

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. IX



Fasc. II

MAYO-AGOSTO

1974

SUMARIO

## ARTICULOS

	Págs.
GASPAR GARCÍA ABRIL, <i>Erich Fromm y Gabriel Marcel: La esperanza frustrada y la esperanza absoluta</i> ... ..	215
TEÓFILO APARICIO, <i>La Revolución Filipina y los recoletos de san Agustín</i> ... ..	247
FIDEL VILLARROEL O.P., <i>Los escritos de Fray Jerónimo Román</i> ... ..	293
<b>TEXTOS Y GLOSAS</b>	
GABRIEL CAMARGO PÉREZ, <i>Muerte y sepultura del coronel Román</i> ... ..	329
LIBROS ... ..	337

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. IX



Fasc. II

MAYO-AGOSTO

1974

SUMARIO

## ARTICULOS

	Págs.
GASPAR GARCÍA ABRIL, <i>Erich Fromm y Gabriel Marcel: La esperanza frustrada y la esperanza absoluta</i> ... ..	215
TEÓFILO APARICIO, <i>La Revolución Filipina y los recoletos de san Agustín</i> ... ..	247
FIDEL VILLARROEL O.P., <i>Los escritos de Fray Jerónimo Román</i> ... ..	293
<b>TEXTOS Y GLOSAS</b>	
GABRIEL CAMARGO PÉREZ, <i>Muerte y sepultura del coronel Román</i> ... ..	329
LIBROS ... ..	337

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

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

SUSCRIPCIÓN:

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

## **Erich Fromm y Gabriel Marcel: La esperanza frustrada y la esperanza absoluta.**

Gabriel Marcel murió el 8 de octubre pasado, cuando iba a cumplir los 84 años.

Músico, intérprete y compositor ocasional, ante todo —“la música es verdaderamente la capa más profunda y a la que pertenece en cierto modo la prioridad”, ha declarado él mismo— su música es como la luz que inunda toda su obra, como el ambiente que baña toda su producción; un fondo musical que mata las aristas y que hace al mismo tiempo imprecisos los contornos, que difumina los límites. Tal vez por eso su teatro y su filosofía, por los que es más conocido, tienen ese carácter ambiguo, antidogmático y misterioso, y más que darnos la verdad —nunca poseída para Marcel, siempre indecisa— nos despiertan la inquietud de su búsqueda. Una búsqueda que ha constituido el fin de su vida.

Porque su vida es la investigación de la verdad. Por eso su obra, su filosofía en particular, se identifica con su vida misma, es el verbo de su vida. No deja de ser significativo a este respecto que, en la conclusión de su primer trabajo, ya en 1909, escribiera estas palabras sobre Coleridge, que podemos aplicar en todo su sentido a su autor:

“Quizá tuviera interés terminar esta exposición por unas palabras que recordarán bien claramente que Coleridge no ha visto en la metafísica una simple diversión intelectual, que no se ha limitado a yuxtaponer conceptos para formar un mosaico más o menos armonioso: poco importa que lo haya

conseguido o no; sus ideas fueron su vida misma, y lo que hubo de más interior y de más profundo en su vida; y eso sólo bastaría para conferirle un verdadero interés. La evolución de su pensamiento fue verdaderamente la de una conciencia viva, preocupada de lo que hay de más inmediato, de más actual, y, hay que decirlo, de más misterioso y de más trágico en la existencia, un esfuerzo para dominar lo que era para él lo más vitalmente importante de comprender; y hemos visto que sería inexacto pretender que recurrió a la revelación en último extremo: no vio en la religión un recurso para salir del paso, aceptable solamente porque no hubiera otra posibilidad, sino el acabamiento, la coronación indispensable de una metafísica de la que por lo demás no dudaba”<sup>1</sup>.

Este es su máspreciado valor. El que le ha valido ser considerado uno de los cuatro grandes de la filosofía de la existencia, y el pionero, como ha señalado Paul Ricoeur, al habernos dado con su ensayo de 1925 *Existence et objectivité* y, un poco más tarde en 1933, con su *Position et approches concrètes du Mystère Ontologique* uno de esos grandes textos programáticos, como lo habían sido para la generación precedente los de Bergson *Introduction à la Métaphysique y Perception du changement*<sup>2</sup>.

Sirvan de homenaje agradecido estas páginas en que se pone de manifiesto la anticipación de Gabriel Marcel a Erich Fromm en su concepción de la esperanza, tema que constituye el centro de su reflexión, el corazón de toda su obra y la culminación de su filosofía. Y ojalá que su pensamiento despierte en nosotros esa in-

---

1. Las obras de Marcel que citamos corresponden a las siguientes siglas:

EA: *Etre et Avoir*. Aubier. Paris 1935.

EFC: *Essai de Philosophie concrète*. Gallimard. Paris 1967 Edición posterior de *Du refus à l'Invocation*, Paris 1940.

HV: *Homo Viator*. Aubier, Paris 1963 (Nouvelle édition revue et augmentée)

PA: *Position et approches concrètes du Mystère Ontologique*. Nauwelaerts-Vrin. Louvain. Paris 1949.

ME: *Le Mystère d'être*. Aubier. Paris 1951.

I *Reflexion et Mystère*

II *Foi et Réalité*

HCH: *Les hommes contre l'Humain*. Fayard. Paris, 1968.

HP: *L'Homme Problématique*. Aubier. Paris 1968.

PI: *Présence et immortalité*. Flammarion. Paris 1969.

DH: *La dignité humaine et ses assises existentielles*. Aubier. Paris 1964.

VJ: *En busca de la verdad y de la justicia*. Herder. Barcelona 1967.

ERM: *Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel*. Aubier. Paris 1968.

ST: *Pour une sagesse tragique et son au-delà*. Plon. Paris 1968.

CS: *Coleridge et Schelling*. Aubier. Paris 1971.

2. ERM, 19-20.

quietud por la verdad y ese deseo de la luz que fueron los resortes de su itinerario filosófico.

J. H. Schaar ha escrito en su obra sobre Fromm que éste "tiene en común con los existencialistas más de lo que él mismo parece darse cuenta o de lo que está dispuesto a reconocer"<sup>3</sup>. Esta proximidad es patente en la concepción de la esperanza, de la que nos ocuparemos, para subrayar las semejanzas y señalar sus diferencias.

El tema de la esperanza aparece en Fromm en una de sus últimas obras, *La revolución de la esperanza*, escrita en 1968, con motivo de la campaña presidencial de Mc. Carthy. En ella proclama Fromm la esperanza de la transformación de la sociedad americana de deshumanizada en humanista, por medio de una revolución, sin violencia, política y social. Aquella esperanza basada en esta revolución justifican el título de su obra, y el objetivo de una y el objetivo de la otra el subtítulo de la misma: *La revolución de la esperanza. Hacia una tecnología humanizada*<sup>4</sup>.

### 1. Punto de partida

Dos posibilidades se le presentan al hombre según Fromm, dos caminos que determinan la "encrucijada" en que se encuentra el hombre de hoy: el camino de la vida y el camino de la muerte. "Los individuos buscan una nueva orientación, una nueva filosofía, que tenga por centro la prioridad de la vida —física y espiritual— y no la prioridad de la muerte"<sup>5</sup>.

3. *El miedo a la autoridad. Las perspectivas de Erich Fromm*. Traducción de Sergio Martínez Cano. Ed. Herrero Hnos. México 1966, p. 199. No entra dentro de los límites de este trabajo un juicio global de la obra de Fromm, ni por tanto una crítica al estudio de Schaar. Pero no podemos aceptar su denominación del pensamiento de Marcel como un "desarrollo psicológico del existencialismo", junto a Jaspers, ni la solución que, según Schaar propone Marcel a los problemas de la existencia: "Marcel está muy cerca de abogar por un regreso a algo semejante al comunismo y colectivismo primitivos" pp. 197-198. A no ser que se entienda por tal la "comunidad", el amor y la esperanza "coral" de que habla en su última obra ST 209.

4. *The revolution of Hope. Toward a Humanized Technology*. Harper Colophon. New York, Evanston, and London 1970. Trad. de Daniel Jiménez Castillejo. Fondo de Cultura Económica. México, 1970. A esta traducción, revisada por el propio Fromm, haremos referencia con las siglas RE.

5. RE 16. A estas dos posibilidades dedica Fromm dos capítulos de su obra: el 3.º; "¿Dónde estamos hoy y hacia dónde vamos?" y el 4.º: "¿Qué significa ser hombre?", que detalla el objetivo de su revolución.

Pero para que los hombres se decidan por el camino de la vida, que es el camino de la esperanza, es necesario que el hombre reconozca el camino que conduce a la desesperación y a la muerte; un camino por otra parte que el hombre ha comenzado a andar ya, una posibilidad que es ya, por tanto, una realidad, la realidad de la sociedad industrial, "tecnetrónica", como la denomina Fromm, utilizando la terminología de Zbigniew Brzezinski. "Avanzar hacia un orden social y cultural en el que el hombre lleve las riendas depende de nuestra capacidad de enfrentar nuestra desesperanza. Antes de nada, debemos percatarnos de su existencia" <sup>6</sup>.

La necesidad de este reconocimiento de la desesperanza, la plena lucidez de nuestra situación actual, que puede convertirse en desesperación, hace que Fromm la subraye repetidas veces. "Sólo percatándonos plenamente del peligro que corre la vida puede este potencial ser puesto en marcha y llevar así a cabo modificaciones drásticas en nuestra forma de organizar la sociedad". "Hoy día existe una desesperanza generalizada en cuanto que podamos cambiar el curso tomado por la humanidad". "Los signos de desesperanza están en todas partes... No importa qué digamos o pensemos sobre la esperanza, nuestra incapacidad para obrar o hacer proyectos para la vida revela nuestra desesperanza" <sup>7</sup>.

También Gabriel Marcel había sentado desde el principio, y ha mantenido su postura hasta el fin, la correlación entre la desesperanza y la desesperación, la coincidencia rigurosa entre las condiciones de posibilidad de la esperanza y la desesperación. Estas condiciones de posibilidad radican en la condición general del hombre de "cautividad", por razón de las servidumbres de todo género que está abocado a sufrir, aunque sólo sea por el hecho de tener un cuerpo, y más profundamente todavía por razón de la noche que envuelve su comienzo y su fin <sup>8</sup>.

Esta situación del hombre cautivo, la formula Marcel diciendo que la esperanza se sitúa en el cuadro de la prueba. Prueba que es una situación en que el ser del hombre está comprometido, en peligro. Una situación que nos invita a desesperar. No se da la

---

6. RE 34.

7. RE pp. 8, 17, 33. No es válida, por tanto, la afirmación de Schaar de que a Fromm "le falta el valor de la desesperanza" (O. C. p. 200) al menos desde la aparición de RE.

8. PA, 279; EA 135; HV 74, 76.

esperanza, sino desde el reconocimiento de la tentación de vacío y no ser que es para el hombre su existencia encarnada. Por eso la prueba es una invitación a preguntarme sobre lo que soy, a un acto de recogimiento para reconocer el peso ontológico de la experiencia o a descubrir el ser en la existencia. Es el cuerpo —soy y no soy mi cuerpo— lo que constituye la ambigüedad esencial de mi existencia, que se mueve entre el ser y el tener, y lo que determina la definitividad o transitoriedad de la muerte.

Desde esta perspectiva es lógica la importancia de la encarnación, dato central de la metafísica para Marcel, como lo es la posibilidad permanente de suicidio o la tentación de desesperar. Tentación y posibilidad que debe superarse por una reflexión inseparable de la libertad. Así se comprende que la función de la metafísica sea exorcizar la desesperación, despertando en el hombre el sentido —sagrado— del ser. Y que su filosofía adquiera el tono dramático de un pensamiento (y de una opción) que traen entre manos el sentido de su existencia dramática.

Es decir: tanto para Marcel como para Fromm sólo se llega al reconocimiento del ser desde la posibilidad de su negación, sólo es posible la esperanza desde la situación de desesperanza que, como veremos, equivale a la tentación de desesperación.

Sin embargo, esta tentación es de carácter sociológico en el primero y antropológico-metafísico en el segundo. Fromm hace una disección de la sociedad actual —el mundo en el que somos— en el que impera el principio del tener, de la posesión y del consumo que impone al hombre un modo de ser "pasivo" y en definitiva "necrófilo". Y en este análisis coincide con el que hace Marcel, sobre todo en su obra *Les hommes contre l'humain*. Los dos hablan del predominio de la técnica sobre el hombre, de la pérdida —Marcel dice falta de sentimiento— de otros valores distintos de ella, del principio de la eficacia y el rendimiento en orden a una producción más cuantitativa que cualitativa, del envilecimiento de la persona que se convierte en una máquina, en una unidad de funcionamiento, en un número reconocible por unos datos antropométricos, o expresable en tarjetas perforadas. El hombre de la sociedad tecnocrática es un ser sin individualidad, lleno de indiferencia por la vida que llega a considerar como una broma sucia, un hombre pasivo, perezoso, sin gozo de crear, sin capacidad de decidir o actuar, falto de contactos interpersonales, muerto al sen-



timiento. Un ser alienado o una persona sin "núcleo" espiritual (enucleación de la persona). Un hombre que tiene muchas cosas, pero que no es nada. Tanto Fromm como Marcel condenan el abuso de la propaganda que manipula las conciencias y coacciona psicológicamente a consumir más<sup>9</sup>. En una palabra: tener y no ser<sup>10</sup>.

Si no sorprende la coincidencia, en muchos casos literal, en la caracterización de esta sociedad, llama la atención la utilización de la terminología —no la significación— marceliana del *Etre et Avoir* que ha dado título a una de sus primeras obras y más conocidas. Y es tanto más sorprendente cuando advertimos, que Fromm, tan generosamente agradecido a sus fuentes, que señala puntualmente, no cita ni una sola vez a Marcel. Como es igualmente notable la correspondencia entre la concepción frommiana de la esperanza y la del propio Marcel. ¿Habría que decir que lo desconoce y que es pura coincidencia?

## 2. Concepción de la Esperanza: Deseo y esperanza

Tanto Fromm como Marcel comienzan por definirla negativamente. La esperanza no es el deseo o el anhelo. Si así fuera, "a aquellos que desean tener más y mejores automóviles, casas y artefactos eléctricos, serían individuos esperanzados. Pero no lo son. Son gente ansiosa de consumir más y de ninguna manera gente con esperanza"<sup>11</sup>. Ahí se queda Fromm: en un ejemplo que apunta someramente el objeto del deseo, relacionado con el mundo del tener y del consumo, y en el ansia siempre insatisfecha, insinuada como de pasada, que produce en el sujeto.

Marcel ha tratado en muchos lugares de su obra del deseo y de su relación con la esperanza. Precisamente en su *Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance* parte de una experiencia de esperanza que equivale al deseo. Pero de

9. Fromm, cap. III, y en *El corazón del hombre*, pp. 61-62. Marcel, sobre todo en cap. IV de HCH, *La crise des valeurs dans le monde actuel* pp. 122-143. También HCH 49, 55, 72, HP, 54, 179, ME II 44, 99, DH 211 PA 256 sig.

10. Fromm utiliza esta fórmula en RE 89, 90, 91, 92, 135, 148, etc. Ya lo había hecho en *El corazón del hombre*, p. 41, "Tener y no ser es lo que cuenta".

11. RE 18 "¿Qué significa esperar? ¿Significa acaso, como muchos piensan, tener anhelos y deseos?".

una "esperanza diluída", "degradada", porque la esperanza verdadera es distinta del deseo y del anhelo<sup>12</sup>.

De haberlos confundido acusa Marcel a Spinoza, que ha contrapuesto el temor a la esperanza, cuando en realidad el correlativo del temor es el deseo. La esperanza incluye el anhelo como uno de sus elementos, pero lo supera, lo trasciende, y se sitúa en diverso plano, en regiones completamente distintas de la vida espiritual. Son de diverso orden. El deseo es del orden del tener. La esperanza una forma del ser<sup>13</sup>.

"Desear es de algún modo tener sin tener", una posesión sin objeto. El torbellino de temores, de ansiedad, y la tensión consecuente al orden de la posesión, junto a la separación del elemento objetivo del deseo, a la vaciedad de su objeto, son el motivo de su carácter lancinante<sup>14</sup>.

Los caracteres del deseo, son los mismos de la posesión. El deseo es egocéntrico; la esperanza, comunitaria. El deseo y el anhelo son pasivos, expresables con un potencial "je voudrais bien...", mientras la esperanza es activa, depende de un acto de voluntad libre que afirma categóricamente "quiero", aunque esta afirmación presente esté preñada de paciencia. Se desea algo concreto, exterior, algo que se pueda tener. En cambio el objeto de la esperanza es la salvación, la integridad: no algo exterior, sino yo mismo. Por esa concreción del objeto, el que desea vivamente consigue más fácilmente con la imaginación el objeto de su deseo. Pero, por eso mismo, es presa fácil de la ilusión, de la auto-sugestión, que no se dan en la esperanza, que se prohíbe imaginar lo que espera<sup>15</sup>.

12. HV. 37. Tanto Marcel como Fromm, consideran necesaria esta experiencia para comprender la esperanza misma. "... faire appel a une certaine experience qu'il faut supposer présente chez celui a qui on s'adresse". Al hablar de la dificultad de definir la esperanza, Fromm considera "imposible describirla si el interlocutor no compartiese en ninguna forma la experiencia de que se habla". RE. 23. Aunque secundario, es otro de los puntos comunes a los dos autores.

13. "L'espérance... constitue une véritable réponse de l'être" HV. 38. En el mismo sentido se expresa Fromm: "la esperanza es un estado, una forma de ser". RE. 23. Más adelante, al tratar las relaciones entre la fe y la esperanza, y el objeto de ésta, volveremos sobre este principio de ser, y no tener, que preside ambas concepciones, aunque con diverso significado.

14. EA. 196, 236. Cfr. PA. 278, EA. 107, ME. II. 159-161.

15. EA. 115, PA. 285, HV. 57, 84. ME II 160-162, PI. 136, 183, DH. 191. ST. 74, entre muchos otros.

Tal vez la expresión más rotunda de la oposición del deseo y la esperanza, de la incompatibilidad de ésta en el mundo de la posesión, de la técnica, que es el mismo del temor y del deseo, la formuló Marcel en el prólogo a la obra de Troisfontaines: "es más difícil que en este mundo de la técnica haya lugar para la esperanza que el asfalto de una carretera pueda alimentar ni siquiera una brizna de hierba". La esperanza sólo podría brotar por la brecha del tener, por las fisuras del caparazón que la posesión segrega en torno a nuestro yo<sup>16</sup>.

### 3. *La espera pasiva y el violentamiento de la realidad. Desesperanza y desesperación.*

Esta pasividad, característica del deseo, vuelve a ser el punto de encuentro de Fromm y Marcel. "La esperanza es paradójica, dice Fromm. No es ni una espera pasiva, ni un violentamiento ajeno a la realidad de circunstancias que no se presentarán"<sup>17</sup>.

En primer lugar, no puede llamarse esperanza a esa especie de expectación que posee la cualidad de la pasividad y de la espera, a menos que quiera hacerse de la esperanza una envoltura para la resignación, una mera ideología. Es decir: como la ideología, para Fromm, son ideas vagas, generales, formuladas para el consumo público, que en lugar de reflejar la realidad, la disimulan, que en vez de darnos los perfiles de la verdad los disimulan, del mismo modo la esperanza pasiva encubre o disfraza una situación de desesperanza ¿Por qué? Porque según el patrón social el hombre de éxito no debe tener miedo, ni se siente sólo, ni aburrido: por eso esta verdadera realidad desesperanzada debe ser reprimida al inconsciente y sustituida con la apariencia de una esperanza consciente. Pero la realidad es que esta esperanza pasiva es una forma disfrazada de desesperanza y de impotencia que se halla estrechamente relacionada con una forma generalizada de esperanza que podría describirse como temporal, cuyo fundamento estaría en la idolatría del "Futuro"<sup>18</sup>.

16. TROISFONTAINES, R., *De l'existence a l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*. Nauwelaerts. Paris Louvain, 1968. p. 11 HV. 79.

17. RE 21. No se ve muy clara la paradoja. Más patente aparece en la formulación marceliana como una "no-aceptación positiva", a la que nos referiremos después.

Naturalmente, Fromm no ignora que la esperanza está orientada, proyectada, hacia el futuro. El defecto de esta falsa esperanza está en la idolatría, en la entrega total, en el abandono absoluto, en el sacrificio del presente al futuro "No se espera que ocurra nada en el *ahora*, sino únicamente en el momento siguiente... en el año venidero" <sup>19</sup>. Como no se espera nada ahora, y la acción es presente, no queda sino esperar, pasivamente, el después.

Así pues, esperanza pasiva, temporal, impotencia y resignación, como fachada sólo de lo que en realidad es "*desesperanza*" e "*impotencia*" ("hopelessness and impotence").

Esta desesperanza inconsciente es la que decíamos que Fromm exigía desenmascarar, la que había que hacer consciente, como condición previa para poder hacer la revolución de la esperanza. Pero Fromm añadía una segunda condición: "comprobar la posibilidad real de cambiar nuestra vida cultural, económica y social... Si no hay tal posibilidad real, entonces la esperanza, en verdad, es una absoluta tontería" <sup>20</sup>. Este conocimiento nos libraría de "otra forma de *desesperanza* y *desesperación*" ("hopelessness and despair") que adquiere exactamente el disfraz opuesto, a saber, el disfraz de la frase hecha y el aventurerismo, del desprecio de la realidad y del violentamiento de lo que no puede violentarse.

Esta segunda forma, Fromm la ejemplifica en Marcuse al que presenta como un "intelectual enajenado" que presenta su personal *desesperación* ("despair") como una teoría del radicalismo". "Sus teorías son una ilusión ingenua, cerebral, esencialmente irracional fuera de la realidad y carente de amor hacia la vida" <sup>21</sup>.

Esta sería una falsa esperanza por falta de realismo en su acción. La esperanza verdadera, aunque unida a la fortaleza, como veremos, no desprecia la realidad. La asume, y con absoluta luci-

---

18. Estos son los términos que utiliza Fromm para explicar otros tipos de idolatría de la que habla a propósito del hombre, del mundo de la técnica y el consumo. Esta idolatría equivaldría a la "alienación" por la que el hombre pierde su ser y se convierte en cosa, sacrifica su ser en favor de la cosa. RE 22. 135.

19. RE 19.

20. RE 34.

21. RE p. 20, nota 3. He subrayado los dos pares de términos, que pueden darnos pie para matizar las diferencias entre la *desesperanza* y *desesperación*, considerados como sinónimos.

dez. El que afronta la muerte con esperanza, está lejos del que, por desesperación, se arroja en sus brazos por el suicidio.

En rigor, Fromm no distingue entre desesperanza (“hopelessness”) y desesperación (“despair”), puesto que la primera es término común a las dos situaciones. Pero da pie para interpretar la *desesperanza* como la falsa esperanza pasiva —espera—, temporal, signada de impotencia y equivalente a la resignación. Mientras la *desesperación*, que incluye, tal vez comò en su origen, la desesperanza (por eso van unidas) es la actitud positiva pero sin fundamento en la realidad, la acción sin realismo del aventurerismo suicida.

Podríamos concluir, por tanto, que, para Fromm, entre la esperanza sin acción, pasiva, y la acción sin esperanza; él aventurerismo, se da la esperanza activa o “la revolución de la esperanza”. O, en la realidad, entre la desesperanza y la desesperación está la esperanza<sup>22</sup>.

Marcel había escrito ya el 10 de Diciembre de 1931 “La esperanza es al deseo, lo que la paciencia es a la pasividad”<sup>23</sup>. Esta relación a la paciencia es la que, para Marcel define al tiempo su rechazo de la virtud de la esperanza como una espera pasiva y como un violentamiento de la realidad. Merece la pena citar lo que dice en *La dignité humaine*: “Si se dice, como hay que decirlo, que la esperanza es el acto por el que la tentación de desesperación es activamente superada, es preciso añadir que esta victoria no va acompañada necesariamente de un sentimiento de esfuerzo, sino que más bien está unida a una distensión más que a una tensión. Pero tengamos cuidado en esto: esta distensión (“détente”) no es y no debe ser un relajamiento (“relâchement”). Es este uno de los puntos sobre los que he insistido más... He mencionado antes la paciencia, pero es evidente que esta es lo contrario de la pasividad. Tenemos que cuidarnos en realidad de las mismas con-

---

22. Esta revolución de la esperanzza la entiende Fromm como acción que no incluye necesariamente la violencia. El autor trata este punto en el último capítulo, donde aborda la praxis de la revolución en los Estados Unidos. En él rechaza la violencia como medio, posible por otra parte, de llevar a cabo la transformación, porque la considera como el resultado de la desesperación, la vaciedad psíquica y el odio a la vida. Cfr. p. 140 sig.

23. EA 135.

fusiones que he señalado a propósito de la receptividad. En lo que concierne a la esperanza, nada podría ser más falso que ver en ella una especie de espera inactiva orientada hacia un acontecimiento del que se cuenta con que se producirá, si me atrevo a decirlo, completamente solo. Lo que es exacto es que la esperanza o la paciencia pueden degradarse precisamente cuando la distensión se convierte en relajamiento”<sup>24</sup>.

El texto es suficientemente expreso para que multipliquemos las citas. Marcel concibe la esperanza como una reacción activa contra un estado de cautividad, una “respuesta activa” a la tentación de desesperar, una conquista, una lucha contra ese otro yo que cada uno encuentra dentro de sí, demasiado inclinado al “abandono y la desesperación”<sup>25</sup>. Si Fromm hablaba de paradoja, Marcel ha expresado el carácter antinómico de la esperanza en la participación simultánea por parte del que espera del “don y del mérito”, de la “gracia y la libertad”. El don no es pura y simplemente recibido por un sujeto que no tendría más que hacerle sitio en sí. La verdad es que el don es una llamada que se trata de responder. Recibir y responder.

Marcel ha reivindicado el sentido profundo de la *receptividad* que no es exclusivamente pasivo. Hay que devolver a esta palabra, dice, el valor positivo que generalmente se le niega. Atengámonos a la relación compleja y precisa que apuntamos cuando decimos que un hombre ha recibido a otro en su casa: recibir es entonces algo así como el poder de asumir, de abrirse a, que incluye un elemento activo y que, en algún sentido, supone una participación de la propia intimidad y una donación de sí.

Para expresar el carácter activo de la *respuesta* Marcel ha creado un término “responsivité”, capacidad o facultad de responder, que traduciría de modo menos inexacto la actividad opuesta a la inercia interior, que es insensibilidad o apatía<sup>26</sup>. Esta receptividad y esta responsividad reclaman la presencia de uno de los términos más fecundos del pensamiento marceliano: el de la “disponibilidad” tan próximo a otro que utiliza Fromm, el de la “vul-

---

24. DH 186.

25. ME II 160-161.

26. Entre muchos lugares cfr. HV, 79, EFC, 46, 137-141, ME I 134-135, ME II 110.

nerabilidad" y que también utiliza Marcel para explicar la naturaleza de la esperanza. Ser disponible es "mantenerse *activamente* en estado de permeabilidad" <sup>27</sup>.

Bastan estos dos textos para acreditar la negación del carácter pasivo de la esperanza. Pasividad que Marcel pone en relación, también con Fromm, con el carácter temporal, y con la desesperanza. Para distinguir la desesperanza de la desesperación, Marcel no considera adecuados los términos de que dispone en su lengua. Por eso acude al lenguaje poético de Tomas Hardy y adopta su *unhope* que Charles du Bós ha traducido por *inespoir*.

Así como Fromm parece distinguir implícitamente una y otra acepción en el emparejamiento de los términos, Marcel intenta una caracterización que los diferencie. *Inespoir* es un estado de inquietud, de ansiedad, quizá relacionada con la angustia de la temporalidad, de sentirse embarcado en el tiempo. No es, como dirá después a propósito de la desesperación, la conciencia del tiempo cerrado, sin salida, ni, como la esperanza, tiempo abierto, horizonte, sino tiempo, sin más, en el que me hallo sumergido. Un fluir sin fluir, o mejor, sin avanzar. Y como raíz: el mundo del tener, que nos hace indisponibles, la misma sociedad de consumo que, según Fromm, impone reprimir una realidad desesperanzada bajo el velo de una esperanza pasiva.

Hemos indicado la relación que pone Marcel entre esperanza y disponibilidad. Pues bien, de la indisponibilidad, del hecho de estar ocupado de sí, nace una "inquietud indeterminada" una es-

---

27. PA 290. Fromm adopta el término de Monseñor W. Fox de vulnerabilidad, que relaciona con la identidad, con el yo y en último término, con el ser y el tener. Una persona es vulnerable cuando se experimenta a sí misma como un "yo", como alguien que es. Por el contrario es invulnerable la que se experimenta como un yo, es decir, como una cosa que *tengo* (sea esta cosa su cuerpo, su memoria, sus bienes o sus opiniones y gustos RE 89, 91).

El concepto de disponibilidad a la que denomina también permeabilidad, es de fecundidad asombrosa en el pensamiento de Marcel. Lo relaciona con la admiración, la felicidad, la esperanza, la caridad, y eso significa que está en el centro de su reflexión. Por lo que hace a nuestro propósito, baste esta breve cita de su *Appartenance et disponibilité*; "Tiendo a hacerme indisponible en la medida exacta en que trato mi vida o mi ser como un tener de alguna manera mensurable..." EFC, 86.

No vamos a referirnos tampoco a los conceptos Frommianos de interés, identidad o integridad, que encuentran réplica en los "coesse", identidad e integridad marcelianos.

pecie de "crispación" (lo opuesto a la "detente" de la esperanza) interior. Esta inquietud, se pregunta Marcel, ¿no sería la misma angustia de la *temporalidad*, la angustia de sentirse entregado al tiempo...? Esta angustia envuelve una *inespoir* que con respecto a un objetivo determinado cambia inevitablemente en *désespoir*<sup>28</sup>.

Años más tarde recogerá estas notas —provisionales— de su diario en su estudio sobre "pertenencia y disportibilidad" e interpretará esa ansiedad como un estado de inercia interior, en cuyo seno el mundo es vivido como estancamiento, como putrefacción, estado que traduciría admirablemente el vocablo *inespoir* tomado en lo que podría llamarse su "negatividad positiva"<sup>29</sup>.

Así como de la desesperanza (*inespoir*) sólo habla en dos ocasiones, Marcel considera a la desesperación como el contrapunto de la esperanza. Ni el temor ni el pesimismo, sino la desesperación. Es un par de *actitudes* que surgen de un mismo punto, de la consideración de la realidad, la vida, la experiencia, según que se afirme el ser o se le niegue. "La desesperación se presenta como la consecuencia o la traducción de un determinado balance: aunque puedo valorar la realidad (...) no descubro en ella nada que resista a un proceso de disolución que se realiza en el fondo de las cosas y que mi reflexión me permite reconocer y señalar. En la raíz de la desesperación creo encontrar esta afirmación. No hay nada en la realidad que me permita abrirle un crédito, ninguna garantía<sup>30</sup>. "Es preciso que haya ser", dice la exigencia ontológica. Pero a esta llamada del ser, el desesperado responde: no hay ser. No re-conozco el ser. No doy crédito a la realidad, no reconozco un principio misterioso, una potencia secreta capaz de superar la prueba. "La desesperación afirma la impotencia de la realidad". La desesperación es una afirmación, una declaración que sigue a un acto de conocimiento (la reflexión primera, o la contemplación espectacular) superficial, propia de una actitud de curiosidad que no llega a conocer el ser, (sólo re-conocible por la reflexión segunda, recuperadora, sobre la participación intuída ciegamente). Por eso puede decirse que la desesperación surge, desde la pers-

---

28. EA 105-106.

29. EFC, 86.

30. PA 278.



pectiva marceliana, de una falta de realismo como sucedía en Fromm.

Por fin la "anticipación del fin", de la propia destrucción, la conciencia del tiempo cerrado por falta de paciencia, hacen de la desesperación una verdadera autofagia espiritual, próxima, y aproximada por el propio Marcel, al suicidio y a la traición.

En una palabra: Fromm habla de *desesperanza* como una espera pasiva, signada de impotencia, temporal, y de *desesperación* como acción que se niega a la esperanza por falta de realismo, irracional por falta de fe en la realidad y de amor a la vida.

Marcel interpreta la *inespoir* como ansiedad ligada a la temporalidad, como estado de inercia interior, pasivo e indolente, y la *désespoir* como actitud, como decisión tomada frente a una realidad mal conocida, por tratarse de un conocimiento espectacular, incapaz de ver el ser en el fondo de la realidad. Es la declaración de que no hay salida, de que no hay salvación, de que no hay liberación de la "cautividad".

Tal vez podríamos concluir con la descripción de estos dos términos —considerados en nuestro Diccionario como sinónimos— conjugando los caracteres que Fromm y Marcel han encontrado en estas dos formas negativas de esperanza. La *desesperanza* es un *estado* negativo de esperanza, la *desesperación* es *negación* de esperanza. Mientras la primera es falta de esperanza por inercia, por pasividad, por indolencia, por inhibición, por impotencia; un dejarse estar en la situación de cautividad o un abandono en los brazos del tiempo (olvido del presente en aras de un futuro indeterminado), la desesperación es acción puntual, actividad cognoscitiva y volitiva, aunque sea un conocimiento falso, irreal (para el que espera desde esa misma situación) y una decisión, en consecuencia, equivocada. Y frente a la temporalidad —atemporal o indefinida— de la desesperanza, la desesperación tiene carácter de definitividad en cuanto anticipación del fin. Por eso Marcel habla de conciencia del tiempo cerrado, o en una expresión más exacta, de determinación de cerrar sobre sí el tiempo y negarse —activamente— una salida<sup>31</sup>.

---

31. Josep PIEPER, en su obra *Sobre la esperanza*, distingue dos formas de falta de esperanza: la desesperación y la presunción. Pero no habla de desesperanza. Tal vez podríamos encontrar una alusión en es-

#### 4. Esperanza y fidelidad: paciencia. Fortaleza y esperanza.

La esperanza no es pasiva ni violenta. ¿Qué es, pues la esperanza? La paradoja continúa cuando Marcel define la esperanza como una "no -aceptación, pero positiva" de la prueba, y por ello de la rebelión, que por ser irrupción en la existencia, en la realidad, es lo mismo que violencia<sup>32</sup>. Desde esta nueva antinomia se comprenderá el estatuto de la esperanza como "no aceptación positiva", entre la desesperanza como "no aceptación" y la desesperación como "aceptación" o asentimiento definitivo de la prueba. ¿Qué significa para Marcel esta fórmula? Responderé con palabras de Fromm para mostrar su correspondencia: "significa estar presto en todo momento para lo que todavía no nace, pero sin llegar a desesperarse si el nacimiento no ocurre en el lapso de nuestra vida... Aquellos cuya esperanza es débil pugnan por la comodidad o por la violencia, mientras que aquellos cuya esperanza es fuerte, ven y fomentan todos los signos de la nueva vida y están preparados en todo momento para ayudar al advenimiento de lo que se halla en condiciones de nacer... Es, digámoslo así, como el tigre agazapado que sólo saltará cuando haya llegado el momento preciso"<sup>33</sup>. ¿Podrá encontrarse un ejemplo mejor de la distensión propia de la esperanza, opuesta a la crispación o a la rigidez de la desesperación y distinta del relajamiento? Tal vez el que pone Marcel: "¿Cómo no -aceptando, puedo yo crisparme, sino al contrario distenderme en esta no -aceptación? Aquí se impone una comparación con los ágiles movimientos ("souples"), sueltos, del nadador o del esquiador experto". Realmente la imagen del músculo tenso pero sin contracción, nos transporta a la idea de un espíritu activo pero sin crispación. Y "si sustituimos la no aceptación por la *paciencia* nos acercamos de un golpe infinitamente a la esperanza". Paciencia activa, si puede decirse, que no pasividad como podrá deducirse de su etimología. No un dejar hacer o un de-

---

tas palabras: "Cuando hablamos hoy día de la desesperación pensamos la mayoría de las veces en un estado anímico en que se "recae", casi contra la propia voluntad. (Esta sería la desesperanza). Pero aquí entendemos por desesperación una decisión voluntaria, no un temple anímico, sino un acto espiritual. Por tanto, no es algo en que se recae, sino algo que el hombre pone". Ed. Rialp. Madrid 1961. p. 63.

