 731s.  
 González Martín, M. [Cardenal de Toledo], 11.  
 González Quevedo, J., 493.  
 González Ruiz, M., 835.  
 Grabowski, L., 210.  
 Grabowski, S., 244.  
 Gracia: doctrina agustiniana, 209s.  
 Gramsci, 620.  
 Granada [Arzobispado], 697.  
 Granada [Audiencia], 698.  
 Granada, ciudad, 699.  
 Granada, convento, OSA., 699.  
 Granada [Chancillería], 699.  
 Granada, L. de, 702.  
 Grasso, D., 821.  
 Grau y Monfalcón, 921, 923.  
 Gray, D. P., 491.  
 Grecia, nación, 393, 413, 414, 540, 664.  
 Gregorio, Fray, 778, 780.  
 Gregorio [Magnol], 691, 824.  
 Gregorio de Nisa, 175, 658.  
 Gregorio XV, papa, 811.  
 Grignón de Monfort, beato, 827.  
 Grimaldi, P., 782s.

Grixalva, 739.  
 Grocio, 993.  
 Grosch, 993.  
 Gross, L., 716, 722.  
 Grolier, E., 989.  
 Guadalupe, 718.  
 Guadalupe, X. de, 979.  
 Guadarrama, sierra, 48.  
 Guarniço, J., 952.  
 Guasoni, A., 979.  
 Guatemala [R. Audiencia], 963.  
 Gubbio, ciudad, 37.  
 Gumpuan: cf. Kue Sing.  
 Gunnar, A. J., 90.

Gu San Kue [régulo], 747.  
 Gusdorf, G., 595, 600.  
 Guthrie, D., 995.  
 Gutiérrez, B., 965.  
 Gutiérrez, D., 673s.  
 Gutiérrez, F., 982.  
 Gutiérrez, G., 179s, 202.  
 Gutiérrez Coronel, J., 717, 720.  
 Gutiérrez de Mendoza, V., 978.  
 Guvier, G., 468.  
 Guy, J. C., 424, 431.  
 Guzmán, C. de, 982.  
 Guzmán, J. de, 958.  
 Guzmán, Luisa de, 983.

## H

Haas, A., 492.  
 Habermas, 601.  
 Ha kuang, provincia, 781.  
 Halda, B., 118.  
 Hales, A. de, 399.  
 Hälle, ciudad, 543s.  
 Hamburg, ciudad, 511.  
 Harmin, M., 633.  
 Harris W. T., 628.  
 Haya, F. de la, 978.  
 Haya, L. de la, 897.  
 Hegel: concepto de religión, 513;  
 el pálpito de la comunidad,  
 534-540; identidad mediada,  
 516-520; la Trinidad, 530-534;  
 procesión de los dioses, 521-  
 530; religión como forma dia-  
 léctica, 511ss; religión deter-  
 minada, 513; religión perfecta,  
 513ss; religión y dialéctica del  
 espíritu absoluto, 511-540; *ci-  
 tado*: 395, 446, 546, 560s, 567,  
 586, 621, 648, 657.  
 Heidegger, M., 384, 619ss.  
 Heidsieck, F., 107.  
 Heimsoeth, H., 345.  
 Henao, A. de, 949.  
 Hengsterberg, H., 492.  
 Henrici, P., 512.  
 Heráclito, 633.  
 Herbeat, G., 114.  
 Hércules, 741.  
 Heredia, M. de, 978.  
 Heredia, T. de, 978.

Hermann, W., 543.  
 Hermas [Pastor del]: mandatos  
 sobre la penitencia, 132s.  
 Hermida, P. de, 710.  
 Hermópolis, diócesis, 792.  
 Hermosa, isla, 745, 769.  
 Hermosa, J. de, 955.  
 Hermosilla, V., 38.  
 Hernández A., 966.  
 Hernández Matalco, A., 967.  
 Hernández Cavello, G., 936.  
 Hernández de León, J., 950.  
 Hernández de León, P., 950.  
 Hernández Machado, Ph., 979.  
 Herodoto, 990.  
 Herrera, A. de, 957.  
 Herrera, D. de, 899, 987.  
 Herrera, F. de, 95.  
 Herrera, F. de, 965.  
 Herrera, J. de, 972.  
 Herrera, J. de, 979.  
 Herrero Bravo, Z., 160.  
 Heschel, A., 126.  
 Hijas de la Caridad de Sta. Ana,  
 Religiosas, 44.  
 Hildebrand, D., 372.  
 Hipona, ciudad, 37, 40s, 297-301,  
 329-333, 385, 393, 456.  
 Hipona, diócesis, 209s, 215, 220,  
 232s, 297, 323, 325, 332ss.  
 Hirsch, E., 553.  
 Historia, R. Academia de la, 699,  
 707.  
 Hitler, A., 576.

- Hiung fù, villa, 760.  
 Hoc chu, ciudad, 732.  
 Hocedez, 829, 831ss.  
 Hoebbel, B. A., 609, 611s.  
 Hoffmann, F., 210, 245.  
 Holanda, nación, 795, 837, 910.  
 Holbach, 591.  
 Holckel, 595.  
 Holl, A., 346, 490.  
 Holzmeister, 38.  
 Homero, 35, 989.  
 Hon chiu fù, 781.  
 Honorato, amigo de Agustín, 265.  
 Horacio, 670.  
 Horkheimer, M., 179, 601.  
 Hornedo, R. M., 697.  
 Horne, H., 625.  
 Horozco: cf. Orozco, A. de.  
 Hortiz Dechagoya, D., 956.  
 Hortuño, J., 981.  
 Hourdín, G., 105.  
 Hrachovec, H., 492.  
 Huertas, M., 854.  
 Huertos, abadía, 854.  
 Huesca, ciudad, 44s.  
 Huffer, E., 490.  
 Huffer, M., 411.  
 Hu kuang, provincia, 761.  
 Hurtado de Corcuera, S., 732.  
 Hussler, 600, 621.  
 Hutchins, R. M., 625.  
 Ibáñez, B.: estimado del régulo de Cantón, 746s; *citado*: 746, 750, 788s.  
 Ibarra, A. de, 897.  
 Ibarra, A. J. de, 942.  
 Ibero, J. M., 490.  
 Iglesia: Cuerpo Místico de Cristo, 141; métodos de práctica penitencial, 142s; valor liberador, 143; jerarquía, 165s; autenticidad, 147; espíritu, unidad, amor, 274; notas, 277-280.  
 Iglesia, B. de la, 769, 778.  
 Ignatius of Antioch, san, 258.  
 Ignacio, san, 166.  
 Iljin, I., 513, 539s.  
 Ilcos, provincia, 744, 912.  
 Illescas, Ma. de, 984.  
 Imperio Celeste: cf. China, nación.  
 Imperio Romano: ataques a la Iglesia, 419-421; decadencia, 420s: causas de decadencia, 421s; fuerza a los cristianos a la apostasía, 423s; criticado por Agustín, san, 424-426.  
 Indias, Consejo de, 735.  
 India, nación, 751s.  
 Indias [Orientales], 899.  
 Indiana, Universidad, 736.  
 Inestabilidad: problemas que crea hoy, 162s.  
 Ing Hía Mien, villa, 780.  
 Inglaterra, nación, 592, 605.  
 Inocencio, Pp. XI: luchas con el Rey de Francia, 709; *citado*: 716, 719, 727s.  
 Inquisición [Española], 651, 699.  
 Iñiguez, P., 963.  
 Ireneo, san, 146, 415.  
 Iriarte, R. R., 343.  
 Irlanda, nación, 37, 40.  
 Isaac, 242, 316.  
 Isauriens, región, 332.  
 Isla, J. de la, 900.  
 Islas del Poniente: cf. Filipinas, islas.  
 Israel, pueblo, 56, 60, 72, 75, 92, 135s, 139, 186, 202, 243, 307, 428, 513, 644.  
 Italy, nación: cfr. Italia.  
 Italie, nación: cf. Italia.  
 Italia, nación, 107, 111, 259, 834, 842, 727, 847.  
 Iturrioz, J., 345.  
 Ituy, pueblo [mislón], 913.  
 Izzalini, L., 502, 504.



## J

Jaca, villa, 45.  
 Jacob, 60, 64.  
 Jacob, 242, 253, 285, 286.  
 Jaén, diócesis, 722.  
 Januarius, 330.  
 Japón, nación, 741, 747, 749, 770s.  
 Jara, A. Ma. de la, 983.  
 Jaspers, K., 597, 619, 637, 648.  
 Jean Chrysostome, san, 281ss; 287, 312, 323s, 327, 329, 331s.  
 Jefté, 60.  
 Jena, ciudad, 520.  
 Jérôme: cf. Jerónimo.  
 Jerónimo, san, 298, 317ss, 650, 993.  
 Jerusalem; cf. Jerusalén.  
 Jerusalén, ciudad, 240, 268, 325.  
 Jesuitas [Orden], 50, 735, 740, 746, 759, 761, 765, 770, 782, 794, 804, 806, 834s.  
 Jesuitas [provincia de Castilla], 793.  
 Jesuitas, [provincia de León], 793.  
 Jesús, D. de, 735, 742.  
 Jiménez, J., 972.  
 Job, 243, 526, 644, 654s, 694.  
 Joffre, A., 957.  
 Jolivet, R., 266, 407.  
 Joppe, ciudad, 799, 811.  
 Jordán, río, 70, 80, 272.  
 Jorde, E. P., 734, 737.  
 José, 67.

