

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. IX



Fasc. I

ENERO-ABRIL
1974

SUMARIO

ARTICULOS

págs.

- F. JORDÁN GALLEGO SALVADORES, O. P., *La metafísica de Diego de Zúñiga (1536-1597) y la Reforma Tridentina de los Estudios Eclesiásticos* 1
- RAÚL R. IRIARTE, *Perspectiva del cuerpo humano en san Agustín* 57
- FIDEL VILLARROEL, O. P., *Los escritos de Fray Jerónimo Román* 75

TEXTOS Y GLOSAS

- P. FERNANDO CAMPO DEL POZO, *Los restos mortales del Precursor, general Antonio Nariño, y los agustinos* 133
- Libros 149

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. IX



Fasc. I

ENERO-ABRIL
1974

SUMARIO

ARTICULOS

págs.

- F. JORDÁN GALLEGO SALVADORES, O. P., *La metafísica de Diego de Zúñiga (1536-1597) y la Reforma Tridentina de los Estudios Eclesiásticos* 1
- RAÚL R. IRIARTE, *Perspectiva del cuerpo humano en san Agustín* 57
- FIDEL VILLARROEL, O. P., *Los escritos de Fray Jerónimo Román* 75

TEXTOS Y GLOSAS

- P. FERNANDO CAMPO DEL POZO, *Los restos mortales del Precursor, general Antonio Nariño, y los agustinos* 133
- Libros 149

DIRECTOR: Constantino Mielgo
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Fernando Campo
ADMINISTRADOR: Fidel Casado
CONSEJO DE REDACCIÓN: Heliodoro Andrés
Antonio Espada

REDACCION - ADMINISTRACIÓN
Estudio teológico Agustiniano
Paseo de Filipinos, 7
Teléfono 227678 y 227679
Valladolid (España)

SUSCRIPCION:
España: 250 ptas.
Extranjero: 5 dólares U.S.A.
Números sueltos: 100 ptas.

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

Impresos en los talleres de Ediciones Monte Casino
Benedictinas.- Zamora

La Metafísica de Diego de Zúñiga (1536-1597) y la Reforma Tridentina de los Estudios Eclesiásticos ⁽¹⁾

Prenotandos

Es tal la riqueza que el siglo XVI español encierra, que a pesar de lo mucho que hoy ya conocemos de él, esto no es nada comparado con lo que aún ignoramos. Se suceden las investigaciones y nuevos hallazgos sobre la gran centuria española del XVI y casi ni

1. Comenzaré haciendo dos observaciones previas, que no dudo ayudarán a la lectura y mejor comprensión de este artículo. La primera se refiere al carácter e índole de este escrito y la segunda a las fuentes y bibliografía utilizadas. *Primera observación*, este trabajo aunque no es, estrictamente hablando, continuación del que publiqué poco ha: *La aparición de las primeras Metafísicas sistemáticas en la España del XVI: Diego Mas (1587), Francisco Suárez y Diego de Zúñiga (1597)*, aparecido en "Escritos del Vedat" 3 (1973) 91-162, si lo presupone y complementa, sobre todo la última parte: *La Metafísica de Diego de Zúñiga y las ciencias eclesiásticas a finales del siglo XVI*, 144-162. Es cierto que en aquel artículo mi intención se centraba principalmente en la aparición de la metafísica de Zúñiga, tanto como una de las primeras metafísicas sistemáticas, como también expresión máxima del alto nivel alcanzado en la teología y filosofía hispanas, a finales de nuestro siglo de Oro. en la *segunda observación*, de carácter bibliográfico, quiero advertir, ya desde el principio, que mi labor no ha sido de Archivos, pues me he limitado al estudio de las obras de Zúñiga, a la vez que me he servido de cuantas publicaciones se han hecho sobre fray Diego y de las obras que he considerado fundamentales en torno al concilio de Trento y la reforma tridentina. De este modo consignaré, a continuación, las fuentes y bibliografía:

a) *Fuentes*: DIEGO DE ZÚÑIGA, *De optimo genere tradendae totius Philosophiae et Sacrosanctae Scripturae explicandae. Ad Pium Quintum Pontificem Maximum*, publicado por I. Arámburu Cendoya en "Archivo Agustiniiano" 55 (1961) 335-384; ID., *Correspondencia de Zúñiga con Roma*, publicado también por I. Arámburu Cendoya, en *Ibidem*, 90-103; ID., *De vera Religione in omnes sui temporis haereticos, libri tres*, Salmanticae, Mathias Gastius, 1577. Utilizo un ejemplar de la Biblioteca universitaria de Barcelona, Sign. B. 49/3/24; ID., *In Zachariam Profetam commentaria*, Salmanticae, Mathias Gastius, 1577. Me sirvo de otro ejemplar de la biblioteca universitaria de Barcelona, sign. B. 51/3/24; ID., *in Job commentaria*, Toleti, Ioannes Rodericus, 1584. Utilizo también otro ejemplar de la Biblioteca universitaria de Barcelona, sign. B. 49/7/36; ID., *Philosophiae prima pars, qua perfecte et eleganter quatuor scientiae Metaphysica, Dialectica, Rhetorica, et Physica declarantur*, Toleti, Petrus

nos sorprende ver traducido en luz, lo que hasta el presente era aún sombras en nuestro siglo de Oro. En estos momentos me quiero situar también en esta línea, esclareciendo, en lo posible, un punto del que mucho se ha hablado, pero bien poco se ha escrito, es de-

Rodriguez, 1597. Me sirvo del ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid, sign. R. 28812.

b) *Bibliografía sobre Diego de Zúñiga*: L. G. ALONSO GETINO, *Vida y procesos del Maestro Fr. Luis de León*, Salamanca 1907; I. ARÁMBURU CENDOYA, *Diego de Zúñiga, biografía y nuevos escritos*, en "Archivo Agustiniiano", 55 (1961) 51-103 y 329-384; F. J. GALLEGO SALVADORES, *La aparición de las primeras Metafísicas sistemáticas en la España del XVI: Diego Mas (1587) Francisco Suárez y Diego de Zúñiga (1597)*, en "Escritos del Vedat", 3 (1973) 91-162; M. GUTIÉRREZ, *Fr. Diego de Zúñiga* en "Obras Completas del P. M. Gutiérrez", El Escorial 1929, 2, 7-117 (este artículo había sido ya publicado en "La ciudad de Dios", 14 (1897); C. MUIÑOS *Fr. Luis de León y Fr. Diego de Zúñiga*, el Escorial 1914; M. SOLANA, *Historia de la Filosofía Española en el S. XVI*, Madrid 1940, 3, 221-260; S. VELA, *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de S. Agustín*, Madrid 1920, 5; M. VIDAL, *Agustinos de Salamanca*, Salamanca 1751, 1.

c) *Sobre el concilio de Trento y la reforma tridentina* (en especial sobre la sesión IV y los decretos relativos a la Vulgata, que es de donde parte Diego de Zúñiga): *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatum, nova collectio*, 12 vols. edits. por la Sociedad Goerresiana, Friburgo de Brisgovia 1911-1930; P. SARRI, *Histoire du Concile de Trente*. Amsterdam 1686, 2.ª edición; P. PALLAVICINO SFORZA, *Istoria del Concilio di Trento*, 5 vols., Faenza 1792-1796; J. LE PLAT, *Monumentorum ad Historiam concilii Tridentini potissimum illustrandam spectantium, amplissima collectio*, 7 vols., Lovaina 1781 - 1787; P. RICHARD, *Historie du Concile de Trente*, 2 vols., Paris 1930 - 1931; L. PASTOR, *Historia de los Papas*, vols. XI - XXIII, trad. española, Barcelona 1935-1958, 11-23; H. JEDIN, *Historia del Concilio de Trento*, 2 vols., trad. española, Pamplona 1972. Resultan también de gran interés los trabajos siguientes: S. MUÑOZ IGLESIAS, *El decreto tridentino sobre la Vulgata y su interpretación por los teólogos del siglo XVI*, en "Estudios Bíblicos", 5 (1946) 137-169; R. CRIADO, *El concilio de Trento y los estudios Bíblicos*, en "El Concilio de Trento", Madrid 1945 255-291; A. ALLGEIER, *Das Konzil von Trient und das theologische Studium*, en "Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft", 52 (1932) 313-339; W. KOCH, *Der authentische Charakter der Vulgata im Lichte der Trienter Konzilsverhandlungen*, en "Tübinger Theol. Quartalschrift", 96 (1914) 401-421, 542-572, y, 97 (1915) 225-249 y 529-549; H. HOEPFL, *Kard. Sirlets Annotationem zum NT*, Friburgo de Brisgovia 1908; ID., *Beiträge zur Geschichte der Sixto-Klementinischen Vulgata*, Friburgo de Brisgovia 1913, 1-43; A. MAICHLE, *Das Dekret De editione et usu s. librorum*, Friburgo de Brisgovia 1914; H. RONGY, *La Vulgata et le Concile de Trente*, en "Revue eccl. de Liège", 19 (1927-1928) 19 ss.; R. DRAGUET, *Le Maître louvaniste Driedo inspirateur du Decret de Trente sur la Vulgata*, en "Miscellanea Albert de Meyer", Lovaina 1946, 836-854; J. M. VOSTÉ, *La Vulgata al Concilio di Trento*, en "La Biblia e il Concilio di Trento", Roma 1947, 1-19; B. EMMI, *Il decreto tridentino sulla Vulgata nei commenti della prima polemica protestantico-cattolica*, en "Angelicum", 30 (1953) 107-130; L. TURRADO, *Los judíos y la conservación del Texto del Antiguo Testamento*, Salamanca 1944; D. GUTIÉRREZ, *Los Agustinos en el Concilio de Trento*, en "La Ciudad de Dios", 158 (1946) 385-499, publicado después, en 1947, en El Escorial; U. DOMÍNGUEZ, *Los teólogos agustinos españoles en la última etapa del Concilio*, en "La Ciudad de Dios", (1955) 549-587.

cir, de la *reforma tridentina de los estudios eclesiásticos*². Como el título de este trabajo indica, abordaré el tema desde una perspectiva muy concreta, desde Diego de Zúñiga O.S.A., señalando la labor de este agustino español en dicha reforma, insistiendo sobre todo en su Metafísica, a partir de la cual aquélla alcanzará carácter y valor universal.

Diego de Zúñiga es uno de los muchos españoles del XVI que no han quedado en el anonimato. En las historias del pensamiento se le cita como autor de numerosas publicaciones filosóficas, teológicas y escriturarias. Incluso su nombre suele ir acompañado de merecidos elogios. No obstante todo esto, la auténtica y genuina personalidad de Zúñiga no se agota en lo que nos han legado las historias, ya que su vida ha permanecido hasta nuestros días, sino en el olvido, si desdibujada por la existencia de tres Diegos de Zúñiga que recuerda la historia, agustinos, españoles y contemporáneos los tres³. En tales circunstancias, unas veces se ha atribuido erróneamente alguna de sus obras a otros de sus homónimos⁴, en otras, intervenciones suyas que no se juzgaban favorables, tampoco se le han imputado a él⁵. Poco ha contribuido también para su per-

2. No es una recriminación la que estoy haciendo, pues de todos es bien conocido que la reforma tridentina no fue tarea llevada únicamente desde Roma, sino sobre todo obra de las Iglesias particulares tanto a nivel de diócesis, provincias eclesiásticas e incluso naciones, en las que los Sinodos y Concilios nacionales jugaron un papel relevante. En este aspecto, la reforma de los estudios eclesiásticos va vinculada tanto a la creación de las nuevas universidades y estudios generales, como a la reestructuración de los ya existentes. Se van estudiando dichos centros, así como las figuras destacadas que ejercieron una tarea renovadora, falta, empero, un estudio de conjunto, quizá prematuro aún, que nos dé una visión global de los pormenores de esta reforma.

3. Sobre el particular ha zanjado definitivamente la cuestión I. ARÁMBURU CENDOYA en su trabajo *Fr. Diego de Zúñiga, biografía y nuevos escritos*, en "Archivo Agustiniiano", 55 (1961) 52-57.

4. M. SOLANA, *Historia de la Filosofía Española en el s. XVI*, Madrid 1940, 3, 267: "Fr. Diego de Zúñiga, o Rodríguez, distinto de su homónimo el profesor de la universidad de Osuna, de quien antes hemos tratado. Fue testigo adverso a Fray Luis de León en el proceso inquisitorial contra éste. Al defenderse Fr. Luis, habla de un trabajito que este último había redactado para remitírselo al Papa San Pio V, sobre la manera de aprender todas las ciencias, escrito que ocupaba de seis a ocho pliegos. Este opusculito, intitulado *De optimo genere tradendae Philosophiae et Sacrae Scripturae explicandae*, no se ha editado y parece que debe de hallarse en la Biblioteca Vaticana". Hoy, después de la publicación del opusculo por I. ARÁMBURU CENDOYA, no queda la menor duda respecto al verdadero autor de esta obrita. Cfr. en "Archivo Agustiniiano", 55 (1961) 335-384.

5. Mencionaré sólo, a modo de ejemplo, la intervención de nuestro Diego de Zúñiga contra Fr. Luis de León en el proceso que contra éste llevó a cabo el tribunal de la Inquisición. Este hecho, desde C. Muríños en

fecto conocimiento, sobre todo en lo que se refiere a filosofía, la escasez de ejemplares que hoy se conservan de sus escritos⁶, así como también resulta incomprensible las pocas ediciones que el resto de sus obras han tenido, ya que a excepción de sus *Comentarios a Job*⁷, no ha tenido ninguna de ellas reimpresión alguna. Hoy, sin embargo, gracias a los trabajos de Ignacio Arámbaru Cendoya O.S.A.⁸, la personalidad de Diego de Zúñiga se nos presenta en toda su lozanía, presentándonos facetas hasta ahora ignoradas y que son imprescindibles para comprender, juzgar y valorar toda su producción literaria.

Después que Ignacio Arámbaru publicó la correspondencia de Zúñiga con la Santa Sede, podemos afirmar con justicia que el célebre agustino vive como pocos autores españoles, de la segunda parte de nuestro siglo de Oro, inmerso por completo en la problemática del concilio de Trento, aunque no asistiera a ninguna asamblea conciliar, ni se le cite entre los agustinos del concilio⁹, ni hasta el presente se hayan vinculado para nada sus publicaciones a la reforma tridentina.

Dividiremos este trabajo en tres partes. La *primera* la dedicaremos al estudio del ambiente conciliar y sobre todo postconciliar en el que se desenvuelve fray Diego, tanto en la Iglesia de entonces

su obra *Fr. Luis de León y Fr. Diego de Zúñiga*, El Escorial 1914, se ha venido atribuyendo a otro de los Diegos de Zúñiga, es decir, al conocido como "El prófugo" por autores como A. COSTER, *Luis de León*, Nueva York-París 1921-1922; J. J. FITZMAURICE-KELY, *Fray Luis de León. A biographical fragment*, Oxford 1921; A. F. G. BELL, *Luis de León. A Study of the spanish Renaissance*, Oxford 1925; M. VÉLEZ, *Observaciones al libro de A. F. G. Bell sobre Fray Luis de León*, El Escorial 1931, y más recientemente Marcial Solana se mantiene en la misma línea, Cfr. la nota 4 de este trabajo.

6. En España, por ejemplo, sólo se conocen tres ejemplares de su obra *Philosophiae prima pars*. Uno se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid, sign. R-28812, el segundo en la Biblioteca universitaria de Salamanca, sign. I/38/7/18 y el tercero en la Biblioteca Provincial de Toledo.

7. Esta obra se imprimió por primera vez el año 1584, en Toledo, en los talleres de Juan Rodríguez y se volvió a imprimir en Roma, por el editor Zannetti, en 1591.

8. I. ARÁMBURU, CENDOYA, *Fr. Diego de Zúñiga, biografía y nuevos escritos*, en "Archivo Agustiniiano", 55 (1961) 51-103 y 329-384.

9. Esta omisión se comprende fácilmente, pues Zúñiga ni tomó parte en el concilio, ni su relación epistolar con Roma se conocía como ahora, después de la publicación de la misma. Es cierto que a ella aludía ya Fr. Luis de León, como tendremos oportunidad de ver, aunque un tanto irónicamente. Por esto podemos considerar esta faceta de Fr. Diego, como prácticamente ignorada hasta nuestros días.

como entre los agustinos españoles. En la *segunda* parte intentaremos señalar la aportación de Zúñiga a la reforma tridentina de los estudios eclesiásticos, tanto filosóficos como teológicos y escriturarios, sirviéndonos para ello, no sólo de la correspondencia del mismo con Roma, sino también de la génesis y contenido de sus publicaciones, todas ellas acuñadas con ese marchamo de reforma. En la *tercera* y última parte nos centraremos en su Metafísica, que él concibe como propedéutica para todas las ciencias eclesiásticas y desde la cual pretende la reforma, tan reclamada en aquellos días.

I. DIEGO DE ZUÑIGA Y LA REFORMA TRIDENTINA

Aunque no asistió al concilio de Trento, podemos, empero, decir que el concilio y sobre todo la etapa postconciliar de reforma fue la obsesión de Zúñiga en su vida, en sus estudios y en sus publicaciones.

1. *Ambiente tridentino en que vive*

No debe sorprendernos este estado de ánimo que preside tanto la vida como la obra de Zúñiga. Si es cierto que la reforma protestante se inicia con el agustino Lutero, no lo es menos que la contrarreforma encontró también en los agustinos una valiosa ayuda. En 1517, el mismo año que Lutero por primera vez alzaba su voz públicamente contra Roma, el General de los agustinos Egidio de Viterbo enviaba también al Papa un auténtico programa de reforma de la Iglesia¹⁰. En esta línea de renovación eclesial ocupa un lugar destacado Jerónimo Seripando¹¹, tanto por su incondicional y abnegada entrega al servicio de la Iglesia como Cardenal,

10. Cfr. B. LLORCA en *Historia de la Iglesia Católica*, (BAC), Madrid 1960, 3, 493 y 815-816. En esta misma línea de reforma gozaba Egidio de Viterbo de merecido prestigio. Basta sólo recordar sus valiosas actuaciones en el concilio V de Letrán y especialmente su homilía a los Padres Conciliares, el día 3 de mayo de 1512, después de la Misa de inauguración del concilio.

11. H. JEDIN, *Girolamo Seripando*, 2 vols., Würzburg 1937; D. GUTIÉRREZ, *El concilio Tridentino y notas acerca de Seripando*, en "La Ciudad de Dios", (1952) 602-620; ID., *Seripando, teólogo y legado en el concilio de Trento*, en "La ciudad de Dios", 178 (1965) 62-104; ID., *Españoles del siglo XVI en el epistolario de Seripando*, en "La ciudad de Dios", 177 (1964) 234-266.

llegando a presidente en el concilio de Trento y legado pontificio del mismo en su tercera etapa, como también por sus actuaciones entre los agustinos. La labor de Seripando en su Orden fue decisiva, logrando crear entre los suyos un auténtico baluarte al servicio de la Iglesia, no sólo en cuanto se refiere a la reforma espiritual y religiosa, sino también en el orden intelectual. El año 1523 le nombraban Vicario General de su Orden y desde 1539 hasta 1551 fue Maestro General de la misma. A lo largo de estos años, su afán renovador, le llevó a visitar las casas de su Orden en Italia, Francia y España, mereciendo con justicia el título de "Heraldo de la reforma". A España llega en 1541 y dedicará nueve meses y medio para recorrer casa a casa todas las comunidades de su Orden. No sólo trabaja incansablemente en la reforma religiosa de su Orden, sino que logra vitalizar la misma con una sólida preparación de sus religiosos en las ciencias eclesiásticas¹². Prueba de ello es el abultado número de agustinos que asistirán a Trento co-

12. D. GUTIÉRREZ en su artículo *Los Agustinos en el concilio de Trento*, en "La Ciudad de Dios", 158 (1946) 386-389, resume así la actuación de Seripando tanto en Trento como en su esfuerzo por implantar la reforma: "...Puso asimismo gran interés en que los suyos acudieran a Trento, por el deseo que tenía de cooperar al bien general de la Iglesia y, de un modo especial, por el anhelo de rehabilitar el buen nombre de la Orden, tan difamado después de la apostasia de Lutero. A este fin no perdonó diligencias ni sacrificios: escribió numerosas circulares exhortando a la observancia regular; ordenó a todos sus súbditos oraciones especiales por el Romano Pontífice... y dispuso que se celebraran misas por la feliz celebración del Concilio... e hizo cuanto estaba en su mano por presentar ante los Padres de la futura asamblea un escogido grupo de teólogos, que demostrasen, con su saber y con el ejemplo de su vida, cuán injustos eran los reproches e invectivas contra toda la Orden, por la desventura de haber contado entre los suyos por algún tiempo al infausto heresiarca".

"No es cierto que por esta misma causa el Papa Pablo III fuese contrario a la presencia de los Agustinos en el Concilio, como se ha dicho recientemente (E. STAKEMELER, *Der Kampf um Augustin: Augustinus und die Augustiner auf dem Tridentinum*, Paderborn 1937,16), pues el documento que se alega en confirmación de este aserto tiene muy distinto sentido, como se verá más adelante. Además, al despedirse Seripando del Pontífice, le ordenó éste que llevase consigo el mayor número posible de teólogos... "qui non modo nos interesse dicto Concilio cupiebat, sed ut plures nostrí Ordinis viros eruditos conduceremus mandabit" DdI 21:65r. Seguro por lo mismo de la benevolencia del Papa, que ya le había dado en otras ocasiones pruebas de singular estima y que también aprobaba ahora sus planes. Se dirigió Seripando a las provincias de la Orden pidiendo teólogos para el Sinodo. La respuesta de aquellos, sin embargo, no correspondió a sus esperanzas: ni las provincias francesas ni las españolas pudieron satisfacer los anhelos del celoso superior que advirtió con profunda pena la ausencia casi total de los agustinos entre los religiosos de aquellas dos naciones, que ilustraran con su ciencia teológica las primeras deliberaciones conciliares".

mo teólogos, experimentando incluso un sensible incremento desde las primeras sesiones hasta las últimas del mismo ¹³.

En este ambiente conciliar y de reforma se desenvuelve la vida de Diego de Zúñiga. Nace en Salamanca, hacia el 1 de enero de 1536. Su nombre es Diego Rodríguez Arévalo ¹⁴. A los 15 años, entre 1550 y 1551, hace su noviciado con los agustinos de su ciudad natal. En Salamanca y Alcalá de Henares estudiará respectivamente la filosofía y teología ¹⁵. Concluidos éstos se ordenó sacerdote en 1558, sin obtener de momento grado académico alguno ¹⁶.

13. D. GUTIÉRREZ, en *Los Agustinos y el Concilio de Trento*, El Escorial 1947, 10, afirma que en la primera sesión, según las Actas Conciliares que nunca son completas, la presencia de "no menos de 14 teólogos agustinos" y en las sesiones de Bolonia incrementa este número con otros 10 más, distintos de los anteriores. Cfr. también U. DOMÍNGUEZ, *Los Agustinos españoles en la última etapa del Concilio de Trento*, en "La Ciudad de Dios", (1955) 549-587.

14. En este trabajo, sin dejar de ser crítico, así me lo propongo al menos, en lo relativo a la documentación histórica y de archivos, como ya indiqué al principio, no hago otra cosa que utilizar los que nos proporcionan los principales biógrafos de Diego de Zúñiga, por ejemplo, I. Arámburu Cendoya, M. Gutiérrez, C. Muiños y L. G. Alonso Getino. El apellido "de zúñiga" aparece en todos los documentos de Fr. Diego que poseemos, a partir de los 16 años, así como en todos sus escritos.

15. La relación de Diego de Zúñiga y Fr. Luis de León ha llenado hasta el presente muchas páginas de la historia española del siglo XVI, aunque no se haya determinado aún con exactitud la índole de la misma. En Salamanca, por ejemplo, coinciden ambos como estudiantes en la universidad. Fr. Luis cursaba entonces los últimos años de teología, mientras que Fr. Diego hacía el primero. En Alcalá, de nuevo los encontramos juntos como estudiantes de teología. Después, en reiteradas ocasiones se encuentran, y es el propio Fr. Luis quien las consigna, aportando así interesantes datos para la biografía de Fr. Diego.

16. Los grados académicos, Bachillerato, Licenciatura y Doctorado en teología, los hizo en la universidad de Osuna, el año 1575. La Licenciatura la hizo el 4 de febrero y, dos días después, obtenía el Doctorado en la misma Facultad. F. RODRÍGUEZ MARÍN y C. MUIÑOS lo consignan. El primero, en su estudio *Cervantes y la universidad de Osuna*, publicado en el volumen II, del *Homenaje a Menéndez y Pelayo en el año vigésimo de su profesorado. Estudios de erudición española*, Madrid 1899, 805 y C. Muiños en su obra *Fr. Luis de León y Fr. Diego de Zúñiga*, El Escorial 1914, 319. El texto dice así: "Fr. Diego de Zúñiga, agustino, natural de Salamanca, siendo ya fraile y catedrático de Sagrada Escritura en la Universidad ursoanense, probó en ella a 4 de febrero de 1575, haber oído y leído más de cuatro cursos de teología, graduándose incontinenti de bachiller en esta facultad, licenciándose el 17 de abril del mismo año y doctorándose dos días después". En Salamanca, años antes, durante el curso 1563-1564 lo encontramos matriculado en dicha universidad, sin duda alguna, con la intención de obtener algún grado académico. Por las causas que fuere, antes de terminar el curso abandonó Salamanca y los estudios universitarios y el 17 de mayo, del mismo año 1564, ya lo encontramos en Alcalá y, durante el curso 1564-1565, de nuevo en su convento de Valladolid. Cfr. I. Arámburu Cendoya, o.c., 63-64.

En la vida retirada que vive, en los distintos conventos que lo encontramos, nos sorprende sobremanera su consagración total al estudio, a pesar de las múltiples obligaciones con las que ha de compaginar estas prolongadas sesiones intelectuales. Su vocación a los estudios, aunque no viva en ambientes estrictamente intelectuales, está bien arraigada. A este respecto cabría preguntar ¿Se explica esta entrega apasionada al estudio sólo por el ambiente intelectual creado entre los agustinos por el celo de Seripando? Indudablemente que no, aunque no deje de ser fuerte la influencia que aquél produce en fray Diego. Grande debió ser también el impacto producido en Zúñiga por los célebres maestros de Salamanca y Alcalá, donde cursó su carrera sacerdotal. Y, en esta misma línea, aunque resulte difícil de precisar, sin duda que no faltaron tampoco razones e incomprensiones personales que influyeron decisivamente en su vida religiosa y sobre todo intelectual, ya que sin ellas resultan incomprensibles sus alusiones a la envidia y, hasta cierto punto, algunos brotes de orgullo, que aparecen frecuentemente en sus cartas a Roma. No nos detendremos, empero, en ello, pues desbordaríamos los límites de este trabajo, aunque sí conviene tenerlos en cuenta.

Lo cierto es que, en sus largas estancias de conventual en Valladolid, Madrigal y Toledo, vive totalmente embebido en el estudio, no sólo de las ciencias eclesiásticas, sino del saber de su tiempo. El mismo nos confesará, el día 13 de enero de 1572 en carta al cardenal Guillermo Sirloto, escrita en Toledo, cuál fue el resultado de sus prolongadas jornadas entre los libros: con ímprobo trabajo, le dice, y máxima diligencia me he dedicado al estudio de las letras, habiendo conseguido aprender bastante bien el latín, griego, hebreo, caldeo e italiano. He abordado todas las ciencias y artes, habiendo logrado dominar las siguientes: dialéctica, retórica, metafísica, física, ética, teología, geometría y aritmética. He leído originales como hebreo, caldeo y griego, utilizando óptimos intérpretes, por lo que me son tan familiares los libros sacros que no existe pasaje en ellos, esté escrito en hebreo, caldeo o griego, que no explique sin preparación, de modo que mi explicación no pueda ser censurada por algún varón docto. Si me dan tiempo, no me enseñarán cuestión, por escuálida y restringida que sea, que no la glose por espacio de una hora, sin apartarme del tema, ni del

sentido histórico y literal¹⁷. El mismo día, en carta escrita al Papa Pío V, le habla de su preparación en geometría y aritmética, como si estos estudios fueran los últimos realizados¹⁸.

2. *Carácter de la reforma tridentina.*

No existe la menor duda, por lo general, que las historias de la Iglesia como las historias de los concilios y, en este caso concreto, las propias del concilio de Trento nos relatan los acontecimientos con fidelidad. No obstante, la pátina del tiempo llega a cosificar de tal modo los hechos, que se precisa un tacto especial para comprender en todas sus dimensiones lo que significó Trento, aunque a primera vista parezca tan simple lo que nos relatan las mencionadas historias. Esta mirada a distancia no es que desdibuje los hechos, sino que nos presentan los sucesos descarnados y en su quintaesencia. Sin embargo, a poco que penetremos en los misterios de la historia, fácilmente nos percataremos de las dificultades y controversias que supuso, de las tensiones y luchas internas que lo acompañaron y de los años, por no decir siglos, que se precisaron para llevar a cabo y cristalizar en lo que hoy tan fácilmente calificamos de "Reforma tridentina". Quizá en nuestros días nos encontremos capacitados como nunca para compren-

17. *Carta IV, al cardenal Sirloto*, 13,1,1972, 97 (en lo sucesivo citaré las cartas de Zuñiga por la edición hecha por I. Arámburu Cendoya): "Ego, Princeps Illustrissime, labore improbo, et summa cura, et diligentia literis studens, quinque linguas latinam, graecam, hebraicam, caldaicam, italiam non infeliciter didici; omnes scientias, et artes attigi, has vero feliciter sum consecutus: dialecticam, rethoricam, metaphisicam, phisicam, ethicam, theologiam, geometriam, aritmeticam; universos libros sacrosanctos hebraice, caldaice, graeceque, optimis interpretibus consultis, duodecies minimum perlegi. Unde tam familiares mihi sunt libri sacri, ut nullus sit eorum locus sive hebraice, sive caldaice, sive graece scriptus ille sit, quem ex tempore non ita explicem, ut a nullo fortasse viro docto mea explicatio improbetur. Si vero spatium cogitandi detur, nulla eorum ostendetur tam jejuna, et augusta propositio, de qua, si eam velim amplificare dicendo, a proposito nunquam aberrando neque ab historico literalique sensu, horam minimum integram non dicam".

18. *Carta V, al Papa Pío V*, 13, I, 1972, 100-101: "Non temere autem mihi credere videris, postulabam, ut me a te venire iuberis, virosque ex tota Italia doctissimos (quod comodo tuo fierit) pariter acerseres: quibus ex tempore me explanaturum dicebam omnem ab eis propositum sacrae scripturae locum, sive hebraice, sive caldaice, sive graece scriptum esset; omnia argumenta explicaturum, quibus quaecumque hereses probari viderentur: numquam quaestionem recusaturum earum, quas theologi ad utramque partem disputant; quicquid periculi facerent in dialecticis, rethoricis, metaphisicis, phisicis, ethicis (nunc in geometricis, et arithmeti- cis etiam addo) non aversurum. In quo certamine si vincerem perspicio argumento erat, me praestaturum paratum, quod imparatus praestabam".

der lo que Trento significó, gracias a la experiencia que nos ha deparado el concilio Vaticano II, con los problemas que ha creado y las dificultades y escollos que aún presenta.

Al hablar de Trento, debemos comenzar distinguiendo dos aspectos diferentes sobre el mencionado concilio, aunque complementarios y hasta inseparables. El *primero* se refiere al concilio en sí, del cual son fiel reflejo las conclusiones dogmáticas que literalmente han llegado hasta nosotros, así como las decisiones disciplinarias. El *segundo* aspecto se refiere a la época postconciliar, es decir, a la puesta en práctica de los decretos conciliares, que podemos resumir en la "Reforma tridentina".

En estos momentos, nos interesa sobremanera el segundo aspecto, ya que en el concilio de Trento, respecto a los estudios eclesiásticos, se dieron unas bases y orientaciones generales que nacían sólo referencia indirecta a los mismos¹⁹. La reforma y renovación en este aspecto, así como en las diversas facetas y estructuras de la Iglesia, presenta un carácter completamente distinto y opuesto a los decretos conciliares. Esta aparece normalmente como tarea de grupos e incluso de individuos esporádicos, que logran crear un ambiente o movimiento de reforma en distintos sectores. No es difícil captar la sensible diferencia que existe entre aquel carácter dogmático de las decisiones conciliares y esta tarea renovadora de la Iglesia. No obstante, sorprende la unidad que al fin se logra entre ambas.

19. Así, en la sesión IV se determina todo lo relativo a la Sagrada Escritura en sí, canonizando la edición Vulgata de la misma, aunque sin cerrar las puertas a los especialistas para que perfeccionen e incluso corrijan el texto, cuando el original griego, hebreo o caldeo lo exigieran, precisando a su vez todo lo relativo a su interpretación, uso y ediciones. En la sesión V, sobre todo en el *decreto de reforma*, se precisa, en la primera parte lo relativo a la *enseñanza de la Sagrada Escritura y de la teología*, de forma que tanto la Biblia como la teología fueron conocidas por los sacerdotes. A este fin se prescribe a los obispos la creación de cátedras de teología y sagrada escritura en las Iglesias y Colegiatas, instituyendo para ello los canónigos lectorales. Exhortando asimismo a los obispos para que vigilaran el fiel cumplimiento de estas prescripciones. Aparece claro en Trento, el empeño por impedir que el estudio de la Sagrada Escritura pasase a segundo término respecto a la especulación teológica. En la sesión XXIII, cánón 18, se ordena la creación de *Seminarios Diocesanos*, así como se señalan las condiciones que han de tener los nuevos clérigos, la formación que deben recibir e incluso los estudios que deben realizar, como la gramática, el canto y el cálculo eclesiástico, elementales en verdad si los consideramos desde nuestra situación actual, pero revolucionarios desde aquellas perspectivas que ofrecía el clero en pleno siglo XVI.

En este estudio nos ubicaremos en una línea concreta de reforma, como es la operada en el poco estudiado terreno de los estudios eclesiásticos, analizando la aportación de Diego de Zúñiga a esta tarea reformista. Decíamos, poco ha, que Zúñiga vivió plenamente para esta renovación. Ahora bien, esta aportación del agustino español debemos entenderla en su justa medida, pues no se trata sólo, como se pudiera pensar, que ésta aparece simplemente en las obras impresas que nos legó. Prueba de ello es que hace casi cuatro siglos que poseemos sus obras y nadie había visto en ellas una vinculación a Trento y a la reforma tridentina. Si hoy podemos hablar de esta faceta de Zúñiga, es debido a la reciente publicación de su correspondencia con Roma, principalmente con el Papa Pío V y los cardenales de la curia romana Alejandro Crivelli y Guillermo Sirloto²⁰. Estas publicaciones nos descubren las intenciones de fray Diego y nos permiten comprender no sólo los mencionados escritos, sino incluso la génesis de los mismos, ya que tres de las seis obras suyas de las cuales tenemos noticias, las escribió por voluntad expresa de Roma y las otras tres están

20 Debemos a I. Arámburu Cendoya la publicación de estas cartas en "Archivo Agustiniiano" 55 (1961) 88-103. Aunque sólo son seis las cartas que hasta ahora se han encontrado, Arámburu ha sabido darnos una visión completa de esta correspondencia de Zúñiga con Roma, deduciendo y precisando las que no conocemos, pero que se mencionan o suponen. Veámoslo:

"He aquí el esquema de esta correspondencia. Las cartas precedidas de un número romano son las que se publican.

Zúñiga al card. Crivelli: propone un certamen.

Zúñiga a S. Pío V.: sobre lo mismo.

Crivelli a Zúñiga: acusando recibo.

Zúñiga a Crivelli: dándole las gracias por su interés.

Crivelli a Zúñiga: que mande una muestra de su ingenio.

I. Zúñiga a Crivelli: que lea la carta y folletos que manda al Papa.

II. Zúñiga a S. Pío V.: le manda *De optimo genere... y adversus Ratumum*.

Crivelli a Zúñiga: que mande una obra sobre las herejías modernas.

III. Zúñiga al Papa Pío V.: le envía *De vera religione*.

Crivelli a Zúñiga que el Papa ha encargado la censura de su libro al card. Guillermo Sirloto y que pida a sus superiores el ir a Roma.

IV. Zúñiga al card. Sirloto: le cuenta sus estudios y proyectos.

V. Zúñiga a S. Pío V.: juzga innecesario el permiso de los superiores.

Zúñiga a Gregorio XIII: Reitera la propuesta hecha a S. Pío V.

Zúñiga a Crivelli: que presente la carta al nuevo Papa.

VI. Zúñiga a Sirloto: que lea la carta dirigida al Papa y, con Crivelli le hable de su obra, le dé a conocer su juicio y le exponga la justicia de su petición".

en la línea de reforma y nueva estructuración conciliar, que se propuso seguir y completar el propio Zúñiga.

No obstante, al hablar de fray Diego y la reforma tridentina de los estudios eclesiásticos, confieso ya desde ahora, que ésta fue muy superior en espíritu e intención que en realidad, puesto que quedó mediatizada por la nula ayuda que Zúñiga obtuvo de Roma, aunque diera verdaderas pruebas de su preparación y ambiciosos planes. Incluso, las pocas obras que nos legó son muestra fehaciente de ello.

II. DIEGO DE ZUÑIGA Y LOS ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

Al hablar de "Estudios eclesiásticos" urge determinar, antes de nada, el alcance y contenido de esta expresión. Es cierto que desde los orígenes del cristianismo, éste se fue adueñando de tal modo de la cultura occidental, que hasta el siglo XVI, si exceptuamos la cultura árabe, casi podemos hablar de saber científico y ciencias eclesiásticas, como conceptos sinónimos. A partir del XVI, sin embargo, casi frente a la Iglesia surge la ciencia renacentista con un cariz, sino profano, sí laico. Desde entonces la expresión "estudios eclesiásticos", aunque perdure, va, empero, cediendo terreno en el ámbito del saber y se va generalizando la denominación de "estudios sagrados" como algo peculiar de la Iglesia y privativo de la enseñanza sistemática, tanto en los propios seminarios como en las facultades de la Iglesia, que siguen llamándose eclesiásticas. Aquí, cuando hablamos de estudios "eclesiásticos", no nos referimos a los "estudios sagrados", sino que "eclesiásticos" está mucho más cerca de estudios "escolásticos", ya que aún conserva toda su fuerza y sentido universal que los medievales concedían a la ciencia, tanto en su proyección teológica y escrituraria como filosófica y ciencias humanas.

La actuación de Zúñiga en esta reforma la veremos desde dos aspectos distintos. *Primero*, desde su correspondencia epistolar con Roma. *Segundo*, desde sus obras y el plan de reforma que presenta en las mismas.

1. *La reforma de Zúñiga a través de su correspondencia con Roma*

La primera referencia que tenemos de las relaciones de Zúñiga con Roma nos la proporciona fray Luis de León, al referirnos una conversación mantenida con Zúñiga en Madrigal el año 1568. Así lo dejó escrito el célebre agustino: "Díjome un día ansí por estas palabras, que el Papa tenía gran noticia de su persona y le estimaba en mucho, y tras esto refirióme un largo cuento de un mercader y de un cardenal por cuyos medios floreció su nombre en la corte romana, lleno todo de su vanidad; y añadió que había enviado al Papa un tratadillo que había compuesto, porque su Santidad tenía deseo, como él decía, de ver alguna cosa suya...²¹. Aunque fray Luis lo califique de un "largo cuento" y haga de Zúñiga un hombre "lleno todo de su vanidad", hoy, después de publicada su correspondencia con Roma, no podemos poner en duda cuanto fray Diego le narró. Entre las cartas que se conservan, seis en total, tres están dirigidas al Papa Pío V. La primera está fechada en Madrigal, el 15 de julio de 1568²²; la segunda escrita en Toledo, lleva fecha del 13 de diciembre de 1569²³ y, la tercera, firmada también en Toledo, es del 13 de enero de 1572²⁴. Falta, empero, otra carta de Zúñiga al Santo Padre, que nos resultaría de enorme interés, ya que es la primera que escribe el agustino a Pío V y la contesta en nombre del Papa el cardenal Crivelli. Pero esta carta no se ha localizado. De la correspondencia entre Zúñiga y el cardenal Alejandro Crivelli, sólo se conserva una carta de aquél a éste, escrita el 13 de junio de 1568, en Madrigal²⁵. Entre Zúñiga y el cardenal Guillermo Sirleto se intercambiaron varios escritos, de los cuales sólo conocemos hoy dos cartas de Zúñiga al cardenal, escritas ambas en Toledo. La primera, fechada el 13 de enero de 1572²⁶ y, la segunda,

21. Doc. X, 374, cit. por C. Muñños, *o.c.*, 66.

22. Biblioteca Vaticana, Ms. Vat. lat. 6210, fols. 222-223. En la edición de I. Arámburu Cendoya, figura como carta II y ocupa las páginas 91-93.

23. Biblioteca Angélica de Roma, Ms. 117, lat. pp. III-IX. En la publicación de Arámburu Cendoya aparece como la III de las cartas, en las páginas 93-96.

24. Biblioteca Vaticana, Reg. lat. 2023, fols. 343-344. En Arámburu Cendoya es la carta V, página 100-102.

25. Biblioteca Vaticana, Ms. Reg. lat. 2023, fol. 342. Es la I de las cartas publicadas por Arámburu Cendoya en la página 90.

26. Biblioteca Vaticana, Ms. Reg. lat. 2023, fols. 421-422. En Arámburu Cendoya figura como carta IV y ocupa las páginas 96-100. Está incompleta en el original.

27. Biblioteca Vaticana, Ms. Vat. lat.: 61-80, fol. 123. Es la última de

el 7 de junio de 1572²⁷. Estas cartas, aún siendo como son sólo parte de la correspondencia mantenida entre Zúñiga y Roma, son suficientes para ver las intenciones que animaban a fray Diego en orden a estructurar, con la ayuda del Santo Padre, todas las ciencias eclesiásticas.

Según confesión del propio Zúñiga a fray Luis de León, nuestro agustino estaba en íntima relación con Roma gracias a un mercader y a un cardenal. Aunque seguimos desconociendo la identidad del mercader que menciona Zúñiga, nos es, empero, bien conocida la personalidad del citado cardenal. Se trata de Alejandro Crivelli, primero nuncio de Su Santidad en España y cardenal después en la corte papal²⁸. La única carta que hasta hoy conocemos de Zúñiga a Crivelli, es la tercera que el agustino envió al cardenal. En ella se presuponen claramente las dos anteriores.

No conocemos, como acabamos de decir, la primera carta que escribió Zúñiga a Pío V, así como tampoco la que inició su correspondencia con Crivelli. Ello nos obliga a reconstruir, por nuestra parte, los móviles que le condujeron a relacionarse con Roma. Claro que tampoco es difícil esta tarea, ya que en cartas posteriores alude con frecuencia a ello. Sin miedo a equivocarnos, podemos decir que, la iniciativa en estas relaciones epistolares, partió del propio Zúñiga, al ofrecer sus servicios intelectuales al Papa, a cambio de un mecenazgo pontificio, con el cual podría realizar sus ambiciosos planes.

No debe sorprendernos esta actitud de Zúñiga. El es consciente de su preparación en todas las ciencias de su tiempo²⁹. Conoce las inquietudes y desvelos de Roma por restaurar las instituciones y estructuras eclesiales, entre las cuales están las ciencias eclesiásticas, principalmente la escritura santa, como base de ulte-

las cartas publicadas por Arámburu Cendoya y consta como la VI, en las páginas 102-103.

28. Cfr. C. EUBEL, *Hierarchia Catholica*, Münster 1923, 3, 41 y 202, de la 2.ª edición y L. CARDELLA, *Memorie storiche dei Cardinali*, Roma 1795, 5, 87-89.

29. No sólo hacía alarde de ello, cfr. por ejemplo, las notas 17 y 18 de este trabajo, sino que dió pruebas fehacientes tanto en la improvisación de las obras que le pidieron de Roma, redactadas como quien dice en una sentada, así el *De optimo genere tradendae totius Philosophiae et Sacrosanctae Scripturae explicandae*, el *De totius Dialecticae constitutione contra Ramum pro Aristotele* y el tratado *De vera Religione*, como incluso también en la preparación que manifiesta en todas sus obras publicadas después.

riores estudios³⁰. Por otra parte, el mecenazgo que Roma había prestado no sólo a los artistas, sino también a los hombres de ciencia, era de sobra conocido³¹. Por todo lo cual, Zúñiga recurre a Roma, pues lo que él se propone supera las posibilidades de una persona privada³², máxime en las condiciones de abandono y soledad en que se encuentra fray Diego³³.

Tan convencido estaba Zúñiga de su preparación intelectual, así como de su ingenio, que no duda en pedir al Papa que reúna en Roma a los hombres más ilustres de toda Italia y ante ellos él, durante un mes o un año, como lo creyeren más oportuno, explicaría, sin preparación inmediata alguna, cualquier pasaje hebreo, caldeo, o griego de las Sagradas Escrituras que le fuera propuesto por aquellos maestros. Asimismo, está dispuesto a demostrar que todas las herejías surgidas en el decurso de la historia contra la fe católica son falsas, temerarias e impías. Incluso no rehusaría el que le propusieran algunas de las cuestiones que los teólogos suelen disputar "ad utramque partem"; del mismo modo que podrían comprobar su capacidad en dialéctica, retórica, metafísica, ética, física, geometría y aritmética³⁴. El propio Zúñiga reconoce que se trataría de una prueba sin precedentes, aunque digna del Papa, a quien sólo pide lo necesario para el viaje a Roma, un hermano y un socio³⁵.

30. Así lo había ordenado el concilio de Trento en sus Decretos de la IV Sesión sobre la Sagrada Escritura y en la sesión V, sobre todo en las prescripciones contenidas en el *Decreto de reforma* sobre la enseñanza de la Sagrada Escritura y de la teología.

31. El propio Zúñiga se lo recuerda al Santo Padre, cfr. *Carta V, al Papa Pío V*, 13, I, 1572, 101: "Nam si superiorum temporum memoriam repetas, facile reperies a maximis pontificibus esse remuneratos labores honoribus, praemiis, et splendore. Hoc vero praemio tantum pro superioribus laboribus contentus ero: ut tu mihi, Pater beatissime, sumptus itineri necessarios decernas".

32. *Carta II, al Papa Pío V*, 15, VII, 1568, 93: "Quae res cum magni momenti sit, grave videri non debet Pontifici Maximo hominem privatum, ut eam rem experiatur, ad se adducere". Y en la misma carta, 91: "Quo ego subsidio non solum careo, verum etiam omnibus aliis quae non modo scribenti verum etiam viventi, nisi Deus adesset, essent forte necessaria".

34. *Carta IV, al cardenal Guillermo Sirloto*, 13, I, 1572, 97-98: "Denique cum eas in me ingenii vires cognoscerem, ut, si mihi quispiam praesto esset, qui me ab invidorum meorum injuriis et tetris opresionibus defenderet, possem equidem acuratis, et perspicuis comentariis, et ad christianos homines valde accommodatis universos sanctos libros explanare, atque omnes artes et disciplinas ita persequi, ut facilius et melius fortasse omnes disci possent, quam nunc duae et tres discuntur".

35. *Carta V, al Papa Pío V*, 13, I, 1572, 101: "Hoc vero praemio tantum pro superioribus laboribus contentus ero: ut tu mihi, Pater beatissime, sumptus itineri necessarios decernas. In magna enim paupertate vi-

La reforma que sugiere Zúñiga y que se compromete a realizar con la ayuda pontificia, afecta, *primero*, a la Sagrada Escritura, *segundo*, a la defensa del dogma católico contra los herejes, principalmente protestantes y, *tercero*, a todas las artes. Con ello, cree Zúñiga, que se atendería a una de las necesidades más urgentes de la Iglesia católica³⁶, ya que la Sagrada Escritura fue una de las grandes preocupaciones del concilio de Trento³⁷, así como la teología requería, en aquellos momentos, especial interés a causa de la reforma protestante y, la filosofía, con voces apagadas, estaba pidiendo una total reestructuración, pues había quedado reducida al estudio de una, dos o al máximo tres disciplinas. Todo ello cree fray Diego que lo podría abordar e incluso solucionar, si se cumplían dos condiciones, primera, si era llamado a Roma y recibía la ayuda necesaria y, segunda, si Dios le dejaba llegar a los sesenta años de su vida³⁸.

¿Cuál fue el resultado de todo ello? En principio creo que favorable, ya que tres de las seis obras que conocemos del célebre agustino se deben a esta correspondencia. Pío V no desechó, en principio, la prueba que Zúñiga quería realizar, aunque tampoco le llamó de inmediato a Roma, pues quería conocer antes su prepa-

tam ago, ut vitae nostrae institutio postulat: quare eos aliunde habere non potero. Nec enim, Pater sanctissime, velle debes ut longum iter pedibus et stipem petendo faciam. Quos vero sumptus tam magnos et amplos cum fraterculo socio et famulo faciam”.

36. *Carta V, al Papa Pío V*, 13, I, 1572, 101-102: “Hoc etiam officii tui munus postulat ut sis virtuti refugium, honestorum remunerator, et optimarum rerum indagator. Non enim dubito, in eaque re doctissimi, et christianissimi cuiusque fidem implorarem, quin graviter Deum optimum maximum, cuius es vicarius, offendas, si rem tantam, tam ecclesiae suae utilem, quae sese oculis videtur offerre diligentius perquirere, et explorare contempseris. Patieris me aequo animo periculum esse ne tibi Christus magnam ecclesiae suae iacturam ascribat, dum paucarum pecuniarum iacturam non facias? Ac scito ascripturum, si ea in me forte fuerit facultas ingenii, eique sic, pater beatissime, appellatus adesse neglexeris? Quae honestior, clarior, officiosior, Deo gratior in pauperes largitio aut in qua re melius pecunias collocare, quam in re tanta periclitanda? Aut qua re maiorem gloriam nancisceris quam opera tua id luminis accendere quo universa philosophia, et tota sacrosancta scriptura illustretur, praestantius quam hactenus unquam illustrata fuit? Quod quidem non minus tibi gloriosum erit ad memoriae immortalitatem, quam opera tua superatam classem Turcarum fuisse”.

37) Principalmente en la sesión IV y V. Basta un simple repaso a los decretos dogmáticos y disciplinares para ver la importancia que el santo sínodo concedió a todo lo relativo a la Sagrada Escritura.

38) *Carta III, al Papa Pío V*, 13, XII, 1569, 95: “Ita scientias omnes, et disciplinas expositurum, si vita annum aetatis meae sexagesimum suppetat, ut sitius et melius omnes comprehendantur, quam modo una aut altera, ad summum tertia intelligitur”.

ración y talento a través de alguna de sus publicaciones. Zúñiga, empero, no había publicado nada hasta aquel momento³⁹, escribiendo con tal fin dos tratados: *De optimo genere tradendae totius Philosophiae et Sacrosanctae Scripturae explicandae* y *De totius Dialecticae constitutione*, que no tarda en enviar a Roma⁴⁰.

39) *Carta II, al Papa Pío V*, 15, VII, 1572, 91: "Sed cogitanti mihi quid ad te potissimum mitterem nihil sane occurrebat quod satis esse putarem ad eas res, quas litteris superioribus scripsi, probandas. Ob idque nullum tibi tunc munus concinnavi, quod res eas esse ducebam, quarum periculum nisi praesenti sermone fieri non posset. Quamobrem id totum praesentiae tuae reservabam. Nam justos et plenos libros, quos tibi dicarem, fateor me nullos composuisse, quod illorum consilium mihi nunquam placui qui simul atque aliquid didicerunt, quo ingenii gloria fruantur, litteris illud mandant. Unde tam innumerabilis multitudo inutilium librorum exiit. Sed Aristotelis rationem vehementer probavi, dignamque tanto viro semper duxi, qui neque ludum apperire, neque opus aliquod suum exire voluit, antequam quadraginta annos haberet. Ego vero triginta duos tantum habeo. Licet tamen id attentaverim ad exercendum stilum, propter studii diuturni monasteriique labores tam imbecilla valetudine sum, ut nisi librarium habeant scribendi oneri statim succumbam".

40) La primera de estas dos obras ha permanecido inédita hasta nuestros días en la Biblioteca Vaticana, fondo Ottoboni latinos n.º 470. Ha sido mérito de Arámburu Cendoya localizarla, así como también a él debemos la publicación de la misma en "Archivo Agustiniiano" 55 (1961) 335-384. Es cierto que de este escrito se tenía noticia desde el siglo XVI, gracias a las alusiones que a él hace Fray Luis de León y posteriormente Nicolás Antonio en su *Bibliotheca Nova*, Madrid 1783, I, 325, que lo vio anotado en el catálogo de la biblioteca Altempsiana. Como ya hemos también indicado, no faltan autores recientes que lo atribuyen a otro Diego de Zúñiga distinto, como lo hace por ejemplo Marcial Solana, cfr. nota 4 de este trabajo. Del otro tratadito *De totius Dialecticae constitutione contra Ramum pro Aristotele*, enviado también a Roma, no tenemos más noticias que las que nos da el propio Zúñiga con motivo del envío a Roma del mismo, cfr. *Carta II, al Papa Pío V*, 15, VII, 1568, 92: "Jam vero cum magna atque parva ex comparatione intelligantur, mearum rerum statum non male cognosci posse credebam si me cum viro magno conferrem ob idque eaque ego mihi ad Aristotelem a Ramo defendendum notaveram: quae ad primum, secundum librum suarum animadversionum pertinent, in orationis formam redegit, tamquam si coram te essem acturus. Ut me cum Ramo, viro ut his temporibus magno, conferendo aliquantulum quantus ego essem intelligeres". A este escrito aludirá también en la *Carta III al Papa Pío V*, 13, XII, 1969, 93: "Superioribus diebus, Pater Sanctissime, volumen ad te dedi de optimo genere totius philosophiae tradendae, et sacrae scripturae explicandae, simul cum oratione, qua de totius dialecticae constitutione contra Ramum pro Aristotele disputabam, ut nonnulla ingenii et industriae meae conjectura fieret, antequam in illo magno a meque postulato certamine eruditionem meam periclitaveris". Asimismo en la *Carta IV, al cardenal Guillermo Sirleto*, 13, I, 1572, 98-99: "Jam vero primam scientiam longius sum persecutus, diseruique de optima constitutione totius artis dialecticae. Et quoniam magna, et parva ex comparatione cognoscuntur, quantus essem melius intelligi posse arbitrabar, si Petro Ramo ut dialectico his temporibus magno, me conferrem. Respondique ad primum eius librum animadversionum Aristotelicarum. Id-

Casi sin interrupción de tiempo, el cardenal Crivelli comunica a Zúñiga el deseo que tiene el Papa de que escriba un tratado sobre las herejías de su tiempo⁴¹. Todo parecía favorable a los deseos de fray Diego, máxime cuando se entera por Crivelli que el Santo Padre ha encomendado al cardenal Sirleto la censura de los dos libros enviados a Roma⁴². Sirleto estaba entonces conside-

que oratione ampla et explicata, tamquam si in foro apud iudices dicerem. Quod genus dicendi clarius, quam aliud rationem ingenii declarat". En la *Carta V, al Papa Pío V*, 13, I, 1572, 101: "Misi statim opus de optimo genere totius philosophiae tradendae et sacrosanctae scripturae explicandae, orationem praeterea de optima totius dialecticae constitutione". De cuanto nos dice Zúñiga, se desprende que era un estudio comparativo entre Aristóteles y Pedro de la Ramée. Buen criterio nos dirá Fr. Diego, para apreciar y valorar las cosas es comparar las grandes con las pequeñas. Con este espíritu, en forma oratoria, defiende y resalta la importancia de Aristóteles frente a las calumnias y desprecios que Ramée, hace del Estagirita en sus *Animadversiones*.

41. *Carta III, al Papa Pío V*, 13, XII, 1569, 93-94: "Et ex Alexandro Cardinali Crivellio, quem meum patronum, atque adeo parentem propter summa eius in me beneficia possum appellare, per litteras intellexi ea te non improbasse, desiderare tamen aliquem praeterea a me compositum librum in huius temporis haereticos".

"Cumque omni studio operam, et industriam meam tibi probare studeam, licet essem omni spe praesidioque destitutus, et monasterii occupationibus implicatus, adversus haereticos omnes recentior ortos disputationem suscepi, opus sane arduum et difficile, magnique temporis, ac laboris. Nam multi mihi erant auctores legendi, ad eorum haereses, et argumenta colligenda, multarum rerum memoria ad eas pro dignitate refellendas repetenda. Multo opus erat artificio, ut opus spissum et operosum loculenter texeretur".

"Duobus tamen mensibus, duos libros cum dimidio composui meaque manu scripsi. Et cito totum opus perficerem, sed ecce meorum prepositorum jussu in hunc conventum Toletanum plus ducentis milliaribus ab illo in quo eram distantem migrare coactus, non mediocriter sum a meo studio distractus. Sed hoc leve esset, nisi tantis hic occupationibus detineret, ut nihil fere vacui temporis habeam, praeter illud, quo e somno et quiete necessaria eripio. Nihil tamen ab opere instituto, deterritus, quae scripseram, ut tibi mitterentur mea manu describebam".

"In pari tamen labore oppressus in morbum incidi, ac satis vehementer diusque aegrotavi. Quo morbo levatus iterum laborem susceptum repetivi, et de integro fui eodem morbo acceptus, cum magnis totius corporis doloribus. Ex quo cum rursus evassissem ad idem me studium contuli. Tertioque fui eadem quotidiana, sed periculosiore febre impeditus. Cumque pauca mihi ex iis quae composueram excipienda restarem, in eisquae excipiendis eodem fuisse quarto (non equidem Deo teste mentionior) valetudinis genere tentatus, temerarium esse duxi in labore tam impari diutius persistere. Ideoque perfectis iis, quae ad eucharistiae sacramentum pertinebant, pauca quae de penitentia composueram attingere non sum ausus. Habes, Pater Sanctissime, maximam ac iustissimam causam cur opus ad te imperfectum mittam".

42. *Carta IV, al cardenal Guillermo Sirleto*, 13, I, 1572, 96-97: "S.P.D. Illustrissimus Cardinalis Crivellus me per literas certiore fecit, Princeps Illustrissime tibi a patre nostro sanctissimo censuram esse commissam libri a me editi in omnes nuper exhortos haereticos. In qua re vehementer laetatus sum. Hunc enim casum valde timebam, ne opus, quod ego satis diligenter et attente confeceram, in manus negligentis, et socordis

rado como el cardenal más culto de la curia romana⁴³. Sin embargo, pronto cundió el desánimo en el espíritu de Zúñiga, cuando recibe en carta de Crivelli la decisión de Sirleto, es decir, que no es imprescindible ir a Roma, ya que puede imprimir sus obras en España⁴⁴. A este primer contratiempo se une también la muerte de Pío V, acaecida el 1 de mayo de 1572.

Zúñiga, consciente de la eficaz labor y servicio que puede prestar a la Iglesia en la reforma intelectual, aunque dolido por la actitud de Roma hasta ese momento, insiste aún ante el nuevo Papa.

ensoris incideret. Te unum optabam, quem fama doctissimum latinissimum, et aequissimum praedicabat. Quoniam ergo in hac re meus optatis fortuna respondit, caetera fauste, et feliciter eventura confido. Et te ipsum, qui iudex est in mea causa delectus, patronum adopto, tibi salutis et rationum mearum curam custodiamque committo. Siquidem nullos magis vir literatus amat, quam eos qui sunt studiis doctrinae dediti: et quo interiores, et exquisitiores literas scit, eo majori studio tenetur eorum, qui in doctrina excellunt. Quod si me ita literas coluisse probavero, ut nullus neque accuratius neque solentius, jure quodam meo a te viro doctissimo opem et patrocinium petam. Nihil tamen arroganter dictum putavi, nihil ad invidiam rapi vellem, dum simpliciter, et plane iudici vel patrono potius meo causam expono. Neque arroganter unquam dicitur quod vere dicitur. Et hoc magis quod nihil mihi credi postulo nisi prius tentatis, et periclitatis omnibus, ita ut non verbis meis sed suis oculis quisque credat”.

43. Sobre la vida y obra de Guillermo Sirleto puede consultarse: CIACONIO, *Vitae et res gestae Pontificum Romanorum et S.R.E. cardinalium*, Romae 1630, 2 col. 1682-1684; DONI D'ATTICHI, *Flores historiae Sacri Collegii cardinalium*, 3, 486; C. EUBEL, *Hierarchia Catholica*, Münster 1910, 4, 46 y 322; A. GRISEBACH, *Römische Porträt Gärten der Gegenreformation*, Leipzig 1936, 107 ss.; H. HÖPFL, *Kard. Sirlets Annotationen zum NT*, Friburgo de Brisgovia 1908; ID., *Beiträge zur Geschichte der Sixto-Klementinischen Vulgata*, Friburgo de Brisgovia 1913, 1-43; MOTTA, *Funebris oratio in cardinalem. Sirletum*, Romae 1585; P. PASCHINI, *Tre ricerche sulla storia della Chiesa nel Cinquecento*, Roma 1945, 153-281; ID. *Il card. G. Sirleto in Calabria en* “Revista di storia della Chiesa in Italia”, 1 (1947) 23-37; L. PASTOR, *Historia de los Papas*, trad. española Barcelona 1953, 8, 23 ss; REUSCH., *Der Index der verbotenen Bücher*, 2 vols., Bonn, 1883-1885.

44. *Carta IV, al cardenal Guillermo Sirleto*, 13, I, 1572, 97: “Quoniam vero Illustrissimus Cardinalis Crivellus ad me scripsit, tibi non videri opus esse meo ad urbem adventu, quod hic possim librum illum excudere patriaeque meae melius confidere scire in primis debes, vir clarissime, non ea de causa me opus illud fecisse, quo apparere vellem. Imo de industria a me perfectum non est ne ab aliquo me invito excuderetur. Longe enim maiora sunt quae edere cogito, si me tamen aliquis respiciat, ita ut mihi integrum, sit omni alia occupatione solutus, in literarum studiis versarum, ut ipse ex literis ad Patrem Beatissimum in principio libri positus intelligere potuisses. Quod si secuta fuerit, quae debet fortuna, omnia exhibunt; sin autem caeca et insana fuerit, eadem fortunam omnia subire volo. Quid ergo, dices, opus illud composuisti? Ut id, et in quo te mihi auxilio esse pro tua summa doctrina, et aequitate debéas, facilius explicem, aliqua praeponam”.

El 7 de junio de 1572, cuando había apenas subido al Solio pontificio el nuevo Papa Gregorio XIII, escribe Zúñiga a los cardenales Sirleto y Crivelli para que le expongan al Santo Padre lo razonable de su petición⁴⁵.

No conocemos a partir de este momento más correspondencia entre el agustino y Roma, aunque todo hace presumir que la hubo. A Gregorio XIV le dedicará la segunda edición de sus *Comentarios a Job*, si bien no es el propio Zúñiga el que firma la dedicatoria, sino el editor Zannetti. La primera edición de esta obra la había dedicado Zúñiga a Felipe II, que le había ayudado a sufragar los gastos de la impresión. La última de sus obras, la *Philosophiae prima pars*, la dedicará al Papa Clemente VIII, recogiendo en la misma, a modo de síntesis, la historia de su vida intelectual. Una atenta lectura de esta dedicatoria nos hace pensar que Clemente VIII proporcionó a Zúñiga, a pesar de la muerte de Crivelli y Sirleto, algo más que buenas palabras y ánimos, aunque no tengamos carta alguna ni documentos en qué apoyarnos⁴⁶.

Al lado de esta faceta que nos brinda su correspondencia con Roma y como complemento de la misma, sobre todo ante la inefi-

45. *Carta VI, al cardenal Guillermo Sirleto*, 7, VI, 1572: "Quoniam vero nuntiatum est Pium quintum vita esse defunctum, et Gregorium decimum tertium creatum, epistolam ad illud confeci, per quam ei rem universam, quam auctore Pio quinto in mea causa informanda egi, renuntio. Et ab eo denique peto quod a Pio quinto novissimis literis, ut a te scripsi, petebam, ut si oculis videre voluerit, quantum doctrina et eruditione valeam, meque Romam venire iuserit, ut sumptus mihi ad iter faciendum decernat. Hanc epistolam Illustrissimo Cardinali Crivello mitto ut eam ei deferat suamque auctoritatem interponat. Quam tu etiam, Princeps Illustrissime, prius legere poteris, a teque pro tua magna doctrina et humanitate peto, ut una cum Illustrissimo Cardinali Crivello Patrem Beatissimum convenias, deque libro a me edito tibi animadvertendum commisso testimonium, quod jam tribuisti, dicas, et aequitatem meae postulationis exponas, Quantum vero hoc tuae eximiae virtutis sit rem honestissimam, ecclesiaeque utilissimam tractare, tuae excellentis doctrinae literarum causam amare, tuae dignitatis et amplitudinis hominem de literis benemeritum in tenebris jacentem excitare, nihil est quod nunc repetam quod superioribus literis multis sum persecutus: tantum id tuae sapientiae considerandum et iudicandum relinquo".

46. En la extensa dedicatoria, casi cuatro folios, al Papa Clemente VIII de su *Philosophiae prima pars*, publicado en 1597, de nuevo le plantea toda su historia intelectual y lo que puede hacer en el campo de las ciencias al servicio de la Iglesia. Más aún, aunque termina su dedicatoria aludiendo de nuevo a su madurez, no piensa ya, sólo en una obra personal, sino en el inicio de algo definitivo que si él no lograra terminar podría ser continuado por competentes maestros: "Quod si me vita deficiat, non deerunt forte alii doctissimi viri, qui eodem artificio opus inchoatum perficiant, ut quibuscumque temporibus fuerit absolutum. Quod a te caeptum sit, te auctorem praedicent tibi acceptum referant".

cacia mostrada por la Santa Sede, todo nos hace pensar que Zúñiga buscó apoyo en la corte española. No conocemos, hasta el momento, carta alguna de fray Diego a Felipe II, aunque tenemos dos hechos que avalan nuestra suposición. El primero nos lo proporciona Mateo Vázquez en carta a Felipe II, fechada en El Escorial, el 15 de junio de 1577, cuando le escribe al rey: "Fr. Diego de Çuñiga el agustino spera resolución. Va aquí la carta del presidente, y también lo que diçe Arias Montano, el qual me ha dicho de palabra que hazer fray Diego la obra por orden y con nombre de Vuestra Magestad no conviene, pero que por vía indirecta se le podrían dar 300 ducados por una vez, como sería por Santoyo o por don Luis Manrique, y dezirle para lo de adelante que Vuestra Magestad miraría sus buenos estudios y no más". A lo que contestó el Rey: "No creo que tendrá aquí Santoyo recado, y lo mejor será remytrle a don Luis y avisarle que le de luego esos 300 ducados que parece, y a Garnica que los haga dar luego a don Luis"⁴⁷. El segundo dato en que fundamentamos nuestra suposición es el hecho de que Zúñiga dedique a Felipe II tres de sus obras, a saber: *De vera Religione*, los *Comentarios a -Zacarías* y la primera edición de sus *Comentarios a Job*. En todas ellas se repiten, en líneas generales, los mismos argumentos esgrimidos años antes al Papa Pío V y a los cardenales Crivelli y Sirleto, en pro de obtener una ayuda económica para llevar a cabo su obra soñada.

2. La reforma de Zúñiga a través de sus escritos

El legado literario de Zúñiga, más que un todo o estudio de conjunto, son sólo piezas o aspectos de la colosal obra que había concebido y acariciado a lo largo de toda su vida intelectual. Analizado en sí cada uno de sus escritos, como se ha tenido que hacer hasta el presente, ni se comprenden plenamente ni se valoran en todo su alcance. Hoy, empero, después de la publicación de sus cartas y del tratado *De optimo gener etradendae totius Philosophiae et Sacrosanctae Scripturae explicandae*, inéditos hasta nuestros días, con ser los escritos publicados, meros retazos o estudios parciales, podemos ya verlos desde un prisma distinto, que les da unidad y, en consecuencia, reconstruir y juzgar lo que hu-

47. Cfr. I, ARAMBURU CENDOYA, *oc.*, 77-78.

biera sido su magna tarea intelectual, de mediar la ayuda que solicitaba de Roma.

Resulta triste decirlo, pero sólo pudo llevar a cabo, en cuanto a publicaciones se refiere, lo que los exiguos medios económicos le permitieron. No obstante, estas cinco obras impresas que poseemos son suficientes para comprobar cómo cuanto él se comprometía a realizar podía haber sido auténtica realidad, pues lo que escribió responde totalmente a sus planes y no defrauda en nada a las promesas hechas, primero a Pío V y después a Felipe II. En carta a Pío V, fechada en Toledo, el 13 de diciembre de 1569, le decía que, con su ayuda y sesenta años que le concediera de vida el Señor, explicaría todas las ciencias⁴⁸. A los sesenta años llegó, la ayuda solicitada ya vimos hasta qué extremo le faltó. Sin embargo, las cinco obras impresas que nos dejó, como acabamos de decir, dan fe, cada una en su género, de lo que hubiera sido su obra y del carácter innovador y reformador que las anima. Especial interés presenta a este respecto su tratado *De optimo genere*, donde nos expone Zúñiga su ambicioso plan a seguir. En el campo teológico nos dejó su obra *De vera Religione*, que aunque se la haya considerado normalmente como obra apologética, presenta, empero, todas las condiciones de obra teológica. De sagrada escritura sus dos escritos, el *Comentario a Zacarías* y el *Comentario a Job* revisten todos los síntomas de auténtica exégesis. Finalmente, dentro de la más estricta y genuina filosofía, tenemos su escrito *Philosophiae prima pars*, donde estudia magistralmente la metafísica, la dialéctica, la retórica y la física, como primer paso para el estudio de las restantes partes de la filosofía.

Así pues, debemos juzgar sus publicaciones mediatizadas, sobre todo en cuanto al número, por estos factores totalmente ajenos a su voluntad.

A) Programa de reforma en su primera obra escrita.

Su primer escrito *De optimo genere tradendae totius Philosophiae et Sacrosanctae Scripturae explicandae*, obra inédita y desconocido su paradero hasta hace muy pocos años, incluso atri-

48. *Carta III, al Papa Pío V*, 13, XII, 1569,95. Puede consultarse el texto en la nota 38 de este trabajo.

buída a veces equivocadamente a otros de los Zúñigas, exige la máxima atención cuando se quiere emitir un juicio sobre la misma. Ciertamente la escribió ante el requerimiento del Papa Pío V, que quería conocer alguno de sus escritos. Ahora bien, esta obrita es algo más que una simple muestra enviada al Papa, para que viera como trabajaba intelectualmente nuestro agustino.

En este tratado fray Diego traza un programa que se compromete a realizar, es decir, nos describe una panorámica de todas las ciencias de su tiempo a la vez que nos señala el modo de estudiarlas. Según confiesa Zúñiga en la carta que adjunta al envío de este escrito a Roma, así como el perito en Cosmografía demuestra su competencia enviando al ausente una descripción del mundo, igualmente él le manda al Santo Padre la descripción de toda la filosofía como pintada en un cuadro en este tratado ⁴⁹.

Así lo hace, efectivamente, en la primera parte del escrito, donde una a una señala todas las ciencias que integran el saber filosófico. Partiendo de la metafísica, que a modo de propedéutica determina los límites del saber humano, dentro de los cuales establece, según las exigencias de los distintos objetos, las quince ciencias que comprenden las diversas partes en que se divide la filosofía ⁵⁰. En la segunda parte del tratado, toda ella dedicada a

49. *Carta II, al Papa Pío V*, 15, VII, 1568, 92: "Sed cum modo iustissime ac sapientissime voluntati tuae parere vellem et attentissime cogitarem, quod ad te potissimum illarum rerum exemplum scriberem, subductis mearum cogitationum rationibus statui sermonem de optimo genere totius philisiphiae tradendae et libri sacrissancti explicandi tibi, Pater Sanctissime, scribere. Nam cum me omnium scientiarum totiusque Sacrae Scripturae, Deo favente, interpretem proffesus fuisset, id absenti nullo modo melius ostendi posse puto, quam si paucis omnem philosophiam describerem eam in omnes artes scientiasque distribuendo, et unicuique arti suos fines terminosque, quibus se totam contineat definiendo. Deinde si viam docerem, quas sacrae literae legitime atque perfecte explicarentur. Quemadmodum nullo modo citius et melius probare quispiam posset absenti cosmographiae se esse peritum, quam si ei mundum universum descriptum mittendo. Ita puta me tibi universam philosophiam tamquam in tabula descriptam mandare". En el mismo opúsculo *De optimo genere...* 339, vuelve sobre esta idea: "Cujus rei rationem ut melius ostendam et ne omnino fieri non posse putes, totius rei imaginem et exemplum proponam, universam Philosophiam in scientias et artes distribuendo, singulisque partes suas asignando, propriosque terminos quibus se totae contineri debeant circumscribendo, more geographiam docentium, qui, quo intelligenter agant, in tabulae circulum universum cogunt orbem terrarum. Non enim injucundum tibi fore duxi rationem totius Philosophiae tradendae paucis habere".

50. *De optimo genere...* 372-373: "Quae sint scientiae. Omnis denique Philosophia quindecim scientiis comprehenditur: Metaphysica, Dialecti-

la teología y principalmente a la Sagrada Escritura, nos presenta los libros santos como la meta o culmen donde convergen las demás ciencias, a la que se deben ordenar todos los estudios, sean éstos filosóficos o teológicos.

Aparte del interés que presenta este breve pero substancioso estudio, lo mismo como exposición del saber total de su tiempo que como revelación del ambicioso plan que animaba a fray Diego en el inicio de su vida publicitaria, esta obrita tiene el acierto de plantearnos el problema de la reforma de los estudios eclesiásticos a partir de Trento, como autor ninguno lo ha hecho. En ella se nos presenta un Zúñiga rebosante de preparación e incluso madurez, a pesar de sus treinta y dos años de edad, con una concepción definitiva del saber, que seguirá después, en líneas generales, en todas las obras posteriores.