32. HV. 49. Cfr. el trabajo que dedica Marcel a *L'homme revolté* de Camus. HV. 345-369.

33. RE 21.

jar ser. Paciencia significa respeto a la duración o al ritmo del otro. No atropellar, no precipitar, o más exactamente, no intentar sustituir por la violencia el ritmo del otro por el ritmo propio. Por la paciencia, tener esperanza consiste en tratar la prueba como parte integrante de sí mismo y, al mismo tiempo, como destinada a reabsorberse y transformarse en el seno de un proceso creador; en confiar en la realidad, confiar en un proceso de crecimiento, de maduración, pero sin abandonarlo sino abrazándolo para favorecerlo desde dentro. Es lo que Marcel ha denominado la experiencia en formación o la conciencia del tiempo abierto, el reconocimiento de la posibilidad de un cambio en la realidad<sup>34</sup>.

Esta paciencia expresa o traduce la fe en la realidad. Porque, no puedo superar la prueba en que me encuentro o liberarme de la cautividad si me sitúo en un mundo natural, en que todo sucede con absoluta regularidad, en que lo posterior es igual a lo que antecede. Si no pongo en marcha mis potencias de asombro, de admiración y no reconozco la posibilidad de algo nuevo, reconociendo en la realidad unas potencias secretas, un principio misterioso que está en convivencia conmigo y que no puede querer sino lo que quiero, no es posible la esperanza. Sin fidelidad no hay esperanza. O, como ha formulado expresamente Marcel, la fe es la armadura inteligible de la esperanza. Y de aquí la indisolubilidad de la fe, de la esperanza y de la caridad como conclusión más importante de su investigación filosófica<sup>35</sup>. (Más adelante mostraremos cómo en el pensamiento marceliano la dialéctica de la fidelidad se consume en la dialéctica de la esperanza).

También Fromm habla de una conexión estrecha entre la fe y la esperanza. Tan estrecha que se necesitan mutuamente. "La esperanza es el temple de ánimo que acompaña a la fe, la cual no podría mantenerse sin la disposición anímica de la esperanza. La esperanza no puede asentarse más que en la fe"<sup>36</sup>.

---

34. HV. 50-51, 66, 68. ME II, 162.

35. PA 260 ss., 278, 292. ME II 171, 174. "La plus importante de ces propositions, consiste, je pense, à affirmer philosophiquement, c'est-à-dire, en deçà de toute spécification théologique, l'indisolubilité de l'espérance, de la foi et de la charité". Hay que resaltar la importancia de esta afirmación en un pensador como Marcel, tan remiso a este tipo de aseveraciones, y colocada en la conclusión de su obra, si no sistemática, si la más sistemática y la que nos ofrece la visión global de su pensamiento.

36. RE, 24, 25, 26.

El paralelismo es claro hasta aquí. Incluso se podría añadir, como hace Marcel, la conexión de la fe y de la esperanza al amor, con lo que la filosofía marceliana encuentra un paralelismo perfecto en Fromm.

Sin embargo, el término de esta fidelidad y el objeto de la esperanza, del que nos ocuparemos enseguida, son diferentes.

Fromm habla de una fidelidad fundamental *biológica*, inconsciente o racional, y Marcel se refiere a una fidelidad ontológica. Fromm habla de la fe —junto a la esperanza y la fortaleza— “como concomitantes psíquicos de la vida y del crecimiento, cualidades “no pensadas”, inconscientes, del esperma y del óvulo, de su unión, del crecimiento del feto y su nacimiento”. Esta fidelidad inconsciente, cual un permanente biológico, equivale a una exigencia del vivir, a un amor a la vida como orientación fundamental del ser viviente, y funda la esperanza —inconsciente como ella— del árbol con respecto a la luz, del feto que espera nacer y respirar independientemente o del niño lactante hacia el pecho de la madre<sup>37</sup>.

Pero esta esperanza inconsciente, debe hacerse consciente, y para ello debe asentarse en una fe racional “que se funda en la facultad de conocer y de aprehender que penetra la superficie y ve el meollo”, y que consiste en la “convicción acerca de lo aún no probado, en el conocimiento de la posibilidad real, en la conciencia de la gestación”. Esta fe, precisa Fromm, aunque es conocimiento, y conocimiento profundo, no es pura y simplemente cierto, de modo que su certeza pueda traducirse en una predicción científica, indudable, del futuro. En cuanto conocimiento de la *realidad* (de la posibilidad), del *presente* (en estado de gestación), la fe es certeza. Pero en cuanto posibilidad y gestación incierta. “Esta es la paradoja de la fe: ser la certidumbre de lo incierto”.

En virtud de esta fidelidad biológica, pero ya racional, yo puedo tener fe en una persona, que no significa sino “estar seguro de su *centro*, esto es, de que sus actitudes fundamentales permanecerán y no cambiarán”, confiar, “en su orientación básica hacia la vida”<sup>38</sup>.

---

37. RE 24, 27, 30.

38. RE 24-25.

Gabriel Marcel habla de relación entre la fe y la esperanza. Pero esta fe no es más que la prolongación de la fidelidad ontológica desde el ser hasta el Ser. El proceso es el siguiente. En su investigación Marcel parte de la experiencia, de la vida, de la existencia. Pero para buscar el peso ontológico de la experiencia, el ser de la existencia. Este ser no es conocido directamente, por reflexión primera, porque el ser no está frente a mí, como un objeto, sino que yo participo del ser. Esta participación, que coincide con esa exigencia, es intuitiva, es decir "sin saber que poseo esa intuición". La exigencia ontológica es una llamada: "es preciso que haya ser". Yo puedo re-conocer, a través de la experiencia del amor, de una promesa que me exige fidelidad, el ser en el que participo ciegamente. O, de otra manera, responder a esa llamada del ser. O puedo negarme a re-conocer esa participación en el ser y a responder a su llamada. El reconocimiento del ser es la fidelidad ontológica.

Fidelidad ontológica es, por tanto, el reconocimiento, no teórico o verbal, sino efectivo, (activo) de un cierto permanente ontológico, de un algo que perdura y con relación a lo cual duramos también nosotros; de un permanente que implica o exige una historia, por oposición a la permanencia inerte o formal de una ley. La fidelidad es el reconocimiento de la presencia del ser. Así se hace inteligible aquella expresión, tan cargada de sentido en el pensamiento de Marcel, pero ininteligible en su escueta formulación de "diario": "Del ser como lugar de la fidelidad". "¿Cómo se explica que esta fórmula, que ha brotado en mí en un instante determinado de tiempo, presente para mí la fecundidad inagotable de ciertas ideas musicales? — Acceso a la ontología. La traición como mal en sí"

La misma idea expresa meses más tarde. "Pertenece a la esencia del ser a que se dirige mi fidelidad el poder ser no sólo traicionado...".

Sólo es posible la fidelidad donde hay ser, un ser que yo tengo que re-conocer porque no se me impone con evidencia. De aquí la importancia de la libertad en el pensamiento de Marcel, que es, al tiempo que una filosofía del ser, una filosofía de la libertad, y la posibilidad de la traición como negación del ser.

Esta fidelidad funda el amor, puesto que le ofrece el permanente ontológico que garantiza la perennidad, la promesa de eter-

nidad, que exige, por naturaleza, el amor. Sólo hay amor donde hay un "tú", que sea ser. Pero un ser que por ser finito, parecerlo necesita un ser que cimente ese amor, y garantice su pervivencia más allá de la muerte. Ese ser es el Ser, Dios. La exigencia ontológica —a la que responde la fidelidad— se prolonga en la exigencia de cohesión y plenitud, de transcendencia, cuya respuesta constituye la fe. El ser-participado, o, como dirá en su última formulación, el ser hipoproblemático que me funda parece desdoblarse en un ser hiperproblemático, aunque en realidad se corresponden o mejor se confunden; "Llego aquí a lo que hay de más oscuro, convengo en ello, en mi exposición: me refiero a la misteriosa unión que se opera entre el ser-fundamentado, el *Grund*, y esa plenitud aguardada, anunciada, *esperada*... "Este Ser funda la unidad de los seres y hace posible la esperanza, cuya fórmula perfecta es "Espero en ti para nosotros" <sup>39</sup>.

Aunque de forma resumida este itinerario puede justificar la conexión entre la fe y la esperanza que nos ha servido de punto de partida, o aquella otra afirmación muy anterior de "Position et Approches..." que habla de una "correspondencia entre la dialéctica ascendente de la fidelidad creadora y la dialéctica de la esperanza" <sup>40</sup>.

Paralelismo, pues, entre Fromm y Marcel en la conexión entre la fe y la esperanza. Pero divergencia en el significado de estos conceptos: Mientras en Fromm la fidelidad biológica funda la fe racional en la que se asienta la esperanza, la fidelidad ontológica marceliana, y la fe que la prolonga, es el fundamento de la esperanza. Esta misma diferencia se transpone en los dos autores al objeto de la esperanza. Pero antes de abordar este tema, digamos dos palabras sobre la conexión entre la fortaleza y la esperanza.

Los dos autores hablan de "courage".

1. En primer lugar se podría subrayar que la esperanza está emparentada con el "courage", dice Marcel. Fromm escribe:

39. Cfr., entre muchísimos lugares que se podrían citar: EA. 55-56, 59-60, 66ss., 119, 138, 149, 165, 173 PA. 261, 287-289 EFC. 101, 220-259, HV. 77, 120. ME. II 7, 39, 169, DH. 160-161...

40. PA 292, Cfr., HV 120: "Si tantas almas parecen hoy sordas a la llamada de la fidelidad creadora, es que han perdido totalmente el sentido de la esperanza".

“hay todavía otro elemento vinculado con la esperanza y la fe en la estructura de la vida: el coraje —“courage”— o como dice Spinoza la fortaleza “fortitude”.

2. Marcel afirma que la “noción es mucho más ambigua de lo que suele creerse”, y Fromm que “quizá fortaleza sea un término menos ambiguo” (que courage).

3. Marcel acude a esta relación entre “courage” y esperanza para diferenciarla (a ésta) del deseo.

Fromm piensa que el hombre es “fuerte porque no es esclavo de los deseos”.

4. Marcel señala que lo propio de la fortaleza es “*afrontar*”. Y *afrontar* es de algún modo negar, o más exactamente “neantiser”, para emplear un término forjado por Sartre y que apenas tiene equivalente: significa en suma tratar alguna cosa *como si* no fuera o no contara. El soldado que afronta la muerte se comporta *como si* la muerte no contara. No se trata de negar su existencia: eso, añade, “sería hacerse ilusiones” (*optimismo*). “Por el contrario el coraje llega a su culmen cuando la lucidez es la mayor posible. “Esta fortaleza es el “resorte” de la esperanza”. Es decir “lo que está en el origen”, “la fuerza”, o “la energía” (como traduce Larousse “ressort”), de la esperanza <sup>41</sup>.

¿Como la define Fromm? Para éste “la fortaleza es la capacidad de *resistir* (podríamos decir fuerza para *afrontar*) la tentación de comprometer la esperanza y la fe transformándolas —y por ende destruyéndolas— en *optimismo* (las ilusiones marcelianas) o en fe irracional”. Una persona es fuerte y puede prescindir de ídolos, deseos irracionales y fantasías, porque está en pleno contacto con la realidad, tanto interna como externa”. Es decir, conoce la realidad. Y precisamente “cuando ha llegado a una plena “*iluminación*” (el entrecomillado es del propio Fromm), entonces es del todo intrépida <sup>42</sup>.

“Capacidad de *afrontar*, con la mayor lucidez, sin ilusiones

41. ME II 159-160. Los subrayados son míos, tanto en los textos de Marcel como en los de Fromm.

42. RE 26-27. Fromm habla antes de dos clases de intrepidez que no le interesan: la una porque se funda en la falta de amor a la vida, y la segunda que subordina este amor a la idolatría, sea a una persona, sea a una idea.

vanas ni optimismo vacío, la dificultad, el peligro, la tentación. Esta capacidad sería resorte de la esperanza". ¿No sería ésta la definición común, y de cada uno, deducción extraída de las palabras que acabamos de citar?

##### 5. *El objeto de la esperanza*

Las semejanzas entre Fromm y Marcel continúan a propósito del objeto de la esperanza.

¿Se tiene esperanza, se pregunta Fromm, cuando el objeto de la esperanza es una vida más plena, un estado de vivacidad, una liberación del eterno hastío, o cuando se persigue, para usar un término teológico, la salvación, o empleando uno político, la revolución? Y Fromm asiente, siempre que esta expectación no posea la cualidad de la pasividad o de la espera, como ya dijimos<sup>43</sup>.

Estos son precisamente los términos que utiliza Marcel en su estudio sobre la esperanza. Es obvio que si nuestro filósofo considera esencial a la esperanza la situación de cautividad, su objeto sea la liberación: "aspiro a una cierta liberación que pondrá fin a esta prueba". Y continúa: El "espero" tomado en su sentido fuerte (acaba de hablar de la esperanza diluida) está orientado hacia la salvación". Y en la página siguiente se refiere a la "plenitud vivida" como lo que está sometido a la cautividad y que sería el objetivo de la liberación, y de la esperanza<sup>44</sup>.

43. RE 18.

44. HV 38, 39. Marcel habla en otros muchos lugares del objeto de la esperanza. Entre ellos ME II 180, HV, 64, 202, 279, EA 109, 110, 116, 117, DH, 191-192, ST, 88, 306. Quiero subrayar de un modo particular la aproximación que se da entre nuestros dos autores, en el uso del término *vivacidad* —*aliveness*— que Fromm coloca a continuación de la "vida", para resaltar su carácter activo, interesado por la vida, y que Marcel propone para expresar esos mismos caracteres. "La relación etimológica que existe entre *vida* y *vivacidad*, *life* y *liveliness*, es muy instructiva, y sobre todo convendría mostrar que lo que llamamos vida en este plano no es separable de cierto interés por la vida, que, además, es esencialmente contagioso. Quien vive realmente no es sólo quien tiene gusto por la vida, sino quien contribuye a esparcirla, como a atizarla a su alrededor. Y por esta razón... una persona viva aparece como esencialmente creadora. Por esta vía podemos comprender mejor cómo el poder de crear está ligado en principio a la existencia, aun cuando ésta lleve implícita la posibilidad de decaer, de transformarse en torpeza, oscura repetición, rutina mortal" (ME, I, 154).

Esta posibilidad de degeneración de la actividad creadora de la vi-



Sin embargo las semejanzas terminan aquí. Porque el significado de estos términos es diferente para cada uno de nuestros autores. Y aquí mismo, también, comienzan las limitaciones de la revolución de la esperanza de E. Fromm, impuestas por sus propios presupuestos gnoseológicos. Fromm pretende mantenerse en los límites de la esperanza histórica, como afirma Diez Alegría desde una perspectiva religioso-teológica, y en los de la reflexión científica sin dar el paso a lo ontológico o metafísico, desde un punto de vista filosófico. Se atiene exclusivamente a las posibilidades de la ciencia, pretende mantenerse en el terreno de la "psicología, sociología, y política" o, ampliando un poco el campo, o más bien especificándolo un poco más, "de la antropología, la historia, la psicología del niño, la psicopatología individual y social". Pero de ningún modo quiere acceder a "la especulación metafísica"<sup>45</sup>. Por eso su solución no desborda tampoco los límites de lo psico-social y de lo político, y, en definitiva, resulta una solución a medias, que no es verdadera solución. "En una palabra, el actual renacimiento espiritual (la humanización de la sociedad tecnológica, objeto de la esperanza y objeto de su revolución) está ocurriendo no tanto en el campo de la teología y de la filosofía, sino en el de las acciones y movimientos políticos y sociales. De hecho este nuevo humanismo constituye un retorno al mensaje de los profetas que no predicaron la *creencia* en Dios, sino que los hombres *cumplieran* la voluntad de Dios"<sup>46</sup>.

El pensamiento de Fromm podría calificarse de vitalismo y activismo de acuerdo con su concepción de la fe y la fidelidad.

---

da, en rutina profesional, queda perfectamente traducida por el "*tedio*" que cuando se generaliza y tinte toda mi existencia, me conduce a la desesperación" (ME, I, 177). Cfr. PA 258-259.

Paralelamente dice Fromm: "¿Se tiene esperanza cuando el objeto de ésta no es una cosa, sino una vida más plena, un estado de mayor *aliveness*, *vivacidad*, una liberación del eterno *hastio*..." (RE 18).

"Los signos de la desesperanza están en todas partes. Mírese la expresión aburrida del promedio de las personas..." (RE 33), o como dice Marcel "la impresión de agobiante tristeza que se desprende de un mundo organizado sobre la función (PA 258).

Es decir que para Marcel, la vida plena equivale a la liberación del tedio que abrumba a los hombres que viven en un medio tecnificado que gira en torno de la función (PA 258) y que viene a desembocar exactamente en la desesperación. Exactamente Fromm, que habla también de los "signos de desesperanza de este mundo tecnetrónico, que se traducen en la expresión aburrida del promedio de personas" (RE 33).

45. RE 10, 66, 67. Cfr. DIEZ-ALEGRIA, José María. *Yo creo en la esperanza*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1972, p. 130 s.

46. RE 138.

En efecto: todo el pensamiento frommiano gira en torno a la vida. La vida es el criterio del bien y el principio de todo valor. "La ética biófila tiene su propio principio del bien y del mal, había escrito en *El corazón del hombre*. Bueno es todo lo que sirve a la vida, todo lo que fortifica la vida, el crecimiento, el desarrollo". "La vida, escribe en *El miedo a la libertad*, sólo tiene un significado: el acto mismo de vivir". "Todo ello significa que lo importante aquí es la actividad como tal, el proceso y no los resultados" <sup>47</sup>.

Y fiel a este vitalismo se mantiene en *La revolución de la esperanza*. "El sistema de valores correspondiente al punto de vista presentado en este libro se funda en el concepto de lo que Albert Schweitzer llamó la reverencia por la vida. Valioso o bueno es todo aquello que contribuye al mayor despliegue de las facultades específicas del hombre y fomenta la vida" <sup>48</sup>.

Amor a la vida como principio de la revolución, vida plena y vivacidad como objeto de la esperanza.

Una actividad y una vida que deben desenvolverse en dos planos para serlo plena y verdaderamente: el supervivencial, en el orden físico o biológico, y el trans-supervivencial, en el psico-espiritual. Es la doble respuesta a una necesidad doble del hombre. Porque el hombre siente un impulso intrínseco a sobrevivir físicamente, pero, sobre todo, en la esfera característica del hombre, "transutilitaria" o de la transsupervivencia, "el hombre quiere comprender qué es la vida humana". "El dinamismo de la naturaleza humana, en la medida que es humano, se halla arraigado primariamente en esta necesidad del hombre de *expresar sus facultades en relación con el mundo más que en la necesidad de usar al mundo como un medio para satisfacer sus necesidades fisiológicas*". "Los impulsos del hombre, recalca, en cuanto son trans-utilitarios, expresan una necesidad fundamental y específicamente humana: la necesidad de relacionarse con el hombre y con la naturaleza, y de afirmarse en esa relación" <sup>49</sup>.

---

47. *El corazón del hombre*. Trad. de Florentino M. Torner. Fondo de Cultura Económica. México. 1970, p. 48. *El miedo a la libertad*. Trad. de Gino Germani. Ed. Paidós, Buenos Aires 1971. pp. 306, 307.

48. RE 94.

49. RE 75-76.

Fromm se extiende en este tejido de relaciones intersubjetivas, "experiencias humanas típicas", como el amor, la ternura, la compasión, el interés (*inter-esse*), la responsabilidad, la identidad y la integridad, la vulnerabilidad, la fe, la esperanza, el coraje, y el fenómeno que subyace<sup>50</sup>, implícitamente a los conceptos que hemos mencionado, y que Fromm examina brevemente: el de la transcendencia<sup>51</sup>.

Sin embargo, aunque Fromm utilice términos tales como supervivencia y trans-supervivencia, aunque recoja las definiciones de hombre dadas por los filósofos, aunque defina la fe como conocimiento del "meollo", e incluso cuando, a propósito de la exigencia de transcendencia o de la renovación psico-espiritual programada en su humanismo, aflore la problemática religioso-teológica, por fin, aunque juegue con los términos ser y tener, —"la base del amor, la ternura, la compasión, el interés, la responsabilidad y la identidad es precisamente la de ser versus tener"— hable de esencias y de participación en el ser, todo eso no son más que intentos sofocados por su decisión de atenerse a los hechos y de obtener en sus conclusiones afirmaciones de carácter científico.

"Esta revolución cultural deben empezarla y llevarla adelante todos aquellos para los que la vida, y no las cosas, es el valor supremo, haciendo a un lado sus particulares conceptos filosóficos y religiosos"<sup>52</sup>.

Este principio de vida hará que el hombre en su actividad económica necesaria para su supervivencia, no se subordine a la eficacia y el rendimiento, sino que atienda a su crecimiento y desarrollo personal; y que el hombre pasivo y manipulado por la sociedad de consumo se transforme en una persona activa, responsable y crítica. Este principio presidirá, finalmente, la revolución cultural, que tiene como meta la creación de un hombre nuevo cuya meta en la vida sea *ser* y no *tener* y *usar*.

Todas estas transformaciones equivalen a la vida plena y a la

---

50. El traductor escribe "sustenta". Creemos que "subyace" expresa mejor el significado de "underlies". El fundamento que sustenta, como añade a continuación, es el ser.

51. RE 80-92.

52. RE 91, 92, 135, 147-148.

vivacidad, objeto por tanto de su esperanza. Aunque hable de ser. Por "estar vivo —plenamente, pero sin más— es", dice Fromm. O, lo que es lo mismo, ser equivale a vivir. "Salvación de la enfermedad y la locura", que amenazan la vida biológica y psíquicamente. "Liberación del egoísmo y la soledad" que son las consecuencias del tener, de la alienación, de la no-identidad en que cae el hombre de la sociedad tecnológica. Se trata, para Fromm, de que el hombre viva. Supervivencial y transsupervivencialmente. Este es el objeto de la esperanza, y el principio de su revolución<sup>53</sup>.

Pero vivir es morir. Fromm reconoce que el precio que el hombre paga por su conciencia, en ese afán y en esa necesidad de comprender el sentido de la vida, es la inseguridad. Inseguridad que nace, paradójicamente, de la única certeza que posee. "La única predicción cierta que puede hacer es: Moriré"<sup>54</sup>. ¿Cuál es el sentido de la vida ante el hecho indudable de la muerte? Aquí reside, podemos afirmar con Moltmann, el auténtico problema de todo pensamiento de esperanza.

Fromm no responde. Y por tanto, ese impulso trans-supervivencial queda frustrado, esa necesidad de sentido no es satisfecha. "Únicamente allí donde la muerte es devorada en la victoria, queda superada la última y auténtica no-identidad del hombre", dice Moltmann citando a Bloch. Porque la salvación no es nada si no nos libra de la muerte", como ha dicho Marcel, y ha recogido Pieper. "Esta última expresión de la obra de Gabriel Marcel me parece evidente, mientras que no comprendo una palabra de las que dice Ernst Bloch sobre el tema.

O sea, que la certeza de la conciencia de clase es un *novum* contra la muerte, un antídoto contra la muerte. Es cierto que no muere la clase, como tampoco la sociedad, ni el "cosmos", ni la "evolución". Lo único que padece la muerte es el individuo. Mas es ahí, precisamente, donde tiene su fundamento el insoslayable orden y donde han conectado muerte y esperanza entre sí. Es ab-

---

53. RE 48, 68, 88, 89, 91, 148. "Considerada superficialmente la gente parece llevar bien su vida económica; sin embargo sería peligroso no percatarse de la infidelidad profundamente arraigada que se oculta detrás del infierno de bienestar. Si la vida pierde su sentido porque no es vivida, el hombre llega a la desesperación. Nadie está dispuesto a dejarse morir por inanición psíquica, como nadie morirá calladamente por inanición física". Cfr. *El miedo a la libertad*, p. 300.

54. RE p. 68.

surdo pensar que una colectividad (especie humana, universo o naturaleza) sea capaz de esperar; en todo caso sería un empleo impropio e inadecuado del término. En sentido estricto, la esperanza, lo mismo que el morir, sólo existe como acto personal”<sup>55</sup>.

¿De qué sirve la fe y el amor a la vida ante el hecho incuestionable de la muerte? Más que fundamento de esperanza, como pretende Fromm, se convierte en principio —al menos tentación— de desesperación. Amo la vida que perderé irremisiblemente. Y porque la amo y cuanto más la ame, más dolorosa será la pérdida, y mayor la tentación de desesperar.

Goldbrunner ha escrito: “El hombre está sentado ante un muro de piedra, sin salida ni por la izquierda ni por la derecha, ni por arriba, ni por abajo, ni por el medio; sólo es posible el movimiento de retorno a la propia interioridad. En este proceso de muerte en que todo se abandona y en la experiencia de la falta de salida y de esperanza puede surgir una nueva dimensión, un cambio cualitativo repentino, *un salto no biológico ni psíquico sino ontológico*. En términos filosóficos esto sería el abandono y la muerte de los entes todos a fin de conseguir el contacto con el ser. ¡Del ente al ser! ¡De las criaturas al principio fundamental!”<sup>56</sup>.

Este salto ontológico es el que no ha querido dar —según sus palabras— o no ha sabido ver Fromm. Y el que ha dado Marcel<sup>57</sup>.

Marcel también se ha preguntado por el sentido de la vida, incluso, se ha propuesto, como hipótesis, el vitalismo con que Fromm responde a esta pregunta. “¿Por qué no decir que la respuesta a la pregunta ¿Quién soy yo? es mi vida”. En tres momentos se enfrenta Marcel con este problema: en el comienzo de la década de los años 30, al final de esa misma década y en sus lec-

55. MOLTSMANN, J., *Theologie der Hoffnung: Teología de la Esperanza*. Trad. de A. P. Sánchez Pascual. Ed. Sígueme, Salamanca, 1969, p. 453, 455 y ss. PIEPER, J., *Esperanza e Historia*. Trad. de Diorki, Sígueme, Salamanca, 1968, p. 85-86. Cfr. O'COLLINS, G., *Man and his new hopes, El hombre y sus nuevas esperanzas*, Trad. Antonio Diego, Sal Terrae, Santander 1970, p. 174 y ss.

56. J. GOLDBRUNNER, *Qué es desesperarse*, CONCILIUM, 59 (nov. 1970), p. 372.

57. El interés y la preocupación por el ser quedaría patente con sólo los títulos de sus obras: *Journal Métaphysique, Etre et Avoir. Position et Approches concrètes du mystère ontologique, Homo Viator: Prolégomenes à une métaphysique de l'espérance, Le Mystère de l'être*.

ciones en la Universidad de Aberdeen, en mayo de los años 49 y 50, que dio como fruto *El misterio del ser*. En la primera de esas ocasiones, en 1930, Marcel se manifiesta con energía contra esa especie de filosofía informulada y difusa, la filosofía de la vida, que propone a la vida como "único criterio o referencia de valores" o como "el principio de todo valor", y que mantiene como un axioma la equivalencia entre mi ser y mi vida: "yo coincido con mi vida, yo soy mi vida". "De este conjunto de consideraciones yo extraería únicamente esta conclusión: que no hay salvación para la inteligencia ni para el alma, más que a condición de distinguir entre mi ser y mi vida". Por eso unos meses después, en Marzo de 1931, escribirá en su diario con una seguridad inusitada en él: "Es sin duda metafísicamente falso decir que yo soy mi vida"<sup>58</sup>.

Marcel rechaza este vitalismo por la ambigüedad del concepto de vida y porque, en un acto de recogimiento yo puedo tomar posición frente a mi vida, puedo juzgarla, evaluarla, rechazarla. Y en estos actos aparece el intervalo entre mi ser y mi vida, su distinción, porque este juicio y esta valoración sólo es posible sobre la base de lo que soy. Soy antes de vivir. Mi ser está amenazado desde el momento que empiezo a vivir. Y hay que salvarlo. Mi ser está en juego y el sentido de la vida quizá resida allí<sup>59</sup>.

Aun permaneciendo fiel en lo fundamental a esta primera formulación, Marcel suaviza sus expresiones en 1939 —"No es del todo verdad que yo soy mi vida"— y en 1949, en *Le Mystère de l'être*, en el cual, recogiendo la fórmula de *Position et Approches...* añade: "Me parece que hoy introduciría alguna moderación en estas fórmulas. No es verdad, en efecto, decir pura y simplemente: yo no soy mi vida; como dice uno de los personajes de uno de mis últimos dramas (se refiere a Antoine, uno de sus portavoces, en *L'émissaire*): si y no, es la única respuesta cuando somos nosotros los que estamos implicados; hay que decir al mismo tiempo que soy y que no soy mi vida"<sup>60</sup>.

Es la ambigüedad misma de la existencia encarnada, a caballo entre el ser y el tener o el no-ser como el cuerpo, que confiere

58. EA. 284-291, 103. ME I. 169. PI. 117, 132.

59. PA. 273-274, 276.

60. EFC. 120, 258. ME I 151-152.

a la filosofía marceliana el carácter dramático, esencial a toda filosofía de la existencia.

Yo soy mi vida frente a la posesión, egoista y caduca, de una vida que se consume y se agota como cualquier otra posesión. Pero soy la vida plena que aspiro a vivir, a que debería vivir para ser más plenamente yo. Marcel ha hablado, en su *Esquisse d'une phénoménologie de l'avoir* de la posibilidad de sublimar la posesión devoradora y de transformarla en *ser*, a condición de mantenernos, no pasivos o inertes respecto al objeto poseído, sino activos, utilizando esas posesiones como la materia misma de una creación permanente<sup>61</sup>. Yo soy mi vida cuando la vida es activa, *vivacidad*, interés por la vida, cuando contribuyo a esparcirla y valga la redundancia, a avivarla a mi alrededor. Es decir cuando mi vida es como la materia de una creación. Entonces yo me transformo en una "persona esencialmente creadora".

Es entonces también cuando se ama verdaderamente la vida. Un amor que falta en el mundo de la función de hoy, porque falta el interés por la vida y se persigue el goce instantáneo, porque se han cerrado las vías a cualquier novedad, a todo misterio y a todo milagro, y se ha encerrado el hombre en el torno de lo cotidiano, de lo natural y de la posesión. "Se ha roto, acusa Marcel, un cierto lazo nupcial entre el hombre y la vida"<sup>62</sup>. Falta el ser que confiere a la vida un determinado carácter sagrado.

Pero cuando la vida es la vida a que aspiro, ya no soy mi vida. Mi ser es más que mi vida. O, como dice Marcel, mi *ser* es mucho más que *mi ser*. Porque en el fondo de mí mismo hay una realidad que me desborda, una realidad superior que es más yo mismo que yo mismo. Un ser que descubro en la medida que tomo conciencia más o menos distinta de la unidad subyacente que me religa a otros seres cuya realidad presiento<sup>63</sup>.

"Es preciso que haya ser". Es la exigencia ontológica. Una llamada a la que se trata de responder. La respuesta a esta llamada, la afirmación del ser, es lo que Marcel denomina la fidelidad ontológica.

---

61. EA 240-241.

62. ME I 152, 154, 178 HCH, 139-140. PA 256 ss.

63. EA 244. ME II 20, 39.

Por esa fidelidad ontológica se puede afirmar que la filosofía de la existencia de Marcel es una filosofía del ser, frente al vitalismo de Fromm y su fidelidad biológica. "Puedo decir que la reflexión sobre el ser está en el centro de todo mi pensamiento desde el principio" declaraba Marcel en 1958 ante la Sociedad Francesa de Filosofía. Este ser es el que da sentido a la vida. Y el que trasciende la muerte<sup>64</sup>.

No se ha resaltado suficientemente el papel de la muerte en el pensamiento de Marcel. Y sin embargo ocupa el mismo papel central del ser, del que no es sino otra formulación, expresada en 1951. "El problema, el único problema es el propuesto por el conflicto entre el amor y la muerte"<sup>65</sup>.

Marcel sufrió a los cuatro años una conmoción profunda y duradera por la muerte de su madre, que despertó en él una inquietud, la del futuro de los muertos, y que le condujo a la determinación, tres o cuatro años más tarde, de buscar una respuesta a esa pregunta. "Más tarde trataré de saber". "Y creo que sería un error minimizar la significación de esta palabra de niño: en cierto modo fijaba mi destino"<sup>66</sup>.

Marcel reconoce, como Fromm, que la única certeza que el hombre tiene es la de la muerte. La vida se asemeja a una serie de sorteos, de los que unos han tenido lugar ya, mientras que otros números deben salir aún. ¿Cuáles? ¿Cuántos? ¿Hasta cuándo se prolongará esta lotería? "Todo esto es problemático desde el instante en que he sido admitido a participar en esta lotería, me ha sido entregado un billete en el que figura una sentencia de muerte. El lugar, la fecha, el modo de ejecución están en blanco". Sin embargo, y en medio de todas estas incertidumbres: "una seguridad permanece invariable, una única proposición es indudable, moriré. La muerte es lo único no problemático de todo lo que me espera"<sup>67</sup>.

---

64. ST. 77. Lo mismo escribía en su *Du refus a l'invocation* cuando, en una primera mirada hacia atrás, se encuentra dominado por dos preocupaciones, vertidas, una en la filosofía: la exigencia de ser, la otra, en el teatro: la obsesión de unos seres considerados en su singularidad. EFC. 220-221. Cfr. también EFC 102, PI. 104.

65. PI p. 82.

66. DH 43.

67. EFC 210-211, ST 72, 182-183.



Marcel se ha prodigado en todas sus obras sobre esta experiencia existencial irrecusable de la inmanencia de la muerte a la vida, que ésta lleva en sí como la "triste mitad" en expresión del poeta de *cimiterie Marin*, y que nadie ha formulado mejor que Heidegger con el *Zum Tode Sein*<sup>68</sup>.

Pero Marcel, a diferencia de Fromm, no sólo reconoce esa certeza, sino que se enfrenta con ella. No para dejarse absorber, en un pensamiento mortalista, como algunos le han acusado, que consistiría en afirmar el carácter último de la muerte, sino para reconocer primero la seriedad que le niega cierto espiritismo y sin la cual la vida sería un espectáculo de marionetas, y para trascenderla después, salvando así el sentido de la vida comprometido desde su comienzo<sup>69</sup>.

Marcel reconoce que la muerte, que nos amenaza en todo instante con engullirnos definitivamente, es la que funda el carácter trágico de la existencia.

Pero Marcel trasciende la muerte con su filosofía del ser, que es una filosofía de la libertad.

"Si se puede hablar de un contrapeso ontológico de la muerte, este no puede ser ni la vida misma —tan inclinada a pactar con lo que la destruye—, ni una verdad objetiva —que en relación a lo existencial continúa siendo un más acá, un adiaforetón—. El contrapeso ontológico no puede radicar más que en el uso positivo de una libertad que se transforma en adhesión, es decir, en amor. Pero a un mismo tiempo, la muerte no sólo es contrapesada sino trascendida"<sup>70</sup>.