José, san, 88, 89-97.  
 Joseph-Arthur, S., 337.  
 Jourjon, M., 282.  
 Juan, san, 68, 73, 75ss, 81s, 84, 89, 138ss; 277, 416, 988, 990.  
 Juan Bautista, 69s, 72s, 136s, 166.  
 Juan de San Nicolás, 848.  
 Juan Lipico, [alias Li Pi Ming], 781.  
 Juárez Gallinato, J., 925, 969, 971, 221, 898.  
 Juberti, A., 788.  
 Judas, 221.  
 Judas, san, 959.  
 Julián, P., 785.  
 Juliano, 659, 681.  
 Jungmann, 143.  
 Júpiter, 572, 574ss, 580-586.  
 Justicia: en el A.T., 55s; el derecho de los desvalidos, 56; injusticia, 56;  
 Justicia: cf. Justicia escatológica.  
 Justicia: idea, 55; justicia escatológica, 55-86; injusticia interhumana, 56s; justicia y asesinato, 56; justicia y clamor, 56; justicia y culto, 55; justicia y los débiles, 56; justicia y los opresores, 56; justicia y juicio, 56; justicia social, 55s; y derecho, 56.  
 Justino, 551.

## K

Kähler, M., 543s, 546.  
 Kan Chiu Fu, ciudad, 750.  
 Kandake, reina, 242.  
 Kang Hi [emperador], 746.  
 Kannengiesser, Ch., 281.  
 Kant, E., 354, 587, 621.  
 Kardiner, A., 632.  
 Karttunen, L., 715.  
 Kasemann, E., 250.  
 Ke Ching, Fu, pueblo, 788.  
 Kiang-Nan, pueblo, 793.  
 Kiang Sy, provincia, 780s.  
 Kinang Si, provincia, 761, 768.  
 Kierkegaard, S., 387, 618s.  
 King, J., 637.  
 Kin Hayg, pueblo, 785.

Klostermann, E., 88.  
 Kluckhohn, C., 628.  
 Kneller, G. F., 628, 632.  
 Koch, R., 63.  
 Korell, F., 650.  
 Kottman, A., 673.  
 Kramer, M., 93.  
 Kremer, K., 508.  
 Kroeber, A. L., 629.  
 Kuang Sy (Si), 748, 757.  
 Kuang Neng, provincia, 758.  
 Kue Sing, 745.  
 Kuhn, 604.  
 Küng, H., 249, 512, 524.  
 Kwant, R., 837.

## L

- "La Ambuena" [finca], 29.  
 Labango, pueblo, 961.  
 Labo, pueblo, 961.  
 La Bonnardière, A. M., 263.  
 Lacan, 602, 620, 624.  
 Lacandola, 897.  
 Lacio, región, 664.  
 Lacroix, 619.  
 Lalaria, L., 68.  
 Ladera, J. de, 983.  
 Ladner, G., 368.  
 Laga, pueblo, 961.  
 Laguna, pueblo, 960, 961.  
 Laguna de Bay, provincia, 918.  
 Lain Entralgo, P., 172.  
 Lamadrid, R. S. de, 702.  
 Lambert, A., 722.  
 Lambillote, M., 492.  
 Lambot, C., 243, 252, 330, 331s, 336.  
 La Mettrie, 591, 595.  
 Lamirande, E., 213, 221, 230, 241, 245, 260, 274, 321.  
 Lana, J. L., 576.  
 Lancel, S., 271, 273.  
 Landecho [Licenciado padre de Matias], 963.  
 Landecho, M. de, 963, 973.  
 Landeras, F., 984.  
 Lange, 794, 803.  
 Lanoi, L., 784.  
 Lanteri, J., 728.  
 La Pira, G., 834.  
 "Las Mártires", batalla, 45.  
 Lasson, G., 511s, 515-519, 522-539.  
 Lateranense IV [Concilio]: legislación sobre la confesión anual, 148; *citado*: 148.  
 La Vauguyon, conde de: cf. Be-toulat, A.  
 Lavella, 619.  
 Lavezares, G., 731.  
 Lay, R., 492.  
 Lazarillo de Tormes, obra, 701.  
 Lázaro, 142, 701.  
 Lázaro, san, 780, 786.  
 Lázaros [Congregación del], 782.  
 Lazarus, 330.  
 Leal, C., 952.  
 Leal, F., 984.  
 Leao Tung, provincia, 745.  
 Le Blond, J. M., 442.  
 Lesbranc, [Leblanc], Ph., 770, 772.  
 Ledesma, J. de, 707.  
 Ledochowski, W., 794, 808.  
 Legaspi, A. de, 978.  
 Legaspi Echevarria, G. de, 983.  
 Legrand, L., 94.  
 Leibniz, 451.  
 Leibricht, W., 553.  
 Leipzig [Librería Anticuariado], 842.  
 Leman, lago, 988.  
 Lennerz, 834.  
 Lentzen-Deis, F., 69.  
 León XII, papa, 836.  
 León Antolín, C. de, 982.  
 León y Rivera, D., de, 982.  
 León, J. de, 981.  
 León, L. de: el cambio de signo en la interpretación de la historia, 666-676; la historia y sus manifestaciones, 643-646; la renovación de las edades y la plenitud de los fines en la historia, 676-696; la vejez de los tiempos y la bondad de los orígenes, 646, 666; y la historia, 643-696.  
 León, L. de, 50-51, 373, 643-696.  
 León, L. de, 985.  
 León, M. de, 909.  
 León, T. de, 713s.  
 Leoz, A. de, 977.  
 Leporius, 330, 332.  
 Lerida, ciudad, 36.  
 Lérida [Cabildo catedralicio], 38.  
 Leroux, J. M., 281s, 323s, 329, 331.  
 Lesaca, A. de, 966.  
 Lescano, D. de, 980.  
 Le Senne, 101, 619.  
 Levy-Bruhl, 617.  
 Levi-Straus, 602s, 617, 620s, 624.  
 Leyba, A. de, 981.  
 Líbano, nación, 136.  
 Libertad: adquisición, 573s; como comunicación con la realidad, 571; condicionamientos, 572; condicionantes, 574-578; definición, 571; descubrimiento, 572-573; elección, 573; ejerci-

- cicio, 574; origen, 571; relatividad, 573; y la construcción del yo, 579-582; y realidad humana, 573-574; y religión, 582-587.  
 Licentius, 313s.  
 Lierta, batalla, 45.  
 Lilly Librady [Universidad de Indiana], 736, 738.  
 Lima, ciudad, 461.  
 Limahon, 914.  
 Lingayen, pueblo, 913.  
 Linneo, 466.  
 Linton, R., 628.  
 Lisieux, pueblo, 839.  
 Loaisa, H. de, 901.  
 Loarca, M. de, 731, 934.  
 Locher, G., 241.  
 Lof, L. J., 271.  
 Loffeld, D., 795.  
 Logroño, ciudad, 42.  
 Lombardo, P., 843.  
 Londres, [Britist Museum], 992.  
 Lopetegui, L., 803.  
 López, A., 967.  
 López de Asaldighi, A., 965, 976s.  
 López de Asaldigui, A., 985.  
 López de Colonia, A., 981.  
 López de Cozar, A., 976.  
 López Mansano, A., 984.  
 López Vizcarra, A., 979.  
 López de Baldepeñas, D., 953.  
 López de Saavedra, D., 960, 978.  
 López, F., 964, 769s.  
 López Patiño, F., 970.  
 López de Perona, H., 979.  
 López, J., 981.  
 López de Aguirre, J., 900.  
 López de Andein, J., 978.  
 López de Oláez, J., 929, 981.  
 López, J. M., 30ss.  
 López de Legazpi, M., 731, 895-900, 934s, 941, 948.  
 López Caravallo, P., 984.  
 López, S., 983.  
 López, S. C., 492.  
 Lorenz, R., 282, 340, 365.  
 Lorenzo, san, 782.  
 Lorenzo Truxillo, D., 979.  
 Losa, L. de, 978.  
 Lot, 243.  
 Louvain: cf. Lovaina.  
 Lovaina, ciudad, 691, 883.  
 Lovaina, Universidad, 262.  
 Loyola, noviciado jesuita, 803.  
 Lozano, A., 967.  
 Lubao, pueblo, 960.  
 Lubell, A.: predica, en Cantón, 746s; *citado*: 746, 747.  
 Lucano, 843.  
 Lucas, san, 68, 70-73, 75s, 89, 93-96, 139.  
 Lucie, 577.  
 Lucillus, 331s.  
 Lucrecio Caro, 650.  
 Lugo, diócesis, 722.  
 Lugo, provincia, 842.  
 Lugo y Montalvo, X. de, 977.  
 Luis XIV de Francia, 709.  
 Luis, A., 984.  
 Luján, J., 38.  
 Lukacs, 620.  
 Luna, P. de, 900.  
 Lunban, pueblo, 960.  
 Luyten, N. A., 491.  
 Luzón, isla, 744, 898, 905, 914.

## LL

- Llabres, P., 153.  
 Llano, L. de, 913.  
 Llanos, J. M., 587.  
 Llordén, A., 711.  
 Llovera, 669.

## M

- Macabebe, pueblo, 915.  
 Macam: cf. Macao, ciudad.  
 Macao, ciudad, 735, 740, 745, 749-752, 754s, 757, 768, 773, 777, 782, 784, 928.  
 Macao [N.º S.º de Gracia conv. OSA], 740.  
 Macau: cf. Macao, ciudad.