Decía, poco ha, que este escrito de Zúñiga tiene el gran acierto de plantear el problema de la reforma de los estudios eclesiásticos a partir de los decretos conciliares de Trento, principalmente del relativo a la Sagrada Escritura y a la edición Vulgata de la misma. Veámoslo más despacio.

a) *Los decretos conciliares de Trento sobre la Sagrada Escritura*

El 8 de abril de 1546, al término de la cuarta sesión del concilio de Trento, se formulaba el primer decreto dogmático del mis-

ca, Rhetorica, Physica, Medicina, Scientia quae ex signis in homine apparentibus interiores ejus affectus cognoscat, Scientia quae de Deo intelligentisque disserat, Arithmetica, Musica, Geometria, Optica, Ars struendarum machinarum, Astrologia, Ethica, Theologia. Quas omnes inter se distingui, nullamque reliquam esse demonstravimus. Distinguuntur quoniam unaquaeque genus longe a caeteris diversum persequitur. Nulla reliqua est quoniam nulla res neque naturalis neque supernaturalis ostenditur, quae ad aliquod genus es iis, in quibus istae scientiae versantur, non pertineat, Non nego tamen eandem rem satis artificiose posse scientiis longe diversis tractari, alia tamen atque alia ratione. Ut animi perturbationes debent a naturali physico definiendo explicari; de iis tamen Rhetorica longum sermonem instituere potest, nihil tamen doceat, quam quomodo, qua dicendi rationem in audientium animis dicendo concitari sedarique possint, Ethica quo pacto in officio contineantur neque ulla tunc esset a proposito declinatio".

50(bis). Las fuentes principales sobre la elaboración del decreto referente a la Vulgata, las encontramos en la monumental obra *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistolarum, tractatum, nova collectio* editada por la Sociedad Goerresiana, Friburgo de Brisgovia 1911-1930, 12 vols., Los Diarios de Massarelli referente a la sesión tercera, cuarta y

mo sobre las *fuentes de la fe católica*, que señala como sagrados y canónicos todos y cada uno de los libros revelados, tal y como se leen en la Iglesia y se contienen en la traducción latina de la Biblia, llamada Vulgata. De este modo establecía el concilio la primera regla de fe. A esta primera decisión dogmática añade el concilio que deben sumarse también las *tradiciones eclesiásticas*, con lo cual se precisa contra la reforma protestante, que la Sagrada Escritura no es la única regla fundamental de nuestra fe, ya que las tradiciones transmitidas por la Iglesia y garantizadas por su magisterio infalible avalan la autenticidad de sus doctrinas. Completando este primer decreto y con la intención de evitar posibles dudas, el concilio añade la lista completa de los libros del Antiguo y del Nuevo Testamentos, que integran y constituyen la Sagrada Escritura ⁵¹.

El segundo decreto, promulgado también en dicha sesión cuarta, aunque con carácter doctrinal y práctico, es complemento de la primera decisión dogmática y precisa *el texto de la Sagrada Escritura, su interpretación y su uso*. Como quiera que la Escritura Santa es una regla fundamental de fe, es necesario que la conozcan y la lean, señalando a este respecto el texto de la Vulgata como oficial de la Iglesia. De este modo, dado el abultado número de traducciones y ediciones distintas de la Biblia, se canonizaba la autenticidad de esta antigua traducción latina de los libros Santos y se abría la posibilidad de depurar y mejorar dicho texto. Finalmente se precisa todo lo relativo a las ediciones de la Sagrada Escritura ⁵².

quinta resultan imprescindibles, de modo especial la cuarta, que se encuentra en el vol. I, 434-437 y 477-534. Las Actas del Concilio referentes a dicha sesión las encontramos en el vol. V, 3-104 y ciertas cartas de gran interés en el vol. X, 376-446, así como también los Tratados en el vol. XII, 473-538. La literatura sobre el particular puede consultarse en la nota n.º 1 de este trabajo, sobre todo en el apartado c).

51. Denzinger, nn. 783 y 784.

52. Denzinger n. 785: "Insuper eadem sacrossancta Synodus considerans, non parum utilitatis accedere posse Ecclesiae Dei, si ex omnibus Latinis editionibus, quae circumferuntur sacrorum librorum, quaenam pro authentica habenda sit, innotescat: statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et quod nemo illam reicere quovis praetextu audeat vel praesumat". Y el n. 786: "Praeterea ad coercendam petulantiam ingenia decernit, ut nemo suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sen-

b) *Interpretación de Zúñiga de los decretos tridentinos sobre la edición Vulgata*

Quando el concilio de Trento aprueba la edición Vulgata de la Biblia, los Padres conciliares pretenden decirnos, según cree Zúñiga: Que dicha edición no contiene nada contra la fe y la religión cristiana, luego aquellos que piensen lo contrario, son herejes. Sin embargo, quién siguiese la versión de Pagnini y de Murteri o la Tugurina lo consideraría injurioso y ofensivo, pero no lo calificaría de hereje⁵³. Del mismo modo determina el Santo Sínodo que ninguno piense que con la Vulgata no se puedan probar suficientemente todos los misterios de la fe y de nuestra religión. Porque quién juzgue necesario para el hombre latino recurrir a las fuentes griegas y hebreas para aceptar los misterios de nuestra fe, que se contienen en la Sagrada Escritura, es hereje⁵⁴.

Zúñiga aun puntualiza más cuando distingue, por una parte, la relación de la Biblia con la fe y la religión cristiana y, por otra, cuando se trata de una verdadera y legítima interpretación de los libros sagrados. En cuanto al primer aspecto, que tiene un carácter de vivencia de la fe y de la religión cristiana a base de la Sagrada Escritura, no duda fray Diego en afirmar que es suficiente la versión Vulgata. Ahora bien, si se busca una interpretación estricta de los sagrados libros, no podremos obtenerla perfecta y

sum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari audeat, etiamsi huiusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent. Qui contravenerit, per ordinarios declarentur et poenis a iure statutis puniantur... (sequuntur praecepta de impressione et approbatione librorum, quibus inter alia statuitur): ut posthac sacra Scriptura, potissimum vero haec ipsa vetus et vulgata editio quam emmendatissime imprimatur, nullique liceat imprimere vel imprimi facere quosvis libros de rebus sacris sine nomine auctoris, neque illos in futurum vendere, aut etiam apud se retinere, nisi primum examinati probatique fuerint ab ordinario..."

53. *De optimo genere...*, 365: "*Interpretatio Decreti Concilii Tridentini*. Quando vero sacrum Concilium Vulgatam editionem approbat, id ut mea fert opinio, decernit: primum ne quis existimare audeat eam contra fidem et religionem nostram aliquid continere. Quae qui contra putaret, non dubito, quin esset haereticus. Qui vero versionem Pagnini, Musteri et Tugurinam suspectam haberet, injuriosum et contumeliosum illum ducerem; haereticum non suspicarem".

54. *De optimo genere...*, 365: "Item decernit sancta Synodus ne quispiam ut et per illam non posse omnia fidei et religionis nostrae mysteria sufficienter probari. Quare qui arbitraretur homini latino ad comparanda nostrae fidei mysteria, quae Sacris Literis traduntur, esse necessarium ad hebraicos vel graecos fontes confugere, haereticus esset".

cuidadosamente si prescindimos de las fuentes hebreas y griegas. De lo contrario, ¿por qué san Jerónimo y como él otros muchos dedicaron tanto tiempo para superar la obscuridad hebrea? ¿Por qué a veces corregimos la edición latina con la hebrea y griega? Porque si la juzgamos de tanto valor, ya que el sagrado concilio aprobó la edición Vulgata ¿por qué no estimaremos más lo que fue aprobado por el consentimiento de toda la Iglesia en todos los tiempos, es decir, la edición hebrea para el Antiguo Testamento y la griega para el Nuevo Testamento, ya que no tiene precio lo que fuera escrito por los autores sagrados a quienes Dios dictó no sólo el sentido, sino también las palabras? Porque no dudo, por el contrario, que han de tenerse por herejes quienes tuvieran por sospechosas las fuentes hebreas, caldeas y griegas, así como quienes las rechazaren o las tuvieran en poco aprecio⁵⁵.

c) *Zúñiga y su estructuración de los estudios eclesiásticos*

Fray Diego, aunque acata sinceramente las decisiones de Trento relativas a la edición Vulgata, se sitúa respecto a la Sagrada Escritura entre los autores que, partiendo de la mencionada traducción, buscan una *interpretación crítica de los libros sagrados*. Así pues, respetando la traducción Vulgata, vemos cómo la supera recurriendo a todo un cúmulo de disciplinas auxiliares, imprescindibles, en más o menos grado, para una auténtica exégesis.

Fruto de esta actitud de Zúñiga será la estructuración de las ciencias eclesiásticas que nos brinda, sin duda alguna muy superior a la que nos ofrece cualquier otro maestro de entonces. Gozaba Zúñiga para llevar a cabo esta tarea de especiales condicio-

55. *De optimo genere...*, 365-366: "Sed aliud est de fide et religione nostra disputare aliud de vera et legitima interpretatione Librorum Sacrorum loqui. Si religionem solum quaeris illam in latina editione certe, fideliter et sufficienter reperies: nihil est quod aliam exquiras. Si vero interpretationem Sacrarum Literarum postulas, dico te accurate et perfecte assequi non posse, nisi hebraeos et graecos fontes lustres. Alioquin cur Hieronymus et alii viri sancti tantopere insuperanda hebraica obscuritate laborarunt? Cur interdum latinam editionem hebraica et graeca corrigimus? Nam si magni aestimas, quod sacrum Concilium Vulgatam editionem approbavit, cur non majoris existimabis, quod hebraica editio in Veteri et graeca in Novo Testamento, per tot saeculorum aetates, totius ecclesiae consensu fuerit approbata, cuius non tantum sententias, sed etiam verba Deus, Optimus Maximus, dictaverit? Quare non dubito quin haereticus sit habendus, qui hebraeos, caldeos, graecosque fontes suspectos haberet, qui illos rejiceret, qui non multum revereatur".

nes. Amén de su preparación, de la que dio evidentes pruebas, se encontraba libre también de ciertas trabas y condicionantes que le situaban en mejor condición que la mayor parte de los maestros de entonces, en su mayoría catedráticos de universidad o de estudios generales. En este aspecto Zúñiga vive y escribe al margen de la universidad⁵⁶ y, en consecuencia, sin reglamentos, estatutos y planes de estudio a los que tuviera que ajustarse. Esto hace que su concepción de los estudios, su doctrina y publicaciones sean más que exponentes del ambiente universitario, el fiel reflejo de toda una cultura superior y de un nivel intelectual al que se ha llegado en España, en la última parte de nuestro siglo de Oro. De este modo la estructuración que hace de los estudios eclesiásticos es original, completa y acabada, superando, incluso, cualquier otra de las otras que nos brindan los célebres maestros de entonces.

Resulta curioso observar a este respecto, cómo la reforma tridentina de los estudios eclesiásticos no merece una atención especial, como ocurría en otras estructuras de la Iglesia. Se crean, ciertamente, nuevas Universidades, se buscan buenos maestros, pero los estudios continúan, en teoría, con el esquema clásico canonizado en el siglo XIII, con la entrada de Aristóteles en Occidente⁵⁷. Se fomenta el estudio de la Sagrada Escritura, se orga-

56. Quizá parezca exagerada esta afirmación, pues Zúñiga fue catedrático de Sagrada Escritura en la universidad de Osuna, desde el curso 1573-1574 hasta el de 1579-1580, ambos inclusive, retirándose después a Toledo. Más aún, sus *Comentarios a Zacarías*, como él mismo dice, y posiblemente también los *Comentarios a Job*, fueron fruto de su enseñanza en Osuna. Sin embargo, la vida de Zúñiga, dedicada por completo al estudio, se desenvuelve al margen de la universidad. Ni su corte intelectual, ni sus publicaciones y, menos aún, su ambicioso plan intelectual llevan el marchamo de la universidad. Si regenta la cátedra es por obediencia, a causa de la muerte de Gudiel y con la promesa del General de la Orden que, el 15 noviembre de 1572, le escribe desde París diciéndole que a su llegada a España, cumplirá la promesa de que no le obligasen a regentar cátedras públicas. Cfr. I. Arámburu Cendoya, o.c., 74.

57. Por ejemplo, en los Estatutos de las universidades y estudios generales que se fundan durante los siglos XV y XVI aparece siempre la Metafísica con cátedra propia en los planes de estudio de dichos centros Sabemos, por otra parte que, a excepción de la universidad de Alcalá (sobre este punto aparecerá de inmediato un artículo mío: *La enseñanza de la Metafísica en la universidad de Alcalá durante el siglo XVI*), dicha asignatura no se enseñaba, y sólo a medida que la reforma va tomando cuerpo en el pensamiento español, esta asignatura como disciplina fundamental recobra de hecho el lugar que desempeñaba en el pensamiento aristotélico y en el siglo XIII. Sobre el particular puede consultarse J. RIESCO TERRERO, *La Metafísica en España (siglo XII-XV)*, en "Repertorio

nizan los seminarios diocesanos como exigencia de Trento, y, asimismo, desde finales del XVI y sobre todo desde primeros del XVII se generalizan los cursos filosóficos y teológicos, que pronto se convertirán en los clásicos manuales. Sin embargo, no deja de ser paradójico que, desde el siglo XVII los estudios eclesiásticos como prolongación del saber escolástico-medieval, con caracteres, por tanto, de universalidad, se vayan reduciendo poco a poco a "Estudios Sagrados", perdiendo así la Iglesia paulatinamente su hegemonía e influencia intelectual en el mundo.

Zúñiga, empero, en su malogrado intento de reestructurar los estudios eclesiásticos, conserva aún todo el vigor y alcance que los autores medievales concedían a estos estudios, completándolos incluso con los nuevos hallazgos de las ciencias, como veremos en seguida, principalmente incorporando disciplinas y teorías, de plena actualidad en el mundo renacentista, al acerbo escolástico.

Para Zúñiga la Sagrada Escritura constituye el núcleo y centro de todos los estudios eclesiásticos y, en consecuencia, a ella se ordenarán todas las demás disciplinas desde las artes y filosofía hasta la teología y las lenguas griega, hebrea y caldea. Así lo justifica fray Diego.

a) *La teología y la Sagrada Escritura*

Es incumbencia del teólogo, nos dice Zúñiga, la interpretación de la Sagrada Escritura, ya que si no es ésta, tarea del teólogo ¿De quién lo será? La razón es clara para fray Diego, pues la teología no pretende otra cosa que comprender lo mejor posible la Sagrada Escritura, en cuanto deriva de ella como de su fuente. Hasta tal punto es esto cierto, que el teólogo que no logre este fin, nunca cumplirá su misión. Algunos creen, continúa Zúñi-

de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España", Salamanca 1972, 5, 203-209; V. MUÑOZ DELGADO, *Domingo Báñez y las Sùmulas en Salamanca a finales del s. XVI*, en "Estudios", 21 (1965) 3-20; F. J. GALLEGO SALVADORES, *El Maestro Diego Mas y su tratado de Metafísica. La Primera Metafísica Sistemática*, en "Analecta sacra Tarraconensia", 43 (1970) 66-80; ID., *La enseñanza de la Metafísica en la universidad de Valencia durante el siglo XVI*, *Ibidem*, 45 (1972) 137-172.

ga, que el estudio de la Sagrada Escritura debe preceder al de la misma teología. Quienes así piensan se equivocan, pues la teología nos proporciona ciertas normas generales, imprescindibles cuando queremos precisar el sentido legítimo de ciertos pasajes de los libros santos, ya que la teología estudia cuanto de verdadero y cierto se refiere a nuestra religión, a la vez que prepara para recibir dignamente la revelación divina. No debe extrañarnos esto, ya que con mucha frecuencia, la revelación resulta oscura y difícil de comprender, por lo cual, faltando aquélla, se pudiera creer que la palabra de Dios es un obstáculo para nuestra religión, llegando incluso, sin estas bases teológicas a exponernos al peligro y, por imprudencia, cayéramos en los mismos errores que los herejes⁵⁸.

El estudio de la teología, o mejor, la teología en sí, como la mayor parte de las ciencias exige, ante todo, una perfecta estructuración, ya que esta disciplina ha llegado a absorber en su propio seno materias tan ajenas a su propia naturaleza, que si separamos de ella, tal como hoy se enseña, cuanto pertenece a la lógica, a la física, a la metafísica y a la ética, nada nos quedaría de la teología, pues se habrían destruido casi todas sus partes⁵⁹.

58. *De optimo genere...*, 355-356: "*Theologo expectat Sacrarum Litterarum cognitio atque scientia. Sed non satis muneri suo theologus fecisse putet, si hanc scientiam fuerit consequutus. Etenim ad eum etiam spectat Sacrarum Litterarum cognitio atque scientia. Si enim hoc theologi non est, cui hoc munus mandabimus? Tum quia Theologia eo referri debet ut Sacri Libri intelligantur, ex his enim fontibus illa derivata est. Quare qui hunc finem non fuerit adeptus theologi munus nunquam explevit*".

"Sed arbitrantur nonnulli prius Sacris Literis quam theologiae vacandum, quod ex Sacris Literis Theologia fluxit. Sed vehementer, meo quidem iudicio errant. Continet enim theologia quasi quasdam regulas generales ad sensum legitimum ex Sacris. Scripturis eliciendum. Nam illa tradi quae vere et certe ad religionem nostram spectant, quibus imbutus et informatus animus esse debet priusquam ad oracula divina accedat. Nam cum illa saepe saepius obscure reddita fuerint, nonnulla dicuntur quae certissime religioni nostrae obstare videantur, quam si prius comperitam non habuerimus periculum magnum est ne per imprudentiam labamur sicut haeretici lapsi sunt. Et quemadmodum, licet grammatica ex bonis auctoribus fuerit collecta, non prius debemus in bonis auctoribus versari quam grammaticam addiscamus, idem in Theologia et Sacris Literis statuendum puto".

59. *De optimo genere...*, 354: "Exagerent igitur et amplificent Theologiae subjectum, ut res tam varias diversasque capiant. Dicant igitur id quod solum reliquum est: quidquid Deus revelavit, sive possit sive non possit naturae viribus cognosci, Theologiae subjecto comprehendí. Cur igitur tam negligentes sunt ac tot tantasque res exponere praetermit-

Incluso, si exceptuamos a Santo Tomás de Aquino, la erudición de los teólogos ha dejado mucho que desear⁶⁰.

Para Zúñiga la teología se circunscribe a cuanto Dios ha revelado, pero hemos de entender esta revelación divina, ya que sólo se extiende a lo que Dios ha revelado y que, sin dicha revelación, de ningún modo entenderíamos⁶¹. Según esta estricta concepción que Zúñiga tiene de la revelación, el teólogo expondrá al inicio de su teología los principios fundamentales de esta ciencia, reafirmando la certeza de los mismos. A continuación explicará lo que nuestra fe nos enseña sobre Dios uno⁶², trino y creador. Pa-

tunt? Quare non docent rem militarem? Nonne Sacrosanctae Literae tradunt multa bella superioribus saeculis esse gesta? Ac dicent, non omnia quae de re militari dicuntur a Deo revelata et patefacta sunt, nec ea omnia quae ipsi de anima, de virtutibus, de vitiis, de legibus et de multis aliis dicunt. Qui tamen a Deo brevi perstricta sunt, occasionem sibi oblatam putant ad illa omnia verbose in theologia tractanda. Leviter etiam Deus in Sacris, ut dixi, Literis rem bellicam, rem rusticam attingit, quia nunnulos viros gessisse bella, coluisse agros, egisse boves Sacra Scriptura commemorat. De architectura etiam agere debebant, quia Salomonem templum illum eximium aedificasse Sacer liber testatur. Si tam amplum igitur Theologiae subjectum statuunt, de sua negligentia confiteantur necesse est, quod de his rebus ad illud pertinentibus agere praetermittant. Y en otro lugar página 352 añade: "Sed quam parum artificiose, (ut levissime dicam) haec divinissima et altissima scientia his temporibus tradatur, vix verbis ullis explicari exponique potest. Quippe quae ex omnium scientiarum congerie constituta est. Ita ut si Logica sua detrahat; Physica suam partem auferat; Metaphysica suam etiam postulet; Ethica jus suum persequatur, nihil fere reliquum erit, quod theologiae partes tueatur. Itaque illius auctores asseverant fieri debere, quia theologiae, inquit, sicut Metaphysicae munus est, ea contemplari omnia quae aliis scientiis ad contemplandum proposita sunt. At quis arti aut scientiae ullae concessit unquam ut libere intra terminos aliarum artium atque scientiarum ingrediatur? Neque hoc Metaphysicae liberum unquam fuit. Sed in illis amplissimis supernisque generibus se totam continere debet".

60. *De optimo genere...*, 339: "De Theologia vero nostra nemo dubitat, ab auctoribus non admodum eruditis, uno excepto Thoma, neque elegantibus, propter sui saeculi infelicitatem, esse tractatam; multis aliis scientiis esse confusam; multis inutilibus quaestionibus nimium longam et prolixam esse factam".

61. *De optimo genere...*, 354: "Quam ob rem minime putandum est ea omnia in Theologiam cadere, quae a Deo revelata sunt, sed illa tantum quae nisi a Deo doceremur, comprehendi ulla ratione possent. Quae vero ab isto proposito declinaverint in alias scientias rejiciantur".

62. El estudio de Dios es materia propia del teólogo. Esto, empero, no excluye el planteamiento de Dios desde la filosofía, como lo han hecho los autores escolásticos al exponer la Metafísica. Sin embargo, Zúñiga hace este estudio filosófico de Dios desde otras perspectivas completamente nuevas. Dios, como las inteligencias separadas, no cae dentro del objeto de la metafísica. Estas son sus palabras: "Eam vero substan-

sando a estudiar después el hombre y el mundo, sobre todo el hombre caído, y los oportunos remedios a tal situación desde la Encarnación, la Redención, los Sacramentos, la Gracia y las Virtudes Teologales, para concluir, en la última parte, con el estudio de la bienaventuranza y felicidad ⁶³.

β) *Las lenguas hebrea, griega, caldea y la Sagrada Escritura*

Creo, nos dice Zúñiga, que el verdadero, legítimo y perfecto intérprete de la Sagrada Escritura es el que domina plenamente el hebreo y el griego, no ignora la lengua caldea y sigue y explica la edición Vulgata de la Biblia, como lo ordena Trento y el consentimiento de toda la Iglesia, que, durante tantos siglos, en sus

tiam, quae cum corporis sit expers, modo intelligi potest, aliqua disciplina tractare debet, quae quoniam ad hanc diem a nullo autore tradita est, nomine vacat. Haec de Deo, Optimo Maximo, intelligentisque disserat, quae in metaphysica nunnulli, ut ostendi, satis imperite conferunt. Haec vero scientia disputare debet rationibus et argumentis e media natura petitis; nullum divinum oraculum pro testimonio afferat neque ad nostram sacrosanctam fidem confugiat", *De optimo genere...*, 348. El mismo pensamiento nos lo expone en su *Philosophiae prima pars, qua perfecte et eleganter quatuor scientiae Metaphysica, Dialectica, Rhetorica et Physica*, Toleti, Petrus Rodriguez, 1597, fol. 49v.: "In his igitur rebus una scientia versetur, quae nomine vacat. Quoniam non est hactenus ab aliis distincta et explicata vocetur tamen naturalis theologia, quae de Deo disserat et intelligentis. Quae illam quaestionem de toto substantiae genere tractavi, quam per imprudentiam multi nunc dialecticis nunc metaphysicis inculcant. Quae scientia licet multiplex et infinita sit, exiguum tamen et angustum est, quod ex ea mens nostra degustat, propter densissimas nostri corporis umbras".

63. *De optime genere...*, 355: "Quare theologus illa praeclara scientiae suae principia primum exponet, certissimaque esse docebit. Deinde, his enixus principiis, ea quae nobis fides nostra docet de Deo qua ex parte unus, deinde qua ex parte trinus explicavit. Ad rerum postea creationem accedet et hominum genus non solum de integro creatum, sed magis etiam beneficiis ornatum, multisque donis Dei liberalitate auctum docebit. Deinde quomodo infectum, contaminatum et a Deo alienatum fuerit exponet. Deinde quam rationem Deus, pro immensa sua missericordia, ut illum recuperaret, inivit, in suamque gratiam restitueret: unde illam admirabilem et immensam divinae cum humana natura in eadem persona conjunctionem narrabit. Pariter et illa quae ob eam rem in Christum cadunt, quaeque nobis a Deo, Optimo Maximo, meruit, immensasque divitias quas nobis comparavit, exponet; deque thesauris aeriisque publicis, id est, de Sacramentis ubi illos servari voluit, deque Religione ab eo instituta, verba faciet; easque demum utilitates quas nobis Sacramenta afferant, demonstrabit, id est, gratiam cum Deo, fidem, spem et charitatem, quae solae virtutes ex naturae principiis demonstrari non possunt. Tandem de fine illo divino immensaque felicitate ad quam his itineribus pervenimus disseret".

preces, en los sacramentos y en la celebración de los misterios la ha utilizado ⁶⁴.

A lo largo de su correspondencia con Roma, como en sus escritos, insiste con reiterada machaconería sobre la necesidad de estas lenguas, especialmente del hebreo, tan desacreditado entonces a causa de aquella falsa creencia de que las fuentes hebreas se habían corrompido en la tradición judía. La necesidad de esta lengua la justifica en seis apretadas páginas, desde las 356 hasta la 361, de su escrito *De optimo genere...*, y defiende su autenticidad en otras tres páginas de la misma obra, desde la 366 hasta la 369, calificando a quienes así piensen de "valde improbum, falsum et temerarium esset" ⁶⁵.

Es cierto que existe en algún pasaje una letra o una sílaba por otra, un número e incluso una dicción por otra. Ahora bien, deformaciones como éstas se pueden encontrar hasta seiscientas, pero errores más graves que éstos los tenemos incluso en la Vulgata, así por ejemplo, falta al final del Padenuestro "quia tuum est regnum et gloria in saecula saeculorum. Amen", que está en el texto griego ⁶⁶. Es más, continúa Zúñiga, tengamos en cuenta que algunos oráculos de Dios en los códices hebreos y latinos no coinciden, ya que la lengua hebrea a veces resulta ambigua y múltiple en sus significaciones, siendo por esto difícil su traducción a otras lenguas, lo cual exige máxima cautela y perfecto conocimiento en el intérprete ⁶⁷.

64. *De optimo genere...*, 371: "Ille igitur verus, legitimus, atque perfectus Sacrarum Literarum interpres mihi videtur, qui hebraice atque graece sciat; linguam caldaicam non ignoret; qui sibi Vulgatam Editionem..." Y sobre el hebreo: "Quorum insignis stultitia est. Idque ego statuo minime posse Sacras Literas perfecte explicari nisi lingua saltem hebraea perfecte teneatur". *Ibidem*, 356.

65. *De optimo genere...*, 362. Sobre este punto puede consultarse L. TURRADO, *Los judíos y la conservación del Texto del Antiguo Testamento*, Salamanca 1944, principalmente 8-11.

66. *De optimo genere...*, 358-359 y 362-363.

67. *De optimo genere...*, 361: "Cum ergo alia Dei oracula in hebraeis codicibus ac in latinis inveniuntur; cum tam multiplex et ambigua sit hebraica lingua, ut multas idem locus interpretationes patiatur, propter ambiguitatem tum verborum tum orationum, sintque aliqua ea conditio loca, ut in aliam linguam converti non possint, quae omnia satis apperte a me demonstrata et ostensa sunt, debet certe sacrarum literarum interpres haec omnia attente existimare momentoque suo ponderare, ut optimus quem nos instituere volumus, in hoc genere dicatur".

Consecuente con esta doctrina, nos dirá Zúñiga, si buscas una interpretación perfecta y cuidadosa de la Sagrada Escritura, no la podrás conseguir sin recurrir a las fuentes hebreas y griegas. ¿Por qué sino san Jerónimo y otros tantos santos varones trabajaron tanto tiempo para superar la obscuridad del hebreo? ¿Por qué a veces corregimos la edición latina con la hebrea y griega? ⁶⁸. Este era, por otra parte, el auténtico espíritu del concilio de Trento que, aunque canonizara la edición Vulgata, aconsejaba corregirla y perfeccionarla en aquellos pasajes o detalles que fueran precisos, siempre que las fuentes hebrea, griega o caldea lo aconsejaran.

γ) *Las artes, la filosofía y la Sagrada Escritura*

Para llevar a cabo una auténtica interpretación de la Sagrada Escritura, nos dice Zúñiga, no basta ni el conocimiento perfecto de la teología, ni el dominio de las lenguas hebrea, griega y caldea, sino que es necesario también el conocimiento de otras muchas ciencias, al menos de la dialéctica, la retórica, la metafísica, la ética y no excluir la cosmografía ⁶⁹. Más aún, califica de utilísimo el servicio de estas ciencias filosóficas en orden al estudio de la teología y de la Sagrada Escritura ⁷⁰, y, como si esto fuera poco, no encuentra palabras para elogiar lo que sería poner todas las

68. *De optimo genere...*, 365-366, cfr. el texto en la nota 55 de este trabajo.

69. *De optimo genere...*, 372: "Quibus rebus non dubito quin perfectissima fiat Sacrarum Literarum expositio. Ex quo intelligitur ad tantum munus explendum non esse satis linguarum et Theologiae notitiam, sed multas alias scientias esse necessarias minimum Dialecticam, Rhetoricam, Metaphysicam et Ethicam, et nonnihil Cosmographiae".

70. *De optimo genere...*, 371-372: "Nam istae scientiae imprimis ad eam rem sunt utilissimae vel exemplo illustrentur vel alio loco Sacrae Scripturae in eadem sententiam, citato comprobentur. Ut illud Prov. 29, 27: *abominantur justi virum impium, et abominantur impij eos qui in recta sunt via*. Qui locus nullo modo melius tractatur quam demonstrationem adhibendo vel metaphysicam, quoniam semper inter se contraria pugnant; vel ethicam, quoniam mihi est quod magis disjungat animos, quam studiorum diversitas; tunc justus odio est iniqui, quoniam virtutem quam ipse summopere colit et observat, ab illo contemni videt, tum quod alijs perniciosum exemplum sit; contra vero iniquus hominis boni odio est, quod vitae suae integritate improbos suos mores redargui ducit".

artes y ciencias, una vez reformadas, al servicio de la Sagrada Escritura⁷¹.

Cuando esto escribía fray Diego, en 1568, la situación en que se encontraba el estudio de las ciencias filosóficas era francamente deplorable. En la enseñanza universitaria constituían materia de estudio sólo dos o al maximum tres disciplinas⁷². En las obras, que a diario se imprimían, era frecuente ver repetido hasta la saciedad lo mismo que autores competentes hacía tiempo que ya habían escrito, cambiando en cada caso sólo el orden⁷³. Incluso, al ser tan reducido el número de asignaturas que se estudiaban y exponían, tanto en las aulas universitarias como en las obras impresas, resultaba frecuente no distinguir lo suficiente unas disciplinas de otras⁷⁴, con la consiguiente falta de claridad en las mismas y no poca dificultad para quienes tenían que estudiarlas, a pesar del abultado número de maestros que consumían sus días en estos menesteres. Zúñiga llega a afirmar, y no exagera, que si era tan difícil para los alumnos salir preparados en una u otra asignatura, cuánto más no lo sería dominar toda la filosofía⁷⁵.

71. *De optimo genere...*, 374: "Quod si his nervis omnes scientiae disciplinae texantur si isto colore decoerentur, pulcherrimum et admirabile totius Philosophiae corpus consistet, breviusque atque perfectius (ut mea fert opinio) omnes artes et disciplinae tenerentur, quam his temporibus una, aut altera, ad summum tertia. Quod unus auctor non difficilis pro infinitis difficillimis esset, neque eisdem fere rebus legendis aetatem consumeremus, et hoc praestanti ordine memoria confirmata sibi traditas res fideliter custodiret".

72. *Carta IV al cardinal Guillermo Sirleto*, 13, I, 1572. Puede verse el texto en la nota 34 de este trabajo.

73. *De optime genere...*, 338-339 "Dēinde alii auctores, quaerentes nomen in vulgus, quo diuturnam de se memoriam posteris relinquant, libros componunt quos e bonis auctoribus, nihil de suo nisi diversum ordinem addentes, surripiunt. Ex quo fit ut totos fere annos eisdem rebus legendis consumamus, et libri qui nobis subsidium esse deberent ad artes et disciplinas consequendas, saepe saepius impedimento sunt".

74. *De optimo genere...*, 340: "Ex quo intelligi potest quam imperite faciunt ii, qui cum scientiam aliquam vel artem declarent, res quae pertinent ad aliam scientiam permiscant et inculcant, siquidem totam huiusmodi homines Philosophiam contrubant, et maximas rebus, quas tractant, tenebras et caliginem offundunt. Itaque nemo mihi negare debet utilissimam esse scientiarum et artium distinctionem, ad res omnes distincte et explicate intelligendas".

75. *De optimo genere...*, 338: "Quantis vero adhuc omnes disciplinae frondibus et virgultis obsitae sint, quantis occultatae et circumfusae tenebris vel ex eo facillime cognosci potest quod cum tot academiis plurimi magistri, magna mercede conducti, totos dies in artibus et dis-

En estas circunstancias, fray Diego se propone el estudio de la filosofía en toda su extensión. Para ello, parte de las exigencias del objeto de cada una de las ciencias, llegando a señalar quince disciplinas distintas. En carta al cardenal Sirleto, le dice el 13 de enero de 1572: "Universam philosophiam in quindecim scientias neque plures neque pauciores distributam esse demonstrabam". Sin embargo, en la práctica cuando pretende justificar las distintas ciencias por sus respectivos objetos enumera sólo trece, aunque diga que son quince las ciencias distintas⁷⁶. Al final de su tratado *De optimo genere...*, sí aparecen, empero, las quince ciencias, ya que dos de las partes de la geometría se han convertido en ciencias independientes. Así, pues, las quince disciplinas que integran la filosofía son: metafísica, dialéctica, retórica, física, medicina, ciencia que por los signos exteriores conoce los afectos interiores, ciencia de Dios y de las inteligencias separadas, aritmética, música, geometría, óptica, construcción de máquinas, astrología, ética y teología⁷⁷.

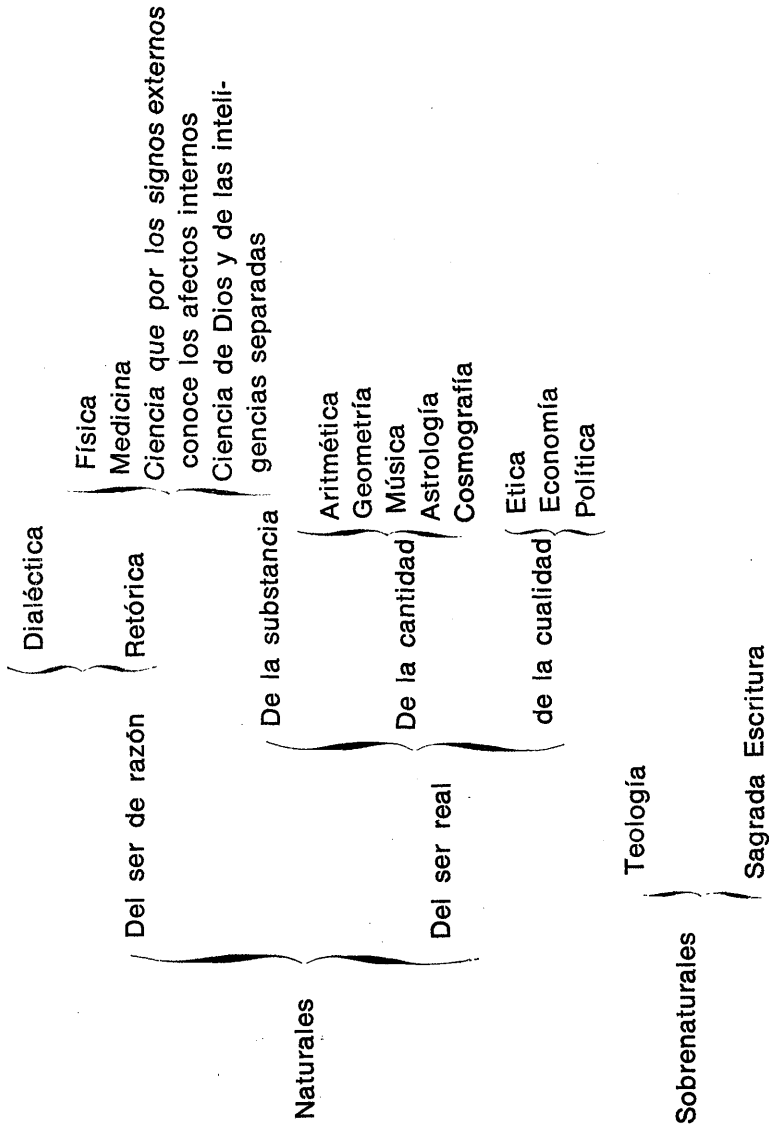
Después de este somero análisis de las distintas partes de la ciencia y de su utilidad para el estudio de la Sagrada Escritura, resultaría de sumo interés un cuadro sinóptico que nos diera una panorámica de las distintas ciencias, mostrando sobre todo esa unidad del saber, tanto a escala natural como sobrenatural. Confieso, sin embargo, lo difícil que ésto resulta, pues Zúñiga, aunque genial en sus concepciones, adolece con frecuencia de una sólida fundamentación en ciertas tesis. No obstante, resumiremos así la clasificación que nos hace de las distintas ciencias:

ciplinis explicandis consumant, frequentes discipuli ad eos audiendos undique convolent, perpauca unam, aut alteram scientiam vitae spacio feliciter adipiscuntur".

76. *Carta IV al cardenal Guillermo Sirleto*, 13, I, 1572, 98.

77. *De optimo genere...*, 372-373, cfr. texto en la nota 50.

Ciencia general: Metafísica



Div. de las Ciencias

Ciencias especiales

Sorprende, a primera vista, el que no aparezca en este cuadro las lenguas hebrea, griega, caldea y latina que ejercen en la concepción de Zúñiga una función tan importante. Sin embargo, para fray Diego, a pesar del interés que les concede, no tienen rango ni de ciencias ni de artes⁷⁸, por ello, no las hemos incluido en el esquema general de las ciencias. Otra observación que se nos impone es el no haber aludido quizá lo suficiente a la distinción que hace entre ciencia y arte, tan clara para Zúñiga, aunque a veces hable indistintamente de unas y otras⁷⁹.

B) LA REFORMA EN SUS RESTANTES OBRAS PUBLICADAS

Los pocos escritos que conocemos de Zúñiga, cada uno en su género, son fiel reflejo del espíritu reformador que le animaba.

78. *De optimo genere...*, 345: "*Grammatica non est ars. Sed rogabit forte quispiam: quem locum grammaticae relinquamus, non enim de rebus agit illis quae in rerum natura constant. Sed quam tu mihi grammaticam nominas? an latinam? an graecam? an castellanam? an italicam? an caeterarum linguarum ullam? Nunquam enim dices, si sapias, unam grammaticam, quae omnium gentium nationumque linguas doceat certe loqui recteque scribere. Syntaxis vero, accentusque deffinito nihil agere docent, quare artis munus non sufficiunt sustinere. Sin autem varias diversarum linguarum artes grammaticas esse ducis, non tu me roges eas in quo loco aut numero reponant, cum tam variae artes minime numerari recenserique possint. Quid igitur statuendum est? grammaticam non esse artem. Omnis enim pars earum rerum est quae perpetuae sempiternaeque sunt. Cum omnes igitur omnium gentium linguae tandem intereant atque concidant, et aliae fere de integro quotidie oriantur et existant, nulla in eis ars cerni, nulla scientia versari debet. Alioquin infinitae jam esse deletae artes, infinitaeque restarent futuris temporibus oriturae. Nam licet quaevis grammatica nunnulla det loquendi praecepta eo dat quo nos admoneat, quae verba, quae dicendi rationes in quotidiana hominum consuetudine et usurpato sermone versentur*".

79. *Philosophiae prima pars*, fol. 14 r.: "*Ars autem, actionem et opus aliquod quaerit. Quare scientia veritatem aperit et illustrat. Ars autem modum agendi docet et opus dirigit. Scientia ex principiis perspicuis et natura cognitis progreditur, ad res obscuras et abstrusas declarandas et indicandas. Ars autem vires naturae infinitas ad agendum perficit et auget, ita ut si usu colatur virum mirabilem in agendo faciat. Et ita est ad agendum necessaria, ut nulla quamvis in se perfecta natura, res perfectas sine arte possit efficere. Vires igitur ad agendum natura inchoavit, ars autem perficit. Ex quo fit ut ad res singulas agendas et administrandas, artem vehementer expectamus, ut ad canendum, pingendum, domus fabricandas, vestes faciendas, ad quascumque denique actiones utiles, vel necessarias, quae artificio dirigi posunt artem quaerimus. Ita enim ad intelligendum et loquendum, artes quaesitae sunt, dialectica et rethorica. Nobis autem est natura datum, ut ratiocinando intelligamus. Dialectica ratiocinari docet, et perfectam ratiocinationem instruere. Est ergo dialectica ars, quae in ratiocinatione versatur. Ex quo fit ut res illas, quae sunt mentis opera, ad ratiocinationem pertinentes, nomen, verbum et orationem exprimat et declaret...*"

Ya dije, poco ha, que estas obras impresas no tienen más valor que ser muestra e indicio de lo que hubiera sido su colosal labor, de mediar la ayuda solicitada de Roma. Más aún, de las distintas partes que integran la ciencia, Zúñiga nos ha dejado por fortuna obras teológicas, escriturarias y filosóficas, pero sólo aspectos de cada una o estudios parciales. Ellos, sin embargo, son suficientes para juzgar y valorar toda su obra, si ésta hubiera sido completa. Al inicio de su vida intelectual, se creía capaz él sólo con las oportunas ayudas económicas, de llevarla a feliz término. En los últimos años de su vida, en la dedicatoria de su último escrito, *La Philosophiae prima pars*, al papa Clemente VIII, le habla de que si él sólo no logra realizar todo el vasto plan que se ha propuesto, no faltarán hombres competentes que lo continúen y completen.

Veamos ahora, aunque someramente, cómo las obras que nos legó encarnan perfectamente su plan y espíritu de reforma.

a) *El tratado sobre la verdadera Religión*⁸⁰

Sobre el origen y motivación de esta obra, hablamos ya al estudiar la reforma a través de su correspondencia con Roma. Fue sin duda este escrito, por una parte, de los que más alegría proporcionó a Zúñiga, ya que no sólo lo escribió a instancias de Roma, sino que el mismo tema le fue impuesto desde allí. Fue Crivelli quien le comunicó que era deseo del Papa escribiera una obra sobre las herejías de entonces⁸¹. Si esto sirvió de estímulo a fray Diego, esta misma obra, por otra parte, le acarreó también una gran desilusión, pues cuando esperaba ser llamado a Roma para trabajar a las órdenes del Papa en la reestructuración de las cien-

80. *Didaci stunicae augustiniani salmanticensis Sacrae Theologiae Magistri, de vera Religione in omnes sui temporis haereticos, libri 3 quibus accessit index copiosus rerum et locorum Scripturae, quibus citantur, Salmanticae, Mathias Gastius, 1577, 4 hs., + 237 pp., + 9 hs.* El manuscrito autógrafa de esta obra, que Zúñiga envió al Papa Pío V, se conserva en la antigua Biblioteca Angélica de los agustinos de Roma, entre los manuscritos latinos n.º 117. Son sólo dos libros y medio, de los tres que integran la obra publicada. Consta de 427 páginas en folio y está escrito de propia mano de Zúñiga. Su título es *Didaci Stunicae, augustiniani de vera Religione libri III. In omnes nuper exhortos haereticos. Ad Pium V, Pontificem Maximum.* La edición de Salamanca de 1577 consta de cien capítulos, mientras que el manuscrito sólo tiene setenta y siete, correspondiendo el último del manuscrito al ochenta y cuatro de la edición. Los mismos títulos han sido retocados. En el índice del manuscrito se señala también contra qué hereje o herejes va dirigido. Cfr. I. ARAMBURU CENDOYA, o.c. 71-72.

81. Puede verse a este respecto la nota 41 de este trabajo.

cias eclesiásticas, recibe también de Roma, junto con los elogios bien merecidos por el escrito, el consejo de que puede publicarla en España⁸².

En la carta dedicatoria de la obra manuscrita al Papa Pío V, nos cuenta el propio Zúñiga la historia y gestación del escrito⁸³. Dos meses y medio tardó en redactarlo⁸⁴, lo cual es exponente de la preparación y competencia de que tantas veces hace galas en sus cartas a Roma. La obra, aunque se la considera como apolo-gética, tiene todos los caracteres de una obra teológica, ya que a través de los tres libros que la integran, hace una magnífica exposición y defensa de la fe católica contra las deformaciones introducidas por la reforma protestante. En el primero de estos libros, páginas 1 a la 84, sienta las bases de la verdadera fe católica, que es el fundamento de la religión cristiana. En el segundo, páginas 85 a la 252, señala las verdaderas exigencias de la fe, pues ésta ni basta ni se justifica sin las obras. En el tercero, desde la página 253 a la 400, precisa cómo ni la fe ni las obras son suficientes para vivir la verdadera religión, ya que resultan también imprescindibles los sacramentos. Esta obra la había concebido Zúñiga, desde el principio, como integrada por cuatro libros⁸⁵. El cuarto, que falta también en la edición de Salamanca de 1577, debería tratar de *Deo uno*.

La finalidad primordial que preside todo este escrito de Zúñiga es la defensa de la fe católica, amenazada por la reforma protestante, por lo cual funda todas su pruebas en los mismos criterios que admiten los protestantes, como son: la Sagrada Escritura, los Concilios, recurriendo también con frecuencia a aquellas razones naturales que son patrimonio del género humano, para lo cual la filosofía, que siempre juzgó utilísima para el estudio de la teología y Sagrada Escritura, le presta ahora una ayuda extraordinaria.

82. Cfr. *Carta IV, al cardenal Sirleto*, 13, I, 1572. El texto lo transcribo en la nota 44 de este artículo.

83. Esta carta dedicatoria de la obra a Pío V la publicó I. ARAMBURU CENDOYA con la cartas de Zúñiga en "Archivo Agustiniiano", 55 (1961) 93-96, figurando entre las mismas como la III.

84. Cfr. nota 41 de este trabajo.

85. *Carta IV, al Papa Pío V*, 13, XII 1569, 94: "Hoc etiam a me in-nitum est consilium, quod non plus quantum ingenio et eruditione valeam ex quatuor libris, quibus totum opus concludere cogitabam, quam ex duobus cum dimidio intelligetur".

b) Los Comentarios a la Sagrada Escritura

Dos escritos exegéticos publicó Zúñiga, los *Comentarios a Zacarías*⁸⁶ y los *Comentarios al libro de Job*⁸⁷. Cuanto dijimos relativo a la reforma de los estudios, en el apartado anterior, lo encontramos plasmado ahora en estas dos obras, tanto en orden a una estructuración de todo el plan de estudios eclesiásticos, como en particular sobre cada una de las distintas disciplinas. En el primer aspecto, sorprende, por ejemplo, que en las dedicatorias de sendas obras a Felipe II le sugiera ya, desde el principio, su deseo de comentar todos los libros de la Sagrada Escritura, si éstos le convencen y Dios le da salud.

En cuanto al modo de proceder, se lo expone también a Felipe II: cotejará, le dice, los textos más importantes, es decir, hebreo, griego y caldeo. Algo semejante sólo lo hizo, continúa Zúñiga, san Jerónimo⁸⁸. Aunque sigue el texto de la Vulgata, las referencias al hebreo y al griego son constantes, logrando de este modo una autenticidad extraordinaria. A este respecto conviene tener en cuenta también la dificultad que Zacarías y Job encierran, ya que son los libros sagrados de más difícil interpretación⁸⁹.

86. *Didaci Stunicae augustini salmanticensis, sacrae theologiae Magistri, in Zachariam Prophetam Commentaria. Quibus tres eius editionis Vulgata Latina, Hebraea et Graeca solerter explicantur et praecepta vitae cum virtute colendae literaliter deducuntur. His accessit Index copiosus rerum et locorum Sacrae Scripturae, Salmanticae, Mathias Gastius, 1577, 3 hs., + 237 pp. + 17 hs.* En la Biblioteca universitaria de Barcelona se conservan dos ejemplares con las signaturas: B. 51/3/24 y B. 49/3/24.

87. *Didaci a Stunica salmanticensis eremita augustini in Job Commentaria, quibus triplex eius editio Vulgata Latina, Hebraea et Graeca septuaginta interpretum, necnon et Chaldaea explicantur et inter se cum differre hae editiones videntur, conciliantur, et praecepta vitae cum virtute colendae literaliter deducuntur, Toleti, Joannes Rodericus, 1584, 6 hs., + 859 pp., + 5 hs.* En la Biblioteca universitaria de Barcelona se conservan dos ejemplares con las signaturas B. 49/7/36 y B. 49/5/31. Conviene indicar también que en las papeletas del fichero de dicha biblioteca, uno de estos ejemplares está en 4.º, mientras que el otro en 8.º. A pesar de esta diferencia, se trata, no obstante, de la misma edición de 1584, aunque uno de dichos ejemplares ha sido encuadernado posteriormente y sus dimensiones son más reducidas.

88. Dedicatoria a Felipe II de sus *Comentarios a Zacarías*, fol. 3r., sin numeración: "Quo si meam tibi in hac re solertiam et industriam probavero, expedita atque distincta Deo juvante commentaria edam in universos libros sacrosanctos, non alterius tantum ut plerique faciunt editionis ratione habita, sed tribus inter se collatis Hebraea, Latina Vulgata et Graeca septuaginta interpretum, quae praeter caeteras magnam auctoritatem habent, quod hactenus nullus praeter divum Hieronymum, praestitit interpres".

89. Dedicatoria de su obra *Philosophiae prima pars*, h. 2 r: "Et ut

En el desarrollo de estas obras transcribe cada uno de los capítulos que comenta y, versículo a versículo, cuando no frase por frase, así como a veces determinadas palabras, los va comentando. En cuanto a la interpretación, no sólo expone el sentido literal e histórico de cada pasaje, sino que busca también el sentido moral y ascético, logrando sobre todo en su comentario al Libro de Job un auténtico programa de vida cristiana, partiendo de la paciencia del santo varón.

Apreciamos también en estas obras, el gran papel que prestan las distintas ciencias para una auténtica interpretación de los libros sagrados, como instrumentos imprescindibles para una comprensión humana y una exégesis perfecta. Basta citar a este respecto, la interpretación que fray Diego hace del versículo 6 del capítulo 9 de Job, donde encuentra una interpretación espléndida del texto bíblico en la concepción copérmica del universo, hasta entonces al margen aún del pensamiento escolástico⁹⁰. Sabemos po-

cognosceretur quid valerem quantaque in hac re mea pars esset virilis, sub eius nomine (Felipe II) exierunt commentaria illa, quam dico, via confecta in eos libros, qui difficiliores habentur in Iob et Zachariam. Quod ante nemo, vel Latinus, vel Hebraeus vel Graecus literaliter declaraverant". En esta misma idea de dificultad abunda también Alfonso Ayllón en la carta-prólogo que encabeza la edición de dichos comentarios de Zúñiga a Zacarías. El propio San Jerónimo dice del Libro de Zacarías "obscurissimus liber Zachariae Prophetiae et inter duodecim longissimus" en *Commentaria in Zachariam*, prólogo, PL 25, 1417. En nuestros días S. Bullough escribe respecto a este libro: "Es conveniente tener presente que Zacarías es uno de los libros más difíciles y enigmáticos del Antiguo Testamento. El mismo San Jerónimo lamenta varias veces (aunque no sin humor) la dificultad de interpretación. Dice, por ejemplo, en el prólogo al c. 6 (última visión): "Ab obscuris ad obscuriora transimus", y a propósito del 10, 1: "Omnis hic locus obscurus et dubius est, et debet nobis lector ignoscere, si in his quae ambigua sunt, et nos pendulu incedimus gradu..." cfr. *Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura*, Barcelona 1956, 2, 783, n.º 545 t. Respecto a la dificultad que encierra por su parte el libro de Job no hace falta que digamos nada.

90. Este punto de tanto interés para el pensamiento escolástico, ocasionó, sin embargo, la intervención del Santo Oficio que no sólo expurgó el libro, sino que cuidó de hacerlo constar en varias notas puestas en la portada debidamente suscritas. En el ejemplar, por ejemplo que se conserva en la Biblioteca universitaria de Salamanca, procedente del antiguo Colegio de la Compañía de Jesús en dicha ciudad, y que actualmente lleva la signatura I/4/7/54, resulta totalmente imposible su lectura. En la página 205 después de transcribir el versículo 6 del capítulo 9 de Job: Qui commovet terram de loco suo et columnae ejus concutiuntur", comienza Zúñiga la exposición del mismo así: "Ponit alium Dei effectum ad ejus summam potentiam cum infinita sapientia conjunctam demonstrandam...", pero no sigue más, está cortado el resto de la hoja y lo que de ella queda, correspondiente a la página 206, así como las 9 primeras líneas de la página 207 está fuertemente tachado con tinta y

sitivamente que el primero de estos escritos son sus notas de clase en la universidad de Osuna, como el propio Zúñiga le dice en la dedicatoria de la obra a Felipe II. Probablemente lo sea también

otros productos que hacen imposible la lectura de estos pasajes. En la Biblioteca universitaria de Barcelona, que se conservan, como ya hemos dicho, dos ejemplares de dicha edición, no llevan ninguna de las dos obras muestra alguna de la Inquisición. Aunque sea un tanto largo el pasaje, creo que bien merece la pena transcribirlo: "Ponit alium Dei effectum ad ejus summam potentiam cum infinita sapientia conjunctam demonstradam. Qui locus difficilis quidem videtur, valdeque illustraretur ex Pythagoricorum motus tam longe tarditate, et celeritate dissimiles explicari. Quam sententiam tenuit Philolaus et Heraclides Ponticus, ut refert Plutarcus in libro de Placitis philosophorum: quos secutus est Numas Pompilius, et quod magis miror, Plato Divinus senex factus: ita ut secus existimare absurdissimum esse diceret, ut narrat idem Plutarcus in suo Numa, et Hippocrates libro de Flatibus Aere [está el texto griego de difícil lectura], id est, terrae vehiculum esse dicit. Nostro vero tempore Copernicus, juxta hanc sententiam planetarum cursus declarat. Nec dubium est, quin longe melius et certius planetarum loca ex eius doctrina, quam ex Ptolomei magna compositione, et aliorum placitis reperiantur. Certum est enim Ptolomeum non potuisse neque aequinotiorum motum explicare, neque ostendere certum et stabile anni principium, id quod ipse fatetur in tertio magnae compositionis, capite secundo, id quae inveniendi relinquit in posterum ab astrologis iis qui observationes majore quam ipse intervallo distantes possent comparare. Et quamquam id Alphonsini et Theobith Ben Core explicare tentarunt, nil tamen profecisse constat. Nam Alphonsinorum positiones inter se pugnant, ut probat Riccius. Theobith autem ratio licet acutior sit, et ex ea stabile tradat anni principium, id quod Ptolomaeus desiderabat at tamen iam apparet aequinoctia longius progressa fuisse quam ipse opinabatur progredi posse. Tum sol multo propinquior esse nobis cognoscitur, quam erat olim plus quadragina millia stadiorum. Cuius motus rationem neque Ptolomaeus neque alii astrologi cognoverunt. Verumtamen harum rerum rationes dissertissime ex motu terrae a Copernico declarantur et demonstrantur et reliqua omnia aptius convenisse. Quam eius sententiam minime refellit, quod Salomon in Ecclesiaste, 1, dicit, Terra autem in aeternum stat. Tantum enim significat, quod licet variae sint saeculorum posteritates, variaeque hominum generationes in terra, ipsa tamen terra una eademque est et eodem modo se habet. Nam locus ita habet, generatio praeterit et generatio advenit, terra autem in aeternum stat. Quare non ita cohaeret contextus, si de terra immobili (ut philosophi tradunt) explicetur. Quod autem hoc capite Ecclesiastes et multis aliis Scriptura Sacra solis motum commemorat quem centro universi inmotum stare vult Copernicus: nihil eius placito adversatur. Nam motus terrae in sermonibus soli assignant, vel ab ipso Copernico et ab iis qui ipsum sequuntur, sic ut terrae saepe solis cursum appellent. Denique nullus dabitur scripturae sacrosanctae locus qui tam aperte dicat terra moveri, quam hic moveri dicit. Juxta igitur hanc sententiam facile locus hic, de quo verba facimus, declarant, ut ostendat mirabilem Dei potentiam atque sapientiam, qui terram cum gravissima natura sit, universam motu cieat agat. Dicit (et columnae eius concutiuntur) ut significet eam ex doctrina posita a fundamentis moveri. Quibus tamen haec antiquorum et recentium Philosophorum opinio non probabitur, licet non ita feliciter, potest tamen in terrae motus convenire quibus nonnunquam terra conquassatur. Vel potius ut si significet reverentiam maximam, quam exhibet terra Deo timoremque, quo illum venerant et jussis ejus obtemperat ut

su comentario al Libro de Job, aunque nada nos diga de ello su autor. Lo que sí es cierto, que tanto un escrito como el otro son obras acabadas y perfectas en su género, a pesar de la dificultad que estos dos libros encierran para una auténtica interpretación.

c) *La primera parte de su Filosofía*⁹¹

Es ésta, la última obra publicada por fray Diego. Para no ser menos que sus obras publicadas con anterioridad a ésta, nos la dejó también incompleta en su género, ya que es el primero y único volumen de los tres que pretendían escribir estudiando todas y cada una de las partes de la ciencia o filosofía, excepción hecha de la historia⁹². En la dedicatoria de este volumen al papa Clemente VIII, le dice al Santo Padre que con este escrito se propone satisfacer una urgente necesidad con la que se encuentran cada día los estudiantes de filosofía, ya que se precisa un estudio completo de la misma, que no excluya ninguna de sus partes, estudiando a éstas desde las exigencias de su objeto y utilizando en su exposición un latín correcto y clásico.

Animado por esta ambiciosa idea se lanza al estudio de toda la filosofía y de cada una de las disciplinas que la integran. Para ello parte de un concepto tan amplio de la misma, como lo es la misma verdad⁹³, encontrando aquí el camino para obtener una visión completa de todo el saber filosófico que, debido a su carácter universal, deberá abarcar toda la realidad. De este modo da al es-

motu eius tota tremefiat, atque discedat. Sicut quidam de Iove dixit, Nutu tremefecit Olympum. David etiam ait, commota est et contremuit terra: fundamenta montium conturbata sunt et commota sunt, quoniam iratus est eis. Ita enim in monte Synai labes maxima facta fuisse narrant cum Deo in illum ut legem ferre discendere. Ut alio loco canit ipse Regius vates, Montes exultastis sicut arietes et coles sicut agni ovium. A facie Domini mota est terra a facie Dei Iacob". *Comentaria in Iob*, 205-207. En la última obra de Zúñiga la *Philosophiae prima pars*, en el IV libro de la *Física*, cap. 5, fol. 229 v. hasta el 231 r, vuelve a exponer esta teoría.

91. *Philosophiae prima pars, qua perfecte et eleganter quatuor scientiae Metaphysica, Dialectica, Rethorica et Physica declarantur*, Toleti, Petrus Rodriguez, 1597 4 hs. + 341 fols. + 11 hs., en 4.º. Utilizo el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid, signatura R. 28812.

92. Dedicatoria al Papa Clemente VIII de su obra *Philosophiae prima pars*, fol. 3 r.: "Itaque, haec prima philosophiae pars exemplum sit reliquarum duabus partium, quibus praetermissa historia, res omnes quae scientia ulla teneri possint amplector, si mihi, Pater Sanctissime adesse decreveris et aliqua ratione tibi operam studium nostrum placere significaveris".

93. Cfr. *Philosophiae prima pars*, fol. 2 r., col. 2.

tudio filosófico mayor amplitud de miras que sus contemporáneos, que reducían la enseñanza y el estudio de la filosofía sólo a dos o tres disciplinas⁹⁴. En este primero y único volumen que nos dejó de su filosofía, estudia la metafísica, la dialéctica, la retórica y la física. En los otros dos volúmenes debería estudiar las restantes partes de la filosofía. La *Metafísica*, dividida en cuatro libros, comprende los primeros 60 folios de la obra. La *Dialéctica*, también integrada por cuatro libros, se extiende desde el folio 60 v. hasta el 124 v. La *Retórica*, en tres libros, abarca desde el folio 125 r. hasta el 177 v., y, la *Física*, con sus once libros es el tratado más extenso, pues comprende desde el folio 168 r. hasta el 341 v.

III. LA METAFISICA DE ZUÑIGA EN LA REFORMA DE LOS ESTUDIOS ECLESIASTICOS

Desde el siglo XIII, debido al influjo de Aristóteles, la metafísica como Filosofía Primera ejerce en la tradición escolástica funciones extraordinarias como ciencia rectora del pensamiento. A esta disciplina pertenecía estructurar las bases y principios de las demás ciencias y la defensa de los mismos contra los adversarios. Aunque esta función rectora era con frecuencia más teórica que práctica, o mejor, más un desideratum que una realidad. Prueba fehaciente de ello la tenemos, tanto en la ausencia casi total de la Metafísica en las enseñanzas universitarias, aunque figure en los estatutos y planes de estudio, así como también la escasa producción literaria de índole metafísica, que nos legaron los autores de estos siglos.

Con la entrada de Aristóteles en París llega también su división de la filosofía, que pronto suplantará a la concepción occidental de la misma, tomando aquella cuerpo en el plan de estudio de la Sorbona, desde donde se extenderá a toda Europa. No obstante, desde la llegada de Aristóteles a París hasta que es asimilado plenamente por la cultura occidental, pasarán siglos.

Los comentarios literales y con cuestiones que se suceden cronológicamente en el tiempo calificado como época de los comentarios aristotélicos (sólo en Occidente), darán origen al perío-

94. Cfr. nota 38 de este trabajo.

do de las disputaciones, hacia finales del siglo XVI, las cuales señalan el paso de los comentarios a la Metafísica de Aristóteles a las Metafísicas sistemáticas.

Los comentarios, como método en la enseñanza y pauta en las obras impresas, pese a la gran evolución que experimentaron, al llevar a una perfección y madurez el pensamiento filosófico, se convirtieron, sino en una rémora, sí en un obstáculo para la especulación filosófica. El cambio de método, que suponía el abandono de los comentarios y la nueva estructuración autónoma e independiente de la filosofía en sí y en cada una de sus partes, supuso un paso de capital importancia, aunque no exento de dificultades y riesgos. Muchas tesis, que habían llegado a ser patrimonio de los autores escolásticos, se enseñaban más como exigencia del texto aristotélico y de una tradición, que reclamadas por la misma índole de la materia. El peso de toda una historia imponía con frecuencia no sólo una interpretación obligada, sino incluso un estudio. Así, pues, a finales del siglo XVI, en España, donde la filosofía y teología habían alcanzado un nivel de perfección y madurez muy superior al resto de Europa, asistimos a una verdadera revolución intelectual rompiendo moldes hechos, porque los cauces por los que discurría aquella tradición escolástica habían sido superados. Es entonces cuando aparecen en España, en el breve espacio de diez años, las tres primeras Metafísicas sistemáticas de la historia, la de Diego Mas en 1587 y las de Francisco Suárez y Diego de Zúñiga en 1597⁹⁵.

El interés que ofrece la Metafísica de Zúñiga, tanto por ser una de las primeras metafísicas sistemáticas, como por el papel que ejerce en orden a la estructuración y jerarquía de las demás disciplinas, como por lo que significó en la historia del pensamiento filosófico posterior, nos obliga a estudiar ahora, tanto la naturaleza de su metafísica como la función que ésta ejerce respecto a las ciencias, sin olvidar, por otra parte, la importancia que dicha metafísica ha tenido en la posteridad.

95. Puede consultarse a este respecto mi trabajo: *La Aparición de las primeras Metafísicas Sistemáticas en la España del XVI: Diego Mas (1587), Francisco Suárez y Diego de Zúñiga (1597)*, en "Escritos del Vedat", 3 (1973) 91-162.

1. *Naturaleza y función de la Metafísica en las ciencias*⁹⁶.

Zúñiga acepta, aunque no le convenza demasiado, la denominación que ha llegado a ser clásica de "Metafísica" para designar esta disciplina. Más aún, atribuye a Aristóteles la paternidad de este nombre⁹⁷, aunque él prefiera aquella otra expresión, también aristotélica, de Filosofía Primera. No obstante, para nuestro agustino, lo verdaderamente importante no es la cuestión de nombres, sino el contenido de los mismos, por ello utilizará normalmente el consabido título de Metafísica.

A) METAFISICA Y FILOSOFIA

En líneas generales, Zúñiga se mantiene dentro de una tónica aristotélica, si no porque siga e interprete la doctrina del Estagirita como otros escolásticos de entonces lo entendían, sí al menos porque logra una interpretación a esta ciencia, que él cree que se encuentra dentro del auténtico espíritu aristotélico.

La Metafísica, para el agustino español, no es una ciencia estrictamente autónoma, ni tampoco una ciencia que tenga que mezclarse con las demás partes de la filosofía, como desgraciadamente ocurría en su tiempo, aunque sea imprescindible para cualquier disciplina. Estos dos escollos son los primeros que evitará Zúñiga al inicio de sus escritos filosóficos, ya que son imprescindibles para un planteamiento honesto del problema de la metafísica.

Tanto la relación de la metafísica y la filosofía, así como de la dependencia de ésta respecto a aquella son tesis clásicas en la filosofía escolástica, aunque de hecho esto fuera más teoría que

96. En lo sucesivo, para citar la Metafísica de Zúñiga, no lo haré como hasta ahora, reproduciendo el título completo de la obra *Philosophiae prima pars, qua perfecte et eleganter quatuor scientiae Metaphysica, Dialectica, Rhetorica et Physica declarantur*, Toleti, Petrus Rodríguez, 1597, sino que lo indicaré así: *Metaphysica*, indicando a continuación el libro, capítulo, folio y columna.

97. *Metaphysica*, 1, cap. 2, fol. 2 v., cols. 1 y 2: "In una ergo speciali scientia ab aliis distincta collocanda sunt, cuius partes sint haec amplissima genera et quae reliqua contineant, explicare. Quam scientiam Aristotelis Metaphysica appellavit, id est post naturalia: quia postquam de rebus physicis egerat, illam composuit. Ex quo fuit, ut huius auctores scientiae, qui postea consecuti sunt, hanc doctrinam corrupto nomine metaphysicam nominaret, quae prima phylosophia etiam dici potest".

realidad⁹⁸. Resulta, sin embargo, interesante señalar los caracteres que Zúñiga asigna a la filosofía, pues, éstos condicionan muy de cerca la índole y alcance de su metafísica, toda ella orientada a la filosofía. A este respecto, no debe sorprendernos, por ejemplo, que Zúñiga comience el estudio de su Metafísica con dos capítulos íntegros dedicados a la filosofía. El primero lo titula *De tota Philosophia* y el segundo *Quid sit Philosophia*, como queriéndonos indicar, desde el principio de sus escritos filosóficos, hasta dónde se extiende la acción e influjo de la metafísica.

La filosofía es, nos dice Zúñiga, "la facultad de buscar y contemplar la verdad". Por tanto, continúa, se extenderá la filosofía, en su azarosa búsqueda, hasta donde llegue la verdad. Más aún, sólo Dios posee plenamente esta facultad, ya que es infinita como el mismo Dios es infinito. Por esta misma razón Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, se llamó a sí mismo Verdad⁹⁹.

Desde esta perspectiva los horizontes de la filosofía adquieren gigantescas dimensiones, pues donde la razón no llega, la revelación la complementa. Conviene, empero, precisar que no busca para la filosofía sólo un carácter enciclopédico, sino darle un alcance universal a modo de totalidad y que estructura a modo enciclopédico desde las distintas ramas del saber. Filosofía y teología no se oponen, sino que se completan y armonizan en esta busca de la verdad.

Con precisión distingue fray Diego la filosofía y las artes, así como la filosofía y la sofistería. Las artes no pretenden la verdad, sino que se dirigen a la acción o dirección, como ocurre con la dialéctica, la pintura, la música... La sofistería, por su parte, aunque imita la filosofía y se extiende a los mismos objetos que ésta, aquélla pretende sólo la utilidad y la vanagloria¹⁰⁰, sin embargo,

98. El mérito principal de las primeras Metafísicas sistemáticas es dar plena realidad a muchas tesis escolásticas, que aunque se conocían, de hecho no siempre se utilizaban.

99. *Metaphysica*, 1, cap. 2, fol. 2 r., col. 2: "Est autem philosophia, facultas inveniendi, contemplandique veritatem quare tam late patet philosophia quam veritas: ex quo sit, ut Deus tantum opt. max. hanc totam facultatem habeat, essetque infinitam sicut Deus ipse infinitus est. Qua de causa Christus, verus Deus et homo, seipsum veritatem appellavit".

100. *Metaphysica*, 1, cap. 1, fols. 1 r. y v.: "Quo sit ut indocti multi, et stulti homines, hanc eximiam laudem veris magistris invidiant, et pro virili parte contendunt, ut hanc eis praestantiam praerripiant. Et docendi munus suscipiunt ii, qui nihil omnino sciunt: adeoque sunt in-

la filosofía en búsqueda de la verdad pretende un conocimiento verdadero de todas las cosas. En consecuencia, deberá antes de nada distinguir unos objetos de otros y clasificarlos cada uno en su género, si no queremos caer en la triste confusión que reinaba entonces en las ciencias, puesto que se mezclaban conceptos y no se distinguían las disciplinas.

Esta tarea que entonces presentaba todos los síntomas de urgencia, no era algo nuevo en la historia del pensamiento. El propio Zúñiga reconoce que en filosofía sólo Aristóteles logró una clasificación y distinción de las ciencias en condiciones. No obstante, en los días de fray Diego el problema se presentaba con exigencias nuevas, ya que el nivel intelectual que se logra en el pensamiento español, a finales de siglo, pedía una pronta reestructuración de los mismos. Para el logro de este objetivo Zúñiga cree imprescindible un estudio completo de todo aquello que es común a todos los géneros de seres, lo cual es propio de la metafísica¹⁰¹. De este estudio previo o metafísica surgirán como de su fuente las demás partes de la filosofía, ya que es esta ciencia la que debe señalar cada una de las disciplinas que integran toda la filosofía e iluminarlas desde sus principios¹⁰².

genii inopes, ut quanvis totam vitam discerent, nihil omnino proficerent. Totosque docent, praeleguntque dies, libros bene magnos, coagmentant, non scientiae et veritatis amore, sed spe quaestus, et inanis arrogantiae causa. Quos omnes Graeca vetustas sophistas appellabat, qui quancumque rem literis vel verbis tractarent, ne parum multa intelligere viderentur. Itaque ad eum laborem et difficultatem, quam per se habent veritatis studia: accessit ista, non minor quidem, sed forte maior, quam attulit sophistarum stultitia”.

101. *Metaphysica*, 1, cap. 2, fol. 2. v., col. 1: “Verumtamen sunt quaedam rerum genera, quae reliqua omnia complectuntur, in quibus scientiae omnes, et artes positae sunt. Cuius munus erit haec genera communia tractare? Nullius certe sigillatim: siquidem, cur potius unius, quam alterius. Nam quod pertinet ad omnes, nullius proprium est. In una ergo speciali scientia ab aliis distincta collocanda sunt, cuius partes sint haec amplissima genera, et quae reliqua contineant, explicare. Quam scientiam Aristotelis *Metaphysica* appellavit”.

102. *Metaphysica*, 1, cap. 2, fol. 4 v., col. 1: “Cum igitur nobis propositum sit res omnes illustrare dicendo, id est, totam philosophiam sermone persequi, ad tollendam confusionem oportet primum res a rebus distinguere, et unamquamque in suum genus conferre. Tum quid omnibus sit commune considerare. Ex quo fonte omnes erumpunt philosophiae partes, purae atque perspicuae, singularissimumque lumen haec eis dispositio affert. Neque potest ullus universam philosophiam omnino comprehendere, qui hanc totam distributionem, non antea perceperit. Quoniam ergo diversa rerum genera sunt, diversae sunt rerum scientiae: scientia enim una, unum genus rerum sive vendicat, quod oportet destinare, quo tota scientiae doctrina conferatur”.

a) *Necesidad de la Metafísica para las ciencias.*

De hecho a cada género distinto de seres corresponden diversos tipos de ciencia. Sin embargo, a poco que reflexionemos, nos encontramos con un abultado número de conceptos involucrados en los distintos géneros de seres, que no sólo afectan directamente a cada una de las ciencias particulares, sino que incluso es sobre ellos donde se fundamentan las distintas disciplinas, como son el concepto de ser, de unidad, verdad, bondad, causa, efecto, definición, parte, perfecto... Ahora bien, ¿qué ciencia los estudiará? No será ninguna ciencia particular, pues lo que es común a todos excede el ser propio de una disciplina particular. Luego es necesario que exista una ciencia distinta de las demás, que estudie dichos principios. Desde Aristóteles esta ciencia la conocemos con el nombre de metafísica¹⁰³.

La naturaleza y amplitud de esta ciencia la determina Zúñiga desde su objeto. En aquellos días constituía un verdadero problema el señalar cuál era el objeto adecuado de esta disciplina. Todo un abanico de opiniones escoltaba esta cuestión. Para unos era el ente en toda su amplitud, incluyendo el ente real y el ente de razón. Otros, por su parte, establecían como objeto de esta ciencia sólo el ente real, bien fuera el "ser per se" o "per accidens". No faltaba tampoco quien reducía el estudio de esta disciplina al Sumo Ser real, es decir, a Dios. También nos encontramos con otros que señalaban como objeto de la metafísica el ser inmaterial, así como no faltaban quienes concretaban este objeto a todo lo comprendido en las diez categorías aristotélicas. Para Zúñiga, sin embargo, el objeto de la metafísica lo constituyen todos aquellos principios y verdades universalísimos, comunes a todas las cosas y que afectan a todas las ciencias. De este modo, así como frente a las diversas cosas o seres se sitúan las diversas ciencias que los estudian, así también a través de los distintos seres encontramos unos géneros de cosas que por hallarse en todos los seres abarcan y comprenden a todas las cosas, que a su vez son objetos de las distintas ciencias particulares. Ahora bien, como en el último apartado dijimos ya, tratar de estas razones o verdades universalísimas no puede ser función de ninguna ciencia particu-

103. *Metaphysica*, 1, cap. 2, fol. 2 v., col. 1. Puede consultarse el texto en la nota 97.

lar, pues lo común a todos los seres no puede ser objeto de una ciencia particular; por lo tanto ha de existir una ciencia primera y universal que estudia esas realidades comunes y generales a todas las ciencias, lo cual es propio de la metafísica¹⁰⁴.