La salvación está en la filosofía, en la reflexión segunda, en el "recogimiento" en que yo reconozco el ser —"de ahí el valor sacralizante de este recogimiento—, y lo afirmo libremente. Esta afirmación de ser constituye, ya lo hemos visto, la fidelidad ontológica. Y esta afirmación del ser trasciende la muerte. Si mi ser es más que mi vida, aunque mi vida termine, mi ser permanece más allá de la muerte. Por eso la opción por el ser, el permanente ontológico afirmado en la fidelidad ontológica, es opción por la in-

---

68. Entre otros, cfr. EFC 120, ME II, 147-166, HP, 145-146. VI 84-85. DH 187-8, ST, 72, 175-191, 300, etc.

69. ME II 147.

70. EFC. 215, Cfr. VJ 83-84.

mortalidad. Y así puede afirmar Marcel que "en el terreno de la inmortalidad se sitúa la opción metafísica definitiva"<sup>71</sup>.

Hemos hablado de opción, de adhesión y de amor. Por aquí entramos en una tercera formulación del problema central del ser o del conflicto entre el amor y la muerte. Dice Marcel que "su investigación *filosófica* ha estado orientada desde el comienzo hacia la elucidación de lo que se designa comunmente por la expresión existencia de Dios e inmortalidad del alma"<sup>72</sup>.

En el comienzo de su itinerario filosófico Marcel ve —desde fuera todavía— en la religión, una solución al problema de la muerte, y por tanto, un sentido a la existencia. Pero él buscaba esa seguridad existencial más acá de la revelación. "Me esforzaba por encontrar en la participación en el ser el principio mismo de la fe"<sup>73</sup>. Y lo encontró en la fidelidad. "Espero conseguir hacer ver cómo la fidelidad, aprehendida en su esencia metafísica, puede aparecernos como el único medio de que disponemos para triunfar eficazmente del tiempo"<sup>74</sup>.

La exigencia ontológica, intuida ciegamente en la participación y reconocida en la fidelidad ontológica, se transforma en la *exigencia* de transcendencia, más acá de la revelación, en el terreno filosófico, cuya respuesta equivale a la fe. El ser afirmado libremente en la fidelidad, es el mismo Ser al que me adhiero por la fe. El problema de la inmortalidad es el problema de la existencia de Dios.

Tres formulaciones: exigencia de ser, conflicto entre el amor y la muerte, existencia de Dios e inmortalidad del alma, y un único problema, que para Marcel es misterio: el misterio del ser, que responde al sentido de la vida.

Ahora podemos comprender el significado de los términos que Marcel, como Fromm, utiliza para expresar el objeto de la esperanza. La vida plena en cuanto plenitud, pleroma: la vida que aspiro vivir más allá de la muerte. Liberación de la cautividad, constituida por la ambigüedad esencial a la condición humana por el hecho de

---

71. ME II, 152.

72. "Existencialisme et pensée Chrétienne". *Temoignages*. XIII mai 1947, p. 162.

73. DH 41.

74. EFC 228.

tener un cuerpo, en la opción por el ser, que es más que la vida y que, por lo mismo, trasciende la muerte. Salvación de la muerte como opción metafísica fundamental.

### CONCLUSION

Dos concepciones de la esperanza que se corresponden, pero diferentes; paralelas, pero a diverso nivel; terminológicamente equivalentes, pero de significado distinto.

Tanto Fromm como Marcel coinciden en afirmar que la esperanza sólo es posible desde la conciencia de una situación real de desesperanza o desde la tentación de desesperación: la sociedad tecnológica del tener y el usar, pero que para Marcel es el reflejo de la esencia o, como él gusta de decir, de la condición misma del hombre de ser encarnado.

La esperanza —difícil de definir y de comprender sin la ayuda de la experiencia— es, para ambos, una forma de ser, una actividad o una virtud, no un estado —lejos por tanto de la pasividad del deseo—, fundada en la fe en la realidad, que respeta sin violencia y asume con entera lucidez y sin optimismo vacío pero con valor, con coraje, y que se orienta a la liberación de esa situación, a la salvación de la desesperación que me amenaza, a la plenitud de vida.

Pero mientras para Fromm la forma de ser es una forma de vivir —la esperanza es una cualidad esencial a la vida— y la fe en la realidad es una fidelidad “a nuestra orientación básica hacia la vida” y la liberación o la salvación lo son de una vida no plena para conseguir la plenitud de vida, para Marcel la esperanza es realmente una forma de ser y su fe en la realidad es fidelidad ontológica y fe en el Ser para alcanzar la liberación del no-ser, la salvación de la muerte y la vida plena en la plenitud del ser. Fromm se mueve en un plano psico-biológico. Marcel ontológico. En ese ser, que es el Ser, encuentra Marcel una “seguridad existencial original que tal vez, en definitiva, sólo es una irradiación muy misteriosa del “*gaudium essendi*”: y esta irradiación es la esperanza”, y la esperanza absoluta<sup>71</sup>.

Gaspar García Abril.  
Mayo, 1974.

---

71. *ST.* 74.

# La Revolución Filipina y los recoletos de san Agustín

## *Advertencia preliminar*

Cuando nos decidimos a hacer el estudio sobre la *Persecución religiosa y la Orden de San Agustín en la independencia de Filipinas*<sup>1</sup> como tesina de licenciatura en la Universidad de Valladolid, teníamos el propósito de su continuación, ahora como tesis doctoral, abarcando la labor de los hermanos recoletos y la de las distintas corporaciones que sufrieron idéntica persecución religiosa en el Archipiélago.

Habiendo realizado nuestra tesis doctoral sobre *La Orden de San Agustín en la India*, siempre hemos creído un deber de justicia y una atención de hermanos el hacer un estudio sobre la Orden, o mejor, sobre la provincia agustiniana recoleta de san Nicolás de Tolentino en Filipinas y la persecución que sufrieron, al igual que los agustinos de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús, muchos de sus religiosos.

De este modo, cumplimos con los deseos que nos han manifestado por carta y de palabra varios agustinos recoletos los cuales estaban echando en falta el capítulo tan glorioso de la Recolección en Filipinas.

Queremos dar las gracias a la comunidad de Marcilla por la acogida fraternal que nos dispensó en los días en que, aprovechando las vacaciones veraniegas, estuvimos trabajando en su Archivo de Provincia, recogiendo los datos que son la base fundamental de este artículo.

---

1. APARICIO, T., *La persecución religiosa y la Orden de San Agustín en la independencia de Filipinas*, Estudio Agustiniano, Valladolid, 1973.

## I. Orígenes de una provincia recoleta misionera.

La historia de los agustinos recoletos en Filipinas es una de las más brillantes, más puras y el florón más hermoso de la Corporación. "No se puede negar —escribe en una carta, dirigida al Vicario General, el P. José de la Concepción— que la provincia de Filipinas es la niña de los ojos, la gloria, honor y esplendor de la Congregación, como consta de nuestras Crónicas. Y no sólo sino que es la provincia de más estimación, honra y gloria de toda la Descalcez Agustiniiana por su aplicación a la propaganda de la fe, por sus gloriosos progresos en la conversión de los infieles, por los imponderables trabajos que experimenta en la administración de los que tiene ya convertidos, y por tantas circunstancias, que quitada de nuestras crónicas la Provincia de Filipinas, se quita el mayor esplendor y gloria de la Congregación"<sup>2</sup>

Nota característica a destacar es la labor patriótica que llevaron a cabo estos religiosos, junto a la tarea principal de las misiones y del trabajo apostólico. Precisamente, por eso, destinados a misionar en las islas más extremas del Archipiélago y más próximas al enemigo, ellos fueron los que contuvieron más de una vez a ese enemigo ya vencíéndole en lucha abierta contra él ya construyendo a fuerza de trabajos y privaciones fortalezas que al mismo tiempo que servían de escudo contra el adversario, eran la salvaguardia de los pueblos que de otra manera hubieran sucumbido ante el arrojo y la traición de aquel pueblo vecino que parecía haber jurado guerra de exterminio al nombre cristiano.

Cada Cura —sigue diciendo el historiador de la Recolección en Filipinas— era un jefe religioso y militar. La historia de la Recolección cuenta por centenares los hijos que vertieron su sangre en aras de la patria filipina y esa misma Recolección se despojó en más de una ocasión de sus alhajas, hasta de sus escasos recursos, para salvar al país contribuyendo con ellos al sostenimiento de esas fortalezas<sup>3</sup>. Si, como se ha dicho, las colectividades o sociedades son lo que las hacen sus individuos, la apostólica provincia de San Nicolás de Tolentino, cuna de heróicos misioneros

---

2. JOSE DE LA CONCEPCION, *Carta al P. Vicario General, Archivo Provincial*, t. I.º de cartas. LICINIO RUIZ, *Sinopsis histórica de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de las Islas Filipinas*, v. II, Manila 1925, 534.

3. RUIZ, L., o. c., 536.

y paladines de la verdad, vergel ameno de flores de virtud y ciencia, bien merece por ello los dictados de santa y de sabia.

Pero hagamos un poquito de historia. Los agustinos recoletos llegaron a las islas Filipinas comenzado ya el siglo XVII, exactamente el año 1606. Fue el monarca español Felipe III el que, deseando recompensar de algún modo las bellísimas cualidades que adornaban al P. Juan de San Jerónimo, le presentó para regir la iglesia de Chiapa, en América. Pero este religioso, humilde de verdad, que huía de todo lo que sonara a cargos y dignidades, aprovechó aquella ocasión favorable del monarca para pedirle le concediera la gracia de poder conducir una barcada, la primera de todas y como entonces se decía de religiosos recoletos de Filipinas. El rey accedió gustoso a aquella súplica dándole real licencia y beneplácito.

Presentada que fue esta licencia regia al Definitorio, y viendo que era "muy del agrado y servicio de Dios nuestro Señor", determinó que el mencionado P. Juan se pusiera al frente de la primera expedición compuesta por doce religiosos<sup>4</sup>, la cual llegó felizmente a la isla de Cebú el 10 de mayo del citado 1606, donde fueron magníficamente recibidos y agasajados por los hermanos agustinos de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús, que llevaban allí misionando desde el año de 1565 en que llegaron por primera vez en la expedición comandada por don Miguel López de Legazpi y en la que iba el célebre Andrés de Urdaneta<sup>5</sup>.

A poco de su llegada al Archipiélago, considerada por Fray Pedro de Agurto, entonces obispo de Cebú, como providencial<sup>6</sup>,

---

4. El P. Marcelino Simonena, en un artículo publicado en el Boletín de la Provincia, febrero de 1910, titulado: *Origen de la Provincia de San Nicolás de Tolentino*, nos dice que, autorizados ya por la Orden y con cédulas reales para embarcarse y fundar conventos, con facultades del Sr. Nuncio en lo tocante a lo espiritual, el P. Juan fue disponiendo sus obreros, que, como dicen las Crónicas, fueron de lo más granado. Y a continuación nos da los nombres de los doce primeros religiosos agustinos recoletos misioneros en Filipinas: Andrés de San Nicolás, Miguel de Santa María, Jerónimo de Cristo, Diego de la Anunciación, Pedro de San Fulgencio, Rodrigo de San Miguel, Francisco Bautista, Francisco de la Madre de Dios, Andrés del Espíritu Santo, y el resto Hermanos de Obediencia, muy útiles, venerados y queridos de todos.

5. Los agustinos de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas llevaban misionando en el Archipiélago desde el año 1565, fecha en que Urdaneta y compañeros de expedición arribaron a las playas de Cebú.

6. En una carta que Fray Pedro de Agurto escribe al rey le dice: "Una de las principales compañías que han venido a estas tierras a la promulga-

tuvieron que someterse a la obediencia de los hermanos de hábito; lo que naturalmente —escribe el historiador de la Descalcez— tuvo que serles algún tanto penoso y amargo<sup>7</sup>. Para fortuna de estos desconsolados recoletos, era provincial de la mencionada provincia agustiniana el P. Pedro Solier; lo cual fue “de mucho alivio”, pues había corregido muchas cosas y puesto una observancia regular cual cabía esperar de persona en quien concurrían tantas y tan aventajadas partes de letras, virtud y prudencia<sup>8</sup>.

Restablecida la Recolección en 1610 por el mismo pontífice que la había suprimido, Paulo V, las cosas volvieron a su normalidad anterior, restableciéndose de nuevo la autoridad dentro de la Reforma agustiniana, y quedando los recoletos de Filipinas liberados de los hermanos de hábito calzados.

Las anormalidades debieron seguir hasta el año de 1624 en que los recoletos de Filipinas pudieron celebrar el primer capítulo provincial, del cual salió elegido superior mayor el P. Onofre de la Madre de Dios<sup>9</sup>.

A partir de este momento, los agustinos recoletos en Filipinas trataron de emular el trabajo de las demás corporaciones religiosas que de tiempo atrás residían en el Archipiélago.

El primer convento que fundaron fue el de Bagumbayan, junto a la playa de Manila y en unos terrenos destinados en principio para la casa o palacio de recreación del gobernador don Pedro de Acuña<sup>10</sup>. El día diez de septiembre<sup>11</sup> se inauguraron la iglesia y

---

ción del Evangelio, es la sagrada religión de los Recoletos de mi orden de S. Agustín, cuya doctrina fuera siempre bien recibida porque se predica con vida ejemplar, y agora lo fue mucho más, pues vino a tiempo que pareció particular providencia del cielo la llegada de estos padres recoletos, que templaron con su trato suave y santo algunas discordias que en su orden de la observancia habían levantado y obligándome a venir de mi obispado a sosegar mis hermanos”. (Cit. por Licinio Ruiz. o.c., I,7).

7. Ibid., I, 7.

8. E. P. Eustasio Esteban cree que la supresión de los agustinos recoletos obedeció a los abusos que los mismos religiosos denunciaron al Sr. Nuncio, Decio, el cual nombró un Visitador al efecto. Este fue el P. M. Francisco Pereira, lusitano, y en tiempo del P. Juan de Vera, prior que había sido del convento de San Felipe el Real, nombrado Comisario de los Descalzos por el P. General el año 1597. (Conf. ANALECTA AGUSTINIANA, 1924, p. 84, y 331).

9. Como definidores fueron nombrados los religiosos Andrés del Espíritu Santo, Diego de San Bernardo, José de San Agustín y Juan de Santo Tomás.

10. A la muerte de Acuña, su sucesor, don Pedro de Ortega, a instancias y ruegos del Fiscal de la Audiencia, don Rodrigo Díaz Guiral, la

convento con una solemnísima fiesta, a la que concurrieron todas las corporaciones de religiosos existentes en Filipinas, el Cabildo Catedral, la Real Audiencia, y todo lo más principal y granado de la ciudad de Manila, predicando el P. Solier y celebrando la misa de pontifical el citado obispo de Cebú, Fray Pedro de Agurto.

Dos años más tarde de este acontecimiento, los agustinos recoletos verían con satisfacción cómo las misiones que poco tiempo atrás, en 1607, se habían fundado en Zambales comenzaban a dar copiosos frutos; verían también cómo los hermanos extendían sus conquistas espirituales por Mindanao y Paragua; cómo se multiplicaban luego los conventos en todas partes; cómo, en fin, aquel pequeño grano de mostaza que había comenzado con un grupo de religiosos pobres y sin recursos de ninguna clase fructificaba y se dilataba por muchas partes del archipiélago de Magallanes, de Legazpi y de Urdaneta<sup>12</sup>.

La provincia de Zambales es la primera que les cupo en suerte evangelizar a los agustinos recoletos en Filipinas<sup>13</sup>. Una misión dura y difícil, pues, como señala el cronista, los habitantes de Zambales distinguíanse por su fiereza, y su religión estaba llena de supersticiones ridículas. Tenían sus sitios o lugares reservados en el monte, y en él sus particulares penates o diosecillos a quienes ofrecían sus sacrificios, ejecutándolos unos viejos ilusos y ceremoniosos, a quienes acompañaban unas viejas que decían "catalonas", tenían una gran autoridad sobre la gente ignorante y su religión consistía en una serie de observancias vanas; en política, estaban sujetos y esclavos del más fuerte<sup>14</sup>.

Pronto aquella misión tuvo su protomártir en la persona del fervoroso P. Miguel de Santa María, el cual, predicando en una

---

vendió a los agustinos recoletos por la cantidad de 3.000 pesos, que los religiosos obtuvieron de limosna.

11. Es significativa la fecha, por cuanto en este día la Iglesia y la Orden de San Agustín celebran la festividad de San Nicolás de Tolentino y la nueva provincia misionera agustiniana de Filipinas habría de llevar precisamente este nombre y patrón.

12. El primer convento recoleto —el de Bagumbayan— fue demolido por el gobernador general de Filipinas, don Sebastián Hurtado de Corcuera, por temor a los temidos piratas holandeses que, por su cercanía a la playa, podían tomarlo fácilmente y hacerse fuertes en él.

13. Los primeros misioneros de esta región fueron los religiosos Miguel de Santa María, Pedro de San José y Francisco de Santa Mónica.

14. RUIZ, L., *Sinopsis...*, I, 20.- JUAN DE LA CONCEPCION, *Historia General de Filipinas*, IV, 255.



ocasión a aquellas gentes sobre las excelencias de la religión cristiana, recibió por todo premio una lluvia de piedras que le dejó casi exánime, muriendo poco después a causa de las contusiones y heridas en la ciudad de Manila. Tal vez esta sangre generosa sirviera de alimento y vida para la semilla que se había arrojado en aquella tierra y para la que seguirían echando los nuevos operarios que habrían de venir en pos<sup>15</sup>.

En cinco años que llevaban misionando por aquellos lugares de Zambales los agustinos recoletos fundaron doce pueblos, con sus pequeñas iglesias y sus respectivos conventos. Estos pueblos se extendían a lo largo de la costa de la mencionada región, pues el escaso número de operarios no permitía penetrar en los montes, en los que habitaba una raza de gente más degradada, si bien seguramente más dócil para recibir la palabra de Dios, como lo va a demostrar después. Esta tarea de reducir y civilizar a los infieles de los montes sería obra de tiempo y de la abundancia de misioneros.

La provincia recoleta de Filipinas se extenderá más tarde por distintos puntos de las islas, fundando en todos ellos conventos, iglesias y escuelas allí donde ya existían cristianos, o misiones vivas en regiones más apartadas adonde todavía no habían llegado otras corporaciones.

Son famosos los conventos de Manila intramuros, con una magnífica iglesia, de elegante y esbelta torre y grandiosa fachada, estilo colonial que datan de la segunda mitad del siglo XVIII. Convento que, según carta del P. Mateo de la Encarnación, dirigida al rey de España en 1750, era y fue siempre el principal de la provincia; única casa de observancia, donde se guarda el rigor de nuestras sagradas leyes en el modo que permite este clima, sin que a su regular observancia le exceda convento alguno de nuestra España. Es uno de los muchos relicarios de perfección, virtud y ejemplo de los muchos que adornan y hermosean a esta noble y leal ciudad de Manila. Seminario de letras, es también casa de refugio,

---

15. Es famoso el P. Rodrigo de San Miguel, espíritu verdaderamente grande y emprendedor, fundador de los conventos de Mariveles y Bagas; fundador de cinco pueblos en Zambales; excelente misionero que cuenta por millares las almas convertidas a la fe cristiana. (Conf. SADBÁ DEL CARMEN, FRANCISCO, *Catálogo de los Religiosos Agustinos Recoletos de la Provincia de San Nicolás de Tolentino, de Filipinas*, Madrid 1906, 38.

alivio y consuelo de todos los religiosos que por fatigados y viejos no pueden soportar el gravísimo peso del ministerio; y enfermería general de todos los enfermos actuales y habituales de la provincia. Es, últimamente, casa de Noviciado para los que toman aquí nuestra santo hábito; y de ejercicios espirituales en que los religiosos se emplean en la asistencia del Coro en el rigor de la observancia en ayunos, disciplinas y otras penitencias, para salir fortificados contra todo el poder del infierno a la conversión de los infieles y administración de los ya convertidos de nuestro cargo <sup>16</sup>.

El convento de Cavite, dedicado a Santa Mónica, próximo también a Manila; el de San Sebastián; el célebre convento de Cebú en las islas Visayas, en la ciudad del mismo nombre y donde arribaron los primeros misioneros del Archipiélago..., son otras tantas fundaciones recoletas que dieron días de gloria y esplendor a la congregación.

Importantes y memorables fueron, asimismo, las misiones que estos misioneros agustinos fundaron en la isla de Mindanao, donde muchos de ellos dejaron sus vidas en el mejor de los testimonios que se puede ofrecer por un gran ideal <sup>17</sup>.

Casi simultánea a la conquista espiritual de Mindanao fue la de las islas llamadas Cuyos, Calamianes y Paragua. Siguiendo siempre los pasos de sus hermanos, los agustinos calzados, los recoletos de Filipinas extendieron sus tareas apostólicas fuera del Archipiélago. Como, por ejemplo, las misiones del Japón a principios del XVII, con los esforzados Francisco de Jesús y el portugués Vicente de San Antonio; Melchor de San Agustín y Martín de San Nicolás, martirizados al igual que sus compañeros y venerados hoy en los altares.

Dentro de las mismas islas Filipinas, abrirán nuevas misiones en la provincia de Romblón, levantando iglesias y conventos en muchos de sus pueblos, como los de Looc, Corcuera, Banton, Cajiocan, Magallanes, Azagra y San Fernando.

Misiones nuevas en la extensa isla de Luzón, en Mindoro, Masbate, Ticao, Burias y Albay; Bohol, Islas Marianas, isla de Siquijar...; campos nuevos y afanes apostólicos que, a medida que cre-

---

16. Ruiz, L., o.c., I., 107-8.

17. El cronista inserta en su libro la lista de los religiosos que padecieron glorioso martirio en esta isla. (Vid. *Sinopsis*, I., 171-2)

cía el número de misioneros, se iban acrecentando y realizando en hermosos frutos de conversión por el país "de las Siete Mil Islas".

Lo mismo que los religiosos agustinos de la provincia del Stmo. Nombre de Jesús de Filipinas, la recoleta de San Nicolás de Tolentino se había alimentado y sostenido durante dos centurias con los religiosos recolectados en las distintas provincias y conventos de España. Hasta que se vio precisada a fundar, como hiciera aquella en Valladolid, un convento en la villa de Alfaro (Logroño), que fue, a juicio del historiador, como el inicio de una nueva era para la congregación, pues de allí habrían de salir los elementos que sostuviesen su mermada existencia en su carrera de luchas, y aún más, los elementos que en días no lejanos restableciesen aquellas provincias fenecidas, viniendo a ser ella la madre fecunda de innumerables hijos que llevasen su nombre y su fama por ambos hemisferios<sup>18</sup>. Sólo que, mientras el convento —Casa Madre de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas— data de mediados del siglo XVIII y fue levantado de nueva planta, este de Alfaro fue adquirido por los recoletos ya bien entrado el XIX, exactamente el año 1824<sup>19</sup>.

Efímera debió de ser la vida del convento logroñés; pues el que había comenzado con tan buenos auspicios<sup>20</sup>, moría, por decirlo así, al poco tiempo de su adquisición y solamente tuvo cuatro años de existencia, ignorándose los motivos por qué se determinaron tan pronto a abandonar aquel monasterio, antigua propiedad de los monjes de San Antonio Abad.

Se pensó entonces en buscar otro lugar donde llevar adelante los propósitos de fundación en la Metrópoli. Parece ser que recorrieron varios pueblos; hasta que llegada la noticia al de Monteagudo, de Navarra, los principales del pueblo se reunieron en consejo y por unánime acuerdo y por primera provisión comisionaron a dos de ellos para que, avistándose con el rector del citado con-

---

18. *Ibid.*, II, 2.

19. Leyendo la historia de la fundación del convento de Alfaro, aprovechando un viejo y pobre edificio que en las afueras de la villa existía y que fue propiedad de religiosos de San Antonio Abad, vemos cómo pasó por no pequeñas vicisitudes y contrariedades desde que el 1818 se iniciaron los primeros pasos por el P. Alonso Jubera de la Concepción, hasta el día 29 de junio de 1824, fecha en que, por fin, fue inaugurado solemnemente y admitidos los seis primeros novicios.

20. El convento contaba al año siguiente de ser adquirido 25 novicios.

vento de Alfaro, manifestasen a éste su voluntad y le propusieran el traslado de la comunidad al santuario de Nuestra Señora del Camino, bajo las bases que ya habían convenido el municipio y la veintena de hombres buenos allí reunidos con tal ocasión.

La fecha del traslado e inauguración fue la del 22 de marzo de 1829. "La venerable y santa provincia de agustinos recoletos de las Islas Filipinas —diría con tal motivo en la función religiosa Fray Justo del Espíritu Santo, Vicario General— instituto no conocido hasta entonces en Navarra, ha dado en dicho día una función tan solemne como religiosa, no solamente a la villa y habitantes de Monteagudo, sino además a tantos millares de almas cuantas de Navarra y Aragón se juntaron en su distrito"<sup>21</sup>.

El colegio de Monteagudo en atención a los fines para que fue fundado, que eran proporcionar misioneros para Ultramar, fue al igual que los de Valladolid, Ocaña y Pastrana, pertenecientes a los agustinos calzados, dominicos y franciscanos respectivamente, reconocidos por el Gobierno en sus tratados y legislación, sobre todo cuando la célebre y tristemente famosa "desamortización" de Mendizábal.

Son muchos los religiosos que se han formado en este monasterio y los que han muerto en él en olor de santidad; hasta el punto de que fue el alma y la inspiración de toda la juventud que se formó a la sombra de sus claustros desde sus principios hasta las últimas décadas del siglo XIX. Uno de ellos, el P. Juan Gascón cuya grandeza de alma, sencillez de corazón y amor divino animan al cronista a dedicarle hermosas páginas en el capítulo que trata del citado convento navarro<sup>22</sup>. Son dignos también de mención los religiosos que murieron en este monasterio, cabe los pies de la Señora José Martínez, Mariano Pena y Francisco Ayarra, misioneros distinguidos en Negros Occidental, en la región tagala de Filipinas, en el Brasil y el último de ellos dignísimo superior de la provincia en las circunstancias más críticas porque haya podido atravesar desde su fundación. Allí duermen también el sueño de los justos el venerable P. Ezequiel Moreno, obispo de Pasto, en Colombia, y

---

21. Cit. por Licinio Ruiz, II., 75.

22. El historiador de la provincia recoleta, a sabiendas de que alarga las páginas de su relato, no resiste la tentación de extenderse en la biografía de tan ejemplar religioso. (Vid., Sinopsis, II., 87 ss.).

el P. Toribio Minguella, religiosos eminentes ambos y escritores distinguidos<sup>23</sup>.

Despojados a la fuerza de la mayor parte y del mejor patrimonio que los recoletos habían administrado en Filipinas, los pueblos de Mindanao, la Corporación que se sentía pujante, buscaba nuevas tierras que fecundizar con la vigorosa sabiduría de sus hijos que se veían animados, como siempre, a trabajar en aquella aun inculta viña del Señor. Es cierto que a cambio de las parroquias de Mindanao, cedidas al clero secular, les habían concedido los curatos de Cavite; más no eran suficientes para el crecido número de religiosos que enviaba desde la Península el colegio de Monteagudo. Por lo que los superiores trataron de buscar nuevos territorios donde ocupar a sus misioneros, deseosos de trabajar por la extensión del reino de Dios allí donde fuere menester. El Señor quiso que los encontraran, y extensos y prometedores, en la Isla de Negros, una de las más ricas de Filipinas.

A decir verdad, no era nueva aquella isla en la historia de la Recolección. Los recoletos de San Agustín estuvieron presentes en Negros desde el año 1622 en que ya consta administraban el pueblo de Binalgaban<sup>24</sup>. Pero aquella misión no debió perdurar por mucho tiempo, ya que en 1638 es devuelta al mismo sacerdote secular que tiempo atrás había renunciado a la parroquia del citado Binalgaban. Desde esta fecha, se puede decir, no volverán los recoletos a la Isla de Negros hasta el 1848 en que, a instancias del prelado cebuano, se hicieron cargo de los curatos de Siaton, Cabancalan y Amblan.

Magnífica labor la llevada a cabo por los recoletos en esta región<sup>25</sup>. Desde el momento en que se hicieron cargo de aquel extenso territorio, pusieron todo su empeño en fomentar su riqueza, poniendo en juego todos los medios que estaban a su alcance para conseguirlo. Los que no conozcan la situación en que se hallaba la citada Isla de Negros a la llegada de los recoletos, nunca podrán formarse una idea aproximada del cambio tan radical que

---

23. Las biografías de estos dos últimos religiosos están escritas, la del primero en un grueso volumen, obra del mismo P. Minguella y la de este insigne escritor en el *Catálogo* del citado P. Sádaba.

24. Los agustinos de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús predicaron también en Negros y por primera vez en 1580. Allí permanecieron hasta que, por falta de personal, cedieron la administración de los pueblos por ellos fundados al clero secular del obispado de Cebú.

se operó en ella. Un testigo de excepción, el P. Pedro Sanz, se pregunta ¿qué era entonces la Isla de Negros? Y contesta tajante: nada. Su rico suelo estaba en el mayor abandono; el filipino sembraba un poco de palay, maíz, camote..., en cantidad bastante a llenar sus necesidades para la vida; no existía por tanto agricultura, principal fomento hoy de riqueza de la localidad, y dicho se está que no podía haber industria y comercio; con lo que faltaba la vida al territorio que yacía sumido en la más escandalosa miseria. Pero llegaron los religiosos de San Agustín y enseguida se notó, el cambio. Dos años después de haberse posesionado de las tres primeras parroquias, el P. Provincial, Fray Antonio Ubeda, al dar cuenta al gobernador general del resultado de su visita por las islas Visayas, le decía que así como su corazón se hallaba algún tanto apenado al observar la pobreza y miseria de la provincia de Caraga, en Mindanao, debido al carácter insolente de sus moradores que sólo se mantienen de los muchos productos que la naturaleza les ofrece, sin que piensen en el trabajo y de ahí los grandes terrenos que se ven sin cultivar, otro tanto de contento y entusiasmo había recibido al recorrer la Isla de Negros, en la que no hay nada malo y que se considera la mejor del Archipiélago, que en los tres años que llevaban de administración sus súbditos había duplicado el número de tributos y que dado el gran porvenir que se espera en aquella isla, pensaba mandar muy pronto doce religiosos para que se fuesen haciendo cargo de algunos otros pueblos que estaban medio abandonados los unos, y los otros de nueva creación<sup>25</sup>.

Pasados algunos años más y con el aumento constante de misioneros, era tal y tan grande su progreso, que llamó la atención del mismo gobernador general, el cual, dirigiéndose a su vez al superior mayor de los recoletos en junio de 1853, le decía cómo al girar su visita al distrito de la Isla de Negros, le había sido sumamente satisfactorio adquirir el convencimiento práctico del distinguido y constante celo que los párrocos pertenecientes a la Orden de San Agustín demostraban por la prosperidad de los pueblos cuya cura de almas se les estaba confiado. Su verdadero y

---

25. Sobre la Isla de Negros y las misiones de los agustinos recoletos ha hecho un magnífico estudio —tesis doctoral— el P. Angel Martínez, tesis defendida en la Gregoriana y que mereció la máxima calificación en el verano de 1972.

26. PEDRO SANZ, *Plan de Misiones de la Isla de Negros*. Cit. en *Sinopsis histórica*, II, 122.

bien entendido patriotismo en consorcio íntimo con su fe religiosa es la poderosa y verdadera palanca que conduce a los pueblos a sus adelantos morales y materiales, alegando para sus feligreses la suma más positiva de bienes y comodidades morales y materiales bajo la pura doctrina de Cristo y la protectora bandera española<sup>27</sup>.

La acción del misionero ha sido no sólo la salvaguardia de la fe, sino también y al mismo tiempo el agente más poderoso en lo que atañía a la prosperidad y bienestar de los pueblos. Muchos de los moradores de Negros vivían medio errantes y sin hogar fijo; y en una libertad semisalvaje que hacía huyeran a los bosques en cuanto la autoridad trataba de reducirles. Pues bien, el misionero se fue ganando poco a poco un respeto y una admiración que fue el primer paso para la aclimatación y vida sedentaria de los nativos. Por eso, la autoridad civil, concedora de la fuerza moral del misionero, acudía siempre en casos como éste al superior mayor de las provincias religiosas para que cuanto antes se enviasen misioneros que redujesen a poblado a aquellas gentes acostumbradas a la vida errante y libre. A la sombra paternal del Cura se iba cobijando aquella gente más o menos montaraz, y aquel, poco a poco, con dulzura y mansedumbre les iba empadronando, con los que se les sujetaba a una vida más social, al mismo tiempo que se obtenía una gran ventaja para el Estado, o sea el aumento de tributos. Una vez reunidos en núcleos o poblados, el misionero les instruía no solamente en la religión cristiana, sino también en cuanto concernía al bien material, adelanto y progreso de los pueblos.

Mucho trabajaron los agustinos recoletos en el antiguo archipiélago de San Lázaro; pero bien podemos decir que su obra principal, al menos en los tiempos modernos, estuvo en esta Isla de Negros. Y muchos fueron los pueblos administrados espiritualmente por ellos, en los que restauraron o levantaron de nueva planta iglesia, escuela y casa parroquial. Dumaguete, Bacong, Dauin, Zamboanguita, Sinton, en Negros Oriental; Nueva Valencia, Sibulan, Ambian y tantos otros<sup>28</sup> fueron los pueblos donde la religión,

---

27. *Ibid.*, 123.

28. La lista es larga y el número considerable; por lo que renunciamos a su enumeración para no hacernos prolijos.

la cultura, y el progreso de todo género avanzaron de modo considerable gracias al esfuerzo incansable de los misioneros.

Todavía tendremos que asistir a la nueva adquisición del colegio de Marcilla —antiguo convento del Císter, en este importante pueblo de Navarra— casa de formación de los futuros misioneros y donde hoy residen buen número de profesos. Posteriormente, la provincia de San Nicolás de Tolentino, en pleno auge, adquirirá un nuevo monasterio en San Millán de la Cogolla, el conocido por el nombre de “Monasterio de Suso”, santificado por la presencia de aquel santo e insigne varón benedictino. A finales del siglo XIX, la misma provincia misionera contribuirá con sus religiosos a la restauración de la provincia hermana de la Candelaria, en Colombia, donde ha destacado, sobre todo, la figura insigne y venerable del citado arriba P. Ezequiel Moreno, obispo de Pasto. El P. Ezequiel es sin duda honra de la Orden y perla preciosísima de la mencionada provincia de San Nicolás de Tolentino.

En el ocaso de la soberanía española en Filipinas, cuando todo había terminado para nuestra nación, las corporaciones religiosas allí residentes y que habían sido fundadas precisamente para misionar en el Archipiélago, recibieron, como es natural, un duro golpe. De pronto, pasada la tormenta y después de pagar el caro tributo de sus mártires, como hemos de ver enseguida, estas corporaciones se encontraron con un copioso personal sin saber qué hacer con él, ni poder darle destino alguno, justamente porque toda su labor se tenía centrada en Filipinas. Fue entonces cuando se pudo comprobar el espíritu de que estaban dotados muchos de aquellos religiosos que pidieron marchar voluntariamente a América; con lo que se fue solucionando aquel grave conflicto que les había planteado la pérdida de las últimas colonias españolas. Y fue así también cómo tuvieron comienzo las misiones agustinianas recoletas de Venezuela, fundadas en las postrimerías de 1898; misiones que supusieron el resurgir de la provincia, pues luego seguirían las fundaciones de Panamá y Brasil, con lo que tuvo lugar la restauración de la provincia de Santo Tomás de Villanueva; con un brillante capítulo de las misiones en China a partir de 1906, si bien el primer grupo de misioneros no saldrían de Manila rumbo al celeste Imperio hasta el 11 de marzo de 1924, exactamente a la ciudad de Kueiteh-fu.