- Caccabeant, hermanos mártires, 242.
- Micchi [Mgr.], 988.
- Macho, J., 35.
- Macías, [Masias], J., 901.
- Madavle, 162.
- Madec, G., 353, 392, 396s, 414.
- Madrid, ciudad, 16, 35, 37, 47, 86, 97, 146, 172, 235, 280, 342, 540, 699s, 713s, 716, 718ss, 722, 724, 729, 792, 805, 810, 824, 837, 911.
- Madrid [Comisario OSA.], 735.
- Madrid [Comisariato - Procuración], 842.
- Madrid, corte, 921.
- Madrid [El Rastro], 48.
- Madrid [Escuela bíblica], 97, 342.
- Madrid [Estación del Norte], 47.
- Madrid, Igl. S. Francisco el Grande, 792.
- Madrid [I. Cultura Hispánica], 737, 894.
- Madrid [Nunciatura], 807.
- Madrid [Residencia Goya], 47.
- Madrid [Universidad de Comillas], 86, 146, 810.
- Madrid [U. Complutense. Facultad de Filosofía y Letras], 540, 710.
- Madrid y Luna, M. de, 934.
- Madrigal, convento OSA, 711s, 717, 718, 720, 724, 733.
- Madrigal, J. de, 854.
- Madrigal, villa, 733.
- Magdalena, M., 650.
- Magsingal, pueblo, 912.
- Mai, 992.
- Main, L., 842.
- Maioli di Sta. Teresa, G., 282.
- Málaga, archidiócesis, 697.
- Málaga, ciudad, 835.
- Malinao, provincia, 913.
- Malón de Chaide, P., 373.
- Malta, isla, 40s.
- Malucas, islas, 771, 901ss, 907.
- Mandouze, A., 282, 295, 331, 333, 431.
- Manila, [Archivo arzobispal], 938.
- Manila, Cabildo, 894, 898s, 902ss, 906, 908ss, 911, 926, 928, 936s, 975s, 909, 925, 928, 935ss, 939, 943s, 947.
- Manila: ciudad, análisis cualitativo de la población, 914-917; desarrollo de la población, 899-914; fundación, 896-899; fracaso de la agricultura, 917, 921; potencial económico de la encomienda, 921-924; rentabilidad del oficio público, 924s; *citada*: 731-739, 743-790, 893-908, 910ss; 918-928; 430s, 934ss, 938-944, 953, 958, 960s, 975s, 985.
- Manila, convento OSA., 737, 742s, 755, 842, 848.
- Manila, historia (1571-1800), 893.
- Manila, [S. Agustín, Iglesia], 736, 901.
- Manila [Palacio arzobispal], 938.
- Manila, procuración, 921.
- Manila, [R. Audiencia], 963, 983, 975, 976, 980.
- Manila, [R. Contaduría], 909, 982.
- Manila, [R. Hacienda], 936, 968.
- Manila, [Tesoro Real], 923.
- Manila, [U. Pontificia de Sto. Tomás], 985.
- Maniqueísmo, dualismo, 265.
- Manolo, 33.
- Manrique, A., 285, 319, 338, 342.
- Manrique, F.: estancia y labor en Macao, 740s, 828.
- Manrique de Lara, S., 909.
- Mansi, J. D., 99.
- Manson, T. W., 183s.
- Manteau-Bonamy, H. M., 92.
- Manya, J. A., 836.
- Maragondón, pueblo, 961.
- Marañón, G., 169.
- Maravall, S. A., 654.
- Marburg, ciudad, 543.
- Marcel, G., 101, 343, 586, 597, 619.
- Marcelino, 280, 420, 430.
- Marcelo, 681.
- Marchel, W., 83.
- Marcial, 843.
- Marcos, san, 68, 70s, 88-93, 95.
- Marcos, F., 821.
- Marcos del Río, F., 343, 347, 358, 360.
- Marcos, J., 43.
- Mar del Norte, 31.
- Margarita, hija, 951.
- María, concepción virginal, 87.

- María, virgen, 87-97, 650, 827.  
 Mariana, 955.  
 Marianas, islas, 943.  
 Marilao, pueblo, 913.  
 Marín, J.: viaje a China, 731s, 739.  
 Maritain, J., 391, 433s, 628.  
 Markus, R. A., 427, 429s.  
 Maroto, 27.  
 Marqués, J. M., 729.  
 Márquez, X., 979.  
 Marquina, B. de, 911, 913.  
 Marquina, E. de, 964, 969.  
 Marrou, H. J., 282, 298, 345, 349.  
 Marschell, W., 258.  
 Martín, 981.  
 Martín, J., 949.  
 Martín Quirante, A., 977.  
 Martínez Sierra, A., 146.  
 Martínez, B., 980.  
 Martínez, B., 738.  
 Martínez, D., 981.  
 Martínez, F., 711.  
 Martínez de Liedana, J., 979.  
 Martínez de Zúñiga, J., 927.  
 Martinianus, 330.  
 Martín Lis Hoan Ky, 767.  
 Martín Ly Hoang, 781.  
 Martín Ly Hocin Ky, 786s.  
 Mártires, B. de los, 702.  
 Martroye, F., 270.  
 Marx, K.: ateísmo, 181; concepto y daños de la religión, 180s; *citado*: 180, 181, 182, 194, 395, 467, 548, 592, 618, 621, 657.  
 Marxsen, W., 239.  
 Masías, Olalia, 983.  
 Mata, A. de la, 967.  
 Mateo, san, 68, 70s, 89, 92-96, 138, 409.  
 Matthes, J., 262.  
 Maturana, M., 907s.  
 Maubán, pueblo, 914, 961.  
 Maura, A., 27, 895.  
 Mavitac, pueblo, 913.  
 Max-Alain-Chevallier, 64, 69, 79.  
 Maxein, A., 405.  
 May, R., 542.  
 Mayeck, 601s.  
 Mayer, C. P., 346, 359.  
 Maygrot, C.: reitera obligación juramento, 776s; 778, 779; 783.  
 M'Cormick, V. A., 828.  
 Mediación corporal [doctrina agustiniana]: 343-368; bibliografía sobre, 343s; bondad ontológica, 344s; carácter autobiográfico, 344; condicionamientos del campo, 347s; cuerpo y pecado, 348; el cuerpo, mediador universal, 348-352; el cuerpo, medio de conocimiento, 352; el cuerpo, medio de expresión, 357-362; el sentido de la ascesis corporal, 362-368; jerarquía de los seres, 345s; signo o símbolo, 346; unidad de cuerpo y alma, 346s.  
 Médicis, Familia de, 112.  
 Medina, J. de, 731.  
 Meiner, F., 511.  
 Melania, 420.  
 Mellini, S., 715, 717, 720-725, 727, 729.  
 Melo de S. Payo, L., 751.  
 Melquiades, papa, 270, 280.  
 Memoria Dei y Memoria sui: bibliografía sobre 493s, 397; teoría agustiniana, 353-357.  
 Memoria sui: doctrina agustiniana en Sto. Tomás, 495-509.  
 Méndez, G., 979.  
 Méndez de Sotomayor, J., 934, 950.  
 Méndez de Sotomayor, P., 950.  
 Mendía, M. de, 953.  
 Mendiola, B. de, 964, 968.  
 Mendiola, P., 978.  
 Mendoza, F., 698.  
 Mendoza, F. de, 983.  
 Mendocça, F. de, 955.  
 Mendocça, I. de, 954.  
 Mercado, C. de, 968.  
 Mercado, Ch., 976.  
 Mercado, F. de, 955.  
 Mercado, X. de, 975, 978.  
 Merck, 38.  
 Merino, A., 901.  
 Merino [cura], 27.  
 Merino, L., 985.  
 Merleau-Ponty, M., 343, 622.  
 Merlin, N., 41, 366.  
 Mersch, E., 210.  
 Messa, R. de, 982.  
 Messinas, A. de, 982.