Consecuente con esta original concepción de la Filosofía Primera, nos ofrece Zúñiga una metafísica peculiar e interesante de la que también forma parte considerable un cúmulo de tesis netamente lógicas, e incluso cosmológicas, así como también se excluye de la misma metafísica, en dicha concepción, todo lo relativo a Dios que bajo ningún aspecto fundamental y específico pertenece a la metafísica, reservando para su estudio una ciencia que llamará Teología Natural.

b) *Función de la Metafísica en las ciencias.*

Ante la urgente necesidad de una sistematización de las ciencias, el propio Zúñiga señala ya, en su primer escrito *De optimo genere...* como único camino viable para ello, el que nos brinda la Metafísica. No descubría nada nuevo fray Diego cuando afirmaba eso. Desde Aristóteles, era incumbencia de la Filosofía Primera no sólo establecer los principios sobre los cuales se fundamentan las distintas disciplinas, sino también defenderlos contra cualquier adversario. Incluso, en los días de Zúñiga, era esta doctrina de sobra conocida. Faltaba, empero, la creación de esta disciplina como ciencia autónoma y sistemática, ya que hasta entonces el método de comentarios, sobre todo a las obras de Aristóteles, hacía difícil una concepción unitaria de la misma, a causa de la propia índole de la Metafísica¹⁰⁵. Zúñiga como Suárez y Diego Mas, materializaron esta necesidad en sus respectivas Metafísicas, las primeras en su género.

Zúñiga en su Metafísica, parte pues del objeto de esta ciencia, constituido por todos aquellos principios y verdades universales comunes a todos los seres y que afectan a todas las disciplinas. Una vez analizado en toda su amplitud este objeto, irán afle

104. *Metaphysica*, 1, cap. 2, fol. 2 v., col. 1.

105. No debemos olvidar que la Metafísica de Aristóteles, aunque los escolásticos durante varios siglos la considerasen como una obra completa, incluso con una unidad esencial de la cual los XIV libros eran partes integrantes y constitutivas, hoy, sin embargo, sabemos que los XIV libros de la Metafísica del Estagirita no forman un todo, pues son monografías distintas, de las cuales alguna ni siquiera es de carácter metafísico.

ando las distintas partes de la filosofía, que dividirán en concreto dicho objeto. De este modo, toda la verdad fragmentada la estudiará desde las distintas ciencias.

Como veremos en seguida, esta concepción del agustino le llevará lógicamente a establecer una primacía absoluta de la Metafísica sobre las demás partes de la filosofía, incluyendo a la misma dialéctica, dándole así a la Filosofía Primera un auténtico carácter de propedéutica para todas las ciencias.

Esta postura de Zúñiga aparece clara en sus escritos. Los pasajes donde nos habla de la función de la metafísica en el campo de las ciencias, son múltiples¹⁰⁶. Debemos, sin embargo, confesar que en todos sus escritos, de hecho no encontramos un estudio donde nos exponga y justifique explícitamente esta función real y efectiva, que gratuitamente da por supuesta, ya que no se justifica por el mero hecho de su carácter propedéutico, ya que el aspecto sapiencial de la metafísica supone, además de una primacía, una acción directa en la fundamentación y defensa de los principios de todas las ciencias.

106. Ya en su obra *De optimo genere...* es bien explícito, 340: "Cum vero nonnullae res sint quae in omnes alias convenient, ut res, id quod est, bonum, verum, aliquid, unum, quas res maxime oportet cognoscere quoniam reliqua rerum genera complectuntur, quare in eis aliqua scientia versari debet, minime vero earum aliqua, quae certum aliquod genus explicat atque declarat, tametsi ad perfectam generis in quo versantur commissionem eorum explicatio requiratur. Nam cur ab una potius quam ab alia tractari deberentur, cum aequae necessariae sint ad ea genera intelligenda quae singulis scientiis ad explicandum propositae sint? Una igitur scientia a caeteris aliis distincta statuenda est, cui hoc totum negotium imponatur, quam methaphysicam appellamus". Asimismo, añade en la página 340-341: "Itaque sicut philosophus naturalis eas res quae cadunt in unaquamque rem naturalem ut forma, materia, motus, locus, tempus principio totius Naturalis Philosophiae docet; deinde de singulis naturae partibus disserit, ita philosophus principio tenere debet ea quae in res omnes convenient; deinde singula rerum genera enarrare. Huiusque primae scientiae partes erunt illa genera, quae ad res omnes pertinere dixi, primo explicare; deinde illa quae in omnibus fere rebus intelliguntur, ut causam, effectum, definitionem, totum, partem, perfectum et hic generis alia". En la misma obra, 342, nos dice: Hoc igitur apud nostros animos certum, testatumque relinquatur: eas dumtaxat res Methaphysicam demonstrare et exequi debere quae in res fere omnes convenient. Ex qua scientiae artesque caeterae, aliquam entis partem arripientes, oriri, derivarique debent". Y en la página 344: "Nam tunc ad res omnes, quae in aliis scientiis explicantur etiam attinebunt. Quare Dialectica atque Rethorica caeteraque scientiae hoc negotium Methaphysice imponant". Y en su *Metaphysica*, sobre todo en el libro 1, caps. 1 y 2.

c) *Primacía absoluta de la Metafísica sobre las demás ciencias*

En líneas generales, esta tesis constituye uno de los puntos claves del acerbo doctrinal escolástico. En Zúñiga, sin embargo, revestirá caracteres un tanto especiales. Esta primacía metafísica no sólo es de dignidad, sino también temporal, de hecho y en absoluto, ya que incluso se extiende a la misma dialéctica. Veamos cómo justifica esta doctrina.

a) *Primacía de la Metafísica sobre todas las ciencias.*

En cualquier ciencia, y la filosofía lo es, se debe iniciar el estudio por aquello que es universal y común a todas las partes o ciencias particulares a que se extiende ese hábito intelectual. Ahora bien, como quiera que la Metafísica ejerce esta función dentro del ámbito de las distintas ciencias que integran el saber filosófico, como se desprende de su propio objeto. Luego la Metafísica no sólo ocupará una jerarquía de honor respecto a las demás ciencias filosóficas, sino que ha de ser también la primera asignatura que se enseñe, si se quiere estudiar y aprender con honestidad las demás partes de la filosofía¹⁰⁷.

Aún señala Zúñiga otras dos razones confirmando su tesis. En primer lugar, cree, y con razón, que se debe partir de lo común en general para llegar a lo particular, ya que este modo de proceder está totalmente de acuerdo con la naturaleza humana, como se puede observar y comprender, incluso observando la vida del niño, que las primeras palabras que utiliza son las de cosa, algo, bueno, lo que es, el por qué...¹⁰⁸. En segundo lugar, encuentra Zúñiga en esta primacía de la metafísica sobre las demás ciencias, la razón última de la distinción de la Filosofía Primera de las demás partes de la filosofía. Por no tenerla en cuenta, no siempre se ha distinguido, de hecho, la metafísica de las demás ciencias. Hasta el mismo Aritóteles, continúa Zúñiga, no pudo liberarse de

107. *Metaphysica*, 1, cap. 2, fol. 2 v., col. 2: "De hac igitur scientia primo nobis agendum est, qui scientias omnes persequi decrevimus. Sed in ipso quasi vestibulo nobis magna vis auctorum occurrit, contentens non ante omnes, sed post omnes alias scientias methaphysicam esse tradendam itaque facto Aristotele... At vera docendi ratio postulat, ut in quacumque disciplina res prius tractentur, quae in toto genere ad explanandum proposita, quam quae in eis partibus versantur".

108. Pero no sólo lo vemos en el niño, sino que también en el estudio de cada una de las ciencias. Cfr. *De optimo genere...*, 340. Puede consultarse el texto en la nota 106.

este defecto, estudiando muchas tesis estrictamente metafísicas en otras partes de la filosofía y viceversa ¹⁰⁹.

β *Primacia de la Metafísica sobre dialéctica.*

Se suele decir que la dialéctica, como instrumento de la ciencia, es el camino para alcanzar todos los conocimientos. En consecuencia deberá enseñarse al inicio del estudio filosófico. Si esto fuera cierto, arguye Diego de Zúñiga, tendríamos que comenzar el estudio de la filosofía no por la dialéctica, sino por la dialéctica de la dialéctica. Es cierto que Aristóteles coloca la dialéctica al inicio de la filosofía pero se le debe excusar, ya que además de ser el primer dialéctico, cuando escribió sus tratados de lógica aún no había escrito ni estructurado las demás partes de la filosofía y especialmente su Metafísica, que tal vez ni había pensado escribirla ¹¹⁰.

En la práctica, puntualiza Zúñiga, resulta ilógico del todo estudiar en la dialéctica los temas que se estudian, como son la substancia, la cantidad, las causas y efectos, los sujetos..., pues son todas estas tesis cosas reales y la dialéctica trata sólo de cosas y seres de razón ¹¹¹. Por todo lo cual concluye Zúñiga: "Qua

109. *Metaphysica*, 1, cap. 2, fol. 3 v., col. 2 y 4 r., col. 1: "Nemo enim hactenus de dialectica disseruit, qui non multa misceat in methaphysicis declaranda. Nam ipse eius magister princeps Aristoteles, in suae dialecticae, sive logicae principio, cathogorias sive exponendas esse duxit, eisdem omnino verbis, quibus de illis loquitur in metaphysicis. Addidit quinque voces Phosphirus, sine quibus cathogorias recte percipi non posset putavi. Quidquid autem voces ille significant, ad primum phylosophum pertinet explicare... Multa enim Aristoteles in phisicis scribit quae methaphysica sive vindicant. Quod ergo auctores peritissimi aliis disciplinis tradendis methaphysica misceant suo facto declarant, oportere discipulos priusquam illis scientiis mathaphysicis imbuat. Quod nemo unquam sine methaphysicis dialecticam declaravit, firmissimum argumentum est sine methaphysicis declarari non posse".

110. *Metaphysica*, 1, cap. 2, fol. 4 r. col. 2: "Quapropter non potuit omnino vulgares opiniones excutere. Praesertim, quod quando dialectica composuit, metaphysica non composuerat, neque forte componere decreverat". Y en el mismo lugar añade: "Sed Aristoteles Magister optimus excusari potest, quod primus dialecticam invenerit, primus, quod ego sciam philosophiam in scientias distribuit".

111. *Methaphysica*, 1, cap. 2, fol. 4 r., col. 1 y 2: "Et quidem absurdum et valde ridiculum est quod dialecticis longa et acurata inducatur oratio de substantia, de quantitate, de causa et effectu, de subjectis et adjunctis. Sunt enim haec verae res, dialectica vero, ut postea dicemus, in rebus mentis atque rationis, nomine, oratione, propositione et syllogismo tota cernitur".

de causa metaphysica potius viam muniunt ad dialecticam, quam e contrario" ¹¹². Es cierto que para aprender, el maestro juega un papel decisivo, pero lo propio del maestro no es enseñar cómo se han de demostrar las cosas, sino demostrarlas, y, aunque el discípulo no entienda ni se dé perfecta cuenta del artificio de la demostración, basta con que entienda la misma ¹¹³.

Fay Diego es consciente de la novedad que comporta esta actitud suya, pues le sitúa frente a toda la tradición escolástica, que se apoya en Aristóteles y en los autores árabes. Estos, a pesar de la primacía concedida a la metafísica sobre las demás ciencias, era aquélla la última de las disciplinas especulativas que estudiaban, ya que se debía partir en la enseñanza de lo más fácil para llegar a lo más difícil y complicado ¹¹⁴. No está de acuerdo Zúñiga con esta tesis y cree que la razón de esta desorientación radica en no haber comprendido perfectamente la naturaleza de la metafísica, al atribuir a ésta una función que no es la suya, es decir, tratar de los seres y cosas separados de la materia, o sea, de los seres inmateriales.

B) ESTRUCTURA Y CONTENIDO DE SU METAFISICA

Una exposición doctrinal detallada de su metafísica, francamente desborda los límites de este trabajo. Creo, no obstante, sea suficiente para formarnos una idea de ella, el índice de los cuatro libros de la misma que nos brinda el propio Zúñiga. En él se aprecia de inmediato el concepto tan personal y peculiar que tiene nuestro agustino de la filosofía primera. El carácter puramente propedéutico de la misma, le lleva a engrosar en su seno todo un cúmulo de tesis estrictamente lógicas, como son los predicables, y toda la doctrina cosmológica de los predicamentos. Veámoslo prácticamente:

METAPHISICAE CAPITA

Liber primum. Capita

Caput primum. De tota Philosophia.

" secundum. Quid sit Philosophia.

112. *Metaphysica*, 1, cap. 2, fol. 4 r., col. 1.

113. *Metaphysica*, 1, cap. 2, fol. 3 r., col. 1.

114. *Metaphysica*, 1, cap. 2 fol. 3 r., 4 y 4 r. y v.

- " tertium. De eo quod est.
- " quartum. De re, aliquo, uno, vero, bono.
- " quintum. Verum esse et a nobis percipit posse contra academicos et alios.
- " sextum. De vero adversus alios philosophos.

Liber secundum. Capita

Caput primum. De eo quod est mentis dumtaxat opera.

- " secundum. De rebus singulis et universis.
- " tertium. Quod universalia sint.
- " quartum. De genere.
- " quintum. De differentia.
- " sextum. De proprio.
- " septimum. De accidente.
- " octavum. De iis quae per se et per accidens sunt.
- " nonum. Quo pacto ex genere et differentia unum fiat.
- " decimum. De toto et partibus.
- " undecimum. De causis.
- " duodecim. De principio et elemento.
- " decimum tertium. De natura.
- " decimum quartum. De necessario.

Liber tertium. Capita

Caput primum. De eo quod est per accidens.

- " secundum. De causis per accidens.
- " tertium. De contingenti.
- " quartum. De iis, quae rebus accidunt.
- " quintum. De vi et actione.
- " sextum. Differre inter vim et actionem.
- " septimum. Vis dividitur.
- " octavum. De vi rationis compote et impote.
- " nonum. De actione.
- " decimum. De actione insidente et transeunte.
- " undecimum. De comparatione actionis cum potestate.
- " duodecimum. De iis quae vim habent.
- " duodecimum. De eodem et diverso (bis).
- " decimum tertium. De contrariis.
- " decimum quartum. De aliquibus contrariis.

Liber quartum. Capita

Caput primum. De rerum generibus.

- " secundum. De substantia.
- " tertium. De quantitate.
- " quartum. De qualitate.
- " quintum. De eo, quod est ad aliquid.
- " sextum. Quid sit agere et pati.
- " septimum. De quatuor reliquis generibus.
- " octavum. De iis quae variis disciplinis usurpantur.

2. *La metafísica de Zúñiga en la historia del pensamiento.*

La poca fortuna que ha acompañado a Zúñiga, no sólo en su vida sino también en cuanto a la difusión de su obra literaria, creo que ha quedado clara a lo largo de cuanto hemos dicho. Cabe, sin embargo, preguntar: ¿Está acorde con este olvido la influencia que sus tesis han ejercido en la historia posterior del pensamiento? Es este un punto que bien merece la pena estudiar, pues ¿ha sido sólo fruto del puro azar la coincidencia de Bacon y de Wolf con nuestro agustino? En otra ocasión ya prometí hacer un estudio sobre este punto¹¹⁵. Hoy de nuevo lo ladeo, continuando en firme mi propósito, pues no sólo desorbitaríamos este estudio, sino que lo prolongaríamos en exceso, si me entretuviera en ello. No obstante, no podemos omitir aquí, el hecho de que algunas tesis fundamentales de Zúñiga hayan producido impacto decisivo en la posteridad. Bástenos ahora citar dos de ellas. La primera es la excisión de la Metafísica y la Teología Natural. Sin duda, entre los escolásticos fue Zúñiga quien primero acuñó esta doctrina, que gracias a Christian Wolf se ha generalizado hasta nuestros días. Segunda, la primacía que Zúñiga concede a la metafísica como ciencia propedéutica, que abarca y se extiende a todas las ciencias, ha logrado también a través de Francisco Bacon y el propio Wolf valor casi universal.

CONCLUSION

En el momento de poner punto final a este trabajo, me embarga una duda, que no ocultaré. A lo largo de este estudio han surgido ciertas doctrinas y concepciones en los escritos de Zúñiga, no sólo discutibles sino también en algunos puntos de difícil acep-

115. F. J. GALLEGOS SALVADORES, *La Aparición de las primeras Metafísicas sistemáticas en la España del XVI: Diego Mas (1587), Francisco Suárez y Diego de Zúñiga (1597)*, en "Escritos del Vedat", 3 (1973) 161.

tación, que he pasado voluntariamente por alto. Sin entrar en detalles, que son muchos, citaré, a modo de ejemplo, sólo, su concepción de la revelación y la relación entre teología y sagrada escritura. Confieso, sin embargo, que nunca fue mi intención hacer una exposición detallada de sus doctrinas. En este trabajo, me propuse desde el principio, *primero*, el estudio de una faceta de la vida de Diego de Zúñiga, ignorada hasta nuestros días, es decir, la pretendida reforma de los estudios eclesiásticos que, siguiendo las directrices de Trento, intenta realizar el célebre agustino. *Segundo*, desde estas perspectivas y plan de reforma, creo que las obras que ya conocíamos de Zúñiga han adquirido pleno valor y se pueden juzgar en todo su alcance, como parte de su colosal concepción y programa de reforma. *Tercero*, una vez más hemos podido comprobar, cómo la ciencia sólo es posible desde unos principios de validez y alcance universal, como son los principios metafísicos. Zúñiga, partiendo de estas bases, desde su Metafísica concibe y estructura todas las ciencias.

F. JORDAN GALLEGO SALVADORES O. P.
Cardedeu, 20 de noviembre de 1973

Perspectiva del cuerpo humano en san Agustín

INTRODUCCION

San Agustín desarrolla su reflexión indagatoria sobre el cuerpo humano desde dos ángulos bastante definidos: 1) desde una perspectiva filosófica; 2) desde una perspectiva teológica. El primer punto de vista toma como fuente la propia realidad, es decir, realiza una lectura descriptiva donde simplemente se ponen de relieve las características o determinaciones del objeto cuerpo humano. Esta perspectiva filosófica, a su vez, asume dos modos de consideración: a) modo sensible; b) modo racional o inteligible. El modo sensible de leer la realidad constituye para san Agustín el dato o elemento que encuentra como punto de interpretación. Este dato o primer indicio constituye el mundo de lo visible, captable solamente por los "ojos de la carne" o del propio cuerpo. Aquí, la perspectiva filosófica, cumple una mera función indagadora o protoelaborativa; simplemente registra el material, en cierta manera ya elegido, para la futura interpretación conceptual. Previa esta tarea se ingresa en el segundo modo de perspectiva filosófica, el racional o inteligible. En él se indaga por la esencia de las cosas o, dicho de otra manera, se plantea lo real únicamente desde su estructura inteligible anulando todo posible resabio de dato sensible; es una manera de considerar los objetos en sus últimas relaciones inespaciales e intemporales. Pero este modo de operar con las cosas sólo es posible reflexionando a la luz de los "ojos del alma" u "ojo interior", que percibe exclusivamente lo inmaterial o invisible. Es un ver la realidad desde el punto de vista de la eternidad ya admitida primariamente. El "ojo interior" me descubre el mundo de las relaciones que rigen al ente y cuya perpetuidad linda con el foco de la Verdad. Al "ojo del al-

ma" se llega, según san Agustín, con esfuerzo y preparación mediante la ejercitación y el adiestramiento previos del propio pensamiento, que descubre y patentiza la visión de este mirar de la razón o mirar interno; este modo de perspectiva filosófica señala que se supone una concepción de la filosofía como saber purificador o desembarazante que refuerza la participación y el apropiamiento de la Verdad Eterna, lograda primariamente por otro camino¹. La labor filosófica explicita racionalmente la Suprema Verdad Inteligible que se nos ha brindado, en forma evidente, por intermedio de la fe. La fe muerde a través de la Palabra revelada, los hitos constitutivos de esa Verdad. La filosofía entonces obra simplemente como apéndice o prolongación adecuada de la Teología². Por si mismo el saber filosófico no puede llegar a una comprensión unívoca o autosuficiente del ser. La creencia fundamenta el conocer. De acuerdo a esto la reflexión filosófica se canaliza a través de un método dialéctico que oscila entre lo sensible y lo inteligible, la sensación y la razón, lo que permanece y lo que perece y lo visible y lo invisible. Esta oscilación o marcha pendular entre contrarios se resuelve o absorbe en una hermenéutica englobante que se estructura desde la propia Verdad Eterna a través de la

1. Podemos decir que los grandes temas de la reflexión agustiniana son *Dios, el alma y la felicidad eterna*. Su especulación en este sentido, está inspirada por un anhelo ascensional: "Unum est quod tibi possum praecipere, nihil plus novi. Penitus esse ista sensibilia fugienda cavendumque magnopere, dum hoc corpus agimus, ne quo eorum visco pennae nostrae impediuntur, quibus integris perfectisque opus est ut ad illam lucem ab his tenebris evolemus: quae se ne ostendere quidem dignatur in hac cavea inclusis nisi tales fuerint ut ista vel effracta vel dissoluta possint in auras suas evadere. Itaque quando fueris talis ut nihil te prorsus terrenorum delectet, mihi crede, eodem momento, eodem puncto temporis videbis quod cupis" (*Soliloquia*, I, XIV, 24).

En esta marcha ascensional distingue entre *Ciencia y Sabiduría*: la *ciencia* es la que estudia las cosas humanas y temporales; la *sabiduría* se refiere estrictamente a las cosas divinas: "Si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero temporalium rerum cognitio rationalis; quid cui praeposendum sive postponendum sit, non est difficile iudicare" (*De Trinitate*, XII, XV, 25).

Las presentes citas y todas las que se transcribirán corresponden a las *Obras de San Agustín*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, MCMXLVI, MCMXLVII, MCMXLVIII y MCMLXVIII, Tomos I, II, III, V y VII.

2. Dice San Agustín: "Ut ergo ab huiusmodi falsitatibus humanus animus purgaretur, sancta Scriptura parvulis congruens, nullius generis rerum verba vitavit, ex quibus quasi gradatim ad divina atque sublimia noster intellectus velut nutritus assurgeret". (*De Trinitate*, I, I, 2).

Revelación³. Teniendo en cuenta el esquema señalado que creemos responde al pensar agustiniano, pasamos a esbozar su perspectiva del cuerpo humano.

1) *Perspectiva filosófica: modo sensible o lectura primaria de la realidad (dato).*

a) San Agustín expresa, en primer término, que lo corpóreo en general es lo que está limitado y circunscrito por una *forma* y por una *especie, figura*, de naturaleza material y grosera que remeda y aspira, en cierta manera, a la verdad⁴. En este sentido lo corpóreo propiamente dicho es imitación de algo; es, al parecer, no consistente, falso. En este horizonte se enclava la reflexión agustiniana sobre el cuerpo humano. Así el cuerpo terreno es un compuesto de los cuatro elementos: aire, tierra, agua y fuego; es la forma visible del hombre como objeto que ocupa un espacio. En relación con esta determinación espacial del cuerpo terreno, san Agustín lo cualifica como especie de "hinchazón" que rodea al alma que aumenta y disminuye según el transcurrir temporal. Este aumento puede ser: "necesario", cuando los miembros constitutivos del cuerpo humano terreno crecen en su proporción adecuada; "superfluo", cuando éstos o, mejor dicho, cuando uno de sus miembros crece desproporcionadamente sin resentir la salud y, "dañoso", cuando en el cuerpo se desarrolla algo que va contra la buena salud, por ejemplo un tumor. Desde esta descripción

3. En este aspecto existe una armonía absoluta entre *razón* y *fe*: "Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere; non enim reperio valentiorum. Quod autem subtilissima ratione persequendum est (ita enim iam sum affectus, ut quid sit verum, non credendo solum sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem)" (*Contra Academicos*, III, XX, 43).

"Nisi credideritis, non intelligatis" (*De Libero Arbitrio*, II, II, 6).

4. Sin embargo, a pesar de esta su naturaleza material y grosera no deja de ser un bien. Existe una Bondad en todo lo existente en el Universo, que expresa el reflejo trinitario (*vestigium Trinitate*): "Haec itaque tria, modus, species et ordo, ut de innumerabilibus taceam, quae ad ista tria, pertinere monstrantur; haec ergo tria modus, species ordo, tanquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, sive in spiritu, sive in corpore. Deus itaque supra omnem creaturae modum est, supra omnem speciem, supra omnem ordinem; nec spatiis locorum supra est, sed ineffabili el singulari potentia, a quo omnis modus, omnis species, omnis ordo. Haec tria ubi magna sunt, magna bona sunt; ubi parva sunt, parva bona sunt: ubi nulla sunt, nullum bonum est. Et rursus ubi haec tria magna sunt, magnae naturae sunt; ubi parva sunt, parvae naturae sunt: ubi nulla sunt, nulla natura est. Omnis ergo natura bona est". (*De Natur. Boni. Contra Manichaeos*, I, 3).

temporal también afirma que envejece y que inclusive es algo que se puede perfeccionar. De las determinaciones expuestas podemos concluir que el cuerpo sería una figura tridimensional llena de *materia*; esta materia posee, a su vez, una *forma* o configuración que para San Agustín es superior a la propia *magnitud* y también una determinación muy importante, el peso (*pondus*). El cuerpo es además una especie de *máquina* traspasada en todas direcciones por los nervios, conductos que el alma usa, para ponerla en funcionamiento; en este sentido describe al cuerpo como "utensilio" o instrumento del alma. Entonces, figura espacio temporal de materia y forma que no siempre nos muestra el mismo dibujo y que sirve como medio o instrumento de una entidad extraña a él: el alma. Esencialmente es un *ser-para* aquí y ahora y no un ser *en sí mismo*.

Al principio, decíamos, lo describe como compuesto de los cuatro elementos. Es preciso decir ahora que entre esos cuatro elementos establece una profunda cohesión o armonía que consiste esencialmente en ser proporción u ordenación⁵. Cuando la armonía pasa a ser desequilibrio, desarmonía, es porque el alma ha salido de él alterándose la proporción entre sus partes constitutivas aire, tierra, agua y fuego. La presencia del alma lo mantiene en su unidad y cohesión y no sólo esto sino que el alma en su primer grado de realidad le da *animación* y lo *unifica*. El cuerpo terreno en este sentido es comparable a un nombre. El nombre posee *sonido* y *significación*; el cuerpo, en cuanto materia viviente,

5. El reflejo trinitario, expuesto en nota anterior, que se manifiesta en el Universo a través del *modus*, la *species* y el *ordo*, podemos explicarlo de la siguiente manera; el *Modus* alude a la existencia, a la esencia y a la unidad de la cosa. Ser, equivale a ser uno (multiplicidad en la temporalidad); es el modo de ser de las cosas que para ser en plenitud, pasan continuamente al no ser. Esto es expresión de la profunda riqueza del Creador. A su vez la perfección de El se expresa en el *modus*, como *mensura* (medida). La *mensura* indica los límites y términos a los seres porque esencialmente el ser de los objetos es distinto del ser del Creador; no son en el mismo modo. El Creador prefiere el modo de ser de las cosas. En relación con el *modus*, está la forma (*species*) o hermosura. La forma es una propiedad diferencial o principio de distinción y por la que se da la semejanza con el arquetipo (logos de Dios) con que está modelada la esencia de la cosa. Dios como Forma de las Formas *cultiva*, *distingue* y *adorna* los objetos; en este sentido la forma es immanente y trascendente. También como principio de distinción, la forma origina el *número*. El *número* constituye la ley de las cosas y por lo que los entes quedan sujetos al *rítmico* y al *número*; esto da lugar a la *armonía*, que constituye la estructura racional del cosmos. Confróntese *De Ordine*, en *Obras cit.*

es una especie de sonido que toma forma con armonía intrínseca. Si este equilibrio se rompe o si se descompone tal sonido, se pierde la *significación*, adviene la muerte del hombre⁶.

b) *Breve bosquejo de una teoría de la sensación.*

En base a las determinaciones expuestas⁷ se vislumbra una teoría de la sensibilidad en general⁸. El alma en su segundo grado de realidad da lugar a la sensación (los sentidos) en el cuerpo terreno; los miembros de este cuerpo están llenos, digámoslo así, del alma que los cubre. En una palabra lo hace sensitivo. San Agustín en las "*Confesiones*" los denomina *aduanas de los sentidos* o también *puertas*. Los sentidos serían medios de los que se sirve el alma para percibir, conformando sus propios y peculiares órganos⁹. Estos son cinco: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. Dentro del peculiar accionar de cada uno de ellos el filósofo delimita dos niveles: a) de la sensación, b) de la percepción. En un sentido general sensación es la simple afección del cuerpo terreno; es el mero padecer en cuanto éste es algo viviente (*pasión* del cuerpo). La percepción implicaría el darse cuenta de este padecer. A través de los cinco sentidos el alma es consciente del cambio en la proporción armónica del cuerpo terreno; la pasión del cuerpo cuando se conoce a sí misma, es percepción. Este elemento percepción es sumamente importante ya que descubre el fundamento último de toda relación del cuerpo terreno con su ámbito circundante: la propia conciencia. Toda posibilidad o modo de ser tiene su referencia en la conciencia humana. Sensación y percepción, entonces, para el cuerpo terreno, son un padecer consciente de sí mismo. Sin llegar a mostrar lo que constituiría el alma para san Agustín —nuestro tema es el cuerpo— por lo expuesto nos damos cuenta que el alma es una entidad de naturaleza muy distinta del cuerpo terreno pero que, sin embargo, mora en él. Este morar ori-

6. El concepto de *ordo* podemos sintetizarlo como aquello que hace que cada cosa ocupe el lugar que le corresponde en el conjunto de los seres: "Ordo est —inquit— per quem aguntur omnia quae Deus constituit" (*De Ordine*, I, X, 28). Similitud con la justicia cósmica de los filósofos griegos. Para San Agustín la máxima proporción armónica se da en la Santísima Trinidad: el Padre, la Unidad; el Hijo, la Igualdad y el Espíritu Santo, la Armonía entre la Unidad y la Igualdad.

7. Cfr. *De quantitate animae*, en *Obras cit.*, Caps. I, 2; II, 3; III, 4; IV, 6;

8. Cfr. *idem anterior*, VI, 10; XIV, 24; XV, 26; XVII, 29; XXI, 35; XXII, 38; XXIV, 46; XXXIII, 70, 71, 73.

9. Cfr. *Las Confesiones*, en *Obras cit.*, Libro X, Caps. VII y VIII.

gina la vida en el cuerpo, como hemos visto, y éste oficia como instrumento de ella. La comunicación o conexión entre entidad invisible (alma) y lo visible (Universo), se efectúa a través de los sentidos. El alma, sin embargo, posibilita o brinda en su relación con el Universo visible, lo que éste manifiesta de validez universal y de imperecedero o inmaterial; es capaz de entresacar su constitucional inteligibilidad. Pero esta inteligibilidad, insistimos, se traduce en el alma a través del dato del material sensorial (función conectiva de la sensación). Inmediatamente se asciende al segundo grado de cognoscibilidad: la percepción. San Agustín en su noción de percepción nos propone una idea que ha sido esencial en el desarrollo cultural de Occidente, a saber, que en cierta manera el principio existencial y óntico de los entes reside en la propia conciencia cognoscitiva o interioridad. Así nos expone¹⁰ que a veces, a diferencia de lo que ocurre en la propia percepción, existen conocimientos que no me los han brindado estrictamente las impresiones tal como ocurre cuando la vista percibe el humo; el concluir la razón que existe el fuego como causa sin llegar a percibirlo, implica para nuestro filósofo una modalidad de conocimiento que salta por sobre el mero nivel sensible para elevarse a un tipo de aprehensión que el propio material sensorial es incapaz de brindar. Como se puede apreciar existe el afán de hacer resaltar cierta formalidad que podemos denominar "a priori" (sin tener el término una acepción rigurosamente kantiana) por sobre lo simplemente exterior, insinuándose una manera de pensar que luego será retomada por Descartes hasta desarrollarse casi plenamente en la reflexión filosófica del criticismo. En cierto modo san Agustín nos ofrece una dialéctica entre el conocimiento sensorial, en sus modos sensitivo y perceptivo, y el conocimiento racional, verdadero y universal, que constituye propiamente la ciencia. En verdad nada novedoso, podría objetarse, pero la originalidad radicó en plantear la propia intimidad humana, el yo, como fundamentante del conocimiento¹¹.

10. Cfr. *De quantitate animae*, en *Obras cit.*, Cap. XXIV, 45.

11. Respecto al *conocimiento*, podemos indicar que para San Agustín se da: a) un conocimiento *sensitivo*; este se refiere a los objetos exteriores que en cierta forma producen impresiones por la acción o actividad del alma; el cuerpo por la acción del alma, recibe impresiones de los cuerpos exteriores. El alma no es afectada pasivamente por las impresiones corpóreas sino que activamente forma imagen de ellas (verbo sensible) a solicitud de los objetos causadores. En tercer término dentro

Las consecuencias que podemos extraer de este pequeño bosquejo de su teoría de la sensibilidad, se las debe relacionar con una determinación que sintetizábamos más arriba en el sentido de que el cuerpo humano terreno es un *ser-para* aquí y ahora. De lo expuesto, ya sean las determinaciones que transcribíamos al comienzo del trabajo o de nuestro bosquejo de una teoría sobre la sensibilidad en general, podríamos extractar la siguiente formulación primaria: *el cuerpo humano terrestre de cada uno de nosotros es una forma expresiva espacio-temporal cuya esencial significación consiste en su ser-para o en su instrumentalidad apta para el alma.*

II) *Perspectiva filosófica; modo racional o inteligible (esencialización del dato).*

Esta formulación primaria, que implica una primera aproxima-

de esta esfera sensitiva del conocer luego de *la sensación y la imagen*, el alma prosigue su labor cognoscitiva refiriendo las sensaciones a un sentido central interior que las hace percibir las como mías, para luego depurarlas (concepto) y finalmente conservarlas en la memoria (Cfr. *De Trinitate*, en *Obras cit.*, XI, I, 2). b) Conocimiento *intelectivo*; el alma posee otro tipo de conocimiento que la eleva por sobre los animales: el racional que produce la *ciencia* (scientia). El conocimiento racional se elabora desde una *ratio inferior* cuya órbita es el mundo sensible y temporal, y desde una *ratio superior* que considera las verdades y razones eternas, las ideas inmutables y las cosas absolutas (sapientia). La sabiduría consiste en la comprensión de las esencias de las cosas conforme a las verdades inmutables (incommutabilia vera), fundamento de nuestra certeza. Pero entre la razón humana y las cosas divinas o razones eternas, se da una desproporción ontológica por lo que se hace necesaria la *iluminación divina*. Esta *iluminación* se la puede considerar *activa* por parte de Dios y *pasiva* por parte del hombre. Dios es la fuente de la verdad: "Deus intelligibilis Lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent quae intelligibiliter lucent omnia" (*Soliloquia*, en *Obras cit.*, I, I, 3). Cuando hablamos de *iluminación pasiva* surgen dificultades en el sentido de que no considera la acción de Dios sobre el entendimiento humano como la operación de un *intelecto agente*; el *intelecto agente* siempre ejerce la acción vital de la intelección, pero, a través de la luz divina, la inteligencia *ve* las razones eternas y las ideas en Dios. Dentro de este plano cognoscitivo, debemos aludir necesariamente, a la *certeza*. La *certeza* ante la duda es la propia *existencia*: "Quandoquidem etiam si dubitat, vivit, si dubitat, unde dubitat, meminit, si dubitat, dubitare se intelligit, si dubitat, certus esse vult, si dubitat, cogitat, si dubitat, scit, se necesse, si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere". (*De Trinitate*, X, X, 14). Aquí entroncamos con el rasgo esencial del conocimiento agustiniano: su interiorismo; el conocimiento de sí mismo es el principio de la sabiduría (sapientia). Para este punto en especial cfr. E. Gilson: "Introduction a L'Etude de Saint Augustin". Paris, 1949, 1ra. Parte Caps. IV y V. Esta clásica obra conviene tenerla siempre presente.

ción al fenómeno cuerpo humano terrestre, corresponde al primer modo de la perspectiva filosófica agustiniana y que consiste en una descripción de lo sensible o lectura primaria (dato) de lo real que se considera. Observamos que si bien el cuerpo humano terrestre consiste en una forma expresiva concreta o espacio-temporal, sin embargo, goza de algunas determinaciones universales propias de lo corpóreo en general. En "*De la cantidad del alma*", Capítulo III, 4¹² refiriéndose a esto corpóreo, lo explicita como aquello que es esencialmente "largo, ancho y poderoso". También en el mismo texto, Capítulo IV, 6, indica lo que es cuerpo como lo que posee "longitud" "latitud" y "profundidad". De esta manera *lo corpóreo* en general y por ende cada cuerpo en particular al determinarse como poseyente de "longitud", "latitud" y "profundidad", expresan una nota universal: *la extensión*. Lo esencial de lo corporal es entonces *la extensión*. Encontramos aquí un claro antecedente de la *res extensa* cartesiana formulada en el s. XVII. Ahora: ¿qué significa para san Agustín "longitud", "latitud" y "profundidad" o sea la propia extensión? Su respuesta ocupa en "*De la cantidad del alma*" aproximadamente cinco capítulos donde se recurre al razonamiento geométrico quizá como elemento intermedio entre lo sensible (dato) que ya expusiéramos, y la nueva instancia o paso a la esencialización del mismo; ingreso al modo racional de considerar el ente. Si enfocamos desde este punto de vista la "longitud" como primera manifestación de la extensión observaremos, dice el filósofo, que ésta en su estado puro, o sea, separada de la "latitud" y la "profundidad", no la encontramos en ningún cuerpo; solo la puedo concebir así por medio del entendimiento. En este sentido podemos hablar de "longitud" pura como expresión de una línea infinita y cuya prolongación no constituyera nunca propiamente una *figura*. De aquí pasa, precisamente, al concepto de *figura* que lo delimita como "el espacio cerrado por una o varias líneas"¹³. La "figura perfecta" es aquella en la que su extremidad equidista en todas sus partes del centro. Conectada con esta idea de centro, llega a una noción geométrica muy importante para la posterior elucidación del cuerpo humano terrestre: la definición de *punto*. *Punto* es lo que ocupa el centro de una figura. Inmediata a esta circunscripción da la idea de *signo*. *Signo*, dice, es el principio o el

12. En *Obras* cit.

13. *Idem* anterior, Cap. VIII, 13.

fin de la línea; algo sin partes o también lo que inmaterialmente designa el centro de una figura (señal). Entonces, *el signo* es una *señal* sin partes y el *punto*, subsumido bajo este concepto de *señal*, es una *señal* no material que ocupa el centro de la *figura*¹⁴. Quizá se pueda ver aquí a través de este aparente e intrincado razonamiento geométrico, que se han vertebrado ciertas propiedades espaciales universales que constituyen la esencialidad de lo corpóreo en general. Así el *punto*, que posibilita luego la longitud pura (línea infinita) y que a su vez por sus múltiples intersecciones finaliza delimitando el espacio que constituye *la figura*, es el átomo inteligible, digámoslo así, de todo lo extenso. Pero esta unidad mínima de comprensión inteligible, no posee una realidad empírica o visible sino una realidad mental. Entonces, todo lo que constituye el material de los sentidos o sea los objetos aparienciales, es como una especie de relleno, cobertura o "hinchazón" de aquellas estructuras inteligibles primarias y esenciales que el modo de conocimiento matemático nos revela. Pero hay más; creemos que existe una profunda relación entre el concepto *signo* (señal sin partes) y precisamente el de *punto* como *señal* que ocupa el centro de *la figura*. El *signo* al ser una señal sin partes es, para Agustín, algo que no posee contenido sensible sino mera relación, proporción o forma armónica que expresa una perspectiva. El *punto* como determinada especie de *signo* —el que ocupa el centro de una figura—, constituye esencialmente (aunque en lo sensorial se den puntos materializados) el nudo referencial de sentido de toda una estructura óptica. Curiosamente entonces el cuerpo humano terrestre al ser *un ente o figura materializada significativa, expresiva, espacio-temporal y portadora de un atributo inherente, la extensión, refiere su estructura inteligible desde un punto concentrador (centro de la figura) inextenso: el alma*. Lo cuantificable, en este caso el cuerpo humano terrestre, adquiere su significación desde lo que no posee cantidad. ¿Quién descubre esta esencialidad? Precisamente la razón, al demostrar que no existe cuerpo sin longitud, latitud y profundidad, y que, además, ninguna de ellas puede, en un cuerpo, hallarse sin la otra. Sin embargo el alma con su peculiar "ojo interior" es capaz de visualizar inteligiblemente hasta una línea unidimensional. El alma por consiguiente, posee una naturaleza simple similar al *punto* que es *señalador* sin partes, que es cen-

14. Cfr. ídem. Caps. VIII, 13; XI, 18.

tro de la *figura* y que constituye, por sobre todo, una *forma* in-formadora condensante de sentido. Decimos que todo esto se ha visto, para san Agustín, a través de la luz de la inteligencia; el punto, la línea, la latitud en sí mismas, se descubren no con "ojos corporales" sino con aquel "ojo interior" que descubre lo inmaterial.

Decíamos que, según san Agustín, en la primera aproximación de éste al sentido del cuerpo humano terrestre, el *cuerpo era cierta forma expresiva espacio-temporal cuya esencial significación consistía en su ser-para o en su instrumentalidad apta para el alma*. Si ahora intentamos delimitar en la segunda instancia expuesta (parte II) desde una visualización esencial de lo real derivada del profundo mirar interior (espectáculo de la razón) el concepto de cuerpo humano terrestre, diremos que lo concibe como *una partícula de extensión cuya forma externa se estructura a partir de un centro interior inextenso: el alma*.

III) *Perspectiva teológica; hermenéutica religiosa fundamentante (absorción de los modos filosóficos anteriores en la Revelación Divina).*

Al decir "*partícula de extensión cuya forma externa se estructura a partir de un centro interior inextenso: el alma*", existiría cierta incompatibilidad entre la "extensión" corporal y su propio fundamento el centro "inextenso" o alma. Dos entidades distintas, lo extenso y lo inextenso y donde la primera está en función de la segunda. Esta contraposición, derivada de la reflexión filosófica integrada por dos modos de lectura de la realidad, se intenta resolver ahora por el camino de una hermenéutica teológica de fundamentación cristiano-católica. Para san Agustín, en este sentido, existen dos fuentes desde donde se nutre la sabiduría: la Palabra Revelada y el propio Universo como conjunto de los entes. En la primera, la Palabra, el Logos divino, se explicita y encarna en la *témporo-espacialidad* (aparición histórica de Cristo) derivando en consecuencia, una transformación óptico-ontológica de la naturaleza de lo real visible. Este hecho debe ser objeto de aceptación y reflexión. En la segunda fuente, lo creado es señalador de algunos indicios del propio Creador que lo sostiene en su consistencia, hecho vislumbrado desde lo ínfimo a lo máximo. No existe entonces

disociación entre la Fe y la Razón. La Fe posee como dato primario la Sagrada Escritura que es inequívoca; la Razón posee como dato primordial el ser del que descubre sus primeros principios y estructuras. Ambos datos, el revelado y el descubierto, confluyen en un único y fontal Logos Divino (la Verdad Absoluta)¹⁵. Desde esta perspectiva fundamentante se culmina la reflexión sobre la naturaleza del cuerpo humano terreno, y decimos “cuerpo humano terreno” —tal como se ha expresado siempre hasta aquí— porque este nuestro cuerpo sólo es uno de los modos de ser del cuerpo del hombre. Desde esta nueva óptica abarcante, quizá, se intenta superar la dualidad apuntada de cuerpo y alma. Así el alma es la parte más noble del hombre y el cuerpo su parte inferior; ambas constituyen el hombre. El alma es el hombre interior y el cuerpo el hombre exterior. En realidad son dos hombres siendo lo uno y lo otro lo que expresan un hombre. Como puede apreciarse este dualismo planteado en la propia hermenéutica religiosa es consecuencia de influencias dominantes platónicas. Teniendo como horizonte el tono de realidad expresado, vayamos al problema que entra-

15. La Fe purifica y esclarece los ojos del alma: “Et ideo est necessario purgatio mentis nostrae, qua illud ineffabile ineffabiliter videri possit; qua nondum praediti fide nutrimur, et per quaedam tolerabiliora, ut illud capiendum apti et habiles efficiamur, itinera ducimur.” (*De Trinitate*, I, I, 3). Mediante la *purificación* el alma se eleva por encima de las cosas sensibles y llega a las inteligibles: “Ut ergo ab huiusmodi falsitatibus humanus animus purgaretur, sancta Scriptura parvulis congruens, nullius generis, rerum verba vitavit, ex quibus quasi gradatim ad divina atque sublimia noster intellectus velut nutritus assurgeret.” (*De Trinitate*, en *Obras cit.*, I, I, 3). En este sentido la razón ayuda a descubrir lo *inteligible* de los misterios pero esta tiene un límite: “Quod ergo intelligo, id etiam credo: at non omne quod credo, etiam intelligo” (*De Magistro*, en *Obras cit.*, II, 37). La fe no como término sino como principio; ésta ayuda a entender y es regla en la investigación sobre los misterios: “Tunc agnoscemus quam vera nobis credenda imperata sint, quamque optime et saluberrime apud matrem Ecclesiam nutriti fuerimus, quaeve sit utilitas lactis illius quod apostolus Paulus parvulis se potum dedisse praedicavit”. (*De quantitate animae*, en *Obras cit.*, XXXIII, 76). “Quantum vero attinet ad illam summam, ineffabilem, incorporalem immutabilemque naturam, per intelligentiam utcumque cernendam, nusquam se melius, regente dumtaxat fidei regula, acies humanae mentis exercet, quam in eo quod ipse homo in sua natura melius caeteris animalibus, melius etiam caeteris animae suae partibus habet, quod est ipsa meus: cui quidam rerum invisibilium tributus est visus”. (*De Trinitate*, en *Obras cit.*, XV, XXVII, 49). La fe actúa como suplidora de la naturaleza de la *razón* relacionando San Agustín *ciencia humana* y *fe*: “Aliud est enim (scientia) scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam quae non nisi aeterna est; aliud autem scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur et contra impios defendatur, quam proprio appellare vocabulo scientiam videtur apostolus.” (*De Trinitate* en *Obras cit.*, XIV, I, 3).

ña el sentido del cuerpo del hombre en esta última y culminante visualización.

Diremos en principio que existe una profunda relación entre cuerpo y tiempo o cuerpo humano y temporalidad. La realidad o constitución óptica del cuerpo del hombre se determina, en todos los casos, desde sucesos ubicados en las profundidades del tiempo. Estos sucesos fundamentales, casi arquetípicos, se entretajan con *tiempo pasado*: a) al crear Dios al hombre; b) al desobedecer éste a su propio creador. En ambos casos estos *hechos pasados*, determinaron dos formas cualitativas divergentes de cuerpos humanos. En el primer caso, creación del hombre, el cuerpo entraña una serie de notas distintivas inherentes, que lo separan de la naturaleza del *cuerpo posterior* a la caída. El acontecimiento de la infracción humana acarrió sobre sí, la mutación del cuerpo adámico por el que actualmente poseemos. Otro de los sucesos fundamentales arriba aludidos, se trama con *tiempo presente*: a) al encarnarse Dios; b) al resucitar Jesús como primicia de los cuerpos de los hombres. Este último hecho en sus dos secuencias, Encarnación y Resurrección, determina la posibilidad de elegirnos como cuerpo inmortal no sufriente o como cuerpo inmortal padeciente. En ambos casos el cuerpo humano terreno en su constitución *ha sido* (para Cristo como único ser resucitado) y *será* (para los que aún no han sufrido la transformación) de naturaleza diferente a los cuerpos anteriores. Por último, otro de los sucesos determinativos del tipo de corporalidad a adquirir, está entretajido de aproximante temporalidad *futura*: a) cuando se dé la resurrección de los muertos; b) cuando se realice el Juicio Final. Durante este tiempo adveniente el cuerpo humano terreno tomará una entidad similar a la de Cristo resucitado conllevando en sí la posibilidad ya concretada de transformación o no, en un cuerpo sufriente eterno. Decíamos, entonces, profunda relación entre cuerpo humano terreno y temporalidad; temporalidad que, como puede apreciarse, se ubica entre hitos pasados, presentes y futuros. Así san Agustín, en su esencial hermenéutica religiosa platónico-cristiana, relaciona indisolublemente tiempo y metamorfosis corporal. En tres momentos del tiempo tres metamorfosis somáticas: la primera correspondiente a los sucesos Paraíso y Caída; la segunda Caída-Resurrección (en un ser se operó) y tercera la que pertenece a la Caída-Resu-

rrección de todo el género humano que habría concretado ya su posibilidad de vida o muerte eterna. En este sentido san Agustín ve al hombre como algo que se “*viste*” de distintos modos. Las distintas transformaciones o metamorfosis corporales son simplemente, entonces, “*vestimentas*”; en este sentido dice el filósofo “*vestímonos*” en primer término, a imagen y semejanza del hombre terreno (traje corporal de pecado y muerte); en segundo término, a imagen y semejanza de Jesús como hombres celestiales regenerados por su propia virtud obrante.

Visto el esquema anterior, pasamos ahora a determinar analíticamente las determinaciones del cuerpo del hombre en relación con esta temporalidad *pasada, presente y futura*.

a) *Características del cuerpo humano antes de la Caída.*

Dios, para san Agustín, es el creador del alma y del cuerpo¹⁶. Este lo forma del “*polvo* o “*limo*” de la tierra al que infunde un “*soplo*”. De acuerdo a esto las criaturas poseen dos formas, una exterior y otra interior. La forma interior es la que estructura o predetermina las formas naturales de los cuerpos. Especie de potencia

16. Dios crea su obra: a) en un solo instante (simul) y b) la conserva y la asiste a través de los siglos; creación *simultánea* y *sucesiva*: “Hoc exemplo qui potest intellegat materiam rerum primo factam et appellatam caelum et terram, quia inde facta sunt caelum et terra, nec tempore primo factam, quia formae rerum exserunt tempora, illa autem erat informis; iamque in temporibus simul animadvertitur, nec tamen de illa narrari, aliquid potest, nisi velut tempore prior sit, cum pendatur extremior, quia profecto meliora sunt formata quam informia, et praecedatur aeternitate creatoris, ut esset de nihilo, unde aliquid fieret”. (*Las Confesiones*, en *Obras cit.*, XII, XXX, 41). También, refiriéndose a la consistencia de las cosas dice: “Quid si dicat et alius, caelum et terram quidem invisibilem visibilemque naturam non indecenter appellatam, ac per hoc universam creaturam, quam fecit in sapientia, id est in principio, Deus, huiuscemodi duobus vocabulis esse comprehensam; verum tamen quia non de ipsa substantia Dei, sed ex nihilo cuncta facta sunt quia non sunt id ipsum, quod Deus, et inest quaedam mutabilitas omnibus, sive maneant, sicut aeterna domus Dei, sive mutantur, sicut anima hominis et corpus, communem, sed certe formabilem —unde fieret caelum et terra, id est invisibilis atque visibilis iam utraque formata creatura— “(*Las Confesiones*, en *Obras cit.*, XII, XVII, 25). Podemos agregar: “Nonne tu, Domine, docuisti me, quod, priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus? Non tamen omnino nihil; erat quaedam informitas sine ulla specie”. (*Las Confesiones*, en *Obras cit.*, XII, III, 3). Respecto a la hipótesis de las *razones seminales* relacionadas con la Creación, confróntese *De Trinitate*, III, IX, 17.

obstante que se deriva de un poder intrínseco al Creador. Mención a la omnipresencia de Dios que se manifiesta por medio de estas especies de "entelequia" si lo formuláramos a la manera aristotélica. En este período paradisiaco los cuerpos eran cuerpos animales no espirituales, que, incluso, se alimentaban, pero, no morían. Poseían a su vez un alma viviente y no un espíritu vivificante. El primer cuerpo de Adán fue un cuerpo animal no sometido a la muerte y la naturaleza de su carne, no era la misma que ésta terrena; la adquiere después de la caída. En este tiempo Dios creó al hombre "recto", aunque sin determinar la forma particular en que cada uno habíamos de vivir; también seríamos de una condición seminal y fecunda ("creced y multiplicaos", Génesis, 1,28. En esta existencia del Edén se supone la inexistencia de la corrupción y del cambio, gozando el hombre de una perfección permanente, consecuencia de la acción divina que consideró "buena" la obra.

b) *Suceso de la caída y sus consecuencias para el cuerpo.*

Según san Agustín el suceso de la caída consistió fundamentalmente en un hecho de naturaleza ética, la desobediencia; el pecado no fue por la maldad del fruto sino que la transgresión consistió en desobedecer; con esta desobediencia se inauguró el fenómeno omnipotente de la muerte que señorea en nuestra dimensión terrena. El obispo de Hipona nos expresa que la desobediencia consistió en un primer "desamparo" del alma respecto a Dios (alejamiento primario) por lo que la divinidad, automáticamente, cumpliendo su ínsita ley, "desampara" al alma (vergüenza por la desnudez de los cuerpos), originándose en este sentido un movimiento rebelde en la carne que comienza a disputar con el alma. O sea, los fines antes convergentes entre lo exterior del hombre "limo" creado, y su "interior", "soplo" vivificador, comienzan ahora a separarse, a ser divergentes. Es como si, según nos interpreta el santo, Adán se constituyera para sí mismo en un conflicto, y con él la humanidad, cuya proyección trastoca a todas las cosas creadas, al universo, en forma de abarcante conflagración de los elementos. Puede decirse que se inicia una esencial desproporción al romperse la armonía, en el sentido pitagórico del término, del gran acorde musical instaurado por la divinidad desde el principio. Inauguración de la muerte, decíamos. Este hecho de la muer-

te en la hermenéutica religiosa que nos movemos, es, a nuestro juicio, un fenómeno esencial, pues en ella lo que le sucede al cuerpo —expresión del alma— indica la naturaleza metafísica del hombre. Así en su exégesis bíblica nos habla de las tres muertes que se reducen finalmente a dos. La primera sucedió cuando el alma creada desamparó a Dios y a su vez fue desamparada. El alma al alejarse de la fuente de su natural alimento, se debilitó hasta perecer entre las conformaciones de lo exterior, de lo meramente visible. La segunda muerte, reflejo de la primera, sucede cuando el alma desampara al cuerpo por la acción de la temporalidad que inexorablemente conduce a su corrupción. El filósofo aquí habla de la muerte del cuerpo fundamentándose en la sentencia bíblica: “Tierra eres y a la tierra volverás” de Génesis 3,19. Finalmente se puede aludir a una tercera muerte que constituye en realidad la segunda propiamente dicha, ya que la primera y la segunda expuestas, configuran lo que el santo denomina “primera muerte”; las que denominó “primera” y “segunda” entonces, serían meramente sucesos del ciclo mortal desde Adán hasta nosotros. La tercera y última o segunda propiamente dicha, se da si el hombre mediante la acción de la gracia no escapa de ella que es muerte eterna.

Tratando de sintetizar lo esencial del hecho de la caída y de sus derivaciones para la consiguiente conformación del cuerpo del hombre, diremos que éste consistió en ser el factor desencadenante de la inversión de relaciones entre criatura y Creador, al alejarse aquélla de éste mediante un soberbio y falaz ontizarse desde sí misma, hecho que contrarió y contraría permanentemente su esencial entidad inconsistente y derivada.

c) *Características del cuerpo derivadas de la transgresión (determinaciones actuales del “cuerpo terreno”).*

Luego de la desobediencia, se transforma la naturaleza del cuerpo humano paradisiaco en otra trocada y corrompida. En la exégesis de estos pasajes bíblicos, san Agustín sugiere la idea de que el destino del hombre se origina cuando comienza a existir y a residir en el cuerpo mortal; este destino último y peculiar es la muerte. El hombre desde esta perspectiva es una esencial nada que transita entre dos nada fundamentales: la del barro original

y la del polvo anonadante. Sin embargo todo adquiere sentido, si somos conscientes de nuestra propia facticidad y dirigimos el mirar a la trascendencia eternizante y universal. El "*cuerpo terreno*" trae toda clase de molestias, corruptibilidad y pesadumbre. Refiriéndose el filósofo a la pesadumbre, destaca precisamente que una de las notas constitutivas de nuestro cuerpo terreno es el peso (*pondus*) natural, o sea, eso que hace que la tierra lo llame y lo atraiga hacia sí. Los cuerpos terrenos son como "máquinas" tiradas hacia abajo que se desintegran al partir el alma de ellas; se produce la muerte como efecto necesario de una naturaleza plenamente mudada. Este estado de la corporeidad humana en su corruptibilidad, es transmisible y afecta a todo el género humano a partir de Adán. La carne posee una serie de necesidades como comer, beber, dormir, dice san Agustín, que se conjuntan con las necesidades o imperfecciones psíquicas consistentes en los diversos estados anímicos, alegría, tristeza, etc., producidos por la propia alma.

Si intentamos extraer una determinación esencial que san Agustín coloque en nuestro cuerpo terreno, diremos —como ya lo enunciáramos— que consiste en el *pondus* (peso). El peso, en cierta manera, es el causante de la corrupción básica y de la atadura del hombre a lo que está por debajo, alejándolo del verdadero terruño natural que está en lo alto.

d) *Breves características del hecho de la Encarnación como suceso central desencadenante de una nueva naturaleza corporal (ingreso de Dios en la historia).*

El fenómeno de la ascensión del cuerpo glorioso de Cristo es lo primero que expone san Agustín como auténtica prueba de que Dios puede quebrar, liberar, al cuerpo terreno de la propiedad que anteriormente enunciábamos, el *peso*. En este portentoso suceso se observa la ruptura de la atracción terrestre, o sea, que una de las determinaciones fundamentales de los cuerpos resucitados, va a ser su ingravidez absoluta. Cristo lo demostró y no debemos olvidar que el suceso de la Resurrección para la hermenéutica teológica agustiniana, es un hecho como el del Paraíso terrenal, arquetípico. Luego de la Resurrección nuestros cuerpos podrán comer y beber tal como se manifiesta en Lucas 24. Cristo adquiere como

resucitado, un "cuerpo espiritual", o sea, pasa a ser "espíritu vivificante". El filósofo en estas últimas consideraciones prácticamente parafrasea a Romanos 8,28 y siguientes y a 1 Corintios 15,47 y siguientes. Jesús-Dios al ingresar en la historia, según las palabras del santo, se cubre "vistiéndose de nuestra flaca y débil naturaleza"¹⁷ edificando Dios para sí mismo "una humilde casa de nuestro propio barro"¹⁸, participando "del traje tosco de nuestra naturaleza"¹⁹. Sintetizando, y usando la propia cita que Agustín mismo transcribe de Juan 1,14, decimos que "El verbo se hizo carne".

e) *Características de nuestro cuerpo futuro luego del suceso de la Resurrección.*

La última metamorfosis corporal está determinada también a partir del propio hecho de la Resurrección de Jesucristo. Así para el filósofo las almas bienaventuradas pondrán en cualquier parte sus cuerpos, afirmando —y como puede apreciarse repetidamente— que sus cuerpos serán sin "peso" y "carga". En este sentido los cuerpos terrestres se harán incorruptibles, eternos e inmortales. El cuerpo resucitado será, como se dijo anteriormente, un "cuerpo espiritual" o "espíritu vivificante" que se sujetará con admirable facilidad al espíritu, sustentándose y perseverando en él sin dejar por ello de ser cuerpo.

IV. *Algunas conclusiones.*

Expuesto el peculiar mirar de la hermenéutica teológica, creemos conveniente volver a las aproximaciones que efectuábamos en los finales de los puntos I,b y final del II. Primera aproximación (I,b): *el cuerpo humano terrestre de cada uno de nosotros es una forma expresiva espacio-temporal cuya esencial significación consiste en su ser-para o en su instrumentalidad apta para el alma.* Segunda aproximación (II): *partícula de extensión cuya forma se estructura a partir de un centro interior inextenso: el alma.*

17. Cfr. *Las Confesiones*, en *Obras cit.*, Libro VII, cap. XVIII.

18. Cfr. *idem* anterior.

19. Cfr. *ibidem*; aparte para el desarrollo de este punto III, confróntese *De civitas Dei*, en *Obras cit.*, desde el Libro XII, cap. XXIV hasta el Libro XIII, cap. XXIII.

Del análisis de ambas y de la luz que arroja sobre ellas su propio pensar hermenéutico clásico-cristiano, intentamos la última y tercera aproximación que resulta englobante de las dos primeras y que enunciamos así: *el cuerpo humano terreno es un ente extenso cuyo sentido esencial consiste en expresar el desgarramiento y el ingreso a la temporalidad de un ser de semejanza divina, el hombre, cuyas interacciones, lanzadas desde un punto de absoluta libertad de elección, constituyen la dramática historia del desarrollo de un plan de salvación.*

RAUL R. IRIARTE

Bahía Blanca (Argentina), julio de 1971.

CAPITULO SEGUNDO ★

Los escritos de Fray Jerónimo Román

No pudo el historiador Tomás de Herrera encontrar una frase más apropiada para describir a Fray Jerónimo Román que la de "librorum helluo", devorador de libros. Porque cualesquiera que sean los méritos de sus obras, nuestro ilustre cronista fue un amante de la investigación histórica como los mejores de sus contemporáneos. Recorriendo las páginas de sus escritos cualquier lector notará inmediatamente que le movía una ardorosa pasión por descubrir el mundo del pasado, recorrer archivos y bibliotecas, coleccionar manuscritos y leer sin descanso. Al recordar una de sus excursiones a través de Italia y pensar en el lastimoso estado de algunas bibliotecas que visitó, escribía Román estas impresionantes palabras: "Pero ninguna cosa traygo atrauesada en mi coraçon, sino los muchos libros antiguos que ay en algunos monasterios que estan comiendose de poluo, y nosotros hambreamos" ¹.

Este "hambre" es la clave que nos explica cómo un solo hombre pudo haber reunido una cantidad tan vasta de materiales y manejarlos con facilidad tan extraordinaria. Román leía con placer, con gusto y con auténtica curiosidad, a veces con excesiva confianza y credulidad en los documentos que examinaba, pero siempre con aquella avidez y ansiedad que se refleja en la frase de Herrera. El nos dice de sí mismo que llegó a aprenderse de memoria libros enteros habiéndolos leído una sola vez y que después de cuatro años podía citar cualquiera de sus capítulos o páginas sin necesidad de abrirlos ². Tan extraño poder de retención puede apre-

* Cfr. *Estudio Agustiniano*, 8 (1973) 497-548.

1. *Repúblicas del mundo*, vol. I, f. 298.

2. "Y pues el (Séneca) dize de sí, yo tambien dire de mi, que siendo muchacho fuy rudo en tomar de memoria, pero despues que me di a la historia, supe muchos libros de coro, y hize prueua despues de tres y quatro años que hauia dejado los libros alegar el capitulo la hoja y la coluna,

ciarse de algún modo en la abundancia de autores que aduce en la mayoría de sus páginas para corroborar sus opiniones. Siguiendo los pasos de los antiguos escritores eclesiásticos y de los historiadores clásicos cuyos preceptos se preciaba de seguir fielmente, Román traspasó las fronteras de su oficio como simple cronista de una institución, para convertirse en un escritor versátil sobre todo género de asuntos históricos. A aquellos historiadores de su tiempo que con cuatro librillos de escaso valor se lanzaban a publicar disparates con increíble aplomo, Román les dice que la historia no puede escribirse sin, al menos, una preparación general en todos los campos del saber humano, de modo que "el que prophesa historia a de prophesar toda la lection que se enciera desde la sagrada Biblia hasta el cancionero patranuelo i fabulas de Isopo"³.

Román consideraba la historia como un cofre dorado que contiene la sabiduría y experiencia de la humanidad, sabiduría que se nos transmite por personas especialmente destinadas por Dios para ello, un tesoro, todavía parcialmente oculto, que el historiador moderno debe desenterrar. No solamente creía que sus propios descubrimientos eran dignos de ser publicados, sino que no tenía derecho a guardarlos, y que estaba obligado a impartirlos a los demás. Todo libro aspira por su misma naturaleza a enseñar algo al lector, aunque en muchos casos destruya o confunda más que ilustre, pero no todos los autores adoptan la actitud de nuestro Fray Román. El llegó a sentirse con un destino, con una vocación especial para estudiar historia, con la misión de distribuir sus secretos a un mundo ansioso de saber, de gustar lo bueno del pasado, identificándose de algún modo con los antiguos maestros que se sometieron a todo género de penalidades para aprender y enseñarnos la sabiduría. ¿No sería algo presuntuoso? Tal vez sí, pero yo diría que sus palabras son un eco fiel de su época y nación, de la entrega generosa y espontánea de Don Quijote al servicio de un noble ideal. Nobles fueron, sin duda, los ideales y ardientes deseos que movían a este fraile agustino cuando "arrebato la pluma sólo en el desseo de aprouuechar" como dice de sus primeros arrestos juveniles.

y variar la impresión y esto no haviendo leydo el libro mas de vna vez Pero esto nunca lo he hecho sino cuando con esta advertencia he leydo" (*Id.*, vol. II, f. 318).

3. *Predicacion del santo evangelio*, MS, del Museo Británico, Eg. 1174, f. 164.

Parece como si Román hubiese pasado toda su vida "arrebatando" la pluma y escribiendo con una rapidez fantástica. En su carrera de escritor, no muy larga por cierto, llegó a producir alrededor de treinta obras, quizá más, número que podemos llamar asombroso si tenemos en cuenta sus viajes que le robaban tiempo y tranquilidad, y las tribulaciones que amargaron sus mejores años. He dicho que no fue larga su carrera, y ello es cierto al menos si la comparamos con la mayoría de sus contemporáneos. El P. Mariana, por ejemplo, nació en el mismo año que Jerónimo Román, en 1536, y murió en 1624. Cuando el jesuita comenzó a publicar su famosa *Historia de España* en 1592, el agustino se hallaba ya en el ocaso de su vida, dejando tras sí una voluminosa producción que no tuvo la satisfacción de ver en letras de molde.

Su producción abarca todos los géneros de narración histórica: obras de carácter general y de tipo enciclopédico, como las *Repúblicas del mundo*, *Historia del mundo*, *Monarquías del mundo*, otras sobre materias más limitadas, sobre la historia de una nación, o de una institución, como la *Historia Eclesiástica de España* y la *Historia de la Orden de los Ermitaños de san Agustín*; un tercer grupo de libros de sabor local, sobre un convento o una familia noble, como la *Historia del Convento de Alcobaça*; y por fin, los estudios hagiográficos, como la *Historia de los dos Religiosos Infantes de Portugal*.

Teniendo en cuenta, según se dijo en la Introducción, que el presente estudio no se propone más que dar a conocer a Fray Jerónimo Román, y considerando que él no fue simplemente un cronista agustino, ni sólo "el autor de las Repúblicas" como se ha dado en llamarle, será conveniente examinar, aunque sea de forma muy sumaria, todas las obras suyas de que tenemos algún conocimiento, comenzando por las impresas en orden cronológico de publicación, y añadiendo algunas observaciones sobre las inéditas

I. OBRAS IMPRESAS

1. "*Chronica de la Orden de los Ermitaños del glorioso Padre Sancto Augustin. Diuidida en doze centurias. En Salamanca en casa de Joan Baptista de Terranoua, M.D.LXIX*".

Todo el plan previsto por Jerónimo Román para construir una gran historia de la Orden agustiniana fue llevado a cabo en tres obras, no diferentes en su género, sino graduadas de tal forma que cada una de las dos primeras sirvió como de preparación para la siguiente. Ya en su *Chronica de la Orden* habla de un pequeño folleto al que alude como "mis tablas impressas en latin", el cual por las señales que nos proporciona parece ser una especie de catálogo estadístico de los santos, provincias, casas, miembros, capítulos generales y provinciales de la Orden. Aunque dichas "Tablas" ha quedado ningún se imprimieron, no nos vestigio de ellas. Pero no debieron tener mucha difusión⁴, y hasta el mismo Román cambió de opinión con respecto a algunos datos de sus "Tablas" cuando imprimió su *Chronica*⁵.

La *Chronica*, por lo tanto, es realmente el segundo paso hacia el desarrollo formal de la gran historia de la Orden que tenía en su mente. Esta obra no es ambiciosa; su autor sólo intenta proporcionar a sus Hermanos una compendiosa reseña histórica de la Orden en lengua castellana, en lugar de presentar al mundo su nobleza y antigüedad "porque entonces siguiéramos otro estilo, assi en la disposición de la obra, como en la manera del decir"⁶. Con frecuencia Román llama a esta obra sus "Centurias", nombre que deriva

4. Sin embargo, dichas "Tablas" fueron tenidas en cuenta por el autor de una crónica de la Orden franciscana: "Bien se —dice Román— que la parte tercera de la *Chronica* de San Francisco ha reprehendido lo que acerca de esto dixe en vnas tablas que imprimi en latin, pero no es este lugar para responder a las razones que el autor allí da" (*Chronica de la Orden*, f. 46v.) Se trata, sin duda, de Marcos da Silva, autor de la *Tercera Parte de la Chronica de la orden de los frayles Menores del Seraphico Padre sant Francisco* (Lisboa, 1570), el cual dice: También fue necessario notar aqui, deuoto Lector, por lo que vn moderno escriue, contando a nuestro padre sant Francisco con los ermitaños de sant Augustin, antes que instituyesse la religion de los menores" (Anotacion al lector). La obra de Silva estaba terminada en 1568, y se imprimió en 1570. Por tanto, Román debió leer el manuscrito.

5. "Aduierta el lector, que esta lista de las ordenes va la mas verdadera: y no cure de la que anda señalada en nuestras tablas que andan impressas, porque no lleuaron tanta diligencia". (f. 140 v.)

6. Carta introductoria "Al muy Reuerendo Padre Fray Francisco Serano, Prouincial".

del modo en que fue planeada. Diversos números colocados en los márgenes y separados entre sí por líneas verticales indican el año de la era cristiana, del Papa, del Maestro General, de la fundación de la Orden y del Provincial de la Provincia de Castilla en que ocurrió cada uno de los acontecimientos relatados. La cuarta línea "comprende cien años, y luego comienza otra vez de vno hasta ciento, y de este número de años se nombra esta Chronica Centurias" ⁷.

Román escribe como si fuese un testigo ocular durante doce centurias, como si a vista de pájaro estuviese contemplando los hechos salientes del progreso de la Orden agustiniana.

Uno de los principales motivos de escribir la obra fue sin duda demostrar la continuidad de la Orden desde los tiempos de san Agustín, y en este sentido se dejó influir por el espíritu de polémica prevaleciente en la segunda mitad del siglo XVI cuando la antigüedad y precedencia de las órdenes religiosas eran discutidas con gran calor y pasión, y los agustinos debían sufrir los mayores ataques. En este sentido, la *Chronica* no fue del todo feliz. Sus fuentes, a las que denomina cumulativamente con el nombre de "Chronica de la Orden", fueron, las obras de Jordán de Sajonia, Ambrosio Coriolano, Enrique de Urimaria y un librito contemporáneo compuesto por el General de la Orden, Cardenal y Iumbreira del Concilio de Trento, Jerónimo Seripando ⁸. Lo mismo que ellos, Román se agarra a cualquier dato de la antigüedad y lo convierte mágicamente en testimonio pro-agustiniano, pero en realidad se queda a oscuras y nos deja en ayunas. Las primeras nueve centurias de las doce de que consta la obra no son más que una reseña de la sucesión de los Papas, de los concilios generales de la Iglesia, y de ciertos privilegios que fueron ocasionalmente concedidos por los Sumos Pontífices y por los Concilios a los "Ermitaños"; no se trata, pues, de una narración ligada del desarrollo de la Orden. Lo mismo que sus fuentes y como sus contemporáneos, se dejó llevar con demasiada facilidad por las leyendas y los prejuicios tradicionales. Para él la palabra "Ermitaño" es sinónima de "Agusti-

7. Prólogo.— Esta división pareció un poco absurda a F. Méndez en su continuación inedita de la *Tipografía Española* (Madrid, 1796) que contiene datos de obras publicadas en España durante el siglo XVI. Sobre la *Chronica* de Román observa Méndez: "De mi uso. Esta bien impresa, y de mucha impertinencia, por las varias regletas, numeros y citas marginales que tiene" (MS del Museo Británico, Eg. 1129, f. 224 v.).

8. *Chronica*, f. 11.

no" o "Agustiniano", y gracias a ello pudo llenar varias páginas de las primeras centurias que de otra forma hubiesen quedado en blanco.

Como es natural, al comenzar el siglo XIII, la *Chronica de la Orden* adquiere forma y se convierte en una obra sustanciosa y de valor. En 1256, el Papa Alejandro IV efectúa la unión de varias congregaciones monásticas que por muchos años o desde tiempo inmemorial habían vivido bajo la Regla de san Agustín pero teniendo cada una de ellas sus peculiares formas de espíritu monástico, vida comunitaria, hábito, etc.; y desde ese año son colocadas bajo la dirección de un Prior General, Lanfranco de Septala, y se les obliga a llevar un idéntico hábito de color negro. La Bula "Licet Ecclesiae Catholicae" constituye la Carta Constitucional o Estatuto de fundación de la que desde entonces se llamaría "Ordo Eremitarum Sancti Augustini", la cuarta de las Ordenes Mendicantes. A partir de este hecho, la *Chronica* de Román comienza a ser una narración auténtica, un compendio bastante completo de documentos que personalmente vio en los diferentes archivos de la Orden, muchos quizás perdidos hoy día: Bulas pontificias, cartas de los Superiores Generales, actas de los capítulos generales y de la Provincia de Castilla; y, en sus días, retratos espirituales de personajes eminentes que él conoció; y siempre anotando en cada caso el lugar donde podían encontrarse dichos documentos, bien en su texto íntegro o bien abreviados.