Tal es, en breve síntesis, la gloriosa y bienhechora historia de la provincia misionera recoleta de San Nicolás de Tolentino.

## II. *Los agustinos recoletos durante la revolución de Filipinas.*

La revolución de Filipinas no puede separarse de la cuestión religiosa. Filipinas, escribe el P. Licinio Ruiz, se conquistó para España por la Religión; vivió amparada por el manto protector de los religiosos, quienes se sucedieron unos a otros sin interrupción de cuatro siglos derramando sobre ella los inmensos actos de caridad que contiene el cristianismo, y a su sombra y bajo su protección se mantuvo fiel juntamente y al lado de la bandera española; y a ella y sólo a ella debe Filipinas el grado de civilización y cultura a que ha llegado <sup>29</sup>

En nuestro estudio LA PERSECUCION RELIGIOSA Y LA ORDEN DE SAN AGUSTIN EN LA INDEPENDENCIA DE FILIPINAS tratamos de aclarar ciertos puntos que pueden ser discutidos sobre este asunto y las causas que le motivaron. No vamos a insistir sobre ellos y allí remitimos a nuestros lectores. Pero sí queremos recalcar una vez más y en esto anda acertado el historiador recoleta, que las revoluciones, como todos los grandes hechos históricos, tiene su fundamento en una multitud de circunstancias y de hechos tan complejos e intrincados, que a nadie le es posible determinar y señalar cuál sea taxativamente el principal y decisivo que influyó en su realización, tanto más cuanto se trata de hechos como éste que no son obra de un día, sino que se viene elaborando en el decurso de los años, en cuyo lapso de tiempo son muchos y muy variados los agentes que obran sobre el mismo.

Concretándonos a los agustinos recoletos, diremos, con el P. Florencio Aranda <sup>30</sup> que no era para nadie un secreto el cómo se había hecho, o llevado a efecto, la llamada paz de "Biac-nabató"; qué paz era aquella; cuánto duraría; el ánimo y aliento que había infundido, la forma en que se hizo en los principales autores, promovedores y cabecillas de la insurrección tagala, y los trabajos

29. LICINIO RUIZ, o. c., II, 323.

30. FLORENCIO ARANDA, *Prisión de los Recoletos en Negros*, ms. compuesto por el mes de marzo de 1899 y conservado en el Archivo Provincial de Marcella.

más o menos solapados y encubiertos que éstos seguían haciendo, ya en la ciudad china de Hongkong los que acompañaron a Aguinaldo, y ya también en las provincias de Luzón, y aún en la misma Manila; los que quedaron acogidos al amplio y general indulto concedido por la primera autoridad del Archipiélago filipino, a pesar de las públicas protestas de arrepentimiento y olvido de lo pasado que todos dieron, y de la solemne promesa, casi juramento, que los mismos hicieron de adhesión a España y hasta de derramar toda la sangre de sus venas antes que volver a ofenderla y rebelarse otra vez contra tan noble nación que ha sido siempre para todos los filipinos una verdadera y cariñosa madre.

Que todo esto y mucho más prometían los cabecillas de insurrección lo prueba el Acta levantada el 26 de abril del año 1898 en la casa del Gobierno Civil de Manila con motivo de la guerra declarada entre España y los Estados Unidos. "En la Casa Gobierno de la ciudad de Manila —se dice allí— a 26 de abril de 1898, reunidos los que suscriben, convocados previamente por el Exmo. Sr. D. Pedro Alejandro Paterno, y bajo la presidencia del Ilmo. Sr. Gobernador Civil, acordaron espontáneamente presentar su condición de adhesión al gobierno de su Magestad al rey Alfonso XIII como hijos reconocidos de su clemencia y generosidad al otorgarle el perdón de sus pasados extravíos, ofreciendo en su virtud, vidas y haciendas y también sus escasas influencias en defensa de nuestra común madre España". Y siguen las firmas de treinta y dos líderes que poco más tarde se harían famosos por su actividad revolucionaria.

El autor del manuscrito pasa luego a narrar los motivos que tuvieron los naturales para volverse contra los españoles, coincidiendo en todo con el criterio de otros testigos de los hechos e historiadores estudiados en nuestro trabajo arriba citado. Y más adelante continúa: también sabíamos los residentes en la Isla de Negros las continuas, frecuentes e importantes deserciones que se observaban ya en el soldado o Guardia Civil visaya (hecho que rara vez sucedía antes), y lo apurado y contrariado que se hallaba el general Ríos en Iloilo ante estas defecciones. Por lo que decidió trasladar a este último pueblo toda la fuerza disponible de Zamboanga y Mindanao y aceptar la colaboración de algunos moros armados de la misma zona.

Los religiosos que vivían en la parte norte y costa occidental

de Negros apenas tuvieron un día de tranquilidad desde el imponente levantamiento de Cebú, especialmente durante los meses de julio, agosto y septiembre de aquel 1898, pues en dichos meses los llamados agraviados del distrito de Concepción (Panay) que estaban muy cerca se paseaban por todos los pueblos del mismo quemando y destruyendo lo que les venía en gana, asesinando a españoles e indígenas, y llegando su osadía a tal extremo "que anunciaban con anticipación a los pueblos y barrios el día y hasta la hora en que llegarían a los mismos".

Todos tenían conciencia de que las fuerzas con que contaba el citado general Ríos eran insuficientes para contener el incendio insurreccional y separatista del Panay y de Cebú. Lo más grave del caso era que todos los españoles tenían la plena seguridad de que no habrían de llegar de la Península los refuerzos que necesitaba Luzón y Visayas.

Esto tampoco era un secreto para los nativos de Negros y de otras partes. La propaganda nacionalista se hacía en aquella isla tan solapadamente que apenas llegaba a los párrocos y a los españoles en general, y siempre quedando bien encubiertos los principales jefes y cabecillas de aquel levantamiento.

Ante este panorama, uno se pregunta: ¿cómo, sabiendo todas estas cosas y conociendo el peligro que se cernía sobre la región de Negros, no trataron de ponerse a salvo los religiosos, diseminados en su mayor parte por distintas parroquias? El autor del manuscrito nos explica a este respecto: El general Ríos había telegrafiado varias veces al Gobierno español desde Iloilo, comunicándole que tanto en Visayas, como en Mindanao, reinaba una paz poco menos que "octaviana". Más tarde, se dio cuenta de su propio engaño, y prohibió a la prensa oficial hablar de la revolución filipina, o, en caso de hacerlo, quitarle importancia al asunto. De tal modo, que si alguna vez hablaban "El Porvenir de Visayas", "El Eco de Panay", o "El Heraldo" del movimiento insurreccional, era simplemente para calmar la opinión pública ya tensa y alarmada ante el avance de los insurrectos. También hablaban con elogio de las operaciones llevadas a cabo por el tan valiente y sufrido como escaso ejército español.

Por su parte, la secta masónica estaba lanzando una gran ofensiva contra los religiosos, de modo especial, contra los párrocos regulares. Hasta el extremo de que se llegó a dudar de su pa-

triotismo, nunca desmentido y sí quizá en algunas ocasiones exagerado. La secta pedía “el todo por el todo”, es decir, que como medida política se hacía ya necesaria la expulsión de los párrocos regulares, o séase, de los frailes.

Esta opinión era la que dominaba —sigue diciendo el manuscrito— entre nuestros compatriotas, con raras excepciones. Una de ellas era la del general Ríos el cual, lejos de poner en práctica la idea de los sectarios, participada por muchos españoles, así civiles como, principalmente, militares, llegó a prohibir a los recoletos que abandonaran sus respectivos puestos de trabajo, cosa que en ningún modo podía hacer y de lo que se lamenta el cronista<sup>31</sup>. Con tales prohibiciones, órdenes, trabas y cortapisas no hay para qué decir que se obligaba a los religiosos de Negros a ponerse “en las astas del toro”, como vulgarmente se dice. Esto era lo último que faltaba, después de saber lo que ellos sabían respecto a aquella crítica situación en lo que se encontraban todos. Pero se quedaron y cumplieron como buenos. Conste, pues, dice el cronista inédito, que los cuarenta religiosos recoletos de Negros fueron hechos prisioneros por la única razón de quedarse en donde estaban por cumplir con su cargo y con una obediencia hasta última hora<sup>32</sup>.

---

31. El autor del relato cita dos casos que prueban hasta la saciedad lo que acabamos de escribir. Un religioso recoleto, P. Blas Martínez, cura párroco de Azagra, al saber que en la cabecera del distrito habían entrado unos 400 tagalos, salió huyendo del pueblo, en compañía del P. Francisco Cabido, y, embarcados en una lancha vaporea, propiedad del español Pedro Sanz, llegados que fueron a Iloilo, en vez de encontrar el refugio y hospitalidad que esperaban, recibieron la orden del general de la plaza, primero de no poner pie en tierra, y después, de volver a sus respectivos puestos de trabajo, pues allí no pasaba nada de particular y no existía peligro alguno.

El segundo hecho es más tajante todavía. Se trata de una orden dada por el general Ríos, en septiembre de aquel 1898, al señor Provisor de la diócesis de Jaro y al Sr. Gobernador de Negros, por la que prohibía terminantemente que los religiosos saliesen de la provincia sin licencia expresa del propio general, o cuando menos, sin el pase del gobernador, el cual no debía dar ninguno de no estar muy justificada la necesidad del religioso.

32. El P. Florencio Aranda, que escribe esta *Memoria* sobre los hechos más salientes que ocurrieron a los prisioneros de la Isla de Negros, insiste en que prefiere referir estos sucesos tal y como los mismos religiosos los relataron en notas que le fueron enviando con el fin de que no pierdan originalidad y frescura; debiendo, no obstante, advertir que bastantes de ellos, ya por modestia, ya por otros motivos, dejaron de narrar hechos muy importantes que presenciaron durante la prisión.

### III. *Los recoletos de Negros, prisioneros del Katipunan.*

La revolución filipina del 96 no había conseguido, a pesar de su empuje con que se manifestó en sus principios, propagarse y contagiar a las demás provincias del Archipiélago. Su esfera de acción ciñóse solamente a algunas provincias limítrofes de Manila; de ahí que fácilmente hubiese podido ser sofocada si en el gobierno español hubiera existido mayor alteza y miras y verdaderos deseos de apagarla.

El P. Licinio Ruiz aunque no atribuye a la masonería y al gobierno español las causas únicas de la revolución y todos los males que trajo consigo para las misiones y las corporaciones religiosas, les acusa de haber sido los que principalmente prepararon el éxito de la insurrección, facilitando a los filibusteros todos los medios para que consiguieran su victoria. El gobierno español no supo, o mejor, no quiso vigilar e impedir aquellos movimientos revolucionarios y separatistas y después ya no pudo evitar las consecuencias de aquella organización que se había formado ante sus ojos sin protesta de ninguna clase<sup>33</sup>.

Porque sin duda que algunos, al menos de los que entonces formaban el gobierno presidido por don Práxedes Mateo de Sagasta, debían estar, y de hecho lo estaban, enterados de cuanto se tramaba y se hacía en Filipinas, y más todavía de ciertas negociaciones que tenían lugar entre los revolucionarios filibusteros y los Estados Unidos en América.

Tampoco era un secreto que muchos de los gobernantes de entonces formaban parte de la masonería española, y algunos con alta graduación, como el tristemente célebre Morayta. Sobre ese Gobierno, pues, y sobre la masonería española debe recaer el fallo de la justicia. Sean para ellos nuestras censuras —insiste el historiador—, no para otros elementos cuya actuación sólo ha merecido elogios<sup>34</sup>.

---

33. LICINIO RUIZ, *Sinopsis...*, II., 342.

34. En nuestro estudio, citado al principio del trabajo, dejamos probado que, si bien es cierto cuanto dicen y escriben estos apologistas a ultranza de las Corporaciones Religiosas en Filipinas, no todo fue tan sencillo como ellos lo explican, sino mucho más complicado y complejo, sin que podamos descartar alguna culpabilidad en las mismas y beneméritas Corporaciones Religiosas, aunque luego fueran tan perseguidas en sus miembros más esclarecidos.

La revolución filipina del 98 se extendió rápidamente hasta los rincones más apartados del Archipiélago. Negros, la isla más progresiva, como los propios nativos la llamaban, no podía por menos de sumarse a las demás provincias insurrectas. En esta isla de Negros estaban lo mejor y el mayor número de misioneros recoletos. Estos misioneros, generalmente párrocos de otros tantos curatos, vivían confiados, pues sus feligreses permanecían al menos indiferentes a la marcha de los acontecimientos del país, a excepción de unos cuantos cabecillas que estaban en comunicación directa con los filibusteros de la capital. Las consecuencias de aquella confianza y extraña ignorancia de lo que se estaba tramando fueron catastróficas, pues al pronunciarse Negros el 5 de septiembre del citado 1898, cayeron prisioneros la mayor parte de los religiosos de aquella provincia, excepto algunos pocos que pudieron ponerse a salvo debido a circunstancias especiales.

Cuando los religiosos quisieron caer en la cuenta, se encontraron con los pueblos completamente sublevados y no pudieron hacer otra cosa que entregarse a la primera amenaza que les hizo el jefe de insurrección. El manuscrito que hemos utilizado para estos episodios ocupa 130 páginas en las que relata, con un detalle impresionante, hora a hora y minuto a minuto, la prisión de 40 misioneros recoletos. Ya puede suponerse el lector que no nos vamos a entretener transcribiendo estos relatos de cada religioso que sufrió persecución, aunque reconocemos que contiene anécdotas y cosas interesantes, sobre todo, la conducta seguida por muchos nativos al tiempo de las despedidas o al paso por los distintos poblados.

Los cuarenta religiosos recoletos fueron enviados a la cárcel de Bacolod, penal construido el 1890, en tiempo y por mandato del ilustre general D. Valeriano Weiler y durante el mando como gobernador de aquella provincia de don Camilo Lasala, con la activa, directa y desinteresada colaboración del P. Mauricio Fresno, cura párroco de aquella cabecera, y con maderas que proporcionó el P. Julián Ubernaga, misionero entonces de Inayanan.

El P. Florencio Aranda, uno más entre los prisioneros, se detiene y deleita en la descripción del edificio, y luego nos dice a propósito del primer "alcayde" o gobernador de la cárcel lo que sigue: "El alcayde primero a quien tuvimos por jefe los padres prisioneros por espacio de dos meses, a juzgar por sus hechos y di-

chos, no diré ni afirmaré yo que fuera un *tirano*, como quieren algunos; ni un *verdugo*, como creen otros; si a los adjetivos se les ha de dar la acepción y significación estricta y propia que indican las mismas palabras". El cronista trata, pues, de ser imparcial y veraz. Por eso, el calificativo que mejor le cuadraba era el de "alcayde *digno* de un gobierno revolucionario"; un hombre lleno de prejuicios contra los religiosos y contra la misma religión católica; alucinado y dirigido por la secta masónica. El fue quien dispuso que se preparase el calabozo más oscuro, "asqueroso e inmundado" para los religiosos, habiendo sacado del mismo a un grupo de criminales caracterizados y señalados en la zona. Y a este hombre se refieren aquéllos cuando dicen en sus relatos que les insultaba, calumniaba, denigraba y profería palabras soeces contra la religión católica. Este hombre es el famoso jefe de la cárcel de Bacolod que, al tiempo de ingresar los prisioneros del Katipunan, mandaba registrar sus maletas y se incautaba de cuanto encontrara en ellas de algún valor. El mismo que prohibió a los vecinos de la mencionada ciudad visitaran a los religiosos, amenazando con duros castigos a las familias que se atrevieran a acercarse a ellos con algún regalo, o siquiera con el fin caritativo de hacerles más llevadero su cautiverio. Este es aquel *pillastre* —la palabra la recogemos del manuscrito— que llamaba a los sufridos frailes a su despacho, les obligaba a escribir cartas a personas amigas pidiéndoles dinero para socorrer sus primeras necesidades, y una vez que el dinero llegaba a la cárcel, se quedaba con todo, vengándose de los que se negaban a aquella acción<sup>35</sup>.

Muy mal debieron pasarlo en aquel calabozo<sup>36</sup>, y mucho tu-

---

35. No es cuestión de seguir relatando pormenores. Se repiten y se suponen. Por ejemplo, el obligar a los religiosos a limpiar los excusados de la cárcel, y llevar las basuras de la misma al mar por medio de la calle principal y a la hora punta en que más gente pululaba por ella. Lo que sí hacemos constar es que el P. Aranda insiste, una y otra vez, en que el relato se queda corto, tratando de ser "imparcial y sereno", y callándose por prudencia cosas que no deben decir en público. Es más, reconoce que hubo días del mes de diciembre y enero en que el mencionado alcayde les concedió "bastante expansión por el interior de la cárcel"; en otras ocasiones, se compadeció de la triste situación en que se hallaban los religiosos y elogiaba la paciencia de muchos de ellos. Todo lo cual prueba, por un lado, el carácter voluble de aquel personaje, y por otro, los *compromisos* que debía tener con "los jefes de mandil" que le habían dado aquel cargo con el grado y empleo de teniente coronel del ejército filipino. (Ms. fol. 161).

36. El ms. inserta dibujos hechos a lápiz de las celdas y enseres de los mismos y hasta de objetos de suplicio.

vieron que sufrir los recoletos en Bacolod. Incomunicados de las gentes sencillas y buenas, que seguían queriendo y estimando a los misioneros, como si fueran criminales; visitados solamente por oficiales que delante de ellos hacían ostentación “de sable y revólver”; insultados con palabras groseras cuando los sacaban a los patios; mal alimentados<sup>37</sup>; siempre vestidos con la ropa que llevaron a la prisión, amontonados en miserables celdas, sin asiento alguno<sup>38</sup>; sin servicios de higiene; teniendo que colocar los hábitos a la entrada y en las mismas ventanuchas como mosquiteros; durmiendo en catres viejos y sobre nipas que hacían de colchonetitas<sup>39</sup>... Así, hasta el 18 de enero de 1899 en que recibieron una orden superior de evacuar aquel triste lugar, Bacolod, y encaminarse a la llamada “Granja Modelo”. Los frailes recoletos, acompañados de un grupo de guardianes<sup>40</sup> de la misma prisión, salieron del penal por la tarde del día citado, llevando consigo por todo equipaje un pequeño envoltorio que les permitieron hacer con la manta de dormir<sup>41</sup>, y teniendo que hacer todo el trayecto a pie, o como dice con cierta gracia el autor del manuscrito, “pedibus andando” hacia el sur de la provincia.

Eran 35 los religiosos y algunos de ellos iban enfermos de alguna gravedad. El pueblo de Bacolod quedó hondamente impresionado ante el espectáculo que ofrecían, y fueron muchas las lágrimas que corrieron de los mejores ciudadanos en aquella hora desdichada<sup>42</sup>. De esta guisa y sin atreverse a pronunciar una palabra,

---

37. Da verdadera grima leer “el menú” de cada día y, al mismo tiempo, causa admiración el aguante y la bondad de nuestros prisioneros.

38. El cronista llega a decir que los religiosos tuvieron que arrancar las maderas del balcón para colocarlas encima de unos ladrillos y, de este modo, tener donde sentarse.

39. El P. Florencio, haciendo gala de narrador y literato, se hace acompañar de un supuesto amigo, y con gracia, no exenta de suave ironía, va mostrándole todo cuanto pueden encontrar en aquella odiosa mansión, y le cuenta, al mismo tiempo, la vida que llevaban en ella los prisioneros del Katipunan (Ms., fol. 185-198).

40. Este cuerpo de guardias de la cárcel estaba compuesto por los presos del mismo penal, a los que el gobierno revolucionario acababa de poner en libertad, y algunos de los cuales eran reos de tres y hasta de cuatro asesinatos (Ms., fol. 199).

41. Manta de dormir, que no todos tenían.

42. El autor del relato cuenta que él mismo percibió muy clara y distintamente los lamentos que salían de la casa de un capitán indígena, el cual aconsejaba a su hija a que callase, pues iba a comprometer con sus gritos y su llanto a toda la familia. Pero la joven se recriminaba que eran ellos —los nativos— los culpables de aquella situación y los responsables del fin que esperaba a los pacientes prisioneros.



atravesaron, descalzos como iban, los ríos Pasip y Massingay. En marcha todavía, ignorando la meta de su nuevo destino, se atrevieron a pedir al Cabo que iba como jefe de custodia les concediese alguna pequeña expansión y descanso, pues estaban agotados, sobre todo los que iban enfermos y con calentura. A lo que el hombre se avino cargando sobre sus hombros toda responsabilidad. Esta conducta del cabo San José, que así se llamaba el bondadoso oficial, se completó con la de un vendedor de cerveza<sup>43</sup>, al que encontraron de camino y que les invitó a tomar cuanta quisieran, pues iban, más que sedientos, deshidratados. Más adelante, salieron nativos al encuentro de la caravana y se ofrecieron voluntarios para llevar los envoltorios de los religiosos enfermos; y aún un carretero, con su carro se ofreció generosamente para transportarlos.

Llegados al pueblo de Sumag al caer de la tarde, fueron conducidos al convento que en él había, donde descansaron, cenaron una "ración de morisqueña morena con pollo y pescado", y cada cual se buscó un lugar retirado para el reposo que bien lo habían ganado<sup>44</sup>. Al día siguiente, muy de mañana, recibieron la orden de emprender de nuevo la marcha de la misma forma en que llegaron, es decir, los enfermos montados en carros y los sanos a pie. Al tiempo de atravesar el río Calumngan, los de a pie lo hicieron a través de un puente de cañas y los carros fueron transportados en balsas. En Bago, pueblo inmediato de camino, no encontraron la buena acogida del anterior. El jefe del gobierno revolucionario<sup>45</sup> había prohibido bajo severas amenazas toda manifestación de afecto o simpatía hacia los prisioneros; de modo que las calles aparecían ahora desiertas y los nativos, al ver la caravana, echaban a correr y se escondían en sus casas. Momentos antes de lle-

---

43. Es curioso cómo en la *Memoria* se nos ofrece hasta la marca de la misma. (Ms., fol. 204).

44. Como nota también curiosa hemos de destacar que en este lugar se presentó el hermano de uno de los religiosos gravemente enfermo con orden del gobierno revolucionario para llevárselo de nuevo a Bacolod; pero, al saberlo aquél, se negó a abandonar a sus compañeros, queriendo seguir su misma suerte hasta el final. La consideración moral que, al llegar a este punto, hace el cronista se la perdonamos al inteligente lector.

45. Además de este jefe de poblado, que era a la vez delegado de guerra, había, según testimonio unánime de españoles y filipinos, otro que era como el principal, mestizo él, y que llevaba sangre española, presidente a la sazón del "Congreso de Diputados". (Conf., Ms., fol. 211).

gar a la plaza del pueblo, se detuvieron y formaron de dos en dos<sup>46</sup>. El que hacía de jefe saludó respetuosamente a los prisioneros y les obsequió por todo desayuno con una lata de sardinas, dos diminutos panecillos para cada uno y la clásica cerveza que ya habían gustado por el camino.

De gana salieron de aquel pueblo que tan friamente les había recibido<sup>47</sup>; y de buena gana recibieron también el aumento de escolta armada, pues lo mismo les daba diez que diez mil. Lo que de verdad deseaban era llegar cuanto antes al término de su peregrinación. Cruzaron en balsas el anchuroso río Bago<sup>48</sup>, no sin que parte de la travesía la hicieran a pie<sup>49</sup>, para ganar tiempo, según decían, y prosiguieron hasta el inmediato pueblo de Valladolid, donde los vecinos se volcaron sobre ellos, sin que lo impidiesen esta vez, con obsequios y atenciones. También aquí hubo "morisqueta morena", con guisos de carne y pescado, hecho al estilo del país, si bien tuvieron que aceptar de buen grado por toda mesa y mantel el santo suelo. Incluso, todo hay que decirlo, les ofrecieron café o té, a gusto del consumidor.

Y otra vez en marcha, camino del pueblo de San Enrique, donde se repitieron iguales o parecidas escenas por parte de la vecindad. Y otro río que vadear, y el desencanto de Candaguit, en donde ya no les dieron ni cena ni lugar de alojamiento para el descanso de la noche. Esta vez les falló hasta el elegante y bondadoso cabo San José<sup>50</sup>. De nuevo pedimos excusas al lector por no transcribir la consideración moral que hace el autor del manuscrito, el cual no sale de su asombro ante la conducta seguida por

---

46. Esta forma de entrar en los pueblos obedecía a órdenes dadas a los tiradores en Bacolod, ya que se cumplió indefectiblemente en todos, a no ser que llegaran de noche, pues en este caso no había lugar. (Ms., fol. 212).

47. Según testimonio del cronista cautivo y viajero, éste fue el único pueblo en que nadie se dignó acercarse al alojamiento de los prisioneros; y en aquel tribunal no vieron otras personas que soldados, oficiales y jefes revolucionarios.

48. El P. Aranda dice de él que, "mejor que río, debería llamarse brazo de mar por la anchura que tiene".

49. Resulta curioso observar el buen talante y hasta la risa que daba a nuestros religiosos viéndose unos a otros mojados hasta la más de la cintura y con un aspecto verdaderamente grotesco.

50. Decimos esto, porque los religiosos esperaban de él que consiguiera del jefe siquiera unas horas de descanso para los maltrechos prisioneros. Pero falló y no hubo lugar a ello, siendo así que lo necesitaban más que el comer.

aquellos señores<sup>51</sup> en cuya propiedad estaban alojados, máxime, cuando contaban con tantos amigos entre los mismos religiosos.

Pero sigamos el lento paso de los carros, con su sufrida carga, cruzando ríos y consiguiendo pequeñas y esperanzadoras metas de poblados. En La Carlota pasaron "una noche de agonía", en frase gráfica del narrador<sup>52</sup>, entre amenazas de muerte y soportando anticipadamente con la imaginación los horrendos suplicios que de soldado a soldado se gritaban para que lo oyese hasta los más sordos. La hora de la "matanza" sería sobre las dos de la madrugada, el golpe simultáneo y allí mismo en la sala en que se encontraban amontonados los prisioneros. Estos quisieron tomarlo a broma, pero el miedo es libre y sabían, por otra parte, que aquellos insurrectos eran capaces de todo. Pero pasó la hora señalada para "el degüello de los inocentes"<sup>53</sup> y como premio por lo valientes que habían sido, fueron obsequiados con un espléndido desayuno<sup>54</sup>.

Por fin, llegaron a la granja, propiedad del gobernador español, incautada por las fuerzas revolucionarias. Un mestizo, Francisco Pérez, la dirigía. Los prisioneros fueron alojados en el local destinado para almacén de azúcar, donde esperaron acontecimientos. Se siguieron las visitas del nuevo jefe y los malos tra-

51. Eran los señores Trias y Locsín.

52. La nota no deja de ofrecer su gracia. Apenas vieron los centinelas acostados a todos los religiosos, empezaron a tocar el pito, con intervalos de un minuto. Las pitadas que daba el centinela, que estaba en un lugar próximo a la sala, eran repetidas por otros dos situados, uno en los bajos del convento y otro en la calle a corta distancia. Además, otro de los insurrectos se colocó debajo de la misma sala, no cesando de cantar en toda la noche. Por si esto fuera poco, el oficial de vela daba órdenes a cada momento del tenor siguiente: "¡preparad las cuerdas!... ¡que vengan veinte soldados más al convento!... ¡preparad en una lata sal y vinagre!..." Y cosas por el estilo. (Ms., 238).

53. El autor del relato nos dice en nota expresiva que vio las cosas y todo lo que le rodeaba de tan mal cariz, que tomó la resolución de desabrocharse el cuello de la camisa "y arremangarse hacia abajo —literal—, con el fin de que el verdugo no tuviese necesidad de dar más que un solo golpe de sable, suficiente para cortarle la cabeza. (Ms., fol. 242).

54. Con buen humor y gracia nos dice el cronista que consistió en "un recipiente mugriento y asqueroso de caña conteniendo morisqueeta negra con mucho palay, todavía por pilar y moler, y una lata de petróleo, llena de mugre por dentro y por fuera que contenía calabaza cocida, sin pelar ni limpiar todavía. Pero como quiera que "al hambre no hay pan duro", los religiosos lo tomaron y siguieron su pequeño calvario, no sin recibir visitas impertinentes y molestias de personas extrañas y desconocidas.

tos<sup>55</sup>, añadiéndose los trabajos forzados en el campo. Así las cosas, el día primero de febrero se recibió una orden, que traía un piquete de tiradores, de recoger los presos y llevarlos de nuevo al punto de partida, es decir, al pueblo de Bacolod. A decir verdad, la noticia produjo de pronto en los religiosos el mismo efecto que produce un jarro de agua fría echada de improviso en el que está tranquilamente dormido. Luego se alegraron y se resignaron a lo peor. El camino de regreso y los pueblos a recorrer eran de sobra conocidos. La noticia corrió como reguero de pólvora y los vecinos de La Carlota y de Candaguit se disputaron el honor de agasajar a los buenos religiosos<sup>56</sup>. Mas para que hubiera de todo en la viña del Señor, cuando apelaron a la caridad de un carretero que encontraron camino de San Enrique para que llevase sus bultos hasta el pueblo, éste se negó excusándose que tenía mucha prisa<sup>57</sup>. Llegados al citado pueblo se hospedaron de nuevo en el convento el preciso tiempo para comer y reponer fuerzas, pues había que proseguir la marcha enseguida hacia Valladolid.

No les dieron tiempo de descansar. Las órdenes que recibía cada poco el oficial que comandaba el piquete eran tajantes: "en cualquier punto en que os encontréis con los prisioneros, continuad la marcha hacia Bacolod, sin deteneros a dormir en ninguna parte". Con la llegada a la capital de provincia, había terminado el viaje de regreso. El encuentro y consiguiente diálogo con el delegado de Guerra, señor Araneta, fue breve: comoquiera que los prisioneros no habían pedido nada; y comoquiera también que el gobierno español no se había dirigido al revolucionario solicitando la libertad de sus súbditos, aquel, en nombre del gobierno de su provincia, se la concedía. Solamente les pidió que firmaran por duplicado el Acta de libertad y que cuando llegaran a Iloilo publicaran un suelto en el periódico elogiando la conducta seguida por el jefe y delegado de insurrección, desmintiendo con esto la noticia que había aparecido en un diario de la citada ciudad de

---

55. Como el aposento aquel era tan pequeño para los 34 religiosos, tuvieron que colocarlos para dormir en la misma forma —y valga la comparación— con que se colocan las sardinas de cubo: todos muy juntos, las cabezas arrimadas a la pared, formando los cuerpos un ángulo recto con aquellas. (Ms., fol. 259).

56. El ms. trae en nota el nombre de varias personas que se significaron por su caridad hacia los prisioneros.

57. No le quedó más remedio que hacer de guía y llevar los paquetes de los prisioneros en su carro cuando el oficial de escolta le amenazó con las armas si no cumplía con aquel menester.

cómo los religiosos habían sido maltratados y obligados a trabajar en faenas agrícolas durante su estancia en la granja.

¿Qué inconveniente habían de tener los prisioneros —comenta uno de ellos— en firmar todo lo que quisiese el gobernador revolucionario? ¿Acaso nos consideraba el señor Araneta con la libertad que se requiere para afirmar un documento de aquella especie? ¿Por ventura no sabíamos muy bien nosotros que con la misma facilidad con que se nos había dicho: “quedan ustedes libres”, se nos podía decir después: “siguen ustedes en la prisión”, de no haber accedido a lo que se nos mandaba en tono de súplica?<sup>58</sup>. Creemos que no le faltaba razón a nuestro prisionero. Porque, como dirá en otra parte, ¿qué libertad era aquella que despojaba a los religiosos de sus parroquias y les obligaba a salir fuera de ellas?...

El espectáculo que ofrecía la playa de Bacolod al tiempo de embarcar los excautivos de la revolución era conmovedor. Treinta y siete religiosos sacerdotes<sup>59</sup> abandonaban la Isla de Negros, cultivada con tantos sudores, sacrificios y esmero<sup>60</sup>. Embarcaron en el vapor “Monserrat” y llegaron sin novedad a Iloilo. Una lancha americana se acercó al barco español y dos oficiales, acompañados de intérpretes, saltaron a bordo para saludar a los pasajeros y registrar el cargamento del navío. De todos los prisioneros solamente tres saltaron a tierra. La mala suerte quiso que se encontrara en la citada ciudad de Iloilo el presidente del gobierno insurrecto de Negros, el cual había llevado consigo varias cartas escritas por religiosos que comprometían a una empresa, a la que pedían cierta cantidad de dinero mientras estaban en la cárcel. Quería aprovechar la circunstancia de la venida de los recoletos para hacer efectivas dichas cantidades, so pena de quedar nuevamente detenidos y no poder seguir viaje a Manila.

¿Qué hacer?... Creemos que nosotros tampoco lo hubiéramos dudado mucho tiempo. Pero ya se ve a qué precio concedían la libertad aquellos hombres de la revolución y cuán cara les resultaba a los agustinos el recobrarla. Amaneció el 4 de febrero de

58. Ms., fol. 324.

59. A los 34 que estuvieron en la granja, se agregaron tres más el día del embarque.

60. Arriba queda anotado cómo la evangelización de la Isla de Negros se puede decir que fue obra casi exclusiva de los agustinos recoletos.

1899. Nuestros prisioneros desayunaron tranquilos y transbordaron al vapor inglés "Libelle". El 7 del mismo mes se encontraban, por fin, en Manila. Era la hora de la verdadera y ansiada libertad.

#### IV. *Víctimas de la revolución en Cavite*

Lo primero que sorprende leyendo el "Libro de Difuntos" existente en el Archivo Provincial de los agustinos recoletos de Marcilla y que comienza con el año 1889 es el número de víctimas de la insurrección de 1896. Aun habiéndose descubierto con alguna antelación y antes de que los filibusteros se lanzaran al campo, la conspiración, abortada y todo, produjo muchos estragos. El cronista, al tiempo de sopesar y juzgar las graves consecuencias, compara este movimiento revolucionario a los grandes cataclismos y violentas conmociones, de tiempo en tiempo, se dejaban sentir en Filipinas; y el carácter que reviste le asemejan en un todo a las más horribles hecatombes que, sepultando vastos imperios y destruyendo naciones enteras, anegaron en sangre ciudades, pueblos y aldeas. Sin embargo, cauto y prudente, no se atreve a emitir un juicio definitivo porque, para poder hacerlo con éxito, se requeriría "que el ánimo gozase de la serenidad tan necesaria no sólo al crítico que juzga fríamente y trata de relacionar entre sí los acontecimientos y éstos con las causas que los produjeron, sino también el simple historiador que debe relatar con toda imparcialidad y libre de toda preocupación y apasionamiento los hechos, pintándolos con su natural colorido"<sup>61</sup>. Pero esta serenidad —confiesa el autor del Libro de Difuntos— hoy por hoy no existe, por hallarse la insurrección en su momento álgido y estar todos sumidos en terrible y angustiosa incertidumbre sobre el desenlace de la misma. Es más, el cronista se pone a escribir las necrologías de las víctimas de Cavite a sabiendas de que le faltan muchos datos por conocer. Pero estos datos quedan para que, si vale la pena, se consignen más tarde en la Historia General de la Orden<sup>62</sup>. Las noticias son, pues, de primera mano, inéditas y tomadas en los mismos ins-

61. Libro de Difuntos, fol 52 v.

62. Efectivamente, estos datos serán aprovechados por el Francisco Sádaba para su Catálogo y por el historiador P. Licio Ruiz para su Sinopsis histórica de la provincia recoleta de San Nicolás de Tolentino.

tantes de la revolución caviteña de 1896 que terminaría, como sabemos, con la frágil y engañosa "Paz de Biacna-bató".

a) *José M<sup>a</sup>. Learte del Carmen*. Era natural de Tudela, Navarra, y había nacido el 18 de diciembre de 1831. Tomó el hábito de agustino recoleto en el colegio de Monteagudo el 16 de septiembre de 1848, profesando el 17 del mismo mes del año siguiente. Terminados sus estudios, pasó a Filipinas el año de 1852. Ordenado de diácono en el 1854 y al año siguiente de sacerdote, fue destinado al pueblo de Yba, en Zambales.