- Messinas, J. de, 982.  
 Messori, V., 121.  
 Metelópolis, diócesis, 775s.  
 Metz, J. B., 174, 190, 193ss, 197, 201, 434.  
 Mexia, F., 982.  
 Mexia, G., 983.  
 México, ciudad, 732s, 733, 742, 785, 909s, 917, 927s, 943.  
 México [Filipinas], pueblo, 734.  
 Meycauayan, pueblo, 913.  
 Michl, J., 993.  
 Miguel Angel, 42, 112.  
 Milán, ciudad, 111, 377, 992.  
 Milán [Inst. Misionero], 807.  
 Mill, S., 592ss.  
 Mil-Hill [Inst. Misionero], 807.  
 Mina Laba, pueblo, 961.  
 Mindanao, isla, 962.  
 Mindoro Lubán, pueblo, 961.  
 Minerva, diosa, 521.  
 Ming [reinado], 745, 747.  
 Miqueas, 61.  
 Miranda, J. P., 58, 59, 65, 70, 78, 81, 84.  
 Miranda, T. de, 949.  
 Mitterer, A., 490.  
 Mizzi, 41.  
 Mohamat, J., 897.  
 Mohlen, H., 58.  
 Mohrmann, Ch., 341.  
 Moisés, 59, 76, 139, 343, 362, 678, 684, 686, 690.  
 Molina, A. de, 960.  
 Molina, F. de, 950.  
 Molina, J. B., de, 977.  
 Moltmann, J., 185ss, 202, 204, 261, 422, 434.  
 Monacato agustiniano: cf. Agustín, san; anima unica Christi, 323s; aspecto interior, 291; características, 290-298; ideal específico, 324-329; literatura sobre, 282; peligros, 283; peligros del monacato puro, 312-314; servicio de la Iglesia, 329-334; trabajo y actividad, 294-300.  
 Monceaux, P., 220, 269.  
 Monedero, J., 32.  
 Mónica, Santa, 265, 839.  
 Monreal, P. de, 929, 981.  
 Montalo, 134.  
 Montaigne, 621.  
 Montenegro, F., 979.  
 Montero, Th., 983.  
 Montero y Vidal, J., 731.  
 Monterrey, A. de, 954.  
 Monterrey, C., 957.  
 Monti, G., 36.  
 Montoro, D. de, 960.  
 Mora, P. de, 979.  
 Moral, F. de, 901.  
 Morales, D. de, 975, 977.  
 Morales, M. J., 985.  
 Morales, S. de, 951.  
 Morán, C., 24, 360, 418.  
 Morán, J., 346, 353, 385, 396s, 400, 403s, 461, 494.  
 Moreno, D. F., 983.  
 Moreno, J., 981.  
 Morga, A. de, 904, 928, 942.  
 Morón, J. de, 954.  
 Morón, villa, 41, 961.  
 Moroncillo, pueblo, 854.  
 Morones, 903.  
 Morris, Ch., 625.  
 Moses: cf. Moisés.  
 Mounier, E., 586s, 619.  
 Mueller, A., 466.  
 Muerte: inconsciencia del hombre ante la, 162.  
 Muhlen, H., 213, 250.  
 Mújica, J. de, 972.  
 Müncker, Th., 635.  
 Mundo [origen]: causalidad de lo creado en la creación, 476-478; creación y causa final, 481s; crítica y valoración de la actividad creadora de la causa trascendente, 483-489; el actuar creador en el mundo "fijista", 466; el "cómo" de la creación, 465s; el intervencionismo, 466-470; la concepción teilhardiana del actuar creador, 473-476; la imagen del universo en la ciencia actual, 470s; teria agustiniana de las razones seminales, 471-473; transformación creadora, 480s.  
 Munguía, valle vizcaíno, 803.  
 Munier, C., 258, 309, 330.  
 Muñoz-Alonso, A., 343s.  
 Muñoz, F., 963.

Muñoz, J., 502.  
 Muñoz Iglesias, S., 679, 681.  
 Murdock, G. P., 607, 628.

Múxica, D., 984.  
 Múxica Buytron, M. de, 982.

## N

Naame, D., 490.  
 Nabva, pueblo, 914, 961.  
 Naga, pueblo, 913.  
 Nan Chi Fù, iglesia, 768.  
 Nang Ming, ciudad, 764.  
 Nanghiung Fù, ciudad, 761, 764,  
 781, 785, 787.  
 Nan Hay Men, villa, 788.  
 Nang Hiung, Fù, río, 761.  
 Nan Hiung Fù, iglesia, 768, 774.  
 Nan King, ciudad, 780.  
 Nápoles, reino, 728.  
 Narcy, M., 115.  
 Nargas Cordero, D., 979.  
 Natal, D., 587.  
 Nava, M., 855.  
 Navarro, D., 736.  
 Navarro, F., 964.  
 Navarro de Arrieta, F., 970.  
 Navarro Martín de Azpilcueta, 702.  
 Naveda Alvarado, J., 976.  
 Nazaret, Sinagoga, 71.  
 Nazaret, [Nazareth], pueblo, 72,  
 80-95, 181, 205, 249, 543s, 647,  
 677.  
 Nayún, pueblo, 960.  
 Nebridio, 354, 364, 370, 374.  
 Nectario, 427.  
 Nedoncelle, M., 345.  
 Neguri [convento OSA.], 42.  
 Neguri [iglesia OSA.], 43.  
 Nellesen, E., 95.  
 Nepi, diócesis, 715.  
 Nesteros, 316.  
 Newman, J. E., 383.  
 Newton, 591.  
 Nicodemus, 79, 139.  
 Nicolás, niño, 774.  
 Nicolás, san, 774.  
 Nicolás de Rivera, J., 734s, 737,  
 743s, 749-753.  
 Nicotra, G., 221.  
 Niebuhr, 992.

Nieto, A., 744s.  
 Nieto Cumplido, M., 844.  
 Nietzsche, F., 389, 511, 517, 618.  
 Niger, 994.  
 Nilo, río, 990.  
 Niño de Tabora [Tabara], 923, 928.  
 Nisbet, R. A., 632.  
 Noah, 243, 254.  
 North, R., 492.  
 Noth, M., 90.  
 Novaciano, 134.  
 Novatus [obispo], 332.  
 Nuestra Señora del Rosario, na-  
 vio, 733.  
 Nueva Cáceres, ciudad, 921.  
 Nueva Cáceres, diócesis, 913.  
 Nueva Castilla, provincia, 898.  
 Nueva España: cf. México, nación.  
 Nueva España, 897, 899s, 903, 909,  
 911s, 914ss, 925-930, 935, 937,  
 939, 942s, 963s, 973, 981.  
 Nueva Segovia, 905, 912.  
 Nuevo Ritual [Confesión]: cf.  
 confesión comunitaria; contex-  
 to nuevo y actual, 150-153; doc-  
 trina sobre la confesión, 138-  
 160; finalidades que exige para  
 la confesión, 152s; normas so-  
 bre la confesión comunitaria,  
 153-156; terminología tradicio-  
 nal, 149s; doctrina tridentina,  
 150.  
 Numidia, región, 269.  
 Numidia, provincia eclesiástica,  
 333.  
 Numidie: cf. Numidia, provincia  
 eclesiástica.  
 Núñez de Quiros, G., 980.  
 Núñez, J., 737, 932, 963.  
 Núñez, M., 959.  
 Núñez, M., 965.  
 Núñez de Zepeda, P., 983.  
 Nüremberg, ciudad, 843.

## O

- Oas, pueblo, 941.  
 Obispos y Regulares, Congregación, 717.  
 Oblatos Maria Inmaculada, 796, 835.  
 Ocampo, J. de, 984.  
 Ocaña, villa, 722.  
 Ockam, G. de, 567ss.  
 Ohm, T., 795.  
 Olarte, B. de, 963.  
 Olarte, D., 670.  
 Olimpo, monte, 528s.  
 Olmos, A. de, 968.  
 Omaña, A. de, 980.  
 Oña, A., 843.  
 Oña [convento jesuitas], 792s, 803.  
 Oña, villa, 793, 805.  
 Optato de Milevi, 269.  
 Orbea, D. de, 925, 969.  
 Orense, P., 738.  
 Orestes, 572-576, 576, 578, 580-585.  
 Orden [el]: como limite de la libertad, 579-582.  
 Origenes, 142, 551, 557.  
 Orive, A., 719.  
 Ormea, F., 491.  
 Oropesa, villa, 699.  
 Oroz, J., 995.  
 Orozco, A. de: intervención en el proceso de Carranza, 697-707; declaraciones previas al proceso Carranza, 699-704; preguntas en el proceso Carranza hechas a, 705s; respuesta en el proceso Carranza de, 706s; intervención en las cuentas tomadas a Gómez Tello Girón; *citado*: 697-707.  
 O'Rourke, 38.  
 Ortega, A., 176.  
 Ortega y Gasset, J., 629, 824.  
 Ortega, P.: rector provincial de la de Castilla, 713-718; *citado*: 713s, 720, 724, 957.  
 Ortiz, A., 587.  
 Ortiz, D., 981.  
 Ortiz, T., 737.  
 Orvieto, obispado, 715.  
 Oseas, 136.  
 Oseguera, P. de, 934.  
 Oseguerra, C. de, 958.  
 Osorio, A., 950.  
 Osorio [capitán], 956, 971.  
 Osorio, I. de, 689.  
 Ossorio, B., 934.  
 Ostia Tiberina, ciudad, 839.  
 Otniel, 60.  
 Otón, encomienda, 934.  
 Ott, H., 99.  
 Ovando, M. de, 911.  
 Overman, R. H., 492.  
 Ovidio, 843.  
 Oza, P. de, 710.  
 Pablo VI, papa, 987-990.  
 Pablo, san, 58, 73-80, 83, 116s, 131s, 138, 141s, 161, 166, 167, 197, 212, 214, 221, 241, 266, 275, 284, 303, 305, 308, 311s, 322, 362, 369, 383, 407, 410, 412, 414, 416, 460s, 654, 679, 793s, 796ss, 800s, 810, 816.

## P

- Pablo de Carrión, J., 952.  
 Pacheco, F., 643.  
 Pacheco Maldonado, J., 918.  
 Pacho de Guevara, H., 978.  
 Pacho, G., 980.  
 Pacho, L., 980.  
 "Podemos", periódico, 17.  
 Padilla, G. de, 980.  
 Padilla, L. de, 981.  
 Páez de Sande, F., 752.  
 Pagsanhan, pueblo, 913.  
 Palacios, J. de, 733.  
 Palencia, provincia, 839.  
 Palestina, región, 414.  
 Palma, A. de, 977.  
 Palmera Ramos, R., 224, 230, 272.  
 Palomo, C., 722.  
 Palú, F.: decreta juramento misioneros China, 769-777; *citado*: 769-772, 775-779, 783s.  
 Pampanga, provincia, 734, 915.  
 Pamplona, ciudad, 809.