A pesar de esto, el cronista no puede desprenderse de parcialidades y prejuicios. Así por ejemplo, la Orden agustiniana es la primera entre las Mendicantes porque algunos Papas concedieron a san Guillermo de Aquitania, fundador de los llamados Ermitaños Guillermitas "facultad para que los frailes demandassen Ostiatim, y que pudiessen demandar limosnas entre los fieles, y así se ha de entender que no son los Ermitaños ayuntados a las ordenes mendicantes mas las otras son aiuntadas a esta"⁹. La Orden de los Servitas, fundada por siete nobles florentinos en 1249, recibió el privilegio de permanecer independiente mientras que otras congregaciones semejantes a ella debieron fundirse en una sola Orden agustiniana en 1256, y fue finalmente confirmada con carácter y título de mendicante en 1304. Román tenía que evitar toda sos-

9. *Id.*, f. 42 v.

pecha o apariencia de que los Servitas son más antiguos que los agustinos, y para ello omite a los Siete Fundadores y presenta a Felipe Benizi como el iniciador de la Orden en 1286, doce años después de la confirmación de los Agustinos y Carmelitas por el Concilio de Lyon de 1274.

Asimismo Román exagera los epítetos cuando trata de describir a ciertas personas. Al referirse al Duque Amadeo de Saboya, elegido antipapa en el Concilio de Basilea, Román no duda en llamarlo "sanctissimo" por la sencilla razón de considerarle como un religioso agustino. Con el mismo superlativo "sanctissimo" describe al Papa Alejandro VI porque este Papa fue generoso con los agustinos concediéndoles, entre otros privilegios, exención de la jurisdicción episcopal. Pocos Papas son tratados con la misma consideración.

Pero aparte de esto, la *Chronica de la Orden*, especialmente en sus dos últimas "centurias", es una sinopsis histórica que supera a todas las obras anteriores de su género, tanto por su solidez documental y construcción ordenada como por la inclusión de varios índices y estadísticas. "La citada Crónica —dice un escritor agustino moderno— es para la historia agustiniana lo que para la general es la Clave Historial de Flórez. En defecto de Pánfilo o de Crusenio es entre los antiguos el mejor compendio histórico de la Orden... La historia nuestra ya estaba escrita por otros, pero es evidente que, si no la mejor escrita, por no ser su lenguaje perfecto y clásico, la mejor documentación hasta su tiempo fue la de nuestro cronista"¹⁰.

La contribución más valiosa de Román a la crónica de la Orden hay que buscarla en la última centuria que supera a las demás en análisis y precisión, y es natural, pues en ella parece estar tocando la realidad de los hechos ocurridos mientras redactaba la obra. Entre líneas pueden leerse incluso algunas reacciones personales, por ejemplo, su satisfacción ante la magnífica vitalidad de la Orden y el estado floreciente de la Provincia de Castilla; tampoco puede ocultar su alivio ante la noticia de que la Provincia de Aragón decidió abrazar la Observancia en 1568: "felicísimo (año) para nuestra España... De manera que de esta vez se

10. Pedro Vélez, OSA., *Leyendo nuestras Crónicas* (El Escorial, 1932), vol. I, pp. 46-51.

cree que pereciera aquel nombre de claustrales tan escandaloso a las orejas de todos”¹¹. En los últimos treinta años de esta centuria Román nos ha dejado algunos dibujos espirituales de personas que conoció, delineados en un estilo directo y sencillo y con cierta ingenuidad de expresión. Veamos cómo describe a Fray Juan de san Vicente: “Y juntamente con sus letras, es vn hombre muy candido, y muy sincero y llano, enemigo de nouedad, y tal que ha llegado a ser amado con particular afecto de todos los frayles de nuestra religión: porque siempre en quanto pudo procuro su honra y consolación. Ha muerto en este año de 1569 que es cuando se imprimía esta obra, no sin grande dolor de toda la provincia”¹².

Tres acontecimientos narrados en la *Chronica* merecen particular mención, más que por la importancia de los hechos en sí y el espacio que ocupan en el libro, por ser la primera obra impresa en divulgarlos. El primero es el origen y desarrollo de la Congregación de san Pablo, suprimida cinco años antes de la edición de la *Chronica*. El segundo es la expedición misionera que los agustinos enviaron a Nueva España en 1533.

Román nos proporciona los nombres de los siete primeros misioneros que embarcaron aquel año y nos describe sencillamente su vida de austeridad, mortificación y pobreza y sus actividades apostólicas en el Nuevo Mundo. La indiscutible autoridad de Román fue vislumbrada por los Bolandistas, quienes al tratar de Santo Tomás de Villanueva, promotor de la expedición, citan a Jerónimo Román a través de Herrera, pero dan mayor relieve a un cronista posterior, José Pánfilo, como a un “autor muy cercano a los tiempos de estos acontecimientos”¹³, sin darse cuenta de la mayor proximidad de Román. La tercera noticia notable de la *Chronica* es la reciente conquista de las Islas Filipinas por Miguel López de Legazpi, en cuya expedición iban cinco misioneros agustinos¹⁴ encabezados por el P. Andrés de Urdaneta. Dicha conquista se inició en 1565, es decir, solamente cuatro años antes de la impresión de la *Chronica*, Román se adelantó a cualquier otra crónica o narración impresa, pero como la *Chronica* no tuvo suficiente circulación, sobre todo fuera de la Orden, dicho detalle no

11. *Chronica*, f. 136 v.

12. *Id.*, f. 128 v.

13. *Actas Sanctorum*, 18 de septiembre.

14. *Chronica*, f. 133 v.

ha sido observado ni siquiera por los historiadores y bibliógrafos filipinos. "Este es, a no dudarlo, —dice el P. Uncilla, biógrafo de Urdaneta— el primer libro impreso en que se da cuenta de acontecimiento tan trascendental; y aunque contiene inexactitudes inevitables en aquella fecha, por el imperfecto conocimiento que de tan lejanas regiones se tenía en Europa, acredita a su autor como diligentísimo Cronista de los sucesos más importantes contemporáneos... Ningún filipinólogo menciona esta obra que, sin embargo, tiene el privilegio que en el texto se indica"¹⁵.

La *Chronica* de Román, con toda su riqueza de materiales de primera mano, fue en España el punto de arranque para posteriores estudios más científicos y documentados sobre la Orden. Como ya decía el P. Quijano, años después de la muerte del autor, las "Centurias" han "servido de luz a cuantos han escrito después acá cosas de la Orden"¹⁶. Pánfilo Herrera, Pedro del Campo y hasta los historiadores de hoy día han espigado muchos datos en esta *Chronica* así como en la *Historia de la Orden* que Román publicó tres años más tarde bajo este título:

2. "*Primera Parte de la Historia de la Orden de los frayles hermitaños de Sant Augustin obispo Hiponense, y Doctor de la sancta Yglesia... Va junto con este volumen el Defensorio de la antigüedad desta sagrada religion, y al cabo vna copiosa tabla de las obras que el Glorioso padre sant Augustin escriuio. En Alcalá de Henares. En casa de Andres del Angulo, año de 1572*".

Esta *Historia de la Orden* es el tercer eslabón y el último esfuerzo de Román para proporcionar al lector castellano una narración exhaustiva y auténtica del desarrollo histórico de la Orden agustiniana. Desafortunadamente sólo se imprimió la primera parte, en 1572, porque las otras de que constaría la obra no estaban terminadas aquel año, y además por "otras razones" que Román no especifica. Aunque el autor deseaba vivamente continuarla y terminarla aun a costa de interrumpir las *Repúblicas* y otras obras, las demás partes de esta historia nunca vieron la luz, quizás porque la primera sufrió un grave contratiempo al ser condenada y expurgada por la Inquisición. Pero la lista de las fuentes

15. F. de Uncilla, OSA., "Los biógrafos de Urdaneta", en *La Ciudadad de Dios*, Sept.-Dic., 1902, p. 663.

16. I. A. Cendoya, *op. cit.*, p. 253.

usadas y el plan general de la obra que se esboza en los preliminares de esta primera parte nos dan una somera idea de la trama de la obra total proyectada y de sus grandes proporciones.

Además de san Agustín, cuyas obras parece haber leído concienzudamente, Román pasa revista a 267 nombres de autores consultados, pero es evidente que la mayoría de ellos tocan sólo tangencialmente los asuntos de la Orden de san Agustín. De hecho, Román mismo se lamenta de la escasez de su bibliografía. El mayor volumen de material a disposición es de carácter biográfico, e indudablemente poseyó una colección muy abundante de biografías, bien en sus textos originales o en copias manuscritas; en todo caso ejemplares muy raros.

En el Prólogo, el autor nos pone al corriente de las bases que fundamentan su obra:

En la mediana edad... aunque hallamos verones de gran perfección y muchos monasterios, no veo rastro de cosa memorable que quedasse escripta en libros aunque lo inquiri, principalmente por muchos monasterios de Francia, a donde florescia en aquel tiempo la religion mucho... Y si por ventura hallamos algo, es tan poco y con tal mal orden, que mas causa confusion que claridad. Esto puedese ver ser assi, por lo que escriuieron Henrique de Hurimaria, Jordano Saxon y Ambrosio Coriolano, los cuales aunque escriuieron, mas fue su argumento prouar la antiguedad de la orden, que no ordenar historia. Y assi lo mas que pude hallar, fue vn comentario de hasta veynte pliegos que ordeno fray Juan Baptista Aloisiano Ravenas... Tambien tome otras vidas de sanctos, de otro libro de mano que esta en la libreria, que la magestad del Rey don Philipe nuestro señor junta en S. Laurencio del Escorial... Tambien halle muchas vidas de sanctos en diuersos monasterios de Italia, y Francia. Halle asimesmo tres originales de mano, de las vidas de S. Augustin, S. Vuilhemo y S. Nicolas de Tolentino. En Portugal tambien me fueron dadas algunas memorias de la antiguedad de aquella provincia... Tambien vi muchos archivos y depositos no solo en mi orden, pero en otros monasterios de otras religiones, a donde se haze mencion desta sagrada religion de los hermitaños de S. Augustin".

Román tenía planeado publicar, en la segunda parte de la historia, las vidas de san Columbano y de otros santos varones que vivieron antes de la Unión; y las vidas de todos los Superiores Generales desde Lanfranco de Septala hasta el entonces gobernante Tadeo de Perusa. La tercera parte contendría: "todos los santos, beatos, doctores y perlados que hallamos desde la Unión que hizo Alexandro quarto, hasta nuestros días, por toda Italia, Francia, Alemania y Inglaterra"; y además un compendio de todos los privilegios concedidos a la Orden por los Romanos Pontífices

desde Inocencio I hasta san Pío V. Finalmente, la cuarta parte estudiaría los orígenes, desarrollo y propagación de las Provincias de Castilla, Aragón, Cataluña, Valencia, Cerdeña y Portugal; así como las de Méjico y Perú con sus actividades misioneras en el Nuevo Mundo. Como ya había prometido en la *Chronica*, "en nuestra historia grande se tratara de sus vidas (de muchos varones doctos), y porne con el fauor de Dios todos los libros que escriuieron, y adonde se hallaran si no estan impressos, y quales an salido a luz" ¹⁷.

Por cuanto puede revelar este plan, parece que Jerónimo Román no consiguió una historia coherente y uniforme. Más bien siguió un sistema de agrupación de elementos afines, formando tratados independientes sin llegar a fundirlos en un solo cuerpo homogéneo. La falta de unidad es un defecto palpable de la *Historia de la Orden*. Las vidas de los Piores Generales, de los santos, beatos, doctores y prelados; los privilegios de los Papas y la historia de las provincias españolas y americanas no debieron escribirse en diferentes libros de una historia general de la Orden, sino que debieron haber sido acoplados horizontalmente en sus respectivos lugares dentro del desarrollo cronológico y lógico de los acontecimientos. Como en tantas otras cosas, Román demuestra gran erudición y una capacidad maravillosa de investigación, pero aquí, al contrario de lo que hizo en las *Repúblicas del mundo*, no muestra habilidad sintética. Su *Historia de la Orden*, en su perspectiva total, y la misma Primera Parte impresa, es una obra sincretística, una colección de tratados históricos relativos a la Orden de san Agustín. A pesar de esto, es de lamentar que no se publicasen las otras tres partes, pues ello significa la pérdida de materiales de primera mano, de documentos desconocidos, fruto de infatigable búsqueda de Fray Román, quien, en frase de su contemporáneo el P. Juan Mariana, andaba siempre "escudriñando todos los rincones" ¹⁸.

a) *La vida de san Agustín*

Román inicia su historia dedicando el primer libro a pergeñar una larga vida de san Agustín. Esta biografía está basada principalmente en las *Confesiones* del santo y en la *Vita Sancti Au-*

17. *Chronica*, f. 58 v.

18. Juan de Mariana, S. J., *Censura y advertencias sobre las dos partes de la Historia Catholica de los sanctos de España del padre Fray Hieronymo Roman* (Ms. del Museo Británico, Eg. 1874), f. 276.

gustini escrita por Posidio, discípulo y compañero del Obispo de Hipona por casi cuarenta años, obra por tanto de capital importancia para cualquier estudio biográfico de san Agustín. La *Vita* de Posidio y su *Indiculus*, o índice de las obras del Doctor de la Gracia, los encontró Román en un "vetustissimo" manuscrito que perteneció algún tiempo a la iglesia de Sigüenza. "Este (Posidio) —dice Román— escriuio la vida de Sant Augustin, llena de mucha doctrina y espíritu, y hizo libro particular de todos los libros que hallo del mesmo sancto doctor. Lo qual todo por la gracia de Dios hemos hallado en este año de mil y quinientos y sesenta y nueue, en vn libro viejo de mano, que era de la yglesia de Çiguença: por el qual se ve quan deprauada anda oy la vida deste sancto doctor en los libros impressos"¹⁹.

Adaptando los pasajes autobiográficos de las *Confesiones* y de la *Vita* de Posidio al esquema delineado ya en la *Chronica* consiguió esbozar un cuadro bastante claro y completo del gran Doctor de la Iglesia, aunque a veces se dejó llevar fácilmente de las obras apócrifas de san Agustín. Fiel a la idea que tanto le obsesionaba, Román se detiene minuciosamente en aquellos textos que dan pie para probar la fundación de la Orden por san Agustín, forzándolos más de la cuenta, y recurre a algunas fuentes que hoy son consideradas como legendarias y a tradiciones de períodos posteriores al Santo que son muy sospechosas, tales como el retiro de san Agustín en Toscana inmediatamente después de su bautismo, su vida allí con los ermitaños de "Centum Cellis", su encuentro con el misterioso niño de la playa, etc.

En relación con el número de obras escritas por san Agustín²⁰, Jerónimo Román critica duramente a Erasmo, a quien no perdona haber puesto en tela de juicio o haber negado categóricamente la

19. *Historia de la Orden*, f. 136. "El qual (su *Indice*) por la gracia de Dios hemos hallado de mano y vestutissimo en vn libro antiguo que estaua en la yglesia de Siguença. El qual siendo puesto en poder de vn librero para encuadernar libros, nos fue vendido y muy caro, aunque tales cosas como allí se hallan por cualquier dinero son baratas, este indice seguí en este pequeño comentario de las obras de sant Augustin" (*Id.*, f. 365 v.).

20. La lista y recensión de todas las obras del Santo van al fin del volumen con este encabezamiento: "Indice y Tabla de todas las obras que se hallan auer escripto el glorioso padre sant Augustin Obispo Hiponense, y doctor de la yglesia, en el qual se tratan y tocan muchas cosas de mucha curiosidad y varia erudicion. Ordenada por el padre fray Hieronymo Roman frayle professo y coronista de la orden de S. Augustin".

autenticidad de algunas obras agustinianas. Indudablemente el historiador logroñés, cuya mejor cualidad no era el sentido crítico, se mostró inferior a Erasmo en este punto. El gran humanista erró en muchos casos, pero acertó en más. A Román le dolía tener que abandonar cualesquiera obras que por tantos siglos habían pertenecido al Doctor de la Gracia. Los débiles argumentos con los que Román prueba que la "Regla de san Agustín" fue escrita para una congregación o comunidad de Ermitaños deben ceder al método más sólido y crítico de Erasmo, quien demuestra, por evidencia interna, que la Regla fue escrita para monjas. Un moderno historiador agustino ha dicho, refiriéndose a las obras de san Agustín, que "Jerónimo Román es de los que todo lo quieren recoger y barrer para casa mostrando desde luego los títulos de propiedad, pero sin reparar en que algunos son puramente *colorados*... y varios son totalmente falsos" ²¹.

Lo que propiamente pudiera considerarse como historia de la Orden es la materia que Román estudia en el segundo libro. En éste encontramos una coherente narración y una vista general del desarrollo de la institución, encuadrando los hechos bajo los tópicos centrales de dos períodos de decadencia con sus correspondientes fases de restauración. La primera decadencia, a través de años de vida solitaria y anémica, terminó con la Unión de las diversas congregaciones de ermitaños y con el desplazamiento de los monjes a las ciudades para practicar la "vita mixta" de oración y de predicación de los Mendicantes. Según Román —y es de notar que él es probablemente el único narrador del hecho— san Agustín se apareció al Papa Alejandro IV exhortándole a realizar la Unión de las congregaciones eremíticas. Un detalle curioso de esta aparición es que la figura del santo constaba de una cabeza muy grande y de unos miembros muy pequeños, lo cual prueba, según interpretación de Román, que la Orden, aunque tenía una vida muy apagada, vivía de hecho, y por lo tanto no se trataba de una fundación nueva, sino de un crecimiento o robustecimiento de sus miembros, es decir, un renacimiento o restauración. A este período de decadencia siguió más tarde otro de aletargamiento que, gracias al movimiento de Observancia, logró corregirse en los tiempos mismos de Fray Román. Para elaborar ambos

21. P. Vélez, *op. cit.*, I, pp. 46-51. No entro en discusión sobre si la Regla fue escrita para varones o para mujeres.

períodos, el autor tuvo claramente a mano su propia *Chronica*, de la cual copió literalmente muchos párrafos.

Las vidas de los discípulos de san Agustín y otros antiguos ermitaños forman la materia del tercer libro. Nada diremos de ellas, excepto que Román utiliza autores de poco valor histórico, como Juan Bautista Alovisiano, y que dichas biografías son incomparablemente inferiores a las tres vidas de santos que publica en el cuarto libro, y que merecen consideración especial. Además de la estima particular que profesaba a los tres, Román se daba perfecta cuenta de que históricamente dichas biografías tenían mayor solidez y consistencia. Se trata de los Santos Guillermo de Maleval, Nicolás de Tolentino y Juan de Sahagún. "Puede creer el pio lector —dice Fray Jerónimo— que se han buscado para este libro tan antiguos originales de mano, que llegan a trezientos y dozientos años de antigüedad"²².

b) *La vida de san Guillermo de Maleval*

San Guillermo fue el fundador de los Gulielmitas o Guillermitas, congregación de ermitaños que se dividió en dos ramas, una de las cuales se unió a la Orden de san Agustín al ser formada ésta, y la otra permaneció independiente bajo la Regla de san Benito. Murió san Guillermo en 1157. Su primera biografía, escrita por su discípulo Alberto, compañero del fundador durante sus últimos años en Maleval, se ha perdido. Pero sabemos que, basado en ella, escribió el Obispo de París, Teobaldo, otra vida del santo, la mejor que poseemos, aunque no siempre fidedigna²³. La *Vita* de Teobaldo fue totalmente desconocida durante cerca de tres siglos. Si fue de algún modo conocida, no sabemos de ningún historiador que la haya mencionado al tratar, más o menos incidentalmente, sobre el santo. A mediados del siglo XVI, el famoso hagiógrafo Lorenzo Surio localizó una copia y la imprimió²⁴ junto con otras vidas de santos. Tan significativo hallazgo fue reconocido por los Bolandistas, conocidísimos autores de la monumental obra *Acta Sanctorum*, los cuales tuvieron merecidos elogios para dicho investigador. Pero lo que los Bolandistas no saben, o al menos pasan en silencio, es que al mismo tiempo que Surio, o quizás un

22. *Historia de la Orden*, f. 168 v.

23. Algunas de sus inexactitudes pueden verse en *Acta Sanctorum*, 20 de Febrero.

24. *De probatis Sanctorum vitis* (Colonia, 1570-1575).

poco antes, ya había encontrado Román tan raro manuscrito. Uno de aquellos "originales de mano que pueden llegar a treientos años de antigüedad" es efectivamente la *Vita Sancti Gulielmi*, de Teobaldo, y antes que Surio terminase su *Flos Sanctorum* ya la *Historia de la Orden* de Jerónimo Román había tenido gran difusión.

La biografía que imprime Román coincide con la que editó Surio y con otra publicada más tarde, en el siglo XVI, por el guilhermita Pedro Silvio²⁵. Sin embargo, el mismo título de la *Vida* escrita por nuestro biógrafo parece sugerir que hizo uso de una copia diferente de las de los dos citados hagiógrafos y que conoció además una vida versificada del santo, desconocida hasta el presente. Dice el título: "Comiença la vida del bienaventurado Sant Vuilhelmo, Duque de Achitania y Conde de Pictauia, escripta por el venerable Alberto su discípulo, y despues collegida por Theobaldo obispo sesenta y ocho de Paris en prosa, y por Grapheo Alustense en verso elegantemente. Y recopilada por fray Hieronymo Roman". Los Bolandistas que, además del ejemplar de Surio vieron otras dos diferentes copias manuscritas, no saben explicarse de dónde y cuándo fue obispo Teobaldo, dejando la cuestión sin decidir después de rechazar dos teorías, ninguna de las cuales le hace obispo de París; tampoco tienen conocimiento de la biografía métrica escrita por Grafeo, biografía que también Surio desconoce.

Román traduce libremente del latín, insertando algunas interpolaciones referentes todas a la profesión agustiniana del Santo, sobre la cual no hay una sola insinuación en la obra de Teobaldo. Este punto fue muy controvertido en el siglo XVII²⁶.

c) *La vida de san Nicolás de Tolentino*

San Nicolás de Tolentino es el primer santo canonizado que los Ermitaños de san Agustín tuvieron después de la gran Unión. Nacido en 1245, entró en la Orden unos años después que Alejandro IV efectuase la fusión de las varias congregaciones ere-

25. *Vita Sancti Gulielmi Eremitae et Confessoris* (Bruselas, 1626). "Cuius vitam miraculis claram sermone luculento Theobaldus scripsit Episcopus, et est ea quae subnectitur" (Prólogo).

26. Al final de la edición de Silvio hay un tratado escrito por Cristóforo Enriquez en que defiende la profesión benedictina de S. Guillermo. Esta controversia está relacionada con la otra sobre San Agustín y cubre el mismo período.

míticas, y se distinguió como gran predicador, muriendo en 1305. Fue canonizado por Eugenio IV en 1445.

En 1597 Fray Ambrosio Frigerio publicó en italiano una biografía de san Nicolás, en cuyo prólogo hace mención de todos los anteriores escritores sobre el Santo. El primero de ellos es "el devoto y Reverendo Lector P. Pietro de Monte Robbiano coetáneo del santo: cuyos escritos auténticos, que están en el Archivo de la Orden, seguiremos nosotros"²⁷. Los únicos biógrafos españoles que Frigerio conoce son Fray Jerónimo Román y Fray Alonso de Orozco.

Pietro de Monte Robbiano escribió la Vida de san Nicolás en 1326 cuando ya estaba en marcha el proceso de canonización durante el pontificado del Papa Juan XXII, proceso que no terminó a causa de la muerte de este Papa. Si Monte Robbiano no conoció personalmente al santo de Tolentino, al menos debió obtener valiosos datos de un compañero del gran predicador agustino, como puede entreverse en este párrafo de la biografía: "*Oí decir a cierto Hermano que asistía con suma diligencia al Santo Varón en su enfermedad, que conversando entre ellos sobre la inocencia de los niños, el Santo habló al Hermano en estos términos...*"²⁸. Jerónimo Román no sigue al Robbiano muy de cerca y, quizás para despistar, evita estas referencias personales de su modelo biográfico. La copia manuscrita que usa es anónima; pero no hay duda que se trata de la obra de Robbiano por la forma en que la presenta: "*La historia y obras maravillosas del bienaventurado sant Nicolas de Tolentino, escriuio primeramente vn frayle su devoto que le seruia en su celda cuando era viejo y estaua enfermo, después la ampliaron ciertos religiosos del monasterio de Tolentino a donde esta su sancto cuerpo, al tiempo que el papa Juan veynte y dos... trataba de canonizarlo... Mas quedando el original en pergamino, yo halle vno antiguo y digno de toda fe, en el cual contenia su vida y obras maravillosas en esta manera*"²⁹.

27. "Il divoto e R. Lettore F. Pietro de Monte Robbiano coetaneo al Santo: le cui autentiche scritte, che sono nell'Archiuo dell'Ordine noi seguiremo" (*Vita Gloriosissima, et miracoli eccelsi del Beato Confessore S. Nicola di Tolentino* (Bergamo, 1597); Discorso Generale della vita del Beato santo Nicola, p. 14).

28. "Audiui enim a quodam fratre qui in suis infirmitatibus sancto viro devotissime serviebat, quod cum inter eos sermo de innocentia parvulorum fieret, ipse vir sanctus sic allocutus est fratrem..." (De la versión de los Bolandistas, *Acta Sanctorum*, 10 de septiembre).

29. *Historia de la Orden*, f. 184.

Durante todo el siglo que precedió a la canonización de san Nicolás, el monasterio de Tolentino fue autorizado para recitar un oficio en su honor como atestigua Román en sus *Repúblicas*— y este oficio también fue hallado por nuestro cronista y sin duda le daría algún interesante dato para su *Vida*. “Y yo tengo vn officio dellos en pergamino antiquissimo: y esto me parece que basta para saber algo de la canonización pues soy el primero que hablo deste proposito”³⁰. En realidad no fue Román el primero en escribir sobre este santo, pero sí fue con toda probabilidad el primero en publicar una biografía basada en la de Monte Robbiano. Ciertamente se adelantó a Surio, a quien los Bolandistas dan el derecho de prioridad. Por una coincidencia, ni Surio ni Román pudieron identificar el autor de la *Vita* que estaban publicando.

Tamayo y Vargas, en su *Junta de libros*, dice que la *Vida* de san Nicolás de Tolentino escrita por Román se imprimió en Zaragoza en 1620. Según Nicolás Antonio fue impresa en 1600³¹. Que de hecho llegase a imprimirse separadamente de esta *Historia de la Orden* es cosa que no podemos confirmar, ya que no es posible encontrar ejemplares de ninguna edición.

d) *La vida de san Juan de Sahagún*

En tiempo de Román, Fray Juan de Sahagún todavía no había sido beatificado, y el hecho de que nuestro cronista añadiese esta biografía a la de algunos agustinos canonizados corrobora lo que hemos dicho anteriormente sobre el carácter puramente sincretístico de la obra. Román sabía perfectamente que este no era el lugar apropiado para la biografía de Fray Juan de Sahagún, pero cediendo a las persistentes súplicas de algunos de sus Hermanos en el convento de Salamanca, se decidió a incluirla en la obra³².

Y precisamente es esta biografía la más valiosa contribución hagiográfica de Román a este primer volumen de la *Historia de la Orden*, la más personal y original y la que más influyó en postero-

30. *Repúblicas del mundo*, vol. I, f. 269.

31. *Junta de libros la mayor que España ha visto en su lengua hasta el año 1624*, MS de la Biblioteca Nacional de Madrid, c. 9752. Nicolás Antonio, *Bibliotheca Hispana Nova* (Madrid, 1783), vol. I, p. 600.

32. “Es verdad que yo lo dexaua para su propio lugar, mas estando imprimiendo como fuesse necessario yr a essa sancta casa a negocios, fuy importunado de muchos venerables uarones, y zeladores de la religion, y principalmente del muy religioso y pio padre fray Diego de Valderas gran deuoto del sancto fray juan de Sahagun” (*Historia de la Orden*, f. 195).

res escritores sobre el santo de Sahagún. Su fuente primaria es la correspondencia del P. Juan de Sevilla con Gonzalo de Córdoba, "El Gran Capitán", en la que se encuentra la información necesaria para introducir la causa de canonización del venerable agustino, causa en la que el Rey Fernando el Católico estaba personalmente interesado. Los originales de las nueve cartas se consideran hoy perdidas, pero Román consiguió leerlas en su convento de Salamanca. Algunas notas complementarias las tomó Román de Carvajal y del Padre Alonso Venero³³, y especialmente de una copia de cierta relación enviada al Papa Clemente VII, en la que se reseñan más de doscientos milagros, de los que Román seleccionó diecinueve.

La biografía, comparada con la información de Sevilla según el texto de los Bolandistas, contiene dos digresiones notablemente extensas, la primera de las cuales trata de las rivalidades existentes entre las poderosas familias de los Monroys y los Manzanos, que el Santo consiguió conciliar; y la segunda relata los orígenes del Colegio de San Bartolomé en la Universidad de Salamanca, donde San Juan se graduó. Estos paréntesis históricos son demasiado largos en proporción al conjunto, pero Román recurre a ciertos preceptos de los historiadores clásicos que permiten tales digresiones³⁴. Los datos relativos a la traslación de las reliquias del Santo debió saberlos el autor por relación oral, pues el acontecimiento ocurrió en 1569, sólo tres años antes de la publicación de la obra. Y sin duda, debió estar en contacto con su admirado amigo, Fray Diego de Valderas, promotor de la causa de canonización de San Juan. Esta narración, detallada y movida, fue la fuente principal, quizás la única, de biografías escritas posteriormente.

Nuevamente los autores de *Acta Santorum* son manifiestamente injustos con Román. Después de disertar sobre las fuentes aceptables para una biografía crítica de San Juan de Sahagún, y des-

33. *Id.*, f. 195 v.

34. "Este illustre collegio se ha mostrado muy catholico y liberal, en todas las cosas que han tocado al sancto fray Juan de Sahagun, porque dieron con mano liberal y grande mucha quantia de ducados para la obra de la capilla que se haze... y no es bien que en esta historia se ponga en oluido lo que en ley de agradecimiento y obligacion se deue, y no cree que en esto quiebro el orden de historiador, porque tengo preceptos de Plutarco, Titoliuiu y Paulo Jouis para hazerlo" (f. 199).

pués de reproducir la correspondencia de Juan de Sevilla, los Bolandistas construyen una extensa biografía de propio cuño uniendo pasajes de tres biógrafos del siglo XVII, a saber, Agustín Antolínez, Pedro Mariz y Jacovo Valaurio³⁵. Con relación al P. Antolínez, el más fidedigno para los bolandistas, debe tenerse en cuenta que por sus manos pasaron todos los manuscritos de Román al morir éste y que, además de hacer uso de *la Historia de la Orden*, pudo haber consultado o copiado otras obras hagiográficas e inéditas del Cronista, como la *Historia Eclesiástica de España* que contenía esta biografía. La mayor parte de las adicciones de Antolínez a la correspondencia de Sevilla se encuentran en Jerónimo Román, como por ejemplo: la enemistad entre los Monroys y los Manzanos, el origen del Colegio de San Bartolomé, varios milagros, la muerte del Santo atribuída a envenenamiento, etc.

Más palpablemente todavía, la narración entera del traslado de las reliquias, que *Acta Sanctorum* toma de Pedro Mariz, está copiada literalmente, desde el principio hasta el fin, de la obra de Román. Y a pesar de que el mismo Mariz hace alusión a nuestro historiador ("uti narat fr. Hieronymus Roman parte 2. Hist. Eccles. Hispaniarum cap. 7 quod est de vita Sti, Joannis"), los Bolandistas ciegamente pasan por alto la primerísima fuente de estos datos históricos. Al enumerar los fuentes de una edición francesa de la vida de San Juan, dicen los Bolandistas: "El cuarto autor usado por Maigret no parece ser Jerónimo Román aunque le cita Mariz como autor de una vida de San Juan inserta en su Historia Eclesiástica de España, pues esta vida y otros manuscritos inéditos del mismo, al morir en 1597, vinieron a ser propiedad de Antolínez, quien pudo haber enviado esta biografía a Mariz"³⁶, revelando su ignorancia del hecho que, además del manuscrito en cuestión citado por Mariz, Román dejó esta obra impresa que pudo haber sido consultada por el escritor francés Maigret, y que los mismos Bolandistas pudieron haber usado.

35. Agustín Antolínez publicó su biografía en 1605; Pedro Mariz en 1609; y Jacobo Valaurio en 1640.

36. "Quartus Maigretio auctor non potest videri Hieronymus Roman quamvis hunc quoque allegat Marizius, ut qui vitam Sti. Joannis inseruerit suae Ecclesiasticae Historiae Hispanicae: hanc enim aliaque plura eius MSS. numquam edita possidebat, eo sub anno 1597 mortuo, Antolinus, qui transcriptam inde vitam potuit Marizio commodasse" (*Acta Sanctorum*, 12 de junio).

En el mismo volumen viene a continuación:

- e) *"Defensorio de la antigüedad de la Orden de los Hermitaños de nuestro padre sant Augustin y Doctor de la Iglesia, compuesto por el padre Fray Hieronymo Roman, frayle professo y Choronista de la Orden de Sant Augustin, natural de Logroño. Dirigido al muy illustre y reuerendissimo señor don Fray Gaspar del Casar, Obispo dignissimo de Leyria Frayle de la misma orden. Con privilegio. En Alcalá de Henares. En casa de Andres del Angulo. 1572*

Este *Defensorio*, publicado como tratado independiente en el mismo volumen de la *Historia*, es con toda propiedad una obra polémica, relativamente de poca importancia hoy día, pero de gran actualidad en el siglo XVI. En ella se discute la cuestión de la antigüedad y derechos de prioridad o precedencia de la Orden agustiniana con respecto a las demás Ordenes. Cronológicamente, Román se encuentra a medio camino entre dos corrientes controversiales. Su obra fue influenciada por la primera, y en cierto modo, dio origen a la segunda.

La disputa entre los Canónigos Regulares y los Ermitaños de San Agustín acerca de la fundación de sus respectivas Ordenes por el Santo hiponense llegó a su punto álgido de acrimonia y mordacidad en el último período del siglo XV dejando una estela de fútiles controversias que parecían interminables. Jerónimo Román, con todo el aparato de su material documental, no llegó tampoco a zanjar la cuestión. En materia tan oscura como ésta, él prueba, por así decirlo, demasiado: que San Agustín se unió a un grupo de ermitaños en Italia inmediatamente después de su bautismo, lo cual es muy improbable según los críticos modernos; que escribió la Regla para un monasterio de monjes que fundó en Cartago; y que la Orden fue confirmada por Inocencio I (401-417); mientras que los Canónigos ya existían desde los tiempos apostólicos y fueron sólo reformados por San Agustín.

Román da excesiva importancia al valor de la pintura en asuntos históricos, máxime considerando que los cuadros que alega como argumento son de fechas muy tardías. Pero no puede negarse que esos argumentos —esos cuadros que presentan a San Agustín vestido en hábito de "Ermitaño"— son un testimonio palpable del espíritu observador y vigilante de nuestro Cronista. Cuanto él nos dice en esta materia puede considerarse como un inventario

de los cuadros de San Agustín existentes en el siglo XVI en Italia, Francia y España³⁷.

Los capítulos que tratan de la prioridad de la Orden agustiniana sobre la de San Benito fueron motivados por una curiosa discusión pública que Román mantuvo en Italia con dos monjes benedictinos. Uno no puede menos de extrañarse de que llegasen a meterse en puntos tan obviamente claros como la misma antecedencia cronológica de San Agustín sobre San Benito. Pero ahí tenemos a los contendientes. Los monjes benedictinos presentaron a Román un libro de San Agustín en el que se hacen alusiones a San Benito. ¡Si estarían bromeando! Dicho libro, *De conflictu virtutum et vitiorum*, es, naturalmente, espúreo, escrito en el siglo VIII. Mientras sus contrincantes debían ser o guasones o de escasa formación, Román los tomó por personas serias, y admitiendo la autenticidad del supuesto libro agustiniano rechazaba las partes del mismo que no le convenían. "Al fin —dice Román— refuté aquel capítulo y proué que se hauia puesto alli falsamente, y que lo demás de aquel libro era de sant Augustin"³⁸.

Sobre la antigüedad de los Carmelitas, Román es un poco satírico al refutar su pretensión de continuidad desde los tiempos del profeta Elías en el Antiguo Testamento, lo cual provocó una airada respuesta del carmelita Fray Tomás de Jesús³⁹. Los Franciscanos son despachados con la sencilla aseveración de que San Francisco fue un Ermitaño de San Agustín, a lo cual replicó Fray Andrés Daza, franciscano, con otra obra que apareció cuando nuestro

37. He aquí un pasaje en el que Román describe lo que vio en Pavía: "En aquella ciudad ay vna ley y ordenança terrible y que nadie se persuadira a creerla, y aun yo fuera mas obstinado si no la viera escrita y puesta en lugar publico, y es que ningun pintor puede pintar a sant Augustin con habito de Canonigo Reglar so pena de perder la mano... (Siempre está pintado en hábito de ermitaño) salvo en la yglesia cathedral que en vn altar pobre y viejo parece pintado como Canonigo Reglar, pudo ser que se pintasse antes de la ley: y tan cosa nueva se les hizo a los frayles de mi monasterio quando se lo dixé, que lo fueron a ver, y pudiera ser que ya estuuiesse esta pintura quitada de aquel lugar. En las demas partes sin dubda no se halla, porque yo hize toda la diligencia posible para ver como se guardaua esta ley" (*Historia de la Orden*, Defensorio f. 242 v).

38. *Id.*, f. 298.

39. Tomás de Jesús, *Libro de la antigüedad, y Sanctos de la orden de nuestra Señora del Carmen* (Salamanca, 1599). En el mismo volumen: "Sigvese vn breve tratado, en el qual se responde a algunas cosas que vn religioso autor escriuio, contradiziendo los fundadores, antigüedad, habito y Sanctos de la Orden de nuestra Señora del Carmen".

cronista había ya muerto⁴⁰. Y por lo que se refiere a los Dominicos, Román, un tanto disturbado por el hecho de que los hijos de Santo Domingo gozaban de precedencia en funciones eclesiásticas públicas, contesta que la precedencia, después de todo, no es un signo de antigüedad de un determinado instituto, sino que ha sido concedida por los Papas, quienes pueden distribuir los privilegios a su voluntad: "Porque yo tengo entendido que si quisiere anteponer las ordenes modernas y nuevas a las muy antiguas, lo podría hacer libremente pues en hazerlo no va contra las cosas ecclesiasticas ni contra las buenas costumbres, porque toda esta pretension es vna vanidad: y yo no escriuo esto para que la religion pretenda essas honras mas porque los venideros sepan la antigüedad que ay en esto". "No por la antiüedad se da la primera honra, ni el preceder"⁴¹. A pesar de esto, Román subraya, en otras obras suyas, dos o tres ocasiones en que los agustinos recibieron el honor de precedencia sobre los dominicos en algunas diócesis particulares.

f) *La Historia de la Orden en el Indice*

La Historia de la Orden fue colocada en el *Indice de Libros Prohibidos* en 1583 por el tribunal de la Inquisición Española⁴². Las razones verdaderas que condujeron a este rudo golpe nos son desconocidas, ni podemos hoy día encontrar en toda la obra causas proporcionalmente graves que justifiquen esta condenación. Sólo podría sugerirse que quizás el carácter polémico del *Defensorio* fuese motivo de ofensa a la Inquisición. La página del título del ejemplar existente en el Museo Británico tiene esta nota autógrafa del expurgador, Fray Antonio de Arce: "Expurgue este libro... por comission deste Sto. Offo..." Las únicas señales que ha dejado el examinador inquisitorial se encuentran en el capítulo IX del

40. En respuesta al libro del P. Daza, dice el agustino Juan Márquez: "Diole motivo para escribirlo haber leydo en el Padre Geronimo Roman, que el Serafico Padre San Francisco, antes de que fundasse la Sagrada Religion de los Menores, fue religioso de la nuestra, y professo su instituto en manos de San Juan Bueno: cosa, a su parecer, tan en su agrauio, que como si vna se vulra de desquitar con otra, se dio por obligado a buscar alguna que oponer..." (*Origen de los Frayles Ermitaños de la Orden de San Avgustin*, Salamanca, 1619, p. 2.).

41. *Historia de la Orden*, Defensorio, ff. 339v.-340.

42. "Fray Hieronimo Roman de la Orden de Sant Augustin su historia de la misma Orden, y los libros de Republicas no se enmendando y corrigiendo" (*Index et Cathalogus Librorum Prohibitorum mandato Illustris. et Reverendis. D.D. Gasparis a Quiroga* (Madrid, 1583), p. 67.

libro Segundo que se titula "De como la orden de los hermitaños de S. August. fue restaurada dos veces de su antigua obseruancia, y como comenco la clausta en ella, y se acabo". Varias observaciones de Román acerca de los "conventuales" y sus alusiones a los antiguos ermitaños con los pronombres de "nos", "nosotros", "nuestros" están señaladas por el examinador con signos de interrogación. El corrector puso también una cruz al margen de la siguiente expresión: "Y por ventura algun tiempo se ha de leuantar de los nuestros, quien restituya aquella vida primera y solitaria, que es la que hizieron los padres antiguos, y en la que se halla mas vezes Dios que en medio de las ciudades y multitud del pueblo" ⁴³.

Hay que tener en cuenta que hacia fines del siglo XVI la controversia entre los Ermitaños y los Canónigos había llegado a tal grado de acritud que el Papa Sixto V (1585-1590) creyó oportuno imponer silencio entre ambas partes "bajo pena de excomuni6n *latae sententiae* en la que incurrirán todos y cada unos de los Ermitaños y de los Canónigos que otra cosa hicieren... de la cual nadie más que Nos o nuestros sucesores los Romanos Pontífices canónicamente elegidos podrán absolver" ⁴⁴. No sabemos si el sucesor de Sixto V levantaría la pena de excomuni6n. Lo que sí es cierto es que cuando, en el siglo XVII, el P. Juan Márquez publicó un libro sobre la antigüedad de la Orden de San Agustín, los Canónigos Regulares presentaron el libro a la Sagrada Congregaci6n del Santo Oficio para que lo colocara en el Indice. Al mismo tiempo que se permitió la circulaci6n del libro, los Canónigos fueron autorizados para responderle, y de este modo se encendi6 de nuevo la antigua controversia. Pero antes de este incidente no se conoce ningún otro libro de este género posterior a la *Historia de la Orden* de Jerónimo Román, lo cual sería un indicio muy fuerte de que el motivo de la condenaci6n de esta obra por la Inquisici6n española fue simplemente su carácter polémico en una materia que minaba la concordia y el espíritu fraternal entre dos institutos

43. *Historia de la Orden*, f. 90 v.

44. "Sub poena excommunicationis latae sententiae, quam in singulis tam fratrum Eremitarum quam Canonum praedictorum personas contra facientes... a qua absolvi nequeunt nisi a nobis, vel successoribus Romanis Pontificibus canonice intrantibus" (Cfr. *Acta Sanctorum*, 28 de agosto, Vida de San Agustín).

religiosos y sobre la cual estaba en vigor todavía una medida prohibitiva de la Santa Sede.

3. *“Historia de la Vida del muy religioso Varon Fray Luis de Montoya, de la Orden de Sant Augustin, Vicario General de la Provincia de Portugal de la mesma Orden. Impresso con licencia, en casa de Antonio Alvarez. Lisboa 1589.*

Fray Luis de Montoya, uno de los personajes más prominentes entre los agustinos españoles del siglo XVI, nació en 1497 e ingresó en la Orden en Salamanca en 1514. Cuando todavía era muy joven fue nombrado Maestro de Novicios y poco después Prior del Convento de Medina del Campo. Hombre de intensa vida espiritual, humilde, austero consigo mismo, experto en la dirección de almas, Montoya nos recuerda a sus contemporáneos San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús. En 1535, Juan III, Rey de Portugal, deseando llevar a cabo la reforma de los Agustinos de su reino, consiguió de los Superiores de la Provincia agustiniana de Castilla que el Padre Montoya y el Padre Francisco de Villafranca fuesen destinados a Portugal para tal efecto. Con el apoyo tanto moral como económico del monarca, los dos reformadores trabajaron incansable y exitosamente en el retorno de las comunidades portuguesas a los principios evangélicos. En el convento de Lisboa, Montoya fue Maestro de Novicios y Prior por muchos años. Entre sus discípulos aventajados son dignos de mencionar, en España, Fray Alonso Orozco, extraordinario autor de obras ascéticas, y, en Portugal, Fray Thomé de Andrade o de Jesús, cuya obra *Trabalhos de Jesus* fue muy leída por toda Europa —“libro que no tiene rival en ninguna literatura desde el punto de vista místico como desahogo de los afectos tiernos del corazón al contemplar la vida y pasión de Jesucristo”, en frase de Ignacio Monasterio⁴⁵. La fundación de los Agustinos Descalzos (Recoletos) que Andrade estuvo a punto de ver concluida fue idea original de Montoya sugerida a su discípulo. El Padre Montoya fundó el Colegio Agustiniiano de Coimbra y fue confesor del Rey Sebastián. Durante la peste que azotó a Lisboa en 1569, Montoya quedó contagiado al asistir a los enfermos y murió en este mismo año.

45. *Místicos Agustinos Españoles* (El Escorial, 1929), vol. I, p. 133.

La biografía de Jerónimo Román

Antes de partir para la desastrosa expedición al norte de África con el Rey Sebastián, Fray Thomé de Andrade escribió una biografía del P. Luis de Montoya. Según parece, la obra original nunca fue publicada⁴⁶, pero que de hecho la escribió y que forma parte de la biografía que estamos reseñando lo asegura con toda claridad nuestro Cronista. "El autor y quien puso más diligencia en esta vida fue el religioso padre fray Thomas de Jesús, o Andrada, cuya fe y verdad esta bien confirmada con su observante vida y obras pias y muy catholicas"⁴⁷. La forma en que Román inicia el capítulo 26, "algunos capítulos desta historia que de nuevo se han hallado", indica que la obra de Thomé de Jesús no era preservada con la debida diligencia y que sólo por medio del cuidado e interés de Román se libró de una posible desaparición.

Nuestro cronista conoció personalmente a Montoya y experimentó de cerca su modo de vida cuando acompañó al reformador desde Coimbra hasta Lisboa después del Capítulo Provincial celebrado en la primera de las dos ciudades, capítulo al que Román asistió⁴⁸. Además, escribió la biografía durante su "exilio" en Portugal, cuando la memoria de Montoya estaba muy frescamente grabada en la mente de los agustinos lusitanos. "Los principales padres que oy gouiernan la Provincia son sus hijos y de su mano recibieron el sancto habito de la religion...; y tuve noticia muy larga de aquellos primeros que le acompañaron cuando vino a la Provincia de Portugal"⁴⁹.

Entre los aspectos más meritorios del libro de Román el más notable es el precioso retrato espiritual de Montoya, la descripción de su carácter, su porte sereno, su sólida y metódica vida interior, su característica humildad y mansedumbre, todo ello expresado

46. Únicamente la *Enciclopedia Espasa* menciona una edición que apareció en Lisboa en 1628; pero sorprendentemente ningún bibliógrafo portugués la conoce.

47. Prólogo.

48. "En los viajes cantaba himnos, rezaba, contemplaba, siempre decia missa... y yo fui testigo desto: porque camine desde Coimbra hasta Lisboa con el, cuando se celebrou el primero capitulo en Coimbra. Si llegaba al convento yva luego a la Iglesia a hacer oración..." (*Historia de la Vida de... Fray Luis de Montoya*, f. 26). Véase también *Repúblicas del mundo*, vol. II, f. 330.

49. Prólogo.

con calurosos, tiernos y afectuosos términos que revelan sin duda la mano de Thomé de Jesus. Román adaptó hábilmente la obra original. Su estilo, tanto en sus propios y originales pasajes como en la traducción de la fuente portuguesa, es, si no elegante, al menos muy correcto, un lenguaje castellano cristalino y atractivo, mejor realizado que el de sus dos posteriores biografías de los Príncipes portugueses Don Fernando y Doña Juana. El ambiente de la vida monástica bajo la reforma de Montoya impresiona hondamente en alas de la pluma de Román; por ejemplo, el respetable e imponente silencio que reinaba en los dormitorios "donde había tan gran silencio, con estar muchas veces quarenta mancebos, que parecía no haber nadie: y assi quando se levantaban a maitines y prima, mas parecía que se levantaban hombre muertos de los sepulcros que vivos de las camas por la quietud y silencio con que se vestían" ⁵⁰.

Los dos reformadores agustinos son hábilmente presentados como dos diferentes tipos de personalidad completándose mutuamente. Villafranca fue "el mayor predicador y mas diestro que hubo en su tiempo en Castilla", sabio, prudente; Montoya no destaca por sus facultades intelectuales pero aventaja a su compañero como modelo viviente de humildad y santidad. El primero era el cerebro, el segundo el corazón de la reforma. Román subraya la ejemplar y edificante manera de vida de los conventos portugueses que visitó y nos la describe con gran realismo y belleza de palabra: "Uorque no saben hablar los mancebos a los mayores sino de rodillas y hechados por el suelo, fixos los ojos en él, prestos para las obediencias, continuos en el rezar de los psalmos, vigilantes en el asistir a las horas canónicas, hermosos en la oración, muertos a todas las cosas del mundo: y en fin puedo decir con verdad que con haber visto muchos religiosos monasterios de la Orden por diuersas prouincias del mundo en ninguno halle que igualase a la grauedad de los conuentos de Portugal; y el de Lisboa puedo afirmar que puede ser maestro de vida monástica para la Orden... Lo cual principalmente se debe a este varo" ⁵¹.

Las más notables adiciones a la obra de Andrade son los "Conseios" y el "Testamento" de Montoya, ambos descubiertos

50. *Historia de la Vida de... Fray Luis de Montoya*, f. 20 v.

51. *Id.*, f. 18-19.

por Román. Los "Conseios" son puntos de meditación y máximas que el P. Montoya daba a sus hermanos, como una especie de directorio espiritual. Por desgracia, Román no los publicó todos, sino que hizo una selección de los que creyó más importantes⁵². Aun estos aparecen en forma abreviada y cambiando el tono de meditación por la forma narrativa: "Cuatro cosas meditaba de ordinario para remate de la vida perfecta. La primera, la muerte... Consejo XIX: Dexo entre otros conseios este amigo de Dios a sus hijos que anduviesen siempre cargados con la memoria de sus pecados..."

El "Testamento" que consta de catorce cláusulas es de carácter puramente espiritual. Montoya recomienda paz, caridad, respeto mutuo, obediencia, cuidado de las almas especialmente los confesores, etc. Román incluyó este testamento en la biografía a petición de algunas personas, y además por considerarlo redactado con tanta "llaneza y pureza".

Jerónimo Román fue en todas sus obras demasiado crédulo en admitir milagros e historias maravillosas. Incluso en esta biografía de un contemporáneo no puede ser considerado digno de todo crédito en todo cuanto narra. Por otra parte, ni él mismo exige credibilidad a sus lectores. Al contrario, les advierte que, después de todo, los milagros no hacen al santo. Cualquier hombre prudente puede comprender que "la vida perfecta y penitente que hizo (Montoya) y el haber guardado los mandamientos de Dios y abstenerse de pecar, este es el mayor milagro, y a este tal solemos llamar hombre de vida milagrosa"⁵³. Pero además de vida milagrosa hay hechos milagrosos, y Román separa prudentemente aquellos que han sido aprobados por la autoridad eclesiástica de aquellos que la gente sencilla considera piadosamente como tales. El mismo Román hizo una investigación completa de algunos milagros obrados recientemente. Y en comparación con otras obras suyas, esta *Vida* es, en este sentido, más sólida, incomparablemente más digna de crédito, hasta de un crédito absoluto con relación a los hechos, no precisamente a su carácter milagroso.

Este pequeño libro es, sin duda, la mejor fuente para un estudio de Fray Luis de Montoya y un documento indispensable en

52. *Id.*, f. 42.

53. *Id.*, f. 86.

caso de que algún día se tratase de introducir su causa de beatificación o canonización ⁵⁴.

4. *Historia de los dos religiosos infantes de Portugal. Por Fray Hieronymo Roman Frayle y Chronista de la Orden de S. Agustín natural de la ciudad de Logroño. Dirigida a Doña Ines Freyre de Andrade. Con privilegio. En Medina del Campo, por Sanctiagto del Canto, 1595.*

Fray Jerónimo Román fue siempre, pero particularmente en los últimos años de su vida, un amigo sincero de Portugal y un admirador de todos los aspectos de la vida portuguesa, de sus ciudades, de la vida religiosa de su pueblo, de la majestad y belleza de sus monumentos. Cada uno de sus libros lleva la marca de su amor hacia la nación hermana, y en sus frecuentes comparaciones —su tendencia a establecer comparaciones es una nota característica de sus obras— Portugal ocupa el segundo puesto después de España. Favorecido por el ambiente propicio que allí disfrutó, se entregó en cuerpo y alma al estudio de la historia portuguesa, llegando a producir seis obras, la primera de las cuales fue esta biografía de los príncipes Don Fernando y Doña Juana, la única de las seis que llegó a imprimirse.

a) *Historia y Vida del religioso Infante don Fernando*

La vida del Infante Don Fernando de Portugal está íntimamente ligada a la infeliz expedición de los portugueses contra Tánger en 1437. Don Fernando era hijo menor del Rey Juan I “de boa memoria”, el vencedor de Aljubarrota en 1383. Veintidós años después que Juan I conquistó la ciudad de Ceuta (1415), su hijo y sucesor D. Duarte, emprendió una expedición semejante contra Tánger. La expedición, bajo el mando de sus hermanos, los Infantes Don Enrique (El Navegante) y Don Fernando, partió de Lisboa el 22 de agosto de 1437, llegando a Tánger el 15 de septiem-

54. Entre los muchos manuscritos que enriquecían la biblioteca personal de Fray Román estaba uno del P. Montoya, como pudo ver el P. Juan Quijano: “Escribió (Montoya) otro (Libro) que llamó el *esclavillo*, y este cuando Dios llevo al P. Jerónimo Román en Medina, siendo yo allí Maestro de Novicios, vino original a mis manos, y sabiendo que le haría servicio al Señor Fr. Alejo Menesses, Arzobispo de Braga, se le di y el le estimo, como novicio que había sido suyo, en mucho, venerándole como letra y compostura de tan gran Santo” (I.A. Cendoya, *op. cit.*, *Archivo Agustiniiano*, 56 (Enero-Diciembre, 1962), p. 69).

bre. Mientras los primeros ataques contra la ciudad eran rechazados por su gobernador Salah ibn Salah (llamado por Román Çalabañçala), la noticia del sitio se extendió por todo Marruecos, y el Rey de Fez Abd al-Haqq'Abd Allah III (Adulaque en el texto de Román) tuvo tiempo para reunir un fuerte ejército y correr en ayuda de Tánger. Los portugueses, al verse superados numéricamente decidieron negociar la paz con honor. Según los términos del tratado, se les permitiría reembarcar sin ser molestados, pero deberían entregar, en compensación, la ciudad de Ceuta. Salah ibn Salah exigió además que uno de los dos príncipes quedase en Tánger como rehén; y Enrique, bien sea sinceramente o bien por ostentación, se ofreció a quedarse, pero le disuadieron sus tropas, y entonces Don Fernando permaneció cautivo con otros doce nobles portugueses. Pero resultó que los moros violaron el tratado al atacar al ejército portugués en su retirada y reembarque, y Don Enrique, al llegar a Ceuta, comenzó a negociar la liberación de su hermano por otros medios, no por la entrega de Ceuta pues no estaba obligado a esto a consecuencia de la violación del tratado.

Es un hecho que Don Fernando deseó siempre la entrega de Ceuta por su libertad, pero las Cortes de Leiría (1438) decidieron retener dicha ciudad y agotar cualesquiera otros medios para obtener la liberación del joven príncipe. Las negociaciones tramitadas por Fernando de Castro fracasaron. Mientras tanto, el príncipe Fernando, que había sido entregado a Al-Azrak (Lazaraque, en el texto de Román) visir de 'Abd al-Haqq, fue sometido a todo género de malos tratamientos, forzado a trabajar en las tareas más viles, confinado a una celda él solo, y privado de todo consuelo humano. En medio de estas adversidades, Don Fernando se portó como un mártir, lleno de fortaleza y de confianza en la Divina Providencia, un auténtico "Príncipe Constante". La soledad, la miseria y las enfermedades apresuraron su muerte ocurrida el 5 de junio de 1443. Su cuerpo recobrado por Alfonso V, fue enterrado en el monasterio de Batalha.

Motivo y fuentes de la obra de Román.

En 1589 Jerónimo Román se encontró en Badajoz con la Señora portuguesa Doña Inés Freyre de Andrade, y a petición de ella, el agustino emprendió la tarea de escribir esta biografía que lo-

gró terminar después de varios recordativos e instancias de Doña Inés por frecuente correspondencia. Mucho antes de este encuentro, Román había ya pensado en escribir sobre este Príncipe, cuya vida le movía profundamente: "Assi me abrase en charidad y amor de hazerla, que mas de diez años antes que fuesse a Portugal, propuse de escriuir su vida si hallaba buena oportunidad"⁵⁵.

Estando en búsqueda de materiales con que documentar su biografía, Román hizo una visita al Monasterio de Batalha donde está la capilla y tumba de Don Fernando. Allí, al lado del altar vio la figura del Príncipe "al natural como quando estaua captiuo la mas mortificada y humilde que podria vn hombre imaginar, y confieso de mi que me puso compuncion y miedo quando contemple por una parte ser hijo de Rey, y por otra el verlo tan despreciado y abatido"⁵⁶. Pero nuestro investigador fracasó en obtener datos en el monasterio, ni el Prior sabía más de lo que había sido impreso, "y assi —continúa diciendo Román huue de buscar otras cosas por otras partes, para acabar esta obra deuota deste Sancto"⁵⁷.

¿Cuánto se había escrito sobre el Príncipe? Por lo que se trasluce del testimonio del mismo Román, tres fuentes únicamente estuvieron a su disposición: dos obras españolas, a saber, una de Luis del Mármol Carvajal y otra de Diego Torres; y una portuguesa, la importantísima narración de Joao Alvarez, secretario de Don Fernando y compañero suyo de cautiverio.

El manuscrito de Alvarez se publicó en 1527 por primera vez, pero no se conoce hoy día ningún ejemplar de esa edición. Tan rara se hizo incluso en el siglo XVI que en 1577 Fray Jerónimo Ramos, un dominico portugués, decidió reimprimirla con el título de *Chronica dos feitos, vida e morte do Iffante Sancto Dom Fernando, con algunas adiciones*⁵⁸. Román siguió tanto el manuscrito

55. Prólogo.

56. *Historia de los dos religiosos Infantes*, f. 109 v.

57. *Id.*, f. 111 v.

58. Mendes dos Remedios, *Chronica do Infante D. Fernando. Edicao critica da obra de D. Fr. Joao Alvarez segundo un codice MS. do sec. XV.* (Publicada por Subsídios para o estudo da Historia da Literatura Portuguesa, XIII, Coimbra, 1911). Mendes dos Remedios afirma que si este MS. de la Biblioteca Nacional de Madrid no es el original, está seguro que fue copiado literalmente hasta la última coma. Jerónimo Ramos, *Chronica dos feitos, vida, e morte do Iffate Sancto Dom Fernando, que morreo em Feez: revista e reformada agora de novo pelo Padre Fey Hieronymo de Ramos da Orden dos Pregadores: de mandado do Serenissimo*

to como la edición de Ramos, y los siguió servilmente, pero es el último en reconocer tal dependencia, como puede verse por este pasaje tan jactancioso como desafortunado: "Esta vida halle yo impressa en lengua Portuguesa por diligencia del religioso padre fray Hieronymo de Ramos, de la orden de sancto Domingo, pero la que yo huue primero fue escripta por vn cauallero de la Orden de Auis, que siruio al sancto Infante antes de la passada en Africa, y le tuuo compañía todo el tiempo que estuuo captiuo. Pero todos quedaron cortos, porque no vieron los papeles de la torre de Tombo o Archiuo de Lisboa, ni los del conuento de Auis, ni otros memoriales que vinieron a mis manos. Y si es verdad esto cotejen los lectores esta historia, y las demás, y ellas seran los fieles juezes"⁵⁹. Comparación totalmente innecesaria que ha hecho más daño a Román y le ha traído más reproches de los que él pudo imaginarse, porque un estudio de su obra revela que no hay en el libro ni un rastro de tan prometedores materiales.

La obra que Román nos presenta no es una edición castellana de la *Chronica* de Alvarez, como lo es el libro de Ramos. Nuestro biógrafo pretende ofrecer una versión propia de la vida del Infante perfeccionando las de los anteriores biógrafos con elementos nuevos que se precia de haber encontrado. Sin embargo, una comparación entre los tres biógrafos demuestra claramente que Román exageró en el prólogo. El caso es que pudo haber producido una obra más perfecta y más aceptable si se hubiese limitado a traducir la narración de Alvarez para los lectores españoles; pero no lo hizo así, y su biografía pierde hasta la sobriedad y simplicidad del original, defecto que encontramos incluso en la primera versión de Ramos⁶⁰. Lo peor del caso es que las desviaciones de Román respecto a Alvarez son una desviación de la his-

Cardeal Iffate, Ect, Et. a elle dirigida. Lisboa, 1577. De la edición de Ramos dice Mendes dos Remedios: "Foi o proprio estilo que desapareceu por um singular processo de piedosa e ignorante escamoteacao. Substituiramse termos todas as vezes que estes podiam offerer qualquier duvida de significado; alteraramse periodos multilando-os ou, ao contrario desenvolvendo-os com minucias escusadas. Destas maneira o sabor ingenuo e primitivo da Chronica, que forma todo o seu encanto e faz della um dos mais curiosos e mais encantadores documentos literarios do noso espolio medievo, totalmente se evolou, ficando em seu logar uma prosa chilra, enfadonha, e piegas em que a sugestao apenas aguentava a leitura" (*Op. cit.*, Prefacio, pp. XII-XVIII).

59. Prólogo.

60. Aunque la edición de Ramos es prácticamente la obra de Alvarez, sin embargo las frecuentes sustituciones de palabras y los paréntes-

toria. Las dos clases de fuentes que usó corresponden a dos diferentes más aún, contradictorias concepciones del Príncipe: la histórica y real por una parte, y la popular y legendaria por otra. Por lo que se refiere a la fusión de las dos, hay que reconocer que el escritor agustino demostró gran habilidad y tuvo rotundo éxito.

Comparando el libro de Román con la versión histórica de la *Chronica* de Alvarez, el primero omite muchas fechas cuidadosamente registradas por el segundo; también introduce alusiones bíblicas que resultan embarazosas; y además anticipa hechos innecesariamente. Sus principales adiciones son tres: la primera, el capítulo introductorio con una relación sumaria de los antepasados del Príncipe comenzando con el primer Rey, Alonso Enríquez, quien fue investido con el título real por el Papa Alejandro III. Una nota marginal de Román dice: "Passose la Bula en 23. de mayo, año 1179, en el 20. de su Pontificado, esta en la torre de Tombo"⁶¹, siendo ésta la única alusión explícita o implícita a ese Archivo. La segunda es sobre la traslación de los restos mortales del Príncipe, acerca de la cual Román ofrece dos versiones: la espúrea de Ramos y la auténtica de Mármol Carbajal⁶²; pero nuestro biógrafo, ante la perplejidad de escoger entre las dos, deja al lector seguir la que mejor le convenga. La tercera adición es la relación de un milagro que ocurrió cuando un ciego recobró la vista ante el cuerpo del Príncipe. Este milagro está copiado de Diego Torres⁶³, como lo están las narraciones del trágico fin del Rey de Fez y del visir Lazaraque⁶⁴.

Influencia de Román en dos dramaturgos españoles

La fusión conseguida por Román de las dos versiones del Príncipe, la real y la legendaria fue llevada al teatro español por

sis que se insertan en ella son objeto de dura crítica por Mendes dos Remedios. Véanse las palabras de éste en la nota 58.

61. *Historia de los dos religiosos Infantes*, f. 2.

62. *Primera Parte de la Descripción General de Africa, con todos los sucessos de guerras que auido entre los infieles, y el pueblo Christiano, y entre ellos mesmos...* (Granada, 1573), f. 122.

63. *Relacion del origen y svcesso de los Xarifes y del estado de los Reinos de Marruecos, Fez, Tarudante, y los de mas que tienen usurpados* (Sevilla, 1586), pp. 406-409.

64. *Historia de los dos religiosos Infantes*, f. 112.

el mayor de los dramaturgos castellanos, Calderón de la Barca. Su obra titulada *El Príncipe constante* está basada en un drama anterior escrito por Tárrega *La adversa fortuna del Infante don Fernando de Portugal*, el cual a su vez no es más que una dramatización de la *Vida del Príncipe* escrita por Fray Jerónimo Román, como ha probado suficientemente Albert E. Sloman en su estudio *Las fuentes de "El Príncipe Constante" de Calderón*⁶⁵. La biografía de Román se presta para el teatro por el llamado "motivo Régulo" encarnado en la concepción popular del Príncipe portugués. Un siglo después del sitio de Tánger, cuando la expedición ya estaba casi olvidada como hecho militar, la figura de Fernando comenzó a ser adornada con una aureola de fantasía y de idealismo. Comenzó a creerse y a divulgarse que el Príncipe se opuso personalmente a la entrega de la ciudad de Ceuta con su población cristiana y sus iglesias a cambio de su libertad, de forma que su muerte fue una inmolación y un sacrificio propio, un martirio. Esta concepción popular tuvo resonante eco en el gran Camoes, quien en sus *Os Lusíadas* compara al Príncipe Fernando con Marco Atilio Régulo, el ciudadano romano que prefirió morir a manos de los cartagineses a ser cangeado por cierto número de prisioneros enemigos.

Román tomó esta idea, no de Camoes sino de las dos fuentes españolas arriba mencionadas, las cuales van más lejos todavía al hacer al Príncipe un mártir de la fe. En la versión de Carvajal "el propio infante fue(sse) en que no se entregase aquella frontera a los Moros quiriendo mas morir en captiuerio que ver a los Christianos desapoderados della"⁶⁶. Según Diego Torres "venido en execucion el querer entregar a Ceuta, por la libertad del infante, el jamás lo consintio, diciendo que Dios nunca quisiesse que fuerca que tanta sangre de cristianos avia costado, y tanto importava al bien de la Cristiandad, el fuesse suelto por ella, y assi quedo en poder de aquel infiel"⁶⁷.

A través de Ruy Pina, Cronista del Rey Don Duarte⁶⁸, sabemos que Don Fernando escribió una carta a su hermano el Rey

65. Albert E. Sloman, *The sources of Calderon's "El Príncipe Constante"* (Oxford, 1950). La *Fortuna adversa* fue atribuida por mucho tiempo a Lope de Vega.

66. *Op. cit.*, vol., II, f. 122 v.

67. *Op. cit.*, p. 408.

68. *Cronica del Rey Don Duarte* (Lisboa, 1901), p. 139.

pidiéndole que abandonase Ceuta a fin de conseguir su libertad. Cuando el enviado del Rey Moro volvió a Fez con la respuesta negativa de las Cortes de Leiria, Al Azrak —según la edición de Ramos— se dirigió a Fernando con estas palabras: “Según las noticias que este moro me trae ya han determinado en Portugal que no se de a Ceuta por ti. Y no la quiero; mas den por ti mucho dinero y por cada uno de estos tuyos, y a Ceuta yo la tomaré por la espada”⁶⁹. Es aquí donde Román interpola en el texto original hechos que fueron totalmente desconocidos al secretario Alvarez: “Segun las nuevas que este Moro me trae ya está determinado en Portugal que no se de a Ceuta por ti, esto se supo ser assi porque el Sancto Infante auia dado auiso, que por ninguna via se diesse aquella fuerca por su rescate, mas que buscasse otro camino... porque mas importaua que Ceuta estuuiesse en poder de los Christianos, que no que el fuesse rescatado, porque seria de mucho peligro a la Christiandad el perderse aquella placa... Y con tantas veras persuadio esto el sancto Infante a su hermano el Rey don Eduardo, y después al Infante don Enrique, que aunque se trato que no embargante tan peligrosos inconuenientes se diesse a Ceuta por el, lo contradixo, y siempre lo disuadio, y aunque esto se encubrio por tantos años, agora vino a descubrirse por el Moro”⁷⁰.

Una vez que Román se dejó llevar por estos datos erróneos y construyó su propio Príncipe, la comparación con Régulo nació probablemente de sus conocimientos personales de los autores clásicos latinos; no necesitó recurrir a Camoes para concebir la idea. Dice Román: “Cuentan Titoliuio y Valerio Maximo por cosa grande y con razón que Marco Atilio Regulo...”, terminando la narración con un caluroso panegírico —el mejor pasaje literario de la obra— hacia el todavía más heróico Príncipe de Portugal, el gran “Príncipe Constante” inmortalizado más tarde en el drama de Calderón.

Román, por lo tanto, no fue un buen crítico, pero tampoco puede decirse que fuese un falsificador. Sencillamente fusionó dos

69. “Segundo as nouas que este Mouro daa, ja he determinado em Portugal que nao dem Septa por ti: Eu nao a quero; mas de por ti muito dinheyro e por cada hum desses teus: e Septa eu a tomarey pela espada” (*Op. cit.*, p. 96).

70. *Historia de los dos religiosos Infantes*, f. 75.

concepciones en boga del Príncipe Fernando, quien demostró un espíritu heroico y "Constante" aun en el sentido cristiano sin los aditamentos de la fantasía. Pero la ausencia en la biografía de los documentos prometidos por el autor dio motivo a los Bollandistas y a Mendes dos Remedios para ridiculizar a Román como "un plagiario, un misticador"^{70 a}. Esto no se hubiese dicho de él si no hubiese proferido autoalabanzas innecesarias en el Prólogo.

En el mismo volumen publicó Román:

- b) *"Historia de la Vida y obras maravillosas de la Religiosa Princesa Doña Juana, hija de Don Alonso el Quinto de Portugal. Por Fray Hieronymo Roman Augustino. En Medina del Campo, por Sanctiago del Canto M.D.LXXXXV"*.

Sobrina del Príncipe Fernando, Doña Juana fue la hija mayor de Don Alfonso V de Portugal, y nació en 1452. De extremada belleza física, su mano fue pedida en matrimonio, siendo todavía casi una niña, por varios príncipes de Europa, entre ellos Luis XI de Francia. Pero inclinada a la austeridad y a la soledad, a la vida religiosa más que la matrimonial y regia, Juana pidió permiso a su padre, cuando éste regresó de una expedición a Africa, para retirarse a un monasterio, lo que efectivamente hizo en 1472, ingresando en el Convento dominicano de Aveiro. Cuando a su hermano Juan le nació un heredero, Juana tomó el hábito religioso con gran desagrado de su padre, de su hermano y de la nobleza del reino. Y vivió la vida dominicana como la más humilde de las monjas.

En 1479 se declaró una peste en Aveiro y, por mandato de su padre, Sor Juana se retiró a Avis, residiendo también en Coimbra por algún tiempo. Durante esta ausencia del convento, la Princesa

70a. Transcribimos las sarcásticas palabras del ofendido Mendes dos Remedios: "O cotejo das duas obras (de Jerónimo Román y Jerónimo Ramos) irrefragavelmente demonstra que a obra de Roman nao passa dum plagio da de Joao Alvarez, com aggravante do impudor de se apresentar como um corrector, como um novo, mais completo e por conseguinte mais perfeito, espositor e comentador da vida do grande Martyr de Fez. Um plagiario, simplesmente e puramente é o que elle é: E a philancia ja tinha sino notada, embora com os euphemismos, a que tam bem se presta a lingua latina, pelos Bollandistas. Por conseguinte estamos en presenca d'um... misticador. Tenha paciencia, Frey Jeronimo Roman, mas nao fizesse Vossa Paternidad aquellas fagueiras promessas do Prefacio..." (*Op. cit.*, p. 176).

fue constantemente apremiada por su hermano para que se casase con Luis XI de Francia en 1483, pero Luis murió aquel mismo año. Dos años más tarde, el Rey Ricardo III de Inglaterra pidió su mano, pero también éste murió en 1485 en la batalla de Bosworth. En 1486, al regresar al convento de Aveiro, Juana bebió agua envenenada, según se cree, y murió una muerte santa cuatro años más tarde, en 1490. Después de su muerte se le atribuyeron varios milagros y cincuenta años más tarde se introdujo la causa de su beatificación. Pero su culto no ha sido autorizado para la Iglesia universal.

Fuentes y versión de Jerónimo Román

La biografía de Doña Juana tiene cierta semejanza con la del Príncipe Fernando por lo que se refiere al uso de las fuentes. La principal en este caso es una narración de Sor Margarita de Pineira, una monja del convento de Aveiro, sacristana de la Princesa. De su relación han tomado sus datos todos los biógrafos posteriores. La primera biografía que se imprimió fue escrita en portugués por Fray Nicolás Díaz que apareció en Lisboa en 1594. Al año siguiente, Román publicó esta *Historia* en español, la primera que conocemos en esta lengua. Hoy sabemos de otras dieciocho en varias lenguas.

Después de asegurarnos que leyó "el original del monasterio de Jesus de Auero y los papeles que halle en la casa de Bergança, y en Thomar y otras que se me dieron en donde colegi lo que esta vida comprehende", Román vuelve de nuevo a establecer una comparación odiosa entre su obra y la anteriormente publicada por Nicolás Díaz: "Y el curioso que leyere lo que anda en Portugues, y la que yo escriuo (que es toda mia) facilmente entendera la diferencia de la una a la otra"⁷¹.