En el capítulo Provincial de 1864 fue nombrado vicerrector del colegio citado de Monteagudo. Pero regresaría muy pronto a las misiones, ejerciendo la cura de almas en distintos pueblos del Archipiélago. Hasta que en el Capítulo Provincial de 1873 fue elegido provincial.

Estando de superior mayor el P. Learte, tuvo lugar la famosa expedición militar a Joló, organizada por el general Malcampo. Seis religiosos recoletos fueron designados como capellanes de la misma<sup>63</sup>. El P. Learte, además de enviar a estos seis religiosos en calidad de capellanes, ofreció la cantidad de 1.000 pesos para subvenir los gastos de la campaña. Ni que decir tiene que el general Malcampo agradeció en lo que valía aquel gesto de generosidad dando cuenta del mismo al gobierno de Madrid.

Terminado el provincialato, volvió a ser aquel simple párroco que él siempre había deseado y trabajó con gran celo en la provincia de Zambales<sup>64</sup>. En todos cuantos cargos ejerció, sobre todo en la cura de almas, se distinguió por su amabilidad de carácter y verdadero celo apostólico, con el que trabajó sin cesar, ya con sus consejos y predicación, ya editando libros de piedad, como el "Catecismo" en lengua zambaleña, el "Reglamento de la Corte de María Santísima" y las traducciones a dicha lengua de los "Ejercicios de San Ignacio" y el "Anuario de María". Así escribió el autor de la historia de los recoletos en Filipinas. Y el P. Sádaba, en su

---

63. He aquí los nombres de aquellos religiosos agustinos: Toribio Minguella, Vicario provincial y cura párroco-foráneo de Cavite, más tarde Comisario en Madrid y finalmente obispo de Puerto Rico; Gregorio Bueno, cura de Mabalacat; Toribio Bonel, cura de Caloacan; Félix Melero, cura de Moring; Félix Garcés, cura del pueblo de Lobo; Ramón Zueco, Vicario provincial y foráneo de Misaniz. (Libro de Difuntos. fol. 56).

64. Siendo todavía superior mayor, promovió las misiones de Inayanan, San Sebastián, Bayanan y Tolon, en la Isla de Negros.

catálogo, dice del P. Learte que ha dejado entre sus hermanos fama de santo, justamente adquirida con sus excelentes virtudes y vida ejemplarísima, pues tanto de súbdito como de prelado, fue siempre modelo de observancia regular y de perfección religiosa<sup>65</sup>.

b) *Simeón Marín, del Amor Hermoso*. Natural de Cornago, Logroño, donde vio la luz primera el 21 de febrero de 1849. Tomó el hábito de agustino recoleto y profesó en el convento de Monteagudo a la edad de 15 y 16 años respectivamente. Llegó a Filipinas el año de 1870. Se ordenó de sacerdote en marzo de 1872. Impuesto en el idioma tagalo, fue nombrado Cura interino de Naujan, en Mindoro. Más tarde fue prior del convento de Cavite. Definidor en 1888. Se encontraba en Maragondon, de Cavite, cuando se inició la insurrección filipina de 1896.

El autor del Catálogo, que se detiene en el detalle de los distintos curatos que regentó en Filipinas, termina su breve biografía diciéndonos que el estallar la insurrección tagala, hallábase en el pueblo citado, parroquia de Maragondon, donde sucumbió al furor de las hordas lanzadas al campo por los jefes del Katipunan<sup>66</sup>. El P. Licinio Ruiz completa el apunte biográfico diciéndonos que su muerte acaeció durante el mes de septiembre del citado 1896.

c) *Toribio Mateo del Carmen*. Nacido en la ciudad de Corellas, Navarra, el 16 de abril de 1846, profesó en el colegio de Monteagudo el 24 de mayo de 1864. Pasó a Filipinas en junio de 1868, a bordo de la fragata "Reina de los Angeles". Se ordenó de sacerdote el 1869. Fue destinado a la parroquia de Morong, en la provincia de Cavite. Más tarde administró varios curatos. Cuando surgió la insurrección en Cavite estaba de residencia en el pueblo de Pérez - Dasmariñas.

El cronista nos cuenta que, reunido este excelente misionero con los Hermanos de Obediencia Luis Garbayo del Carmen y Julián Umbón del Corazón de Jesús que cuidaban la casa de Salitrán, situada cerca de la hacienda de Imus, se dirigieron juntos hacia el pueblo de Silang, medio escondidos, para pasar inadvertidos de la gente. Pero pronto, al entrar en el barrio de Sampalok, se encontraron inesperadamente con una partida de revolucionarios que

---

65. FRANCISCO SADABA, o. c., 354.

66. Ibid., 546-47.



venían de Imus y sin darles tiempo más que a recibir los hermanos la absolución del padre, los tres cayeron acribillados a balazos, siendo enterrados en el mismo barrio de Sampalok<sup>67</sup>.

d) *Agapito Echegoyen de San José*. Era natural de Olite, Navarra, donde vio la luz primera el 24 de marzo de 1850. Llamado al estado religioso, profesó en el citado colegio de Monteagudo el 29 de julio de 1868, pasando a Filipinas el año 1872. Se ordenó de sacerdote en Manila e inmediatamente fue destinado como compañero del Cura párroco de Castellejos. Administró varias parroquias; hasta que en 1887 le vemos en la parroquia de Amadeo, donde le sorprendió la revolución. Hecho prisionero, padeció lo indecible, hasta que en el mes de abril de 1897 murió a manos de los insurrectos junto con los padres Piernaveja, Domingo Candenias y Hno. Matías Rivero, los tres agustinos calzados de la provincia de Filipinas.

El autor de la relación de las víctimas de Cavite —Fray Andrés Ferrero de San José—, al referirse al P. Echogoyen nos dice, ingenuamente, lo siguiente: "Acerca de este religioso han corrido rumores de que no había muerto, sino que le tenían cautivo los rebeldes y así lo hizo constar el P. Provincial en la circular del 20 de octubre, en la cual consignaba la nómina de los religiosos que echábamos de menos en la provincia de Cavite... No obstante, como al cabo de más de tres meses que han transcurrido no se ha tenido noticia alguna, creemos debe ser incluido en esta relación como una de las víctimas causadas por indios levantados en armas contra la madre Patria<sup>68</sup>. Y a renglón seguido, pone una adición en la que da cuenta de los muchos sufrimientos y de la muerte del biografiado en compañía de los hermanos agustinos calzados nombrados arriba<sup>69</sup>.

e) *Faustino Zizasoain de San Roque*. Natural de Cabanillas, provincia de Navarra, vino al mundo el 15 de febrero de 1855. Como los religiosos anteriormente citados y todos los de esta época, profesó en el citado colegio de Monteagudo en 1872. Llegó a Fili-

67. LICINIO RUIZ, o. c., II., 352-3; *Libro de Difuntos*, fol. 57.

68. *Libro de Difuntos*, fol. 58 y v.

69. LICINIO RUIZ, o. c., 359-60.- En nuestro estudio, *La persecución religiosa...*, dimos detallada cuenta de los personajes a que se alude en este lugar. Allí remitimos a nuestros lectores, p. 189 ss.

pinas por el mes de enero de 1878. Se ordenó de sacerdote en Manila al siguiente año, y enseguida le enviaron al pueblo de Silang para aprender el tagalo, primera tarea que tenían que hacer los jóvenes misioneros enviados desde la Metrópoli. Desde el 1880 administró varias parroquias. La revolución le sorprendió en la de Bailén, de la provincia de Cavite, y allí fue asesinado por los insurrectos en los primeros días de septiembre de 1896.

El historiador Licinio Ruiz y el autor del Catálogo, P. Sádaba, no dan otras noticias que las anotadas arriba. Pero el encargado de hacer el Necrologio, existente en el Archivo de Marcilla, dice de este religioso que al enterarse de lo que ocurría en la provincia de Cavite, se fue al pueblo de Alfonso donde había un piquete de la Guardia Civil, en cuyo cuartel se estuvo defendiendo de los rebeldes que a todo trance trataron de tomar aquella posesión y apoderarse de las armas en ella almacenadas; lo que, al fin conseguirían, muriendo en la refriega el Cabo que mandaba el piquete y el P. Faustino que se resistió hasta el último aliento <sup>70</sup>.

f) *Toribio Moreno de la Soledad*. Había nacido en Cornago, Logroño, el 11 de noviembre de 1857; y profesado en el célebre monasterio de Monteagudo el 13 de septiembre de 1875. Arribó al archipiélago filipino en la misión que salió de Barcelona el 25 de octubre de 1880 en el vapor "Reina Mercedes". Ordenado de sacerdote dos años más tarde, fue destinado al seminario de Vigan como profesor. En 1889 le nombraron administrador de la hacienda de San Juan de Imus. En el mes de septiembre del año siguiente le vemos de subprior y maestro de novicios en Manila. Poco después le eligieron para vice-rector del colegio de Marcilla, cargo que no quiso aceptar. Volvió entonces a las parroquias de Carmona y Silang, donde le cogió de improviso la insurrección del 1896.

La relación manuscrita nos cuenta que, habiendo sido advertido el P. Toribio del peligro que corría en Silang por un cristiano fiel y de toda confianza <sup>71</sup>, se negó a huir, como le aconsejaba incluso el mismo capitán del municipio, por nombre Lázaro, un hombre al parecer de buenos sentimientos, pero en aquella ocasión traidor y descubridor del paradero del religioso. El hecho es que

---

70. *Libro de Difuntos*, fol. 59 y s.- F. SADABA, o. c., 605.- L. RUIZ, o. c., II, 360.

71. Se llamaba José Gana y había ejercido el cargo de primer Teniente en Silang por los años 1891-92.

al amanecer del día 4 de septiembre del aquel nefasto 1896 llegaron al lugar donde se había refugiado el P. Toribio un grupo de foragidos, al frente del cual iba el mencionado capitán municipal. Aquellos hombres amarraron al misionero y lo condujeron maniatado hasta un barranco que había frente al convento. Uno de ellos, el único que llevaba arma de fuego, disparó contra él por la espalda <sup>72</sup>.

g) *Juan Herrero del Amor Hermoso*. Nació en Arnedo, provincia de Logroño, el 16 de mayo de 1862. Profesó en Monteagudo el 17 de junio de 1878. Pasó a Filipinas en la barcada de 1882. Como la mayor parte de sus compañeros, ejerció la cura de almas en distintas parroquias <sup>73</sup>, hasta que, conociendo los superiores sus excelentes dotes, le colocaron al frente de la hacienda de Imus, cargo para el que se requería un tacto especial y una prudencia exquisita. Esto ocurría el 1891. Luego que estalló la insurrección en las cercanías de Manila, el P. Provincial le escribió una carta diciéndole que, en vista del mal cariz que estaban tomando las cosas, hiciera lo que su prudencia le dictara como más acertado.

El P. Herrero consultó con el párroco del lugar, que no era otro que el ya conocido P. Learte; y los dos convinieron en que se imponía una mayor vigilancia, pero que el peligro no era tan grave como para abandonar la hacienda. Así se lo hizo ver a los Hnos. de Obediencia que estaban con él al cuidado de la finca y todos esperaron serenos los acontecimientos.

Así las cosas, el día primero de septiembre se levantaron los insurrectos en Imus. La Guardia Civil pudo hacer frente, pero necesitaba de refuerzos. El P. Herrero envió un despacho urgente reclamándolos; mas, éstos, como en tantas ocasiones, no llegaron a tiempo. En realidad, creemos que sería más acertado decir que los

---

72. No deja de ser ingeniosa y aguda la razón que da el cronista del por qué le mataron en aquel lugar. "El haberle dado muerte allí fue para que desde la torre pudiesen ver los guardias y la señora del teniente de la Guardia Civil (ya muerto en la refriega), fortificados en aquel lugar, lo que se hacía en la persona del cura párroco, y tuviesen entendido que a ellos también había de caber la misma suerte si persistían, como había persistido el padre, en no reconocer el nuevo gobierno, o más bien, aquella anarquía que acababa de proclamarse en la provincia". (*Libro de Difuntos*, fol. 61.- *Sinopsis*, II., 360).

73. El Libro de Defunciones las detalla rigurosamente con las fechas y años de estancia en las mismas.

mandos cometieron errores de bulto y no estuvieron a la altura de las circunstancias. El P. Andrés Ferrero se lamenta de que no llegaran los auxilios a su debido tiempo; pero se lamenta mucho más de que cuando llegaron, no remataron la acción militar, tomando por asalto la citada hacienda de Imus, ya en poder de los rebeldes, alegando que las tropas españolas de Manila solamente habían salido para "reconocer los puntos en que aquellos se encontraban", sin darse cuenta de que ya estaban cometiendo verdaderas atrocidades.

Mucho debieron hablar y cavilar el P. Learte y el P. Juan sobre lo que debían hacer. Cuando llegó hasta ellos el teniente de la Guardia Civil, Sr. Chacón, destinado en Imus, el cual corroboró las noticias que ya se tenían de la revolución, lamentándose al mismo tiempo de la mal entendida prudencia del gobernador civil, Sr. Farge, que no le había autorizado para prender a los más significados separatistas, como era su deseo. Fue entonces cuando determinaron retirarse todos al interior de la hacienda de los recoletos<sup>74</sup> y en ella defenderse hasta morir contra los insurrectos que comandaba el propio Emilio Aguinaldo. El ataque no se hizo esperar y ocurrió en la noche del 31 de agosto. Resistieron valientemente por varias horas. Por la mañana, el Sr. Chacón aconsejó la retirada pues no había nada que hacer. Así lo hicieron, huyendo por aquellos caminos con el temor de ser vistos por los enemigos. No se equivocaron. El martirio a que fueron sometidos los religiosos y los ultrajes que recibieron los cuenta en detalle el historial de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Filipinas<sup>75</sup>.

h) *Hnos. Román Caballero de la Virgen del Plú, Jorge Zueco del Rosario, Bernardo Angós del Corazón de María, Victoriano López de la Virgen del Plú, Dámaso Goñi de la Virgen del Plú, Luis Garbayo del Carmen y Julián Umbón del Corazón de María.* Todos ellos beneméritos de la Orden. Humildes y trabajadores. Entregados a los trabajos manuales en la citada hacienda de Imus. Ejemplo vivo de piedad y laboriosidad para los filipinos que trabajaban en la misma finca. Modelo de religiosos. Almas sencillas y buenas

---

74. En la finca se reunieron, además de los padres mencionados, Learte y Juan, el teniente Chacón, el Cabo Juan Pérez con cuatro números, el teniente de Cuadrilleros, Domingo Lacsón, Isabelo del Rosario, los dos filipinos, y la servidumbre de la Casa-Hacienda.

75. L. Rutz, o. c., II., 351 ss.

de verdad. Todos ellos fueron testigos de excepción de la tragedia de Imus. Por ellos no se hubiera abandonado la defensa de la hacienda; pero obedecieron pensando que de este modo salvaban sus vidas. El Señor quiso que, cuando más esperanzados estaban de conseguirlo, los insurrectos se arrojaron sobre ellos, en emboscada, siendo todos cruelmente asesinados.

Los dos últimamente citados residían en la hacienda de Salitrán, cercana a la de Imus.

#### V. *Víctimas de la revolución en la provincia de Bataan.*

Al llegar a este punto, el cronista se duele de que el número de víctimas que en los primeros días de Septiembre de 1896 tuvo la corporación en muchos de sus hijos, algunos de ellos miembros conspicuos, se vio aumentado con las desgracias ocurridas en la provincia de Bataan y en las venerables figuras de los párrocos de Bagac y Morong, los religiosos José Sanjuán y Domingo Cabrejas.

Con tiempo, el vicario de aquella provincia había avisado al provincial que los mencionados curas párrocos habían caído prisioneros de los insurrectos. Efectivamente, en los primeros días de noviembre las turbas revolucionarias asaltaron el convento dominicano de Hermosa, en la citada provincia de Bataan, asesinando al P. David Varas, de la misma Orden. Este hecho que, en un principio, pudo parecer insignificante, fue suficiente para que el superior mayor de los recoletos enviara un pequeño vapor para recoger a los misioneros que ejercían la cura de almas en varios pueblos de aquella provincia.

Embarcado el P. Alejandro Echazarra y recogido poco después el P. José Sanjuán, párroco de Bagac, el vaporcito se dirigió a Morong con el fin de recoger asimismo al P. Domingo Cabrejas. Al acercarse a este último pueblo, notaron con sorpresa cómo se habían concentrado pequeños núcleos de gente en la playa en los que advertían aviesas intenciones. Eran voluntarios encargados de proteger el orden y velar por la vida del párroco; pero su acción, en la mayor parte de los casos, fue hasta contraproducente. Embarcaron nuevamente todos después de comer tranquilamente en la casa del citado P. Domingo y en poco tiempo estuvieron en Manila. Pero aquellos celosos misioneros no podían estar inactivos y sí

preocupados por la suerte de sus feligreses. Por lo que, con permiso del superior mayor, y a sabiendas del peligro que corrían, decidieron volver a sus respectivas parroquias. Aunque no la temían, es casi seguro que no esperaban su muerte tan temprana a manos de los rebeldes que cometieron atroces y verdaderos atropellos con sus cuerpos a juzgar por lo que leemos en las crónicas y en los testigos que presenciaron su martirio <sup>76</sup>.

La venganza, por parte de los españoles, no se haría esperar. Una vez que los soldados tomaron el pueblo de Morong, donde se cometieron los dos terribles asesinatos, el capitán Estévez cogió prisionero al responsable mayor de aquellos atropellos, el sanguinario y famoso Narciso Bugay, reunió a todo el pueblo, le exigió vestirse como de fiesta y, encaminados al mismo sitio donde habían cometido tan execrables sucesos, delante de todos lo mandó fusilar.

Entretanto, los dos religiosos, horriblemente mutilados, fueron sepultados dentro de los muros de la antigua iglesia del citado pueblo de Morong.

a) *Baldomero Abadía de la Virgen de la Piedad*. Para el autor del Libro de Difuntos es la décima séptima, para nosotros es una víctima más de la revolución filipina. Aragonés, del pueblo de Jarque, en la provincia de Zaragoza, ingresó en la Orden de agustinos recoletos en el colegio de Monteagudo el año 1886. Embarcó para el archipiélago en la barcada de 1892 a bordo del correo "Santo Domingo", saliendo del puerto de Barcelona exactamente el día 19 de agosto. Ordenado de sacerdote el año siguiente, se le destinó a la provincia de Zambales, donde en compañía del párroco, P. Andrés Romero, se dedicó al estudio del idioma de aquella región <sup>77</sup>.

Y fue en el pueblo de Alaminos donde permaneció por una temporada; hasta que se le designó el pueblo de O'Donnell como campo de labor apostólica en calidad de ayudante del P. Patricio

---

76. El P. Licinio Ruiz se detiene en la narración de los hechos y emplea, creemos que un tanto exageradamente, términos tan duros, que nosotros no nos atrevemos a reproducir por el decoro y respeto que merece siempre una persona por vil y criminal que ésta sea.

77. El autor del Necrologio dice que la primera misa del P. Abadía dejó recuerdo imperecedero en el pueblo de Alaminos, donde la celebró con gran acompañamiento de agustinos recoletos y dominicos de la provincia de Pangasinán, y en un acto que revistió todos los caracteres de un acontecimiento.

Ruiz. Prometía ser todo un misionero. En el ministerio parroquial dio pruebas inequívocas de un celo nada común por la salvación de las almas. En seguida se dedicó a la reparación de la iglesia y del convento y a mejorar en lo posible todo lo perteneciente al culto.

La revolución le sorprendió justamente en O,Donnell. El 30 de octubre de aquel aciago 1896 tuvo noticia el P. Baldomero de que en las inmediaciones del pueblo había varias partidas de paisanos en actitud muy sospechosa, ya que todos los indicios eran de que intentaban dar un asalto por distintos puntos y a la misma hora. Nuestro misionero avisó rápidamente al que llamaban capitán municipal encargado del orden y de la defensa del poblado, el cual se presentó inmediatamente en el convento y le encargó que enviara vigilantes a las afueras del pueblo para, de este modo, averiguar si eran ciertos aquellos rumores.

Al día siguiente, domingo y 31 de octubre, después de la misa mayor, entraron a saludar al misionero, según costumbre, el citado capitán municipal y los demás "principales" de O,Donnell. El P. Baldomero aprovechó aquella ocasión para increpar duramente al jefe por no haber cumplido el encargo que le diera de vigilancia<sup>78</sup>. Esperó luego a que trajeran los niños a bautizar según estaban avisadas las familias, y como no viniese nadie, se acercó dando un paseo hasta cerca de una casa, propiedad de un feligrés por nombre Catalino. Se quedó hablando con los que estaban asomados a una de las ventanas, cuando de improviso salieron cinco individuos de detrás de la casa, machete en mano, y se arrojaron sobre el religioso, sin que le dieran tiempo a sacar el revólver que llevaba en el bolsillo para su defensa.

Era la hora señalada por los insurrectos, puestos en inteligencia con la gente del pueblo, para dar el asalto definitivo. Por distintos puntos aparecieron las partidas y una de ellas se acercó hacia donde estaba amarrado el P. Baldomero. Entonces —¡cosa extraña!— el que parecía cábecilla increpó a los bandidos que lo habían apresado diciéndoles:  
—“¿Por qué amarráis así al padre? ¿Qué mal os ha hecho? ¿No

---

78. El cronista afirma que el oficial agachó la cabeza sin decir palabra alguna y salló en seguida del convento con toda la principalía.

os daba cuanto tenía y se sacrificaba por vosotros? Soldado ahora mismo, o de otro modo seréis juzgados y pasados por las armas”.

Obedecieron al instante; y dirigiéndose entonces al misionero, le dijo: “Ya estás libre. No tienes que preguntar a quién se lo debes: ya lo has visto. Ahora puedes marchar; pero en dirección opuesta al lugar en que están destacados los “castilas”, porque si vas allá, morirás con ellos. Así, pues, vete al monte próximo donde estarás seguro”.

Mas tan pronto como el P. Baldomero se vio libre, echó a correr, no precisamente en dirección al monte, sino hacia el destacamento de los españoles, compuesto de 25 hombres al mando de un teniente. Corría el agustino, y corrían detrás de él los nativos. Cerca del destacamento le dieron alcance y allí mismo le asesinaron. Entretanto, el pueblo de O,Donnell estaba siendo pasto de las llamas y arrasado <sup>79</sup>.

El autor del Catálogo es sumamente parco con este religioso. Después de decirnos que fue destinado al citado pueblo de O,Donnell, escribe textual: “Allí estuvo llenando cumplidamente las funciones de su sagrado ministerio, pues era un joven de angelicales costumbres y de espíritu verdaderamente apostólico, hasta el 31 de octubre de 1897, en que, habiendo entrado en dicho pueblo una partida de insurrectos, lo sacrificaron inhumanamente en odio a la Religión y a España” <sup>80</sup>.

b) *José Sanjuán del Niño Perdido*. Había nacido en Tabuenca <sup>81</sup>, provincia de Zaragoza, el 9 de diciembre de 1853. Tomó el hábito agustiniano en el colegio de Monteagudo el 25 de octubre de 1871. Arribó a las playas filipinas a bordo del navío “León” <sup>82</sup> en enero de 1878. Casi podemos decir que no conoció otro puesto de misión que el de Bagac, en la provincia de Bataan, y allí estaba cuando comenzó la insurrección filibustera.

79. En el manuscrito que tenemos a la vista y que seguimos de cerca leemos que, habiéndose salvado el teniente de la Guardia Civil que en la mañana del domingo había estado con el padre “echando una copa” —escribe literal—, malherido llegó a Manila y allí preguntó a los recoletos por el paradero del P. Abadia, pues lo ignoraba; lo cual indica que los del fuerte ni se dieron cuenta de lo que había ocurrido tan cerca de ellos. Cosa harto extraña; pero así lo vemos escrito y así lo consignamos.

80. F. SADABA, o. c., 692.

81. El autor del Catálogo lo hace natural de Tarazona. (Ibid., 604).

82. Es curioso cómo el Necrologio nos da casi siempre el nombre del vapor en que fueron embarcados los misioneros.



Habiendo salido de su parroquia el 25 de diciembre de 1896, terminados los oficios de Navidad —nos dice ahora el P. Sádaba— para visitar a su colateral, P. Domingo Cabrejas y estando preparándose para celebrar la misa en la parroquia de éste, Morong, el 26 por la mañana, una turba de foragidos y desalmados penetró en la iglesia y convento, asesinando sacrílegamente a los dos indefensos religiosos, siendo de notar que el P. Cabrejas hallábase ya revestido de los sagrados ornamentos y hasta, según alguna relación, celebrando el incruento Sacrificio cuando se perpetró tan horrendo y execrable crimen<sup>83</sup>.

c) *Domingo Cabrejas del Santísimo Cristo de la Columna*. Natural de Mallón, Zaragoza. A los 17 años ingresó en el convento de recoletos de Monteagudo, profesando de votos simples el 6 de septiembre de 1879. Embarcó para Filipinas en el vapor "Isla de Cebú", que salió de Barcelona el primero de junio de 1884. Administró varias parroquias tagalas; hasta los días tristes de la revolución, arriba reseñados, siendo párroco de Morong, donde fue asesinado junto con su compañero y amigo, el citado P. José Sanjuán<sup>84</sup>.

#### VI. *Víctimas de la revolución en Zambales.*

Zambales nos recuerda una de las páginas más gloriosas de la Recolectión, regada con los sudores y las fatigas de los agustinos que sembraron incansables en su suelo y cultivaron con entusiasmo la semilla del amor y fe cristianas.

Esto escribe, más o menos, el historiador de la Orden<sup>85</sup>. Efectivamente, la provincia recoleta de San Nicolás de Tolentino regentaba hermosas parroquias en el norte de aquella zona. La revolución hizo aquí también sus víctimas que pertenecen ya a los últimos momentos de la misma, es decir, al año 1898, y, como diría el continuador del *Necrologio* —P. Francisco Ayarre de la Madre de Dios—, aunque no todos murieron en la demanda, ni fueron por el momento sacrificados por los sectarios del Katipunan, a todos, no

83. SADABA, l. c., 604.

84. *Necrologio*, fol. 70 v.

85. L. RUIZ, o. c., II., 403.

obstante, cabe la gloria de haber defendido con varonil esfuerzo y con tesón inquebrantable los intereses que se les había encomendado. De tal modo, que los nombres de los religiosos Zacarías Biurrum, Juan Vicente, Marcelo Calvo, Silverio León y Vicente Beaumont únicos que sobrevivieron a la catástrofe, pueden figurar dignamente al lado de los que sucumbieron gloriosamente en ella.

El documento tiene un valor ahora excepcional. "Hallábase el que suscribe —dice el P. Francisco Ayarre— girando la visita a nuestros ministerios de Visayas, cuando a mediados de marzo de este año de 1898 recibí un telegrama de N. P. Fr. Santos Paredes, que había quedado en Manila de Vicario Provincial, comunicándome que en Zambales había ocurrido una gravísima novedad y que a todo trance urgía mi regreso a Manila, sin pérdida de tiempo, como así lo hice, habiéndome podido enterar a mi llegada a esta capital de la gran catástrofe ocurrida en la parte norte de la expresada provincia de Zambales<sup>86</sup>.

Con este testimonio por delante, nos adentramos por las páginas del Necrologio y proseguimos nuestra narración. Nadie nos suministra el dato aclaratorio sobre quién fuera el autor de la insurrección en Zambales. Solamente nos han dado a conocer los nombres de sus víctimas que en seguida hemos de reseñar.

a) *Andrés Romero de la Concepción*. Natural de Logroño, donde vio la luz primera el 14 de noviembre de 1850. Religioso agustino desde el 1868, arribó a las Islas Filipinas en la misión de 1872. Sacerdote desde el 73, fue destinado a Zambales. La insurrección de esta provincia le sorprendió en el pueblo de Alaminos.

Siempre que llegamos a este punto, asistimos a la desagradable experiencia de la escasa guarnición de soldados españoles y más escasos miembros de la Guardia Civil con que contaban los destacamentos. En este lugar se encontraban solamente 22 cazadores y ocho números al mando del teniente Joaquín Palazón y del sargento Pales. Muy pocos para aquella multitud de nativos enfurecidos y hambrientos de matanzas españolas. Por lo que, bien pronto, todos ellos fueron pasados a cuchillo, no sin defender y pagar a un precio subido sus vidas.

El P. Andrés Romero fue hecho prisionero por los rebeldes, los

---

86. *Necrologio*, fol. 87 v.

cuales le internaron en el bosque. Antes de que asistiéramos a su glorioso martirio, no queremos que pase desapercibida una fina observación que se hace el cronista y que trae precisamente en la reseña del P. Romero. Resulta que era a la sazón este religioso Vicario Provincial para Zambales y presentía días muy tristes para los españoles todos de Filipinas, de modo especial, para los religiosos. ¿Cómo, entonces, siendo superior mayor, no tomó a tiempo las medidas oportunas para salvar al personal que estaba bajo su jurisdicción? He aquí la peregrina respuesta que aporta el cronista y que extractamos al máximo: No se le ocultaba al P. Romero que, dada la tendencia que hay a tergiversar los actos de los religiosos a consecuencia de la guerra declarada por la masonería a las corporaciones religiosas, si tomaba la determinación de trasladar el personal de su vicaría a Manila, este acto se interpretaría torcidamente por las autoridades, sobre todo, por el Capitán General, don Fernando Primo de Rivera, que tenía verdadero interés en hacer creer al gobierno de Madrid que el país había quedado con el pastel (sic) de Biac-na-bató completamente pacificado. Prueba de este interés, desmedido en extremo, son los telegramas cruzados entre dicho Capitán General y el Ministro de la Guerra. Bien informado éste de lo que estaba ocurriendo en Zambales por los partes que le envió en repetidas ocasiones el cabo de Bolinao, preguntó al primer responsable militar del Archipiélago qué novedad había, y éste respondió que ninguna.

Este incidente llegó a hacerse público, con gran escándalo del mundo entero, por haberse ocupado del mismo toda la prensa, sin que hasta hoy —escribe el cronista— haya sido desmentido. No es, pues, de extrañar que el P. Romero, a pesar de abrigar serios temores de lo que iba a ocurrir en Zambales, no tomara medida alguna en lo tocante al traslado de sus religiosos a la capital de Manila, como sitio más seguro, por estar en ella la mayor y mejor fuerza de defensa en caso de producirse una nueva rebelión<sup>87</sup>.

El P. Vicario Provincial hubo de pagar caro este descuido, pues, cuando quiso darse cuenta del incremento que tomaba la insurrección de marzo en el norte de Zambales, fue hecho prisionero y, como otros de sus súbditos y hermanos, sacrificado en aquellas mismas fechas, en servicio de la Religión y de la Patria<sup>88</sup>.

---

87. Ibid., fol. 93 v.

88. El P. Sádaba nos dice de este religioso que poseyó con gran per-

b) *Manuel Azagra del Carmen*. Nacido en Cintruénigo, provincia de Navarra, el 17 de julio de 1837, ingresó en los agustinos recoletos en marzo del año 1854, profesando al siguiente, y arribando a Filipinas en la misión que presidía el P. Pedro Polo en 1858. El año de 1860 sería ordenado de sacerdote y destinado a Marinloc, en la provincia de Zambales. Administró la parroquia de Botolan hasta el 1867 en que fue trasladado al pueblo de Cabangaan. Más tarde pasó a la parroquia de Bolinao, donde le sorprendió la revolución del 98.

La "Memoria" manuscrita nos cuenta el suceso de la llegada de los insurrectos a aquel importante pueblo y coincide con otros relatos impresos. En la noche del 6 al 7 de marzo del citado 1898 Vicente Domenech recibió el aviso de que numerosas turbas insurrectas se dirigían sobre la población. Avisado el P. Azagra, éste le aconsejó que se viniera con su familia, compuesta por esposa y dos hijas, al convento como lugar más seguro. Pasada la noche en vela, de madrugada huyeron a la playa donde tenían preparada una pequeña embarcación<sup>89</sup>. Pero la mala suerte quiso que, como hubiere vuelto el Sr. Domenech al convento a recoger el rifle que había dejado olvidado, llegaron a tiempo los insurrectos y tomaron prisioneros a nuestros fugitivos.

Pasemos por alto el calvario que sufrió nuestro paciente recoleto; lo mismo que las burlas y cuanto se puede suponer de que fueron objeto la esposa e hija del citado Domenech<sup>90</sup>. Lo que resulta indignante es que el principal cabecilla fuera uno que sólo había recibido favores del misionero y cuyo padre se decía amigo suyo. Se llamaba Pascual de Perio. Pudo salvar al religioso llevándolo en la barca, propiedad suya, y en la que tenía depositados objetos y muchos fondos robados en distintas iglesias; pero no lo hizo; antes, le anunció que se preparase a bien morir, pues iba a encontrar a sus propias manos el remedio de sus desgracias. Su glo-

---

fección el dialecto de Zambales, habiendo escrito un diccionario, una gramática y una buena colección de sermones en dicho dialecto, originales unos y traducidos otros; mas todos estos trabajos fueron robados, si no destruidos, por las turbas lanzadas al campo en la época de la revolución. (F. SADABA, o. c., 565).

89. A ellos se había unido don Eugenio Salcedo, español y ayudante de montes, y también el coadjutor de la parroquia, don Eugenio Villanueva, sacerdote nativo.

90. Al final, esta familia pudo ser rescatada por las tropas españolas según nos asegura el Necrologio.

rioso martirio acaeció a principios de marzo de 1898, según leemos en el Catálogo <sup>91</sup>.

c) *Mariano Torrente de San Nicolás*. Era natural de Barbas- tro y había visto la luz primera el 2 de agosto de 1832. El 24 de septiembre de 1850 profesó en la Orden de San Agustín, emitiendo sus votos en el tantas veces mencionado colegio de Monteagu- do. Para entonces tenía terminada la carrera eclesiástica, por lo que emprendió pronto viaje a Filipinas. Destinado a la cura de al- mas, estuvo mucho tiempo en el pueblo de Balincaguin, pueblo muy castigado por las tormentas a consecuencia de hallarse sobre unas minas de hierro. Una de estas tormentas destruyó la iglesia que había restaurado y que en la noche del 17 de junio de 1865 fue presa de las llamas. El fuego se extendió también al convento. Tra- tando el P. Mariano de salvar los objetos de más valor, sobre todo, los destinados al culto sagrado, le salió de improviso un individuo, lanza en ristre, impidiéndole salir afuera. Gracias a que el gober- nadorcillo del lugar <sup>92</sup> llegó a tiempo y pudo desarmarlo <sup>93</sup>, salvando la vida del religioso.

Repuesto del susto nuestro misionero <sup>94</sup>, se entregó de nuevo a la restauración de la iglesia y del convento que habían quedado reducidos casi a cenizas. El cronista se extiende en los detalles de la obra que llevó a cabo este excelente religioso en el mencionado pueblo de Balincaguin.

Y este hombre bueno, benemérito bajo todos los aspectos, que sólo supo dar, recibió el premio de tantos sudores y trabajos sien- do asesinado en la revolución que ya tenemos reseñada <sup>95</sup>.

d) *Juan Navas del Carmen*. Había nacido en el pueblo de

91. F. SADABA, o. c., 497.

92. Canuto Ferrero se llamaba este oportuno salvador del religioso.

93. En la declaración tomada al P. Mariano por el Sr. Alcalde Mayor de la provincia no se consigna la referida circunstancia del atropello. Por confidencias posteriores el propio P. Mariano supo que aquel individuo se llamaba Félix Freyre de Neyra, y que fue expulsado de la provincia como sujeto peligroso.