- Panay, ciudad, 921, 924, 934, 941, 961.  
 Panay, isla, 896, 905, 934, 941, 951, 953, 960s.  
 Pangasinán, provincia, 744, 902, 913.  
 Paniagua, P., 712s.  
 Paniquí, pueblo-misión, 913.  
 Pannenberg, W., 512.  
 Pantosa, P. de, 711.  
 Papini, G., 374s.  
 Pareja y Rivera, M. de, 983.  
 Parián, 909.  
 París [Barrio Latino], 10.  
 París [Biblioteca Nacional], 10, 992.  
 París [Biblioteca Real], 992.  
 París, ciudad, 10, 100s, 105, 334, 396, 607, 709, 992.  
 París [Escuela Normal Superior], 101.  
 París [Instituto Misionero], 807.  
 París [Universidad Sorbona], 104.  
 Parmeniano, obispo donatista, 269, 278.  
 Perménides 633.  
 Pascal, 100, 382.  
 Pasig, 897.  
 Pastells, P., 731, 902, 908, 935.  
 Pastor, L. von, 716.  
 Pastrana, A. de, 962.  
 Patiño, F.: llegada a Cantón, 768; *citado*: 768, 773s, 777, 964, 974.  
 Patrana, F. de, 982.  
 Patricius, sobrino de S. Agustín, 330.  
 Paul: cf. Pablo, san.  
 Paul, V., 101.  
 Paulin de Nole, san, 296, 298, 310, 313.  
 Paulo, Iang, 760ss, 765s.  
 Paulus, 829.  
 Pecado: borrado por la gracia, 134; consecuencias, 130s; definición, 130; dimensión, 138; autocondenación, 132s.  
 Pecado: naturaleza, 131s; y metanoía, 137; sufrimiento de culpabilidad, 130; tragedia del hombre, 130.  
 Pecado original: doctrina agusti-  
 niana, 209.  
 Pedraza, A. de, 980.  
 Pedro, san, 64, 72s, 75, 112, 221, 247, 267, 283s, 289, 799, 811ss, 987s, 993s.  
 Pegueroles, J., 447, 452s.  
 Pelagio, 395s, 405, 408, 416.  
 Pellegrino, M., 282, 289, 295, 298, 331.  
 Pemán, J. Ma., 26s.  
 Pengpu, Vicariato chino, 793.  
 Penitencia [S a c r a m e n t o]: cf. Confesión.  
 Penitencia [Sacramento]: situación del pecador bautizado ante, 129-134; y reconciliación, 143.  
 Penitente: diversos actos en la confesión, 151-153.  
 Peña, J. de la, 957, 982.  
 Pepín, J., 361.  
 Pequing, [Pe King], 761, 763, 782.  
 Pera, L., 490.  
 Pereña, L., 643.  
 Pérez, A., 936, 950.  
 Pérez Cisneros, A., 980.  
 Pérez de Guadalupe, A., 967.  
 Pérez, E., [el viejo], 933, 969.  
 Pérez, G., 934, 958.  
 Pérez, L., 952.  
 Pérez Dasmariñas, L., 963, 969, 971.  
 Pérez, N., 827.  
 Pérez de Segura, P., 965, 974.  
 Pérez de Acuña, S., 976.  
 Perler, O., 258.  
 Perrín, J. M., 119.  
 Perrín, P., 103, 110, 113, 115s, 119.  
 Perse, 332.  
 Perú, nación, 35, 455, 461.  
 Pesch, R., 94.  
 Peter, St.: cf. Pedro, san.  
 Petiliano, 273, 278.  
 Petitot, H., 838.  
 Petrarca, 843.  
 Petrement, S., 104, 106, 111ss.  
 Petronila, santa, 42.  
 Petschening, M., 269.  
 Peza, E., de la, 405.  
 Felipe II [rey]: cf. Felipe II.  
 Phenicie, 332.  
 Philip, J., 128.

- Philippine Islands: cf. Filipinas Islas.
- Piaget, J., 603s.
- Pierre: cf. Pedro, san.
- Pikaza, X., 87, 92.
- Pila, pueblo, 913.
- Pimentel, A., padre, 960.
- Pimentel, J. hijo, 960.
- Pincherle, A., 221, 348.
- Pinero, M., 979.
- Pino, A. M., 337.
- Pino, X., del, 983.
- Pintados [Printados], provincia, 907, 985.
- Pintard, J., 282.
- Pinuphius, 316.
- Pío IV, papa, 697.
- Pío XI, papa, 42, 168, 826, 836.
- Pío XII, papa, 809, 835.
- Piolanti, P., 212.
- Pisuerga, río, 10.
- Pitágoras, 313, 531.
- Pizarro, G., 984.
- Platón: concepto sobre la muerte, 176; contemplación de las Ideas, 177; redención del cuerpo y del mundo, 177; salvación, 177; *citado*: 119, 176ss, 183, 348, 359, 369, 373, 376, 379, 402, 404, 405, 415, 446, 468, 473, 649, 650, 656ss, 664s, 669, 672s.
- Platonismo: concepción antropológica, 178s; diferencias con cristianismo, 176-179; semejanzas y desemejanzas con el cristianismo, 176.
- Plinio, 990.
- Plinio el viejo, 664.
- Plínval, G., 336.
- Plotino, 175, 183, 378, 407, 443, 562.
- Plummer, 993.
- Pohier, J. M., 587.
- Polanco, A.: consagración episcopal, 42; memoria, 43; relaciones con Cilleruelo, L., 43.
- Polanqui, pueblo, 914.
- Polo, pueblo, 913.
- Polo, tipografía de, 795.
- Pontevedra, provincia, 710.
- Popeza Pamo, C., 968.
- Popper, K. R., 649, 656s, 665.
- Poppi, A., 226.
- Porfirio, 406.
- Porsch, F., 75.
- Portaile, P., 315.
- Portugal, nación, 110, 752, 778.
- Possidius, san, 282, 295-299, 316, 331.
- Potterie, J. de la, 71.
- Power, 38.
- Prado, A. de, 984.
- Prado, N. del, 828.
- Prado, S., 121.
- Priceton [Universidad], 628.
- Prina, G., 221.
- Procusto, 603.
- Propaganda Fide, Congregación, 751, 770, 775s, 778, 784, 811.
- Pseudo-Albertus Magnus, 849.
- Publio, V. [Maron], 649.
- Puerto P. del, 974, 984.
- Puón, villa, 781.

## Q

- Quesada, J. de, 983.
- Quetif, J., 722.
- Quevedo, F. de, 669.
- Quievreux, F., 92.
- Quinot, B., 210.
- Quintana, A. de, 983.
- Quintana, J. de, 983.
- Quintana, L. de, 983.
- Quintana, M. de, 983.
- Quintiliano, 843.
- Quiñones, J. B. de, 984.
- Quiroga, P. de, 909s.
- Quispel, G., 443.
- Qumran, 67, 241.

## R

- Rabade, S., 635.  
 Rabut, V. A., 491s.  
 Rada, M. de: viajes a China, 731s, 739s; matemático y cosmógrafo, 734; *citado*: 731s, 739, 741, 915.  
 Radcliffe-Brown, 607.  
 Raeymaeker, 663.  
 Rafael, 42, 112.  
 Rahner, K., 107.  
 Rajá, el viejo, 897.  
 Rajá Solimán, 897.  
 Raluf, F. de, 722.  
 Ramírez, H., 936.  
 Ramírez, S., 494.  
 Ramírez, S., 983.  
 Ramírez Boticario, H., 971.  
 Ramos de Rentería, J., 965.  
 Ramos, M., 35s.  
 Raseros, G., 975.  
 Ratzinger, J., 424, 433s.  
 Rávena, ciudad, 545.  
 Rea, F. de la, 982.  
 Reconciliación: cf. Confesión.  
 Reconciliación eclesial, 141-146.  
 Redfield, R., 605, 628.  
 Regla [de S. Agustín]: autenticidad, 335; autor 335ss; contenido, 335ss; citas bíblicas, 339s; doctrina e ideas, 340ss; formas escritas de, 335; vocabulario y estilo, 337.  
 Regalías francesas: extensión y defensa, 709.  
 Religianus, 330.  
 Religiosos, Sagrada Congregación de, 826.  
 Rembrandt, 545.  
 Rengifo, J., 982.  
 Rentería, B. de, 968.  
 Retana, W. E., 898s, 905, 936.  
 Revilla, A., 836s.  
 Revollo, F. de, 984.  
 Rey, 38.  
 Reye, G. de las, 950.  
 Reyes, L. de los, 984.  
 Reynosa, M. de, 984.  
 Rhenen, ciudad, 795.  
 Ribera, G. de, 922.  
 Ricio [Ricciol], M., 740, 759.  
 Rickert, 596, 615.  
 Ricoeur, P., 587, 619, 622.  
 Rideau, E., 491.  
 Riedl, J., 821.  
 Rilke, R. M., 122.  
 Rinetti, P., 272.  
 Ringgren, H., 66.  
 Ríos, A. de los, 982.  
 Ríos, B. de los, 827.  
 Ríos, F. de los, 979.  
 Ríos, H. de los, 971.  
 Ripetin, H.: cf. Pseudo - Albertus Magnus.  
 Riquel, H., 897s, 954.  
 Risco, [convento OSA.], 712.  
 Ritschl, 543.  
 Ritter, J., 348.  
 Ritzler, R., 722, 728.  
 Riura de Nevra, F. de, 950.  
 Riva Ponton, P. de la, 981.  
 Rivera, F., 951.  
 Rivera, J. N. de: escogido para pasar a China, 742s; estancia en Macao, 745s; estancia en Tung Knon, 760; estudia lengua china, 756; dificultades pasadas en Macao, 749s; llegada a Macao, 749s; preparativos del viaje a Cantón, 751ss; recibimiento que le hicieron los franciscanos, 755s; salida para China, 735s; viaje a China, 744s; viaje de Macao a Cantón, 752ss; viaje y estancia en Nan hiung fù, 760-768; *citado*: 735s, 759-768, 772ss, 781s, 785ss.  
 Rivera, M. de, 980.  
 Rivera y Guzmán, N., 982.  
 Rizzo, D., 990.  
 Roa, L. A. de, 979.  
 Roa, villa: geografía e historia de, 26s; *citado*: 26-29, 40, 42.  
 Robert, A., 993s.  
 Robles, A. de, 967.  
 Roca, M. de la, 984.  
 Rodacis: cf. Roa de Duero, villa.  
 Ródenas, A., 966.  
 Rodero Reca, E., 807.  
 Rodríguez, D., 841.