Cualquiera que sea la diferencia entre las dos biografías impresas⁷², la *Historia* de Jerónimo Román, comparada con el original de Margarita de Pineira, tiene solamente una adición sustancial y algunos cambios sin importancia en el orden de los hechos, junto con un esfuerzo en averiguar quiénes fueron los pretendientes de la Princesa, cuyos nombres son omitidos en la narración de

71. *Historia de los dos religiosos Infantes*, f. 120.

72. No me ha sido posible ver la obra del P. Díaz.

Pineira⁷³. A este respecto nuestro cronista no consiguió la clarificación que intentaba.

La Princesa Juana, a sus quince años, atrajo la atención del Emperador Federico III y del Rey Luis XI de Francia. Veinte años más tarde, siendo ya monja, fue de nuevo solicitada por los reyes de Inglaterra y de Francia. Román, colocando acontecimientos afines en un solo capítulo, los coloca todos al principio, observando que la segunda petición de mano fue recibida en Aveiro "adonde (la princesa) estaua recogida a la sazón"⁷⁴. Así en el capítulo octavo, el autor envía al lector a los hechos narrados en el tercero: "También le sucedió lo que diximos en el capítulo tercero, sobre lo de sus casamientos... y paso todo lo que allí se dixo"⁷⁵.

Todos los biógrafos han manifestado marcada curiosidad en saber los nombres de los soberanos europeos omitidos por Pineira, y Román fue el primero en especular. Y el hecho de que los nombres sugeridos por él fuesen repetidos constantemente a lo largo del siglo XVII es una prueba de que la obra de Román fue una fuente muy usada por los biógrafos. La suposición de Román de que el rey inglés fue Enrique VII (1485-1509) y que el rey francés fue Carlos VIII (1483-1498) es insostenible porque los hechos tuvieron lugar entre 1480 y 1490 cuando la Princesa estaba ausente de Aveiro, y Pineira asegura que ambos reyes murieron poco después de haber solicitado la mano de Juana. Fueron Luis XI de Francia y Ricardo III de Inglaterra los que murieron en 1483 y 1485 respectivamente.

Solamente las alusiones a hechos en la vida de la Princesa fuera del Convento, su residencia en Avis, la muerte de la Priora que le acompañó en el viaje y algún detalle más⁷⁶ le son conocidos a Román por fuentes distintas de la narración de Pineira. Estos datos particulares pueden encontrarse con mayor detalle en otra biografía escrita por Fernando Correa, Obispo de Leiria⁷⁷, impresa en 1674, lo cual quiere decir que Correa no sólo usó la biografía de Román sino también esos "papeles de Berganza" a los que nuestro historiador alude en el prólogo.

73. Sigo la versión latina de *Acta Sanctorum*, 12 de mayo.

74. *Historia de los dos religiosos Infantes*, f. 133.

75. *Id.*, f. 176.

76. *Id.*, f. 170 v. y ss.

77. Fernando Correa de la Cerda, *Virtvosa Vida e sancta morte da Princesa Doña Joanna* (Lisboa, 1674), véanse pp. 177 y ss.

5. "Historia de la Iglesia de Santiago de Compostela"

Como quedó dicho anteriormente (Cap. I), Jerónimo Román recibió en cierta ocasión una visita de dos representantes del Sacristán Mayor de la Iglesia de Zaragoza pidiéndole su opinión sobre la predicación del Apóstol Santiago en España. En 1594 el agustino contestaba con un nuevo libro, uno de los últimos que produjo.

El P. Gregorio de Santiago Vela nos informa que el P. Gracián tuvo noticia de esta obra que denomina "Fundatio Ecclesiae Compostelanae", y que Eliseo y Ossinger atribuyeron a Román esta obra con el título de "Historia Sancti Jacobi, Hispaniae Patroni"⁷⁸. Ambos títulos se refieren indudablemente a la misma obra, de la cual se encuentran fragmentos en el Palacio de Valladares, cerca de Vigo, que fueron publicados en 1903 en la revista *Galicia Histórica*⁷⁹. El editor, A. L. F., tiene la convicción de que los fragmentos son partes del manuscrito autógrafo de Román.

La obra está dividida en cuatro libros, el primero de los cuales contiene la vida del Apóstol Santiago, pero solamente se conservan la conclusión del capítulo 34, los capítulos 35, 36, 37, 38 y parte del 39. El libro segundo, que probablemente sería la historia de la Iglesia de Compostela, se ha perdido. El tercero es un episcopologio o lista cronológica de los obispos de la iglesia jacobea con una nota biográfica de cada uno de ellos. La lista comienza con el Arzobispo Berenguer II. Finalmente, el libro cuarto contiene una lista semejante de los obispos de la diócesis sufragáneas: Avila, Salamanca, Ciudad Rodrigo, Plasencia, Lisboa, Evora, Guarda, Coimbra, Lamego, Viseo, Zamora, Astorga, Lugo y Mondoñedo, catorce diócesis que componían en la antigüedad la Provincia Eclesiástica de Compostela.

Román fue manifiestamente un decidido defensor de la tradición que hace a Santiago el primer predicador del Evangelio en España. Esta oscura cuestión histórica se discutió muy acaloradamente a lo largo del siglo XVI, y varios críticos extranjeros de nota, por ejemplo Baronio, mantenían una postura contraria a la tradición. Aunque la tradición es ciertamente muy antigua y algunos Padres de la Iglesia, como San Jerónimo dieron señales de favo-

78. Cfr. Santiago Vela, *op. cit.*, vol. VI, p. 674.

79. Enero-Febrero, pp. 1-180.

recerla, el caso es que no tenemos testimonios explícitos hasta que al fin del siglo VII San Isidoro de Sevilla afirmó el hecho como dato históricamente cierto. Para Jerónimo Román la autoridad de San Isidoro es de mucho peso y es más que suficiente: "A lo menos para mi sobra".

Nuestro historiador, lo mismo que su amigo Ambrosio de Morales, conoció una *Historia Compostelana* escrita en el siglo XIII que resume algunos de los testimonios en favor de la tradición del origen apostólico-jacobeo de la iglesia compostelana. Esta obra medieval es diferente de una narración de los milagros del Apóstol atribuida al Papa Calixto II (1119-1124), consultada también por Román. Por lo que se refiere a documentos posteriores, puede observarse un cambio en la mente de nuestro cronista, un cambio significativo, pues demuestra que no le faltaba juicio crítico-histórico. Aunque es posible que Calixto II —que veneraba a Santiago como su especial patrón y trasladó la sede metropolitana de Mérida a Compostela— compilase una colección de narraciones sobre los milagros del Santo, esa obra sufrió tantas alteraciones e interpolaciones que no puede atribuirse a Calixto en el estado en que se conserva hoy. Contra la opinión común de los críticos que aceptaron la autenticidad de la obra, Román y Morales se mostraron sorprendidos por los anacronismos que contiene, y que hacen imposible que Calixto fuese su autor. Anteriormente Román sí había aceptado su autenticidad: "Que haya escrito este libro el dicho Papa muchos son los autores que lo dicen, y assi en esto no hay que poner dubda"⁸⁰. Pero al final de su vida cuando examinó personalmente el manuscrito compostelano y escribió su propia historia de la iglesia de Santiago, concluyó que, por razón de esos anacronismos, dicha fuente histórica no pudo ser escrita por el Papa Calixto II.

El argumento más sólido, "el mayor testimonio", para mantener la tradición de la venida de Santiago a España es, en opinión de Román, el hecho de que San Pedro de Braga fue nombrado obispo de esa ciudad por el Apóstol Santiago; lo cual hace de Braga "la primera Iglesia Cathedral, y el primer obispo entre los gentiles en el universo mundo fue este S. Pedro", afirmación redonda y precipitada que repitió varias veces en otras obras. Es verdad

80. *Repúblicas del mundo*, vol. I, f. 88.

que esta tradición sobre Braga tiene muy débiles fundamentos y que no puede sostenerse históricamente; pero Román no fue influenciado por los documentos dextrinos inventados por su homónimo Román de la Higuera en los cuales se relatan cuentos fantásticos sobre San Pedro de Braga. Nuestro Román simplemente seguía una tradición preservada en varios lugares del noroeste de la Península y consignada en algunos breviarios, particularmente en la iglesia de Braga, lugar donde residió algún tiempo.

El "Episcopologio", tanto de la iglesia compostelana como de sus sufragáneas, es de mayor importancia porque Román tuvo a su disposición no sólo muchas crónicas de los Reyes de Castilla y de Portugal, sino también listas y notas tomadas en los archivos de las diócesis respectivas, y parece que visitó personalmente todo esos lugares. De muchas figuras prominentes entre el episcopado español nos ha dejado hermosos y detallados retratos literarios. Su estilo es llano, su lenguaje sobrio y directo, su terminología escogida y apropiada. Los tres últimos arzobispos de Compostela le fueron conocidos personalmente, y uno de ellos, Don Juan del Yelmo, muy íntimamente. Además Román hizo estudios particulares sobre dos obispos reseñados en esta *Historia*, a saber, Don Atilano, obispo de Zamora, y Don Alonso de Madrigal, "El Tostado", obispo de Avila. Pero por desgracia ambas obras han desaparecido.

6. *Repúblicas del mundo.*

Sobre esta obra, editado en 1575 y reeditada en 1594-1595, trata el Capítulo Cuarto del presente estudio.

II. OBRAS INEDITAS

Las obras del Cronista agustino que han permanecido manuscritas son ciertamente mucho más numerosas y voluminosas que las que se han impreso. Pero no es trabajo fácil determinar el número exacto de los trabajos inéditos, el contenido preciso de cada uno y el lugar donde se hallan hoy día. Es muy posible que además de los que él mismo menciona incidentalmente en sus libros conocidos, escribiese otros de que no tenemos ninguna referencia. En su prólogo a la segunda edición de las *Repúblicas del mundo*, escrito sólo dos años antes de su muerte, nos dice que "estas y otras muchas obras están acabadas, y si el Señor fuere seruido darnos

algun descanso, saldrán a luz muy presto. Y como quiera que prometí otras en la primera impresión, ya parte dellas se perdieron”.

¿Dónde han ido a parar? Nicolás Antonio escribiendo en 1783 sabía que a la muerte de Román sus manuscritos fueron custodiados por Fray Agustín Antolínez en el convento agustiniano de Salamanca, pero añade que “hodie ut credere par est deperdita (hoy desaparecidos, según se cree)⁸¹. Aun antes de Antolínez, el P. Juan Quijano los tuvo en su poder para ponerlos en orden, el cual nos dice que después los entregó “a quien no hizo cosa en ellos sino perderlos”^{81a}. Tomás de Herrera poseyó varios manuscritos, notas y libros de Román⁸². Hoy día, sin embargo no queda rastro de ninguno excepto los fragmentos de la *Historia de la Iglesia de Santiago* y dos manuscritos existentes en el Museo Británico. Uno de éstos, *Predicación del Santo Evangelio*, junto con las *Memorias de la Orden de San Agustín*, y una copia de *La antigüedad y Metrópoli de Braga* pertenecieron un tiempo al coleccionista inglés Richard Heber y fueron vendidos en pública subasta en Londres el año 1836, según el catálogo de la venta⁸³.

Semejantes o mayores dificultades encontramos al querer determinar la naturaleza y contenido de cada una de esas obras. Varios de estos libros llevan títulos muy semejantes y aun parece que el contenido no pudo ser muy diferente, y sin embargo son indudablemente obras distintas e independientes. Por esto, en otros casos en que no tenemos más dato informativo que los títulos, y estos muy semejantes, no podemos estar seguros si se trata de la misma obra o de dos o más diferentes. Finalmente, hay escritos ciertamente de la pluma de Román, pero no son, como se ha creído, obras aparte, sino secciones integrantes de alguna de ellas.

Indicaremos en algunos casos y en cuanto sea posible la relación entre los manuscritos de Román y aquellas publicaciones contemporáneas que pudieron ser fuentes o al menos motivo u ocasión de las obras de nuestro cronista.

81. *Bibliotheca Hispana Nova*, vol. I, p. 60.

81a. I.A. Cendoya, *op. cit.*, p. 353.

82. “Hieronymus Roman, in vita B. Joannis Boni, quam eius manu exaratam habeo...; at in illis MSS. illius, quae etiam apud me habeo, recte annum 1245 apposuit” (*Clypeus Responsonis Pacificae*, Madrid, 1645, p. 28).

83. *Catalogue of the Library of the late Richard Heber*, 1836, nn. 836, 1392 y 1487.

7. *Las Monarquías del mundo*

Esta obra se menciona en la primera edición de las *Repúblicas del mundo*, en 1575, cuando el autor tenía ya preparados todos los materiales; y parece que la tuvo terminada hacia el fin de su vida. Las *Monarquías* tratarían, según él mismo dice, de “el origen, medio y fin de todos los reinos que hubo en el mundo”⁸⁴. En la carta a Felipe II que encabeza las *Repúblicas*, dice Román al Rey que “sólo trances de armas, caydas de Principes, y reuesses de fortuna faltan, pero de esse menester bastantemente hemos escripto en las Monarchias, como ya por Memorial lo dixé a V. M. el año passado”. Y en otro lugar de la misma obra explica: “Yo tengo en mis monarchias tratado largamente de la magestad imperial, y como vino de mano en mano al estado en que oy la vemos, y como se passo el imperio de Occidente y como se perdio en el Oriente”⁸⁵.

Las Monarquías, por lo tanto, difieren de las *Repúblicas* en que las primeras tratarían de acontecimientos políticos y militares, mientras que las segundas —como después veremos— describen las formas sociales, religiosas y culturales de cada estado o república.

8. *Tradiciones contra todas las herejías antiguas y modernas*

“Tengo yo (dice Román) memoriales notados para responder contra todas las herejías que ha habido desde que Simón Mago comenzó a ser falso Christiano hasta nuestros tiempos, mostrando todos los lugares de la tradición de la Yglesia y mostrando la verdad por las cartas decretales de los Sanctos Sumos Pontifices, Concilios Generales y prouinciales, Sanctos Doctores, historias graves y vidas de sanctos”⁸⁶.

Que Román tenía materiales reunidos para una obra de tal género puede deducirse de la *Historia de la Orden*, en la que dedica un largo capítulo a las herejías que san Agustín refutó. Las coloca en orden alfabético y suman nada menos que cuarenta.

84. Según Bonifacio del Moral, “Catálogo de Escritores Españoles, Portugueses y Americanos”, en *Ciudad de Dios*, vol. XXI, p. 287.

85. Vol. I, f. 169 v.

86. Prólogo a la primera edición de las *Repúblicas del mundo* (Bonifacio del Moral, *op. cit.*, p. 287).

Esta larga lista fue posteriormente transcrita casi en su forma literal por Pedro del Campo, uno de los más fieles lectores y seguidores de Román, a quien recurre en muchas de sus páginas de su historia de la Orden agustiniana. Del Campo consideraba a Fray Jerónimo "como a buen piloto que lo vaya sondeando (el piélago de las dificultades) primero que pase"⁸⁷. El P. Juan Quijano atestigua haber visto esta obra de Román⁸⁸.

9. *Flos Sanctorum*

Román escribió tres obras diferentes sobre historia eclesiástica o hagiografía que han sido frecuentemente confundidas por muchos bibliógrafos, y a las que alude con estos cuatro títulos: *Flos Sanctorum*, *Vidas de los Sanctos de la Yglesia, Catholica Historia de los Sanctos de España e Historia Ecclesiástica de España*. Las dos primeras aquí mencionadas son una misma obra, llamada generalmente por el autor *Flos Sanctorum*, como solían titularse tales libros en su tiempo. Fue escrita con el fin de corregir y perfeccionar las compilaciones hagiográficas existentes: "Y porque uí que los *Flos Sanctorum*, que en nuestros tiempos andauan, no estauan escriptos conforme a los que piden las vidas de los sanctos, y fin de la Yglesia, escreui el Romano, repurgando las cosas que no tenían la fe que conuenia: lo cual gracias a Dios está en buen punto"⁸⁹.

Además de los martirologios clásicos de Ado, Beda y Usuardo que utilizó mucho en la compilación de esta obra como él mismo afirma, Román tuvo fuentes más cercanas en colecciones contemporáneas del mismo tipo, que reproducían hasta donde era posible las Actas originales de cada santo. Lipomano y Surio, líderes de este movimiento hagiográfico en el siglo XVI, y especialmente el segundo, tuvieron una influencia enorme en nuestro ilustre agustino, no sólo en esta obra sino también en otras varias que conocemos.

No fue Román el primero en escribir un *Flos Sanctorum* en lengua española, pues hubo dos hagiógrafos, probablemente conocidos de él personalmente, que habían dado a luz libros del

87. Pedro del Campo, *op. cit.*, p. 357.

88. I.A. Cendoya, *op. cit.*, 57 (1963), p. 355.

89. *Repúblicas del mundo*, vol. I, Prólogo.

mismo título, dando al agustino ocasión o motivo para publicar una compilación más fidedigna y completa: "Han dado en lengua vulgar muchas vidas de sanctos con hermoso estilo de dezir con purissima verdad y con gran aprouechamiento comun, el vno es el venerable sacerdote Villegas... y el honrado Doctor Basilio de Sanctoro, los cuales ambos han escrito sus Flossanctorum... Y tomando otro camino hize dos historias de sanctos, la una de sola España... la otra es vn Flossanctorum conforme al breuiario Romano y lo demas que hacia al proposito, ordenada por los años en que fueron, y todo quanto se hallo por los lectionarios, y historias de todos los reynos y concilios, y otros memoriales que pude auer traydos de Roma, y otras prouincias adonde escreui. Lo cual todo ya fue visto por quatro grauisimos doctores de la vniuersidad de Alcalá a quien el consejo Real remitió toda la obra. Mas no ha salido a luz, saldra cuando la de nuestro Señor a los ojos del alma a los que han sido estoruo de que estas obras no salgan a luz, y otras que estan acabadas. Mas pues no han salido no deue ser venido su tiempo" ⁹⁰.

Unas líneas más adelante, Román añade que "en mi historia de sanctos al principio de cada vida que lo pide, hago vn argumento para que se sepa que autoridad y fe tiene cada vna, y se lea sin escrupulo, porque no se sufre en cosa tan grande ninguna brizna de engaño ni sospecha" ⁹¹. No es necesario leer la obra para ver que, al menos el autor se preocupaba por el valor histórico y la autenticidad de las fuentes, cosa que quizás no tuviesen ni Surio ni otros autores de *Flos Sanctorum* contemporáneos. El programa de hagiografía crítica de Román fue más tarde llevado a XIX), quienes en su *Acta Sanctorum* consiguieron realizar el gran trabajo de forma monumental por los Bolandistas (siglos XVII al dioso plan por medio de un examen crítico de las fuentes.

Esta obra estaba dividida en dieciséis centurias "a donde se dos tomos, obra —dice— "que yo vi y a instancia suya pasé por ella los ojos, en cuyas vidas de santos refería otras singularidades que no andan en los ordinarios de Villegas ni de Ribadeneyra" ⁹².

90. *Id.*, vol. I. f. 117.

91. I. A. Cendoya *op. cit.*, 56 (1962), p. 68.

92. *Id.*, 57 (1963) p. 355.

10. "*Catholica historia de los santos de España, por los años de Christo, desde que el Apóstol Sanctiago plato la fe en ella hasta nuestros días*".

Esta obra de Román, según el P. Juan Quijano, constaba de trata quam largamente se pudo aueriguar la verdad de cada historia, para lo cual anduue mucha parte de España"⁹³.

Contemporáneas de ella y muy semejantes son una obra escrita por Fray Juan de Marieta, publicada en Cuenca en 1595⁹⁴, y otra escrita por Fray Alonso de Venero dominico. La segunda fue conocida de Román quien hizo uso de ella, llamándola "Agiografía sanctorum"⁹⁵. La *Agiografía* de Venero, cuyo manuscrito original se conserva en El Escorial, es una colección de "Vidas de los sanctos y personas illustres destes reynos". Venero y Román tienen una característica común: ambos incluyen en sus obras, junto con vidas de santos, otras de personas ilustres pero no canonizadas. Y esta es precisamente la razón por la cual el historiador jesuita Juan de Mariana emitió un juicio desfavorable sobre el libro de Román.

La "Censura" de Mariana, conservada manuscrita en el Museo Británico, parece ser la misma que menciona Nicolás Antonio como perteneciente a la biblioteca del Conde de Villaumbrosa⁹⁶. No es de creer que la sentencia adversa del censor jesuita fuese

93. *Repúblicas del mundo*, vol I, f. 117.

94. El título latino que le dan los Bolandistas es *Historia Sanctorum Hispaniae, Conchae 1595*. Según ellos, Marieta, en una nota marginal de su biografía de San Juan de Sahagún, cita a un autor cuyo nombre abrevia en "Zamam", el cual no es conocido a Nicolás Antonio. Puesto que Román es fuente de primera mano para la vida de San Juan de Sahagún, ¿no podría "Zamam" ser una abreviación de J. Román Zamora (secundum Zamoram)? Cuando la *Historia Sanctorum Hispaniae* se publicó, ya Román había terminado su *Catholica Historia de los santos de España*.

95. "El doctor varon fray Alonso venero frayle de la orden del padre sancto Domingo en su historia de sanctos de España, que es llamada Agiographia sanctorum (que presto saldra a luz) escriue grandes cosas deste varon Apostolico, y en su inquiridion de los tiempos..." (*Historia de la Orden*, f. 195 v.)

96. *Censura y advertencias sobre las dos partes de la Historia catholica de los sanctos de España del padre fray Hieronymo Roman de la orden de sant Agustín*, (Ms. del Museo Británico, Eg. 1874, ff. 275-280 v.). Nicolás Antonio: "In Bibliotheca comitis de Villaumbrosa, tomo 12. Miscelaneorum fol. 96 legitur: 'Censura y advertencias sobre las dos partes de la Historia catholica del P. Geronimo Roman'" (Op. cit., vol. I, p. 601).

debida a ningún prejuicio. Mariana reconoce en palabras inequívocas los meritos de la obra lo mismo que señala sus defectos. Aunque se opone a la publicación de la *Catholica historia* en el estado en que está, comienza diciendo que "esta historia es muy buena y el autor a lo que parece ha trabajado en ella mucho, y si sale a luz sera de mucho provecho y edificacion: particularmente muchas de las vidas de personas señaladas questan recogidas y abreuiadas en el segundo tomo, y por lo menos seruirá de que ya que se pierden los libros particulares en que cada una anda de por si (como suele acontecer) se conseruen en esta obra todas juntas, y así juzgo que el intento deste padre deve ser ayudado en todo lo que fuere possible".

Mariana objeta contra la mezcla de personas canonizadas y no canonizadas, porque ello podrá confundir a los simples lectores quienes se moverán a honrar como santos personas que todavía no han sido declaradas oficialmente como tales. Es verdad que el cronista agustino había señalado la distinción entre unas y otras en el prólogo, pero esto no es suficiente —dice Mariana— porque el lector olvidaría fácilmente lo que se dijo en el prólogo. Algunos de estos "santos" mencionados por Mariana son Teodosio el Grande, Alfonso el Casto, rey de León, Juan de Dios (hoy canonizado ya), Fray Hurtado de Mendoza, B. Juan de Avila "que ayer fue el Maestro Auila". "Y por abreuiar pone entre otros meses a Sant ignacio de Loyola, a Sant Franco. de Borgia, a Sant Francisco Xauier, y lo que mas me marauillo... a San Recaredo Rey".

Mariana cree que la obra debiera estar dividida en dos partes: la primera para personas canonizadas y beatificadas, y la segunda para personas ilustres y virtuosas pero no canonizadas, y en todo caso excluyendo a Teodosio, Recaredo y otros que, aunque, fueron buenos príncipes, tuvieron grandes defectos.

11. *Historia Ecclesiástica de España.*

"Vi tambien (dice Román) que le faltaba a mi nación y gente historia Ecclesiastica, y escriuila, y esta acabada la cual contiene todo lo que en España ha auído desde el año primero de la venida del Saluador al mundo, hasta el de mil y quatrocientos y setenta y quatro"⁹⁷. Vio manuscrita esta obra en el convento agustinia-

97. *Repúblicas del mundo*. vol. I. Prólogo.

no de Salamanca el historiador benedictino Antonio Yepes antes de 1609 y la usó para probar que san Ildefonso fue un monje benedictino. Yepes manifestó gran respeto hacia el historiador agustino, y alabó esta obra diciendo que superaba a todas las suyas propias. "Es autor que merece mucho credito en materia de historia: porque la professo toda su vida, y la trato de proposito. Este es fray Geronimo Roman, de quien andan en España muchas obras, y en particular escriuio dos tomos de la historia de san Agustin, las centurias y cronicas, y no solo no pone a san Ildefonso entre sus santos, pero en la Historia Ecclesiastica de España, que fue el mejor libro (a mi juycio) que el escriuio, el cual dicto en su vejez, y esta manuscrito en el insigne Conuento de S. Agustin de Salamanca, llegando al lib. 3. dize estas palabras formales: Cosa conocida es que San Ildefonso..."⁹⁸.

Nicolás Antonio dice que esta *Historia Ecclesiastica* es "una obra escrita en su vejez en un solo volumen muy grande"⁹⁹, y según el P. Risco está dividida en ocho libros¹⁰⁰. También es mencionada por el P. Juan Quijano¹⁰¹.

12. Corrección del Decreto de Graciano

Jerónimo Román trabajaba en la corrección del famoso *Decretum Gratiani* en el año 1594, como dice en la profesión de fe con que encabeza sus *Repúblicas del mundo*: "Y porque al presente estoy corrigiendo el Decreto de Graciano, y tengo diuersos decretos y otros papeles para que la obra salga lo mejor que supiere..."

Obras como ésta debían estar muy en boga en tiempos de Román. En 1566 san Pío V nombró una comisión para preparar una nueva edición del *Corpus Iuris Canonici*, y la comisión se dedicó especialmente a la corrección del texto del Decreto de Gra-

98. *Crónica general de la Orden de San Benito, Patriarca de religiosos* (Irache, 1609), ff. 336-337.

99. *Op. cit.*, vol. I, p. 601. Pedro del Campo, sin embargo, dice que "en las obras postumas que dejó por dar a la estampa, que fueron dos tomos de historia Ecclesiastica, otro de los santos de España i la Cronica de nuestra Orden... se excedio i aventajo a quanto dejó impreso" *Op. cit.*, p. 357).

100. Citado por A.L.F., "Advertencia preliminar" a la obra de Román *Historia de la Iglesia de Santiago, en Galicia histórica*, Enero-Febrero, 1903.

101. I.A. Cendoya, *op. cit.*, 56 (1962), p. 68.

ciano y de su Glosario. Gregorio XIII (*Cum pro munere*, 1 de julio de 1580; *Emmendationem*, 2 de junio de 1582) decretó que no se introdujesen nuevos cambios en el texto revisado. La edición apareció en 1582 y sirvió de base para todas las ediciones siguientes.

Siete años antes de que Fray Román escribiese su propia corrección o comentario, el jurista y humanista Antonio Agustín, autor de una edición cuidadosamente corregida del *Codex Justiniani*, publicó una edición semejante del *Decretum Gratiani* en 1587. Que Román tuvo relaciones personales con Antonio Agustín lo sabemos por las *Repúblicas* en las que agradece algunas observaciones que le hizo Agustín conducentes al mejoramiento de la obra: "Principalmente que en este punto tamuien tuvo parte el Illustrissimo Antonio Agustín Obispo entonces de Lerida, y despues Arcobispo de Tarragona, vno de los grandes letrados en todas las facultades que vuo en nuestra Europa en estos tiempos, el cual dixo que seria bien auisarme para que conforme al argumento que lleuaua adelagazasse en este punto en este lugar adonde yo voy agora" ¹⁰².

En todo caso, Román tenía sus propias razones para escribir un comentario al *Decretum Gratiani*, como son el tema constante de la antigüedad de la Orden de san Agustín, la autenticidad y destinatario de la Regla de san Agustín que Graciano, en opinión de Román, pareció haber citado en favor de los Canónigos Regulares. En su *Historia de la Orden* indicó Román que los extractos de la Regla tomados por Graciano estaban corrompidos y mal citados. Así por ejemplo, los capítulos de la Regla que comienzan: "Et non dicatis", "In oratorio", "Nec solo", "Nec vos dicatis". "El ca. non vos dicatis aunque en decreto se alega a sant Augustin, no señala adonde ni hay rastro de regla, y no ay que alegar que estan deprauados los originales, porque yo por libros de mano escriptos he corregido estos lugares. De manera que de aqui llanamente se saca que Graciano nunca tuuo ojo a alegar estos lugares teniendo respecto a que esta regla fue dada a cleigos ni a frayles, mas a tomar lo que hallo de bueno para su propósito" ¹⁰³.

102. Vol. I, f. 23.

103. *Historia de la Orden, Defensorio*, f. 275 v.

13. *Las tres Ordenes Militares de Portugal*

Además de las biografías de los Príncipes Don Fernando y Doña Juana, Román escribió cinco obras por lo menos sobre asuntos de Portugal, obras que son muy poco conocidas o desconocidas del todo. G. Cardoso, escribiendo en 1666 su *Agiologio Lusitano* parece haber consultado los originales de Román o copias manuscritas, pues menciona esta obra entre otras¹⁰⁴. Sabemos que el autor la tenía terminada en 1595, fecha de la segunda edición de las *Repúblicas del mundo*, pues en estas dice: "Baste que tenemos escriptos dos libros de esta orden (de Christus) y otros dos de las ordenes de Sanctiago y Auis que son cosa grande en Portugal, y licencia para imprimirlos del sancto officio de aquel Reyno: imprimiranse empero quando Dios quisiere"¹⁰⁵. Según el P. Vela solo una copia de la parte referente a la Orden de Avis puede encontrarse hoy día en la biblioteca de Evora¹⁰⁶.

14. "Antigüedad y Metròpoli de Braga"

Obra citada también por Cardoso¹⁰⁷. En la Biblioteca de Evora se conserva una copia manuscrita del siglo XVII, según la cual la obra se divide en tres libros: el primero tiene dieciséis capítulos donde se reseña la historia de la iglesia bracarense desde su origen hasta la ocupación musulmana. El segundo consta de diez capítulos y continúa la historia hasta los días del autor. El tercero contiene bosquejos biográficos de los preladados de aquella iglesia desde 1077 hasta 1589.

El P. Enrique Flórez, autor de un libro sobre la iglesia de Braga, tuvo en gran estima la obra de Román. Flórez manifestó gran confianza en el cronista logroñés no sólo porque éste estuvo en contacto directo con las fuentes originales, sino también porque fue testigo presencial de muchos acontecimientos narrados en la

104. *Agiologio Lusitano* (Lisboa, 1657), vol. II, p. 263: "Fr. Hieronymo Roman nas Repub... et no liuro MS. das tres Ordens militares deste reino 1. I, c. 19".

105. *Repúblicas del mundo*, vol. I, f. 423.- Véase también la *Historia de los dos religiosos Infantes*, f. 22.

106. Codice CXIV. Comienzo. "Entre las cosas notables que el reyno de Portugal tiene..." Termina: "Aprovacam da Ordem da Religiao" expedida por el Superior Provincial en el Convento de Gracia, Lisboa, 3 de abril de 1596. (Cfr. Santiago Vela, *op. cit.*, vol. VI, p. 676).

107. "Desta collocacao das reliquias, et cadeas de S. Giraldo se lembrou ja o Arcebispo D. Rodrigo na 2. p... e antes que elles F. Hieronymo Romano na sua hist. de Braga" (*Op. cit.*, Vol. II, p. 380).

segunda parte de la obra. Sus citas de Román versan sobre la sucesión de los preladados de la diócesis, nombres, fechas, santos de Braga y reliquias conservadas en esta iglesia en el siglo XVI¹⁰⁸. Flórez hizo uso de una copia que para él hizo Fray Manuel de la Cruz con el título de "La Metrópoli de Braga". Anteriormente a Flórez, la obra de Román había ido reseñada por el P. Gracián con estos dos títulos: "De primatu bracharensi" y "De fundatione ecclesiae bracharensis".

Otra copia de la misma obra, titulada *La antigüedad y metrópoli de Braga* fue vendida a subasta en Londres en 1836 entre los libros pertenecientes a Richard Heber. El catálogo de la venta explica que la copia fue hecha "de un manuscrito en el Colegio de Coimbra, escrito en 1592"¹⁰⁹.

15. *Historia de la Serenisima Casa de Braganza*

Aunque Nicolás Antonio cita la obra en portugués, no hay duda que Román la escribió en su lengua materna. El gran bibliógrafo no hizo más que extractar una cita en portugués de G. Cardoso¹¹⁰. Un borrador de la carta introductoria de la obra, dirigida a los Duques de Braganza se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid¹¹¹, en el cual el autor declara que la idea de escribir este libro saltó a su mente durante una entrevista que tuvo con Don Alonso Castro, miembro de esa familia noble. La obra está dividida en cuatro libros¹¹². Parte de la misma fue escrita en el pueblo de Alburquerque,¹¹³ y el libro estaba terminado en 1595.

16. *Historia de la Real Casa y Monasterio de Santa Cruz de Coimbra.*

108. Véase Flórez, *De la Provincia y antigüedad de Galicia en común y de su metrópoli la Yglesia de Braga en particular (España Sagrada)*, Valladolid, 1759, XV, pp. 282-284 y 168).

109. *Catalogue of the Library of the late Richard Heber*, Londres, n. 1392.

110. Nicolás Antonio, *op cit.*, vol I. p. 601.

111. Códice 13229, f. 203.

112. *Repúblicas del mundo*, vol. II, f. 135: "Visto los merecimientos de aquel valeroso capitán Don Nuño Aluavez (del qual, y de su casa escriui quatro libros)..."

113. "Porque como vuestra merced tenia bien en la memoria como yo estaua escriuiendo en la villa de Alburquerque la historia de la excellentissima casa de Bragança, y por esta ocasion anduuiesse de vna parte para otra, haziendo las diuersas diligencias para mi proposito, llegue a la ciudad de Badajoz..." (*Historia de los dor religiosos Infantes*, Epístola dedicatoria).

Mencionada por el mismo Jerónimo Román y también por G. Cardoso en su *Agiologio Lusitano* ¹¹⁴.

17. *Historia del Convento de Alcobaça*

Citada únicamente por G. Cardoso en su *Agiologia* ¹¹⁵.

18. "*Historia del mundo*"

Esta es una de las obras que Román dejó de escribir temporalmente para poder terminar la *Historia de la Orden*: "He dexado en medio las republicas... y la ecclesiastica historia de España, y seys mil años de historia del mundo en muchos libros" ¹¹⁶. Hay también una alusión a ella en las *Repúblicas*: "Lo cual (que Clemente VI fue Papa durante dieciseis años) yo pudiera prouar por breues que el Clemente expidio en estos tiempos: mas pues a la narración desta historia no hacen mucho los años yo lo deixo para mi historia del mundo: a donde podre tratar deste menester mas largamente" ¹¹⁷.

19. *Concilios Generales y Provinciales*

Obra en un tomo, como asegura haber tenido en sus manos el

P. Juan Quijano ¹¹⁸.

20. "*Parte Primera de la Chronica Hebrea ordenada por fray Hieronymo Roman. Chronista de la Orden de S. Augustin*"

El manuscrito original de esta obra se conserva hoy en el Museo Británico ¹¹⁹. Es una historia del pueblo hebreo hasta la lle-

114. Román: "Don Gomez, Abbad del conuento de Camalandula de Florencia, que despues fue el vigesimo primo Prior de Santa Cruz de Coymbra, que es vno de los monasterios mas reformados que ay en la Christiandad, como se podra ver en la historia que hemos escripto del" (*Id.*, f. 23 v). Cardoso: "De ello escriuem (alem de F. Hieronymo Roman na hist. desta real casa) os Chronistas da Ordem..." (*Op. cit.*, vol. II, p. 308). "De V.D. Gonçalo, Prior (segundo nossa conta XXI) de S. Cruz... y casos milagrosos hablan... Roman na hist. do mosteiro de S. Cruz cap. 5" (*Id.*, p. 585).

115. "O. P. F. Hieronymo Roman na hist. MS do conuento do Alcobaça quer que fosse o de Coz em seus principios mulheres recalhidas" (*id.*, vol. III, p. 699).

116. *Historia de la Orden*, carta introductoria "Al M.R.P. Diego Salazar".

117. Vol. I, f. 160 v.

118. I.A. Cendoya, *op. cit.*, 56 (1962) p. 68.

119. Add. 18.059.

gada de David al trono de Israel en el año del mundo 2898, según la cronología de Román. La *Chronica Hebraea*, escrita en 1583¹²⁰, es una paráfrasis del AT. para cuya ejecución no hizo sino seguir muy de cerca los libros históricos de la Sagrada Escritura, aclarando aquellos hechos que parecen oscuros o están íntimamente relacionados con algún punto del dogma cristiano, y subrayando los acontecimientos que pueden servir de argumento contra las herejías cristianas.

El manuscrito, que consta de 403 folios, es la primera parte de una obra mucho más extensa¹²¹ llamada en las *Repúblicas del mundo* "Sacra chronica de la Yglesia"¹²², que cubriría no sólo ambos Testamentos bíblicos, sino también una gran parte de la historia eclesiástica. Esto puede deducirse de un pasaje del manuscrito, fol. 17, que dice: "Desta manera quiso Dios que ubiese entre los hombres uno mayor y de mas prominencia... y esto se ira uiendo desde nuestro padre Adan... hasta el sanctisimo papa Gregorio decimo tercio que gouierna la sancta Yglesia cuya Chronica se escriue principalmente la cual comenco desde agora".

No es mi intención hacer ahora un estudio detallado de este manuscrito de Román, dejándolo para otra oportunidad. De momento, sea suficiente notar que se trata de una obra totalmente diferente de la "República Hebraea" (parte de las *Repúblicas del mundo*) con la cual ha sido confundida por casi todos los bibliógrafos.

21. *Vida de Cristo*

De esta obra nos dice el P. Juan Quijano que Román escribió un tomo "muy grande de solo la vida de Cristo S.N., que está el original en mi poder"¹²³.

22. *"Prelados que ha habido en cada iglesia de las catedrales de toda España"*.

120. "Demanera que en este año de mil y quinientos y ochenta i tres que escriuo esto..." (f. 10).

121. En un párrafo del MS. tachado enteramente por Román, dice que "responderase en la *quarta parte* con toda la reuerencia que se le deue a tan gran doctor" (es decir, el Cardenal Cayetano) (f. 32 v.)

122. "Esto parecera cosa nueua, pero assi es como yo lo digo y lo mostrare muy bien en nuestra *sacra Chronica de la Yglesia* que estamos escriuiendo" (*Repúblicas del mundo*, vol. I, f. 139).

123. I.A. Cendoya, *op cit.*, 56 (1962) p. 68.

124. *Id.* 57 (1963) p. 355.

Así menciona esta obra el P. Juan Quijano, quien la tuvo por algún tiempo en su poder¹²⁴.

23. "*Predicación del sancto Evangelio*"

A esta obra de Román dedicamos el Capítulo Tercero del presente estudio.

24. *Alusiones a otras obras de Jerónimo Román.*

Sobre el resto de las obras de Fray Román no se halla mención en ninguna bibliografía. Solamente él las menciona incidentalmente y sin comentario. Es muy posible que algunas de las mencionadas aquí se identifiquen con otras entre las reseñadas en este capítulo, o que estuviesen incorporadas a ellas. Lo único que podemos hacer es consignar las palabras textuales del autor:

a) Cuando en 1088 se completó la construcción de la iglesia de San Marcos en Venecia fue colocada en ella un retrato de San Agustín vestido de ermitaño. "Tenemos tratado largamente en nuestros *comentarios de la religion*, Lib. I, cap. 13". La misma afirmación se encuentra en la *Chronica de la Orden*, su primera obra impresa¹²⁵.

b) "Pero si esto tiene verdad o no diremoslo en el libro que tenemos escrito de las *curiosidades que ay en la escriptura que tienen necesidad de Historia*"¹²⁶.

c) Sobre las traducciones de la Biblia a las lenguas vernáculas observa Román: "Mucho más quisiera dezir en este punto, pero no se sufre, si algun dia tratare de las *tradiciones de la Yglesia* (en la cual lection he gastado muchos años) yo me estendere mas"¹²⁷.

d) "Algun dia plazera a Dios, que saque vna *historia de todas las ordenes que oy tiene la yglesia, y de las demas que han perecido, y que se llamara generaciones de la yglesia*"¹²⁸.

e) "Escrui vna carta sobre cierto perlado que heredaua vna casa si podía casarse, y allí respondi muchas cosas, si salieren *nuestras Miscelánias allí se verán muchos exemplos*"¹²⁹.

125. *Chronica de la Orden*, f. 40.

126. *Repúblicas del mundo*, vol. II, f. 5 v.

127. *Id.*, vol I, f. 302.

128. *Id.*, vol. I, f. 402 v.

129. *Id.*, vol. I, f. 207 v.

f) "Don Alonso 4. por sobrenombre el Tostado que tambien llaman de Madrigal fue el mayor hombre de letras que hubo en el mundo en su tiempo ni antes quinientos años atras ni nadie le ha igualado hasta agora. porque ando juntando lo que se puede hallar para *scrivir su vida muy a la larga* aqui sere breve y no dire mas que apuntar algunas cosas curiosas que se pueden decir aqui... scrivio mas que ningun otro doctor nunca se contradixo... Quanto a lo que toca a sus obras mas es lo que dejo scripto que lo que vemos impreso, porque *auiendo yo leido quanto a salido a luz* asi en latin como en romance e sacado que quasi scrivio sobre toda la Biblia y *otras muchas obras que en su vida pondremos*¹³⁰.

g) "Cometieron tantas abominaciones (los judios) que no se pueden decir en grandes libros aunque las tenemos sumadas en la *historia judaica*"¹³¹. En *Predicacion del sancto Evangelio*, Román alude varias veces a esta obra que debería tratar de las vicisitudes por las que pasaron los judíos desde su dispersión. "De esto hablaremos mas largo en la historia que tenemos scripta, *de las calamidades que han venido sobre los Judios, por no auer recebido la fee*"¹³². Se trata por tanto de una obra diferente de la "República hebrea" y de la *Chronica Hebrea*, consignada anteriormente, que no se limitan a esa materia.

h) "Como lo veremos presto en *vn tratado que tengo hecho del templo de Salomon*, y assi agora con toda breuedad dire y en summa los edificios que hizo"¹³³.

C) OBRAS DUDOSAS

Al llamar "dudosas" algunas obras que corren bajo el nombre de Fray Jerónimo Román no queremos decir que haya dudas sobre el autor de ellas. Si exceptuamos la *Vida del Venerable Fray Alvaro de Montero*, las demás que vamos a reseñar fueron indudablemente escritas por nuestro cronista. La duda está en establecer si se trata de cuatro obras más, como algunos bibliógrafos piensan, o si son idénticas a las que hemos descrito, o partes integrantes de las mismas. Vamos a considerarlas por separado.

130. *Historia de la Iglesia de Santiago*, en *Galicia Histórica*, Enero-Febrero, 1903, p. 94.

131. *Predicación del santo Evangelio*, MS. del Museo Británico. Eg. 1174, f. 157 v.

132. *Repúblicas del mundo*, vol. I, f. 38 v.

133. *Id.* vol. I, f. 47 v.

1. *Anales de la Orden de San Agustín*

Junto con la *Historia Ecclesiástica de España* este es el único manuscrito de Román mencionado por Tomás de Herrera. Nicolás Antonio también lo incluye entre sus obras añadiendo que se trata de un "volumen único, aunque puede decirse que es el primero de una obra más extensa"¹³⁴. Hay razones sólidas para pensar que este manuscrito no es otra cosa que una parte de la *Historia de la Orden*, o quizás la obra entera. Pedro del Campo, un agustino contemporáneo de Herrera, escribió también una historia de la Orden agustiniana teniendo a Román como su autorizado modelo, y es curioso observar que no hizo uso de la *Historia de la Orden* impresa que pudo tener fácilmente a mano, sino de su "Istoria o Chronica que dejo escrita sin dar a la Estampa", llamada en otras ocasiones "annales manuscritos". Aunque podría inferirse de estas palabras que las dos obras de Román son distintas, un estudio más detenido de las citas de Pedro del Campo demuestran que casi todas coinciden literalmente con el texto de los párrafos correspondientes de la *Historia de la Orden* impresa, y que sólo se aprecia variación en la enumeración de los libros o capítulos. Esto puede indicar muy bien que Román estaba preparando una segunda edición de la Primera Parte condenada por la Inquisición, añadiendo las otras partes que había dejado sin imprimir, y que Pedro del Campo prefirió usar la obra revisada.

Estos *Anales* pueden ser también idénticos a las *Memorias de la Orden*, manuscrito vendido a subasta en Londres en 1836, que el catálogo de la venta de la colección de Richard Heber anuncia de esta forma: "Memorias de la Orden di S. Agostino recopiladas por Fray Geronimo Roman. Original MS. of the author. Todo este libro es de obras del P.M. Fray Geronimo Roman y de su misma letra, imperfect"¹³⁵.

2. *Vida de Santa Rita de Casia*

Hemos hallado una alusión a esta biografía de la gran Santa agustiniana en la *Vida y milagros de la gloriosa Santa Rita de Ca-*

134. "Volumen unum, sive id maioris operis primum dicendum sit" (*Op. cit.*, vol. I, p. 601).

135. *Catalogue of the Library of the late Richard Heber*, Londres 1836, n. 1487.

sia, escrita por el P. Tomás Dávila, el cual menciona entre sus fuentes a "nuestro Fray Jerónimo Román en sus manuscritos"¹³⁶. En defecto de testimonios del mismo Román, podemos muy bien suponer que Dávila tomó los datos para su biografía de alguna de las obras grandes del historiador, por ejemplo, *Flos Sanctorum* o bien la tercera parte inédita de la *Historia de la Orden* que como queda dicho, versaría sobre los santos de la Orden de San Agustín. Lo mismo debemos decir de la siguiente obra:

3. *Vida de San Pedro Regalado*

Una copia manuscrita de esta biografía se conservó algún tiempo en el convento franciscano de Aguilera, cerca de Valladolid, donde el santo vivió por muchos años y donde murió. En fecha desconocida, esta copia pasó a la Biblioteca Nacional de Madrid y fue hallada en 1904 por el P. Benigno Fernández.

El códice 18.724 de esta Biblioteca tiene treinta folios. Los seis primeros contienen la *Vida* escrita por Román en letra del siglo XVII. A continuación viene un tratado anónimo, en ocho folios, sobre algunos milagros obrados por el Santo; y los últimos dieciséis folios son unas *Actas* de milagros hechas en 1456, año de la muerte de San Pedro Regalado. Ninguna parte de todo este material es de letra de Román, ni siquiera el título de la portada: "Valladolid, Vida y proceso de canonización de S. Pedro Regalado por Fr. Hieronimo Roman Coronista de S.M. Filipe 2.º," aunque el P. Vela piensa que es autógrafo. Basta hacer una simple comparación del manuscrito con las obras ciertamente autógrafas de Román; además, la escritura de los nombres propios varía con la usada por él, y finalmente no fue cronista de Felipe II. Lo mismo debe decirse del título de la primera página interior que reza: "Comiença la historia de la Vida de St. Po. de Regalada, frayle de la Orden del Pe. St. Francisco por fray Hieronimo Roman de la Orden de St. Augn'. coronista de su Magt. en tiempo del Rey Philippe segundo Nuestro Señor".

Puede decirse con bastante seguridad que esta biografía no es una obra independiente. En primer lugar, nunca fue mencionada por Román; la narración es tan corta que no es creíble que el autor intentase publicarla sola; no tiene introducción, ni prelimina-

136. Cfr. Santiago Vela *op. cit.*, vol. II, p. 215.

res de ningún género. La mayor parte de los seis folios está dedicada a enumerar milagros extractados del *Acta miraculorum*, de la que existía una copia en tiempo de Román¹³⁷. Y los milagros obrados por el Santo fueron tantos —dice Román— “que si todos se pusieran en esta historia, sería hacer libro particular y podría-se hacer del mejor que de otro”. Es evidente, por tanto que la *Vida de San Pedro Regalado* es una de tantas biografías incluidas en alguna obra suya como la *Catholica Historia de los Santos de España*, y extraída de ella en el siglo XVII cuando se introdujo la causa de beatificación de este religioso franciscano (año 1684), uniendo a ella los otros dos tratados sobre los milagros del Santo.

4. *Vida del Venerable Fray Alvaro de Montero*

José Pánfilo y Possesivino atribuyen esta obra a Jerónimo Román por lo que dice en su *Chronica de la Orden* al fin de una nota breve dedicada a este Hermano agustino: “Esta sepultado en Lisboa en particular sepulcro. Su vida tengo yo porque fuy en el año de 1568 a aquella prouincia (Portugal), solo a inquirir las cosas tocantes a lo que escriuo”¹³⁸.

Román no dice claramente que él escribió la obra. Más bien parece que tenía en su poder el original de una biografía de este religioso o que él mismo sacó una copia de ella cuando fue a Portugal. Esto es lo que acostumbraba a hacer en sus viajes y de ello pueden citarse varios ejemplos en su *Chronica de la Orden*, por ejemplo, con las biografías de Fray Gonzalo de Lagos¹³⁹, de Raimundo Lulio¹⁴⁰, así como la de Juan Bueno que usó más tarde Herrera¹⁴¹.

FIDEL VILLARROEL, O.P.

137. *Acta Sanctorum*, esta vez hacen a Román contemporáneo de S. Pedro Regalado.

138. *Chronica de la Orden*, f. 119 v.

139. “Murio en el año 1519, como paresce por el letrado que esta en su sepulchro (Algarve, Portugal)... Su vida es marauillosa y me fue dada entera por el muy religioso padre fray Joan de Sancto Joseph, el qual tambien escribe vna chronica de la Orden en lengua Portuguesa” (*Chronica de la Orden*, f. 105).

140. “Yo tengo su vida escripta en latin, verase en la quinta parte de nuestra Chronica” (*Id.*, f. 62).

141. “Hieronymus Roman, in vita B. Joannis Boni, quam eius manu exaratam habeo; et testatur se illam decerpisse ex codice MS. quem in Lusitania invenit”. (*Clypeus Responsionis Pacificae*, Madrid, 1645, p. 28).

TEXTOS Y GLOSAS

Los restos mortales del Precursor, general Antonio Nariño, y los agustinos

1. AMISTAD DE LA FAMILIA DE NARIÑO Y LOS AGUSTINOS

El descubrimiento del verdadero rostro político y cultural del Precursor de la Independencia de la Gran Colombia, D. Antonio Nariño y Alvarez, ha sido sin duda una de las aportaciones más brillantes de algunos historiadores colombianos en este siglo. Sin embargo la autenticidad histórica y larga peregrinación de sus restos mortales, lo mismo que la casa donde murió Nariño, ofrecen serias dificultades y son objeto de discusión ante el tribunal de la historia por lo que se impone una investigación ineludible para revisar a fondo la documentación existente y aclarar algunas discordancias, que le han llevado al Padre Jorge I. Caro (Dominico) a opinar que probablemente el cadáver del General Antonio Nariño no fue enterrado en la iglesia de San Agustín de Leiva, llegando a dudar sobre la identidad de los restos mortales que reposan "con los honores del mármol en la Catedral Primada de Bogotá¹.

Ya otro benemérito Dominicano, Padre Alberto E. Ariza ha rectificado sobre la casa donde murió Nariño, y ha puntualizado con documentos auténticos que sí le hicieron los funerales y le enterraron en la Iglesia de San Agustín de Leiva, donde fue exhumado su cadáver en 1857².

1. J.I. CARO, *Los restos mortales del Sr. Gral. Antonio Nariño y Alvarez* (Bogotá 1972) 66-79. Este libro ha ocasionado una interesante polémica, que ha encontrado eco en *El Tiempo* y en *El Siglo* (11 de febrero de 1973) haciendo algunas rectificaciones el P. A.E. ARIZA, Dominicano como el P. J.I. CARO, pero con opinión diferente sobre la muerte y restos mortales de A. Nariño. A instancias del benemérito historiador, Ramón CORREA, Secretario de la Academia Boyacense de la Historia, accedí a colaborar al sesquicentenario de la muerte del Precursor con estas páginas, sin ánimo de entrar en polémica, a manera de glosa crítica.

2. A.E. ARIZA, "El Ocaso misterioso del Precursor", separata de *Revista de las Fuerzas Armadas* 71 (1973) 11.

Para comprender los motivos por los que la esposa de Nariño, Doña Magdalena Ortega fue enterrada en la iglesia de La Candelaria de Bogotá, y el Precursor en la iglesia del convento de San Agustín de Leiva, hay que tener en cuenta la amistad y vinculación de la familia Nariño con los Agustinos, según ha hecho notar el mismo Padre A. E. Ariza, por estar su casa solariega de Bogotá muy cerca del convento San Agustín. La vida del principal promotor de la Independencia de la Gran Colombia estuvo vinculado estrechamente a los Agustinos, en especial durante los momentos más importantes, como el bautismo y muerte, las horas de alegría y de tristeza, en los triunfos y en las derrotas.

Nació Antonio Nariño el 9 de abril del año 1765 en Bogotá, el mismo día en el que 64 años después iba a morir el segundo gran prócer de Colombia, Fray Diego Francisco Padilla (Agustino) su buen amigo y colaborador. Por ser sus padres, D. Vicente Nariño y Doña Catalina Alvarez benefactores y devotos de los Agustinos, el Padre Provincial Fray Ignacio López, que luego fue superior del convento San Agustín de Santafé de Bogotá, administró el sacramento del bautismo al Precursor en la Catedral, según consta en la siguiente partida: "En catorse de abril de mil setesientos sesenta y cinco, Yo el R. P. P. Fr. Ignasio Lopes del Orden de Ntro. Pe. Sn. Agustín, con lisensia del propio Párrocho, bautisé, puse Oleo y Chrisma y di vendiciones a un niño de cinco días de edad, que se llamó Anto. Amador Joseph, hijo legitimo del Sr. Dn. Visente Nariño, Ofisial Rl. de su Magestad y de la Sa. Da. Catarina Albares, fue su Pno. el Sr. Dn. Antonio Ayala, thesorero oficial Rl., testigo Dn. Joseph Antonio Donsel, de que doy fee. Mtro. Fray Ignacio López"³.

En su infancia, A. Nariño se hizo amigo del joven Agustino, Fray Diego F. Padilla, uno de los mayores ideólogos entre los próceres de la Independencia del Nuevo Reino de Granada. Ambos jóvenes se habían ganado las simpatías del Virrey Guirior y de otros Virreyes por ser éstos promotores de la cultura, aunque sus protegidos eran amantes de las nuevas corrientes filosóficas y liberales. Al ir el Padre Padilla al Capítulo General de la Orden Agustiniense en Roma el año 1784, tuvo la oportunidad de visitar Francia y ponerse

3. *Archivo de la Catedral de Bogotá* lib. 26 (antiguo libro 13), bautismos *de españoles* fol. 175. Se agradece al P. Ismael BARRIO O.S.A. la atención de haber enviado una copia fotostática de dicha partida y la transcripción correspondiente.

en comunicación con algunos enciclopedistas, regresando a Bogotá con la Biblia Poliglota de Arias Montano y gran parte de la Enciclopedia Francesa. Probablemente de manos del Padre Padilla —“de las manos menos sospechosas que se puede imaginar”— recibió Nariño un ejemplar de los *Derechos del Hombre* de Rouseau. Otros opinan que el ejemplar lo recibió de manos del capitán de guardia del Virrey, D. Cayetano Ramírez de Arellano⁴. Lo cierto es que la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* junto con otros pasquines revolucionarios se hicieron en agosto de 1794, en la Imprenta dirigida por Antonio Espinosa y propiedad de Nariño, en la que se publicaron también algunos opúsculos del Padre Padilla difundiendo las ideas liberales de la revolución a servicio de la Patria y de la Iglesia. Tanto Nariño, como el Padre Padilla y otros discípulos comprometidos, procuraron difundir con habilidad, prudencia y bajo el anónimo las ideas de la revolución francesa sin herir las suspicacias de los gobernantes. Sin embargo pronto llegó a conocimiento del Virrey la noticia de la publicación de los *Derechos del Hombre* y otras hojas subversivas, por lo que Nariño y algunos de sus colaboradores fueron declarados culpables y encarcelados para ir camino del destierro según decisión de la Audiencia el 28 de noviembre de 1795. El Padre Fray Diego F. Padilla ostentaba ese mismo año nada menos que el cargo de Provincial y estaba ocupado en el gobierno de la extensa Provincia Agustiniense de Nuestra Señora de Gracia en Colombia y Venezuela. No era sospechoso el Padre Padilla de complicidad por ser además examinador sinodal del Arzobispado de Santafé y consultor del Santo Oficio.

2. LA ESPOSA DE NARIÑO ES ENTERRADA EN LA CANDELARIA

Mientras A. Nariño estaba en el destierro, su buena esposa Magdalena Ortega de Nariño imploraba consuelo y ayuda de los Padres Agustinos, con quienes solía confesarse y dirigirse. Absuelto Nariño

4. A. FORERO BENAVIDES, *Impresión y reimpresión de los Derechos del hombre* (Bogotá, 1967) 17-20. Cf. O. POPESCU, *Un Tratado de Economía Política en Santafé de Bogotá* (Bogotá 1968) 41-42. Por razones muy complejas e intereses creados, la Inquisición Española y la Curia Romana prohibieron la obra de Rouseau por contener algunos errores al lado de la declaración de los derechos del hombre, que serían reconocidos posteriormente por el Papa Juan XXIII en la *Pacem in terris* y el Concilio Vaticano II en la Const. dogm *Lumen gentium* n. 32. El mejor reconocimiento de estos derechos está en el estatuto jurídico-personal del *Proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia* cánones 3-30.

unas veces y otras prófugo de la justicia, con sus grandes aciertos y equivocaciones, ocasionó muchos sufrimientos a su querida esposa. Estaba en su quinta de Fucha al estallar la revolución emancipadora ocupado en los trabajos del campo y manteniendo comunicación con otros promotores de la Independencia por lo que fue nuevamente detenido Nariño como sospechoso. El Padre Padilla interviene abiertamente en la política a mediados de 1810 y pasa a formar parte de la Junta Suprema siendo el redactor principal del manifiesto revolucionario del 20 de Julio de 1810, en el que se declaraba la autonomía de Colombia respetando los derechos del Rey Fernando VII. Al año siguiente, cuando Nariño formaba parte del Congreso y del Gobierno pudiendo proporcionar alegrías y dinero a su familia, su esposa languidecía, como una flor sin agua, a causa de la enfermedad. Doña Magdalena había soportado en silencio y con paciencia lo que es más insoportable en una mujer: las injurias por defender a su esposo; pero ahora se siente débil y acabada con paz en la amargura de su alma, que presiente la muerte y la separación. La ilustre matrona de recio abolengo hispano, la perfecta casada, la madre heroica y la "precursora" muere en la paz de Cristo mientras su esposo estaba en la cúspide de la gloria y de la lucha. Parece ser que murió el 16 de julio y fue sepultada al día siguiente en la Iglesia de La Candelaria de Bogotá atendida por los Padres Agustinos (descalzos o recoletos) en cumplimiento de su voluntad. Varios próceres y amigos, entre ellos el Padre Padilla, asistieron al entierro de Doña Magdalena a la que el mismo A. Nariño dedicó una bella página titulada *Sueño*, donde hace la elegía a su Emma en la Bagatela del 28 de julio de 1811⁵.

3. POLEMICA ENTRE A. NARIÑO Y EL P. PADILLA.

Entre el Padre Padilla y A. Nariño existió ciertamente una estrecha amistad y colaboración con afinidades ideológicas en cuanto a la independencia, centralismo y libertad política; pero con pro-

5. J.M. FORERO, *Doña Magdalena Ortega de Nariño, La Precursora* (Bogotá 1970) 136. Algunos autores ponen su muerte el 16 de junio. Cf. J.M. CABALLERO. *La Patria Boba* (Bogotá 1902) 138; O. DIAZ Y DIAZ, "Homenaje a Doña Magdalena Ortega de Nariño". *Segundo Centenario del Nacimiento de A. Nariño* (Bogotá 1965) 198. El P. AYAPE dice que "el día 16 de mayo de 1811 fue sepultada en La Candelaria Doña Magdalena Ortega": *Fundaciones y Noticias I* (Bogotá 1950) 108. Se desconoce el lugar de la tumba dentro de la Iglesia de La Candelaria.

fundas y claras diferencias sobre la tolerancia, libertad religiosa y colaboración del clero en el gobierno estatal. El Padre Diego F. Padilla, con la ayuda del Dr. Manuel Bernardo Alvarez (Presidente del Congreso en 1810) fundó el semanario sabatino el *Aviso al Público* para asegurar la libertad y porvenir de la Patria, sirviendo de orientación al pueblo con sus 21 números desde el 29 de septiembre de 1810 hasta el 16 de febrero de 1811. En una adición al *Aviso Público* (diciembre de 1810) se publicó como anexo una *Traducción libre del Tratado Intitulado Economía Política* hecha por un ciudadano de Santafé, quien la ofrece a los verdaderos amantes de la Patria. Se trata del *Discurso de Economía Política* publicado como artículo en el tomo V de la Enciclopedia Francesa en 1775 y traducido por el Padre Padilla, quien procuró ocultar su nombre en el anonimato para evitar represalias. Fue atacado frailunamente en un "papel manuscrito anónimo" procedente de Cartagena y titulado "Justa defensa de Santo Tomás", al que el Padre Padilla replicó valientemente en su Aviso del 15 de enero de 1811. La tesis principal del Padre Padilla era ésta: "La conservación de nuestra Sagrada Religión es el principal objeto de la Revolución de este Reino", palabras que él repitió varias veces en el *Aviso*, mientras asentaba los fundamentos de la libertad política y religiosa imitando en parte a la obra *Ciudad de Dios* de San Agustín. Al lado de la libertad política y religiosa deseaba el sabio Agustino Padilla una liberación económica adelantándose así siglo y medio a los actuales promotores de la Teología de la Liberación. Consideraba un deber religioso promover la justicia social.

Pocos meses después de haber cesado el *Aviso*, publicó A. Nariño el semanario *La Bagatela* desde el 14 de julio del año 1811 hasta el 2 de abril de 1812, con un total de 38 números, donde el Precursor, que llegó a veces a convertirse en "dictador", atacó la posición de los eclesiásticos cuando se metían a políticos y no estaban de acuerdo con él. Al anticlericalismo de Nariño salió al paso el Padre Padilla en el periódico el *Montalbán* escribiendo lo siguiente: "No crean Vdes. en las larguezas y generosidades de la *Bagatela*. Una pasión violenta con dificultad se disimula, y la aversión al estado eclesiástico no se puede ocultar en la *Bagatela*"⁶. Había sido reprobado por el clero como tesorero de diezmos.

6. J.M. Groot, *Historia Eclesiástica y Civil de Nueva Granada*. Tomo III (Bogotá 1891) 142. Cf. *El Montalbán* (Santafé 1812).

Nariño tiene alusiones duras y referencias directas o indirectas al Padre Padilla, miembro del Colegio Electoral, especialmente en los números de la *Bagatela*, donde aparece la frase latina *pluribus unum*: "En dónde está mi elocuente predicador; los primeros que toman la palabra para atacar son los eclesiásticos; y habiendo tratado de imponer una multa a los electores que no asistan, saltaron los primeros, se llaman a fuero y se negaron a obedecer"⁷. El Padre Padilla era uno de los suscriptores de la *Bagatela* y su nombre aparece en la hoja final al lado de su amigo y contrincante A. Nariño.

El fraile Agustino motejaba al Precursor de anticlerical y volteriano, a pesar de que en esa época era nada menos que el Presidente del Gobierno; mientras que Nariño le calificaba al Padre Padilla de intolerante y clericalista. Quizás este sabio Agustino, a pesar de ser revolucionario y liberal en materia política, era tradicionalista, clásico y un tanto intolerante en materia religiosa, por considerarse en posesión de la verdad. Aún no habían llegado los tiempos de la declaración de libertad religiosa, que se hará en el Concilio Vaticano II. Su cultura y valentía le obligó a tomar parte en la primera polémica religiosa de Venezuela durante la emancipación en su *Diálogo entre un cura y un feligrés del pueblo de Bojacá sobre el párrafo inserto en la Gaceta de Caracas* (martes 19 de febrero de 1811). En este libro hace un estudio sobre la libertad religiosa y la confesionalidad atacando las máximas del irlandés Guillermo Burke, amigo del protestante y prócer venezolano Francisco Miranda⁸.

4. EL NAZARENO DE SAN AGUSTIN GENERALISIMO DE LOS EJERCITOS

En tiempos de la "Patria Boba", con ocasión de la guerra civil entre centralistas y federalistas, que puso en peligro la Independencia,

7. A. NARIÑO, *La Bagatela* (1811-1812) edición Facsimilar por G. HERNÁNDEZ DE ALBA, (Bogotá 1966) 110-11, n.º 29 del 1 de enero de 1812. En el apéndice aparece el nombre del P. Padilla al lado de A. Nariño como contribuyente.

8. C. FELICE CARDOT, *La libertad de Cultos en Venezuela* (Madrid 1958) 73-79. La obra del P. PADILLA, *Diálogo entre un cura y un feligrés* (Bogotá 1811) consta de 29 páginas. Un ejemplar se encuentra en el Archivo Nacional de Madrid, Consejos, leg. 21364. Hay otro ejemplar junto con varios folletos y opúsculos del Padre Diego Francisco Padilla en la *Biblioteca Nacional de Colombia*, Fondo Pineda, n.º 326,2. Hay una edición en Santafé de Bogotá del 10 de julio de 1842, 40 páginas, Fondo Pineda n.º 133.

dencia de Nueva Granada, el Padre Padilla predicó elocuentemente a los fieles procurando la comprensión y la unidad de los patriotas a fin de ser *pluribus unum*, frase que le agradó a Nariño. Los Agustinos, lo mismo que casi todo el clero de Bogotá, contribuyeron a levantar el ánimo del pueblo para que apoyase a los soldados de Nariño atacados por una gran superioridad de tropas federalistas, que habían rodeado la ciudad. El General Nariño acudió a implorar auxilio ante la imagen de Jesús Nazareno en la iglesia de San Agustín y, con anuencia del Capellán, Padre Rojas, la proclamó *Generalísimo de los Ejércitos*. Las tropas centralistas usaban como distintivo escarapelas en el sombrero con el símbolo J.H.S. (Jesús Hombre Salvador). La victoria fue favorable a los centralistas con inferior número de soldados y se le atribuyó el éxito al Jesús Nazareno de San Agustín. Entre los prisioneros se encontraban el Gobernador de Tunja, Niño, varios oficiales como Francisco de Paula Santander y Rafael Urdaneta, y más de un millar de soldados a los que A. Nariño trató con generosidad y comprensión. Desde aquella época Santander humillado y vencido aborrecerá y odiará a Nariño⁹.

El Precursor, para conmemorar y perpetuar la memoria del triunfo, decretó que a todos los combatientes se les diese el escudo de plata con la inscripción 9 de enero de 1813, que debían llevar en el brazo. A la imagen de Jesús Nazareno le fue concedido un escudo de oro con igual inscripción. Así condecorada la venerable Imagen recorrió las calles en procesión el Miércoles Santo¹⁰.

Un año después, cuando Nariño triunfó en Palacé, envió en acción de gracias un nuevo escudo de oro al Generalísimo de sus tropas. Esta ceremonia se celebró con mucha solemnidad el 17 de febrero de 1814. Asistió el cabildo en pleno por orden del Señor Presidente. "Al ofertorio, subió al altar el Señor Coronel P. Luis Azuola con el escudo, y lo bendijo el Padre Rosas (Agustino), que era el de la dicha misa, y tomándolo en sus manos se lo entregó al maes-

9. R. CORTAZAR, *Cartas y mensajes de Santander* vol. IV (Bogotá 1954) 69.

10. A. NARIÑO, *J. H. S. Sábado 9 de enero de 1813*. Hoja religiosa en celebración del triunfo obtenido (Santafé, I. de Jesús 1813) Fondo Pineda, n.º 3302, 64.

11. *Archivo Histórico Hispano Agustiniiano* 19 (1923) 196; 22 (1924) 365-366.

tro de ceremonias, el que subió al camarín y se lo puso en el brazo de mi Padre Jesús”¹¹.

Esta Imagen muy querida de los Arzobispos, Virreyes, Oidores y pueblo durante la Colonia, siguió siendo muy venerada durante la Independencia, y ha sido testigo de guerras fratricidas y confidente de algunos próceres y Jefes de Gobierno, tocándole vivir momentos de peligro en los que se ha salvado milagrosamente de las llamas.

5. ENCUENTRO DE A. NARIÑO Y EL PADRE PADILLA EN LA CARCEL DE CADIZ.

El Padre Padilla acompañó como capellán a Nariño en la desastrosa campaña del sur, donde se separaron para volverse a encontrar años después en la cárcel de Cádiz. Allí recibieron ayuda de los Padres Agustinos y de algunos otros amigos, que les daban noticias sobre la marcha de los acontecimientos en España y América. Con ocasión de la Revolución de Riego, son puestos en libertad el Padre Padilla, Nariño y otros presos políticos. El 26 de mayo se dirige Nariño en un caballo hacia Gibraltar y en el camino se detiene un momento porque el paisaje le hace recordar a Bogotá y al Padre Padilla: “Según camino con la luz del día, lo primero que se presentó, fueron unas chozas de paja en terreno tan parecido a Bogotá, que si el Padre Padilla hubiese venido conmigo, habría creído que los indios salían en sus jichones a decirle el bendito”¹².

En una carta del 24 de agosto de 1820, J. Mariano le escribe al Padre Padilla desde Gibraltar donde estaba preparando el viaje para el prócer Agustino que aún se encontraba en la Madre Patria recogiendo dinero entre sus hermanos de hábito para sufragar los gastos de su viaje y los de algunos otros compañeros. En la misma carta se le participa que A. Nariño había salido para Londres con viaje de 12 días de duración y un costo de 138 pesos. Había pasajes por 120 pesos, que procuraban conseguir con la ayuda de un judío llamado Moisés Venolier. Es interesante esta carta por los detalles que se dan sobre el estado de la Guerra de la Independencia y éxitos y Bolívar, que se aproximaba a Cartagena después de haber tomado Mantua etc.¹³.

Ambos próceres volvieron a encontrarse en Bogotá y Bojacá

12. A. MIRAMON, *Nariño. Una Conciencia Criolla contra la Tiranía* (Bogotá 1960) 242.

13. *Archivo del Convento San Agustín de Bogotá* vol. 49, fol. 545.

achacosos y un tanto desconcertados por las contradicciones y paradojas de la vida, que ha hecho de ellos figuras un poco enigmáticas. El Padre Padilla le reclamaría nuevamente a Nariño, dejando a salvo su amistad, por su actitud anticlerical y su responsabilidad en la Ley 3.^a del Congreso Constituyente de Cúcuta suprimiendo los conventos con menos de 8 religiosos, entre los que el General Santander incluía a los de Tunja, Leiva y otros, que habían colaborado decididamente en la causa independizadora. Ambos compartían la tristeza de verse declarados incapaces para ocupar un puesto en el Congreso por haber estado ausentes. El Padre Padilla se sorprendió también de ver acusado a Nariño ante el Senado por malversación de los fondos de la tesorería de diezmos en 1794, traición a la Patria por su entrega en Pasto y otros falsos delitos. Tan valiente y razonada fue la autodefensa del Precursor que casi por unanimidad fue declarado inocente. Sin embargo, en la Patria que él había soñado libre, no podía moverse sin una especie de salvoconducto. A causa de los graves quebrantos de salud, cojo, casi ciego y sin fuerzas físicas, lo mismo que el Padre Vicente de Requejada y algunos Virreyes, se dirige al bonancible y cálido ambiente de la Villa de Leiva para esperar la muerte, como el toro mortalmente herido busca las tablas.

6. MUERE NARIÑO ASISTIDO POR EL P. SILVA EN LEIVA.

En el árido y sosegado rincón de Ráquira recibe el 22 de octubre una carta del General Santander a la que contesta ya instalado en Villa de Leiva el 12 de noviembre agradeciendo sus *amistosas expresiones* y agradables noticias lamentando no poder escribir al Libertador. Pese a las profundas diferencias entre Nariño y Santander, estos grandes hombres se consideraban amigos ante el altar de la Patria, a la que ellos habían dado la libertad.

La casa donde se instaló Nariño distaba sólo tres cuadras del convento San Agustín. Allí tenía el Precursor buenos amigos que le visitaban con frecuencia como el Padre Custodio Páez (Superior) y el Padre Diego Silva. El 9 de diciembre, al sentirse bastante mal, después de algunos vómitos de sangre, accedió a la petición del Padre Silva de llamar al Padre Páez para que le confesase y diese el Viático. El día 11 del mismo mes, el Párroco de la Leiva, Pbro. José María Arias, le administró la Extrema Unción por corresponderle según el Derecho Eclesiástico.

Un humilde religioso Agustino, el Padre Diego Silva, va a tener el honor de acompañar el eclipse y la agonía del Precursor, que se moría desangrándose como el sol en rayos de luz y de gloria. El mismo Padre Silva nos relata los acontecimientos así: "El día nueve del presente le hice se administrase. Recibió con mucho gusto los Santos Sacramentos, se reconcilió con Fray Custodio Páez, reconciliación corta, pues para salir de ésta (Santafé) hizo su confesión general. Le asistí hasta que finara, que fue el sábado 13, a las cinco de la tarde. Me pidió le auxiliase con salmos, lo que ejecuté escogiéndole los más a propósito para aquellos momentos terribles, y varios textos de la Sagrada Escritura, el último símbolo, etc. Mostraba mucha devoción, y varios me los repetía, de lo que me llenaba de mucha confianza" (El mismo Padre Silva le dio la bendición y absolución general indulgenciada de la Virgen del Carmen, a cuya hermandad pertenecía Nariño).