94. Sufrió varias quemaduras en la piel y quedó muy afectado del sistema nervioso.

95. El P. Francisco Ayarre, al tiempo de escribir la necrología de este religioso, ignoraba la suerte del P. Mariano, si bien suponía, y no se equivocaba, que seguramente había sido víctima de la insurrección junto con los 16 soldados y un cabo que defendían aquel destacamento. (*Libro de Difuntos*, fol., 90).

Igea de Cornago, en la provincia de Logroño un 27 de enero de 1854, y profesado de agustino en 1872. Enviado a Filipinas en la misión que hacía el número setenta y dos y que salió de Barcelona en el mes de diciembre de 1877, llegó a Manila a principios del siguiente año.

Pronto le pusieron bajo la dirección del párroco de San Antonio, como era costumbre en estos misioneros. Recorrió luego diversos curatos de la provincia de Zambales. En 1889 le vemos ya de párroco del pueblo de Dasol. Y aquí estaba al tiempo de estallar la revolución de 1898. Fue muerto por los insurrectos de Zambales<sup>96</sup>.

#### VII. *La persecución en Mindoro y Romblón.*

La revolución filipina de 1898 no se limitó a la isla de Luzón, sino que se extendió a todas, se puede decir, provincias e islas del Archipiélago. Por lo que a los agustinos recoletos se refiere, nos queda por reseñar, siquiera brevemente y en el último párrafo de nuestro trabajo, lo ocurrido en las provincias de Mindoro y Romblon.

En los últimos meses del año 1898, después de haber tomado los americanos la ciudad de Manila, muchos religiosos se iban enterando de las proporciones gigantescas que había tomado el levantamiento en Filipinas. Y fue entonces precisamente cuando se dieron cuenta de la situación crítica en que se encontraban. Con todo, permanecieron en sus puestos de trabajo, a pesar de que a medida que iban pasando los días iban recibiendo también nuevas noticias de la revolución. Los recoletos de la isla de Mindoro próxima a Manila, se encontraban casi en las mismas circunstancias de aislamiento e incertidumbre que los demás.

En los últimos días de mayo unos dos mil insurrectos atacaron las costas de la isla. Pronto se apoderaron de sus objetivos. En el mes de junio se presentaron en la hacienda que tenían los recoletos en Magarán. Los ocho religiosos que en ella se habían refugia-

---

96. El Necrologio no dice nada más de este misionero; y esto mismo repite a la letra el citado P. Sádaba en su obra. (*Necrologio*, fol. 94 del libro 2.º.- F. SADABA, o. c., 604).

do esperando nuevas, habían conseguido huir a tiempo al monte. A una invitación del jefe de los insurrectos y fiados de su palabra bajaron a la referida hacienda y al punto, faltando a la palabra dada, fueron hechos prisioneros, siendo trasladados al pueblo de Mamburao. Desde este mismo instante comenzó el calvario, las humillaciones y los sufrimientos de nuestros misioneros que duraron cinco meses. En el mes de noviembre fueron trasladados a Batangas. Y desde aquí a Lipa en donde quedaron a las órdenes del general Malvar. En esta misma ciudad, capital de provincia, estaban también prisioneros 600 cazadores españoles que, después de resistir valientemente el sitio, por espacio de doce días, se vieron precisados a rendirse al enemigo.

Todavía tuvieron que recorrer varios destinos; hasta su último que fue el de Taisán, curato que había estado servido por religiosos recoletos. Recluidos aquí en una mísera casucha de nipa, no teniendo otro alimento que un poco de arroz mezclado con maíz, y sin otro consuelo que el de alguna persona caritativa que, de cuando en cuando, acudía a hacerles una visita, transcurrieron varios meses. Muchos de ellos cayeron enfermos de gravedad y alguno murió por efecto de aquel mal trato. Los que salvaron sus vidas a base de coraje y resistencia extrema recobraron la libertad el 19 de enero de 1899 en que entraron los americanos en el citado pueblo.

Parecida suerte corrieron los hermanos de Romblón. Componían esta provincia varios pueblos diseminados en cuatro islas pequeñas, la más importante la que llevaba el nombre de Romblón, cabecera de provincia y residencia del gobernador político-militar y demás autoridades judiciales y administrativas. El cronista nos dice que, aunque no muy distantes unas de otras, se hacía muy difícil su defensa en caso de alzamiento. Por lo que, llegado aquel triste momento, los religiosos, párrocos de los pueblos, se vieron completamente solos y a merced del enemigo.

Varios de los religiosos se iban reuniendo en los conventos más seguros. Pero los acontecimientos se precipitaban; y por el mes de julio de 1898 llegó la noticia de que las tropas victoriosas de Aguinaldo se acercaban a Romblón. Eran bastantes los religiosos que allí se habían concentrado. Salieron del convento huyendo hacia el momento, y al día siguiente pudieron bajar a la playa y embarcar en una pequeña embarcación poniendo rumbo hacia el pueblo de Badajoz.

Enterados los insurrectos de la marcha de los religiosos y demás españoles, salieron en su busca hasta que dieron con su paradero. De nuevo las amenazas y los malos tratos. De nuevo la marcha hacia distintos lugares; para volver a Romblón y quedar del todo incomunicados, si bien es verdad que en esta ocasión lo pasaron bastante mejor que la primera gracias a la caridad de los nativos que les proporcionaron de ropas y alimentos. En el pueblo de Mogpog estuvieron mejor atendidos y hasta bajo la vigilancia de unos buenos soldados de la insurrección. La libertad ansiada llegaría con la toma de la isla por los americanos, que fue ya por el mes de mayo de 1900<sup>97</sup>.

## EPILOGO

Es posible que nuestro estudio haya quedado incompleto y que nos hayamos dejado en el olvido algunos sucesos dignos de aparecer en estas páginas. Tampoco hemos pretendido agotar el tema. Aparte de que hemos podido comprobar que los religiosos recoletos, misioneros en Cebú, o entre tagalos, siguieron la misma suerte que los hermanos calzados, cuya vida y hechos más importantes quedan estudiados en nuestra obra *La persecución religiosa y la Orden de San Agustín en la Independencia de Filipinas*<sup>98</sup>. El mismo cronista recoleto que tantos datos nos ha suministrado y cuyo orden cronológico y geográfico hemos seguido, reconoce que solamente ha intentado referir lo más saliente y principal, omitiendo detalles y circunstancias.

Quede aquí consignado igualmente cómo nuestro propósito se ha cumplido y el capítulo, glorioso e interesante, de los agustinos recoletos en la revolución filipina puede ya añadirse y formar parte de nuestro estudio principal.

Teófilo Aparicio

---

97. Para más detalles, conf. L. Ruiz, *Sinopsis...*, II, 425 ss.

98. El P. Licinio trae, a modo de apólogo de la Revolución filipina, algunos detalles que considera de interés y que le ha suministrado el P. Bernabé Rena, testigo de los hechos, sobreviviente a los mismos y superior mayor en 1925. (Vid. *Sinopsis histórica...*, II, 460 ss.)





## CAPITULO TERCERO \*

### “Predicación del santo evangelio”

La obra que ahora vamos a estudiar más detenidamente es uno de los pocos manuscritos de Fray Jerónimo Román que han sobrevivido del misterioso naufragio y la pérdida de su numerosa producción. Si fuese posible determinar cómo y de dónde llegó a Inglaterra, quizás podría averiguarse también el paradero de muchos de los otros manuscritos. Tanto como en España podrían estar en Portugal, puesto que fue en este último país donde escribió esta obra, y además porque en su traslado a Inglaterra este manuscrito fue acompañado por otro titulado *Antigüedad y metrópoli de Braga*, escrito en esta ciudad. Pero, hoy por hoy, el único dato cierto que poseemos es que *Predicación del Santo Evangelio* formaba parte de la colección perteneciente a Richard Heber, que fue vendida a subasta en Londres el 11 de abril de 1836 por los Sres. Sothby e Hijo<sup>1</sup>. El manuscrito fue comprado para el Museo Británico por O. Rich el 12 de mayo de 1849 con el Fondo Bridgewater establecido por Egerton. Su número de referencia en dicho Museo es Eg. 1174.

#### A. *El manuscrito y las dos versiones de la obra.*

El manuscrito consta de 285 folios en total, pero el estudio de Román es en realidad mucho más corto, porque lo que a primera vista parece una obra dividida en dos partes de ocho libros cada

---

\* Cfr. *Estudio Agustiniano*, 8 (1973) 497-548 y 9 (1974) 75-131.

1. El manuscrito se anuncia en el *Catalogue of the Library of the late Richard Heber Esq.*, n. 836, bajo el siguiente título: *Historia de la predicación y conversión de las gentes desde que los sanctos apóstoles la començaron hasta nuestros tiempos ordenada por fray herónimo Román, frayle professo de la Orden de Sanct Augustin y su Chronista. Del siglo XVI”*.

una, resulta ser un estudio escrito dos veces por el autor, es decir, la obra según fue concebida en un principio y una revisión de la misma, revisión en que se introducen cambios notables en el plan y división y algunas pequeñas adiciones. La primera, por tanto, sirvió de borrador para la segunda. En este estudio nos referiremos a ellas con los nombres de "borrador" y "revisión".

Román enumeró el borrador por folios y la revisión por páginas, y la paginación sólo llega hasta el Libro V. Además tanto el borrador como la revisión están divididos en pliegos de diez folios señalados con letras. En el borrador esta letras van de A a O en sucesión ininterrumpida, con la sola anomalía de que el pliego B tiene doce folios mientras que el pliego I sólo tiene ocho. En la revisión las letras van desde A a Q, (pero se han perdido los dos primeros folios, A y B), y se suceden normalmente hasta el pliego M, estando los siguientes marcados con dos letras una de las cuales está tachada: on, po, qp, etc.

La paginación de Román no es completa, lo cual indica que ciertos folios originales se han perdido. Los folios existentes han sido numerados consecutivamente por el Museo Británico, y a esta foliación nos referiremos al citar la obra en el presente estudio. Según ella el manuscrito consta de:

- 1) Borrador, folios 1 - 137.
- 2) Revisión, ff. 138 - 272.
- 3) Adiciones, ff. 273 - 282.

Por razones lógicas y cronológicas, esta adiciones deberían estar puestas inmediatamente después del borrador.

Los folios que se han perdido son los veinte primeros de la revisión, es decir todo el Libro I, excepto su último folio. Esta pérdida es tanto más de sentir cuanto que el autor explicaría en esas hojas las razones que le movieron a alterar el plan de la obra y a cambiar el título, porque en el folio que nos ha quedado de Libro I habla de "estos auisos y reglas que emos dado" (f. 139v), avisos y reglas que no se mencionan en el borrador.

La letra del borrador y de la revisión es la misma que hemos visto en un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid (c. 13-229) que contiene una serie de notas tomadas por Fray Román en algunos viajes a través de Portugal y Galicia, y además catálogos

de obispos, inscripciones y árboles genealógicos, todo lo cual fue evidentemente escrito de su puño y letra. Por tanto, *Predicación del Santo Evangelio* fue indudablemente escrita por su mano, excepción hecha de algunas notas marginales que aparecen a lo largo del manuscrito. Estas notas marginales son de dos plumas diferentes; en algunos casos son meramente explanatorias; en la mayoría de ellos son subtítulos de la materia. Uno de los anotadores dejó consignadas sus iniciales "J. C." en una de las notas, pero, no he podido identificarle. Como muchas de esas notas hacen alusión a frailes y monasterios agustinianos, parece seguro que los autores fuesen religiosos de la misma Orden. Uno de ellos comentando sobre la expansión cristiana en Persia observa la "afición (que) tiene (a la fe) el Sophi en estos años desde 1604 adelante. Y esto ha sido mediante el cuydado y diligencia que *aquel* nuevo Pastor de las Indias Orientales fr. Alexo de meneses Arcobispo de Goa..." (f. 226). Por tanto, las notas se añadieron muchos años después de 1604.

#### B. *Fecha y lugar de composición.*

La versión fue escrita con más cuidado y limpieza que el borrador y en un papel ligeramente más blanco. El papel debió sufrir algún deterioro aun durante la vida del autor. Yo me inclino a creer que pasó un largo intervalo entre la composición o escritura de ambos, y que el borrador de la obra fue escrito en España antes de 1586 y llevado a Portugal aquel año cuando el autor se marchó de Castilla. La revisión fue ciertamente escrita en Lisboa como lo dice el mismo Román en el capítulo 16 del libro III: "Pero porque emos de tratar bien adelante de otra nueva conuersion desta mesma India quiero decir aqui lo que tengo leido en historias de la India en lengua portuguesa que pues adonde corrigo esta historia es la ciudad de Lisboa sera justo que no ignore lo que se puede decir en este proposito" (f. 182). Esto era el año 1588, porque él mismo dice también en el Libro VII que la sucesión de los obispos de la ciudad de Cenomanes, en Francia, fue ininterrumpida "desde S. Julian que fue el primero asta el año de mil i quinientos y ochenta y ocho que es en el que escriuió esto" (f. 249). Sorprendentemente, el anotador no tiene reparo en escribir al margen: "Año de 1584 escribió el autor este libro", que debe ser efecto de distracción o un "lapsus calami", pues la letra de Román en este

pasaje es clarísima y además el año 1584 es incompatible con el período de estancia del historiador en Lisboa. El capítulo 9 del Libro III, que trata de San Juan Evangelista fue escrito precisamente en la festividad del Apóstol, 27 de diciembre, "en cuya fiesta estoi scriuiendo esto" (f. 179v). Consiguientemente, la revisión fue hecha en los años de 1587 y 1588.

### C. *Título*

Es evidente que Román no podía publicar la obra según está en el borrador, por falta de orden en la materia. Así por ejemplo, mientras escribía sobre la predicación del Evangelio en Francia (Libro III) inesperadamente interpola un capítulo irrelevante sobre "En que ciudades y pueblos predico ntro. Saluador mientras uibio en el mundo" (f. 37). De todos modos el borrador está escrito con extraordinaria limpieza, siendo raras las tachaduras o correcciones: prueba de que Román dominaba la materia y tenía facilidad y fluidez de expresión, aunque hay que reconocer que el estilo no es tan perfecto como el de otras obras que conocemos. Por esto, y sobre todo por lo que se infiere del título, es evidente que el autor nunca tuvo intención de publicar el borrador en tal estado. El título del mismo, escrito en la página frontal del volumen, con grandes y estudiadas letras mayúsculas, dice así: "*Historia de la predicacion y conuersion de las gentes desde que los sanctos Apostoles la començaron hasta nuestros tiempos. Ordenada por Fray heronimo Roman frayle professo de la Orden de sanct Augustin y su Chronista*". Las primeras palabras de este título encabezan todas las páginas del borrador. Pero tal título fue cambiado en la revisión por este otro: *Predicación del sancto euangelio*, título que parece también autógrafo en un trozo de papel adosado al principio del segundo capítulo del borrador. ¿Qué razones movieron al autor para cambiar un título por otro de variación insignificante? Quizás fuese debido a la alteración del plan de la obra.

El plan del borrador puede resumirse de esta manera:

- 1) Predicación de Cristo
- 2) Predicación de los Apóstoles dentro y fuera de Palestina

- 3) Predicación de los discípulos del Señor y de los Apóstoles
- 4) Ulterior difusión del Evangelio en Oriente y Occidente hasta el siglo XVI

La revisión sigue este otro orden:

- 1) Misión a los judíos en todas las épocas
- 2) Misión a los gentiles llevada a cabo por los Apóstoles discípulos del Señor
- 3) Conversión a) de las naciones de Oriente; b) de las naciones europeas; c) del Nuevo Mundo.

Parece que Román cambió el título de la obra por razón del nuevo libro que dedica especialmente a la conversión de los judíos, a quienes no se aplica con propiedad la denominación de "gentes" en su sentido bíblico: y también porque el título *Predicación del Santo Evangelio*, de mayor amplitud, no excluye a los herejes cristianos, algunos de los cuales, como los arrianos, se extendieron por Europa después de la invasión de los bárbaros, cuya conversión señaló un nuevo período en la Historia de la Iglesia.

Téngase en cuenta que tanto el catálogo de la venta de la colección de Heber como el de Pascual de Gayangos<sup>2</sup>, ambos del Museo Británico, denominan la obra por el primer título, mientras que el presente estudio la llamaremos por el segundo, que fue el definitivo del autor.

#### D. *La obra completa*

Si exceptuamos los veinte folios desaparecidos del Libro I, el texto de la revisión está entero, y sin embargo el plan del autor no quedó completo, porque no debió de tener tiempo. Román no revisó la sección que trata de la predicación del Evangelio en España, la cual, como él mismo dice, ocuparía el Libro VI de la versión final<sup>3</sup>. Es claro que ese Libro VI fue omitido intencionadamen-

2. Pascual de Gayangos, *Catalogue of the Manuscripts in the Spanish language in the British Museum* (Londres, 1877), vol. II, p. 185.

3. "Argumento en el séptimo libro. El propio lugar de la conuersion del reino de Francia es este porque como quedo uisto en el principio del sexto libro el primero Apostol de los doce que predico por nuestra Europa fue Santiago el Mayor, y este predico en Hespaña y asi despues de Italia a quien emos de dar el primer lugar por auer puesto en ella la silla pontifical sam Pedro a de tener el segundo Hespaña y el tercero Francia" (f. 246).

te en la revisión, como puede probarse por el hecho de que la paginación de los folios termina después del Libro V, y que las letras que señalan el comienzo de los pliegos continúa regularmente, y éstas son autógrafas de Román.

El autor comenzó revisando el Libro III, referente a la conversión de los pueblos germánicos, pero sólo escribió dos folios, lo cual parece indicar o que no tuvo tiempo para terminar el tema o que creyó que el resto, lo mismo que todo el Libro VI sobre España, estaban satisfactoriamente tratados en el borrador. En todo caso, es necesario recurrir al borrador para llenar las lagunas de la revisión si se quiere presentar toda la obra en forma completa. He aquí el orden que, en mi opinión, habría dado Román a la obra:

- I. Predicación de Jesucristo (Borrador, ff. 2-5 y 37).
- II. Misión a los judíos hasta el siglo XVI (Libro II de la revisión, ff. 139-170).
- III. Misión de los Apóstoles a los gentiles (Libro III de la revisión, ff. 170-191).
- IV. Los sucesores de los Apóstoles. Predicación en el Oriente (Libro IV de la revisión, ff. 191-229).
- V. Predicación en Occidente. En Italia. (Libro V de la revisión, ff. 229-246).
- VI. En España (Borrador, ff. 38v.-43; 64-72).
- VII. En Francia (Libro VII de la revisión, ff. 246-271).
- VIII. En Inglaterra (Borrador, ff. 36 y 78v-83); en los países germánicos, eslavos y escandinavos (Revisión, ff. 271-272; Borrador, ff. 82v.-112).
- IX. Expansión del Evangelio entre los mahometanos, tártaros y en el Nuevo Mundo (Borrador, ff. 112 - 137).

#### E. Originalidad del tema

Por el esquema trazado anteriormente podemos entender que *Predicación del Santo Evangelio* es una historia de la difusión de la fe cristiana en el mundo a través de los siglos, lo que hoy podríamos llamar una historia de las misiones católicas, o si se quiere, cristianas. Una historia de este género debe comenzar con los trabajos evangélicos de Cristo y cubrir una parte considerable de la Historia de la Iglesia. En *Predicación*, lo mismo que en las *Republicas*, Román no tiene a disposición ni ofrece documentos nue-

vos, ni vislumbramos nada particularmente notable en la narración de los acontecimientos contemporáneos, como sería de esperar en un tiempo en que tanta actividad misionera se estaba desplegando sobre todo en el Nuevo Mundo.

En lugar de esto, Román se nos presenta como un escritor dotado con cualidades raras para la compilación, como un autor de estudio comparativo que fusiona fuentes de variado origen para conseguir una vista panorámica completa dentro de un determinado campo de la historia. En *Predicación del Santo Evangelio* compara los orígenes del Cristianismo en las diversas naciones y quiere "aprouechar a la Catholica Yglesia, y seruirla con alguna lection comun a todos, y assi tome vn argumento creo que grato a todos los fieles, y fue screuir historia de la predicación del santo Euangelio por la qual se venga a saber como se planto el Euangelio por toda la redondez de la tierra" <sup>4</sup>.

Teniendo presente esta visión universal de "como se plantó la fe", comprenderemos que Fray Román tuvo realmente un objetivo específico y original, quizás no repetido desde su tiempo, al menos por cuanto yo he podido averiguar <sup>5</sup>. Y aunque algunas veces se desvía de su propósito, vuelve de nuevo al camino tan pronto como se da cuenta, y reconoce que "no prometi de screuir de la predicación y conversión de los que ya eran christianos mas de los que no auian cognoscido la predicación del sancto euangelio" (f. 70), o que "no trato de como las gentes uoluieron atras en la fe mas como la abraçaron y reciuieron" (f. 81v.); incluso tiene escrúpulos de haber incluido en la obra las actividades misioneras

---

4. *Repúblicas del mundo*, Prólogo.

5. Al tiempo de dar forma final a este estudio llegó a mis manos una obra de temática y objetivo muy semejantes a los de *Predicación del Santo Evangelio*, escrita por Keneth Scott Latourette, que se titula *A History of the expansion of Christianity* (Londres, 1953), 7 vols.- En el prefacio dice Dean Mathews de la Iglesia de San Pablo: "Hay muchas y excelentes historias de la expansión de la religión cristiana en los primeros siglos y no falta valiosa literatura sobre las modernas empresas misioneras de los cristianos, pero yo no tengo conocimiento de ningún libro que intente examinar en forma detallada como está toda la era cristiana y todo el mundo en cuanto ha sido tocado por el cristianismo. Ningún letrado podrá ser un experto sobre todos y cada uno de los períodos de tan larga y complicada historia, pero creo que...". Lo mismo puede decirse de la obra de Román por lo que se refiere a su objetivo, y a su amplitud en tiempo y espacio. Mathews, desde luego, no conoce la obra del agustino español, ni ésta ha tenido ninguna influencia en la historia de Latourette.



de S. Agricio: "Yo aunque pongo a este sancto prelado por predicador de las gentes hagolo de mala gana porque no entiendo que fue inuiado a predicar a gentiles mas a los catholicos porque no fuesen persuadidos de los Arianos" (f. 84v.).

Es cierto que por entonces abundaban las historias generales de la Iglesia lo mismo que las de los pueblos y naciones en particular, pero nadie en el siglo XVI ni después intentó demostrar en obra particular cuándo y por quiénes comenzó a predicarse el Evangelio, no sólo en cada nación sino también en cada provincia y ciudad, empezando por los primeros años de la era cristiana. No se trata, pues de la historia de la Iglesia o de tal iglesia, ni de la conservación de la fe sino precisamente de su implantación, de su penetración; de la siembra de la semilla, no de la recolección. Las historias generales de las misiones católicas son relativamente modernas y generalmente comienzan con la fundación de las Ordenes Mendicantes y misiones del siglo XIII. De hecho Román escribe como si fuese consciente de que es el fundador de este nuevo género de historia y, previendo los defectos de su obra, nos advierte que no debemos extrañarnos de sus imperfecciones o errores porque no tiene predecesores en el desarrollo de este "argumento": "Y así no ai de que se quejar nadie ni yo deuo ser notado de descuidado i poco diligente pues soi el primero que intente este argumento" (f. 262v). Si él hubiese seguido la iniciativa de algún escritor contemporáneo probablemente lo hubiese dicho expresamente advirtiendo las ventajas o mejoras de su obra, como hizo desafortunadamente en las biografías de los Príncipes portugueses y como lo haría al escribir su "Republica de China", según veremos después. *Predicación del Santo Evangelio* es en cierto modo una elaboración de los capítulos 3, 4 y 5 del Libro I de su "Republica Christiana", los cuales son una miniatura histórica del desarrollo de la sociedad fundada por Cristo.

#### F. *Las fuentes*

"Los libros —dice Román— son a manera de la candela que da y comunica la luz sin detrimento suyo, y assi los libros nos hazen sabios y doctos, sin venirles daño. Solo deue de auer este comedimiento que deuen ser alegados aquellos que tan buena obra nos hazen, porque no seamos como los que se honran con ropas

agenas" <sup>6</sup>. Uno de los aspectos más admirables en toda la actividad histórico-literaria de Jerónimo Román es la extensión enorme de su aparato bibliográfico y la facilidad con que recurre a sus fuentes. Es verdad que sus listas bibliográficas contienen más fuentes de las que consultó directamente. Esto era, después de todo, la moda o el vicio de los tiempos, como lo indica Cervantes en su prólogo a *Don Quijote de la Mancha*. De hecho, yo no tendría ningún reparo en reducir considerablemente la lista bibliográfica con que Román ornamenta sus *Republicas* pero reconociendo al mismo tiempo que tuvo acceso a las más variadas fuentes, a viejos e ignorados libros así como a las publicaciones más recientes y los manuscritos de sus contemporáneos. Indudablemente este hombre puede ser colocado entre los más distinguidos bibliófilos del siglo XVI, y no es extraño que disponiendo de una biblioteca personal tan rica y abundante pudiese producir, si no algo nuevo y original en el fondo, sí al menos en la disposición de la materia. En muchas de sus obras no intentó precisamente ofrecer materias desconocidas sino nuevos aspectos en el campo de la historia, tanto política como religiosa.

Aparte de la española y quizás la portuguesa, la única lengua que Román dominaba a fondo era la latina; y en el presente manuscrito las fuentes latinas son las más numerosas. En cierto modo la obra refleja la forma externa de las fuentes, como por ejemplo la escritura de los nombres propios, especialmente los de ciudades, siendo difícil establecer la correspondencia con los nombres modernos de las mismas. Aunque no nos proporciona una lista de las fuentes usadas, *Predicación del Santo Evangelio* es una de las obras en las que Román pone en práctica ese gentil "comedimiento" de alegarlas en notas marginales, y por ellas podemos apreciar que el autor usó cerca de un centenar de obras eclesiásticas mencionadas expresamente, además de varios martirologios y episcopologios que tenía a su disposición. Puede decirse que el valor de la obra descansa principalmente sobre el valor de sus fuentes, las cuales varían considerablemente en carácter y en importancia. Mencionemos al menos aquellas que usa más frecuentemente.

Los datos históricos que sobre la difusión del cristianismo en

---

6. *Republicas del mundo*, vol. II, f. 369.

los primeros siglos poseemos, derivan principalmente de cinco historiadores eclesiásticos. La *Historia Ecclesiástica* de Eusebio de Cesarea, el "Padre de la Historia de la Iglesia", parcialmente repetida y sobre todo continuada por Sócrates, Sozomeno, Teodoreto y Evagrio, fue para Román como debe serlo para todo historiador, clave esencial de la historia de los primeros siglos de la Iglesia. No sería muy exagerado afirmar que sin Eusebio la historia eclesiástica de aquellos tiempos estaría casi en blanco. Jerónimo Román siguió muy de cerca a estos cinco historiadores ofreciéndonos las citas paralelas cuando tres o cuatro de ellos concurren en los mismos datos. No nos parece sorprendente que se eche en sus brazos con entera confianza, a pesar del hecho que Eusebio es conocido hoy día por su parcialidad, y que todos ellos, sobre todo Evagrio, son demasiado crédulos en aceptar sin reservas muchos prodigios y milagros infundados, porque los tiempos eran favorables a tales creencias. Román los reverenciaba como si se tratara de oráculos recogiendo de ellos todo cuanto creía servir para edificación y embellecimiento de la religión. Del mismo modo usó también otros escritores eclesiásticos, como San Jerónimo (*De viris illustribus*) y Rufino (*Historia Ecclesiastica*), quienes dependieron mucho de Eusebio.

Pero estos historiadores no podían proporcionar a Román una detallada narración de los trabajos misionales de los Apóstoles, de los cuales, con excepción de San Pedro y San Pablo, no conocemos casi nada por información de los Hechos de los Apóstoles. Y para ofrecer una lectura más amplia y satisfaciente a la curiosidad del cristiano lector, Román recurrió por desgracia a obras apócrifas de las que tomó casi todos los informes del libro III. Los escritores en cuestión son Abdías de Babilonia y Metafrastes. El primero es un personaje que se supone haber sido discípulo de Cristo y primer obispo de Babilonia, consagrado por los apóstoles San Simón y San Judas. Su obra, *Historia certaminis Apostolici*, supuestamente traducida del griego por Julio Africano, nos habla de las actividades y muerte de todos los Apóstoles, hasta creer Román que Abdías "parece auerse allado al martirio de este sancto Apostol" (San Andrés) (f. 178v). Hoy día sabemos que dicha obra fue compilada en la segunda mitad del siglo VI en un monasterio de Francia con el objeto de satisfacer la natural curiosidad de los cristianos de Occidente.

Simeón Logotheta o Metafrastes, a quien Román cita, al parecer, a través de una versión latina de Lipomano<sup>7</sup>, es otro autor que debe ser manejado con muchas reservas porque su *Menologium* es una colección de narraciones legendarias sobre los primeros santos, colección que tuvo su contraparte occidental en la de Jacobo de Vorágine, el autor dominico de la *Leyenda Aurea*. Román no usa este último, pero sigue a Metafrastes como a autor digno de toda confianza. Así, por ejemplo, defiende la venida de San Pedro a España porque "es (Metafrastes) el autor de mas autoridad que agora avemos en cosa de sanctos" (f. 39), y aunque le extraña el silencio de otros autores, afirma no obstante: "Mas pues Metaphrastes lo scriuio el allo de donde sacarlo porque fue varon sancto i muy docto en todo genero de lection". (*Ibid*).

Otras fuentes importantes de *Predicación del Santo Evangelio* son los "Martyrologia" y las "Acta Sanctorum". Por medio de ellos Román llega a rastrear los primeros vestigios del establecimiento del cristianismo en un determinado lugar basándose en datos y fechas de sus mártires, que en muchos casos fueron sus primeros misioneros. Los más conocidos fueron los llamados "martirologios históricos", fundados en antiguas Actas de los Mártires y en historiadores eclesiásticos como Eusebio. Ninguno de ellos consiguió tanta popularidad como el de Ado de Vienne y el de Usuardo, ambos escritos en el siglo IX, siendo el segundo sustancialmente el mismo que el primero pero mejor adaptado en su forma al uso litúrgico. Román, que conoció bien las dos obras, cita a Usuardo por su contemporáneo Juan Molano, quien preparó una edición del martirologio usuardense y fue el primero en añadir notas críticas de forma bastante concienzuda y exitosa<sup>8</sup>... La obra de Adón de Viena, *Chronicon in aetatibus sex divisum*, de la cual la última "aetas" va desde la venida de Cristo hasta el siglo IX y relata las vicisitudes por las que pasó la Iglesia durante las persecuciones romanas, fue muy consultada por Román, y hasta sospecho que la *historia del mundo* escrita por nuestro Cronista debió

7. A. Lippomano, *Sanctorum Priscorum Patrum vitae* (Venecia, 1556-1558). El *Menologium* de Metafrastes está editado en los volúmenes V-VII. También puede verse en Migne, P.G., vols. CXIV-CXVI.

8. Véase J.B. Soller, Introducción a *Usuardi Martyrologium, adnotationibus auctum*, en Migne, P.L., vol. CXXIII, col. 550.

ser imitación de la obra de Ado y de otras "crónicas del mundo" muy en boga durante la Edad Media<sup>9</sup>.

Por lo que se refiere a las colecciones extralitúrgicas de las vidas de los santos, tres merecen especial mención. El *Catalogus Sanctorum* de Pedro de Natalibus fue escrito en 1369 e impreso por primera vez en 1493. De esta obra debemos decir que, aunque en opinión de Jorde Witzel, "el Aquilino (P. de Natalibus) fue muy estudioso en la búsqueda de la grata verdad y apenas entretejió mitologías en sus obras, por lo que es reconocidamente estimado entre nosotros"<sup>10</sup>, sin embargo hoy día es tenido como deficiente en su juicio crítico. Román estaba muy familiarizado con su obra, y según él sólo dos autores contemporáneos le sobrepasan, "los religiosísimos y doctísimos varones Aloyso Lipomano Obispo Veronense, y fray Laurencio Surio Cartuxo"<sup>11</sup>. Estos dos fueron iniciadores de un movimiento conducente a producir biografías históricamente sólidas, recurriendo en cuanto fuere posible a las "Actas" originales y genuinas. Sus obras, aunque todavía faltas de crítica, son ciertamente piedras miliarias en el género hagiográfico. La colección de Surio *De Probatís Sanctorum historiis* (Colonia, 1570-1577) está mejor documentada y aunque le fue conocida a Román en el último período de su vida tuvo influencia muy notable en sus obras. En *Predicación del Santo Evangelio*, Surio es más citado que ninguno otro autor.

Las *Acta Conciliorum* juegan un papel semejante al de los martirologios en el nuevo método seguido por Román. Teniendo en cuenta que la existencia de una sede episcopal implica la existencia de una numerosa comunidad cristiana firmemente establecida, y puesto que las Actas de los Concilios mencionan el lugar de origen de los obispos asistentes, Román lógicamente concluye que una iglesia regida por un obispo que asistió a tal concilio de los primeros siglos debe tener un origen "antiquísimo". Este método casi silogístico es usado con frecuencia en esta obra. La primera

9. Entre los escritores de este género de historia figuraron San Antonino de Florencia, Nauclero y Vicente de Beauvais, todos los cuales fueron conocidos y seguidos por Román, como puede fácilmente verse por sus frecuentes citas en la mayoría de sus obras.

10. "Pergratae veritati studuit Aquilinus et quamminimam intexuit mithologiae que commendatior apud nos fama est" (*Acta Sanctorum*, vol. I, p. XXI; y vol. IV, p. XIII).

11. *Historia de los dos religiosos Infantes*, Prólogo.

colección de Actas de Concilios fue publicada en 1523 (un volumen) por J. Merlín, seguida de otra de P. Crabbe (Colonia, 1558, 3 vols.), y otra de Surio (Colonia, 1567, 5 vols.). Román alude a estas publicaciones como a "los tomos que andan impresos" y parece haber seguido la edición de Crabbe porque sus citas nunca van más allá del tercer volumen. Tanto Merlín como Crabbe necesitan revisión porque incluyen en sus actas varios documentos apócrifos, por ejemplo, la epístola del Papa San Clemente a Santiago el Menor, mencionada varias veces por Román siguiendo probablemente la edición de estas Actas.

Circulaban ya en el siglo XVI muchas historias generales y nacionales que ningún historiador, especialmente los de "lección universal" como Román, debía ignorar. Nuestro cronista bebió en estas fuentes una gran parte de su saber sobre movimientos religiosos, formas políticas y ambiente cultural de los pueblos antiguos y nuevos que tan bien dibujó en *Repúblicas del mundo*. De esas fuentes también tomó abundantes datos para la composición de *Predicación del Santo Evangelio*. Cuatro historias generales aparecen citadas más frecuentemente, a saber, la obra del monje irlandés Maelbrigte, mejor conocido por su nombre latino Marianus Scotus, *Mariani Scoti Chronica clara*<sup>12</sup>, escrita en 1082 y continuada por Sigeberto de Gembloux<sup>13</sup> que gozó de alta reputación y circuló en innumerables copias, sirviendo de base para muchas obras históricas posteriores; Vicente de Beauvais, un dominico de París, cuya colosal obra *Speculum maius* (Estrasburgo, 1468) contiene una variedad extraordinaria de inmensa lectura. Román le llama por su nombre latinizado "V. Belvacense", y usa solamente la tercera parte de dicha obra, el "Speculum historiale" o historia del mundo hasta el año 1250 de la era cristiana; Marco Antonio de Cocceis, llamado "Sabellicus", cuya *Historia Universalis*, obra más de erudición que valor crítico, fue favorita de Román; y finalmente, Gilberto Genebrardo (1535 - 1597), famoso en Europa por sus obras exegéticas, quien escribió *Chronographiae libri XV* (París, 1580), obra que hizo a Román confesar que su autor fue uno de los mayores genios de su tiempo.