- Rodriguez de Figueroa, E., 939, 951.  
 Rodriguez de Ribadeneyra, F., 980.  
 Rodriguez, F., 932, 949, 962.  
 Rodriguez I., 8, 731-834, 736, 790, 821, 901, 915.  
 Rodriguez, I., 733.  
 Rodriguez, J. M., 345.  
 Rodriguez de Porras, J., 980.  
 Rodriguez, L., 953.  
 Rodriguez, M., 855.  
 Rodriguez, M., 952.  
 Rodriguez, P., 825.  
 Rodriguez Apolinario, R., 494.  
 Rodriguez Bravo, D.: cualidades oratorias, 43; estudia Biblia, 35s, 38; grados académicos, 36s; información sobre Cilleruelo, 26, 31, 36, 37, 40; memoria, 35; sacerdote, 34; *citado*: 26, 31, 33-38, 40, 42s, 46ss, 50.  
 Rodriguez Carrajo, M., 697.  
 Rodriguez Neira, T., 359, 396.  
 Rogerio, 740.  
 Rohmer, J., 394, 408s.  
 Rojas, P. de, 904, 928, 978.  
 Roland Gosseling, 349.  
 Roma [Academia de Santo Tomás], 834.  
 Roma [Archivo Vaticano], 710, 718, 721, 723-728.  
 Roma [Basilica de S. Pedro], 112.  
 Roma [Biblioteca Angélica], 729, 823s.  
 Roma [Biblioteca Vaticana], 729, 987s, 990.  
 Roma, ciudad, 13, 35ss, 39-43, 50, 112, 149, 156, 257s, 267s, 270s, 392, 420, 422, 424, 513, 711ss, 717, 719, 724, 726-729, 769s, 778, 780, 784, 806, 808, 823, 825ss, 837, 843, 847, 990, 992, 995.  
 Roma [Comisariato - Procuración OSA.], 735, 842s.  
 Roma [Convento Sta. Mónica OSA.], 36, 823s, 827.  
 Roma, [Instituto Angélico], 36s, 827, 835.  
 Roma, [Instituto Bíblico], 35-38.  
 Roma, [Universidad Gregoriana], 392, 808, 810, 827s, 830, 833-835.  
 Roma, [Ciudad del Vaticano] 42, 545, 988.  
 Roma, G. de, 832.  
 Román, F. 970.  
 Román, J. B., 903.  
 Rome: cf. Roma.  
 Romens, C., 821.  
 Romero de la Puerta, J., 979.  
 Ronda: cf. Roa.  
 Ronquillo, D., 901-903, 905, 954.  
 Ronquillo de Peñalosa, D. de, 920.  
 Ronquillo, J., 954.  
 Ronquillo, G., 902, 925, 936, 950, 954s, 957, 960, 967, 969, 976.  
 Rosales, B. de, 981.  
 Rothaker, 600.  
 Rousseau, J. J., 638, 654.  
 Rousseaux, M. A., 118.  
 Rubio Carracedo, J., 625.  
 Rubio, M.: llegada a Cantón 768; *citado*: 737.  
 Rueda, D. de, 982.  
 Ruffina, 958.  
 Ruiz, D., 980.  
 Ruiz, F., 670.  
 Ruiz de Morales, G., (Padre), 951.  
 Ruiz de Ycoaga, J., 971.  
 Rusia, nación, 107.  
 Rusticus, 330.  
 Ruxillo, A., 979.  
 Rybalka, M., 586.

## S

- Saavedra Valderrama, J. de, 978, 983.  
 Saavedra Sotomayor, M. de, 710.  
 Sacerdocio: dignidad, 165; e inestabilidad, 162s; elección, 165; naturaleza, 166ss; significación actual, 161; tarea en el mundo de hoy, 164-169; y equilibrio, 162s.  
 Sacramento: y signo sacramental 129; dimensión escatológica 129.  
 Sáenz de Aguirre, J., 719, 727, 729.  
 Sfamurri, A., 105.

- Sagarminaga, A., 804.  
 Sage, A., 276.  
 Sagrario, Parroquia del, 938.  
 Sahagún, L. F. J., 492.  
 Saint Hilaire, G., 468.  
 Saint-Simón, 592.  
 Sainz Mazpule, J., 822.  
 Sainz de Baranda, P., 643.  
 Sajonia, A. de, 843.  
 Salamanca, ciudad, 205, 435, 489, 696, 697, 699, 701, 707, 711, 836s, 995.  
 Salamanca, [Convento S. Agustín], 710s.  
 Salamanca, diócesis, 836s.  
 Salamanca, [Universidad Pontificia], 205, 435, 489, 696, 707, 711, 713, 719, 826, 835, 995.  
 Salas, A., 94, 97.  
 Salas, J. de, 978.  
 Salazar, F. de, 934.  
 Salazar, J. de, 934.  
 Salazar, M. de, 934, 984.  
 Salazar, P. de, 959.  
 Salazar de Mendoza, P., 698.  
 Salcedo, A. de, 983.  
 Salcedo, J. de, 897, 939.  
 Salcedo, N. de, 973.  
 Saldaña, M. de, 983.  
 Sales, F. de, 386.  
 Salgado, 910.  
 Salinas, F., 653.  
 Salinas, J. de, 975, 977.  
 Salomón, rey de Israel, 62, 66, 645, 686, 688s.  
 Salva, M., 643.  
 Samar, provincia, 913.  
 Sampaloc, pueblo, 913.  
 San Agustín, A. de, 712.  
 San Agustín, G. de, 731.  
 San Antón, pueblo, 984.  
 San Buenaventura, isla, 740.  
 Sánchez, A., 919, 940, 966.  
 Sánchez Flórez, F., 978.  
 Sánchez Pascual, A., 571.  
 Sánchez, C., 960, 975.  
 Sánchez de Aranda, A., 978.  
 Sánchez de Armas [Harmas], A., 956, 959.  
 Sánchez G., 959s.  
 Sánchez, H., 964, 971.  
 Sánchez, H., capitán de galeras, 971.  
 Sánchez, H., 983.  
 Sánchez, M., 934, 949.  
 Sánchez Cavallo, H., 978.  
 Sánchez de Haro, Y., 952.  
 Sánchez de Villegas, 714.  
 Sande, B. de, 957.  
 Sande, F. de, 957, 914.  
 Sandoval, navío, 980.  
 San Felipe, navío, 969, 973.  
 San Felipe El Real, [Iglesia OSA.], 699, 714.  
 San Gregorio [Provincia Franciscanos de Filipinas]: cf. Franciscanos [Filipinas].  
 San Ignacio [de Loyola], 807.  
 San Juan, navío, 899.  
 San León Magno, papa, 799.  
 San Lorenzo, villa: cf. El Escorial.  
 San Lucas, patache, 896.  
 San Miguel, pueblo, 913.  
 San Pablo, [Batangas], 913.  
 San Pascual, A. de, 773.  
 San Petesburgo, ciudad, 992.  
 Santa Ana, pueblo, 913.  
 Santa Catalina [Monasterio de la Península del Sinaí], 992.  
 Santa Cruz, D. de, 964.  
 Santa Cruz, pueblo, 913.  
 Santa María de los Angeles, capilla, 113.  
 Santa María de las Gracias, convento, 111.  
 Santa María, pueblo, 913.  
 Santander, provincia, 803.  
 Santander, [Universidad de Comillas], 830s, 836s.  
 Santiago, apóstol, 89, 652, 988.  
 Santiago, fuerte, 976.  
 Santiago, navío, 899.  
 Santiago de Compostela, [Seminarario Diocesano], 836.  
 Santiago Vela, G. de, 710-714, 720, 727s, 732, 737s.  
 Santisteban Bracamonte, J., 977.  
 Santo Domingo, pueblo, 912.  
 Santo Oficio, Congregación, 836.  
 Santo Romano, 750.  
 Santo Tomás, J. de, 502.