"Murió en su silla, en sus sentidos y habla; mucha conformidad, resignación, obediencia y sobre todo humildad; pues se incomodaba cuando le trataban con respeto. En fin, mi hermano (se refiere al Padre Fr. Francisco Quevedo, Agustino descalzo o recoleto), todas sus demostraciones hasta finar, no sólo fueron de cristiano, sino de cristianísimo. Tuvo desde el principio un pleno conocimiento de su muerte. Oh, qué consuelo para toda la familia, y para todos nosotros! Digo, pues, que *incomprehensibilia sunt iudicia eius*, etc... ¡Y este hombre hará falta! El tiempo lo dirá. Encomiéndelo a Dios, pues tenía buenas intenciones"¹⁴.

7. ENTIERRO DE NARIÑO EN LA IGLESIA DE SAN AGUSTIN.

Aunque además del informe del Padre Fray Diego Silva hay otros testimonios, como el de José Antonio Marcos (Pbro. ecuatoriano), el de Ignacio Ferrer, el de G. Gutiérrez y el de José María Arias (Párroco de Leiva), se utilizarán preferentemente los papeles del Padre Silva, que son más explícitos y nos ayudan a comprender por qué los restos mortales de Nariño fueron depositados en la Iglesia del convento San Agustín de Leiva.

El entierro de Nariño llevaba consigo un problema subyacente y enojoso porque la familia quiso trasladar su cadáver a Bogotá, tal como se lo hizo saber Santander a Bolívar: "Su cadáver lo ha

14. E. POSADA, P. M. IBAÑEZ, *El Precursor* (Bogotá 1903) 596.

mandado buscar su familia para darnos en Bogotá la última escena trágica de la vida de este hombre”¹⁵. El hecho de que no se hayan trasladado los despojos mortales de Nariño a Bogotá en aquellos días, puede deberse en parte a la hidropesía de pecho (tuberculosis); pero el dato revelador de que dos meses después no se pudiese tener una oración fúnebre en la Catedral de Santafé a cargo del canónigo Francisco Javier Guerra, nos indican bien a las claras el complicado cañamazo del telón de fondo dando mucho que pensar a los historiadores con opiniones diferentes.

Los Agustinos, como fieles amigos de su familia, habían atendido solícitamente al Precursor en su agonía y le ofrecieron su Iglesia para enterrarle, tal como lo habían hecho con su esposa y con otras personas nobles o benefactores. Incluso en el mismo templo de San Agustín se le veló los días 14 (domingo) y 15 (lunes) de diciembre de 1823, teniéndose en cada uno de estos días los respectivos funerales presididos oficialmente por el Cura Vicario, a quien correspondían los oficios de sepultura eclesiástica por derechos de estola. El Párroco asentó la partida de defunción en estos términos: “En esta Villa de Leiva, a 15 de diciembre de mil ochocientos veintitrés, yo, el propio Cura Vicario, dí sepultura eclesiástica al cadáver del benemérito Señor General Antonio Nariño. Le administré los santos sacramentos. Conste José María Arias”¹⁶. Esta partida es muy expresiva por su brevedad: ni siquiera pasó el cadáver por la Iglesia parroquial, quizás para evitarse complicaciones. Aquí el laconismo es elocuente.

El Padre Fr. Custodio Páez, Prior, asistió a los funerales y presidió la celebración de las tres misas de ánima los días 14, 15 y 16. El Padre Silva celebró una misa de cuerpo presente, lo mismo que los sacerdotes Miguel Espinel y Julio Bermón, que diaconaron en los funerales.

El Pbro. José María Arias da detalles minuciosos sobre emolumentos y hechos acesorios el día 16 de diciembre al hacer la minuta del *fumus juris* que resume así: “Derechos de fábrica parroquial: 50 pesos; a la Comunidad de Agustinos: 17 pesos y medio real; al sacristán: 16 pesos; al albañil y cinco peones para arreglar y cubrir la bóveda donde se sepultó el cadáver: 6 pesos y 3 reales; cantores y

15. R. CORTAZAR, *ob. cit.* vol. IV, p. 285.

16. *Archivo Parroquial de Villa de Leiva*, Lib. 1 de defunciones f. 702.

músicos: 10 pesos; a los sacerdotes Espinel y Bermón: 10 pesos; al Padre Fr. Diego Silva por una misa y ceras: 3 pesos y 3 reales y medio; a los acólitos en dos funerales: 2 pesos. Suma 136 pesos y medio real”¹⁷. El albañil, que arregló la bóveda, se llamaba José Antonio Cuervo y empleó 80 ladrillos de listón y 13 palitos de cal para la tumba en el suelo de la Iglesia de San Agustín.

En agosto de 1968, llegaron ocasionalmente a mis manos unos inventarios del convento San Agustín de Leiva y del convento de San Francisco, junto con otros papeles pertenecientes al Padre Silva, que no dice nada sobre el sitio donde fue enterrado el Precursor en la Iglesia de San Agustín, aunque da detalles sobre altares, imágenes, capillas, utensilios etc. Hay también datos valiosos sobre el estado de la Iglesia a mediados del siglo XIX en el Archivo del Convento San Agustín de Bogotá¹⁸.

8. LA IGLESIA DE SAN AGUSTIN Y LOS RESTOS DE NARIÑO.

Oficialmente fue suprimido el convento de San Agustín de Leiva por la ley del Congreso de Cúcuta del 28 de julio de 1821; pero de hecho siguieron viviendo los Agustinos con pequeñas interferencias hasta el año 1835. Cuando murió Nariño, consta que había por lo menos dos Padres: Custodio Páez y Diego Silva. Estos Agustinos no sólo ofrecieron, como buenos amigos, la iglesia para los funerales, sino que además conservaron en ella los restos de Nariño por considerarlos un precioso tesoro para perpetuar su memoria.

El día 7 de febrero de 1824 se hacían las diligencias pertinentes para restablecer la vida comunitaria y ese mismo año fue elegido Superior el P. Mtro. Vicente Blanco, quien esperaba obtener la ayuda oficial para conservar y enjalbegar la Iglesia, donde reposaba Nariño; pero le tocó recibir la triste noticia de la expropiación y ver cómo le aplicaban el nuevo decreto del Gobierno de 19 de septiembre del año 1826, por el que se suprimía el convento, in-

17. *Boletín de Historia y Antigüedades* sep - octubre vol. 38 (1942) 929-31.

18. *Archivo del Convento San Agustín de Bogotá* vol. 47, págs. 350-354, donde se encuentra el decreto de supresión del convento de Leiva 26 de septiembre de 1821 y otros datos recogidos por el Padre J. PÉREZ GÓMEZ.

19. *Inventario del Convento de San Agustín de la Villa de Leiva y apuntes del Padre Diego Silva* ms. fol. 1-10. El inventario es del 17 de oct. 1828.

cautándose de sus bienes muebles e inmuebles, haciendo pasar a la Diócesis y Colegio de Boyacá hasta los utensilios sagrados de la Iglesia, ornamentos, libros de la biblioteca etc. Durante algún tiempo, el Colegio de Boyacá fue regentado por los Agustinos, lográndose recobrar algunos bienes, a pesar de tener disposiciones contrarias y administraciones no muy correctas, como la de D. José María Ramírez y otros, que vendieron algunas alhajas y objetos de valor para disponer de su producto en beneficio propio y del Colegio de Boyacá¹⁹.

Ante las reiteradas quejas del Padre Provincial de los Agustinos y de otras Ordenes Religiosas, el Libertador, Simón Bolívar, ordenó en un decreto del 10 de julio de 1828 restablecer y restituir los conventos suprimidos, entre los que se precisó en otro decreto del 30 del mismo mes el de San Agustín porque de hecho sus bienes inmuebles no habían sido totalmente aplicados a la beneficencia o educación, con la particularidad de que para favorecerlo económicamente se le añadieron los de San Francisco. Tanto los bienes inventariados del convento de San Agustín en Leiva el 21 de noviembre de 1822, como los del convento de San Francisco, estaban bastante disminuidos, según hace notar en su nuevo inventario de 1828 el Padre Silva, porque faltaban casi todos los objetos de plata y oro, 19 libros del convento San Agustín y 130 del convento de San Francisco, cuya biblioteca tenía un total de 237 volúmenes²⁰.

El Convento de San Francisco fue cedido al Superior del Hospital de Leiva en 1829 por el Padre Fray Agustín Fernández (Provincial de los Agustinos) en beneficio de los enfermos excluyendo los bienes inmuebles y las fundaciones con cargas de misas, pasando el edificio de San Francisco a los Hermanos de San Juan de Dios. Como la Iglesia de San Francisco pertenecía al curato de la Villa, según orden del Intendente de Boyacá del 24 de julio de 1821, se hizo una permuta de dicha Iglesia por el solar del antiguo Hospital, que fue señalado por el Señor Prefecto para cementerio con fecha dos de noviembre de 1829²¹.

En el año de 1830 es nuevamente nombrado Prior del convento

20. *Ibid.* fol. 6. Este ms. se encuentra en poder del autor de estas páginas.

21. *Archivo Parroquial en Villa de Leiva: Documentos varios* n.º 28, publicado el referente a la permuta por el Padre A. E. ARIZA en *Revista de las Fuerzas Armadas*, ob. cit. p. 19-21.

de San Agustín de Leiva el Padre Silva, celoso guardián de los restos de Nariño, pues se sentía orgulloso de haberle asistido en los últimos momentos y solía repetir que "Dios había guardado la vida del General Antonio Nariño para que muriera en sus manos"²². Su sepulcro tenía para él más valor que el del Cid para los burgaleses en España y de buena gana le hubiese puesto no sólo siete llaves, sino también a buen recaudo para evitar profanaciones en el futuro.

Lamentablemente en 1832 y 1833 se continúa con la opresión a las Ordenes Religiosas hasta el punto de que en 1834 el Padre Silva, anciano, enfermo y achacoso se encontraba en la miseria, por lo que al año siguiente, se vio obligado a vender a la iglesia parroquial por la cantidad de 12 pesos un cuadro de Ntra. Señora del Buen Consejo, que él había mandado pintar en 1808. El convento estaba abandonado al arreciar la persecución de 1840. El Gobierno de Boyacá se incautó del convento de San Agustín de Leiva destinándolo a diversos servicios como escuela de primeras letras y fábrica de jabón. Tan grande era el abandono y estado ruinoso de la iglesia y convento que la Asamblea de Tunja adjudicó el convento al Municipio el 23 de octubre de 1856, mientras los agustinos insistían en reclamar sus bienes, imposibilitados humanamente de restaurar la vida religiosa.

La noticia del lamentable estado en que se encontraba la iglesia de San Agustín llegó a oídos de los familiares de Nariño, por lo que sus dos nietos, el General Wenceslao y el Dr. Ramón Ibáñez Nariño sacaron los restos del Precursor en 1857 del "suelo de la iglesia de San Agustín en la Villa de Leiva, muy inmediatos a la entrada"²³. El lugar donde exhumaron los restos fue fácilmente localizado, pues aún vivían en la localidad de Leiva algunos vecinos de los que vieron enterrar al inmortal héroe en el pavimento de la iglesia de San Agustín y fueron testigos de lo ocurrido hasta ese año, incluso vivía aún el cura que le enterró, Pbro. José María Arias, más amigo del General Santander que de Nariño.

22. Carta del P. Fr. Diego SILVA al Prior de La Candelaria del 26 de diciembre de 1823, texto publicado por E. POSADA y P. M. IBÁÑEZ, ob. cit., p. 596.

23. W. IBÁÑEZ, *Carta al Sr. D. Pedro M. Ibáñez* del 20 de mayo de 1891, cuyo original se encuentra en el Museo de la Casa donde Murió Nariño en Villa de Leiva.

Mientras los restos del Precursor eran sacados por sus dos nietos y los acompañaban en su larga y misteriosa peregrinación, la iglesia de San Agustín de Leiva llamó la atención hasta del mismo Delegado Apostólico, D. Miecislao C. Ledochoski, que después de visitar sus ruinas escribió una carta el 22 de octubre de 1858 al M. Rev. P. Provincial y Definitorio de los agustinos para hacerles ver la situación de abandono en que se encontraba el convento y la conveniencia de cederle a los PP. dominicos en caso de no poderle restaurar. El 25 de octubre se reunió el Provincial Fray José Salaverría con su Definitorio y, vista la imposibilidad de sostener aquella casa, acordaron cederla a los Padres dominicos "como lo desea el Señor Internuncio, con la condición de que, si en algún tiempo somos restituidos a nuestros conventos suprimidos, esperamos se nos devuelva por derecho que tenemos de erección, por haber sido construido a expensas de nuestros hermanos antiguos"²⁴.

El 3 de septiembre de 1859 el Delegado Apostólico autoriza la fundación del convento dominicano de "La Martinica". El 1 de septiembre de 1877 fue arrendado el convento a unas damas para fundar el Colegio de Ntra. Señora de Lourdes, que desde el 18 de febrero de 1880 siguió siendo regentado por la nueva fundación de Terciarias dominicas. Estas continuaron en el convento de San Agustín hasta el 18 de agosto de 1944, en que el Gobierno de Boyacá exigió la devolución para convertirlo, una vez reparado, en Escuela Normal²⁵.

Cuando a primeros de agosto de 1968, acompañado del buen amigo, y benemérito historiador boyacense, Sr. Ramón C. Correa visité la iglesia de San Agustín, que estaban reparando, tanto los albañiles como el cicerone me señalaron el lugar donde estuvo la

24. J. PÉREZ GÓMEZ, "Leiva" en *Apuntes para la Historia de la Provincia agustiniana de Nuestra Señora de Gracia en Colombia*, *Archivo Histórico Hispano-Agustiniano* 22 (1924) 38-48. La bibliografía sobre el General A. Nariño y la Villa de Leiva es bastante abundante. Pueden servir de guía R. C. CORREA, "La Villa de Leiva" *Repertorio Boyacense* Julio-Diciembre n.º 268-269 (1971) 3428-2444; A. E. ARIZA, *La Villa de Nuestra Señora de Leiva* (Bogotá, Kelly 1972) 191-193, donde se dan algunos documentos y razones para demostrar que Nariño fue enterrado en la Iglesia de San Agustín de Leiva; "La falsa casa de Nariño en Villa de Leiva" *Boletín de Historia y Antigüedades* 59 (1972) 567-574. Algunas de las colaboraciones para el sesquicentenario de la muerte de A. Nariño, como la presente, serán publicadas en el primer número del año 1974 del *Repertorio Boyacense*, Órgano de la Academia Boyacense de la Historia.

tumba de Nariño cerca de la puerta de entrada y junto a la pared. Noté la ausencia de una placa.

Los restos del Precursor, después de peregrinar con su familia por Zipaquirá, Serrezuela, Barranquilla, Colón de Panamá, Jamaica, Medellín y Bogotá, el 7 de agosto de 1911 fueron colocados en la Catedral Primada, donde el 19 de julio de 1913 se le inauguró un majestuoso monumento de mármol.

El cadáver de Nariño, "el hombre que recogió en vida más laureles y más espinas" tiene, como prueba de su autenticidad, la tumba vacía en la iglesia de San Agustín de Leiva, donde no estaría mal que en este año para conmemorar el sesquicentenario de su muerte se le colocase, si no un monumento, al menos una lápida para orientar a los turistas y perpetuar su memoria haciendo constar que en ese lugar fue sepultado el Precursor de la Independencia de Colombia el 15 de diciembre de 1813.

P. Fernando CAMPO DEL POZO

LIBROS

Sagrada Escritura

LAKATOS, E., *Historia de la Revelación bíblica*. La Casa de la Biblia-PPC, Madrid 1973, 21 x 14, 388 p.

En la introducción el autor advierte que el libro podría titularse mejor "Bosquejo para una historia de la Revelación bíblica". Con ello manifiesta el carácter incompleto del libro. Y así es en efecto, ya que las tradiciones proféticas y sapienciales no son tenidas en consideración, lo que constituye una notable laguna. Trata, más bien, de las antiguas tradiciones de Israel tal como aparecen en los credos históricos que el autor sigue creyendo antiguos, a pesar de que este punto no es tan seguro después de lo que ha escrito L. Rost. Otras tradiciones más recientes como las de David, Sión, el Templo etc. son examinadas con detenimiento. Punto importante del libro es el examen de las relaciones entre ambos Testamentos, de ahí los temas de estudio para los lectores (el libro ha surgido de cursos dados a estudiantes) y la parte final que trata de la reactualización de las tradiciones del A. T. por los Evangelistas.

Respecto de las tradiciones antiguas se sigue más o menos el método de von Rad. Bajo el punto de vista histórico hay muchas deficiencias. En general en este terreno sigue el artículo de R. de Vaux, "Israel" *Dict. Bib. Suppl.* IV, ya anticuado y que ha sido superado por la obra del mismo autor "Historia antigua de Israel" de 1971, que Lakatos no conoce. Los datos en este terreno no son fiables. Respecto de la historia primitiva (Gen 1-11) los puntos de vista son anticuados y carentes de valor ¿quién puede mantener hoy que la mujer procede del hombre, el paraíso, etc.? Las ideas son propias de los años 50.

A pesar de sus innegables valores, el libro necesita una completa refundición y puesta al día.— C. MIELGO.

RAD, G. von, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. II. Theologische Bücherei 48. Chr. Kaiser, München 1973, 21 x 15, 328 p.

La edit. Kaiser prosigue esta colección, que pretende reunir los escritos menores de teólogos y escrituristas eminentes. El servicio que se presta con ello a los lectores es importante, ya que la mayor parte, por hallarse dispersos en diversas revistas, resultan a muchos inaccesibles. Ya anteriormente la edit. había publicado un primer volumen con un

buen número de artículos de von Rad. En este segundo volumen se recogen otros de gran importancia. Todos estimarán que se haya recogido "Das Gottesvolk im Deuteronomium", así como "Deuteronomium-Studien", bien conocidos por todos los estudiosos del Deut. Aquí se completan con la publicación de artículo sobre la predicación del Deut y nuestra predicación, conocido ya en inglés y publicado por vez primera en alemán. Referente al Código Sacerdotal, tema muy estudiado por von Rad, se recoge "la Teología del Código Sacerdotal". De 1971 son dos artículos, uno sobre las narraciones de Moisés en Ex 1-14 y otro sobre la Sabiduría cristiana. Más conocidos son los siguientes: sobre los falsos profetas (1933), las Confesiones de Jeremías (1936), la obra de Yahvé (1966). Hay otros de menor importancia exegética, pero sí de interés teológico sobre el A. T. En todos ellos se refleja la cultura y profundidad de este autor fecundo.— C. MIELGO.

FELD, H.- NOLTE, J., *Wort Gottes in der Zeit*. Festschrift K. H. Schelkle. Partmos, Düsseldorf 1973, 22 x 15, 509 p.

Con motivo de cumplirse los 65 años de edad de K. H. Schelkle, sus colegas, amigos y discípulos le han dedicado este volumen homenaje de respetables proporciones. Las colaboraciones están divididas en tres partes. 14 artículos tienen por objeto interpretar diversos pasajes de la Escritura. Predominan las colaboraciones sobre el Nuevo Testamento, campo preferido por el homenajeado. Las nueve siguientes aportaciones tratan algunos puntos de historia de la exégesis. Y como homenaje a los años que dedicó Schelkle a la cura de almas, 11 artículos están dedicados a algunos temas de teología actual y pastoral. Los que escriben son autores conocidísimos dentro del campo de la Escritura y de la Teología. Al final se añade una bibliografía del homenajeado, bibliografía que resultará incompleta, ya que el autor en plenitud de facultades, sigue escribiendo; concretamente de él se espera el tomo cuarto de su Teología del N. T.

La presentación de la obra por parte de la edit. es excelente.— C. MIELGO.

POKRANDT, A.- HERRMANN, R., *Elementar Bibel. Teil I. Geschichten von Abraham, Isaak und Jakob*. Ernst Kaufmann - Kösel Verlag, München 1973, 23 x 14, 88 p.

Un delicioso libro para que los niños de primera enseñanza aprendan las historias de Abrahán, Isaac y Jacob. La narración es viva y adaptada al lector moderno y adornada por muchos dibujos de estilo actual que ayudarán a los pequeños lectores, a quienes están dirigidas estas páginas.— C. MIELGO.

MONLOUBOU, L., *Un sacerdote se vuelve profeta: Ezequiel*. Actualidad bíblica 35, Fax Madrid 1973, 21 x 14, 235 p.

La edit. Fax prosigue su propósito de ofrecer una colección de comentarios a cada libro de la S. Escritura al público de habla castellana. La obra de Monloubou con justicia merece figurar en esta colección, por ser un comentario suficientemente amplio y atrayente del libro del profeta Ezequiel, este profeta tan extraño y tan maltratado por la crítica de principios de siglo. El autor rehabilita la figura del profeta y la hace cercano a nosotros. A través del mensaje de Ezequiel se manifiesta su carácter tan extraño y complicado. Y buena parte del libro está dedicada a penetrar en la personalidad psicológica del autor. Este carácter del profeta se debe en parte a las circunstancias en que le tocó vivir, tan

dramáticas para el pueblo de Israel. Su mensaje es explicado de una manera lógica y organizada, acentuando y haciendo resaltar las tradiciones que usa, y al mismo tiempo la novedad de su postura.

Notable es la agilidad del estilo empleado que el traductor ha sabido conservar en la versión española. Felicitamos a la editorial por la buena elección que ha tenido, presentando este libro.— C. MIELGO.

HENGEL, M., *Jesús y la violencia revolucionaria*. Sígueme, Salamanca 1973, 20 x 11, 105 pp.

El libro se compone de dos folletos en su versión original alemana; ya la traducción francesa había reunido en un solo libro los dos folletos, como lo hace ahora la traducción española, y es que el tema de ambos es muy semejante. En el primero se pregunta el autor si Jesús fue un revolucionario. Esta pregunta se presenta debido a las posiciones tomadas por el periodista Carmichael y, sobre todo, por el sabio inglés Brandon. Los movimientos guerrilleros de hoy día han contribuido a poner de moda este tema. La respuesta del autor es naturalmente negativa. Advertimos que el autor es especialista de la historia judía del tiempo de Cristo. Sus voluminosas obras sobre los zelotas y el helenismo y judaísmo son buena prueba de ello. La segunda parte trata de la violencia o no violencia en el NT., tema más directamente relacionado con la Teología política. La postura severa del autor no debiera extrañar a nadie. Las fuentes no permiten o no debieran permitir a los teólogos coquetear con la violencia, que parece estar de moda entre muchos cristianos. La traducción es correcta y de lectura agradable. Ignoramos por qué el traductor ha mutilado algunas notas del primer folleto. Como se trata de un libro de divulgación, hubiera sido conveniente citar las revistas con su nombre completo o añadir un elenco de las siglas usadas. Notar que en la pág. 71 nota 65, sobra el no.— C. MIELGO.

CULLMANN, O., *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*. Studium, Madrid 1973, 18 x 11, 75 pp.

El folleto responde a los argumentos presentados por algunos como Carmichael y especialmente, Brandon que hacen a Jesús zelota y simpatizante de este movimiento. Notemos que autor ya había tocado el tema en su obra *Dios y el César*. Ahora se limita a encuadrar a Jesús dentro de los movimientos político religiosos de su tiempo. La conclusión es que Jesús ni en la cuestión cultural ni social ni política defiende los mismos puntos de vista que los zelotas. Su visión revolucionaria es mucho más radical.

Diversas faltas de impresión se han deslizado en el texto. La más notable es la falta de una línea en la pág. 55 que se encuentra en la pág. 70.— C. MIELGO.

MIRANDA, J.P., *El Ser y el Mesías*. Sígueme, Salamanca 1973, 21 x 12, 221 pp.

Para ofrecer al lector una idea del libro basta leer el prólogo: "Los tiempos han madurado en tal forma, que quien escribe o habla de Cristo tiene que definir si lucha por la Iglesia o por el cristianismo. Y lo peor sería objetar que estas dos cosas se identifican..."

Estas palabras definen suficientemente el espíritu con que está escrito el libro consagrado la mayor parte al examen de ciertos pasajes del Evangelio de S. Juan, donde se acentúa el amor y entrega a los hermanos (lo cual está muy bien). Al mismo tiempo se acentúa que no hay nada que esperar en otra vida. Jesús habla de esta tierra y de un reino

aquí, y nada más. La eliminación de los textos escatológicos se hace de una manera bien simple y forzada. A nuestro juicio, lo más notable del libro es su oscuridad. Ciertamente no es un libro para leer agradablemente.— C. MIELGO.

HENGEL, M., *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte*. Calwer, Stuttgart 1973, 22 x 14, 96 pp.

La propiedad privada, su necesidad o su injusticia es un tema ampliamente debatido no sólo por los políticos, sino también por la moderna Teología. El autor cree que en estas modernas discusiones se olvida un tanto lo que pensaba Jesucristo y la primitiva comunidad cristiana. El libro ofrece una visión general del problema. No obstante, el conocimiento que el autor posee del Judaísmo y del Helenismo le permiten indagar el trasfondo de las posiciones variadas que se notan en la comunidad primitiva sobre el tema de la propiedad. Es uno de los primeros intentos por conocer la doctrina social del cristianismo primitivo. Y con agudeza el autor distingue lo específicamente cristiano de lo que proviene de las discusiones greco-romanas sobre el derecho natural. También en este terreno la originalidad del cristianismo es bien notable, y oportunamente el autor lo hace resaltar. Al final, en diez puntos intenta actualizar la doctrina y hacerla provechosa para el momento presente. No dudamos en recomendar su lectura y su traducción, ya que se trata de un tema tan candente. C. MIELGO.

LEHMANN, J., *Die Jesus G.M.B.H. Was Jesus wirklich wollte. Wie Paulus Christus schuf. Report einer Diskussion*. Econ, Düsseldorf 1972, 22 x 14, 224 p.

Quien conozca la obra del mismo autor "Jesus Report", está bien dispuesto para leer este libro, ya que no hace más que repetir el anterior. En éste el autor se ocupa más de Pablo que de Jesús. Aquel, y no es éste, es el autor del cristianismo, quien falsificó la figura de Jesús. Y todo ello por un conflicto personal. Seguidamente explica el autor cómo después de una secta se hizo una Iglesia, de una fe una doctrina, una potencia, una ideología, que ahora no sabe cómo mantenerse. Es una pena que se sigan diciendo estas simplezas todavía hoy. Ni siquiera se molesta el autor en contestar a los autores, protestantes y católicos, que rebatieron sus puntos de vista. Tampoco merece atención su libro, porque es una fantasía, y por cierto, poco original.— C. MIELGO.

MONLOUBOU, L., *Jesús el Galileo*. Madrid 1973, 19 x 13, 259 p.

No se trata propiamente de una vida de Jesús, sino más bien de una proclamación de su doctrina y de su mensaje, siguiendo las tradiciones evangélicas, pero se tiene en cuenta en lo posible los puntos de vista del historiador. Es un libro de divulgación que pretende presentar la figura de Jesús y su mensaje a un vasto público de una manera atractiva. Para ello, está bien dotado el autor, que a través de sus numerosas publicaciones ha dejado constancia de su estilo ágil y agradable. Este libro debe ser la primera parte de una obra que se pretende continuar, ya que sólo abarca hasta la confesión de Pedro, es decir, prácticamente hasta la mitad de las tradiciones evangélicas. Creemos que tendrá amplia difusión por su estilo sencilló. Lástima que la editorial no le hubiera dado mejor presentación.— C. MIELGO.

PAUS, A., *Die Frage nach Jesus*. Styria, Graz 1973, 20 x 13, 379 p.

El libro recoge las conferencias tenidas en la "Salzburger Hochschulwoche" de 1972 en Salzburgo. La primera conferencia de D. Steindl-Rast sobre Jesús como palabra de Dios en comparación con las figuras de las demás religiones desde un punto de vista psicológico-religioso ofrece un interés muy relativo, ya que tiene más carácter de ensayo que ningún otro. Muchos más interesantes son los cuatro siguientes: el primero de W. Beilner examina el camino histórico-crítico para llegar a Jesús: es una panorámica excelente de todos los intentos, muchas veces fallidos para acercarse al Jesús histórico. B. Welte se ocupa seguidamente de la Crisis de las fórmulas dogmáticas cristológicas. La actualidad del tema es innegable. Luego viene la amplia conferencia de J. Finkenzeller sobre la resurrección de Cristo y nuestra esperanza, que es una extensa panorámica de esta afirmación de la fe cristiana, el estado de la cuestión, las opiniones variadas acerca de cada elemento de esta afirmación, etc. Extensa también es la siguiente conferencia de A. Auer sobre la actualidad del mensaje moral de Jesús. Finalmente L. Boros escribe brevemente sobre el fracaso en el destino de Jesús. Llamamos la atención sobre las cuatro conferencias centrales, porque tratan los más importantes temas de la Cristología.— C. MIELGO.

HERRMANN, S., *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*. Chr. Kaiser, München 1973, 23 x 16, 427 p.

Con dos años de diferencia de la publicación de la *Historia antigua de Israel* de R. de Vaux aparece ahora la *Historia de Israel* de S. Herrmann. En cierto modo no se pueden comparar. La primera es mucho más extensa: el primer volumen de casi setecientas páginas llegaba sólo a la instalación de las tribus en Palestina. Lo que dejó terminado al morir, y que se acaba de publicar, abarca el período de los Jueces. En cambio la historia de S. Herrman es más reducida; llega hasta Alejandro Magno. No obstante es bueno y provechoso ponerlas en relación, ya que Herrmann como discípulo de A. Alt y M. Noth es el representante hoy de lo que podríamos llamar la Escuela Alemana. R. de Vaux era más independiente, y aunque en modo alguno se le puede asimilar a la escuela americana, siempre vio con buenos ojos cuanta luz podrían arrojar los descubrimientos arqueológicos. Una cosa se nota al compararlas: la diferencia radical que había entre la historia de M. Noth y la de J. Bright, ya no persiste. Nos referimos a la historia hasta la época de David, ya que después las diferencias eran mínimas.

No podemos aquí hacer un análisis de la obra de S. Herrmann, pero su obra merece una atenta consideración, por su riqueza bibliográfica y por su ecuanimidad al juzgar la historicidad de las tradiciones. La rigidez de algunas tesis de M. Noth; como sobre la historicidad de las tradiciones patriarcales, el papel pálido de Moisés, la anfictionia, etc., han perdido su fuerza. Por otra parte, estas hipótesis ya habían sido anteriormente criticadas.

La obra no necesita recomendación alguna. Acaparará la atención de todos los estudiosos del A.T. y deseáramos una pronta traducción al castellano. La presentación que le ha dado la editorial es excelente y digna de encomio.— C. MIELGO.

LEON-DUFOUR, X., *Exegese in Methodenkonflikt*. Zwischen Geschichte und Struktur. Kösel, München 1973, 22 x 13, 266 pp.

Ya presentamos en *Estudio Agustiniiano* (7, 1972, p. 646) la edición original francesa de esta obra metodológica, a cuya presentación remitimos. Los autores, convencidos del valor del método histórico-crítico,

quieren enriquecer la interpretación de los textos bíblicos, sirviéndose también de otros métodos: la filosofía del lenguaje (P. Ricoeur), el psicoanálisis (A. Vergote) y el estructuralismo (R. Barthes). Es una tarea digna de encomio, pero desgraciadamente todavía poco practicable debido al lenguaje, necesariamente difícil que emplean los autores.— C. MIELGO.

DELORME, J., *Des Evangiles a Jesus*. Fleurus, 1972, 18 x 10, 127 p.

Como el título lo indica el libro expone el método para acercarse al Jesús histórico. Y lo hace de una manera sencilla, usando ejemplos. Primero expone el método de la redacción: comparando los evangelios demuestra cómo ellos son obra inteligentemente contruidos. Seguidamente prueba cómo esta comparación supone que los evangelistas trabajan sobre material preexistente. En un tercer paso, el autor hace ver cómo este material manifiesta que se ha usado en la vida de la comunidad. Luego, y a través de esta tradición podemos acercarnos al Jesús histórico. Finalmente aplica este proceso al relato de la última cena. Es una exposición sencilla y clara de cómo hoy podemos alcanzar a Jesús de Nazaret.— C. MIELGO.

HOFFMANN, P., *Studien zur Theologie der Logienquelle*. Aschendorff, Münster 1972, 24 x 16,5, 358 pp.

Se trata de un estudio monográfico, presentado como disertación en 1968 en la Facultad de Teología de la Universidad de Münster. Representa una valiosa aportación al estudio de la teología primitiva del cristianismo, tal como aparece en la presunta colección de dichos de Jesús o *Logia*, transmitidos por Mateo y Lucas. En muchos datos viene a completar y situar en su justo medio las anteriores publicaciones de A. P. Polag y D. Lührmann sobre idéntico tema. Partiendo de la teoría de las dos fuentes (Mc-Q), divide su obra en tres partes, examinando sucesivamente los textos evangélicos de Lc-Mt sobre la inminente expectación escatológica, el significado de la fórmula confesional "Hijo del Hombre" y los discursos de misión. Las numerosas y recientes investigaciones sobre las actividades redaccionales de cada evangelista posibilitan notablemente la diferenciación del material protoevangélico, que puede caracterizar el contenido de la fuente de los *Logia*. En esta perspectiva P. Hoffmann hace notables y serias consideraciones, delineando los motivos redaccionales del grupo de los *Logia*, enmarcándolos en su situación ambiental y entresacando su peculiar teología. Una amplia bibliografía y diversos índices concluyen la obra científica y correctamente presentada.— C. MATEOS.

GARCIA CORDERO, M.^a, *Teología de la Biblia: Nuevo Testamento*. BAC, Madrid 1972, 20 x 13, Vol. I: 684 pp. Vol. II: 508 pp.

En 1971 (vol. VI, fasc. 1) un colaborador de esta revista presentó el primer volumen de esta *Teología de la Biblia*, dedicado al AT. Es evidente que la riqueza teológica neotestamentaria ofrece mayores posibilidades; de ahí estos dos volúmenes, que concluyen la serie, dedicados al Nuevo. En su estructuración temática se sigue la línea clásica de toda "teología de la Biblia". Consta de ocho partes. Primeramente estudia la persona de *Jesús* con sus diversas facetas; luego, la noción de *Iglesia*, como concreción histórica parcial del Reino de Dios, anunciado por Jesús, y como su prolongación en el tiempo. La problemática sobre el Reino de Dios le invita a abordar el gran misterio del *Dios uno y trino* y la

redención con su vasta panorámica soteriológica. La quinta parte está dedicada a la *esperanza cristiana*, en su doble dimensión de parusía y escatología intermedia. La *vocación cristiana* a través de la vinculación a Cristo por la fe, la esperanza y la caridad, los *siete sacramentos* y las *obligaciones religiosas o morales* o la manifestación de la fe en obras concretas de santificación personal, cierran el temario general. Como método de exposición, consciente de la dificultad de ensamblar en perspectivas coherentes todo el mensaje neotestamentario, sigue en cada tema el proceso evolutivo del mismo (más bien lógico que histórico?): sinópticos, actos, epístolas apostólicas, literatura juánica. La obra en conjunto abarca todos los temas posibles de "teología neotestamentaria" y se presenta a simple vista como una de las más completas. Incluso podría haber resultado "monumental", al menos para los sectores de habla hispana. ¡Lástima, sin embargo, que en líneas generales resulte demasiado desfasada! Las nuevas adquisiciones sobre los más diversos temas bíblicos de actualidad, su problemática, así como las actuales posturas en torno a la pseudografía de muchos escritos bíblicos, etc., brillan por su ausencia. Por ello muchas afirmaciones pueden parecer a los críticos faltas de fundamento. La bibliografía al final de cada tema o sección, constantemente repetida a pesar de la "Bibliografía general", está retrasadísima. Encontrar estudios posteriores a 1963 es tan difícil como una aguja en un pajar. Nos da la impresión que esta obra ha sido redactada hace una docena de años. Pudiera haber añadido muchas anotaciones posteriores, como hace con sus propias obras, incluso las publicadas un año antes. La presentación e impresión, correcta y nitidísima, como corresponde a las publicaciones de la BAC, aminora en gran parte los defectos de fondo.— C. MATEOS.

BORNKAMM, G., *Nouveau Testament. Problèmes d'Introduction*. Labor et Fides. Genève, 1973. 19 x 12,5, 208 pp.

En este librito de pequeñas dimensiones, aparecido originalmente en alemán, ofrece el conocido profesor de Heidelberg una introducción a los escritos del Nuevo Testamento. Con sinceridad debemos confesar que es una introducción de un género especial, pues su autor dibuja, con la maestría que le es habitual, el origen y el desarrollo de la fe primitiva desde las palabras y hechos de Jesús de Nazaret hasta la colección de esas narraciones en los evangelios. El mensaje de Pablo ocupa otro capítulo importante, mientras que en el último habla de los escritos más tardíos. Quizá algún punto pudiera discutirse, sobre todo la infravaloración del cuarto evangelio. Por lo demás el libro se lee con gusto y resulta altamente instructivo.— C. MATEOS.

RENGSTORF, K. H., *Johannes und sein Evangelium*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, 1973, 20 x 13, 530 pp.

Se nota recientemente un interés marcado por la historia de la investigación bíblica, tomando como punto de arranque el siglo pasado. La presente obra preparada e introducida por K. H. Rengstorf, ofrece una serie de diez artículos sobre la "cuestión juánica" publicados desde 1898 hasta 1957. Responden a los nombres de E. Schürer hasta R. E. Brown, pasando por A. Schlatter, E. Schwartz, J. H. Bernard, R. Bultmann, T. W. Manson, etc. Todos ellos ofrecieron en su tiempo nuevas perspectivas en torno al autor y mundo ambiental del cuarto evangelio. El libro es, pues, de indudable utilidad para conocer el camino recorrido por la crítica histórico-literaria en su afán de redescubrir los orígenes de la literatura juánica.— C. MATEOS.

THUSING, W., *Las cartas de San Juan*. Herder, Barcelona, 1973, 20 x 12,5 cms. 232 pp.

Nuevamente nos sorprende la Edit. Herder con este volumen de su colección "El Nuevo Testamento y su mensaje", dedicado a la exposición de las epístolas juánicas, tesoro siempre inagotable de teología y espiritualidad cristianas. W. Thusing, profesor de exégesis neotestamentaria en Münster centra especialmente su atención en la Primera Carta, por ser la más rica y conocida. En líneas generales sigue el gran comentario de R. Schnackenburg (cfr. p. 5, nota 1), apartándose, sin embargo, de él en algunas posiciones. Ofrece numerosas sugerencias e invita al lector a la meditación reflexiva, espiritual, del texto bíblico en conformidad con la orientación general de esta colección. El comentario es excelente y está redactado con gran intuición, insistiendo especialmente en la índole teológica y en el vigor espiritual de estos escritos juánicos, de cuyo comentario podrán sacar mucho fruto tanto el teólogo como el simple cristiano. C. MATEOS.

SCHNEIDER, G., *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien*, Kösel-Verlag, München, 1973, 22 x 13,8, 174 pp.

Consciente el autor mismo de que en los últimos años han proliferado los estudios sobre los relatos evangélicos de la pasión de Jesús, quiere también él brindar al gran público su granito de arena para favorecer una mejor comprensión de la gran obra de amor de Jesús. Su exposición puede caracterizarse como una síntesis clara, precisa y objetiva de las múltiples investigaciones científicas y profundas sobre el tema, con notables observaciones personales. La obra se divide en tres partes: tradición primitiva cristiana sobre la pasión de Jesús, los relatos de la pasión en los tres sinópticos y fundamentales rasgos teológicos de las narraciones sinópticas sobre la pasión de Jesús. G. Schneider supone como aceptado y aceptable que Mt y Lc dependen de Mc (y Jn de los tres) y que existió un relato premarciano sobre la crucifixión, más tarde ampliado, hasta incluir las escenas desde el prendimiento hasta la sepultura de Jesús. Sin duda alguna la característica de esta preciosa obra es su sentido marcadamente teológico, al insistir en la orientación doctrinal de cada evangelista y destacar su perspectiva cristológica. Sería plausible su pronta traducción a nuestro idioma.— C. MATEOS.

ROUX, H., *L'Évangile de la liberté*. Labor et Fides. Genève, 1973, 21 x 15, 106 pp.

Pertenece esta obra a la colección "Commentaires Bibliques" de la Ed. Labor et Fides. En ella H. Roux nos ofrece un comentario a la epístola paulina a los Gálatas, principalmente dedicado al gran público. Haciendo constar que existen ya buenos comentarios científicos a los que "debe mucho" (p. 7) en la elaboración de éste, no pretende plantear cuestiones de orden puramente científico, crítico-literario, etc., ni hace abundar las ilustraciones bibliográficas, limitándose a exponer modestamente el mensaje cristiano de este escrito paulino para poner al alcance del benévolo lector una fuente de fecundidad para su vida espiritual en todos los aspectos. La buena presentación, la sencillez y la claridad en la exposición fomentan en el lector el interés y motivan ese espíritu de meditación y de reflexión que su autor ha querido infundir a este comentario.— C. MATEOS.

RUCKSTUHL, E.- PFAMMATTER, J., *La Resurrección de Jesucristo*. Fax, Madrid, 1973, 21 x 13,5 cms., 202 pp.

Se trata de una obra conjunta en la que E. Ruckstuhl y J. Pfammatter sucesivamente van presentando las más diversas cuestiones sobre las fórmulas kerigmáticas y confesionales sobre la resurrección y exaltación de Jesús, las narraciones pascuales evangélicas, las apariciones del Resucitado y la resurrección de los cristianos y la consumación de la historia salvífica en la perspectiva paulina. El objeto de la obra es dar una respuesta clara —en cuanto es posible— y asequible al gran público sobre los problemas históricos, teológicos y exegéticos que plantean las modernas y numerosas opiniones en torno al tema central de la resurrección de Jesús, como hecho y como foco de la fe. Evitando todo fárrago y exhibicionismo de aparato crítico y bibliográfico, ambos autores razonan con sentido, modernidad y apertura la postura que adoptan y analizan con serenidad las ajenas. En conjunto, esta obra es un poderoso auxiliar para todo creyente que desee informarse y dar razón de su fe en el misterio capital del cristianismo. Recomendamos sin reservas su lectura, de gran provecho incluso para personas especializadas en el tema.— C. MATEOS.

KRAENKL, E., *Jesus der Knecht Gottes*. Friedrich Pustet, Regensburg 1972, 23 x 15,5, 240 pp.

Se trata de una monografía, presentada en 1971 como disertación en la Facultad Teológica de la Universidad de München, cuyo tema central es la presentación histórico-salvífica de la persona de Jesús, contenida en los discursos de los Actos de los Apóstoles, en especial los dirigidos por Pedro y Pablo a los judíos. Comienza ofreciendo en la primera parte los avatares de la exégesis de estos pasajes y los objetivos alcanzados en la investigación exegética actual. La segunda parte es una descripción extensa de la persona y obra de Jesús en los mencionados discursos, con profundas reflexiones sobre Jesús Hijo de David, Juan el Bautista y Jesús, Jesús el Siervo de Yahvé, muerte, resurrección y exaltación de Jesús... y otros temas relacionados con las funciones del Kyrios glorioso y su papel en el acontecer escatológico. La obra, modelo de profundidad intencionada, se esfuerza por situar la teología de esta obra lucana en su justo punto, polemiza a veces con concepciones actuales diversas (cfr. pp. 88-97) y concluye que los discursos de los Actos más que una presentación de la cristología de la primitiva cristiandad son un testimonio más de la teología lucana relativamente tardía, que recoge tradiciones de diverso tiempo y origen y procura aclimatarlos a la situación ambiental de su redacción peculiar para actualizar de nuevo el mensaje de Jesús como fuente de vida espiritual para sus lectores.— C. MATEOS.

CULLMANN, O., *Estudios de Teología Bíblica*. Studium. Madrid, 1973, 23 x 15,5 cms., 214 pp.

La presente obra —original en francés— está formada por un conjunto de artículos del ilustre profesor en la Universidad de Basilea y París, publicados anteriormente por separado. Está dividida en dos partes, precedidas de un trabajo que versa sobre la necesidad de la teología en la Iglesia a la luz del Nuevo Testamento. En la primera parte (Ensayos de Cristología) se recogen tres artículos: Noel en la Iglesia

antigua (sobre la datación de la fiesta de la Natividad de Jesús y los fundamentos de la misma), El que viene detrás de mí, El retorno de Cristo, esperanza de la Iglesia. En la segunda parte (Ensayos sobre la Historia de la salvación) nos brinda cuatro estudios: Dios y el César, el Mito en el Nuevo Testamento, El Evangelio de Juan y la historia de la salvación, La Tradición. Destacan por su amplitud y profundidad científica el primero y el último. En "Dios y el César" pone de relieve cómo la historia profana y la historia de la salvación están ya entremezcladas desde el principio, resalta la importancia del problema "Iglesia-Estado" y alude a la reprobación de que ha sido objeto el pueblo judío por parte de la humanidad, analizando sus motivos, un tanto injustificados. En "La Tradición" —utilizado sin seguirlo por los Padres Conciliares del Vaticano II al estudiar la constitución "De divina revelación"— establece la distinción entre tradición apostólica y postapostólica... Agradecemos y alabamos la empresa de la Edit. Studium al poner al alcance del público de habla española este importante conjunto de artículos de O. Cullmann sobre temas teológicos actualmente debatidos en relación con la unidad de los cristianos.— C. MATEOS.

DAUER, A., *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium*. Kösel-Verlag, München 1972, 25 x 17, 376 pp.

La literatura sobre el cuarto evangelio continúa aumentando con fuerza. La presente obra puede considerarse como una gran aportación al estudio crítico y teológico de los relatos joánicos de la pasión. Consciente de que el exégeta debe poner en juego todos los elementos útiles para dar con la auténtica interpretación del mensaje bíblico, A. Dauer divide su obra en dos grandes partes. En la primera investiga las posibles tradiciones preevangélicas usadas en la redacción actual del cuarto evangelio, insistiendo especialmente en las relaciones de las tradiciones prejoánicas y de los sinópticos, con las que mutuamente parecen "incidir" las naraciones joánicas. En la segunda desarrolla sistemáticamente los relatos, insistiendo en su contenido teológico en función principalmente de la concepción joánica, según la cual la pasión de Jesús pone de relieve su glorificación y el juicio sobre el mundo, así como el mandato o encargo del Padre y la libre obediencia y autonomía de Jesús para con el mismo. El libro es rico en notas y bibliografía y los análisis de las pericopas son profundos y serios. A pesar de tratarse de un tema y contenido del que existe abundante y buena bibliografía, esta obra es sumamente útil y práctica para pastores de almas y teólogos. La exégesis teológica predomina y completa los estudios puramente científicos de la primera parte.— C. MATEOS.

WENDLAND, H.- D., *Ethique du Nouveau Testament*. Labor et Fides. Genève, 1972. 25,5 x 17,5. 162 pp.

Cada vez con más ahinco están pidiendo los moralistas estudios completos sobre la ética bíblica. El título de esta obra podría satisfacer las ansias de tales sujetos, pero su contenido no parece aclimatarse del todo a lo que ellos anhelan. H.-D. Wendland no ofrece en ella una visión de conjunto de toda la ética neotestamentaria, sino solamente una especie de introducción a algunas cuestiones esenciales y típicas de la ética neotestamentaria, que han tenido una importancia histórica. La ética neotestamentaria —constata— no es propiamente una ética filosófica sino parenética. Deriva de la fe en la revelación de la voluntad de Dios, realizada y perfeccionada por la misión de Jesucristo y hecha real en la Iglesia. De ahí que la ética neotestamentaria sea una ética, que presupone la fe cristiana. A la luz de estos presupuestos el autor recorre los textos neotestamentarios (Jesús —la comunidad primitiva — Pablo —

escritos pseudopaulinos — escritos postpaulinos, especialmente joánicos) y formula las diversas enseñanzas de cada escrito o grupo de escritos, en consonancia con el mensaje de Jesús y la situación ambiental de su origen y destino. En conjunto se trata de una obra excelente, inspirada en el deseo de aclarar algunos puntos concretos de la moral cristiana. Representa una "novedad" para la ética moral protestante de nuestros tiempos.— C. MATEOS

ORBE, A., *Parábolas evangélicas en San Ireneo*. BAC. Madrid, 1972, 20 x 13. Vol. I: 460 pp. Vol. II: 516 pp.

La fecunda pluma del ilustre patrólogo y profesor de la Universidad Gregoriana de Roma nos ofrece estos dos interesantes volúmenes sobre la obra teológico-exegética de S. Ireneo, centrada en su legado sobre las parábolas, uno de los temas evangélicos de mayor resonancia en la actualidad. Es curioso que A. Orbe haya tenido la feliz idea de abordar este tema. El estudio de las parábolas evangélicas entre la polifacética obra literaria de Ireneo muestra —al decir de nuestro autor— la gran riqueza cristológica de su doctrina. La totalidad de la obra abarca veinte capítulos. Excepto el primero, que representa una especie de introducción a la exégesis ireneana comparada con la judía, gnóstica y valentiniana, todos versan sobre otras tantas parábolas evangélicas. El método de trabajo es uniforme en todos ellos: estudio más o menos amplio de la interpretación de cada parábola en las diversas escuelas y autores anteriores o contemporáneos de Ireneo, la exégesis ireneana y sus resonancias, conclusiones. A lo largo de las páginas de esta obra el lector puede comprobar la originalidad de Ireneo y la riqueza de contenido de sus elucubraciones bíblico-teológicas, que introduce en los misterios de Cristo por vías insospechadas y apunta nuevas trayectorias a la investigación patristica. La obra, netamente científica, destaca por su seriedad, por la marcha ascendente de la exposición y el manejo serio de fuentes y bibliografía. Saludamos con gusto la aparición de este estudio y lo recomendamos sin reservas a nuestros lectores, especialmente a los amantes de la literatura patristica.— C. MATEOS

BONNARD, P., *L'épître de Saint Paul aux Galates*. Delachaux et Niestlé. Neuchâtel, 1972. 24 x 18, 176 pp.

Hace muy poco tiempo (vol. VI, 1971, p. 519), al presentar en esta revista el comentario al Evangelio de Mateo del mismo autor y en la misma colección, destacábamos la seriedad de la obra y su carácter científico, basado en una crítica exigente y sin apasionamientos, con una exégesis eminentemente teológica aunque sin descuidar los valores y aspectos históricos. Al presentar ahora a nuestros lectores la reedición y renovación de su comentario a la epístola a los Gálatas, es obligado repetir los elogios anteriores. La obra consta de una introducción donde se exponen interesantes observaciones sobre los destinatarios y los adversarios de Pablo. En la exposición sigue el método clásico a todo comentario: explicación de cada capítulo y perícopa, examinados a la luz de su contexto y de los lugares paralelos. Por su tono general y su claridad de exposición, por su formidable puesta al día, este comentario merece cariñosa acogida por los especialistas bíblicos.— C. MATEOS

BEUTLER, J., *Martyria*. Josef Knecht, Frankfurt a. M., 1972, 22,5 x 15,5, 398 pp.

Uno de los principales temas de la literatura joánica es el "testimonio", al que J. Beutler dedica esta extensa obra. Está dividida en dos

grandes partes. En la primera estudia el trasfondo histórico de los vocablos *martyrein* y *martyria*, su semántica y empleo en el lenguaje jurídico, familiar, retórico y filosófico de los griegos, su valor prevalentemente jurídico en la literatura veterotestamentaria y judaica palestinese (rabinica, apócrifa, apocalíptica, qumránica), su sentido confesional en la literatura helenística y mandea, su contenido en la literatura cristiana extra-joánica. La segunda parte se centra en el estudio de la terminología joánica, de su contenido y posibles influencias. En este aspecto la perspectiva joánica es netamente sincretista: mientras los mejores paralelos literarios provienen del helenismo y de la literatura hermética, los textos sobre Cristo-testigo del Padre y de la verdad recuerdan la concepción del judaísmo palestinese y la cristiana antigua. Propio de la literatura joánica parece ser la expresión "testimoniar sobre alguien". La argumentación joánica del "testimonio" confirma, como situación ambiental en que se desarrolla, la existencia de luchas o disputas doctrinales con ciertos grupos judaizantes. Su motivación es doble: catequética (=instrucción de la comunidad joánica) y teológica (=introducción a la fe en Cristo). El tema está tratado con profusión de erudición, minuciosamente analizado y sobremanera matizado en los resúmenes y conclusión. Varios índices y una extensa bibliografía cierran la obra, cuya presentación está perfectamente lograda por su disposición e impresión nítida.— C. MATEOS.

WEINACHT, H., *Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Markusevangelium*. J.C.B. Mohr, Tübingen, 1972, 23,5 x 16, 198 pp.

Presentada como disertación en la Facultad Teológica de la Universidad de Marburg/Lahn en 1967-68, la presente obra se ocupa de uno de los más importantes aspectos de la teología marciana: la encarnación del Hijo de Dios. Con la perspectiva propia de un alumno formado directamente en la escuela de R. Bultmann y E. Fuchs, H. Weinacht comienza determinando la "forma" del Evangelio de Marcos, principalmente a la luz de los relatos del bautismo, transfiguración y crucifixión de Jesús, donde el título "Hijo de Dios" y la realidad humana de Jesús aparecen en toda su plenitud, así como los milagros y enseñanzas escatológicas y en parábolas sobre el Reino de Dios. Observación interesante del autor es el paralelismo y relación entre la teología marciana y la del cuarto evangelio. Nos gusta el libro, adornado con enorme riqueza de notas y abundante bibliografía, por la crítica que hace de las posiciones de W. Wrede, A. Schweitzer, Ph. Vielhauer, etc. La presentación de la obra está perfectamente lograda.— C. MATEOS.

WILSON, S. G., *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*. University Press, Cambridge, 1973, 22 x 15, 294 pp.

Uno de los aspectos doctrinales de mayor énfasis en la obra literaria de Lucas es su orientación universalista y su pronunciamiento en favor de la misión eclesial entre los gentiles. La presente monografía es un amplio estudio teológico e histórico-crítico de este punto de vista lucano. Para ello S. G. Wilson examina todos aquellos textos lucanos que hacen referencia a esta temática, tanto en el Evangelio como en los Actos. Su conclusión es que, si bien Lucas es "universalista", la actitud de Jesús hacia los gentiles —tal como aparece en su evangelio— soslaya tanto una misión histórica como una perspectiva escatológica respecto a los gentiles, pues de hecho Jesús esperaba el final de los tiempos inmediatamente después de su muerte (cfr. pp. 51-58). Sin embargo, en la concepción escatológica lucana, la posición de Lucas respecto a los gen-

tiles es opuesta a la de Jesús y a la de la tradición que deriva de Jesús. Como en Pablo, los horizontes de la teología lucana franquean todas las barreras del mundo gentil; si Pablo es "el apóstol de los gentiles", Lucas debe ser llamado "el teólogo de la gentilidad". Selecta bibliografía y sendos registros cierran la obra, cuya presentación se caracteriza por su pulcritud y esmero.— C. MATEOS.

SCHNEIDER, G., *Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lukas* 22,54-71. Kösel Verlag, München, 1969, 25 x 17, 246 pp.

Quienes tengan la curiosidad de revisar la sección de "recensiones" podrán comprobar la profusión bibliográfica en torno a los relatos evangélicos de la pasión. La presente obra tiene como tema tres escenas centrales de la pasión "lucana", que se caracteriza por su peculiar presentación y disposición: las afrentas, las negaciones de Pedro y el interrogatorio ante el Sanedrín (Lc 22, 54-71). Está dividida en cinco capítulos que progresivamente estudian la presentación lucana de los relatos de la pasión y su problemática, tradiciones preliterarias anteriores y contemporáneas de Mc, examen crítico-literario de cada pericopa en particular, observaciones diversas a los relatos lucanos de la pasión y contenido teológico de los mismos. G. Schneider justamente pone como base de su exégesis y de la teología de estos relatos el análisis literario y adopta la postura y conclusiones más lógicas en la actualidad, comparada por los estudiosos de los evangelios: la existencia de otras fuentes, paralelas y contemporáneas de Mc, sobre la pasión de Jesús. Lc las utiliza conjuntamente y las da ese matiz lucano, impregnado de motivaciones teológico-parenéticas que definen toda la obra literaria de Lucas. En un excursus final sobre la historicidad del proceso de Jesús ante el Sanedrín concluye que Jesús no fue condenado formalmente a muerte por el Consejo Supremo de la nación judía. Abundante bibliografía y sendos índices confirman el carácter marcadamente científico y serio de esta obra, auxiliar indispensable en los futuros estudios sobre los relatos evangélicos de la pasión. La impresión y presentación de la obra es estupenda.— C. MATEOS.

Teológicas

CUSSIANOVICH, A., *Nos ha liberado*. Sígueme, Salamanca 1973, 12 x 18, 180 p.

La Teología de la liberación es llevada en este trabajo a extremismos peligrosos, promoviendo la lucha de clases entre los católicos (p. 111). Esto es difícilmente conciliable con la caridad cristiana y el amor a los enemigos. Es cierto que el compromiso en la lucha por la liberación plantea una serie de desafíos a nivel ideológico, cultural y político, que hacen crisis en la fe tradicional. Siguiendo el método de ver, juzgar y actuar llega el autor a un cuestionamiento sorprendente y afín al marxismo, cuyos principios admite y trata de conciliar con el cristianismo (pp. 159-160). Alejandro Cussianovich ve por todas partes situaciones de explotación y busca la liberación sin tener en cuenta la licitud de los medios. Libros como éste, aunque quizás escritos con buena voluntad e intención, pueden dañar a la juventud. Las lecturas, que toma del Celam, Onís y otros movimientos hispanoamericanos, pueden servir de timbre de alarma para despertar a algunos católicos adormecidos en el letargo de la tradición burguesa. La Teología de la liberación tiene su razón de ser para fomentar una espiritualidad liberadora, sacramental, dinámica y una conciencia social. La Iglesia Católica puede aportar moral y luces

para sacar a varios países latinoamericanos del subdesarrollo. Cristo sigue siendo aún esperanza de solución; pero no fomentando la violencia, como se hace en este libro.— F. CAMPO.

PASCUAL DE AGUILAR, J. A., *Misterio pascual y existencia humana*. (Col. Ascenso). Monte Casino. Zamora 1973, 18,5 x 11, 114 p.

Misterio de Dios, vida cristiana y culto cristiano, todo esto se comprende dentro de la denominación y de la realidad del misterio pascual. La realización humana de Dios y la divinización del hombre han terminado con el absurdo, la "pasión inútil", que era la existencia humana sin la revelación de Dios. La Iglesia, al estar animada por el Espíritu Santo, puede ir descubriendo los signos de los tiempos y ofreciendo cada vez más claramente la verdad, y no ideologías sucedáneas de la verdad.

El librito va presentando el misterio pascual en su concepto teológico litúrgico (I); en su simulacro creado por el mundo (II); en su realidad de hombre nuevo en un mundo nuevo y secularizado (III y IV); en su encarnación temporal en la Iglesia.

Esta ha sido la finalidad de este trabajo; ahondar en el conocimiento de este misterio de salvación y ofrecerlo de un modo asequible al hombre inquieto de hoy.— F. CASADO.

LARRABE, J.L., *El matrimonio cristiano y la familia*. B.A.C. Madrid 1973, 20 x 13, 356 p.

El profesor Larrabe nos presenta un estudio completo y moderno sobre el sacramento del matrimonio. En él nos analiza los aspectos bíblicos, patristicos, medievales, y del pensamiento protestante con profundidad y competencia. Presta especial atención a la doctrina del Vaticano II sobre este sacramento, desarrollando temas de plena actualidad como paternidad responsable, matrimonio, comunidad de amor...

Creo que ha sido un acierto por parte del autor incluir en este estudio dogmático, los aspectos morales y pastorales, así podemos ver la unión íntima y la dependencia de la moral matrimonial de los principios dogmáticos.

Gracias a la B.A.C., por este estudio monográfico sobre el matrimonio, que sin duda será una gran aportación para todo lector, también seglar, porque la obra tiene un estilo sencillo y de fácil entender.— J. M. SALADO.

BANDERA, A., *La Iglesia misterio de comunión. En el corazón del Concilio Vaticano II*. Edit. San Esteban, Salamanca 1965, 25 x 17, 487 p.

La Iglesia de Cristo es y seguirá siendo un misterio insondable que requiere en cada época nueva reflexión, dado que su punto de apoyo desborda por completo el campo de la demostrabilidad humana. Se trata de la fe y de la aceptación de la Palabra de Dios en la historia.

El Vaticano II consiguió superar la concepción excesivamente jerárquica con que ha aparecido la Eclesiología en los últimos siglos, merced a los trabajos llevados a cabo en estos decenios por numerosos teólogos. El P. Bandera quiere aportar su esfuerzo a la reflexión conciliar. Y para ello hace un ensayo de síntesis doctrinal eclesiológica basado en el término "comunión", término de raigambre patristica y que tuvo su presencia e importancia en las deliberaciones y en los decretos del Vaticano II. El fin de la comunidad cristiana viene a ser establecer la "comunión" del hombre con Dios y de los hombres entre sí. Un estilo detalla-

do, teológico, anclado en las mejores fuentes de la historia y del magisterio, como éste del P. Bandera merece nuestro aplauso en todos los órdenes. Y es de aquí de donde ha de venir la verdadera renovación eclesiológica que todos anhelamos. El estudio de la estructura comunitaria del orden sobrenatural en general y de las virtudes teologales en particular, con las consecuencias corporativas conforme a la ley de la Encarnación, van marcando los pasos de su reflexión, casi siempre ayudado por la mano certera del Maestro de la caridad, Agustín de Hipona. Una comunión que debe ser a la vez "fraterna y jerárquica", ubicando el estamento institucional de la vida de la Iglesia dentro de su auténtico marco salvífico y mediador.

La aportación del P. Bandera dentro del horizonte ecuménico es notable, ya que plantea el camino a seguir hacia ese encuentro definitivo en el único Señor: Jesús de Nazaret.— ALFONSO GARRIDO.

KONSTANTINOW, D., *Die Kirche in der Sowjetunion nach dem Kriege. Entfaltung und Rückschläge*. Anton Pustet, München 1973, 21 x 13, 395 p.

El autor pasó la mitad de su vida en Rusia y vivió de cerca, como militante cristiano desde su juventud, la trágica aventura de la Ortodoxia rusa desde la revolución de octubre hasta la segunda guerra mundial. De ahí que la lectura del libro resulte apasionante por la cantidad de documentación de primera mano que contiene. El autor, emigrado después al Occidente, ha seguido de cerca en los últimos años los avatares religiosos de su Patria y es actualmente autoridad máxima en la materia.

Describe con minuciosidad la historia accidentada de los primeros años de la revolución, la persecución de la Iglesia, de los obispos encarcelados o fusilados, el cierre de los seminarios y de los templos... Comenta después la reunión de Lenin con los Metropolitanos de Moscú, Leníngrado y Kiev en 1943, reunión que da lugar a una apertura a un régimen de cierta tolerancia que dura hasta 1957 y que se caracteriza por un margen de libertad religiosa, aunque reducida al culto litúrgico y a la neutralidad política. A partir de esta fecha, la situación va empeorando de nuevo, se van cerrando templos, seminarios, academias de ciencias sagradas y se va recrudeciendo la propaganda antirreligiosa con métodos parecidos a los de antes de 1943: enseñanza sistemática del materialismo dialéctico, negativa constante a la enseñanza religiosa en las escuelas, discriminación social contra el creyente, uso continuo de los medios de comunicación social con fines específicamente antirreligiosos. La situación actual es trágica, pudiendo hablar en cierta manera de una Ortodoxia rusa como iglesia subterránea, dado el rechazo político continuo y la persecución sistemática. El libro concluye con dos apéndices: concilio regional de la ortodoxia rusa, y un documento de la oposición eclesiástica al patriarca Pimen firmado por Alexander Solshenzyn.— A. GARRIDO.

Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, Matthias-Grünewald, Mainz 1973, 20 x 14, 280 p.

Las dos grandes confesiones cristianas (católica y evangélica) se encuentran actualmente con una grave crisis de identidad acerca del ministerio sacerdotal. En un sano afán de revisión, ambas plantean el problema desde un punto de vista común: el origen, para llegar también a conclusiones comunes, pasando por encima de las vicisitudes de la historia.

El presente volumen recoge los trabajos de los diversos institutos ecuménicos de las universidades de Bochum, Heidelberg, München, Münster y Tübingen sobre este tema. Después de la enunciación del memorandum, en 23 tesis, aparecen cinco amplios estudios, cada uno de ellos elaborado por un Centro ecuménico, acerca de la situación del ministerio en la iglesia católica y protestante, ordenación y sacramentalidad, la sucesión apostólica, esencia y forma del ministerio eclesiástico. A cada uno de los estudios sigue una amplia y escogida bibliografía. Resulta, pues, un libro de máximo interés para el teólogo profesional, para los estudiantes de teología de ambas confesiones y para todos aquellos que sientan inquietud en profundizar en este tema, que ha sido y sigue siendo uno de los más controvertidos entre las dos grandes comunidades cristianas.— A. GARRIDO.

CASTELLI, E., *La critique de la Démythisation. Ambiguité et foi*. Introduction au colloque international sur Démythisation et Idéologie. Aubier-Montagne, París 1973, 25 x 18, 284 p.

A partir del 1961 se ha venido desarrollando cada año en Roma un congreso internacional de estudiosos, patrocinado por el Instituto de Estudios Filosóficos de Roma y el Centro Internacional de Estudios Humanísticos. Los frutos de estas reuniones están recogidos en amplios volúmenes que, dirigidos por E. Castelli, han visto la luz pública en diversos idiomas. Las figuras más representativas de los diversos movimientos religiosos modernos han tenido ocasión de presentar en dichos congresos sus aportaciones: Bultmann, J. Jeremias, P. Ricoeur, Danielou, De Lubac, Rahner, Van Buren, K. Kerényi... Todos estos congresos han tenido como núcleo central de reflexión los problemas históricos y doctrinales relativos a la desmitización y a la hermenéutica.

Los ensayos que ahora nos ofrece Castelli, y que pretende sean como introducción a los doce coloquios celebrados, pueden considerarse como la continuación a los presupuestos de una Teología de la Historia. El libro viene dividido en dos partes: *Kerigma e Historia* y *Hermeneutica y Testimonio*. A través de sus páginas, Castelli nos presenta de nuevo los problemas de la desmitización, del Kerigma, de la Hermenéutica, de la Tradición; a la vez que hace un resumen de los diversos enfoques que que encierran dichos problemas: Moral-Fe-Pena-Libertad religiosa-Lenguaje teológico-Infalibilidad-Testimonio. De los cuatro apéndices, el más interesante es el dedicado a la comparación de Nietzsche y Hegel a propósito de la Teología de la Historia.

He aquí pues, un libro que, al igual que los anteriores de la misma colección, prestará una eficaz ayuda al filósofo y al teólogo cristiano abriéndole horizontes a sus ya gastados cuadros de pensamiento, ya que le ofrece un panorama completo del desarrollo intelectual moderno en torno a estos problemas siempre últimos de la existencia humana.— A. GARRIDO.

CONE, J. H., *Teologia nera della liberazione e Black Power*. Claudiana, Torino 1973, 21 x 14, 233 p.

El autor, James H. Cone, es en la actualidad profesor de Union Theological Seminary de New York y está considerado como el primer teólogo negro de talla internacional. Hasta el presente, poco se ha hablado en España de la "teología negra de la liberación", expresión pura del alma negra norteamericana de nuestros días. El problema aparece como terriblemente serio, ya que el autor cuestiona con bases profundas la interpretación de la teología blanca en sus fundamentos teológicos y lógicos. "En una sociedad como la americana en la que los hombres se ven

oprimidos porque son negros, la teología cristiana debe hacerse negra”, nos dice el autor. El libro será todo él un intento de demostración de esta tesis.

El autor se nos presenta como buen teólogo; domina el terreno y se siente ligado a los grandes maestros del Union Theological Seminary, en especial a Tillich. Su acusación recae principalmente sobre la iglesia evangélica americana, pero su mensaje puede hacernos pensar a todos. Parte del misterio cristiano de la Encarnación y entiende la teología como “disciplina que trata de analizar la naturaleza de la fe cristiana en la perspectiva de los oprimidos, cuyos fundamentos se encuentran en la misma tradición bíblica” (p. 61): liberación de Egipto, aparición del profetismo en lucha contra las injusticias de la nación judía, Reino de Dios predicado por Jesús que intima al hombre a anteponer la honradez y la justicia a cualquier interés de raza o grupo con consecuencias serias a escala política, social, económica y religiosa (p. 61-65). Y si la comunidad cristiana pretende ser fiel a Jesús deberá clarificar el significado de la actividad liberadora de Dios; a la vez que exigirá de su lenguaje un continuo desafío a las estructuras sociales que intentan divinizar el *status quo*. Siguiendo este pensamiento el autor intenta convencer a la teología blanca de su pecado de siglos al aparecer como “teología patriótica”, bien sea con el método conservador de los Estados del Sur, bien con el método liberal de los Estados del Norte.

M. L. King comenzó el trabajo. Y tras él aparece en Norteamérica la teología negra, ya que los blancos olvidaron que el evangelio dice algo en relación con el sufrimiento del ser negro en una sociedad racista blanca. La misión de esta teología negra será, según el autor, la de examinar la naturaleza del evangelio de Jesús en la perspectiva del pueblo negro oprimido. Dios, nos dice el autor, no es daltónico, esto es, no es indiferente a los colores. Y este Dios aparece en la historia de la salvación tomando posiciones concretas, y se muestra lejano al neutralismo con respecto a la actividad del hombre. El racismo aparece, de esta manera, como la negación de la encarnación de Dios.

Podría dar la sensación de que se trata de inventar un “racismo negro”. Con sale también al pao de esta posible objeción. Y hecha mano de la vieja tesis, que no por ser vieja deja de ser certera: “la liberación de los negros, de los oprimidos, tiene como resultado la liberación no sólo de los negros sino también de los blancos. Cuando los oprimidos afirman su libertad rechazando el comportarse conforme a la norma de los patrones, no solamente se liberan a sí mismos de la opresión, sino que liberan también a los opresores de la servidumbre de sus ilusiones” (p. 189).— A. GARRIDO

MATTE, A.— VENEGAS, R., *El desarrollo: proyecto político de liberación*. (Proposiciones de discusión para Latinoamérica). Herder, Barcelona 1973, 19 x 12, 331 p.

Nadie ignora en nuestros días que América latina está sacudida por una inquebrantable voluntad de liberación. El problema se plantea cuando se trata de concretizar las causas de este afán de liberación, y cuando se trata de analizar la situación objetiva que produce este anhelo. Los autores del libro van más allá. Comienzan explicando, o queriendo explicar, la génesis de la actual situación de crisis que padece el mundo entero, crisis global y universal, que tiene sus manifestaciones en los conflictos generacionales, relaciones internacionales, anacronismo institucional, alienación individual y colectiva, desajustes político-económicos... Pero todas estas crisis zonales no son otra cosa que manifestaciones de una crisis general de valores que inspiran la vida social. Se trata de una dislocación de los principios ordenadores —valores—; lo cual proyecta una situación de caos e irracionalidad a lo largo de toda la sociedad

(cfr. p. 20). Los modelos de sociedad imperantes en nuestro mundo—capitalismo y comunismo— coinciden en considerar al hombre como “homo economicus”, como trabajador. La historia de cada día nos muestra el nacimiento de continuas protestas, expresión de unas condiciones de opresión que no han sido superadas en ninguno de los dos sistemas.

Por todo ello, los autores consideran los modelos actuales de sociedad como decadentes y esclavizadores. Ellos conciben el desarrollo latinoamericano como un proyecto político de liberación cuyos componentes van desde lo teológico hasta lo estructural sociopolítico y económico. Se batan en un laudable esfuerzo por presentar en forma sistematizada una alternativa democrática para construir en Latinoamérica una sociedad justa y humana.

El esquema lógico de sus trabajos coincide con sus planes. El libro tiene una primera parte dedicada al “diagnóstico del subdesarrollo latinoamericano” en sus dimensiones económico-sociocultural y política. Una segunda parte en que se afronta una “redefinición del concepto de desarrollo”, que viene a ser una antropología religiosa de inspiración cristiana. Y una tercera, en la que exponen “los criterios para estructurar una sociedad de participación en América Latina”, en la que el hombre pueda tener una existencia que le haga posible el desarrollo de su autorrealización, lo cual equivale a “liberación”: conquista que el hombre y la sociedad hacen de sí mismos para alcanzar la plenitud de sus potencialidades.

La vieja sagacidad occidental podrá reirse de todo esto; pero el hombre ha demostrado en su ya larga historia que el camino hacia lo que parecía imposible comenzó a andarse en algún momento.— A. GARRIDO.

GIRARDI, J., *Cristianismo y liberación del hombre*. Sígueme, Salamanca 1973, 21 x 14, 220 p.

La dialéctica de la encarnación, de la que la comunidad cristiana actual está tomando plena conciencia, plantea al creyente con más urgencia cada día este angustioso interrogante: ¿“Puede el cristianismo renovarse en profundidad sin perder su novedad?”. La llamada a la libertad que nos hará libres, en frase de San Juan, constituye para Girardi el punto de partida de esta reflexión. La salvación, liberación que Cristo nos ofrece, implica una liberación del mal a todos los niveles y establece un estilo nuevo de relaciones entre el hombre y su prójimo y el hombre con Dios. Este impulso hacia la libertad personal que penetra nuestra historia exige del cristianismo una respuesta a la vez que establece un conflicto: conflicto entre religión y libertad.

En torno a este fondo, Girardi ordena los ensayos que recoge en este volumen. En la primera parte afronta el horizonte del problema de la liberación en relación íntima con la secularización actual. La segunda parte: *Cristianismo y liberación del hombre* aborda los aspectos personales de la relación entre cristianismo y liberación (amor, unidad, sexualidad, matrimonio, comunidad, compromiso político, vida religiosa...). La tercera parte estudia las implicaciones sociales del cristianismo especialmente bajo la perspectiva de la lucha de clases, tema ya tocado por Girardi en otros trabajos. Resulta sabremanera interesante el último capítulo dedicado al tema de la unidad y de las divisiones existentes en la actual Iglesia, ofreciendo pistas auténticas para un verdadero ecumenismo intraeclesial, único camino para que los hombres puedan admitir la credibilidad del testimonio cristiano.— A. GARRIDO.