*Predicación del Santo Evangelio* también deriva multitud de

---

12. Véase Migne, *P.L.*, vol. CXLVII, col. 614 y ss.

13. *Chronica* en Migne, *P.L.*, vol. CLX, col. 834 y ss.

datos de las historias nacionales escritas por monjes de Occidente en la Edad Media cuando los monasterios se convirtieron en guardianes de la cultura clásica y cristiana. Por lo que se refiere a Inglaterra, la *Historia Ecclesiástica* de San Beda el Venerable<sup>14</sup> viene a ser piedra angular de la historia inglesa y una obra maestra apreciada por críticos de todos los tiempos. Francia tuvo en la *Historia Ecclesiastica Francorum* de San Gregorio de Tours una obra básica también, sin la cual los orígenes de la monarquía franca nos serían desconocidos en gran parte. Román no usó tanto esta obra como otra del mismo autor titulada *Libri miraculorum*<sup>15</sup> que consta de dos partes "De gloria Beatorum Martyrum" y "De gloria Beatorum Confessorum", en las cuales Gregorio de Tours multiplica milagros y hechos maravillosos de tal forma que se revela como autor demasiado crédulo. En Italia, los longobardos tuvieron un ilustre historiador en Paulo Diácono, quien escribió el famoso libro *De gestis Longobardorum*<sup>16</sup> que describe en estilo lúcido los principales acontecimientos de la historia de su pueblo, incluyendo antiguos mitos y tradiciones populares. Y por lo que se refiere a España, Román usó, además de San Isidoro de Sevilla, la obra notable de Don Rodrigo Jiménez Rada, Arzobispo de Toledo, *De rebus Hispaniae*, que puede considerarse como bastante fidedigna.

La predicación del Evangelio entre los tártaros, moros y en el Nuevo Mundo fue llevada a cabo casi exclusivamente por las Ordenes Mendicantes fundadas en el siglo XIII; y la obra de Román depende sobre todo de crónicas de los dominicos y franciscanos que andaban impresas en su tiempo. Aunque no menciona sus autores, se trata sin duda de Hernando del Castillo<sup>18</sup> para la labor misionera de los dominicos, y de Marcos da Silva<sup>19</sup> para la de los franciscanos.

Todas estas obras aquí reseñadas y otras muchas entre las que sólo mencionaremos la *Historia Behemia* del Papa Pío II, *De*

14. Migne, P.L., vol. XCV, col. 23 y ss.

15. Migne, P.L., vol LXXI, col. 161 y ss.

16. *Ibid.*, *De gloria Beatorum Martyrum*, col. 705 y ss.; *De gloria Beatorum Confessorum*, col 827 y ss.

17. Migne, P.L., vol. XCV, col 433 y ss.

18. *Primera parte de la Historia General de Santo Domingo y de su Orden de Predicadores* (Madrid, 1584).

19. *Primeira parte das Chronicas da Orden dos Frades Menores do Seraphico Padre Sam. Francisco* (Lisboa, 1567). *Tercera parte de las Chronicas de la Orden de los frayles Menores* (Salamanca, 1570).

*celebratione Missae* de Antonio de Monchy, los *Anales* de Antonio Aventino, y los *Exempla* de Bautista Ignacio, formaron parte de la biblioteca de Román y deben considerarse como fuentes principalísimas de *Predicación del Santo Evangelio*. En principio, la abundancia y variedad de la bibliografía y la propiedad de las fuentes para cada tiempo y lugar determinados son medios conducentes a la producción de una obra de valor. En ésta, Román consiguió al menos un efecto positivo como es la habilidosa fusión de elementos tan dispersos en un solo tema no estudiado anteriormente como unidad, como un todo uniforme dentro de un fin específico y limitado. Pero no todo es positivo en su obra. Si, como decía Román, "los libros nos hazen doctos y sabios sin venirles daño", también es cierto que hay ocasiones en que pueden engañarnos e inducirnos a error. Y aquí tenemos un caso en que el historiador agustino aprendió mucho de sus fuentes por una parte y fue llevado a engaño por otra.

#### G. *Análisis de la obra*

Comencemos por confesar que *Predicación del Santo Evangelio* no es la mejor obra de Jerónimo Román; que no tiene sólida base histórico - crítica; que no es, desde luego, exhaustiva; y que ha perdido mucho de la actualidad que podría haber tenido en el siglo XVI. Pero no podremos emitir un juicio imparcial sobre los resultados obtenidos por su autor si no consideramos, en primer lugar, la labor difícil y arriesgada que emprendió. Aun hoy día cuando la investigación histórica ha dado pasos agigantados, cuando los críticos modernos disponen de tantos medios y probados métodos para llegar a la solución de incógnitas del pasado, los primeros años del Cristianismo continúan siendo campo nebuloso y oscuro en muchos de sus aspectos, sobre los cuales el historiador prefiere expresarse en asertos probables más que categóricos, debido a la inconsistencia e inseguridad de muchos documentos o falta de los más esenciales. Un número muy elevado de documentos religiosos de los primeros siglos contienen tantas narraciones legendarias como históricas, o quizás más, lo cual se explica por la inclinación de los antiguos escritores a producir historias maravillosas, a creer demasiado frecuentemente en intervenciones sobrenaturales extraordinarias, a adornar la religión con colores superfluos y no apreciar debidamente el lado humano de los hechos. Ro-



mán vivió en un siglo en que los historiadores tenían menos dudas de las que tenemos hoy día; los de su tiempo parecían vivir en un período de "certeza" histórica, lo cual se aplica también a los historiadores profanos. Ninguno de sus amigos o escritores contemporáneos, Florián de Ocampo sobre todo, escribió una obra de investigación histórica sin rendir fácilmente su fe a la atracción de las leyendas populares, vividas hondamente en la conciencia del pueblo o conservadas en monumentos literarios. Comenzaban a despertar, pero la luz del mediodía estaba lejos aún.

Román pudo haber dicho de sus obras lo que Juan de Mariana dijo de su *Historia de España*: "Nunca he pretendido verificar cada uno de los hechos de la historia de España; si hubiese tratado de hacerlo, nunca la hubiese terminado"<sup>20</sup>. El mismo Román avisa constantemente al lector que tiene que haber algunas lagunas e inexactitudes en su obra y falta de relación adecuada entre los hechos, pero certeramente culpa a los antiguos historiadores que se cuidaron poco en legarnos narraciones detalladas y hechos sólidamente averiguados. Así los lectores deben reconocer que "no podemos darles tan desembaraçadamente estas cosas que todas queden tan claras como sería bien porque a mí me importara más y fuerame menos trabajo" (f. 90v.) "Deuen tener paciencia los lectores si no les damos todas las veces cosas notables que acaecieron en la predicacion y conuersion de las gentes porque no se halla mas i con el mesmo disgusto me quedo yo" (f. 253v.). "Y asi no ai de que se quejar nadie ni yo deuo ser notado de descuidad i poco diligente pues soi el primero que intento este argumento i pues Theseo no puede allar el monstruo Minotauro sin ir guiado del cordon de oro ni salir del lauerinto no ai que marauillar que se hagan algunas faltas a donde ai tantas menudencias" (f. 262v).

Sería injusto, por lo tanto, juzgar la obra de Román solamente por sus afirmaciones erróneas considerando que él, lo mismo que Mariana, no pretendió investigar a fondo cada uno de los hechos, aceptando leyendas en buena fe siempre que podía. Generalmente presupone los acontecimientos como ciertos y se cuida más de ordenarlos escogiendo la mejor interpretación cuando dos autores están en conflicto o incluso ofreciendo las dos sin atreverse a pro-

---

20. A falta del original traduzco del texto inglés que ofrece J. Fitzmaurice-Kelly, *A History of Spanish Literature* (Londres, 1898). p. 273.

nunciarse por ninguna. Hay ocasiones en que Román rechaza como legendarias algunas historias que se encuentran nada menos que en el Breviario Romano, por el que Román, devoto hijo de la Iglesia, sentía profunda veneración. Un ejemplo de ello es la historia del llamado "Purgatorio de San Patricio", o sea, un pozo o cueva abierta por San Patricio donde los incrédulos irlandeses experimentarían los tormentos del infierno si no aceptaban la fe, y donde además podrían ser purificados de sus pecados. Para Román esta historia es "cosa apócrifa i no ai que creer lo que se lee por algunos libros en este proposito" (f. 82). Si profundizamos un poco en esta leyenda llegaremos a sospechar que el escepticismo de Román en este caso es debido a que el origen de este hecho maravilloso debe atribuirse a los Canónigos Regulares, quienes consideraban a San Patricio como el fundador de una comunidad de su Orden en aquel lugar. De hecho fueron los Canónigos Regulares quienes introdujeron dicha historia en el Breviario Romano.

Se dio entre los historiadores medievales una fuerte tendencia a hacer aparecer en sus narraciones personas virtuosas mencionadas —aun sin sus nombres propios— en el Nuevo Testamento, y hacerlas testigos del Evangelio en lugares remotos. De este modo muchas iglesias de Italia, Francia, España y otros países reclaman origen apostólico. Así tenemos, entre ellos, Lázaro y sus dos hermanas, los setenta y dos discípulos de Cristo, y muchos de los personajes mencionados en los Hechos de los Apóstoles. Ejemplo típico de la facilidad con que Román acepta esas pretensiones es el caso de San Amador. Según un catálogo conocido desde el siglo IX, que en opinión de Duchesne es digno de crédito, San Amador, primer obispo de Troyes en Francia, vivió en el siglo IV. Román asegura que tenía en su posesión el catálogo de los obispos de esa diócesis. Pero como por otra parte se creía a pies juntillas que San Amador había predicado allí en el año 68, como discípulo de los Apóstoles, y el segundo obispo del catálogo vivió en el siglo IV, Román concluye que el catálogo es incompleto: "Es verdad que ai cathalogo de los perlados trecenes i que pone por primer obispo San Amador mas como el segundo que se sigue sea trecientos años despues no hace prueua" (f. 253v.).

Sería demasiado arduo y además inútil tratar de estudiar cada una de las afirmaciones históricas de la obra de nuestro Cronista,

y así nos limitaremos a considerar los puntos más salientes de la *Predicación del Santo Evangelio*.

### *La conversión de los judíos*

Sabido es que, desde los comienzos del Cristianismo, el pueblo judío ha presentado siempre un muro casi infranqueable contra la aceptación de una fe que defraudaba sus esperanzas mesiánicas, y así su conversión a la fe cristiana ha seguido un curso peculiar. Los mismos Apóstoles experimentaron tremendas dificultades en su conversión y hasta se vieron en situaciones peligrosas en aquellos lugares donde las comunidades judías se habían establecido fuertemente a lo largo y ancho del imperio romano. Mientras los países gentílicos abrían sus puertas a una doctrina que iba a cambiar el mundo, la Iglesia sólo consiguió hacer conquistas individuales entre los miembros del pueblo escogido. Conversiones en masa no ocurrieron más que en la Edad Media cuando los nuevos jefes de Europa, bárbaros convertidos al Cristianismo, creyeron conveniente o se vieron forzados por razones complejas a dar algunas leyes compeliendo a los judíos a abrazar el Cristianismo y asimilarse a la población cristiana o ser desterrados de sus reinos.

Las dos formas de conversión, individual y colectiva, son señaladas por Román en *Predicación del Santo Evangelio*. En cuanto a la primera, encontramos diversos casos de conversiones individuales independientes y distanciadas entre sí en tiempo y lugar, “porque ellos no se conuieren como la gentilidad muchos a muchos ni una ciudad o pueblo mas oi uno i mañana otro” (F. 148v.). Román acumula todas las alusiones a este tipo de conversión que se encuentran en los Hechos de los Apóstoles —donde precisamente se narra la primera conversión en masa el día de Pentecostés— y después emprende la penosa tarea de espigar casos de conversiones mencionados por los historiadores eclesiásticos, principalmente Nicéforo, y también por Surio en su *Sanctorum vitae*. Todos estos casos individuales, con excepción del de Pablo de Santamaría, tienen en común el hecho subrayado por Román de que no se consiguieron por simple convicción, sino a consecuencia de algún milagro o “por los engaños del demonio” el cual se apareció varias veces en forma de falso profeta o falso mesías. La historicidad de estas conversiones varían desde el caso de San Epifanio (Libro II, c. 14) —no el Patriarca de Constantinopla sino un obispo

de la antigua Constancia, en Chipre—, una narración legendaria que Surio tomó de Metafrastes, hasta la descripción fiel de la misión de San Vicente Ferrer a los judíos que Surio tomó de la autorizada biografía del santo, *Acta Petri Ranzani*.

Como es natural, Román está más familiarizado con la conversión de los judíos en Castilla, conversión que él cree hubiese sido general “si no fuera por los Rabinos i maestros suyos” y “la causa de esto fue el poder grande que tenían los judíos en el reino porque a los Reyes y perlados los tenían oprimidos” (f. 151v.). Entre las conversiones de varios “letrados” del renombre de Juan de Valladolid y el Maestro Alonso, merece un estudio particular la de Pablo de Santamaría, un prominente Rabbi de Castilla que se movió a abrazar el cristianismo por la lectura de la *Summa* de Santo Tomás y fue bautizado en 1391. Se le conoce mejor por el nombre de “El Burgense” y llegó a ser Arzobispo de Burgos, “de donde sus sucesores se dijeron Cartagenas como hoy lo vemos”. Sus dos hijos también se convirtieron y ocuparon sedes episcopales<sup>20a</sup>. Al final de la narración encontramos que el autor sentía afecto personal hacia esta familia y hacia la casa de los Cartagenas. “Yo por ser muy aficionado a la casa de los Cathagenas en la cual a auido notables personas en letras consejo y ualor en armas me e detenido algo mas y se mas porque e apurado mucho en este linaje”. (f. 160v.).

Hoy día asociamos la conversión en masa con la historia de las calamidades que sufrieron los judíos en casi todas las ciudades de Europa, especialmente en la Edad Media, como consecuencia de la aversión popular hacia los hijos de Israel. Las profundas diferencias raciales entre judíos y cristianos, la mutua antipatía religiosa que impelía a los judíos a mirar a los cristianos como idólatras y a los últimos a considerar a los primeros como asesinos de Cristo, y a creer con suma facilidad las acusaciones que se corrían de que los judíos usaban sangre cristiana en la celebración de la

---

20a. Pablo de Santa María († 1435) demostró el cumplimiento de las profecías mesiánicas a sus antiguos correligionarios en el *Scrutinium Scripturarum libri II*, que ha obtenido varias ediciones; su hijo Alonso de Cartagena († 1456) a quien llamó Eneas Silvio “decus praelaturum... deliciae Hispaniarum, scientiae speculum”, escribió obras de ascética, de moral y controversia, juntamente con libros de Historia y de amena literatura (Cfr. Martín Grabmann, *Historia de la Teología Católica*, Ed. española por David Gutiérrez, A.S.A. Madrid 1946), pp. 151-152.

Pascua y de que desecraban la Eucaristía; la rivalidad comercial que presentaban los judíos a quienes los cristianos acusaban de negociantes injustos y usureros; las susceptibilidades patrióticas en muchas naciones, en medio de las cuales los judíos formaron casi siempre un frente étnico de lealtad dudosa; y otras muchas razones de carácter más o menos local, dieron ocasión a muchos levantamientos populares antisemíticos, a represalias y matanzas, y a un número de leyes injustas que colocaban a los judíos en el dilema entre la conversión y el destierro.

La historia de estos infortunios de los judíos ocupa los últimos capítulos del Libro II de la obra, comenzando con el c. 19: "Que ocasion ubo para conuertirse muchos judios por el mundo mas de fuerca que de grado"; y en la narración de los hechos sigue constantemente a Gregorio de Tours, a Lucio Marineo Sículo, cronista de los Reyes Católicos, a los *Anales de Aragón* y a la *Crónica del Rey Manuel de Portugal*. La suerte de los judíos a lo largo de los siglos tuvo sus vaivenes de fortunas y reveses, pero generalmente se concede que la Iglesia y los Romanos Pontífices condenaron en todos los tiempos el uso de la violencia. El IV Concilio de Toledo se opuso a los métodos adoptados por el rey Sisebuto, quien quería compeler a los judíos a aceptar el cristianismo. Estos hechos son de sobra conocidos a Román, el cual estudió cuidadosamente todas las decisiones de los concilios toledanos relativas a esta materia <sup>21</sup>.

En conjunto estos capítulos no encajan perfectamente en el tema de "Predicación del Santo Evangelio", y Román, dándose cuenta de ello, remite al lector al menos cinco veces a su *Historia Judaica*, o sea a la *Historia de las calamidades que han venido sobre ios judíos por no haber recibido la fe*. La palabra "compeler" es usada frecuentemente en estos capítulos y el autor al reflexionar sobre la conversión de los judíos cree necesario añadir esta salvedad: "aunque mas se podia decir persecucion que conbersion" (f. 161). La actitud de Román hacia la legitimidad o moralidad del recurso a la presión violenta no está claramente definida. No la

---

21. Además del texto de los Concilios impreso por Crabbe, Román usó "otro concilio de los que andan impressos que esta en el Scurial en los originales antiguos traídos desde San Martín de Alueda dos leguas de la ciudad de Logroño que es el tercero de los que celebros Egica" (f. 159).

aprueba abiertamente pero tampoco la condena, como Mariana condenó formalmente los decretos anti-evangélicos de Sisebuto, o como Jerónimo de Osorio, cronista del Rey Manuel de Portugal, desaprobó los procedimientos de su monarca como acto de injusticia contra las leyes y contra la religión<sup>22</sup>.

Román puede considerarse como un auténtico exponente del espíritu popular de su tiempo; su sensibilidad vibraba con sentimientos nacionalistas antes que su mente atendiese objetivamente a consideraciones teológicas. De la misma forma que no pudo ocultar sus sentimientos anti-mahometanos, anti-turcos y anti-ingleses tampoco ocultó una secreta y profunda antipatía judaica, a pesar de su evidente inclinación hacia la historia de este pueblo. Como botón de muestra veanse estas frases tomadas de *Predicación del Santo Evangelio*: "Esta gente como seruil a de ser tratada con el açote en la mano porque el fauor la desuanece y la hace peor" (f. 155); "Sus abominaciones no se pueden decir en grandes libros" (157v); "porque fue esta gente de tal calidad que siempre anduieron al rreues" (f. 166); "queriendolos (Dios) hacer christianos ellos por andar al reues no quisieron sino ser judios" (f. 166). Hay una ocasión, al menos, en que Román recibe con sensible complacencia las leyes compulsorias contra los judíos, es decir, cuando las puso en práctica el Rey Manuel de Portugal, presionado por Doña Isabel, hija de los Reyes Católicos, la cual aceptó el matrimonio con Don Manuel a condición de que desterrase a los judíos que rehusasen abrazar la fe católica. Román tiene un panegírico para la piadosa princesa, comparándola con el Emperador Joviano, que no estará mal transcribir aquí por la semejanza que ofrece con el paralelo que el mismo autor estableció en el Príncipe Fernando y el romano Régulo: "quiso antes dexar de ser Reina de un tan gran rico reino que ser señora de gente tan perfida i enemiga del nombre de Cristo. Y deuiese mirar este exemplo de religion porque es de los notables del mundo i responde al de Jouiano emperador que offrèciendole el imperio no quiso aceptarlo asta que todas las legiones del exercito abominasen y abjurasen la secta Arriana i la gentilidad" (f. 166).

Parece un poco extaño que Román no se haga eco de una historia popular bastante difundida en su tiempo, la del secuestro y

---

22. Véase Amador de los Ríos, *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos de España* (Madrid, 1848), p. 211.

martirio del Santo Niño de la Guardia por los judíos en la ciudad de Toledo. Según esa historia los judíos pretendían hacer con el corazón del niño y una hostia cosagrada una especie de encantamiento para eliminar a todos los cristianos, y no falta quien diga que este hecho, histórico o ficticio, aceleró la expulsión de los judíos de España. Más extraño es todavía la actitud de Román hacia la correspondencia epistolar, real o falseada, entre los judíos de España y de Constantinopla, en la cual los segundos aconsejaban a los primeros aceptar una conversión simulada como medio de triunfar sobre los cristianos en el futuro. V. E. Marsden considera esta correspondencia como el primer "Protocolo"<sup>23</sup>. Anteriormente a Román, la carta había sido publicada en un libro peregrino, la *Silva curiosa* de Julián de Medrano<sup>24</sup>, y fue más tarde adosada como apéndice al *Libro verde de Aragón*<sup>25</sup> en el cual se dice que la carta había sido encontrada en los archivos de Toledo por el Arzobispo Silíceo. Muy pocos se dieron cuenta de este documento hasta mediados del siglo XIX, cuando se suscitó una viva discusión sobre la autenticidad de la carta. Pero Jerónimo Román, con fino olfato de investigador, tuvo conocimiento de ella y la reprodujo aquí en forma abreviada y contra su costumbre, rehusó darnos la fuente de dicha correspondencia. "Tengo *memoriales i autor* que *quando me fuere pedido lo dare* que dice que quando los judios fueron echados de Castilla ablaron con los que se quedaron i trataron como se auian de auer entre los christianos... y declarose en-

23. Hace cuarenta años V. E. Marsden publicó su versión inglesa sobre los famosos "Protocolos", *Protocols of the Learned Elders of Zion* (Londres, 1933) o programa judío, verídico o supuesto, para dominar el mundo. Marsden reproduce como "Protocolo del siglo XV" una carta que los judíos de Constantinopla escribieron a sus correligionarios de Arlés, en Francia, carta que fue publicada en *Revue des études juives*, 1889. Sin embargo, Marsden no dice que la citada revista niega la autenticidad de la carta, ni advierte que hubo una carta anterior dirigida a los judíos de España o que sirvió de modelo a aquella. Véase *Revue des études juives*, vol. I, p. 303; vol. XV, p. 263; vol. XIX, p. 106.

24. *La Silva curiosa, de Julian de Medrano, cavallero de Navarra: en que se tratan diversas cosas sotilissimas, y curiosas* (París, 1583). "Esta carta —dice Medrano— fue allada por el Ermitaño de Salamanca en los Archivos de Toledo, buscando las antigüedades de los Reinos de Espanna: y pues ella es sentida y notable, quiero escribirtela aqui" (p. 243). No he podido averiguar quien fue ese "Ermitaño de Salamanca". Cabría siempre la posibilidad de que fuese el mismo Román, frayle "Ermitaño", del convento de Salamanca e investigador de los archivos de Toledo, como se dijo en la biografía.

25. Publicada en *Revista de España*, vol. CVI, p. 569, por Amador de los Ríos.

tre los mas sauios que para vengarse de los cristianos que los compelian al baptismo y quedar ricos i honrados entre ellos deuián poner a sus hijos en los estudios y Universidades para que estudiassen Theología Canones i leyes y Medicina porque saliendo doctos en estas facultades serian siendo buenos theologos señores de las iglesias y beneficios y si juristas y canonistas rouarian las haciendas y si florecian en la medicina podrían matar muchos christianos i personas de cuenta" (f. 162v.). Aunque Román parece hacer de este complot un negocio exclusivo de los judíos españoles, el resumen que nos ofrece coincide ciertamente con la correspondencia mencionada. Sobre los dichos "memoriales" que no quiere declarar, sospechamos que el personaje que le dirigió a la fuente podría ser el "Ermitaño de Salamanca", quien según Medrano fue el que encontró los documentos en el archivo de Toledo. Es lástima que Román nos deje a oscuras, pues una palabra un poco más explícita nos proporcionaría interesante información acerca del famoso "Protocolo del siglo XVI".

#### *El "Oriente" de Jerónimo Román*

La materia del Libro III no requiere, ni francamente merece, un estudio muy detenido. Después de agotar los datos que se encuentran en los Hechos de los Apóstoles, el autor se echa totalmente en brazos de las *Actas* de Metafrastes, de Abdías de Babilonia y de otras fuentes sospechosas y dignas de escaso crédito. Como muestra de ello se nos dice que San Pedro Apóstol estuvo en Inglaterra, y Santiago en Irlanda; la predicación de San Mateo y San Andrés, San Simón y San Judas aparecen con profusión de detalle cuando en realidad nada sabemos de sus movimientos. Román, por cierto, no inventa nada, siempre encuentra autores para apoyar sus afirmaciones. A veces no parece sino que sólo intenta hacer alarde de sus conocimientos bibliográficos: "Si paso por corona de martirio (San Juan Evangelista) como los demás Apóstoles lean a San Joan Chrisostomo sobre San Matheo y Epistola a los Hebreos. Si viue con Elias i Henoch lean a Abdias, a Eusebio en su ecclesiastica historia, San Hieronimo en sus ilustres varones y a Simon Metraphrastes, Dorotheo en su Sinopsis a los cuales siguen Gregorio Turonense... lean a Nicephoro en su historia ecclesiastica..., de esto tenemos scripto largamente en las uidas de los sanctos a donde me remito" (f. 181).



En el último capítulo, el autor presta demasiada atención a identificar los setenta y dos discípulos del Señor, a los que se refiere San Lucas en su Evangelio (X, 1), y cuyos nombres aparecen en antiguas listas, como en el *Chronicon Paschale*<sup>26</sup> y en el *Commentarium Dorothei*<sup>27</sup>. Estas listas no tienen valor alguno histórico. Eusebio afirma positivamente que no existían en su tiempo relaciones fidedignas sobre los setenta y dos discípulos. Fray Román dice que “conformandome con lo mas probable y arrimandome a los autores” nos ofrece “lo que nos ha parecido mas verdad y conforme a historia” (f. 190v.). Lo curioso del caso es que no puede proporcionarnos el número de setenta y dos prometidos en el título del capítulo, sino sólo setenta, pero añade: “Bien allara yo el numero de setenta i dos i aun mas pero dubdo que sean de ellos porque ai poca prouanca mas pues otros autores los reciuen cada uno podra tener la opinion que quisiere” (f. 190v.).

El “Oriente” de Román se extiende desde Ceuta hasta la India y desde Arabia hasta el Mar Caspio. Siguiendo las descripciones geográficas de Plinio y Nicéforo, Román intenta establecer la identidad y correspondencia entre los nombres mencionados por ellos y los lugares conocidos por los descubrimientos modernos del siglo XVI. Para él existen tres “Indias orientales pues damos a cada una su distinto predicador en la vna predico San Bartholome que es la que predico Pantheno despues la segunda fue a donde santo Thomas planto la fe i esta es al parecer la que nuestros Portugueses comunican, la tercera es esta que agora conuirtio el Frumençio” (f. 215v.), distinción acertada ya que la primera India corresponde a Arabia y la tercera a Etiopía.

Una gran parte de las naciones del Oriente Medio habían pasado al Islamismo desde hacía varios siglos, cuando en el siglo XIII las Ordenes Mendicantes emprendieron un plan de evangelización entre ellas. Los franciscanos ocupan el primer lugar en esta empresa misionera como en otras muchas posteriores. Román no mostró parcialidad contra las demás Ordenes, pero al usar solamente la *Historia de San Francisco* como fuente de información, se dejó en el tintero las actividades de otros misioneros que trabajaron con semejante celo en el Oriente Medio. Sólo indirectamente

---

26. Véase Migne, P.G., Vol. XCII, cols. 521-523.

27. *Ibid.*, cols. 1059-1066.

tuvo conocimiento de la renombrada "Sociedad de los Hermanos peregrinantes por Cristo", una congregación de dominicos fundada hacia el año 1300 para predicar el Evangelio en esos países, la cual consiguió notable éxito en Turquía, Siria, Persia e India. Una sociedad paralela de Franciscanos trabajo con aquella en comunión de espíritu y esfuerzo, y uno de sus miembros, Fray Juan de Montecorvino llegó hasta la misma capital del imperio chino. Siguiendo la *Chronica de San Francisco* de Marcos da Silva, Román narra el martirio de cuatro misioneros franciscanos en la ciudad de Tana (Thana, India) en 1321 "cuando aun sus uanderas (de los portugueses) no eran cognoscidas ni sus inuencibles armas prouadas", y añade que la cosecha de este martirio se recogió años más adelante cuando muchos gentiles "fueron baptizados por vn religioso de la Orden del padre sancto Domingo (que no allo como se allo en estas tierras) llamado frai Jordan" (f. 218v.). Se trata de Fray Jordan de Catala, uno de los "Hermanos peregrinantes", compañero de los franciscanos en aquel país de misión<sup>28</sup>.

#### *La evangelización de Occidente*

Román entra en Europa con entera confianza de que podrá narrar su conversión más fielmente y con mayor detalle "porque se allan libros a donde buscar". Pronto nos damos cuenta de que su juicio crítico sigue flaqueando, pero es justo reconocer que su exposición gana en claridad, minuciosidad y precisión. Y hasta cambia de método, pues si hasta ahora había abordado la conversión del mundo por naciones y razas, al pasar a Europa lo hace por ciudades.

En el orden de naciones, viene en primer lugar Italia, cuya majestad imperial y gloriosos trofeos fueron eclipsados por la gloria y los trofeos de los mártires cristianos, por la santidad de la Iglesia de Roma, "madre que cuando mas uieja es mas graciosa i hermosa y quando mas flaca mas fuerte i quando mas maltratada mas osada y cuando mas perseguida mas confiada" (f. 231v.). Aparte de las islas de Córcega, Cerdeña y Malta, Román estudia la conversión de treinta y cinco ciudades, muchas de las cuales reclaman origen apostólico por la predicación de discípulos de San

---

28. Véase el documentado y exhaustivo estudio sobre esta congregación por R. Loenertz, *La société des Freres Perégrinants*, (Roma, 1937). Sobre las actividades del P. Jordán de Cathala, véanse pp. 177-183.

Pedro. Muchos de estos datos derivan de las antiguas *Acta Apollinaris*, que no gozan de gran valor histórico. San Apolinar fue el primer obispo de Ravenna a principios del siglo III, no un discípulo de San Pedro como las actas de su nombre pretenden. Estas fueron escritas probablemente en tiempos del obispo Mauro (642-666), y al alegar origen apostólico para la iglesia ravenense debieron proponerse apoyar las aspiraciones autonomistas de este obispo. San León puso fin a tales pretensiones, como Román mismo observa diciendo que “alçose el Arcobispo de Rauena a mayores queriendo competir con el sumo pontifice Romano lo cual se intento en tiempo de Agathon primero pero su sucesor Leon segundo quebro y umillo la soberbia del obispo de Rabena con mandar que la elección del obispo fuese de ningun ualor asta que fuese aprouada por el sumo pontifice Romano” (f. 237v.).

Tres Apóstoles, se alega, predicaron la fe en España: San Pedro, según Metafrastes; San Pablo, según “Prudencio, Dorotheo... Epiphanio, Nicephoro, Chrisostomo, Anselmo, Isidoro”, además de tradiciones locales conservadas en Tarragona, y la promesa del mismo Apóstol de venir a España; y Santiago el Mayor, cuya predicación en España tiene por base una tradición antigua que históricamente no es del todo sólida, ni mucho menos, pero que Román defiende con afirmaciones redondas y categóricas que no pueden dejar duda en el lector. “La fama común es que la dureça de la gente hespañola reciuió pesadamente la fe i que no conuirtio mas que nueue cosa que a mí se me hace duro de creer. Diria yo que aquellos nueue eran personas principales y de autoridad” (f. 18). “Algunos autores dicen que solos dos conuirtio y otros dicen que siete i otros nueue y el que mas sube pone doce. *Pero lo cierto es que en Galicia conuirtio los siete... Lo cierto que en historia se a de tener es que se llamaron los que se conuirtieron en Galicia Galozerio, Basilio...*” (f. 38v.). Es de advertir que este estilo tajante no es peculiar de Román sino bastante común entre los historiadores de su tiempo. La tradición sobre la predicación de San Pedro de Braga y de los siete discípulos de San Pedro Apóstol enviados por éste al sur de España no sólo existía en el siglo XVI sino que se conservó en los Breviarios locales hasta nuestros modernos tiempos. Por lo demás, Román parece bastante acertado en la historia de la conversión de los visigodos, siguiendo las Actas de los concilios toledanos y la “historia del Arzobispo Rodrigo”. En este respecto, el punto culminante es natu-

ralmente la conversión de Recaredo, cuya abjuración del arrianismo se reproduce con exactitud literal. Como hemos dicho antes, esta parte de la obra que trata sobre España no fue revisada por el autor.

“Allo mas claridad de la fe en Francia —dice Román— y asi daremos razon de los tiempos que de otra nacion alguna y de lo demas que tocare al punto que tratamos” (f. 246v.). En los capítulos dedicados a Francia, abundantes en información histórica, Román pone de relieve las pretensiones de muchas iglesias de aquella nación a considerarse apostólicas de origen. De hecho, solo hay una iglesia, la de Saints, fundada por San Eutropio, a la que Gregorio de Tours hace remontar hasta el siglo I, y esto con un cauto “uti fertur” (según se dice). Pero Román decididamente mantiene el origen apostólico de muchas de ellas y recoge de Pedro de Natalibus una variedad de historias dudosas que corrían sin reparo en aquel tiempo, por ejemplo: que San Pablo vino a España a través de Francia (opinión grata a muchos escritores franceses); el arribo marítimo de Lázaro y sus dos hermanas, Marta y María Magdalena, con otros personajes evangélicos, de los cuales Román atestigua haber visto algunas reliquias en Francia. San Dionisio “el mayor pregonero y trompeta que Francia tuuo”, primer obispo de París y mártir, es todavía confundido por Román con el Areopagita y con el teólogo Pseudo-Dionisio. Otros dos distinguidos misioneros fueron San Marcial y San Saturnino en el siglo III, según Gregorio de Tours; unas supuestas *Actas* de estos dos santos, que les hace discípulos de San Pedro fueron creídas enteramente por Pedro de Natalibus y reproducidas por Román. Indudablemente los mejores capítulos de toda esta sección son los dedicados a la conversión de los francos y borgoñones en los que Román sigue de cerca a Gregorio de Tours. En conjunto todavía puede decirse que consiguió un magnifico trabajo de síntesis, pero la historia está tan entrelazada con la leyenda que llevaría mucho tiempo deslindar ambos campos.

Para la historia de la conversión de Inglaterra, Jerónimo Román usó no solamente la *Historia Ecclesiastica* de San Beda, la que recomienda vivamente porque el autor “dice excelentes cosas en este proposito como el que tubo mucha noticia de todo” (f. 80), sino también a historiadores posteriores como Vicente de Beauvais y Polidoro Virgilio quienes todavía mantienen con Nicéforo

que San Pedro Apóstol predicó en Inglaterra, y Santiago en Irlanda. De San Dámaso y de Platina "en sus historias pontificales" tomó la narración de la conversión del rey Lucio. Este fue un héroe legendario que vivió en el siglo II y se supone haber sido el primer rey que se convirtió al cristianismo, el cual escribió una carta al Papa Eleuterio suplicándole ser admitido en la Iglesia. Esta historia tuvo origen en el siglo V o en el VI y aparece en el *Catalogus Pontificum Romanorum*, compuesto hacia el año 530<sup>29</sup> que siguió San Beda<sup>30</sup>; pero el *Catalogus* original escrito poco después del año 353 nada dice de este acontecimiento.