- Santo Tomás, S. de, 750.  
 Santos, A., 820.  
 Santos, C., 969.  
 Santos de Valdez, F., 970.  
 Sardo, J., 971.  
 Sarmiento, J., 702, 975s, 985.  
 Sarmiento, P., 731, 902, 951, 979.  
 Sarmito, A., 984.  
 Sarriá [Convento OSA.], 842.  
 Sartre, J. P.: el problema de la libertad: 571-587; *citado*: 164, 343, 571-587, 619ss.  
 Saturninus, 330.  
 Saul, 60, 72.  
 Sausurre, 623.  
 Sauvy, A., 434.  
 Savigny, 592.  
 Sayas, J. de, 984.  
 Scheeben, M. J., 215, 219.  
 Scheffczyk, L., 120, 122.  
 Scheler, M., 349, 378, 608.  
 Schelkle, K. K., 995.  
 Schell, O., 614.  
 Schelling, 486.  
 Schepens, P., 490.  
 Schillebeeckx, E., 191, 193, 294.  
 Schleiermacher, 537.  
 Schmaus, M., 345.  
 Schmidlin, 794, 796.  
 Schmoller, 592.  
 Schnackenburg, R., 249.  
 Schneider, G., 94.  
 Schonfeld, W., 332.  
 Schoonenberg, P., 94.  
 Schulte, R., 211, 218, 231, 235.  
 Schwarz, R., 346.  
 Schweitzer, A., 118.  
 Sciacca, M. F., 343ss, 347s, 356, 359, 400s.  
 Scythie [Escitas], pueblo, 332.  
 Sefrin, P., 722, 728.  
 Segovia [Chantre y Vicariato Capitular], 792.  
 Segovia, ciudad, 920, 923.  
 Segovia, pueblo, 901.  
 Segovia, [Vicariato General], 792.  
 Segovia, L. de, 726.  
 Segura, P., 39s.  
 Seminarios y Universidades, Sagrada Congregación, 826, 835s.  
 Semkwoski, 38.  
 Semmelroth, O., 216.  
 Sena, río, 10.  
 Séneca, 650, 669.  
 Sepúlveda, G. de, 827.  
 Sequeiros, F. de: "curriculum vitae", 710-712; nota biográfica, 727-729; obras, 709-729; *citado*: 709-790.  
 Sequeiros y Castro, M. de, 710.  
 Serapión, 330.  
 Serffate, R., 959.  
 Serrano, D., 935, 982.  
 Setif, pueblo, 332.  
 Seumois, A., 791, 795.  
 Severus, 330.  
 Sevilla [Archivo General de Indias], 732s.  
 Sevilla, ciudad, 733, 927.  
 Sevilla [convento OSA.], 733.  
 Sevilla, [Seminario Diocesano], 836.  
 Shakespeare, W., 989.  
 Shang - Hai [casa - procuración], 812.  
 Shang-Hai, ciudad, 842.  
 Siam [Siam], nación, 747, 755, 760, 769, 784.  
 Sibunao, pueblo, 897.  
 Sid, P., 984.  
 Sierra, B., 128.  
 Sigura, F. de, 982.  
 Sila, 993s.  
 Silva, J. de, 907, 978s.  
 Silvano: cf. Sila.  
 Siloé, 272.  
 Simeón, 994.  
 Simmel, 597.  
 Sinai, península, 992.  
 Sinety, R. de, 490.  
 Sint, N. A., 995.  
 Sísifo, 182.  
 Sistemas educativos: fundamentación de la hipótesis intermedia, 630-639; hipótesis sobre su validez universal, 627-630; carecen de validez universal, 627-639.  
 Sitifis: cf. Setif.  
 Skutella, M., 284, 451.  
 Smulders, P., 491s.  
 Spencer, H., 636.  
 Spintzenberg, D., 822.  
 Spiteri, P., 36, 41.

- Spitta, 993.  
 Sócrates: males del cuerpo y de la materia, 177; muerte, 176; posesión de la Sabiduría, 176; *citado*: 176s.  
 Sofistas: doctrina sobre el cuerpo humano, 346.  
 Sofonías, 694.  
 Sogor, pueblo, 961.  
 Solages, B., 491.  
 Solesmes, [Abadía], 114-118.  
 Solsona [Administración Apostólica], 792.  
 Somonte, G., 977.  
 Soria, F., 346.  
 Soriano, J., 981.  
 Soto, D. de, 656, 702.  
 Stegmüller, F., 282.  
 Stern, A., 580, 582, 633.  
 Stronebroso, G., 847.  
 Suárez, G., 980.  
 Suárez, G., apertura suareziana, 833, 835; filósofo, 824s; premios académicos, 835s; profesor en Salamanca, 836s; rasgos biográficos, 823-839; tesis doctoral, 828-835; vida espiritual, 837-839; vida interior, 824; *citado*: 823-839.  
 Suchodolski, B., 636.  
 Sutri, diócesis, 715.
- T**
- Tabor, monte, 283s, 291, 298, 316.  
 Tabuco, pueblo, 913.  
 Tack, Th. V., 13.  
 Tagaste, ciudad, 265, 295, 296, 301.  
 Taine, H., 595.  
 Taivang, 769.  
 Talavera, Ma., 984.  
 Tao, 513.  
 Taran, C. de, 969.  
 Tarazona [Seminario], 38.  
 Tarragona [S. Diocesano], 836.  
 Tarse, pueblo, 322.  
 Tarso, pueblo, 460.  
 Ta Ting, 783.  
 Tavarés, B., 981.  
 Tayabas, provincia, 913s, 960.  
 Taylor, V., 88.  
 Tebas, región, 990s.  
 Thibon, G., 119, 128.  
 Thonnard, J., 345, 348, 353, 355, 398, 490.  
 Thyssen, J., 650.  
 Tellechea, J. I., 703s, 707.  
 Telles de Pardo, A., 983.  
 Tello, F., 895s, 949, 920s, 924, 930s, 934s, 938, 953-957, 958s, 966, 970s, 973s.  
 Tello de Aguirre, J., 972.  
 Tello Girón, G.: nota biográfica, 689.  
 Teodosio, 426.  
 Teología de la esperanza: 173.  
 Teología de la liberación: 173.  
 Teología política: 173.  
 Terán, G., 981.  
 Terencio, 456.  
 Teresa de Jesús, santa, 117, 145, 650, 782.  
 Teresianas, religiosas, 46.  
 Teresita, santa, 839.  
 Tertuliano: doctrina sobre la penitencia, 133s; *citado*: 143, 421.  
 Tertullian: cf. Tertuliano.  
 Teruel, obispado, 42.  
 Testuz, M., 988-991.  
 Thagaste: cf. Tagaste.  
 Ticonio, 255, 429.  
 Tiempo: definición agustiniana, 437; distinto de eternidad, 438; origen, 439; condición ontológica, 440s; naturaleza psicológica, 441-445; "intentio" y "dis-tentio", 445-448; el tiempo para la eternidad.  
 Tillich, P.: síntesis biográfico-literaria, 541; producción literaria, 542; doctrina sobre la autonomía o heteronomía, 541-569; motivaciones que cambian el rumbo ideológico de, 542-544; teología de la cultura, 544-551; postura teónoma, 552-557; el vacío sagrado, 557-560; la

- tragedia del siglo XIII, 560s;  
rastros del pensar aristotélico,  
561s; Dios origen o meta, 562-  
566; origen del laicismo mo-  
derno, 567-569.
- Timoteo, 167, 311.
- Tineo, A., 934, 949.
- Tischendorf, 992.
- Toccafondi, G. T., 506.
- Toffler, A., 163s.
- Toledo, Arzobispado, 697, 698, 700,  
702-706.
- Toledo, [Cabildo], 697s, 704, 706.
- Toledo, ciudad, 9, 699, 700-707,  
714, 718.
- Toledo [S. Diocesano], 836.
- Tolentino, N., 975.
- Tollenaere, M., 491.
- Tomás de Aquino: teoría del co-  
nocimiento, 493 - 509; *citado*:  
san, 172, 381. 399s, 403, 493-509,  
561, 565-567, 569, 628, 709, 712,  
719, 829-834, 843.
- Tomasa [Maestra de Roa], 28.
- Tomé, 955.
- Tondo, pueblo, 897, 960, 984.
- Torre, F. de la, 981.
- Torre, L. de, 985.
- Torres, M. de, 959.
- Torres, T. de, 981.
- Tortosa, ciudad, 836.
- Tournai, ciudad, 58.
- Trapé, A., 827.
- Trascendencia creadora, 465-492.
- Trento [concilio de]: doctrina so-  
bre la Confesión detallada, 148,  
150; *citado*: 144, 146, 148, 151,  
992.
- Tresmontant, C., 345, 407, 471, 673.
- Trigueros, M., 724, 736, 750.
- Trocme, B. E., 89.
- Tröeltsch, E., 546.
- Trygetius, 313s.
- Tubinga [Universidad], 599.
- Tuley, baxos de, 961.
- Tung Kuon, villa, 760.
- Turcoti, C., 770s, 773s.
- Turiso, J., 825.
- Turrado, A., 401.
- Tuy, diócesis, 710.
- Tuy, pueblo, 937.
- Tyconius: cf. Ticonio.
- U**
- Uhlhorn, G., 332.
- Ulises, 666, 671.
- Ulloa, M., 704.
- Unamuno, M. de, 377, 389.
- Unión Misional del Clero, Publi-  
caciones, 810.
- V**
- Vaca, C., 172.
- Vaccari, 38.
- Vadillo, F., 854.
- Valdés, D. de, 969.
- Valdés, J. de, 51.
- Valencia, ciudad, 625, 792.
- Valencia, [Seminario], 792, 836.
- Valencia [universidad], 625.
- Valencia de D. Juan, villa, 826.
- Valencia, F. de, 970.
- Urbiola, M. de, 983.
- Urgel, diócesis, 792.
- Urizar, Ma. de las Nieves, 807.
- Urraca, Doña, 27.
- Usall, R., 586.
- V**
- Valens, 330.
- Valerius [obispo], 297s, 300s, 303s,  
313, 330.
- Valladares, A., 698.
- Valladolid [Acción católica], 17,  
48s.
- Valladolid, [Estudio OSA], pro-  
grama homenaje Cilleruelo, L.,  
7-8.
- Valladolid, ciudad, 9s, 13, 17, 24,