GUTIERREZ-ALVES ASSMANN, *Religión, instrumento de liberación?* Marova-Fontanella, Madrid 1973, 18 x 15, 238 p.

El que haya seguido con cierta honradez intelectual el desarro-

llo de la llamada "teología de la liberación" habrá podido captar desde el primer momento que este término —liberación— lleva consigo esencialmente una fuerte connotación teológica. Se trata "de la liberación del pecado e invasión de la nueva vida a través de Cristo Salvador" (p. 168). Liberación que abarca, lógicamente, todos los campos de la experiencia humana, tanto a escala individual como a escala comunitaria, bien sea nacional o internacional. Por otra parte, el origen histórico del término tiene una referencia directa a la crítica constante que los teólogos sudamericanos hacen de la teología progresista de los países ricos que, con una vinculación aséptica entre fe y teología, pasan por alto la función "política" del quehacer teológico.

Los tres autores que presentan los temas de este libro aparecen como portavoces de la conciencia cristiana que en el Tercer Mundo ha tomado en serio históricamente la Encarnación de Dios. Merece especial mención el trabajo presentado por Assmann, teólogo católico brasileño, de origen y educación alemana, "que ha querido hacer el salto cultural para unificar las teorías del mundo rico con la acción del mundo pobre", sensible a las prioridades históricas, y que puede significar, en frase de Paulo Freire, "una fuente inspiradora de la resurrección de la teología" (p. 193). Sus críticas a la Teología política de Metz y a la Teología de la esperanza de Moltmann, aunque bien pudieran someterse a cierta revisión, mantienen un tono de seriedad y compromiso ausente en estos teólogos europeos.— A. GARRIDO.

MARTINEZ DE ARROYABE - SORIA, *Cristianismo y nueva sociedad*. Sígueme, Salamanca 1973, 21 x 14, 557 p.

¿De qué se trata? *Cristianismo y nueva sociedad* viene a ser, en sentido amplio, un comentario a los temas enunciados en la *Octogesima Adveniens* de Pablo VI. El documento papal sirve de base, de método y de punto de referencia. En torno a él, un nutrido grupo de dominicos (16 concretamente) han realizado este ensayo. El esquema mental de la obra nos presenta el nuevo análisis de la postura de la Santa Sede frente a la llamada "doctrina social" de la Iglesia. De ello se encarga, en un primer capítulo de presentación, C. Soria, abordando la nueva perspectiva del tema y el cambio de vertiente que ofrece el documento en relación a los anteriores sobre la misma cuestión.

Dos grandes bloques dividen el grueso del volumen: *Nuevos problemas*, con análisis en torno a situaciones concretas (urbanización, misión de la mujer, obrerismo y política social, emigración, discriminaciones, medios de comunicación, participación); y *Cristianismo e ideologías*, punto fuerte de la obra, en donde aparece de manera clara la necesidad de una confrontación entre fe y praxis. Mención especial merece el trabajo de J. Carmelo García *Cristianismo y movimientos históricos*, quien tras una sucinta descripción de los movimientos sociales y políticos, plantea de lleno la exigencia de la "fidelidad a la realidad" como campo de encuentro y como punto de referencia para toda acción de superación histórica. El proceso vital de esta "fidelidad" ha de pasar a través de la vida, del análisis, de la objetivación histórica y del compromiso con la misma, con el fin de que la fe cristiana salga de las elucubraciones de gabinete y palpe la necesidad de anclarse en esa realidad "desde donde puede y debe construirse la historia" (p. 359-360). La liberación a todos los niveles como consecuencia de la presencia histórica del Cristo resucitado en la historia, la participación en la acción como medio de iluminar los espíritus, la reflexión sobre el reconocimiento, aunque tardío, de los sacerdotes obreros por parte de la Santa Sede etc... son apartados a cual más interesantes de esta meditación en voz alta sobre el quehacer iluminador y profético de la comunidad creyente que vive en la historia.— A. GARRIDO.

LLANOS - RABADE - LOSADA - SETIEN - GONZALEZ RUIZ, *El cristianismo de cara al futuro*. Secretariado Trinitario, Salamanca 1972, 19 x 12, 215 p.

Este volumen del Secretariado Trinitario de Salamanca recoge las ponencias y los coloquios del congreso celebrado del 25 al 29 de octubre de 1971. Los autores mencionados abordaron los siguientes temas: *En proyección hacia el futuro*; *Hacia una nueva imagen del hombre y del mundo*; *Hacia una nueva imagen de Dios*; *Fe cristiana, Iglesia y mundo*; *Hacia un cristianismo nuevo*. Pronto se capta el afán de los autores por sacar la fe de la concepción intelectualista, abriendo cauces a una fe entendida como encuentro y como compromiso personal y comunitario con el Cristo reunificador de la familia humana y "pacificador del hombre consigo mismo, con sus semejantes y aun con el universo material" (p. 140). Consiguientemente, surge la angustiosa pregunta sobre el futuro del hombre cristiano, especialmente del militante. Ante este "militante evangélico" han de ir cayendo los ídolos falsos que canonizan el inmovilismo histórico, a la vez que han de abrirsele camino los postulados dinámicos del Dios de la historia que intima al hombre el dominio de la tierra en todos los campos. No se trata de un secularismo barato, propicio a acusaciones también baratas, antes bien se proclama la necesidad de vivir un cristianismo vertical anclado en el Dios-Trinidad de la historia de la salvación, que seguirá siendo "el absoluto futuro del hombre". Pero a la vez habrá de ser abierto al mundo y comprometido con las tareas seculares, superando los dualismos falsos que ciertas ideologías nos han presentado a través de la historia.— A. GARRIDO.

TILLICH, P., *En la frontera*. Studium, Madrid 1971, 21 x 14, 219 p.

En la frontera (On the Boundary) es la autobiografía intelectual o espiritual de P. Tillich. La última redacción del célebre folleto fue hecha poco tiempo antes de morir, siendo dedicada a su mujer, dándole a la vez un carácter y un significado de testamento. La primera redacción se hizo al poco tiempo de llegar Tillich a los Estados Unidos, ya que aparece en 1936 en *La interpretación de la historia*. Tillich intenta ofrecernos aquí la clave de su pensamiento, el cual tuvo origen en sus líneas fundamentales en los años de su formación y de su profesorado alemán. La palabra "frontera" define la situación humana-intelectual-religiosa de Tillich; ya que una situación de "frontera" está llena de tensión y de movimiento... y aunque no es una situación de paz, "es la puerta por la que debe pasar todo individuo y toda nación para alcanzar la paz".

Su situación "de frontera" entre filosofía y teología, entre heteronomía y autonomía, entre Iglesia y sociedad, entre religión y cultura, entre luteranismo y socialismo... le ofrece la oportunidad de poner en vivo todos los ámbitos de la existencia humana y creyente en su orientación hacia lo Absoluto, hacia esa Teonomía por la cual suspiró y que defendió a través de su vida entera. El volumen de la Editorial Studium viene enriquecido por una serie complementaria de artículos del mismo Tillich, con el fin de ofrecer al público español un bloque representativo de su rico pensamiento, siguiendo el mal ejemplo de la edición alemana en su título *Auf der Grenze*, ya que parece más oportuno respetar el orden en que el autor fue exponiendo su pensamiento.— A. GARRIDO.

BOUYER, L., *La Iglesia de Dios. Cuerpo de Cristo y Templo del Espiritu*. Studium, Madrid 1973, 21 x 14, 722 p.

¿Un nuevo texto de Eclesiología? Bouyer, con la experiencia que le dan sus años y con su talante especial en el arte de escribir nos ofrece ahora una amplia recapitulación de la experiencia secular de la Iglesia,

en su misterio y en su historia; junto a la renovada luz de las discusiones y de los decretos del Concilio Vaticano II. Pero en medio de la historia y de la teología, Bouyer sigue siempre anclado sobre la Palabra de Dios presente en la Escritura.

La obra viene claramente dividida en dos partes. La primera es un extenso panorama histórico del concepto de "Iglesia" a través de los dos milenios de su existencia. La segunda es un hermoso ensayo de síntesis doctrinal sobre el misterio de la Iglesia, partiendo de las imágenes bíblicas que más sentido tienen: Cuerpo de Cristo, Pueblo de Dios, Templo del Espíritu. No faltan tampoco los obligados capítulos a la constitución jerárquica de la Iglesia: Papado - sucesión - episcopado - Tradición - Colegialidad, - relación Iglesia y mundo. La apertura hacia el ecumenismo y hacia la unidad cristiana a todos los niveles, la información abundante que nos ofrece, el manejo de la mejor bibliografía sobre cada tema... hacen del libro de Bouyer una buena síntesis eclesiológica. Su estilo de escribir, que se mantiene en la traducción, es original; aunque personalmente no nos termine de llenar. Nos parece que hoy día se impone más concisión y más precisión, a la vez que más orden expositivo. La impresión y presentación de Studium es impecable.— A. GARRIDO.

ALDAMA - BECKER - CARDONA - MONDIN - VILLALMONTE, *Los movimientos teológicos secularizantes*. Cuestiones actuales de metodología teológica. B.A.C. Madrid 1973, 17 x 10, 192 p.

Los autores arriba enumerados analizan algunas de las cuestiones más interesantes del nuevo enfoque metodológico que precisa la actual teología para cumplir con su misión de fidelidad al mensaje y de respuesta a los interrogantes de la historia. Hay en el fondo un problema sumamente serio: ¿Hasta qué punto condiciona el contenido de la fe la forma histórica, el revestimiento lingüístico propio de cada época? Los autores nos presentan un panorama de casi "excesiva seguridad" en sus puntos de vista, a la vez que dejan, en alguna ocasión, traslucir su miedo a los nuevos métodos y a las nuevas posturas pluralistas. Marcar el límite de lo infranqueable es a veces necesario, pero marcarlo con mucha frecuencia, y en cuestiones no del todo claras a la luz de la Palabra de Dios, es exponerse a canonizar ideologías o esquemas mentales de otrora. Los temas escogidos son interesantes: problema del lenguaje, teología de "la muerte de Dios", el giro antropológico, el juego como categoría teológica, pluralismo teológico actual y jerarquía de valores según el Concilio Vaticano II.— A. GARRIDO.

FLAMAND, J., *San Pedro interroga al Papa*. Studium, Madrid 1973, 21 x 14, 138 pp.

He aquí un librito breve, pero interesante, cuya lectura resulta imposible de dejar. Se trata de un ensayo histórico-teológico que desea aportar su parte al esfuerzo de reflexión sobre el magisterio y especialmente sobre el ministerio de Pedro. Comienza analizando la influencia de las fuentes platónicas, plotínicas y dionisiacas sobre la idea de "jerarquía" dentro de la Iglesia; pasando después revista a la concepción del poder eclesiástico después de Constantino, el Imperio cristiano, los "Dictatus Papae" de Gregorio VII, la bula "Unam Sanctam" de Bonifacio VIII; sigue un examen de la Contrarreforma tridentina y su esquema mental hasta el Vaticano I. A través de la reflexión histórica sobre el ministerio —poder— de los sucesores de Pedro y el desarrollo del concepto de infalibilidad, se someten a veces a severa crítica la "institución anticuada y monárquica de ciertos estamentos eclesiales: nuncios apostólicos, cardenalato, modo de la elección actual del Papa,

la fuerza solamente consultiva del sínodo de los obispos etc... El autor clama por una concepción del ministerio papal a la manera de Juan XXIII: servicio discreto, lleno de amor y de comprensión por el hombre actual (p. 123), invitando a un retorno al "sentido evangélico como condición indispensable para el desbloqueo teológico" a la vez que valora de manera positiva una eclesiología de comunión en la que la responsabilidad del pueblo creyente tenga una verdadera y auténtica participación.— A. GARRIDO.

BAUDLER, G., *Religionsunterricht im Primarbereich*. Vorschläge zu einer religiösen Propädeutik. Benziger, Einsiedeln 1973, 15 x 21, 219 p.

El ensayo que presentamos es fruto de un trabajo práctico realizado en el Seminario de Didáctica religiosa en la Escuela pedagógica de Aachen. Los autores intentan ofrecer unas líneas concretas a seguir en la enseñanza de la religión a nivel de propedéutica religiosa; es decir, hacer ver la dimensión trascendente de la realidad a través de una tradición religiosa. Lo realmente novedoso de todo ello es el desarrollo didáctico de esta concepción. En una sociedad pluralista como la de la Alemania Federal de nuestros días, las dificultades que surgen en este campo son numerosas; de ahí la necesidad de estos experimentos que puedan servir de ayuda a los profesores de religión en los primeros años de la escuela. A través de todos los apartados del libro se deja ver con claridad el afán de los autores por conjugar la enseñanza de la más pura historia de salvación bíblica con las realidades y situaciones del mundo en que vive el niño, destinatario de la enseñanza. La obra merece aplauso y quizás pudiera servir de ayuda a los Secretariados Nacionales españoles encargados de esta área de enseñanza.— A. GARRIDO.

JÜRGEN SCHULTZ, H., *¿Es esto Dios?* (Una encuesta publicada bajo la dirección de H. J. Schultz). Herder, Barcelona 1973, 21 x 14, 288 p.

La tremenda crisis del occidente cristiano está dejando de ser eclesial para comenzar a ser cristológica, o quizás teológica, ¿Qué es Dios? ¿Es un tú? ¿Es un ello? ¿Es un objeto, un destinatario o simplemente una fórmula? El problema se planteó en serio cuando la filosofía de la inmanencia comenzó a tomar carta de naturaleza en la reflexión humana. En nuestros días, lo decisivo en última instancia no es "lo que yo sepa o no sobre Dios, sino otra cosa: si Dios se hace realidad para mí. Cuando esto sucede, es que ha llegado el reino de Dios que predicó Jesús" (p. 213).

Los artículos de este libro, en número de 24, son obra de diversos colaboradores que intentan ofrecer una respuesta desde los más dispares puntos de vista, aunque siempre de manera inteligible para el hombre medianamente cultivado. El libro es fruto de una serie radiofónica emitida en la Alemania Federal y abarca tres apartados fundamentales: *problemática actual; respuestas de la historia; perspectivas de futuro*. La información que ofrece es abundante y madura; aunque lo importante es que exige de quien lo lee el pasar de la información a la discusión. Y esto es bueno. Plantear y discutir el problema a la luz del día siempre conducirá a ampliar el horizonte, respetar al "otro" y enfrentarnos con el polo opuesto a la pregunta sobre Dios: ¿qué es el hombre? Sin tener una respuesta sobre Dios resulta casi imposible el proferir una respuesta sobre el hombre.— A. GARRIDO.

KASPER, W. - MOLTSMANN, J., *Jesus ja - Kirche nein?* Theologische Meditationen. Herausgegeben von H. Küng. Benziger, Einsiedeln 1973, 20 x 11, 63 p.

Se trata de dos conferencias pronunciadas por Kasper y Moltmann en la Universidad Gregoriana de Roma en abril de 1973. El católico Kasper reflexiona en torno a un tema eminentemente protestante *Jesús y la Fe*; mientras que el protestante Moltmann lo hace sobre un tema de matiz católico *Jesús y la Iglesia*. Conocemos por sus escritos el pensamiento de ambos teólogos. Bástenos dejar constancia de la semejanza de sus líneas de pensamiento, ya que los dos parten de la necesidad de volver la vista hacia el fundamento de la fe y de la Iglesia: Jesús de Nazaret. Solamente de esta referencia común puede salir el verdadero camino de la unidad de los cristianos, una unidad que se presenta como tarea de búsqueda a nivel de conversión personal y comunitaria.— A. GARRIDO.

DOMINICE, M., *La Réforme et nous*. Cahiers du renouveau. Labor et Fides, Genève 1972, 18 x 12, 60 p.

Con ocasión del 450 aniversario de la Reforma luterana M. Dominicé dictó en 1967, por una emisora suiza, este ciclo de charlas sencillas dirigidas al gran público, en las que toca algunos puntos referentes a dicha conmemoración: crisis religiosa de Lutero, matrimonio de pastores y celibato de sacerdotes católicos, relación entre Iglesia-Estado, redescubrimiento de la Biblia en la Liturgia etc. El estilo es positivo y con cierto alcance ecuménico, dado el respeto con que trata estos temas en lo concerniente a la Iglesia de Roma.— A.G.S.

SCHLOEMANN, M., *Wachstumstod und Eschatologie*. Die Herausforderung christlicher Theologie durch die Umweltkrise. Calver, Stuttgart 1973, 21 x 14, 53 p.

Un joven teólogo evangélico se plantea el problema del porvenir del mundo e interroga a la fe sobre el mismo. Ante las angustiosas preocupaciones de los ecologistas y de los investigadores por el porvenir de la humanidad y sus esperanzas, el autor reclama un puesto para la respuesta dogmático-teológica, acentuando la palabra del Señor sobre el comportamiento humano, a la vez que relaciona la situación ecológica con la metanoya cristiana. Los positivistas y fenomenologistas se angustian por lo concreto; el cristiano evangélico ontologiza lo concreto mediante la Palabra del Señor.— A. GARRIDO.

COOK, S. - LEAN, G., *Manuale della rivoluzione*. Paoline, Modena 1973, 17 x 11, 87 p.

Es un librito publicado bajo el amparo del Centro Internacional del Rearme Moral, cuya finalidad es convencernos de que las cosas no pueden seguir así, ya que solamente los ciegos y los egoístas pueden estar satisfechos de la situación actual del mundo. Su finalidad es hacer una llamada a todos aquellos hombres que siguen pensando en la posibilidad de un cambio en la conducta humana. Este cambio implica el convencimiento de la necesidad de que cada uno de nosotros se esfuerce en la bella aventura del amor, del altruismo, de la pureza y de la honradez. La figura de Jesús de Nazaret aparece como ideal a seguir. El librito viene adornado con multitud de ejemplos reales, de gentes que han cambiado su vida y han encontrado su camino en la alegría y el esfuerzo por cambiar su destino y el de los demás. La juventud, ansiosa de "algo" que

la libere del marasmo actual, puede encontrar aquí unas páginas de respiro y un camino de esperanza.— A. GARRIDO.

MANARACHE, A.: *Creo en Jesucristo hoy*. Sigueme, Salamanca 1973. 21 x 14, 194 p.

Manarache, en una amplia gama de estudios interdependientes entre sí, nos muestra algunas precisiones acerca de la fe ante la cuestión ¿creemos en Jesucristo hoy? Pregunta que surge en la coyuntura actual frente a una confusión general que es exposición clara de la inquietud latente en el cristiano.

Introduciéndonos en la génesis del ateísmo contemporáneo, el autor estudia las expresiones de la fe, sus símbolos y el riesgo constante de la misma, deteniéndose en diversos rasgos de estos apartados: fe y moral, fe e ideología, los problemas semánticos de la simbología de la fe, fe y mito...

Obra valiosa para adentrarnos en la comprensión de la fe cristiana que lleva a una reflexión que no es ni pérdida de tiempo ni un alejarse de lo concreto.— J. M. SALADO.

BARTH, K. *Dogmatique. IV Vol. La Doctrine de la Réconciliation*. T. III, 2. Labor et Fides, Genève, 1973, 25 x 18, 358 p.

La Editorial *Labor et Fides* va dando cima a su empresa de ofrecernos en francés la gigantesca obra de K. Barth, que el mismo Barth calificaba de "locura". Hace dos años murió Jacques de Senarclens, Director de la edición, y el traductor Fernando Ryser ha caído enfermo el verano pasado. Durante 20 años, que ha durado la aventura de la publicación de esta obra, han ido sucediéndose las dificultades, pero todas han podido ser superadas con virtud y coraje. El presente tomo, dedicado a la doctrina de la Reconciliación, representa hoy un remedio a los males actuales. Barth insistía en que nuestros males religiosos se deben a que no queremos aceptar al Cristo real, sino un Cristo domesticado por nosotros; de ese modo "mientras aireamos más que nunca sus banderas, le imponemos tutela, y cada vez nos va peor. Insistiendo más que nunca en el luteranismo, Cristo aparece como el Testigo fiel, mientras el hombre es mentiroso y maldito. Esa atestación coloca a cada hombre ante sí mismo, ante Dios, ante su vocación humana. El tema de la "vocación" cobra así toda su profundidad mística. Sobre ese fondo de la vocación aparece ese terrible problema de nuestro tiempo, la "tribulación" que en tiempo de Barth revistió caracteres apocalípticos. Pero eso plantea finalmente el problema de la liberación del cristiano, del espíritu de libertad o libertad de espíritu. Hermoso volumen, como pocos en nuestro tiempo.— L. CILLERUELO.

ORLANDO, P., *La comunità di Oregina*. Evangelo e marxismo nel dissenso cattolico. Claudiana, Torino 1973, 14 x 21, 262 pp.

Nunca en la historia de la Iglesia se ha asistido a una revitalización tan fuerte de la misma, realizada a partir de todos los factores que son susceptibles de ser integrados en su misterio como donación salvífica de Dios al mundo. El autor nos presenta en su obra la experiencia de una comunidad cristiana comprometida que afronta su realidad en un mundo pluralista en relación al Evangelio. -No se trata, como dice, de colocar a esta comunidad convirtiéndola al comunismo, o enfrentándola con

la autoridad eclesiástica, sino que se trata de algo mucho más profundo que llega hasta la entraña misma de su ser de cristiana: confrontación de esa comunidad con las exigencias del mismo Evangelio y sus consecuencias prácticas. En la segunda parte trata de presentar ya los alcances teológicos de esta confrontación, terminando su obra sobre ciertas reflexiones en torno a ciertos factores culturales e ideológicos con los cuales se debe encontrar el mensaje cristiano en su actuación en medio de las comunidades. Obra trascendental en la actual renovación eclesial por la audacia de la misma.— C. MORAN.

SCHEFFCZYK, L., *Dios Uno y Trino*. Fax, Madrid 1973, 19 x 13, 184 pp.

A través de los estudios teológicos y filosóficos de estos últimos años, se ha convertido ya en un tópico, por otra parte fundado, el determinar claramente al acercarnos a la realidad divina, sus caracteres producto del saber filosófico, o más bien los debidos a su propia manifestación en una historia de revelación salvífica. No en vano hemos asistido a toda una corriente teológico-filosófica con matices radicales de la llamada "teología de la muerte de Dios", con lo que pueda tener de fundada en sus críticas y lo que posea de accesorio creado. De aquí que el autor nos presente la problemática a partir de interrogantes que plantea la existencia humana en su caminar terreno con tendencia al absoluto, buscando el no desconectar esta demanda, de la respuesta dada en la revelación, concluyendo con el tema antiguo en teología sobre la inmanencia-trascendencia del Dios de la revelación. Trata de conjugar un ontologismo exagerado y un funcionalismo infundado, sin caer en un biblicismo a ultranza ni en teología excesivamente filosófica. La obra será un apoyo a los que tratan de penetrar un poco más en la realidad fundante de la existencia humana.— C. MORAN.

RAMING, I., *Der Ausschluss der Frau vom priesterlichen Amt*. Gottgewolte Tradition oder Diskriminierung? Böhlau, Köln-Wien 1973, 15 x 22, 232 pp.

Hay problemas en la actualidad teológica que sólo son comprensibles desde un estudio histórico-crítico de fuentes, como es el caso que preocupa a la autora de este libro sobre la exclusión de la mujer de la función sacerdotal ministerial. Estudiando el canon 968, en el artículo primero, llega a constatar su fundamento doctrinal en afirmaciones recibidas de una tradición que recibe interpretaciones bíblicas donde está ausente la preocupación crítica contextual que prevalece hoy en el estudio de la Escritura. La autora saca ciertas conclusiones en torno al tema, donde muestra una insistencia excesiva en la tradición y en la exégesis prevalentemente antifeminista que se traduce después en ciertas leyes canónicas a través de la historia. Estudio llevado a cabo con un espíritu científico poco común y con una audacia en sus afirmaciones, que sólo puede venir justificada desde el punto de vista de una vivencia seria al contacto con una tradición eclesial fiel a la fe recibida desde antiguo. Imprescindible para el estudio del D.C. sobre el ministerio.— C. MORAN.

ASSMANN, H., *Teología desde la praxis de la liberación*. Sigueme, Salamanca 1973, 15 x 22, 271 pp.

La Iglesia en Suramérica está viviendo momentos como nunca en su historia los ha experimentado. Factores de orden cultural, político, social, están interviniendo en la marcha del pensar y vivir del cristiano que realmente toma su fe en una seriedad que corresponde a la misma

fe. Un exponente de todo este quehacer teológico lo encontramos en la gran literatura teológica que se refiere al tema de la liberación en sus diversas facetas. El autor de la obra que presentamos hoy al público muestra un conocimiento de la situación real y trata de darnos en una gama de variedades teológicas su pensar en torno al problema en toda América Latina. Aunque es una recolección de textos publicados o presentados en diversas ocasiones, no obstante existe entre ellos una coherencia interna digna de tenerse en cuenta a la hora de querer hacer un estudio sobre la problemática suramericana. Es una teología que se va haciendo a medida del pueblo y conforme a las exigencias presentadas por el mismo, lógicamente sin desvirtuar el mensaje en sus facetas más básicas. Finalmente, se está tratando de deseuropeizar la teología en medios extraños al nuestro. Esta es la intención del autor.— C. MORAN.

SINODO RIFORMATO OLANDESE, *Pane al pane...* Una parola chiara sulla storia, il segreto e l'autorità della Bibbia, Claudiana, Torino 1972, 13 x 20, 339 pp.

Un año después de la aparición del *Nuevo Catecismo* católico en Holanda, aparece la obra que tenemos entre manos en medio evangélico holandés. A un estudio sobre la historia de la interpretación de la Escritura desde sus orígenes hasta hoy, añade el estudio unas reflexiones en torno a los límites de un estudio histórico-científico de la misma. Estudiando posteriormente las afirmaciones en torno a los presupuestos teológicos y vivenciales para una recta comprensión de los asertos bíblicos. Es una obra que lleva la intención fundamental de introducir al hombre cristiano ajeno a toda la problemática actual en torno a la interpretación de la Escritura en las líneas maestras que rigen la exégesis actual. Las implicaciones bíblicas en el existir diario se podrían ver ya desde el principio en el título dado a este catecismo de la Iglesia Reformada Holandesa. Un estilo sencillo, sin grandes pretensiones teológicas en su exposición.— C. MORAN.

GRAMAGLIA, P.A., *Il battesimo dei bambini nei primi quattro secoli*. Morcelliana, Brescia 1973, 15 x 21, 245 pp.

Los estudios históricos siempre han sido una fuente de visiones amplias capaces de integrar elementos provenientes de diversas latitudes y épocas, que colaboran a recuperar la imagen fiel del mensaje cristiano vivido a través de las diversas épocas de la historia. Hoy, los estudios históricos nos han llevado a instaurar cambios de perspectivas en costumbres y orientaciones cristianas más acordes con un saber bíblico. El autor estudia el problema del bautismo de los niños en la Escritura como fundamento para ver la praxis en la Iglesia de los Padres fieles al mensaje bíblico. Constata el autor cómo ha habido varias formas de celebración bautismal y épocas de su concesión. La concienciación del significado bautismal llevó en ciertas épocas a retrasarlo como significado de maduración de fe y no de laxitud moral. Estudio llevado a término con el recurso de los medios críticos históricos propios de un historiador de las doctrinas del cristianismo. Ayudará a determinar ciertas dificultades hoy pendientes en lo referente a la iniciación cristiana en nuestra Iglesia contemporánea.— C. MORAN.

BAUER, J.B., *Die Heissen Eisen von A bis Z*. Ein aktuelles lexikon für den Christen. Styria, Graz-Wien-Köln 1972, 17 x 23, 393 pp.

Los cristianos hoy nos estamos dando cuenta de la necesidad que tenemos de síntesis concretas de las diversas afirmaciones de nuestra fe

a la hora de acercarnos a su estudio. Y los teólogos están sabiendo responder a estas nuestras exigencias con diccionarios teológicos que recogen todo lo mejor de la obra teológica actual. Esta es la labor realizada por el nuevo diccionario teológico, dirigido por Bauer bajo un título muy sugestivo y figurado. A la precisión conceptual, unen los diversos autores encargados de la elaboración de la obra, su esfuerzo científico garante de la pluralidad básica del discurso teológico. Se estudian en el trabajo los temas de mayor envergadura y que preocupan hoy al cristiano. Todos podemos encontrar en resumen, pero esencial, lo referente a nuestra problemática de fe actual. Por esto no podemos por menos de agradecer a la editorial su nueva colaboración como servicio a la fe eclesial y a la maduración teológica de nuestros creyentes.— C. MORAN.

BOUCHETTE, H., *El antiguo diaconado en la Iglesia que se renueva*, Studium Madrid 1973, 14 x 21, 84 pp.

La labor del Concilio Vaticano II dentro de una praxis pastoral quedó fijada en proposiciones claras con vistas a un futuro eclesial, respondiendo a exigencias que se irían creando en la Iglesia. Una de ellas era la renovación del diaconado dentro de la comunidad eclesial como colaborador del sacerdocio ministerial y algo necesario en la sociedad actual donde la vida de la Iglesia debe desarrollarse. La obra que presentamos hoy al público tiene esta misión: el proclamar de forma sencilla pero insoslayable, la necesidad de crear diáconos en las diversas comunidades eclesiales, presentando los diversos proyectos realizados en la actualidad en lo que a la formación y preparación en general de la diaconía se refiere. Bouchette sabe sacar fuerza argumentativa del testimonio de la Iglesia antigua como posibles vías en la puesta en práctica de este proyecto conciliar. Amén de las diversas experiencias que presenta el autor, puede servir la obra para orientar a los diversos órganos encargados en las iglesias locales de proveer a las necesidades de las mismas con la reinstauración del diaconado en las comunidades.— C. MORAN.

PLISSART, M.-C., *Venid y veréis*. Iniciación cristiana de los niños de 6 a 7 años. Libro del Maestro. Sígueme, Salamanca 1973, 21 x 16, 210 p.

35 Cuadernillos. 35 Lecciones divididas en 3 trimestres con orientaciones acertadísimas para el Maestro de Catequesis infantil. Utiliza el silencio como puerta que se abre al niño para el recogimiento, la reflexión, la calma y así grabar con más precisión las ideas o palabras de Jesús. El niño llega a comprender que Dios está con nosotros.

Libera al niño del mundo maternal —hogareño— egoísta y lo transplanta a un mundo infantil —social—, eclesial. Y todo a través de ese Jesús que ve, escucha, dialoga con las personas. Jesús está con nosotros, no como personaje histórico, sino realmente. Utiliza los signos, cirio pascual... para que el niño descubra a Jesús en su Iglesia, entre su pueblo, entre nosotros. El niño comienza a valorar las buenas obras.— L. GARCIA.

BONNER, G., *Augustine and modern research on Pelagianism*, Villanova (USA), Augustinian Institute 1970, 1972, 19 x 12, 84 pp.

Desde 1959, el Instituto Agustiniiano de la Universidad de Villanova

(Filadelfia) invita cada año a un reconocido especialista en S. Agustín a pronunciar una conferencia delante del Instituto. El año 1970 tocó la vez a Gerald Bonner, de la Universidad de Durham en Inglaterra. No se le puede pedir al autor un estudio profundo del Pelagianismo en una simple Conferencia. Pero nos hace un gran servicio pasando revista a la literatura actual sobre el problema, ofreciéndonos atinadas y sugestivas observaciones, y marcando puntos de partida para nuevas investigaciones.— L. CILLERUELO.

GRUPO DE LES DOMBES, *Hacia una misma fe Eucarística*, Herder, Barcelona 1973, 20 x 12; 77 pp.

Este libro, de la colección "controversia", breve, objetivo, esclarece el tema de la fe Eucarística; es un logro de un grupo de teólogos interconfesionales de Les Dombes. Tratan de hacer desaparecer las barreras que pueden existir entre teólogos, obispos y pastores, clérigos y laicos, entre "tradicionales" y "marginales" con el fin de hacer tomar conciencia de que la "auténtica unidad eclesial sólo puede buscarse sobre la base de una fe eucarística común considerada suficiente para establecer de nuevo la comunión".

Estudian primero la parte doctrinal, donde exponen lo substancial de la fe Eucarística, para pasar a una segunda parte donde tratan los problemas pastorales. Ambas ponen de relieve lo conveniente que es el trabajar por llegar a la etapa más significativa en el camino hacia la unidad de la Iglesia: la celebración común de la Eucaristía, pues cuanto más nos acerquemos unos a otros, tanto más nos acercamos a Jesucristo.— L. CILLERUELO.

TILMANN, KI., *Übungsbuch zur Meditation*, Benziger. Zürich-Einsiedeln, Köln 1973, 8 x 8, 144 pp.

El actual fenómeno de la "meditación", que cada cual puede interpretar a su modo y atribuir a mil causas opuestas, hace que aparezcan estos libros que sirven de guía a los que pretenden iniciarse y organizar una vida de oración sistemática. El Autor del presente volumen es especialista en Pedagogía y Catequética de la Religión. Acababa de publicar otro volumen, intitolado *Introducción a la Meditación* (Zürich-Köln 1973) cuando aparece este segundo que hace juego con el primero. Aquí, fuera de las introducciones sobre el Yoga y métodos orientales, se hace la aplicación a un contenido ascético y místico al mismo tiempo. El carácter experimental es obvio. Sólo se podría hablar convenientemente de su eficacia después de haber comprobado el sistema durante un tiempo apropiado. Desde luego, logra suprimir los métodos racionalistas y abstractos, y se presta a utilizar música, paisajes, espectáculos. Es un volumen no grande y sumamente atractivo.— L. CILLERUELO.

REY, B., *De la fe en Yahvéh a la fe en la Trinidad*, AB, brevior, 1, FAX, Madrid 1973, 158 pp.

Aunque el título original francés (*A la découverte de Dieu*) esté más en consonancia con la exposición pedagógica de los temas, el título de la versión española quizá sea más expresivo, centrando al lector de inmediato en los propósitos del libro.

Bernard Rey es consciente de que el dogma de la Trinidad les parece a muchos cristianos como un monumento de otras edades, en las que sólo los arqueólogos del cristianismo aciertan a reconocerse.

Por eso, dejando a un lado las disquisiciones y especulaciones teo-

lógicas de escuela, el autor se centra en la Biblia (el NT. en particular), y encuadrando su exposición en el marco de la historia de la salvación nos va mostrando cómo poco a poco, y con mayor claridad cada vez, las primeras comunidades cristianas, al reflexionar sobre la salvación en que vivían gracias al misterio pascual de Cristo, fueron descubriendo de una manera vital y dinámica que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Sólo la existencia de Jesús permite expresar la unión del Padre y del Hijo, pero esta expresión no es posible, sino por el don del Espíritu.— L. CILLERUELO.

PELLEGRINO, M., *Le "Confessioni" di Sant'Agostino*, Studium, 2. ed. Roma 1972, 23 x 14, 224 pp.

Para muchos estudiantes, el volumen del hoy Cardenal Pellegrino era una de las mejores introducciones a las Confesiones de San Agustín, por su sencillez, personalidad, claridad y competencia. Había llegado casi a convertirse en un "manual" clásico de introducción a las Confesiones. Publicado en 1956, se había agotado hace tiempo. El Cardenal hubiera deseado retocarlo y ponerlo al día, pero sus ocupaciones pastorales se lo impedían. Hemos de dar las gracias a Sofia Vanni Rovighi, bien conocida por los agustinólogos, por haber conseguido autorización y haberse encargado de reeditar el interesante volumen, que sigue siendo una magnífica introducción. Como ella nos dice: "lo difícil no es avanzar por un camino, sino el entrar en él". Quien se inicia en la lectura de las Confesiones, fácilmente halla luego más amplias informaciones y nuevos problemas. Felicitamos a la Editorial Studium por su excelente idea.— L. CILLERUELO.

MERTON, Th., *Sinfonie für einen Seevogel, und andere Texte des Tschuangtse*, Patmos, Düsseldorf 1973, 19 x 12, 158 pp.

Conocido es el nombre de Tomas Merton en todo el mundo, y también su obra "el camino de Chuang Tzu", que ahora aparece en alemán con el título sugestivo de *Sinfonía por una gaviota*. Es curioso —que hayan sido los americanos superindustrializados los que hayan ido a buscar en el lejano oriente la voz de Dios. En 1965, Merton ofreció la traducción inglesa de estos textos del filósofo chino Chuang-Tse, después de dos años de esforzado estudio. Merton hacía notar que su traducción era "tendenciosa", es decir, que no traducía por curiosidad científica o filosófica, sino para descubrir al hombre angustiado de hoy una ventana hacia la eternidad. No pretendía presentar a un "cristiano antes de Cristo"; pero sí hacía notar la semejanza de doctrinas con el Libro de la Sabiduría, con muchos pasajes de los Evangelios y con el "caminito" de Sta. Teresita. La traducción resulta clara y esmerada.— L. CILLERUELO.

PIKAZA, J. y otros, *La Trinidad en la Biblia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1973, 23 x 16, 211 pp.

El volumen recoge seis ponencias o estudios de la VI Semana de Estudios Trinitarios, centrada en "Cristo como revelador del Padre y emisor del Espíritu en el NT". Tales ponencias llevan siempre anexas las discusiones oportunas y es lástima que los editores hayan hallado tantas dificultades para publicar los subsiguientes Coloquios. De todos modos, el tema de la Trinidad es presentado con dignidad y altura ejemplares desde el NT. en general y en sus aspectos típicos: Sinópticos, Comunidad primitiva, S. Juan, S. Pablo. Todas las ponencias están encar-

gadas a profesores competentes y especialistas. Introduce el volumen el P. Javier Pikaza con un sugestivo estudio "Hacia una visión de la Trinidad, partiendo del NT. "en el que al relacionar a Jesús con el Misterio Trinitario nos plantea problemas profundos y prácticos. Todos están de acuerdo con él en que los estudios trinitarios no llegan a la calle, a las gentes humildes, sino es en formas populares y a veces inadecuadas, mientras que Jesucristo es el todo y sobre todo el Hijo. Por eso estas Semanas dedicadas al tema concreto de la Trinidad tienen la mayor importancia para reclamar siempre el derecho primario del Dios cristiano.— L. CILLERUELO.

NICOLAU, M., *Nueva Pascua de la Nueva Alianza*, Studium, Madrid 1973, 23 x 16, 414 pp.

El P. Nicolau continúa dando muestras de una vitalidad exuberante en su doble tarea intelectual y religiosa. A la Teología del signo sacramental (1969) y a la otra obra sobre Ministros de Cristo. Sacrificio y sacramento del orden (1971) viene a añadir ahora este tratado de la Eucaristía. Se comprende bien que el volumen supone, sin embargo, largos años de estudio, trabajo y exposición de cátedra. En efecto, como información y reunión de materiales parece un volumen perfecto. Notamos además que se introduce un método histórico y se da una importancia definitiva a los textos bíblicos. Se revisa la tradición patristica, la reflexión de los teólogos y las orientaciones y normas del Magisterio y se nos expone la problemática moderna. Por todos esos conceptos, merece el P. Nicolau la aprobación de todo el mundo. Donde quizá aparezca la disconformidad es en la ontología o filosofía subyacente a todo el Tratado. Muchos teólogos no admiten ya una ontología griega, ni platónica, ni aristotélica, ni admiten que los dogmas cristianos queden subordinados a filosofías griegas. Un segundo problema, en el que no todos los teólogos estarán de acuerdo es la relación entre dogma y filosofía: ¿queda condicionado el dogma por un sistema filosófico determinado? No será, pues extraño, que después en los casos concretos, todo dependa de la interpretación filosófica que se presuponga, como punto de partida para razonar. Este es hoy un caballo de batalla y el P. Nicolau mantiene su escolasticismo. Pero el valor del volumen es por sí mismo grande.— L. CILLERUELO.

SCHERER, B.S., *Sternglanz Freude*,

SCHMIDT-PAULI, Elisabeth, *Der neue Mensch zu Gott*,

SCHINLE, M. Gertrudis, *Die Flamme hüten*, Ars Sacra. München, 18 x 10, 1973, 32 pp. cada uno.

Son tres cuadernos de poesía religiosa actual. Es con frecuencia lamentable que los poetas de una nación determinada no estudien la poesía de otras naciones, aunque cada día es más frecuente el conocimiento de idiomas entre los poetas. Es posible caer pronto en un manierismo nacionalista, que se evita fácilmente cuando se leen poetas extranjeros de hoy. La sensibilidad de estos poetas, hombres y mujeres, que se sienten invadidos por la marea socialista y al mismo tiempo llamados hacia la interioridad, es digna de la mayor admiración. Son los más excelsos y dulces temas de meditación para el hombre actual. Es la gota de poesía que todos necesitamos para cada día, para mantenernos en la realidad de la vida humana, sin intregarnos a la resaca de las abstracciones, de las técnicas, y de los abusos de toda clase.— L. CILLERUELO.

FORTIN, E.L., *Political Idealism and Christianity in the Thought of St. Augustine*, Villanova 1971, (Augustinian Institute) 19 x 12, 58 pp.

Es otra de las Conferencias que nos ofrece cada año el Instituto agustiniano de Villanova (Filadelfia, USA), este año de 1971 Profesor en el Colegio de Boston, el nombre de Fortin es conocido ya entre los agustinólogos por sus colaboraciones en revistas de la especialidad. Conocido es también el tema de combinar el Cristianismo con el Estatismo en la Antigüedad y en el pensamiento agustiniano. Agustín, dentro de su platonismo, se inclina en cierto modo hacia un idealismo concordista o sintético, que quiere superar la dicotomía entre Estado e Iglesia. Pero ¿es eso posible? El Autor nos hace ver las razones por qué modernamente no se acepta la solución agustiniana, y las consecuencias de la negación.— L. CILLERUELO.

HENGEL, M., *Judentum und Hellenismus*, 2. ed., revisada y aumentada, Mohr-Siebeck, Tübingen 1969, 23 x 15, 694 pp.

Difícil será encontrar otro libro en que, la relación Judaísmo-Helenismo aparezca en forma tan completa, sistemática y clara. El estudio abarca precisamente ese terrible período, que va desde la preparación de la Guerra de los Macabeos hasta la aparición del Cristianismo. La inmensa y excelente bibliografía, que ya existe sobre ese tema, no hace más que poner de relieve el mérito de este volumen al mismo tiempo analítico y sintético. No puede confundirse con una Historia, ni siquiera con una historia de la cultura o de la religión. Pertenece a ese tipo de historia, que va analizando los conceptos, enjuiciando las opiniones y teorías, comprobando las influencias, y presentando las notas críticas de bibliografía y controversia. Ya se entiende que tenemos un instrumento inapreciable de trabajo, no sólo para los estudiosos en general, sino también para los especialistas, que buscan los antecedentes del Cristianismo tanto en el Judaísmo como en el Helenismo. También pertenece el libro a esas historias, que se leen con interés y placer, por bien escritas y claras. Sobre todo, si tenemos en cuenta la dificultad de la empresa, cuando se lleva por delante un material tan inmenso. Va enriquecido con excelentes índices y presentado por Siebeck en forma impecable y bella.— L. CILLERUELO.

RIESENHUBER, Kl., *Maria, in theologischen Verständnis von K. Barth und K. Rahner*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1973, 21 x 14, 126 pp.

La Mariología es presentada hoy como punto de cristalización de la Antropología cristiana. Mientras se discuten los mismos fundamentos de la fe, era natural que la Mariología fuera también cuestión controvertida. Aquí el A. ha escogido dos autores, Barth y Rahner, para contrastar opiniones dispares, pero notables. De su estudio saca tres conclusiones importantes: 1) en el aspecto ecuménico, se verifica un acercamiento entre católicos y protestantes; 2) en el aspecto sistemático, la Mariología se centra en Cristo, en la Cristología, con fundamentos bíblicos; 3) en el aspecto espiritual y pastoral, la figura de Maria se adapta al cristianismo actual y se encuadra en la fe concreta del cristiano de hoy.— L. CILLERUELO.

JERG, E., *Vir Venerabilis*, Herder, Wien 1970, 23 x 15, 290 pp.

El libro lleva como subtítulo: "Investigaciones acerca de los títulos que utilizan los obispos en los textos extraeclesiales de la tardía Antigüedad, como tentativa para demostrar su función pública". Aparte el valor que pueda tener este diligente y paciente estudio, nos ofrece

una lección profunda: la "iglesia constantiniana" es un grave problema. La tesis de Th Klauser (*El origen de las insignias, honores y derechos de los obispos*, Krefeld, 1949, reeditado en 1953), atribuía las exterioridades del obispo a la organización civil de Constantino, que consideraba a los obispos como funcionarios civiles. Jerg, ante las discusiones suscitadas, estudia el empleo de los títulos en las "Direcciones", cuando los obispos utilizan los tratamientos civiles. El estudio abarca desde el s. IV al VI. Un material tan abundante contribuye a verificar el llamado "bizantinismo" de la Iglesia, y la permanencia de la Era Constantiniana hasta hoy. Pero al mismo tiempo, y dentro de las limitaciones de un tema tan particular, impone ciertas reservas. En efecto, se trata de leyes derivadas de las cancellerías imperiales, pero cada obispo las utiliza con cierta libertad, según los casos. De todos modos, la historia de S. Agustín había mostrado ya la conveniencia de estudiar este tema, para verificar por qué estos Padres utilizan ciertos tratamientos estereotipados en el terreno civil, cuando emplean otros en los asuntos eclesiásticos. Por el tratamiento se deduce la dignidad de la persona.— L. CILLERUELO.

Morales

RAHNER, K., *Frihe Bussgeschichte*, Benzinger, Zurich-Einsiedeln-Köln 1973, 22 x 15, 511 pp.

El hecho de que el propio K. Rahner haya dedicado un estudio sistemático al tema, ya predispone a leerlo con la más exigente concentración, dado que estamos acostumbrados a encontrarnos con artículos cortos pero densos de este autor.

Hemos de agradecer a Rahner que haya puesto su rigor científico y sus amplios y profundos conocimientos teológicos al servicio de la discusión actual sobre las formas de penitencia. Rahner nos orienta con seguridad en los primeros pasos de la vivencia penitencial de la Iglesia.

Entre las aportaciones de este volumen quiero subrayar la clara visión del concepto del pecado, casi siempre descrito por los Padres en relación con la pérdida de la gracia. Quizás este concepto ha sido condicionado, a lo largo de la historia, por el de la ley y el de la materia más de lo debido. No quiero afirmar que tanto la ley como la materia no tengan función alguna a la hora de reflexionar sobre el pecado. Sencillamente creo que son síntomas, sin pretender convertirlos en prueba única y exclusiva del mismo.— Z. HERRERO.

MAGGIOLINI, S., *El pecado y el perdón en la comunidad eclesial*, Studium, Madrid 1973, 21 x 14, 349 pp.

Ya desde las primeras páginas atrae la lectura del estudio de Maggolini por la concordancia entre los sentimientos de tantos cristianos sobre el sacramento de la reconciliación y las líneas directrices que se traza para su estudio. Quisiera desprenderse de un estudio normado del sacramento para hablar como creyente y así "suscitar experiencias, ejercitadas y vividas en grupo: y todo esto como es natural, mediante el cotejo y estudio de la Palabra de Dios, vivida y enseñada como la enseña la Santa Madre Iglesia". Considera su mejor recompensa el que sus lectores llegaran a la conclusión de Chertestón: "Creo en la Iglesia, porque ella posee la confesión. El ansia de sentirme perdonado por Dios penetra hasta lo más íntimo de mi ser".

Para conseguirlo ha sabido desprenderse de las determinaciones

positivas para ahondar en la profundidad misma del sacramento como signo de la bondad perdonante de Dios que, recibida conscientemente por el hombre inteligente, se transforma en llamada continuada de conversión y entrega al servicio del Reino.— Z. HERRERO.

BRUGAROLA, M., *La Humanae Vitae. Antes y después*, Asesoría Eclesiástica Nacional de Sindicatos, Madrid 1972, 19 x 13, 176 pp.

Se trata de un pequeño volumen de carácter simplemente informativo. Desde este punto de vista puede cumplir su papel puesto que abarca el amplio campo que va desde las sencillas entrevistas hasta las declaraciones doctrinales de las distintas Conferencias Episcopales.

No podría, en cambio, decir lo mismo en cuanto a la opinión que defiende. Toma partido en sus respuestas a un artículo aparecido en "Etu-des", a Häring y a Reuss. Quizás le ha faltado establecer la neta distinción entre la moralidad objetiva y subjetiva con sus importantes incidencias en las situaciones conflictivas matrimoniales a las que se refieren estos autores y claramente admitidas en el Concilio Vaticano II.— Z. HERRERO.

AUBERT, J.M., *Moral social para nuestro tiempo*, Herder, Barcelona 1972, 22 x 14, 204 pp.

Mi más sincera felicitación y calurosa acogida al estudio de Aubert, que responde a la altura científica y actualizante que ya nos había mostrado en algunas otras obras. Yo diría que se trata de uno de los primeros tratados sobre el tradicional "De Iustitia et Iure", escrito no solamente con mentalidad actual, sino también sabiendo desprenderse de algunos temas que la práctica ha orillado e introduciendo, sin temor alguno, otros que los moralistas descuidan casi totalmente en sus manuales, pero que la vida económico-cristiana sitúan en primer plano.

Y todo esto sabe hacerlo a la luz de la fe cristiana, del hombre que se sirve de los bienes para lograr su plenitud humana y con la tendencia a que sean todos los hombres los que real, no sólo formalmente, tengan esas posibilidades. Ello obliga a luchar por hacer realidad en nuestras sociedades el destino universal de los bienes.— Z. HERRERO.

FINELTAIN, L., *Los traumas amorosos. Las cicatrices que deja el amor*, Herder, Barcelona 1973, 20 x 12, 264 pp.

Valioso y educador estudio el de Fineltain. Hay que repetir, sin cansarse, que el amor no se compone únicamente del elemento sexual, sino que la sexualidad es una expresión, un lenguaje a través del que se exterioriza y fomenta la gran riqueza del amor personal.

Pero quiere también ayudar a quienes, víctimas de su propia constitución o del ambiente, sufren ciertas desviaciones no poco frecuentes. De aquí su dedicación al estudio de los traumas amorosos en las diversas etapas hasta llegar a su madurez de amor personal: nacimiento y despertar del amor, incertidumbre de la adolescencia, infantilismo en el que permanecen a veces anclados los adultos, homosexualidad, etc.— Z. HERRERO.

PERICO, G., BRUNETTA, G., *Il problema dell'aborto*, Centro Studi Sociali, Milano 1973, 20 x 12, 181 pp.

Perico es un especialista en temas relacionados con la vida y la integridad corporal. Ello explica que nos invite a leer estas páginas de

divulgación sobre un tema que hoy se debate en la opinión pública de varias naciones, y que en España ocupa pocas páginas de los diarios, porque las clínicas ocultan celosamente sus secretos.

He hablado de divulgación, pero selecta. Bien pensada y densa, que tiene en cuenta las últimas corrientes existentes entre los moralistas y que abogan por una regulación del aborto. Precisa muy bien la debilidad de sus argumentos. No obstante, como buen conocedor de las relaciones entre el Derecho y la Moral, admite que pueden darse situaciones sociales en las que fuera aconsejable una "regulación" (excluye con toda firmeza la "liberalización") del aborto.

El libro se enriquece con el estudio socio-estadístico de G. Grunetta, que nos impide extender un velo disimulante de la realidad.— Z. HERRERO.

HÄRING, B., *La moral y la persona*, Herder, Barcelona 1973, 22 x 14, 245 pp.

Parece que el P. Häring ha encontrado nuevamente tiempo de reflexión para transmitirnos algo de sus más íntimas vivencias cristianas. Digo esto porque en su estudio sobre la Penitencia a mi gusto no encontró una presentación vigorosa de las nuevas orientaciones que espera el ambiente. En este volumen, en cambio, nos damos otra vez la mano con el moralista que lucha por la perfección del amor cristiano, encarnado y vivido por personas concretas, condicionados en su caminar hacia Dios.

La distinción de Sto. Tomás de las leyes en formales (los valores cristianos, siempre inmutables) y en materiales, es decir, las concretizaciones coyunturales, podríamos decir, de tales valores, matiza todo el estudio que presentamos. De aquí su permanencia y su constante adaptación a las personas y a las circunstancias.— Z. HERRERO.

BIRD, J. y L., *El matrimonio es para adultos*, Sal Terrae, Santander 1972, 19 x 13, 368 pp.

Es la expresión mediante el vocablo escrito de una experiencia vivida a gran profundidad por los autores. Muy aconsejable para los esposos, por su afán, desde la primera a la última página, de crear una actitud creativa de la "comunidad matrimonio-familiar". Ha olvidado intencionadamente el "estamos casados y la ley nos defenderá con su exigencia de la indisolubilidad matrimonial". Escasean actualmente las niñas y la ley se niega también a cumplir este papel en cuanto a la institución matrimonial. La vitalidad ha de venirle al matrimonio de dentro, de la vivencia de cada una de las partes y de su esfuerzo por robustecerla día tras día con el mismo espíritu inicial que dio vida al amor.

La forma de enfocar el tema de los conflictos matrimoniales y el papel de los "consejeros matrimoniales" y "sanatorios de la persona-matrimonio" trasluce igualmente la puesta a punto de los autores.— Z. HERRERO.

VARIOS, *Moral matrimonial. La Iglesia. XXV Semana Española de Teología* (Madrid 30 agosto-4 septiembre 1965), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1973, 26 x 18, 376 pp.

Digamos de entrada que el título de esta Semana de Teología es un poco engañoso, ya que el tema matrimonial no es más que una de las tres partes de que consta el volumen.

Por otra parte también es conveniente indicar que el volumen re-

presenta una de las líneas de pensamiento de los moralistas españoles sobre las cuestiones referentes al matrimonio. Una corriente, por cierto, muy calificada tanto por su contenido como por los autores que la defienden. Bastante mayor habría sido su valor si hubiera abarcado las distintas interpretaciones existentes entre los moralistas españoles a la hora de interpretar las expresiones del Magisterio.

Es de elogiar la profundidad y logicidad de todos y cada uno de los estudios presentados. No en valde se trata de una Semana Nacional de Teología.— Z. HERRERO.

Derecho

ARANZADI, E., *Legislación Civil*. Código Civil. Leyes sustantivas. Aranzadi, Pamplona 1973, 14 x 20, 1530 pp.

La Legislación Civil, recogida por la Editorial Aranzadi, presenta además del Código Civil con la jurisprudencia pertinente, las Leyes Sustantivas, una colección de preceptos civiles sustantivos, que se han considerado más importantes en el campo jurídico. Esta Legislación Civil será integrada también por Leyes Procesales, Leyes Mercantiles y Leyes Hipotecarias, lo que supone un eficaz instrumento de trabajo.

Esta nueva colección, que encabeza el Código Civil, constituye un verdadero aporte jurídico en el campo del Derecho. Viene a ser un feliz resultado didáctico y utilitario, fruto de un valioso y metódico esfuerzo de investigación, donde se ha logrado una sólida obra de gran utilidad práctica, que permite al estudioso del Derecho contar con una segura y objetiva fuente de información. Se ofrece de manera inmediata a toda persona, que la consulte, los elementos indispensables, hasta hoy dispersos, para el análisis y reflexión del Código Civil y Leyes Sustantivas vigentes con notas, concordancias y sugerencias insertas al pie del articulado o disposición legislativa, teniendo en cuenta las sentencias de la Sala Civil del Tribunal Supremo desde 1870 hasta nuestros días. Al final de cada tomo hay un minucioso índice alfabético, por conceptos jurídicos, para facilitar el manejo. Se hace referencia a sentencias o disposiciones, que han sido publicadas en el Repertorio Aranzadi.

La Legislación Civil, que ahora ofrece la Editorial Aranzadi, es un útil instrumento de trabajo no sólo para juristas, sino también para los particulares, como consejero legal en casa. Ayuda a resolver gran cantidad de problemas jurídicos y a evitar posibles litigios, si no se pone remedio a tiempo. Vale a veces más un mal arreglo con conocimiento de las leyes que un buen juicio por lo dispendioso que suele resultar. Esta obra ilustra al lector sobre conceptos, materias y cuestiones fundamentales en Derecho, que el hombre de mediana cultura debe conocer. Es algo cara por ser voluminosa; pero resulta barata si se tiene en cuenta la utilidad y beneficio, que a la larga puede reportar. Esperamos que la misma Editorial, siguiendo el fin programado, continúe publicando nuevos tomos con las Leyes Procesales, Mercantiles e Hipotecarias.— F. CAMPO.

BORREGO, J., *La Regla de la Orden de la Santísima Trinidad*. Secretariado Trinitario, Salamanca 1973, 15 x 21, 374 pp.

El trabajo de Juan Borrego versa, como el mismo título indica, so-

bre la Regla de los Trinitarios (siglo XII) para estudiar la primitiva inspiración de dicha Orden en otras reglas monásticas y canónicas, especialmente en la de San Agustín. Esto ofrece particular interés a los estudiosos del Derecho comparado de la vida religiosa. El 16 de mayo de 1198, Inocencio III hacia expedir a favor de Juan de la Mata y demás hermanos religiosos la bula "*Cum a nobis*" acogiendo a los Trinitarios y todos sus bienes bajo la protección del Romano Pontífice. Se dedica el cap II al medio ambiente e influjo de los canónigos regulares y otros movimientos de la vida común del clero, que abrazaron la Regla de San Agustín en la alta Edad Media (siglos XI-XII). Aquí es donde se le podían hacer algunos reparos al autor por la confusión que tiene en precisar con exactitud lo que se entiende por Regla de San Agustín y Monacato Agustiniiano, que "según la opinión de C. Egger, había perdido muchísimo de su valor normativo a fines del siglo XII" (p. 54). Esto es discutible. Aun sin el canon 13 del Concilio IV de Letrán, la Regla de San Agustín no hubiese caído en el olvido. Este libro es bueno para la Familia Trinitaria entre la que ha sido bien acogido ayudando a conocer en general las riquezas carismáticas de la Regla de S. Juan de la Mata y de su Orden.— F. CAMPO.

DELGADO, G., *La Curia Romana*. El Gobierno Central de la Iglesia. Eunsa, Pamplona 1973, 17 x 24, 532 pp.

La reforma de la Curia Romana, promovida por la Const. *Regimini Ecclesiae Universae* del 15 de agosto de 1967, ha tenido un relevante significado según se hace ver en esta obra escrita con un tratamiento verdaderamente postconciliar sobre el Primado del Romano Pontífice dentro del gobierno eclesiástico universal. El Papa no ejerce personalmente las funciones de gobierno, sino que se sirve de una serie de organismos curiales denominados congregaciones, departamentos, dicasterios etc. Estos órganos centrales participan, como vicarios, de la potestad suprema del Romano Pontífice. En el presente volumen se exponen las funciones y naturaleza de la Secretaría de Estado, modo de actuar del Consejo Supremo de Gobierno y los departamentos para los asuntos públicos de la Iglesia, para la doctrina de la fe, para las Iglesias orientales, los obispos, la disciplina de los sacramentos, el culto divino, clérigos, religiosos, la enseñanza católica, la evangelización de los pueblos, los laicos y los asuntos económicos de la Santa Sede. El estudio se hace con método jurídico manejando la técnica organizativa vigente. Además de una abundante bibliografía por departamentos, hay un apéndice con los principales documentos pontificios sobre la reforma de la Curia Romana. Se concilia el gobierno central con la descentralización y autonomía de las iglesias particulares.— F. CAMPO.

HERVADA, J.- LOMBARDIA, P., *El Derecho del Pueblo de Dios*. Hacia un sistema de Derecho Canónico. I.- Introducción. La Constitución de la Iglesia. Eunsa, Pamplona 1970, 17 x 25, 418 p.

Este primer volumen de *El Derecho del Pueblo de Dios* es fruto de la actividad docente postconciliar en la Universidad de Navarra. La parte histórica (cap. II-III) ha sido redactada por Pedro Lombardía, actualmente miembro de la Comisión para la Reforma del Código y para la Ley Fundamental. La parte referente a introducción y Constitución de la Iglesia (cap. IV-VIII) es de Javier Hervada. Se han tenido en cuenta los fundamentos eclesiológicos y místicos establecidos en la Const. dogmática, *Lumen gentium*, que es citada frecuentemente. Al final de cada capítulo aparece la literatura canónica, que se ha consultado o trata de

la materia correspondiente. Empieza este manual de Derecho Canónico con un amplio discurso preliminar sobre el Pueblo de Dios, el Derecho como estructura de la Iglesia, su bases sacramentales y relaciones con el Derecho divino, natural y humano. En una época de revisión del Código resulta un buen aporte canónico para reflexionar sobre los estratos del edificio jurídico de la Iglesia. La dicotomía Iglesia-Derecho se resuelve mediante un *jus caritatis*, demostrando que el verdadero amor y libertad exigen el cumplimiento de las leyes. Así se abre camino para el tratamiento pastoral de la organización eclesiástica. Este libro es útil e interesante, aunque carece de notas críticas y de índices analíticos para facilitar su manejo.— F. CAMPO.

AMO, L. del, *Interrogatorio y confesión en los juicios matrimoniales*. Eunsa, Pamplona 1973, 17 x 24, XXIV-596 pp.

Trata el Autor, en primer lugar, del interrogatorio judicial o examen de las partes, que, en este caso, son los esposos. Se pretende evitar dos excesos viciosos: dar a los esposos crédito absoluto porque conocen bien su problema matrimonial, y negarles todo crédito por ser partes interesadas y consiguientemente fácilmente parciales. Para evitar sea la minusvaloración del interrogatorio sea la plusvaloración respecto de los asertos del actor o de la declaración concorde de ambos esposos, muy interesados de ordinario en la nulidad de su matrimonio o en la separación, el Autor expone ampliamente este punto en los capítulos I y VIII principalmente.

La mayor parte de la obra está expresamente dedicada a la confesión judicial de las partes, cuya noción y autenticidad se explica en el c. II, exponiendo a continuación la naturaleza y valor de la confesión extrajudicial (c. III). El c. IV está dedicado al estudio de los elementos básicos de valoración y el c. V al de los elementos de orientación criteriológica. A continuación se habla del sujeto que depone o confiesa (c. VI), considerando a parte el sujeto anormal (c. VII). Se estudia finalmente la eficacia de la confesión judicial (c. IX) y extrajudicial (c. X).

El Autor expone la materia de modo casi exhaustivo y con la competencia propia de quien está considerado como uno de los más destacados procesalistas canónicos por ciencia y experiencia. Es evidente la gran utilidad de la obra para cuantos se interesan de temas procesales para jueces y abogados de causas matrimoniales.— H. ANDRES.

PEINADOR, A., *Matrimonios en conflicto*. Studium, Madrid 1973, 13,50 x 21, 240 p.

Después de una especie de introducción, que comprende algunas reflexiones sobre el Magisterio, el texto de la encíclica *Humanae vitae* y unas breves anotaciones sobre la misma, el Autor divide la obra en tres capítulos. El primero: *Principios de orientación pastoral* considerando el orden de la moralidad real u objetiva, la intrínseca de los actos humanos, plantea estas preguntas: ¿encierran las acciones contrarias a los postulados de la *Humanae vitae* verdadero desorden moral?, ¿es grave o leve el pecado? Responde: todo acto humano, deliberado, contrario a lo que es objeto inmediato y directo de la encíclica es pecado grave. Examina luego las situaciones conflictivas de ocasionarios y reincidentes, problemas pastorales del matrimonio civil entre católicos, matrimonios mixtos y de bautizados incrédulos o no practicantes. En el segundo: *Casuística aplicada* se dilucidan cuestiones como éstas: ¿primacía de la paternidad o del amor?, calificativo teológico moral de la anticoncepción, esterilización terapéutica, fecundación artificial, etc. El tercero: *Conclusiones pastorales* habla de la ilicitud de la contestación a la Hu-

manae vitae y documentos similares del Magisterio, que guarda un relativo silencio sin que esto signifique ceder; actitud pastoral ante quienes honestamente piensan poderse comportar de manera opuesta al Magisterio.

La importancia y actualidad del tema salta a la vista. Los largos años de enseñanza y publicaciones del Autor, profesor jubilado de teología moral en la U.P. de Salamanca, deben considerarse garantía de competencia. Postura valiente y radical, quizá demasiado cerrada a nuevos horizontes doctrinales.— H. ANDRES.

DIEGO-LORA, C. de, *Estudios de derecho procesal canónico*.

Vol. I: Temas sobre el ejercicio de la "potestas judicialis" EUNSA Pamplona 1973, 14,50 x 21, 442 pp.

Vol. II: Temas sobre causas matrimoniales.
EUNSA, Pamplona 1973, 14,50 x 21, 394 p.

El volumen primero comprende tres estudios, publicados anteriormente en la revista IUS CANONICUM durante los años 1963, 1970 y 1971 respectivamente: "Ambito de las jurisdicciones eclesiástica y civil en el Concordato español de 1953", "La jurisdicción y su ejercicio extra-territorium: la nulidad procesal". "El control judicial del gobierno central de la Iglesia". El segundo volumen contiene cinco estudios, publicados también anteriormente en IUS CANONICUM; el primero en 1967, los dos siguientes en 1972 y en 1973 los dos últimos. He aquí los títulos: La apreciación de las pruebas de documentos y confesión judicial en el proceso de nulidad de matrimonio, La reforma del proceso matrimonial canónico, Notas críticas a un comentario al M. P. "Causas matrimoniales", Del pasado al futuro de la "res iudicata" en el proceso canónico", Función pastoral y separación de cónyuges.

Aunque estos trabajos están realizados desde una perspectiva doctrinal, sin embargo el Autor examina y ofrece soluciones prácticas de los problemas que el tema plantea en relación, por ejemplo, con los temas contenidos en el vigente Concordato, así como con las últimas reformas del proceso de nulidad de matrimonio. Lástima que, principalmente en el primer volumen, no se dé la bibliografía a parte. Se da la referencia completa la primera vez que se cita una obra y no resulta nada fácil la comprobación.— H. ANDRES

HERVADA, J.- LOMBARDIA, P., *El derecho del pueblo de Dios. Hacia un sistema de derecho canónico. Vol III: Derecho matrimonial (1)*. EUNSA, Pamplona 1973, 17 x 24, 392 p.

El volumen tercero, dedicado al derecho matrimonial, se divide en dos tomos como resultado de la amplitud temática que ofrece el matrimonio, parte la más elaborada del derecho canónico y que cuenta con mayor riqueza de doctrina y jurisprudencia.

Consta este tomo de diez capítulos. El primero "Nociones generales", el más extenso y sustancial de contenido, estudia la noción, fines, propiedades esenciales y bienes del matrimonio. Sobre este triple esquema (bienes, naturaleza y propiedades, fines) se desenvuelve y estructura la doctrina eclesiástica teológico-jurídica del matrimonio. Concluye con un estudio del amor conyugal, tema actualizado por el Vaticano II. Los restantes capítulos tratan de la estructura jurídica y realidad social (II), matrimonio misterio y signo (III), estructura jurídica del matrimonio (IV),

relación jurídica matrimonial (V), contenido de la relación matrimonial (VI), matrimonio y legislación canónica (VII), formación del matrimonio (VIII), pacto matrimonial y sus presupuestos en general (IX), y presupuestos de capacidad (X). Con esta alusión y estudio inicial de los impedimentos matrimoniales termina el tomo, la parte que podríamos llamar general del presente manual. Suponemos que la segunda parte estará esperando la publicación del Código reformado.

Este primer tomo es plenamente actual, prescindiendo de la reforma del derecho matrimonial, y supone, por el contenido y la metodología, una renovación científica del derecho matrimonial. Junto a la doctrina tradicional, a la que responde la mayor parte de la bibliografía, los autores han tenido presente la doctrina del Vaticano II y las modernas corrientes doctrinales, manteniéndose siempre sumamente fieles al Magisterio de la Iglesia. Han conseguido dar una visión del tema profunda y nueva, de modo que el presente manual ha de ganar en calidad, además de en extensión, a los tradicionales cursos o tratados de derecho matrimonial canónico. Al lado de este valor intrínseco y de conjunto, no tienen importancia algunas posibles observaciones particulares o generales pero secundarias como podrían ser quizá la ausencia de notas y la misma extensión que tal vez hubiera podido reducirse agrupando algunos conceptos y evitando una cierta ampulosidad circunstancial en la exposición.— H. ANDRES.

MORANGIU BUONAIUTI, C., *Non expedit*. Storia di una politica (1866-1919). A. Giuffrè, Milano 1971, 17,5 x 24,5, 176 p.

En cuatro capítulos, encabezados por los nombres de los cuatro Papas, cuyos pontificados coincidieron, al menos en parte, con el tiempo en que vigió el *Non expedit*, divide el Autor su obra, que trata de reconstruir el origen, desarrollo y eficacia de la actitud de la autoridad pontificia en Italia respecto de la participación electoral de los católicos durante el período posterior a la unificación de Italia hasta el año 1919, en que prácticamente se suprime el *Non expedit*, formulado por vez primera expresamente el 30 de enero de 1868 por la S.C. de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios y publicado por la S. Penitenciaria. Pío IX lo mantiene hasta el final de su pontificado, aunque con ambigua actitud. Lo mismo hicieron León XIII y Pío X. El primero con aparente firmeza y el segundo con atenuaciones prácticas, que equivalían a una velada supresión, que llegó a ser explícita y prácticamente total en el quinto año del pontificado de Benedicto XV con una declaración de la S. Penitenciaria del 11 de noviembre de 1919.

La importancia de este estudio radica en que la expresión *Non expedit* ha representado una actitud política de las más importantes y características de la postura de protesta largamente mantenida por la S. Sede frente a la vida política italiana de aquel período; ante el Estado Italiano unificado, que había terminado con el poder temporal de los Papas y que se había mostrado, al menos durante los diez primeros años, adverso a la Iglesia. Pero también representa el laborioso proceso de la inserción de los católicos italianos en la vida política unitaria del Estado y la lenta y difícil separación de los valores políticos y religiosos.

El Autor, haciendo uso de numerosos documentos, aún inéditos y secretos, aquilata hechos y fechas, teorías y práctica. Completa la obra con Bibliografía e Índice de nombres.— H. ANDRES.

Históricas

FERNANDEZ ALVAREZ, Manuel y otros, *Corpus documental de Carlos V*. Edición crítica, prologada y anotada por M.F.A., tomo I (1516-1539). Salamanca, 1973, 25 x 17.5, 562 p.

La fundación Juan March, el Consejo Superior de Investigaciones Científicas y la Universidad de Salamanca figuran como editores de este *Corpus Carolino*, cuyo primer volumen ha sido prologado y anotado por el profesor salmantino don Manuel Fernández Alvarez. El título no debe llamar a engaño. No se trata de un cartulario completo y exhaustivo de toda la documentación expedida por la Cancillería del Emperador, ni siquiera de un regesto; pero tampoco de un simple homenaje a tan egregia figura de la historia universal. El objetivo del presente *Corpus*, según se declara en el Prólogo, "se reduce fundamentalmente a la correspondencia de Carlos V con su familia hispana" (p. 15). Esa es su temática dominante. Y ahí radica también el interés historiográfico del *Corpus*. Como justamente advierte el recopilador, "a través de este *Corpus* se aprecia claramente cuál era la estructura del Gobierno del emperador, tanto desde el centro dirigido por él como en cuanto a los organismos que con él colaboraban" (ib). Además, muchas de estas Cartas familiares, "enviadas tanto a la emperatriz Isabel (entre 1529 y 1539 o a sus hijos Felipe (entre 1554 y 1558) Maria (entre 1548 y 1551) y Juana (entre 1554 y 1558) seguían inéditas" (p. 13).

El doctor Fernández Alvarez ha clasificado el *Corpus Carolino* en seis épocas, que constituirán otras tantas partes de la obra. En este primer volumen se recogen treinta cartas de la primera época (1516-1528) y 198 correspondientes a la segunda (1528-1539). Lástima que, tratándose de una obra de consulta de esta categoría, el estudioso tenga que lamentar la ausencia de índices de personas y de lugares, que le facilitarían considerablemente el hallazgo del dato buscado.— Q. FERNANDEZ.

ABENDROTH, H. H., *Hitler in der spanischen Arena*. Schöningh, Paderborn 1973, 13 x 21, 411 p.

Los libros sobre el Generalísimo Franco y la guerra civil española de 1936-1939 son abundantes en la última década, sin que exista todavía una obra definitiva, que clarifique el enigma histórico de la política franquista y su victoria sobre el comunismo. Mientras no se analicen con estudios particulares las distintas parcelas o facetas esenciales, la historia sintética o de conjunto resultará con lagunas. Una de las piezas claves del enigma está en la vinculación de Franco con Hitler y de España con Alemania, quedando en la penumbra una serie de relaciones de algunos ministros españoles con los Aliados de la Segunda Guerra Mundial. Este ensayo, aunque no es un reto en busca de equilibrio, aborda con bastante imparcialidad el tema de la influencia de Hitler y de Alemania en la guerra civil española dentro de los complicados intereses políticos europeos de aquella época. En la noche del 25 al 26 de julio de 1936, se decide la ayuda sustanciosa y decisiva de aviones a través de la Hisma y de la Rowak. Se ensayan algunas armas como preludio de la Segunda Guerra Mundial, en la que España mostró su agradecimiento y simpatías tradicionales hacia Alemania. La mayoría del pueblo español simpatizó con la División Azul y aportó generosamente ayuda a los alemanes, para quienes la guerra civil española sigue siendo algo tan misterioso como una corrida de toros. Los alemanes siguen sintiendo simpatías hacia Es-

pañía y se deleitan en la lectura de libros como éste, en que reaparece la amistad hispano-germana.— F. CAMPO.

CALANCHA, A. de la - TORRES, B. de, *Crónicas Agustonianas del Perú*. Instituto Enrique Flórez, C.S.I.C., Madrid 1972, 2 vol. 24 x 17, I, 942 p. II, 838 p.