- 27, 30, 32, 34, 42, 46, 48, 51, 128,  
160, 368, 418, 509, 569, 587, 699,  
790, 824-827, 837, 841s.
- Valladolid, [Seminario diocesano],  
836.
- Vallejo, G., 983.
- Valmaseda, L. de, 984.
- Valmaseda, P. de, 981.
- Valois, I. de, 700.
- Valvasori, D., 713.
- Van Bavel, T., 210, 255, 264, 273ss,  
337-340, 366, 416.
- Vancourt, R., 522.
- Van Der Meer, F., 282.
- Van der Wyngaert, A., 736, 738.
- Van Imschoot, P., 57s.
- Van Lierde, C., 824.
- Vanneste, C., 209.
- Vargas de Toledo, A., 843.
- Vargas-Machuca, A., 69.
- Vargas Hurtado, P. de, 973.
- Varrón, 404, 434, 990.
- Vas Migno, M. M. del, 899.
- Vasquez de Mirde, J., 984.
- Vasurto, J., 983.
- Vaticano I [Concilio], 99.
- Vaticano II [Concilio], 109, 147,  
167s, 171, 199, 204, 214, 221, 541,  
549, 637, 824.
- Vázquez de Miranda, J., 975.
- Vecerra, M. de, 981.
- Vega, A. C., 451.
- Vega, A., 738.
- Vega, 669.
- Vega, J. M. de la, 906s, 983.
- Vega Carrillo, J., 980.
- Vegasoto, J. de, 981.
- Vela, F., 648.
- Vela, L., 929, 981.
- Velasco [familia]: cf. Duques de  
Albuquerque.
- Velasco, L. de, 984.
- Velasco, L. de, 950, 963.
- Velasco, M. de, 983.
- Vélez, P. M., 345.
- Velocci, G., 383.
- Venecia, ciudad, 843.
- Veneto, P., 843.
- Vera y Aragón, F. de, 978.
- Vera, P. de, 980.
- Vera, S. de, 903s; 936, 940, 952.
- Vera, T. B. de, 906.
- Veraencalada, M., 981.
- Verdugo, J., 933, 965.
- Verdún, campaña, 542.
- Vergara, capitán, 955.
- Vergara, convenio de, 27.
- Verhees, J., 240.
- Verheijen, L., 334s, 338, 341.
- Vetancor, J. de, 980.
- Viallet, F. A., 491.
- Viana, L. de, 910.
- Vicens Vives, J., 704.
- Vich [Seminario diocesano], 836.
- Vico, 592.
- Victoria, Duque de la, 27.
- Vidal, M., 710, 712s, 727.
- Vidaure, F. de, 983.
- Vides, J. de, 979.
- Viena, diócesis, 860.
- Vigan, 902, 905.
- Vigo, ciudad, 710.
- Villacorta, F., 842.
- Villa Fernandina, 902, 905.
- Villalobos, I. de, 953.
- Villamanrique, Marqués de, 937.
- Villanueva, 959.
- Villanueva, T. de, santo, 373.
- Villarruel, A., 36.
- Villegas, J. de, 971.
- Villegas, M. de, 979.
- Villela, M. de, 980.
- Villeté, L., 230.
- Viluis, G. G., 221.
- Vinci, L. de, 111s.
- Visayas, costa, 961.
- Viterbo, ciudad, 37, 834.
- Vitis, pueblo, 960.
- Vitoria, F. de, 702.
- Vivero, R. de, 970.
- Vives, J., 383.
- Vives, L. de, 51.
- Volga, río, 110.
- Volusiano, 419, 420, 427.
- Von Balthasar, H. U., 346.
- Von Ivanka, E., 348.
- Vooght, P., 822.
- Vossler, C., 645, 676.

## W

Waelhens, A. de, 343.  
 Walter, 821.  
 Wang Teh'ang Tche, 409, 411, 413, 822.  
 Weber, Ch., 628.  
 Weber, E., 632.  
 Weber, M., 597ss.  
 Weijland, M., 245.  
 Weil, S.: obras, 100; educación agnóstica, 102s; amor a los que sufren, 103s; amor a los obreros, 104-106; horror a la guerra, 106s; lucha contra el individualismo, 107-109; biografía, 100-109; su encuentro con Dios, 109s; su concepción del cristianismo, 110ss; cómo encuen-

tra a Dios, 111-114; primera experiencia de Dios, 114-118; y el "Deus absconditus", 118-122; periodos de su vida, 118-122; presencia de Dios en, 122-128; muerte, 128; *citado*: 99ss, 128, 387.

Wettstein, J., 992.  
 White, L. A., 631.  
 Whitehead, 465.  
 Windelband, 569, 615.  
 Wohlenberg, 993.  
 Wucherer-Huldendorf, A., 282, 289.  
 Wuhu, vicariato chino, SJ., 793, 807.  
 Wund, 593, 595.

## X

Xaň Tung, 746.  
 Xaň Chi [Emperador], 746.  
 Xao King Fù, ciudad, condiciones, 757s.  
 Xao Chin, ciudad, 759.  
 Xaoching Fù, ciudad, 738, 756s, 760, 761s, 767, 767-770, 772, 774, 780ss, 785, 786, 788ss.  
 Xao King Fù, [iglesia OSA.]: fundación 756-758: *citado*: 767.  
 Xao Chin, provincia, 759.  
 Xaraquemada, P., 977.

Xerez Montoro, A. de, 952.  
 Xerez, J. de, 734.  
 Xien Chi [Tártaro], 745.  
 Ximénez, D., 703.  
 Ximénez, J., 958.  
 Ximénez, J., 783.  
 Xintang Kia [mayordomo], 749.  
 Xirón, J., 984.  
 Xuárez de Deza, F., 979.  
 Xuárez, J., 952.  
 Xuárez, L., 952.  
 Xun Ti Hien, 781.

## Y

Yaque, M., 980.  
 Ybalón, pueblo, 961.  
 Yepes, J. de, 959.  
 Yeytona, P. de, 982.

Ygolot, provincia, 915.  
 Ylocos, provincia, 961.  
 Ysla, G. de, 953.  
 Ytalones, nación, 738.

## Z

Zabarellis, F. de, 843.  
 Zahn, 993.  
 Zambrano, J., 980.  
 Zameza, J.: labor literaria sobre misiones, 793, 806; doctrina sobre materia misional 796-800;

Iglesia misionera, 800-803; datos biográficos, 803-809; teoría misional, 809-820; labor misionera, 791s; *citado*: 791-796, 803-821.  
 Zameza, I., 803.

- Zameza, V., 804.  
 Zamora, diócesis, 728.  
 Zamudio, J. de, 922, 954.  
 Zananiego, F., 984.  
 Zaragoza [Acción Católica], 48.  
 Zaragoza, ciudad, 44, 48, 823, 826.  
 Zaragoza [Conv. OSA.], 827s.  
 Zaragoza [Residencia de estudiantes], 828.  
 Zaragoza [S. Diocesano], 836.  
 Zárate, A. de, 929, 981.  
 Zárate, C., 957.  
 Zárate, F. de, 958.  
 Zárate, Ma. de, 983.  
 Zárate, P. de, 977.
- Zarco Cuevas, J., 38.  
 Zarranz, J. P., 821.  
 Zedda, S., 58, 83.  
 Zeus, 527.  
 Zibu de Menor, isla, 951.  
 Zilpa, 285.  
 Zilles, 492.  
 Zinniker, F., 87, 90.  
 Zorrilla, A., 980.  
 Zúmel, G., 32.  
 Zumkeller, A., 282, 295, 833.  
 Zúñiga, A., 926.  
 Zurich, ciudad, 988.  
 Zweig, S., 162.

## **Indice del segundo volumen**

1900

	pág.
Desde el Perú con cariño, <i>José Morán</i> ... ..	455
La actividad creadora de la causa trascendente, <i>Marceliano Arranz</i> ... ..	465
El apriorismo del conocimiento en Sto. Tomás de Aquino, <i>Fidel Casado</i> ... ..	493
La religión como configuración dialéctica del espíritu absoluto de Hegel, <i>Ramiro Flórez</i> . ... ..	511
Autonomía o heteronomía. La solución de Paul Tillich, <i>Alfonso Garrido Sanz</i> ... ..	541
Contribución al problema de la libertad en Sartre. A propósito de "Les Mouches", <i>Domingo Natal</i> ... ..	571
El estatuto científico de la antropología, <i>José Rubio Carracedo</i> ...	529
Gozan de validez universal los sistemas educativos, <i>Paciano Ferrnoso Estébanes</i> ... ..	627
Fray Luis de León y la Historia, <i>Saturnino Alvarez Turienzo</i> ... ..	643
El Beato Orozco en el proceso Carranza, <i>J. Ignacio Tellechea Idígoras</i> ... ..	697
El P. Francisco de Sequeiros, OSA. 1636-91 y las vicisitudes de su "Eurythmia pontificalis", <i>Carlos Alonso</i> ... ..	709
Alvaro de Benavente, OSA. y su "Relación" de las misiones agustinianas de China (1680-1686), <i>Isacio Rodríguez</i> ... ..	731
Una Misionología española de sabor agustiniano, <i>Angel Santos</i> ...	791
El Padre Gregorio Suárez (1915-1949) en el recuerdo, <i>Quirino Fernández</i> ... ..	823
Catálogo de Incunables de la biblioteca del Colegio de PP. Agustinos Filipinos de Valladolid, <i>Constantino Mielgo</i> ... ..	841
Estudios municipales de Manila, <i>Luis Merino</i> ... ..	893
En torno a un papiro del siglo III de la Biblioteca Dodmer a la Vaticana, <i>José Oroz</i> ... ..	987
Índice onomástico, topológico y de materias, <i>Jesús Alvarez Ferrnández</i> ... ..	997