La presente edición de *Crónicas Agustonianas del Perú* ha sido realizada gracias a la buena dosis de paciencia y muchas horas de trabajo del Padre Manuel Merino O.S.A., director del Departamento de Misiónología Española, quien en moderna grafía nos presenta el *Epítome* del Tomo I del Padre Antonio de la Calancha (1639), reducido a compendio por el P. Bernardo Torres (1657). En el vol. II aparece la Crónica del Padre Torres, considerada como un libro raro. La introducción y notas del Padre Merino nos dan una reseña biográfica de los cronistas Calancha y Torres ayudando a desentrañar el texto magnífico para los historiadores de temas americanos especialmente del Virreinato del Perú. Se trata de una fuente valiosa de la historia colonial con aportaciones etnológicas, noticias civiles y religiosas de los primeros tiempos de la conquista. El estilo barroco, culterano y en exceso moralizante resulta ameno y grato al paladar, que degusta las dulcedumbres históricas. Son crónicas de antaño con andares castizos y retazos de epopeya agustiniana en América. La historia del Santuario de Copacavana constituye un verdadero tratado de mariología colonial. La obra de Calancha "escrutador de antigüedades indígenas" es hoy un arsenal de datos muy interesantes sobre las tradiciones e idolatrías de los indios del Títicaca. El Padre M. Merino, aprovechándose del Epítome de Torres, cumple un deseo del gran polígrafo M. Menéndez y Pelayo: "La crónica del Padre Calancha merecería imprimirse extractada, aligerándola de las impertinentes moralidades que a cada paso embarazan el curso de la narración". Lo mismo abría que hacer con la continuación del P. Vázquez, crónica aún inédita. El índice onomástico, geográfico y de cosas notables facilita el manejo de esta obra. Felicitaciones al Padre M. Merino y al Consejo Superior de Investigaciones Científicas por la publicación de este raro monumento histórico de los cronistas del Convento San Agustín de Lima.— F. CAMPO.

CORDERO DEL CAMPILLO, M., *Félix Gordón Ordás*. Separatas de Sem-x 16, 146 p.

Aspectos de la Vida de D. Félix Gordón Ordás, Facultad de Veterinaria. Universidad de Oviedo 1973, 24 x 16, 68 p.

El discutido, un poco olvidado, político e intelectual Félix Gordón Ordás tiene ya en su tierra una biografía bastante completa, escrita por otro leonés con un poco de pasión, movilidad, energía y dialéctica; pero al mismo tiempo con una enorme honradez mental en busca de la veracidad histórica, en la que el mismo autor se automanifiesta sin quererlo. El gran talento de F. Gordón Ordás y su anticlericalismo cerril, que le valieron ser calificado en la caricatura vocinglera, como un "come-curas" y "el más grande garañón de los veterinarios leoneses", tiene su mezcla de luz y de sombras. Como republicano, laicista y demócrata español promovió la reforma agraria, ganadera y cultural, que ha venido después quizás con algunos años de retraso. Aunque idolatraba a su patria chica, León, donde nació, se formó y deseaba morir, se puede dudar un poco de su auténtico y correcto amor a España, que él llevaba en el corazón y en el alma. Ante el tribunal perenne de la crítica histórica será juzgado por sus coqueteos con los comunistas y masones, por la salida del oro español, por su participación en la administración del tesoro depredatorio del "Vita" y por haber vetado en 1945 en la Conferencia de San Fran-

cisco la entrada de España en la ONU. Un poco tarde comprendió con dolor toda la dimensión del desastre y en sus voluminosos y densos escritos de la postguerra, trató de rectificar en parte sus posiciones equivocadas. Fue uno de esos hombres, que la marea lanzó a otras riberas y no tuvo el valor de regresar a España. Quizás le faltó coraje o se comprometió demasiado con sus correligionarios exilados, a quienes vimos peregrinando por tierras americanas.

La vida de F. Gordón Ordás, que criticamos, fue publicada en *Semblanzas Veterinarias* y resumida en lo que iba a ser discurso inaugural "académico" en la Universidad de Oviedo. No pudo ser leído posiblemente por sus repercusiones políticas y luego fue publicado. Quizás contribuya así a colaborar con cuantos se esfuerzan en hacer irrepetible una guerra civil en España. La aportación del Dr. Cordero del Campillo es buena, aunque algunas de sus opiniones sean discutibles. Se lee con gusto y tiene el mérito de decir algunas verdades amargas y fomentar la comprensión hacia uno de tantos españoles exilados, que no pueden ser considerados "malos" por ser del otro bando. Sin fe, que perdió en la adolescencia, se dolía después porque sentía un espíritu religioso y hambre de Dios (p. 64). De él dijo el Dr. Eijo Garay: "Si este hombre extraordinario hubiese permanecido creyente, habría llegado a ser uno de los padres de la Iglesia". En España, especialmente en León, donde él quería morir, pueden reposar definitivamente sus cenizas o sus huesos. Sería una manera de reconciliarle con su tierra a la que dedicó páginas inolvidables y nostálgicas.— F. CAMPO.

CULLMANN, O., *El origen de la Navidad*. Studium, Madrid 1973, 18 x 11, 44 p.

En este ensayo histórico se recoge un extracto de una disertación, de carácter más científico, leída ante un auditorio universitario. Se han suprimido algunas discusiones técnicas, que contenía el estudio primitivo, para hacerlo más asequible al público en general. El origen de la Navidad, naturaleza de esta fiesta y sus condicionamientos pagano-cristianos resultan interesantes, porque el 25 de diciembre era una fiesta especial consagrada al culto del sol. En su lugar los cristianos colocaron la fiesta del nuevo Sol de Justicia, Jesucristo, según el testimonio de San Ambrosio, San Agustín y San León. Los armenios siguen celebrando aún la fiesta del nacimiento de Jesús el 6 de enero. Se marginan las cuestiones referentes al origen de algunas costumbres navideñas y el problema teológico de si está justificada o no la celebración de esta fiesta de Navidad, la más sublime y familiar entre los cristianos desde los primeros siglos, porque en ella se conmemora el nacimiento, adoración de los pastores y aparición de la estrella. El autor relaciona la fiesta del nacimiento de Cristo con el Viernes Santo para iluminarla con la luz de una mentalidad evangélica. Las secuencias históricas a que llega son aceptables, aunque las conclusiones no sean definitivas.— F. CAMPO.

TAPIA DE RENEDO, Dom Benedicto, O.S.B., *Pío XII ¿Inocente-Culpable?* Ibérico Europea de Ediciones, Madrid 1972, (2.ª ed.), 21,5 x 15, 447 pp.

Todos sabemos que una leyenda negra llegó a arrastrar por los suelos a Pío XII que para muchos otros había sido objeto de atracción profunda, de admiración y hasta de veneración. El autor es consciente de esto y son precisamente estas posturas las que le han movido a investigar imparcialmente sobre la realidad. Y puesto que documentos cantan, todas las afirmaciones en pro y en contra de la figura de Pío XII vienen avaladas por la fuente documentada que hace al caso. La apertura ordenada por Pablo VI de los archivos Vaticanos de los años, que hacen re-

ferencia a la actividad tan contrastada de Pío XII, son la mejor garantía de la objetividad pretendida por el Autor. Ante esto, sólo nos queda invitar a una lectura desapasionada de la obra. Únicamente diremos que, para condenar a Pío XII por lo que se ha dado en llamar los "silencios del Papa" (que no lo fueron tanto) ante las atrocidades y barbaridades de los nazis, es necesario ignorar que la Europa de entonces estaba en manos de un loco rematado, con brotes estemporáneos de verdadero furor, que tenía en su poder la suerte de millones de hombres, mientras Pío XII era el inerme, cuyas palabras de protesta, más explícitas, habrían desencadenado mayores males para las mismas víctimas. Para terminar citaremos las palabras del judío Pinhas Lapid, que no llega a comprender "ese encarnizamiento en contra de Pío XII, quien no disponía de divisiones blindadas ni de una flota aérea, mientras que Stalin, Roosevelt y Churchill, que las tenían a su disposición, no quisieron nunca utilizarlas para desorganizar la red ferroviaria que conducía a las cámaras de gas".— F. CASADO.

BOYER, C. *Lutero, su doctrina*, Balmes, Barcelona 1973, 18 x 13, 248 p.

Debemos reconocer que Lutero se ha puesto de tal modo en el centro del misterio cristiano, que en cierta manera no se puede ser su discípulo sin tomar con él una u otra posición fundamental.

Así lo afirma el autor del presente libro, P. Carlos Boyer, un hombre que cuenta casi noventa años de edad y sesenta y seis de vida religiosa en la Compañía de Jesús: libro que nos ofrece como un regalo de su vejez madura y siempre joven.

El P. Boyer conoce como pocos el tema sobre que versa esta interesante obra: el luteranismo auténtico; y ha tomado parte muy destacada en el movimiento ecuménico iniciado en tiempo de Pío XII y espoleado vivamente por Juan XXIII y el Vaticano II.

Lutero, su doctrina es un estudio concienzudo y serio en el que no debemos ver una defensa del propio Lutero o de su doctrina, y mucho menos una propaganda de su espíritu. Como su autor nos dice, ha procurado presentar la doctrina del Reformador tal como él mismo la concibió y expresó. De tal manera que, tanto en el estudio de los textos, como en la exposición de los mismos ha evitado, de intento, la polémica. Es más, deliberadamente también, no expresa su juicio personal hasta después de terminar su tarea de narrador objetivo.

Se trata, pues, de una obra seria, reposada, que exige meditación, lectura lenta, reflexiva y ponderada. Sólo así el estudioso lector podrá enjuiciarla debidamente. Lo que pretende su autor es conducir a este lector y a quien interese este libro por los senderos de las verdaderas y auténticas doctrinas luteranas; y ver, de este modo, hasta qué punto Lutero se apartó de la doctrina católica y cómo la llamada Reforma no se limitó a la práctica de las costumbres, sino que llegó a la raíz de los fundamentos o principios evangélicos.— TEOFILO APARICIO.

FOREVILLE, R., *Lateranense IV*, Eset, Vitoria 1973, 19 x 14, 247 p.

El Seminario de Vitoria y la editorial Eset vienen realizando una meritoria labor con la publicación de la historia de los Concilios Ecu-ménicos. El presente volumen es un estudio completo y ejemplar en su género del Lateranense IV, celebrado en noviembre de 1215 y que ha sido calificado como la más brillante de todas las asambleas eclesiológicas de la Edad Media y al que asistieron más de mil doscientos prelados y embajadores de casi todos los príncipes cristianos. Concilio memorable por sus resultados, pues en él fueron condenadas las herejías albigenses

y valdenses, como asimismo las confusas ideas del célebre Joaquín de Fiori.

La autora de esta obra, Raimunda Foreville, profesora de la universidad de Caen, nos ofrece un amplio panorama histórico desde los días finales de Alejandro III hasta la hora cumbre del gran pontífice Inocencio III, en cuyo reinado tuvo lugar la celebración del Lateranense IV. Se interna luego por el intrincado mundo político y religioso que antecede a la magna asamblea, para dedicar las mejores páginas de su estudio a la verdadera historia del Concilio, a la publicación del llamado "Símbolo de Letrán", a la legislación canónica emanada de aquél y, finalmente, a la aceptación del Lateranense IV, con lo que esto significó para los destinos políticos y religiosos del siglo XIII, tan desprestigiado por algunos autores y tan importante para la historia de la Iglesia en el Medioevo.

Destaquemos que más de la mitad de este volumen lo constituyen los textos conciliares, comenzando por la Bula de la convocatoria, "Vineam Domini", del 10 de abril de 1213, cartas, discursos, decretos, listas de los padres conciliares y una, podemos decir, exhaustiva orientación bibliográfica.— TEOFILO APARICIO.

MOLNAR, A., *Jan Hus*, Claudiana, Torino 1973, 19,50 x 13,50, 253 p.

Gran parte de este libro es fruto de la actividad docente de su autor en la Facultad Valdense de Teología de Roma, Amelio Molnar. Nacido en Praga en el 1923, de madre valdense, ha estudiado en Strasburgo y en la misma capital checa, laureándose en teología en el 1948. Desde el 1950 ha enseñado historia del cristianismo y del dogma en la Facultad teológica "Comenius" de la capital checa. En 1957, al frente de la Academia checoslovaca de la Ciencia, prepara la edición crítica de las obras de Juan Hus. Doctor "honoris causa" de la Facultad teológica de París, profesor de la citada Facultad Valdense romana, está considerado como uno de los mejores conocedores del pensamiento de Hus y del movimiento husita, contando en su haber más de sesenta contribuciones que testimonian un gran empeño, que nunca se ha debilitado.

La obra que reseñamos es una biografía de Juan Hus, el profesor de teología de Praga, el cual era no sólo un sacerdote de vida irreprochable, sino también un ardiente patriota checo. Sabemos que un conflicto habido con su arzobispo le valió la excomunión. Sabemos igualmente que sus doctrinas teológicas, influidas por Wiclef, eran indudablemente heréticas. y que por ello fue emplazado a presentarse ante el concilio de Constanza, lo que hizo con un salvoconducto del emperador Segismundo. El Concilio le condenó. Hus se negó a retractarse y fue declarado hereje. Entregado al brazo secular, éste le condenó a la hoguera el 6 de julio de 1415.

De todo esto y mucho más nos habla Amadeo Molnar. Divide su obra en dos partes: la primera dedicada a la vida y escritos del heresiarca; y la segunda al pensamiento teológico del mismo, con lo que supuso para la reforma europea. El libro contiene también un epílogo que versa sobre el Gran Cisma y el problema de la legitimidad del papa Juan XXIII, y una hermosa colección de textos y cartas originales del precursor de Lutero. Magnífico estudio; completo, necesario para el estudioso que tenga que tratar de este momento de la historia de la Iglesia y, más concretamente, del momento que vive la Bohemia en tiempo de Juan de Hus.— TEOFILO APARICIO.

Espiritualidad

DIEZ, P. D., *Madre M. Pilar Izquierdo Albero, Fundadora*. Gráficas Izarra, San Sebastián 1973, 15,5 x 21, 486 p.

Con mucho gusto hago la presentación de este libro; creo que el autor ha conseguido su objetivo: dar a conocer la figura auténtica de esta alma, tan incomprensible en su amor al sufrimiento, como maravillosa por su correspondencia a la gracia de Dios.

La lectura reposada nos lleva como de la mano a considerar el dolor ya físico, ya moral como el gran secreto de las almas escogidas para influenciar en los demás y acercarlos a Cristo, centro de la humanidad.

Pilarín es un personaje especial, que ha suscitado batallas en pro y en contra, y quizá más en contra que a favor. Ha sido criticada por algunos, que debieron salir a la palestra en su defensa; de sus mismos seguidores y favorecidos salieron los mayores enemigos. Este libro parece que pone las cosas en su sitio; no todos quedan bien parados; pero es necesario que haya claridad en el asunto; la verdad está por encima de particulares conveniencias.

Tuve la suerte de conocerla en la buhardilla de Zaragoza cuando estaba paralítica, ciega y sorda y con muchos quistes en su cuerpo; la volví a ver después unas cuantas veces en Madrid; estaba sana; no supe que le hubieran quedado los quistes, porque ella se lo pidió así al Señor.

Soy testigo de que Dios le había concedido el carisma de ver el interior de algunas conciencias: durante la guerra civil conocí a un soldado, que desde muy joven deseaba morir; para conseguir esa gracia, pedía que rezaran por sus intenciones. Un día al visitar a Pilarín en la buhardilla, ésta le dice: "Lo que pides a Jesús no está bien, y a él no le gusta; porque en el Cielo todos aman a Dios, y lo que él quiere es que haya aquí, en la tierra, un grupito que le ame de verdad y sin interés, y a ese grupito tienes que pertenecer tú"...; el soldadito en referencia nada le había dicho sobre su deseo de morir.

Muchos de los que deben ser luz aprenderán a ver con claridad que están para servir y ayudar en el camino de la salvación a los demás y no para crecer o hacer chanchullos a costa de su puesto o categoría.

Tengo confianza que este libro aprovechará a los Obispos y sacerdotes religiosos y religiosas, que lo lean para escuchar la voluntad de Dios sobre la vida de cada uno.

Los jóvenes aprenderán a aspirar a valores más altos, que los que contemplamos con los sentidos del cuerpo.

Es un libro para leerlo no de un tirón, como novela; es preciso leerlo con detención para que el alimento que contiene nos pueda aprovechar.

Hay afirmaciones que pueden comprometer seriamente; de ahí que el autor cuenta con documentos de mucha valía y que dan fuerza y prestigio al libro.— FRANCISCO DIAZ.

LOPEZ CASUSO, J. A., *La llaga de amor*. Secretariado Trinitario, Salamanca 1972, 12 x 19, 204 p.

Este libro es del Bto. Juan Bautista de la Concepción, reformador de los Trinitarios. López Casuso hace la presentación con: I. Nota biográfica del Beato; II. Lugar de este Tratado en los escritos del Beato; III.

Base experimental; IV. Resumen del libro; V. Conexiones doctrinales con las demás obras del Beato, y VI. Bibliografía.

La Llaga de amor expone la situación del alma, que ha sido llagada por el amor divino; da normas cómo debe haberse el director espiritual al que acuda esa alma; expone algunas dificultades para entender la llaga de amor; procura aclarar en qué consiste la dicha llaga; trata de la disposición del alma que ha gozado de los dones del Espíritu Santo; de la humanidad de Cristo y el alma llagada; por último razona las causas que tiene Dios para encubrirse al alma llagada.

Es interesante para los directores de almas.— FRANCISCO DIAZ.

HEBERT, G., *Los Testigos de Jehová*. Su historia y doctrina. P.P.C., Madrid 1973, 14 x 20, 260 p.

Antes de 1931 se llamaba a los Testigos de Jehová Russellistas, Ruthfordistas o estudiantes de la Biblia. El fundador, Russell, reunió hacia el año 1870 a unos cuantos para estudiar la Biblia.

Este libro relata con claridad la historia de esta secta: su origen y desarrollo. En cuanto a la doctrina, afirman que la Biblia es el único sostén de la verdad; sin embargo no hacen caso de muchísimas afirmaciones bíblicas. Dicen que Jesucristo no es Dios, que el alma es el cuerpo y por tanto que no es inmortal; sostienen que hay tres clases de hombres: los consagrados, que irán al cielo, los hermanos que se quedarán en la tierra siempre con todas las comodidades, y los lobos disfrazados, que serán aniquilados, desaparecerán totalmente. No admiten la transfusión de sangre, aunque sea el único medio de poder salvar a una persona; rechazan el servicio militar.

Lo más importante en todos sus afiliados no es la Biblia, ni su vida espiritual; lo que interesa es vender muchas publicaciones de su secta. Los vendedores tienen un tanto de esas ventas.

Opino que es útil a todos los responsables de la pastoral y también a los mismos Testigos, que tengan buena voluntad y quieran ver la luz verdadera.— FRANCISCO DIAZ.

HAERING, B., *Rebosad de esperanza*. Sígueme, Salamanca 1973, 12 x 18, 197 p.

Libro denso en doctrina; su lectura sirve de meditación; hará mucho bien a los que tienen cargo de almas.

Nos dice en qué consiste la verdadera esperanza; sus cualidades: optimista, dinámica; la esperanza debe ser solidaridad, convivencia comunitaria.

Cristo es el gran sacramento de esperanza, la única esperanza; la Iglesia es sacramento de esperanza como comunidad peregrinante. Confianza en Cristo y no en nosotros.

Enemigos de la esperanza: pesimismo, angustia, ansiedad, ausencia de Dios, fe sin esperanza, autosuficiencia, olvido de la gracia de Dios, libertad propia y negación de la ajena, etc.

A más de uno le puede causar extrañeza algún interrogante o expresión al hablar de uniones ilegítimas; pero les volverá la tranquilidad al leer en la página 177 en donde afirma que se adhiere sin ambigüedades a la doctrina del Concilio de Trento y cita sus palabras.— FRANCISCO DIAZ.

MALDONADO, L., *Nuevas homilias seculares en torno a los domingos del año y a los sacramentos*. Sígueme. Salamanca 1973, 21 x 13,5, 290 p.

Si el lector quiere ser consciente del enfoque de estas *Homilias se-*

culares deberá antes no omitir la lectura de la Introducción. En ella el autor llama la atención sobre el núcleo esencial de la palabra de Dios, técnicamente denominado *Kerigma cristiano*. Nos recuerda cómo los escrituristas hacen hincapié en los tres estratos a través de los cuales se nos transmite el Kerigma en el N.T., a saber: la predicación de Jesús, la predicación de los apóstoles y, en tercer lugar, el núcleo sinóptico en el que se da una última redacción a las diversas predicaciones y documentos de la tradición inmediata y directamente postapostólica. Interesante también la observación que el autor hace sobre lo que pudiera ser una estructuración de la homilía: inducción a una iniciativa personal en el oyente, sugerir soluciones solicitando la convicción del que escucha más bien que pretender una persuasión ab extra. A la vez, según el autor, la forma externa debe procurar el lenguaje adecuado, "lenguaje de la calle, pero en su forma más elevada", "no el de la Biblia, ni el de los teólogos, ni el castizo, populachero o plebeyo". Para ello se insinúan una serie de medios concretos que ayudarán a que los fieles capten convenientemente la palabra de Dios.

Además de las homilias correspondientes a los domingos, se proponen algunas homilias sobre celebraciones sacramentales en concreto.— F. CASADO.

JOUNEL, P., *Misal del Vaticano II* (Tomo II, Misal de la semana). Mensajero, Bilbao 1973, 16 x 10, 1952 p.

Nos encontramos con el II volumen del Misal del Vaticano II, que completa con las misas de la semana al Misal de domingos y fiestas antes ya publicado. Nos ofrece el texto litúrgico oficial y da a los fieles la oportunidad de una preparación más personal, dándoles así ocasión para profundizar más en la palabra de Dios que en sólo unos momentos va a oír en la celebración litúrgica de la Misa. Es completo al proponer las lecturas tanto de los años pares como impares. Los santos de cada día van presentados con sus referencias históricas y ofrecen el testimonio perenne de una orientación evangélica en la vida, común a todos ellos, y que para los fieles que, en medio de tanta desorientación, llegan a preguntarse qué es lo que pueda quedar a través de tantos cambios, es una luz auténtica, camino práctico de santidad.

A pesar de la abundancia de contenido, el volumen es de manejo sencillo; la presentación tipográfica, nítida. Hará un gran servicio tanto a fieles como a los mismos sacerdotes.— F. CASADO.

SCHINLE, M. G., *Das Gebet der Einsamkeit*. 15 Bildbetrachtungen.. Ars Sacra. München 1973, 10 x 18, 32 p.

Aparecen en este folleto meditaciones con estampas, que facilitan la oración tranquila y reposada en estos tiempos de vida agitada. La escritora, M. Gertrudis Schinle, ha tenido la feliz idea de presentarnos antiguos monjes en diversos grados y momentos de oración, desde la meditación en reposo hasta el éxtasis. El lector encuentra frases luminosas, profundas y orientadoras. Un método agradable y didáctico para hacer meditación.

La misma autora ha puesto el texto a otro conjunto de cuadros o ikonos de Taizé *Bild-Meditationen* de la misma editorial. Los textos de M. G. Schinle, perteneciente a una orden religiosa católica, son utilizados también por los hermanos evangélicos dentro del movimiento ecuménista. Los cuadros son comentados con gusto artístico, con delicadeza, religiosidad y sobre todo con mucha espiritualidad. El texto y las diversas estampas forman un conjunto bien logrado.— F. CAMPO.

MARTIN, M. G., *Espiritualidad de Teilhard de Chardin*. Perpetuo Socorro, Madrid 1969, 17 x 12, 259 p.

Este pequeño libro nos quiere mostrar una visión de los fundamentos de la espiritualidad de Teilhard, expuesta sobre todo en el Medio Divino.

El autor nos hace un estudio sobre temas concretos e interesantes como el trabajo humano de la cosmogénesis, es decir, el sentido del trabajo humano en un mundo en evolución; el trabajo divino de la cristogénesis y como fin de este estudio ascendente nos habla del trabajo santificado de la unión co-creadora.

Esta traducción española es de fácil lectura, teniendo presente el glosario del final de la obra, y creo que contribuirá a un conocimiento más exacto de Teilhard de Chardin.— J. M. SALADO.

Filosofía

RICHTER, H. E., *Die Gruppe*. Hoffnung auf einen neuen Weg, sich selbst und andere zu befreien. Rowohlt, Hamburg 1972, 19 x 13, 346 p.

Frente al fracaso del individualismo, el grupo se presenta para muchas personas como la única esperanza para vencer su soledad y sufrimiento. Especialmente entre los jóvenes surgen con frecuencia grupos críticos y de avanzadilla con el intento de lograr una realización más completa y contribuir con mayor eficacia a la reedificación de mejores estructuras sociales. El grupo se presenta como una ayuda para esclarecer los conflictos y animar el trabajo personal y comunitario. Del grupo brotan interesantes iniciativas de tipo social o terapéutico.

En la primera parte de este libro reflexiona Richter acerca del proceso y causas de la actual crisis del individuo, manifestada especialmente en la nueva conciencia de enfermedad y desamparo. En la segunda y tercera partes —que constituyen las secciones principales del libro—, se nos presenta la marcha viva de los tres grupos que han servido de modelo, con sus esperanzas, sus conflictos y sus resultados provisionales. De estos tres grupos, dos son de padres jóvenes que se esfuerzan, con la cooperación de psicoanalistas, por aclarar y corregir sus problemas y mejorar la educación de sus hijos. Se estudian los hechos presentados —sucesos de la vida real—, las intervenciones y discusiones de los miembros, y se ofrece un comentario de los puntos principales de cada sesión. Los temas abordados se refieren a las tensiones entre parejas y grupos, problemas matrimoniales, emancipación sexual de adultos y niños, agresividad, etc. El trabajo del tercer grupo, formado sobre todo por jóvenes estudiantes, va dirigido al estudio de los problemas y formas de ayudar a los marginados sociales. Es estremecedor que en un país, tan desarrollado económica y socialmente como Alemania Federal, estos marginados se eleven a la cifra de un millón, y que las instituciones del Estado para ayudarlos sean del todo insuficientes y funcionen a través de complicados mecanismos burocráticos, lo cual hace que el "status" de este "subproletariado" se prolongue indefinidamente. Este grupo de avanzadilla ha querido concienciarse y solidarizarse de los problemas y cooperar con los propios habitantes de los "guetos" para su solución. Los miembros del grupo, unidos por la común aspiración de ayudar a estas gentes marginadas, se han ofrecido a colaborar con ellos para su desarrollo socioeconómico. Ellos quieren aclararse a sí mismos y aclarar a la sociedad esta situación precaria y tender un puente de ayuda para cambiar en lo posible la situación de los habituales "guetos".

El libro que presentamos es una información sobre el curso de las sesiones de estos grupos: los hechos vívidos y las discusiones surgidas. Aunque el Autor es optimista en su enjuiciamiento de los grupos, no por eso ignora las dificultades que se han presentado, los conflictos y tensiones (p. 182 ss). El mismo reconoce que aún es pronto para contestar a los interrogantes planteados, que se necesita todavía más luz y que aún no se pueden valorar con acierto los resultados obtenidos. ¿Por qué, pues, —pregunta el mismo Autor— se publica este libro tan pronto, tal vez demasiado pronto? Para darnos a conocer —responde— el trabajo de estos grupos, ya que la mayor parte de los juicios emitidos sobre ellos son irreales e injustos (p. 8).

El libro no ha llegado “demasiado pronto”, opinamos nosotros. Las experiencias que narra y las sugerencias que ofrece pueden servir de valiosa ayuda para iniciar otras similares. Con toda su provisionalidad los resultados positivos son ya halagadores. Entre ellos tenemos que destacar el beneficio que los mismos miembros de los grupos han obtenido referente a su propia realización personal: su amistad; su experiencia de esta nueva forma de relación, es decir, la estabilización del grupo como una forma de comunidad que ofrece esperanzas para superar la estrechez, el aislamiento y la esterilidad individuales; su apertura hacia los grandes problemas; su capacidad de reflexión y de diálogo, etc. (cf. p. 179 ss, 334 ss).

El grupo aparece, por tanto, como una nueva oportunidad y esperanza para superar los problemas personales, familiares y sociales. El Autor, con sólida formación universitaria y amplia práctica de la medicina psicósomática, ha logrado en verdad un libro interesante. Un aliciente para continuar con las experiencias iniciadas.— A. ESPADA.

STAMMLER, E., HANSSLER, B., etc., *Herausforderung durch die Zeit*, Kreuz, Stuttgart 1970, 9 x 17, 173 p.

Con ocasión del 25 aniversario de la fundación de la Editorial se nos ofrece este hermoso librito, con breves e interesantes reflexiones de tipo humano-religioso y de claro influjo luterano. Sirven de lema unas palabras de P. Tillich en las que afirma que la esperanza del cristiano radica en la fe en Jesús y en valor eterno de nuestra experiencia temporal. Dentro de la variedad de temas aludidos (la palabra divina, la predicación, el deporte, la libertad, la responsabilidad, el ecumenismo, la iglesia, etc), se nota un denominador común: la grandeza e inefabilidad de Dios frente a nuestra miseria; su eterna Palabra que permanece a través de nuestro fluir temporal. La Iglesia, guiada y sostenida por el Espíritu de Dios, se mantiene firme a pesar de sus tensiones internas y de la turbulenta historia de los últimos siglos. En tiempos de cambios y perplejidad, como los que experimentamos, es alentador el recuerdo de estas verdades sencillas y fundamentales, capaces de mantener la ilusión y el optimismo.— A. ESPADA.

NIETZSCHE, F., *El nacimiento de la tragedia*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Madrid 1973, 18 x 11, 278 p.

Alianza Editorial nos está ofreciendo, en tomitos muy prácticos, magníficas traducciones de las obras de Nietzsche. Ahora presentamos el primer libro del joven profesor de Basilea (26 años tenía Nietzsche cuando lo publicó), un libro que, como advierte el traductor, “provocó un estupor tan grande que durante largos meses la única respuesta al mismo fue un silencio de hielo... Y cuando el silencio fue roto, fue para invitar a Nietzsche a que bajase de la cátedra y abandonase la enseñanza uni-

versitaria" (p. 8). Cuando lo escribe, Nietzsche está influenciado por Wagner y posteriormente, al romper con su amigo, criticará también este su primer libro. Y, sin embargo, *El nacimiento de la tragedia* constituye una obra original, en la que se insinúan las más importantes intuiciones y doctrinas del autor, y que es tal vez la mejor expresión de su personalidad. El traductor ha seguido en esta edición idéntico criterio que en las cuatro obras de Nietzsche publicadas anteriormente en esta misma colección: textos auténticos y completos, y notas que orienten en las numerosas alusiones tácitas de Nietzsche" (p. 20). A *El nacimiento de la tragedia* se añaden los tres breves escritos preparatorios, que se traducen por primera vez al castellano: *El drama musical griego, Sócrates y la tragedia* y *La visión dionisiaca del mundo*. Todo ello es precedido por una verdadera "introducción" del propio traductor. Su competencia, bien acreditada, hace que recibamos con el máximo agrado la presente edición.— A. ESPADA.

GELDSETZER, L., *Allgemeine Bücher und Institutionenkunde für das Philosophiestudium*. Alber, Freiburg/München 1971, 13 x 20, 210 p.

Con la obra que presentamos intenta el Autor llenar una grave laguna que, según, él, existía desde hace tiempo en el mercado alemán de libros, a saber, una información manual de la literatura y fuentes para el estudio de la filosofía. En efecto, su obra es una bibliografía general filosófica en la que se recogen, de un modo ordenado los principales títulos de libros, enciclopedias, léxicos, publicaciones periódicas y centros de investigación relacionados con la temática filosófica. El Autor pretende, ante todo, prestar una valiosa ayuda a la juventud universitaria alemana que tenga que estudiar la filosofía, bien sea como especialización, bien como acompañante de otras disciplinas. Y sin duda que es grande la utilidad de este libro para el que comienza los estudios filosóficos, aunque al especialista le ofrece pocas novedades.— A. ESPADA.

WAGNER, F., *Weg und Abweg der Naturwissenschaft*. Denk- und Strukturformen, Fortschrittsglaube und Wissenschaftsreligion. C. H. Beck, München 1970, 20 x 12, 256 p.

Este libro es un resumen, amplio y bien realizado, de otra obra más voluminosa del mismo Autor publicada anteriormente. Su contenido se refiere el papel de la ciencia y del progreso en el mundo moderno, a partir de Galileo y especialmente en nuestra era atómica. La ciencia y el progreso se han convertido para el hombre moderno en auténticos ídolos. El Autor estudia los factores científicos e histórico-sociales del desarrollo; las formas del pensamiento histórico-espiritual que hicieron posible la moderna ciencia y los cambios estructurales de la misma, y, finalmente, la importancia de la ciencia en la estructuración y desarrollo de nuestra sociedad, así como los peligros que la misma ciencia lleva consigo. La ciencia —enfocada desde un ángulo integralmente humano— es simultáneamente un camino y un fracaso.— A. ESPADA.

SCHIWY, G., *Strukturalismus und Zeichensysteme*. C. H. Beck, München 1973, 12 x 20, 179 p.

"El estructuralismo no está muerto. No puede en absoluto estar muerto, pues hace muy poco tiempo que ha nacido" (p. 11). Su creciente importancia sólo se comprende si se tiene en cuenta la trascendencia e influjo de los sistemas de signos y los medios de comunicación en la so-

ciudad moderna. De ello se ocupa la primera parte de este libro. Siguen después penetrantes análisis de los principales autores —especialmente franceses— y de los problemas más graves del estructuralismo, así como sugestivas investigaciones sobre el sistema de signos en el arte erótico, en la moral y en la arquitectura. El Autor se fija, ante todo, en las repercusiones sociales que comporta el estructuralismo. Entonces se comprende su influjo y cómo, sin que a veces nos demos cuenta, todos estamos practicándolo en formas más o menos depuradas.— A. ESPADA.

STUTTGEN, A., *Kriterien einer Ideologiekritik. Ihre Anwendung auf Christentum und Marxismus*. Grünewald, Mainz 1972, 21 x 14, 144 p.

El diálogo católico-marxista es tanto más difícil y delicado, cuanto más prometedor. El Autor —católico— quiere contribuir a él, a base precisamente de clarificar las posturas y delimitar los campos respectivos, como condición fundamental para cualquier diálogo sincero y fructífero. En esta obra ordena los dispersos materiales que, en anteriores conferencias y artículos, tenía recogidos. Y los resultados que nos ofrece son consideradas más como tentativas de búsqueda que como hallazgos definitivos. Con todo, logra ampliamente su pretensión: ofrecer los criterios fundamentales para realizar una crítica acertada de las ideologías en lo que tienen de exclusivistas y cerradas. Es preciso adquirir una actitud abierta y comprender que estamos siempre de camino. Ambas posturas —la cerrada y la abierta— pueden ser practicadas dentro del cristianismo y dentro del marxismo. La crítica de Stüttgen no quiere ser destructiva; al contrario, pretende ser una contribución positiva para tomar conciencia del peligro y poder más fácilmente evitarlo, haciendo que el diálogo camine hacia adelante.— A. ESPADA.

BERG, S., *Weihnachten. Materialien und Entwürfe*. Calwer-Kösel V., Stuttgart-München 1973, 24 x 17, 152 p.

Con frecuencia las hermosas fiestas de Navidad se convierten en una de las mejores oportunidades para la explotación comercial, que se introduce incluso en las escuelas. La Autora de este libro y sus colaboradores quieren devolver a la Navidad su genuino sentido cristiano. Ofrece para ello una información teológica fundamental, una esmerada selección de textos bíblicos y amplios materiales y proyectos de catequesis prácticas, adaptables a las distintas edades. Las indicaciones bibliográficas y algunos amenos "cuentos" navideños redondean esta obra y la hacen más útil. Se trata, pues, de una valiosa ayuda para que los maestros cristianos puedan comunicar a sus discípulos el espíritu y el mensaje de la Navidad.— A. ESPADA.

POGGELER, O., *Philosophie und Politik bei Heidegger*. Karl Alber, München 1972, 13 x 21, 151 p.

El interés que ofrece la obra de Heidegger, por lo que dice y por lo que sugiere, no ha disminuido en nada con el correr del tiempo. Así lo ha comprendido Pöggeler que recoge en este libro el texto de dos conferencias pronunciadas en 1969 y 1970, en las que expone y analiza la doctrina del pensador de Friburgo. El primer trabajo —que da el título al libro— se dedica a estudiar las implicaciones de la filosofía y de la política, tan comprobables históricamente desde Platón hasta el nacionalsocialismo y las actuales ideologías que rigen la política, pasando por San Agustín, Spinoza, Rousseau, Hegel, Marx... En el segundo trabajo se

discuten las relaciones de la filosofía y el lenguaje, intentando mostrar cómo Heidegger determina la tarea del filosofar en la triple dimensión —analizada ya por Platón y Aristóteles— de lo teórico, lo práctico y lo “poético”. Largas notas, oportunas y eruditas, completan las ideas ofrecidas en el texto, o desarrollan detalladamente algunos temas particulares, especialmente en lo que se refiere a la repercusión del pensamiento heideggeriano en la cultura de los diez últimos años. Estilo claro y gran conocimiento de Heidegger y de la filosofía actual muestra el Autor de esta obra.— A. ESPADA

LANGNER, A., *Neomarxismus, Reformkommunismus und Demokratie*. Eine Einführung. Bachem, Köln 1972, 12 x 19, 131 p.

Las diversas condiciones históricas en que tiene que vivir el hombre de hoy ha impuesto a todos los pensadores una revisión y puesta al día de sus principios y de sus métodos. El marxismo, cuyo peso en la historia del último siglo es tan enorme y que actualmente se encuentra en el punto más elevado de su influjo, se ha impuesto también su propia revisión. Esto aparece especialmente claro en la conciencia de algunos intelectuales marxistas hacia una “democratización y humanización”, más o menos utópica, del propio marxismo. Una nueva variante del comunismo intenta esbozar desde hace años un tercer camino, acentuadamente libre, entre el sistema social del Este y el del Oeste. Este tercer camino busca integrar en el sistema marxista el principio de la socialización de los medios de producción con los más importantes principios de los derechos humanos fundamentales y algunos conceptos democráticos. El librito que presentamos no tiene más pretensión que introducirnos en las múltiples y divergentes tendencias en la interpretación del marxismo. El Autor trata de unir el marxismo revisionista de los pensadores europeos con el conservadurismo de los representantes oficiales soviéticos. El epílogo final, que contiene dos importantes documentos de la crítica soviética al neomarxismo y comunismo revisionista, aclara ambas posturas y el influjo fáctico de los reformistas en el seno del comunismo internacional.— A. ESPADA.

BRÜNTRUP, A., *Können und Sein*. Der Zusammenhang der Spätschriften des Nikolaus von Kues. Anton Pustet, München 1973, 16 x 22, 141 p.

Las modernas investigaciones acerca de Nicolás de Cusa van clarificando cada vez más su rica personalidad. Punto central y meta última de todo su pensamiento y orientación básica de toda su vida lo constituye el tema de Dios. El presente trabajo se ha impuesto la tarea de analizar el pensamiento filosófico-teológico del Cusano en sus últimas obras, frecuentemente desatendidas por los investigadores. Característica común de estos últimos escritos es la relevancia del concepto de “Posse” para abordar el misterio de Dios. La investigación de Brüntrup procede paso a paso, siguiendo de cerca la marcha progresiva del mismo pensamiento del Cusano, cuyos escalones culminan en nuevas formulaciones y esclarecimientos del nombre de Dios. Así, desde diversas perspectivas, se va enriqueciendo cada vez más el concepto, siempre inexacto, acerca del ser divino. El trabajo sigue el método histórico-crítico y pretende contribuir al esclarecimiento de la actual discusión sobre Nicolás de Cusa, a la vez que resalta la importancia —hasta ahora no reconocida— de los escritos tardíos del Cusano. Estos escritos representan —según el Autor— el punto más elevado de su especulación, ellos son su testamento y la culminación de toda una vida de búsqueda incansante. El presente trabajo fue favorablemente recibido como tesis doctoral en la universidad de

Munich. Nosotros añadimos que constituye una aportación decisiva para conocer el pensamiento original y fecundo de un autor tan importante como Nicolás de Cusa.— A. ESPADA.

STRYJECKI, P., KRYSZYNA, L., y otros, *Verbrechen an polnischen Kindern 1939-1945. Eine Dokumentation...* Anton Pustet, München 1973, 14 x 21, 239 p.

“El atraco de Hitler a Polonia con el fin de extender el “espacio vital alemán” constituye uno de los más dolorosos capítulos en la sufrida historia del pueblo polaco; pero a la vez pertenece también a las páginas más oscuras de la historia alemana. Su recuerdo constituye, más que un tormento, una necesidad”. Así dicen los editores alemanes al presentar la traducción de esta obra, en la que se relatan los crímenes cometidos en los niños polacos bajo el régimen nazi. En la elaboración de los artículos colaboran varios autores polacos, y en la edición alemana —que presentamos— se añade además un interesante apéndice documental. Aparte de su valor histórico, este libro constituye una prueba palmaria de la “ilimitada estupidez humana”, cuando el hombre es gobernado por su egoísmo. Tampoco faltan muestras de la “grandeza moral humana” en cuanto que también hubo una oposición a Hitler, en cuanto que no todos y cada uno de los alemanes fueron nazis, en cuanto que algunos —precisamente en Polonia— quisieron impedir que se ejecutaran los crímenes mandados.— A. ESPADA.

COMANDINI, R. y otros. *Saggi sulla rinascita del Tomismo nel secolo XIX*. Biblioteca per la storia del Tomismo. Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1974, 24 x 17, 450 p.

La Pontificia Academia Teológica Romana se ha propuesto una serie de estudios dedicados a profundizar, ampliando al mismo tiempo, en el campo de las investigaciones históricas en torno al influjo efectivo de Sto. Tomás sobre la cultura. Y todo esto para honrar la memoria del Doctor de Aquino en el VII centenario de la muerte del Santo. Una serie de volúmenes están en perspectiva, el primero de los cuales es el que aquí presentamos, integrado por unos ensayos sobre el renacimiento del tomismo en el siglo XIX. En concreto, en este volumen se ofrecen estudios sobre el canónigo Vincenzo Buzzotti y los discípulos crecidos a la sombra de su escuela (Comandini); sobre Mons. Giuseppe Buscarini, pionero del tomismo en la Emilia (Crovini); sobre la academia tomista de Nápoles (Rolando); varios otros sobre los momentos y figuras del renacimiento tomista italiano y francés en el siglo XIX. Finalmente se nos da un último apartado sobre la extensión “geográfica”, por decirlo así, del pensamiento tomista, de Rodolfo Fantini.

En una palabra, la *Biblioteca per la Storia del Tomismo* promete ser un arsenal de referencias en torno al desarrollo histórico del tomismo en los últimos tiempos.— F. CASADO.

CASAS BLANCO, S., y otros, *Angel Amor Ruibal en la actualidad*, C.S.I. C., Madrid 1973, 21 x 13,5, 562 pp.

El presente libro es fruto de la Semana-Homenaje que tuvo lugar del 24 al 30 de octubre con ocasión del centenario del nacimiento de A. Ruibal. El interés del congreso se centró sobre la filosofía, no excluyendo las ideas teológicas vinculadas con aquella. Las ponencias versaron en concreto acerca de los problemas bibliográficos de Amor Ruibal (Satur-

nino Casas Blanco); el correlacionismo en el pensamiento contemporáneo (Baliñas Fernández); noción e idea según A.R. (Ferro Couselo). Interesante la ponencia del P. Muñoz Delgado sobre Amor R. y los sistemas escolásticos en que se alude a una cierta postura antiescolástica de este filósofo. También hacemos resaltar, en la ponencia de Rábade Romeo sobre la gnoseología de A.R., el apriorismo nocional. Una ponencia está dedicada a la teología (Delgado Varela) y otra a la antropología (Paris Amador); finalmente otra versa sobre el jus-naturalismo (Legaz Lecambra). Aparte de esto se añaden un buen número de comunicaciones sobre A.R. Un par de conferencias completan la totalidad del volumen. En una palabra, el libro es interesante para un conocimiento de conjunto del no menos interesante e insigne filósofo gallego que fue Amor Ruibal.— F. CASADO.

CORETH, E., *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*. Herder. Barcelona 1972, 21 x 14, 263 pp.

La hermenéutica tiene hoy mucho que ver con los problemas bíblico teológicos, en un momento en que la palabra de Dios, transmitida mediante una palabra humana y relativizada por las formas de pensamiento en que se encarna, se ha hecho problema más acuciante al hacerse más acuciante también el problema de la historia de la salvación.

Pero sería inútil una hermenéutica que no contase con lo que es en su base todo un problema filosófico: el problema de la intelección humana. Hermenéutica implica "afirmar", "proclamar", "interpretar", "esclarecer", "traducir", todo lo cual ha de concurrir a una sola cosa: hacer inteligible lo que no está claro. Y puesto que de intelección se trata, el autor se ha propuesto enfrentarse de lleno con el problema de la intelección en sí misma y el de su expresión, el lenguaje (I); con la estructura y la esencia de la intelección (II); con la intelección y la historia (III); con la intelección y la verdad (IV). Toda esta problemática es necesaria para poder dar una respuesta satisfactoria a preguntas como éstas: intelección histórica y distintos horizontes históricos concretos de intelección; verdad y planteamiento progresivo de la verdad; intelección de la historia, en la historia y a partir de la historia y otras semejantes. El análisis profundo del problema de la intelección llevará a la conclusión de que será necesario dejarnos decir la palabra de salvación que nos salga al encuentro, trascendiendo así el mundo de experiencia y de comprensión humanas.— F. CASADO.

GOSZTONYI, A., *El hombre y la Evolución - La Antropología Filosófica de Teilhard de Chardin*.- Stvdium, Madrid 1970. 20,5 x 14, 229 p.

Este libro recoge el pensamiento de T. de Chardin acerca del problema hombre-evolución partiendo de los orígenes —cosmogénesis— hasta su consumación en la Cristogénesis que llevará al descanso en el punto Omega, Dios.

La exposición del pensamiento de Teilhard es clara y está hecha a base de citas constantes de 16 obras suyas, amén de sus Cartas.

Cosmogénesis, Biogénesis, Hominización, Planetización y Cristosfera son los pasos fielmente seguidos en la obra. Ciencia, filosofía y religión no tienen por qué no entenderse, integrarse y entrelazarse.

El aspecto filosófico de la antropología teilhardiana se abre a ambos lados: al científico y al religioso. Y llamamos la atención sobre la posible tentación de interpretarle según un monismo o panteísmo heterodoxo de los cuales parece estar bastante lejos.

En una palabra, creemos que el pensamiento de T. fluye diáfano a

través de la exposición, en parte crítica también, en la que Gogztonyi ha procurado salvar siempre la objetividad.— F. CASADO.

GONZALEZ CORDERO, F., *El instinto intelectual fuente de conocimiento*. Stvdium. Madrid 1956, 18,5 x 11, 124 p.

Aunque publicado hace ya varios años, y aunque el filósofo Balmes sea de hace unos cuantos lustros, la obra es siempre de actualidad. El problema del contacto auténtico con la realidad es siempre interesante para el pensador. ¿Hay una fuente arracional, de tipo instintivo, del conocimiento? Algunos han intentado compaginar el pensamiento de Balmes con la evidencia objetiva escolástica; otros, en cambio, como el autor, presentan, a base de un análisis total del pensamiento criteriológico del filósofo vicense, una interpretación distinta. En resumen, se postula el *instinto intelectual como criterio de adhesión a las verdades que no son de conciencia ni de evidencia inmediata*; esta última queda reservada para las verdades necesarias. Según Balmes habría un origen arracional, por vía de inclinación innata, de instinto, como sucedería, por ejemplo, en la ley moral. A esto se le llama *instinto ciego*.

Nosotros preguntáramos más bien: ¿no tiene que ver esto, desde un punto de vista crítico, con un conocimiento "natural", "prerracional", que puede convertirse en crítico, filosófico y, por consiguiente, en evidencia mediata? Desde el punto de vista del contenido ¿no tendría que ver también el instinto intelectual con el instinto nocional de la "memoria Dei" agustiniana?— F. CASADO.

PASCUAL, P. A., *El ateísmo, experiencia de Dios?* (Col. Ascensio). Monte Casino, Zamora 1973, 17,5 x 11, 134 pp.

Se trata de un pequeño librito que, a cualquier lector interesado en el problema de Dios, le va llevando de la mano, de una manera clara y sencilla a una afirmación del Dios puesto en cuestión por el ateísmo contemporáneo. Como muy bien observa el autor, en el ateísmo, al negar a Dios como ser perfectísimo, al Dios con mayúscula, se da la paradoja de sustituirlo con otro absoluto con minúscula, deformado, empobrecido, llámese materia o espíritu, para el caso es lo mismo. De donde resultaría que el ateísmo contemporáneo, más que una negación de Dios, parecería exigir un redescubrimiento del mismo de una manera más adecuada. Y entonces podríamos preguntarnos si ese ateísmo no sería más bien una "purificación, con frecuencia dolorosa, de una exposición teológica" no adecuada.

Consta de dos partes. En la primera tenemos una breve síntesis panorámica del ateísmo (a. científico, a. humanista, solipsismo ateo). En la segunda se proponen unas reflexiones teológicas que pretenden, por un lado, iluminar un aspecto positivo en el ateísmo, y por otro indicar algunas ideas que ayudarán a una comprensión adecuada del ateísmo llevando, no a una réplica de polémica con él, sino de testimonio cristiano que sea capaz de calmar la inquietud de la intensa "agonía" religiosa del ateo.— F. CASADO.

Psicología

PROHASKA, L., *El proceso de maduración en el hombre*. Barcelona, 1973, 21 x 14, 304 pp.

Todo estudio de colaboración aunque en ocasiones posea interferencias y repeticiones, ofrece una buena garantía.

Ofrecer un estudio sobre el proceso de maduración en el hombre significa abarcarlo en sus principales dimensiones. Esto significa que sería tan erróneo prescindir de una psicología como considerar a ésta como la panacea de la existencia. Si es verdad que las diversas escuelas han ofrecido puntos interesantes, hoy día la psicología materialista está desfasada "pues la psicología actual vuelve hoy a preocuparse por llegar a una imagen total del hombre" (p. 77). De ahí que este estudio parta de una antropología filosófica.

Acudiendo a Platón que considera al hombre compuesto de alma y cuerpo y aquélla encerrada en el cuerpo a modo de cárcel y en estado de purificación, la madurez humana consistirá en ir más allá de la vida misma haciéndose semejante a la divinidad. El camino será el conocimiento mientras que para Aristóteles será el de la razón que adquirirá un dominio sometiendo lo corporal y animico a lo espiritual.

En una filosofía cristiana de raigambre agustiniana que ve al hombre a imagen de Dios aunque herido, la madurez se conseguirá por la asimilación y vivencia de su ser relacional: respecto de sí, de de los otros y de Dios. Sentimiento y voluntad orientados por la inteligencia favorecerán la madurez del hombre que culminará con el reposo definitivo del *cor inquietum* del hombre en Dios.

La madurez sexual —dimensión importantísima en la existencia del hombre— parte del despertar de la pubertad con un crecimiento de extremidades en su aspecto somático y la sensación del impulso nuevo ligado al placer que requerirá una sabia dirección.

En un segundo momento el aspecto somático se distingue por una mayor actividad de las glándulas germinativas, y el compañerismo por lo que respecta a la dimensión psíquica. La especificidad masculina o femenina en lo psíquico, la disposición funcional de los órganos en lo físico y la necesidad de la amistad en lo pneumático completan el tercer momento.

En cuanto a la madurez conyugal, se parte de un estadio del sexo que no implica una descarga brutal del impulso, sino que se prepara a la donación. Le sigue el eros que purifica al sexo para llegar al ágape que exhala olor a amor universal. En la vida del célibe, o virginidad voluntaria, que no renuncian a la sexualidad sino a un ejercicio concreto de la misma, la dimensión tenderá hacia el ágape sin pasar por los estadios de sexo y eros lo que exigirá una ascesis. La vida auténtica vivida en el celibato puede conseguir la madurez humana.

La madurez en el plano social (escuela, trabajo, profesión) se adquirirá por la vivencia del compromiso adquirido libremente. En la empresa se intentará una inserción responsable y personal del obrero.

En el plano religioso la madurez vendrá dada por la encarnación en la propia persona de la Ley de Cristo que es amor a Dios y al prójimo.

Consideramos muy valioso este trabajo cuya orientación personalista es, a todas luces, enriquecedora. Sugerimos que no hubiera estado en desacierto un capítulo dedicado a la técnica educativa ya más en concreto mediante la cual fuera posible esa apropiación de la naturaleza para su control personalizante y positivo.— C. PRIETO GONZALEZ.

ZAVALLONI, R., *Introducción a la Pedagogía especial*. Herder, Barcelona, 1973, 21 x 14, 211 pp.

“El niño que se halle en condiciones desfavorables, tanto físicas como mentales o sociales, debe ser educado y cuidado con la atención especial que requiere su caso y situación” (art. 5, declaración de la O.N.U).

Partiendo de este presupuesto es clara la finalidad de esta obra del profesor Zavalloni que, dirigida a maestros y educadores, intenta trazar a grandes rasgos —no deja de ser una introducción— cuanto atañe a los individuos anormales o atípicos para suavizar la expresión.

El planteamiento a nivel mundial es un signo positivo. Lo que se espera es que las organizaciones a nivel nacional y luego a niveles más reducidos pululen a fin de que esos niños atípicos puedan salir airosos en la sociedad.

Algo muy importante que resalta el autor en esta labor es el sentido del equipo: pediatra, psicólogo, asistente social y educador, que han de estar en relación con la familia del niño a fin de lograr óptimos resultados.

Problemas de formación especializada, de prevención, de readaptación de disminuidos físicos, auditivos e insuficientes mentales, así como un planteamiento metodológico son capítulos que nos dan la idea de este libro que quiere ser una introducción y que por lo tanto no puede abordar los problemas con demasiada amplitud. Cada capítulo trae su bibliografía.— C. PRIETO GONZALEZ.

BUTCHER, J., *Psicología de la vida anormal*. Marfil, Alcoy, 1973, 20 x 13, 183.

Este pequeño volumen se propone abordar la psicología de la vida anormal con un estilo sencillo y librándolo del difícil vocabulario técnico de tal modo que sea asequible a un gran público. No se detiene en estudios profundos, de ahí que al final de cada capítulo adose su bibliografía correspondiente para cuantos quieran profundizar en los temas. Al final del libro nos presenta un pequeño glosario para esclarecer aquellos términos a los que no se está acostumbrado.

Importante de señalar son los casos clínicos que se suceden a lo largo del libro. Neurosis, reacciones psicofisiológicas, trastornos de la personalidad, reacciones psicóticas, trastornos orgánicos del cerebro y tratamiento de la conducta anormal son sus capítulos.— C. PRIETO GONZALEZ.

GEETS, C., *Psicoanálisis y moral sexual*. Studium, Madrid, 1973, 21 x 14, 118 pp.

Nadie duda hoy de la influencia del psicoanálisis sobre nuestro patrimonio cultural. Concretamente ha sido sobre la moral poniendo en tela de juicio sus principios. Se le consideraba como el responsable de una libertad absoluta en el terreno de la sexualidad yendo en contra de una responsabilidad y de unos valores humanos. El psicoanálisis no es una filosofía total del hombre y a pesar de sus extremos, posee sus cosas positivas. No podemos ocultar que el juicio de Freud sobre la moral es severo, de ahí que se le ha de hacer una crítica.

El autor analiza la génesis de la moral en la obra freudiana *Totem y Tabú* en donde también se origina la culpabilidad. La moral es como lo opuesto a la espontaneidad del hombre y el mecanismo de interiorización el origen de la conciencia moral.

Una segunda parte la dedica el autor a la moral del psicoanálisis consistentes no en la conquista de una total autonomía, sino "en la aceptación por la conciencia del contenido inconsciente" (p. 99). Y esto no para abandonarse a sus impulsos, sino para favorecer una jerarquía.

Creemos que el autor ha abordado con sintética y clara visión el pensamiento freudiano sobre la moral.— C. PRIETO GONZALEZ.

LIDZ, T., *La Persona* —su desarrollo a través del ciclo vital—. Herder, Barcelona 1973, 24 x 16, 677 pp.

El estudio de la persona se ha presentado siempre con las características del misterio y, por lo mismo, como algo fascinante, de atracción y de interés sumo en múltiples aspectos. El progreso en su descubrimiento ha sido gradual y poco a poco ha habido que ir marginando ciertas concepciones que se debían a prejuicios y presupuestos de tipo racionalista, y a veces de tipo religioso, por las dificultades morales que comprometían la investigación. La amplia exposición de Lidz, partiendo de lo básicamente biológico y cultural, va desarrollándose siguiendo los diversos ciclos vitales del hombre desde que nace hasta su muerte. El autor ha procurado estar al tanto de los conocimientos aportados por la psiquiatría dinámica, el psicoanálisis, las ciencias biológicas y del comportamiento indispensables para una adecuada integración de la personalidad. Temas sobre el desarrollo infantil y su continuación en la adolescencia y juventud, sobre orientación profesional, adaptación en el matrimonio, paternidad, vejez, etc., constituyen el contenido del libro.

Es evidente que la obra ha de interesar a toda aquella profesión que se las haya con el hombre: filósofos, psicólogos, asistentes sociales, abogados, sacerdotes... en una palabra, a todos aquellos que han de interesarse en la formación de las personas, ya que ninguno de los aspectos diversos de la complejidad personal se puede dejar a un lado a la hora de la valorización de la totalidad que constituye al individuo. Escrito sin tecnicismos exclusivos de especialidades, su lenguaje es comprensible para toda persona con una adecuada formación.

De las tres partes del libro la segunda —dedicada al ciclo vital— es la fundamental. Una abundante bibliografía específica acompaña a cada uno de los veintiún capítulos de la obra.— F. CASADO.

LUFT, J., *Introducción a la dinámica de grupos*. Herder, Barcelona 1973, 22 x 14, 138 pp.

La editorial Herder nos presenta un libro sobre un tema sumamente actual. El progreso de los métodos de observación y de acción nos han permitido reconocer el carácter y la importancia de los fenómenos microsociológicos. De aquí la gran importancia y actualidad de la dinámica de grupos.

Esta obra originariamente fue escrita en inglés, luego fue traducida al francés, español...; es conocida en varios países precisamente por la actualidad del tema.

El estudio es importante por la importancia del tema sobre la intersubjetividad y su influencia en la personalidad a través de la actuación en grupo. En la dinámica de grupos está implicada una nueva terapia, una forma de reeducación, de integración y de entrenamiento de la persona, a la vez que sus posibles deformaciones. No es posible estar hoy al margen de una adecuada información acerca de la dinámica de grupos por parte de aquellos que tienen que ver con la formación y actuación de las personas que integran esos grupos.— J.M. SALADO.

RODRIGUEZ, M., *Mensaje cristiano y salud mental*. Herder, Barcelona 1973, 22 x 14, 200 pp.

Este libro de Mauro Rodríguez es un diálogo entre psicología de la personalidad y el cristianismo, es un diálogo entre ciencia y fe.

Los problemas que analiza son objeciones entresacadas de los problemas más vitales del hombre de hoy en su relación a la religión en general, y al cristianismo en particular.

He aquí algunos temas: la religión como pábulo de actitudes obsesivo-compulsivas; la religión como campo fecundo de fenómenos psicopatológicos; la religión manipuladora de las fuerzas naturales; la perspectiva escatológica cristiana, como fuente de evasión; el cristianismo pone un énfasis desmedido y cultiva la culpabilidad; la moral cristiana, reprime y atrofia; obediencia, celibato... Al tratar los temas no se ofrecen respuestas completas, más bien introduce a la reflexión profunda y al diálogo continuado.

El libro está escrito con altura, destinado principalmente al cristiano intelectual.— J.M. SALADO.

RIESCO MENDEZ, L. - RIESCO, C.P. de., *Hablando en familia* —problemas de los hijos— Apostolado de la Prensa, Madrid 1973, 21 x 15,5, 230 pp.

Sin duda es una auténtica preocupación la de los padres de familia que se angustian por la educación de los hijos. A nadie se le oculta que, hoy más que nunca, se trata de una tarea harto difícil.

Los autores de esta obra, ginecólogo él, licenciada ella en Pedagogía y Psicología, y esposos ambos, haciéndose eco de los padres que piden orientación para salir airosos en el cometido educacional, ofrecen este libro, fruto de experiencias del hogar y del consultorio. Se trata, como es natural, no de dar soluciones definitivas en problemas tan complicados como son los de la educación de los hijos, sino de servir de guía de lo que ha de ser una práctica en cada caso concreto en las relaciones entre padres e hijos.

Sin ser una obra que exponga temas con aspecto científico, sí atina en el aspecto práctico: deficiente rendimiento en los estudios; tiempo dedicado a los hijos; educación sexual; orientación según cualidades; niños subdotados; ambiente en el hogar, etc., temas todos, como se ve, que afectan tanto al presente del hogar como al futuro de los hijos.— F. CASADO.

Varios

HADDAD, R.- FREIJATE, F., *Manuscripts du Couvent de Belmont (Balamand)*. Dar Al-Kalima, Beyrouth 1970, 24 x 17, 172 pp.

Al sur de Trípoli (Líbano) sobre una colina que mira al mar, los cistercienses edificaron en 1157 este convento hermoso de Belmont, que todavía hoy constituye un maravilloso ejemplar de la arquitectura franca. Abandonado por estos religiosos con motivo de la invasión musulmana; a fines del s. XVI, los monjes melkitas se apoderaron de él y restauraron la vida monacal. Hoy es el mejor seminario griego-ortodoxo. En su biblioteca se conservan preciosos manuscritos que nunca han sido catalogados. Los autores, religiosos del Convento de San Salvador, ofrecen el catálogo de manuscritos conservados actualmente. Todos

ellos son árabe-cristianos. En total son 192. La mayor parte son litúrgicos y dan preciosas noticias sobre el rito bizantino del patriarcado melkita. No faltan manuscritos que son interesantes para conocer la historia del convento y de la región vecina. Los autores con este trabajo ofrecen un instrumento estupendo para los estudiosos de la literatura árabe cristiana.— C. MIELGO.

WARNER, M., *Questo sporco mondo*. Paoline, Modena 1973, 18,5 x 12, 138. pp.

La "contaminación" es la voz de alarma que está sonando en los últimos tiempos. Existe el peligro de que los progresos de la humanidad terminen por hacer inhabitable su natural habitación. Contaminada la tierra, contaminada el agua, contaminada la atmósfera. Y no ha sido menor la obra de extinción, por parte del hombre, de la ecología animal. Todo un secretario general de las N.U. ha tenido que advertir acerca del punto crítico de alteración del ambiente humano. Al fin el hombre se ha dado cuenta y ha comenzado a reparar el mal y puede llegar a tiempo si se lo propone. Ideas referentes a estos temas pueden verse expuestas en este librito cuya lectura resulta interesante y amena a la vez.— F. CASADO.

ZOPFL, H., y OTROS., *Piccolo dizionario di pedagogia e didattica*. Paoline, Roma 1973, 19 x 11, 336 pp.

Unos cuantos especialistas han intervenido en este librito que no es ni más ni menos que eso: un diccionario; pero no de palabras con una simple adecuación de otras puestas a continuación, sino de voces fundamentales en el campo de la pedagogía y de la didáctica con una suficientemente amplia exposición de su contenido que, por término medio, ocupa un par de páginas del libro.

Llamamos la atención sobre la particularidad de que todas y cada una de las palabras, después de la correspondiente explicación doctrinal de su contenido, van acompañadas de abundante bibliografía, italiana en buena parte naturalmente, y en otra buena parte también alemana.— F. CASADO.

BIÉLER, A., *Le développement fou —Le cri d'alarme des savants et l'appel des Eglises—*. Labor et Fides, Genève 1973. 19 x 12, 171 pp.

El desarrollo tecnológico está convirtiéndose en un problema para la humanidad; ¿será el principio de una catástrofe? Los sabios han lanzado un grito de alarma, las Iglesias se esfuerzan en hacer llamadas a la sensatez y a la responsabilidad de los que se dicen cristianos.

André Biéler pone en guardia contra la convicción de que el peligro se evitará simplemente porque hasta ahora ha sido evitado. ¿No se podría pensar en un agotamiento de las reservas humanas de poder frente al poder siempre creciente de la técnica? El autor se propone en este librito hacer ver que el asunto es de una importancia capital para los cristianos. Progreso tecnológico en el hemisferio norte; el cáncer de la miseria en el hemisferio sur, ambos íntimamente ligados. Será necesario responsabilizarse en una tarea de reconstrucción del mundo, aunando esfuerzos naturales y sobrenaturales, teniendo presente: la posibilidad de la catástrofe (I-II); la necesidad de redescubrir el tercer mundo (III); el afianzamiento en la esperanza y el amor (IV).

Resumiendo: este libro puede, y debe, ser un estímulo para la reflexión personal, un instrumento de trabajo para los grupos de estudio

y de acción y un encuadramiento del problema en una perspectiva ampliamente ecuménica.— F. CASADO.

VERNIERES, F., *El enigma mister John*, Narcea, Madrid 1972, 18 x 11, 168 pp.

La editorial Narcea nos tiene acostumbrados a esta clase de libros, verdaderas novelas cortas, relatos sencillos, amenos y entretenidos, que mantienen la atención del lector en un delicioso suspense hasta las páginas finales.

Francois Vernieres nos presenta en este librito de ciento sesenta y ocho páginas a una familia, en la que los hijos —los pequeños Cris Chevalier, Felipe y Roberto, junto con la narradora Patricia— viven una temporada veraniega en una casa, junto al mar y en plena marisma, misteriosa, en constante intriga y vigilancia; investigando cada uno por su lado y todos juntos quiénes pueden ser ciertos personajes —Fred, Lady Ann, tía Rosi el mayor Mr. John.—, y qué es lo que están tramando contra “Juana la de las chivas”, centro del libro y cuya infancia y juventud se esconden en el misterio que, poco a poco, irán descubriendo por las mismas confesiones de la interesada.

Libro delicioso, que se lee con interés y agrado, y, que te hace sonreír al llegar al final de cada relato, de cada capítulo al comprobar lo fácil que la explicación del misterio en el que viven, con una fantasía tan ingenua como desbordada, los muchachos de nuestro “enigma mister John”.— TEOFILO APARICIO.

REVOL, E.L., *Literatura inglesa del siglo XX*, Columba, Buenos Aires 1973, 17 x 11, 455 p.

Enrique Luis Revol, catedrático de Historia de la Literatura Inglesa en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina), es un escritor que merece ser más conocido entre nosotros. Tiene publicadas varias novelas, cuentos, ensayos y artículos literarios aparecidos a partir del año 1945. Ha traducido, asimismo, gran número de obras al castellano y se nos muestra también como magnífico compilador de antologías.

El presente libro es fruto de sus lecciones magistrales y de los cursos y conferencias dadas en la citada Universidad de Rosario, y en las de Cuyo, Alabama, Virginia y Puerto Rico. Es una obra densa, apretada y ambiciosa, pues abarca toda la literatura inglesa de nuestro tiempo, comenzando con Dickens y terminando con la literatura-ficción después de Joyce, al que dedica, por cierto, tal vez el más completo y profundo capítulo dieciocho que contiene la obra.

Se trata de un libro de ensayo, de crítica literaria, de enjuiciamiento de autores y de obras, relacionadas al mismo tiempo con la política y cultura general inglesas de nuestros días. Obra completa, que comprende la poesía y el teatro, la prosa narrativa y el ensayo, las nuevas corrientes, la tradición renovada y la literatura ficción.— TEOFILO APARICIO.

COL, JOSE MARIA DEL, “*Los hermanos*”, de Terencio, Columbia, Buenos Aires 1973, 20 x 14, 112 p.

La Colección Birreme, dirigida por el Dr. Alberto J. Vaccaro, y consagrada a dar a conocer las obras clásicas, nos ofrece en este librito la de Terencio, titulada “Los hermanos”, obra preparada cuidadosamente por el catedrático de latín en el Instituto Superior Juan XXIII de Bahía Blanca, José María del Col.

Licenciado en Pedagogía y diplomado en Psicología, cultiva también los estudios clásicos. Entre los autores antiguos ha estudiado con especial interés a Terencio, cuyo teatro ha traducido al castellano en su totalidad. Aquí nos ofrece un estudio crítico, versión correcta y notas aclaratorias de "Adelphoe" (Los hermanos), que es, sin duda alguna, una de las mejores piezas, si no la mejor, del joven y gentil poeta oriundo de Cartago.

En la Introducción —que constituye un magnífico estudio del autor— el profesor del Col nos regala, en elegante prosa, una biografía de Publio Terencio Afro, el cual es, para él, el representante más delicado de la comedia latina. Nos da a conocer luego su obra y la influencia que ha recibido de Menandro, su autor favorito, de las características de su teatro, para terminar con una presentación, destacando su importancia, y fisonomía de "los hermanos".— TEOFILO APARICIO.

PEREZ Y PEREZ, M. C., *Bibliografía del teatro de Lope de Vega*. C.S.I.C., Madrid 1973, 25 x 17, 128 p.

La colección "Cuadernos Bibliográficos", que lleva ya publicados varios estudios sobre Cervantes y el propio Lope de Vega, nos presenta su número 29 con una bibliografía del teatro del mismo "Fénix de los Ingenios", el autor más representativo del verdadero teatro nacional.

El estudio es obra de doña María Cruz Pérez y Pérez, estudio que emprendió hace unos años con especial laboriosidad y entusiasmo, en calidad de becaria del Plan de Formación del Personal Investigador. Circunstancias personales determinaron la anticipada interrupción de su trabajo, reducido entonces a una acumulación de materiales relativos a las piezas que había podido localizar en una revisión de numerosas bibliotecas. Para evitar que otros hayan de repetir ese mismo esfuerzo inicial se ha decidido a publicar este volumen, que será completado por otros varios en que se estudiarán especialmente los puntos no abordados en el presente.

Este trabajo viene determinado por varios capítulos: el correspondiente a manuscritos, el de ediciones generales, ediciones particulares y teatro menor, junto con dos índices, uno sobre autos y comedias, y otro sobre bailes entremeses y loas.— TEOFILO APARICIO.

LAZARO CARRETER, FERNANDO, *Teoría y práctica de la lengua*, Madrid 1973, 25 x 19, 214 p.

El presente libro, obra del reconocido e ilustre catedrático don Fernando Lázaro Carreter, no es otra cosa que un libro de consulta y de ejercicios colectivos para el 7.º Curso de E.G.B.

Es una obra más del equipo didáctico "Lengua y estructura" y que dirige el mismo Lázaro Carreter. Un libro utilísimo para maestros y profesores que tengan que explicar la teoría y la práctica de la lengua. La necesidad de vertebrar el conocimiento lingüístico en unos contenidos coherentes —leemos en la advertencia preliminar— exige que se tenga también en cuenta su aspecto teórico, cuyo desarrollo no debe en ningún modo rebasar una cuarta parte del tiempo disponible. El método activo que aquí se postula exige que la clase de Lengua Española esté dedicada esencialmente a dirigir los ejercicios orales y escritos de los alumnos. La clase debe convertirse siempre en un diálogo, en el que alumnos y profesores reflexionen sobre el uso concreto que se hace de la comunicación lingüística.

Creemos, sinceramente, que este libro cumple estos requisitos, pues enseña una doctrina gramatical acorde con lo que puede considerarse

más sólidamente establecido por las teorías estructurales y generativas modernas, lo expone con una extraordinaria nitidez, de tal modo que puede ser comprendida por los alumnos con escasa ayuda del profesor.

Además, este libro tiene la ventaja de que cada lección va seguida de numerosos ejercicios colectivos, que dan pie para aplicar ampliamente el método activo; ejercicios colectivos que, de acuerdo con lo estipulado por las Orientaciones ministeriales, pueden cubrir holgadamente las tres cuartas partes del tiempo disponible en la clase.— TEOFILO APARICIO.

COLECCION "ESTUDIO AGUSTINANO"

- J. MORAN, *La Teoría del conocimiento en S. Agustín. Enchiridion sistemático de su doctrina.* Valladolid 1961.
- J. MORAN, *El hombre frente a Dios. Proceso humano de la ascensión a Dios según S. Agustín.* Valladolid 1963.
- M. MENENDEZ, *El culto litúrgico de la Virgen en la Orden de S. Agustín* Valladolid 1964.
- J. MORAN, *El equilibrio, ideal de la vida monástica en S. Agustín.* Valladolid 1964.
- M. MERINO, *Agustinos evangelizadores en Filipinas.* Madrid 1965.
- H. ANDRES, *La Reforma tridentina en la Orden Agustiniiana.* Valladolid 1965.
- T. APARICIO, *Misioneros y colonizadores Agustinos en Filipinas.* Valladolid. 1965.
- I. ARAMBURU, *Las primitivas Constituciones de los Agustinos.* Valladolid. 1966.
- F. CAMPO, *Filosofía del derecho según S. Agustín.* Valladolid 1966.
- J. MORAN, *Toma y lee.* Valladolid 1966.
- L. CILLERUELO, *El Monacato en S. Agustín, 2.ª ed.* Valladolid 1966.
- C. GOMEZ DE CEA, *Exigencias personales en la noética agustiana.* Madrid 1966.
- M. de la PINTA LLORENTE, *Crítica y Humanismo.* Madrid 1966.
- J. MORAN, *Sellados para la santidad. Comentario teológico-agustiniano al decreto Perfectae Caritatis del Concilio Vaticano II.* Valladolid 1967.
- J. MORAN, *Esto es absurdo.* Valladolid 1967.
- H. ANDRES, *Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa.* Valladolid 1968.
- J. MORAN, *La juventud nos despierta.* Valladolid. 1969.
- P. RODRIGUEZ, *Tras las huellas de la vida.* Caracas 1972.
- P. RODRIGUEZ, *La biodiferenciación molecular.* Caracas 1972.
- T. APARICIO, *La persecución religiosa y la orden de San Agustín en la independencia de Filipinas.* Valladolid 1973.
- VICTOR D. de TUESTA, *El sistema esencial de la materia.* Valladolid, 1968.