Román vió en esta conversión el fundamento de las pretensiones de los monarcas ingleses a ocupar un puesto de honor en algunos Concilios de la Iglesia: "De donde sacamos que el primer Rei que recognoscio al vicario de Christo por pastor de su iglesia fue Lucio de Inglaterra y de aqui tubo origen algun tiempo pretender el rei de Inglaterra tener silla mas principal en los concilios que otros reyes christianos" (f. 36v.). Sin duda Román se refiere al Concilio de Constanza en el que se suscitó una disputa entre los representantes de los reyes de Inglaterra y de Castilla sobre la cuestión de precedencia, algo semejante a la que ocurrió en el Concilio de Trento entre los embajadores de España y Francia y en la que Román intervino de algún modo, como quedó dicho en en su biografía.

Nuestro historiador vivió en los días de la reforma anglicana y manifiesta en su obra una acentuada aversión a Inglaterra basada en motivos religiosos más que políticos, aunque los dos estaban relacionados. Para él, los ingleses son inconstantes en su fe, y entre líneas puede leerse que si la Armada Invencible hubiese conseguido su objetivo, las armas hubiesen hecho un gran servicio a la Iglesia. "Pero con auer gastado tanto rato en contar la conuersion de los ingleses, si quisiese detenerme en referir las ueces que se an apartado de la fe a buen seguro que podriamos gastar mas papel" (f. 81v.). "Gente mas inconstante en la fe de cuanta a auido en el mundo... oi vemos que no ai rastro de ella

---

29. Véase *Acta Sanctorum*, vol. I. de abril, p. XXIII.

30. Quorum temporibus, cum Eleutherus, vir sanctus pontificatui Romanae Ecclesiae praeset missit ad eum Lucius Britanniarum rex epistolam obsecrans ut per eius mandatum christianus efficeretur et mox effectum piae postulationis consequutus fuit" (*Historia Ecclesiastica*, lib. I, c. IV), Migne, P.L., vol. XCV, col. 30.

(*de fe*) y si ai algunos Catholicos (que si deue auer) estan escondidos i tan amedrentados que no se atreuen a publicar que lo son ni tienen fuerças para con las armas hacer que se publique el euan-gelio" (f. 78v.).

### *El Nuevo Mundo*

Los últimos siete capítulos del borrador están dedicados a la predicación del Evangelio en el Nuevo Mundo. Esta parte es la mejor de todo el manuscrito, tanto por su actualidad como por su solidez histórica que contrastan con el resto de la obra. Una narración extensa y detallada de la grandiosa actividad misionera desplegada en el Nuevo Mundo no guardaría proporción con las demás partes de *Predicación del Santo Evangelio*, y por eso Román historia solamente y de modo bastante somero las primeras expediciones que arribaron a Nueva España, Perú y las Indias Orientales en la primera mitad del siglo XVI, sin llegar a las más recientes de fines de siglo cuando la obra fue escrita. Como quedó indicado anteriormente, esta parte no fue revisada por el autor quizás por falta de tiempo pues parece haber tenido intención de continuar la narración histórica. Al hablar de los jesuitas en la India, dice que "quienes an echo mas cognoscido fruto i an pasado adelante son los padres de la compañía de Jesus *de quenes dire algo* de lo mucho (*bueno que han hecho*) por auer cosas de mucha consideracion pero primero diremos de la conuersion..." (f. 134v.). Poco después Román para de escribir y no nos dice nada sobre los jesuitas.

Ya hemos dicho que al escribir esta obra, Román no se propuso descubrir documentación nueva sino más bien compendiar, reunir los datos relativos a este tema que se encontraban en obras de corriente uso y divulgación. En el caso presente, el compendio recoge, entre otros hechos, una breve mención de la primera misión en la Isla de Santo Domingo a cargo de los franciscanos, jerónimos y dominicos (ff. 125v.-127); la primera expedición misionera a Méjico en 1524 llevada a cabo por los franciscanos con el P. Martín de Valencia al frente (f. 129); y los primeros agustinos en 1532 con el P. Francisco de la Cruz (f. 129v.).

En Perú el P. Vicente de Valverde y sus compañeros dominicos fueron los primeros en introducir el Evangelio, acompañando

a Francisco Pizarro (f. 132v.), seguidos de los franciscanos y agustinos en 1550 (*ibid.*). En la India los franciscanos acompañaron a la expedición portuguesa de 1500 (f. 133). Y en Filipinas los agustinos llegaron con el conquistador Miguel de Legazpi en 1565 (f. 132v.).

Es evidente que en esta parte Román depende únicamente de crónicas de las Ordenes franciscana y dominicana, y ello explica que se extienda más en relatar sus actividades misionales. Incomprendiblemente sus alusiones a los agustinos son menos explícitas y abundantes tanto en esta obra de carácter misional como en las *Repúblicas* que en sus primeras obras *Chronica de la Orden e Historia de la Orden*, de tema agustiniano, sí, pero más variado, es decir, no estrictamente misionero. De hecho, no añade nada a lo que dijo en la *Chronica* para la cual tenía documentación a la vista. En *Predicación del Santo Evangelio* hay algunos errores que indican que escribía de concepto sin consultar fuente ninguna en este punto. Así, refiriéndose a la expedición agustiniana de 1532, dice que ocurrió en “mil i quinientos y cuarenta y (*espacio en blanco*)”, y el número de siete misioneros que nos dió en la *Chronica* lo hace ahora subir a “doce”, narrando dos expediciones en una.

La pluma de Román amplía el retrato de Hernan Cortés, conquistador de Méjico, a quien hace misionero por excelencia. Es verdad que en la *Repúblicas* se condena duramente la conducta de Cortés hacia Guatimozin al que torturó y ejecutó, pero aquí el conquistador aparece como “el mas esclarecido capitan christiano que a tenido el mundo porque mas se an de atribuir sus victorias al zelo que tuuo siempre a que se aumentase la fe i nombre de Jesucristo nuestro Señor que no a que los reyes sus señores entendiesen su potencia i imperio... i a el se a de atribuir principalmente la conuersion de los indios de la nueva Hespaña” (f. 128).

Román fue un decidido defensor de los derechos de los indios y condenó los abusos cometidos por ciertos conquistadores, especialmente los Pizarros. En esta actitud fue visiblemente influenciado por Fray Bartolomé de las Casas cuyo manuscrito sobre este tema leyó, como veremos al estudiar las *Repúblicas*. Para Román, las conquistas nunca se hubiesen llevado a feliz término, ni hubiesen tenido permanencia, si no hubiese sido por los misioneros que templaron la violencia y codicia de los conquistadores

recordándoles que no habían sido enviados a robar o matar, sino a ganar almas para la fe cristiana y a comerciar honradamente, según las cristianísimas instrucciones que los reyes les habían dado<sup>31</sup>. "Y los príncipes que tienen conquistas entre gentiles por las religiones son señores porque se ponen a los trauajos sin interese y nauegan los mares i pueblan los desiertos descubren los lugares que el demonio intenta por lo cual deuen mirar a fauorecerlos que no seran mas tiempo señores de sus conquistas de cuanto se sirvieren de los religiosos" (f. 203).

#### *Sobre la conversión por la fuerza*

Varias veces a lo largo de la obra Román menciona el hecho de que algunos príncipes cristianos usaron de medidas compulsorias para obligar a los no cristianos a bautizarse<sup>32</sup>, y hasta tiene la curiosidad de indicar la primera vez que esto ocurrió, o sea, cuando el emperador Justiniano decretó la conversión de los "nobatas" en Egipto: "Esta es la primera uez que allo auerse tomado las armas para compeler a los gentiles a que reciuiesen la fe Catholica" (f. 199). Pero solamente al tratar de la conversión de los mahometanos revela su mente sobre la licitud de estas medidas extraordinarias.

Al explayarse sobre este tema, Román no aduce la autoridad de ningún teólogo en particular, aunque bien se ve que su argumentación refleja las ideas tradicionales de la teología escolástica. La presentación del problema resulta bastante desordenada, de tesis algo oscura, de frases machaconas; todo ello parece ser fruto de improvisación, producto de su propio razonamiento teniendo como fondo las ideas que aprendió en su carrera sacerdotal o algún otro pensamiento que leyó después. Y resulta difícil definir su posición, porque al discutir la licitud de la guerra contra los infieles procura combinar dos posturas opuestas, la tomista y la escotista, aunque al fin parece inclinarse hacia la segunda.

Duns Escoto, poniendo más énfasis en el fin que en los medios, mantenía que puesto que es más perjudicial a los infieles observar libremente sus religiones que seguir la verdadera por la fuerza, sería legítimo obligarles a recibir el bautismo, con tal que

31. *Repúblicas del mundo*, vol. II, ff. 210-211.

32. Véanse casos de este género en ff. 161v., 163, 206.



no se opusiesen de modo absoluto sino sólo con repugnancia o disgusto. Esto daría, entre otros, el buen resultado de que sus hijos se educarían y crecerían como buenos cristianos. Dice Escoto textualmente (refiriéndose aquí expresamente a los judíos): "Quizás sería útil que los judíos fuesen obligados porque entonces quizás sus hijos serían buenos cristianos y ellos mismos recibirían la gracia a medida que fuesen retirando su incredulidad"<sup>33</sup>. El mismo teólogo alega que el IV Concilio de Toledo llamó al Rey Sisebuto "religiosimo" por haber compelido a los judíos a recibir la fe. Esta posición de Escoto, un poco suavizada por el uso de la palabra "quizás" (usada dos veces), no tiene lugar en la doctrina de Santo Tomás, el cual enseñó que los infieles de ningún modo, "nullo modo", deben ser forzados a aceptar el cristianismo porque "creer depende de la voluntad"; sin embargo, pueden ser obligados a no impedir la expansión del Evangelio por medio de persecuciones, matando a los misioneros o procurando hacer apostatar a los nuevos convertidos, en cuyo caso los monarcas cristianos tienen el derecho de hacerles la guerra. He aquí sus palabras: "Deben ser (*los infieles*) forzados por los fieles, si tienen poder para ello, a no impedir la fe con blasfemia, incitaciones torcidas o persecución manifiesta. Por esta razón, los cristianos suscitan la guerra contra los infieles, no para obligarles a aceptar la fe (pues si los vencen y hacen cautivos los dejan en su libertad de creer o no creer) sino para forzarlos a no impedir la fe de Cristo"<sup>34</sup>. Por lo que se refiere a aquellos que recibieron la fe algún tiempo y después la dejaron, como los apóstatas y los herejes, "estos deben ser, aun por la fuerza física, compelidos a cumplir lo que han prometido y mantener lo que una vez han aceptado"<sup>35</sup>.

Siguiendo los principios de Santo Tomás, Román comienza diciendo que la guerra contra los moros es justa por dos razones:

---

33. "Forte esset utile quod Judei cogerentur, quia tunc forte filii eorum essent boni christiani et ipsi reciperent gratiam statim recedente incredulitate" (*In IV Sententiarum*, dist. III, q. VII).

34. "Sunt tamen compellendi a fidelibus si facultas adsit ut fidem non impediunt vel blasphemias, vel malis persuasionibus vel etiam apertis persecutionibus. Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent non quidem ut eos ad credendum cogant (quia etiam si eos vicissent et captivos haberent, in eorum libertatem relinquerent an credere vellent); sed propter hoc ut eos compellant ne fidem Christi impediunt" (*Summa Theologica*, II-II, q. X, art. VIII).

35. "Sunt etiam corporaliter compellendi ut impleant quod promiserunt teneantque quod semel susceperunt" (*Ibid*).

primera, porque están en posesión de tierras que pertenecen a los cristianos; y segunda, porque frecuentemente maltratan y matan a los predicadores del Evangelio, el cual por derecho divino debe ser predicado en todo el mundo: "Y cualquier principe pagano que por predicar la lei euangélica persiguere a los evangelizadores se le puede hacer guerra justa porque estorua el bien huniuersal i tan necesario manifiestamente" (f. 113). Esta idea es repetida de nuevo: "Pues como los moros no permitan que le prediquen ni les enseñen la fe uerdadera antes a los que enseñan los maltratan i quitan la uida ase allado este medio de hacerles guerra..." (f. 144).

Pero a medida que va desarrollando la tesis, Román, exagerando su celo por la religión, extiende el derecho a la violencia a todos los casos, dando la impresión de que también aquí "todo lo quiere barrer para casa". Sin embargo, esta actitud suya varía en relación con los diferentes pueblos con los que España tuvo serios conflictos políticos y religiosos, y en ello el agustino se identifica con el sentimiento nacional de su tiempo. Con los indios de América (cuyos derechos defendió tan persistentemente que ni siquiera la condenación de sus *Repúblicas* por sus invectivas contra los conquistadores le disuadió de escribir en el mismo tono en la segunda edición) es mucho más tolerante que con los moros y turcos, de los cuales los primeros ocuparon el suelo patrio por ocho siglos, y los segundos eran entonces los más formidables enemigos de España y de la Cristiandad.

Del mismo modo —arguye— que los judíos luchaban contra los Seleucidas no por razones de patriotismo sino porque no les permitían la práctica de sus deberes religiosos, así los reyes cristianos no declaran guerra a los infieles si estos permiten la predicación del Evangelio. De la misma manera nuestros españoles, a) no hacen guerra contra los reyes o señores indios, b) sino que intentan descubrir nuevas tierras donde predicar el evangelio, c) de paso también comercian con los nuevos pueblos, d) y cuando los indios rehusan aceptar la fe "les hacen algún género de molestia" para que lleguen al conocimiento de nuestra religión y se beneficien de ella.

Con estas palabras que manifiestan su modo de ver la conquista, Román hace un esfuerzo para reducir a su mínima expresión la violencia de la conversión, aprobando un estado de cosas, verdadero o falso, existente en el Nuevo Mundo. Su política suave

sería compartida por muchos de sus contemporáneos, pero aún no se aviene con el tajante "nullo modo sunt compellendi" de la doctrina tomística, explicada y defendida hasta la saciedad por los grandes comentadores del Doctor Angélico, como Cayetano<sup>36</sup> y, en los días de Román, Francisco de Vitoria. El fundador del moderno Derecho Internacional, cuya *Relectio de Indis* es la mejor exposición del pensamiento teológico sobre los problemas creados por la conquista, advierte a los conquistadores y misioneros que "el temor disminuye mucho la voluntariedad del acto, y acercarse a los misterios y sacramentos de Cristo solo por temor es un sacrilegio"<sup>37</sup>.

El caso de los mahometanos es un poco diferente. Román no pierde de vista que éstos son los enemigos más potentes de la Cristiandad, cuyo orgullo y poder crece de día en día, cuya ley es la fuerza. Su libro sagrado, el Corán, "mando con rigor que su secta no se pusiese en disputa (porque bien entendió su autor que corría peligro) mas en las armas i en el poder" (f. 112). Por eso hay que emplear con ellos medios muy diferentes. Román se agarra a un texto de la Sagrada Escritura, e interpretándolo a su modo, concluye en favor del uso de la fuerza para convertir a los moros. Leemos en San Lucas (c. 14) que cuando los huéspedes invitados a la boda rehusaron la invitación, el dueño mandó a sus siervos que fuesen por las calles y plazas y forzasen a cuantos encontrasen a venir y entrar. Muchos comentaristas escolásticos vieron en este grupo a los herejes. Veamos cómo comenta el texto Jerónimo Román: "Y estos (*los compellidos*) fueron los moros porque ya la gentilidad ua uiniendo por la predicación, mas los moros no quieren es menester hacerles guerra y aunque esto se entiende allí a la letra de los herexes a quienes se ha de hacer guerra y fuerza para que cumplan i guarden lo que prometieron tan bien se en-

36 "Cum timor minuat rationem voluntarii... et quae ex timore servilli fiunt absque caritate fiunt... consequens est ut coactio principum minis et terroribus ad susceptionem fidei non ad voluntariam omnino, sed servilliter voluntariam terminetur; ac per hoc ad Sacrilegium" (*Summa Theologica*, in II-II, q. X, art. VIII).

37. "Timor multum minuit de voluntario et ex timore servilli dumtaxat accedere ad mysteria et sacramenta Christi sacrilegium est" (Sct. II, sexta prop., Ed. de Ernest Nys, Washington, 1917, p. 251.- Para ulterior estudio de la doctrina de Vitoria y de muchos de sus contemporáneos, véase H. Muñoz, O.P., "Vitoria and the conquest of America", en *Unitas*, Feb. 1935, pp. 547.

tiende de los moros pues se an apoderado de la tierra que no es suya i conuiene que uengan a la fe por fuerça pues no quieren de grado" (f. 113).

Lo mismo que Escoto, Román arguye por los buenos efectos que se obtienen de la conversión forzosa, sin prestar atención a los medios usados. "Porque cierto es que con la guerra que nuestros Hespáñoles an echo en Hespaña i conuersion que se hiço de los moros algunos an salido buenos christianos y este fruto se a seguido de hacerles guerra que a no auer sido compelidos no se siguiera este prouecho" (f. 113v.).

No hay duda, pues, que Román fue partidario del recurso a la fuerza, especialmente en el trato con los moros; y en *Predicación del Santo Evangelio* aprueba la conducta de aquellos reyes que dictaron medidas violentas. En muchos casos, esos reyes obraron de buena fe, entre ellos Sisebuto, cuyos actos sin embargo, no fueron aprobados por el Concilio de Toledo. En el mismo Concilio en que dicho rey visigodo es llamado "religiosísimo", los obispos decidieron que en el futuro los judíos no debían ser compelidos a recibir el bautismo, pero que aquellos que lo habían recibido debían ser obligados a vivir en conformidad con su profesión cristiana"<sup>38</sup>.

Fidel Villarroel

---

38. Véanse las Actas del IV Concilio de Toledo, c. 56 en J. Merlin, *Concilia Generalia* (Paris, 1532), vol. II, f. L.



# TEXTOS Y GLOSAS

## Muerte y sepultura del Coronel Rooke en un convento de Agustinos

En un artículo publicado por el colega Dr. F. Campo, en la sección Textos y Glosas de la prestigiosa revista *Estudio Agustiniiano*, con el título "El Album de Boyacá y los Agustinos", se hacía una referencia al Coronel Rooke y a su muerte en el convento de Belén de Chámeza (Colombia). Este aserto es compartido por la mayoría de los historiadores, que tratan del Coronel Jaime Rooke y su muerte. Mr. Eric Lamber, especialista en este tema, le ha felicitado al P. F. Campo, Miembro Correspondiente de la Academia Boyacense de la Historia, por estar su opinión fundada en pruebas documentales, mientras que el Sr. Ramón C. Correa sigue sosteniendo que el Coronel Rooke murió en el Hato de Tibasosa. Con el fin de aportar nuevos datos sobre la muerte y sepultura del prócer Rooke se escriben estas páginas para la misma sección de la Revista *Estudio Agustiniiano*, donde fue publicado el artículo mencionado.

### a) *Lugar y fecha de la muerte del Coronel Rooke.*

El 25 de julio de 1819 se libraba la batalla del Pantano de Vargas, con victoria para la causa de la libertad y, al día siguiente, el Coronel Jaime Rooke, Jefe de la Legión Británica, empuñando el brazo que le había sido amputado, a causa de una herida, gritaba con el valor de su estirpe: "*Viva la Patria*". Al preguntarle el cirujano ¿cuál Patria? ¿Inmediatamente repuso: "La que me ha de dar sepultura"<sup>1</sup>.

---

1. F. CAMPO, "Los Agustinos asisten al Coronel Rooke y le dan sepultura": *Estudio Agustiniiano* 7 (1972) 636-639. *El Album de Boyacá II* (Tunja 1970) 113-121.

Sobre el sitio y la fecha de la muerte del Coronel Rooke se ha escrito en muchas oportunidades con las más diversas tesis y opiniones: Se han citado el propio 25, el 26 y el 29 de julio días correspondientes al deceso. Se ha dicho que sus restos descansan en el mismo campo de Vargas (Cerro de "El Cangrejo"), en la casa de Varguitas, en los Corrales de Bonza, en el *Hato de Tibasosa* y en el Convento de Belencito. Tanto el Hato de Tibasosa como el Convento de Belencito eran de los Padres Agustinos. Ha sido, pues, este un tema apasionante, que constituyó polémica agradable y de interés nacional en la época sesquicentenario de la Campaña Libertadora de Boyacá.

A tal debate aportamos citas y alusiones contradictorias del poeta José María Salazar, del Pbro. Andrés María Gallo, del General Manuel Antonio López, de los señores Scarpetta y Vergara y de D. Joaquín Ospina. Todas estas opiniones se filtraron con otras de clara fuente y sólo quedaron flotando las siguientes:

1. El "Parte" republicano de la Batalla de Vargas, suscrito al día siguiente del combate o sea el 26 de julio, que menciona al Coronel Rooke entre los heridos del bando patriota. Consecuencialmente, el héroe británico, nacido en Irlanda, no murió el mismo 25 de julio de 1819.

2. Las "Memorias" del Coronel Daniel Florencio O'Leary, compatriota de Rooke, afirman que: "*Al día siguiente le amputaron el brazo, operación que sufrió con el buen humor de costumbre y haciendo reflexiones acerca de la perfección de la mano, que iba a perder para siempre. Pocos días después rindió la vida*". Según esta última declaración, Rooke tampoco murió el día 26 de julio del año mencionado.

3. El prócer Francisco Mariño y Soler, en su archivo personal, ofrecido a la academia Colombiana de Historia por el Doctor Alfonso Mariño Camargo, había dejado la siguiente anotación: "Dispuso Bolívar que al Coronel Rooke, herido en la carga del Cangrejo y a quien ya el médico O'Leary (sic) había intervenido, dada su gravedad, fuera trasladado de inmediato a la Casa de los Agustinos en Puente Hamaca, vereda del Hato, con la advertencia de que éstos responderían por su cuidado, y ordenó que Javier Villate y 10 hombres más llevaran a Inocencio Chincá a Tibasosa e hicieran lo posible por salvarle la vida".

En el anterior relato no aparece aseveración alguna sobre la muerte de Rooke. Sólo se indica que al día siguiente de la batalla o sea el 26, Bolívar dispuso que el herido "fuera trasladado de inmediato" a la Casa de los Agustinos de Puente Hamaca (?) vereda del Hato<sup>2</sup>.

b) *Informes del Coronel Barreiro y de Longfield (Vowell).*

El Coronel José María Barreiro, Jefe del Ejército español, en carta dirigida al Virrey Sámano, el 29 de julio de 1819, desde Paipa, dice: "He sabido que la pérdida del enemigo en la acción del 25 fue de la mayor consideración, pasando de *ciento noventa los heridos que llegaron a Sogamoso*, han muerto varios Jefes y Oficiales de gran reputación, entre ellos, y en el número de los heridos se cuenta al Coronel del Batallón inglés, que se le cortó un brazo y al Coronel de caballería Briceño"<sup>3</sup>. De este documento se infiere que Rooke no había muerto el 29 de julio, cuando se contaba entre los heridos que llegaron a Sogamoso.

Otro compatriota de Jaime Rooke, cuyo nombre corresponde a Richard Longfield (Vowell), oficial del Primer Regimiento de Llaneros en la Legión Británica, quien años después en 1813 escribió sus memorias con el nombre de *Campaigns and Cruises in Venezuela and New Granada, and in the Pacific Ocean, from 1817 to 1830*, afirma: "El Coronel Rooke, que perdió un brazo en la Batalla de Vargas, fue dejado a retaguardia en un convento (de Agustinos) poco distante de Tunja, porque se había juzgado peligroso hacer que en semejante estado siguiese al ejército por malos caminos. Habíasele hábilmente amputado el brazo un cirujano inglés, que

---

2. Don ELÍAS PRIETO VILLATE, sobrino del prócer Mariño Soler, quien publicó una importante y minuciosa "Relación sobre la Campaña de 1819": *Repertorio Boyacense* 43 (1917) no hace mención, la más ligera, a la expresada noticia sobre el traslado de Rooke a la "Casa de Puente Hamaca". Este nombre es desconocido y no recordado en aquella trepada loma de *El Hato*, perteneciente entonces al convento de Belén. Sería loable, pues, que la Academia de la Historia recibiera la donación del mencionado archivo.

3. J. M. BARREIRO, "Informe del 29 de julio de 1819 sobre la Batalla de Vargas al Virrey Juan Sámano", *Archivo General de Indias*, Sección Cuba, legajo 747, n. 193. *Album de Boyacá* II, 496, donde al hacer mención del Archivo de Indias se cita el n.º 195, cuando en realidad se trata del n.º 193. Se ha publicado una fotocopia en el *Boletín de Historia y Antigüedades* 564-565 (1961). El Padre F. CAMPO sacó otra fotocopia, que envió a Mr. ERIC LAMBERT.



dejó a los frailes instrucciones detalladas para el tratamiento del paciente”.

“Los frailes confiaron más, sin embargo, en sus procedimientos curativos que en tales instrucciones y por esta circunstancia funesta quitaron el aparato para sustituirle por una masa de hilachas humedecidas con aceite y vino. Este tratamiento produjo la mortificación y muerte de nuestro pobre Coronel”<sup>4</sup>.

Con base en esta relación, que trae como novedad la palabra *convento* y describe la conducta y actividad de *los frailes* en atención al herido, el historiador Cayo Leónidas Peñuela concluye: “Todos los que se han ocupado en narrar la muerte de este prócer lo dan por muerto el 27 de julio en el propio Pantano de Vargas en Tibasosa, pero no es así. En esta última población estuvimos buscando con grande atención alguna noticia en el archivo parroquial y la diligencia fue inútil. Según este testimonio (de Longfield o Vowell), Rooke fue conducido a la aldea de Belén de Chámeza o Belencito, como se dice vulgarmente, donde tenían convento los Agustinos calzados, grandes y decididos amigos de la independencia, y como no es de presumir que se apresurasen tanto en cambiar la terapéutica del Doctor Foley con la antiquísima del aceite y el vino, probable es que la muerte no ocurrió sino ya bien entrado agosto. Alcanzaría a tener noticia del triunfo de Boyacá”<sup>5</sup>.

Por lo que respecta a la frase de Vowell, “fue dejado a retaguardia en un convento poco distante de Tunja”, es fundamental aclarar que los dos ejércitos de la Campaña permanecieron en sus posiciones de Bonza (los patriotas) y de Paipa (los realistas) hasta la noche del 4 de agosto, cuando Bolívar ordenó marcha hacia Tunja,

---

4. R. LONGFIELD (Longuevill y Vowell), “Memorias de un Oficial de la Legión Británica”: *Campañas y Cruceros durante la guerra de emancipación Hispano-americana*, trad. de Luis de TERAN (Madrid 1916). El erudito historiador irlandés Eric Lambert, quien escribió una hermosa biografía de Rooke, con la alusión de que éste falleció en Belencito, cuenta que Vowell salió de la Gran Bretaña a principios de 1817 con varios voluntarios, que ofrecieron sus servicios a Venezuela al mando del Coronel Mac Donald y pasaron por las Antillas británicas y entraron por la Guayana al Orinoco. En Angostura se alió al ejército libertador y después de la Campaña de Boyacá vino a la Nueva Granada con el Libertador, habiendo arribado a Bogotá en marzo de 1820. En tal forma pudo informarse, a ciencia cierta, de los hechos que relata respecto de la gesta de 1819. La familia Vowell, cercana al Lord Longuevill de Cork (Islanda) se estableció en Bath (Inglaterra).

5. *Repertorio Boyacense* 64 (1923); Cf. *Album de Boyacá* II, 113-121.

por la vía de Toca. Consecuencialmente, tal localización debe entenderse no sólo a retaguardia de Tunja sino a retaguardia del Campo de Vargas, donde se verificó la Batalla del 25 de julio de 1819. En ello no hay incongruencias porque mal ha podido llevarse al herido a ningún sitio delante de Vargas, al día siguiente de la acción, cuando su bando no había determinado qué camino seguir.

c) *¿Sepultado en el Hato de Tibasosa o en Belencito?*

El dato presentado en el punto 3.º, informe del prócer Francisco Mariño, respecto de que Bolívar hubiese ordenado llevar al herido de inmediato a la "Casa de Puente Hamaca" vereda del *Hato*, no contraría la tesis del historiador Peñuela y del Padre Campo, porque el apunte de Mariño Soler no trata de la muerte de Rooke y menos de su sepultura. Las fuentes de Barreiro y de Vowell no han podido destruirse ni ser desmentidas, como ha tratado de demostrar el Sr. Ramón C. Correa, quien ha aportado en este tema datos nuevos e interesantes.

Se supuso que en "El Hato" hubiese existido también un convento, según opinión del Sr. Correa, punto neurálgico frente a la noticia de Vowell, el compañero de Rooke, cuya relación acabamos de transcribir. Pero, además de que no se presentó prueba alguna sobre el particular, nosotros demostramos que "El Hato" apenas fue una finca ganadera, perteneciente al convento de Belén de Chámeza (Belencito) desde 1677. Y que en los inventarios practicados en junio de 1819, se incluye la Hacienda del Hato de Nuestra Señora en jurisdicción de Tibasosa, como un bien privado del citado convento de Belén de Chámeza. He aquí las pruebas: Efectivamente, desde el 26 de junio de 1677, ante el Escribano de Tunja, el Capitán y Comisario General de Caballería, Francisco de Cifuentes, vendió al entonces Prior de Belén, Fray José Rico, "todas las tierras que en cualquier manera le pertenecen desde el vado que comúnmente llaman del Capitán Juan Ayala —orilla del pantano arriba, todo lo que es tierra firme— a la quebrada que baja a un cerrito a manera de Pan de Azúcar, donde está una casa de paja que solía ser del Hato, a topar por el camino que baja del Hato de Tibasosa al Salitre de Paipa. Todo lo que hubiese de tierras de mi derecho a confinar con el Hato de Tibasosa y sus tierras... las cuales

dichas tierras con sus entradas y salidas, usos y costumbres vendiendo a dicho convento de Chámeza”.

En confirmación de ello, los *Libros de Recibo* existentes en el Archivo del Convento San Agustín (Bogotá) correspondientes a varias décadas de los siglos XVIII y XIX registran invariablemente el pago del arrendamiento de tierras del *Pantano de Vargas* tomadas al Monasterio de Belén por distintos labradores de la región, como el Señor Domingo Soler, quien las mantuvo desde 1768 hasta 1786.

Por lo que hace al “Hato de Tibasosa”, propiamente dicho, los Padres Agustinos determinaron explotarlo y ensancharlo por sí mismos, a juzgar por las relaciones consignadas en los Libros, una de las cuales, la correspondiente a la Visita del 7 de enero de 1818, inventaría como propiedad del convento de Belén de Chámeza 44 reses de toda clase, 49 yeguas y 216 ovejas, “existentes en el Hato de Ntra. Señora, que se halla situado en la jurisdicción de la Parroquia de Tibasosa”<sup>6</sup>.

El 18 de agosto de 1865, luego de ser publicados los Avisos reglamentarios, fue sacada a remate con el nombre de *Hato de los frailes* la propiedad del convento de Belén de Chámeza, por motivo de los Decretos sobre desamortización de bienes eclesiásticos hecha por el gobierno del General Cipriano Mosquera. Practicadas las diligencias de remate en *El Diario Oficial*, “se adjudicaron al Señor Juan Nepomuceno Solano los lotes números 11 y 12 del *Páramo de Frailes*, en jurisdicción de Tibasosa, pertenecientes a la hacienda de Belén de Chámeza. Esta finca medía 1.069 hectáreas y su valor fue de ochocientos cincuenta y cinco pesos (855,00 ps.) moneda corriente, todo de acuerdo con los decretos ejecutivos de 12 de septiembre de 1864 y 24 de noviembre del mismo año “mandando vender la hacienda dicha de Belén”<sup>7</sup>.

d) *Conclusión.*

Si Rooke fue llevado de inmediato al “Hato de Tibasosa”, propiedad de los Padres Agustinos de Belencito, Provincia de Nuestra

---

6. *Archivo del Convento San Agustín*, Bogotá, tomo 51, fol. 12-17; tomo 39, fol. 817 y ss. tomo 16, fol. 301 v., sobre “*Visitas Conventuales*”.

7. *Notaría de Tunja* (Colombia) Protocolo de 1866, fol. 546-563 v y 44-46 v.

Señora de Gracia; si, días después, el 29 de julio, se contaba entre los heridos que llegaron a Sogamoso; y si, finalmente, murió en un convento de frailes, indudablemente fue trasladado al Monasterio de los citados frailes, en el propio Belencito, donde éstos cambiaron la terapéutica del cirujano inglés por las cataplasmas de aceite y el vino, que produjeron "la mortificación y muerte de nuestro pobre Coronel", que probablemente no se hubiese salvado ni con la asistencia del médico.

Por estas y otras razones, en concepto que rendimos a la Academia Colombiana de Historia, con fecha 15 de abril de 1969, para contestar a una consulta sobre si Rooke habría muerto en la Casa de "Varguitas", inmediata al lugar de la Batalla se contestó: "Mantenemos con el historiador Peñuela, *mientras no se demuestre lo contrario*, que el lugar donde reposan las cenizas de Rooke, es el convento de Belencito".

El Sr. Ramón Correa publicó una serie de artículos defendiendo que el Coronel Rooke había muerto en el Hato de Tibasosa, donde debía ser colocada una placa por encontrarse allí probablemente sus restos mortales. Envió un informe a la Academia Boyacense de la Historia y a la Academia Colombiana de Historia defendiendo que Rooke estaba enterrado en Tibasosa porque allí existió un convento al que parecían hacer referencia los informes de Francisco Soler y Vowell, que pudieron llamarlo convento por tener una capilla y varias dependencias. Todavía subsisten restos de las paredes de tapia pisada con bastante grosor. El convento de Belén —según Ramón C. Correa— resulta muy distante para llevar a un enfermo herido como estaba el Coronel Rooke<sup>8</sup>.

Los datos aportados por el Padre F. Campo demuestran que en el Hato de Tibasosa no ha existido nunca convento de Agustinos, ni se hace referencia de tal convento, sino sólo del Hato y hacienda en los informes del Archivo del Convento San Agustín de Bogotá. Lo mismo que los demás heridos fueron a Sogamoso, el Coronel Rooke fue trasladado al convento de Belén de Chámeza, donde estaba más seguro y podía ser mejor atendido.

La Academia Colombiana de la Historia y Acerías Paz del Río

---

8. R. C. CORREA, "No fue llevado a Sogamoso: "El expectador, *Magazine Dominical* 29 de junio de 1969, 1. Con fecha 19 de junio de 1973 envió el Sr. R. C. CORREA al Padre F. CAMPO una carta, donde trataba de justificar su opinión sin ánimo de polemizar.

erigieron en el patio del antiguo Monasterio un hermoso memorial donde fueron esculpidas las palabras del héroe: "Viva la Patria que habrá de darme sepultura". Y allí mismo, en el muro cercano ordenose grabar el siguiente mensaje de la necrólogía de Rooke, aparecida en la "Gaceta de Santa Fe de Bogotá" el 19 de septiembre de 1819, y que dice:

"El Coronel Rooke, por sus virtudes civiles y sociales, por su valor y sus servicios a la causa de la libertad, tendrá un derecho a nuestra memoria".

"El día de la Paz, en que América del Sur pueda enumerar a sus libertadores, no olvidará al bravo Coronel Rooke". Finalmente, la misma placa concluye: "Acerías Paz del Río S. A. exalta la Memoria de los R.R. P.P. Agustinos, quienes prestaron valiosos auxilios al Ejército republicano y asistieron en sus últimos días al Coronel Jaime Rooke, Jefe de la Legión Británica en la Batalla de Vargas".

En el antiguo convento de Belén de Chámeza, donde se conserva la Iglesia con la Imagen de Nuestra Señora de Belén, está hoy el Museo Siderúrgico de Colombia con esta inscripción: "Esta casa fue erigida por los R.R. P.P. Agustinos, según licencia concedida por el Ilmo. Señor Juan de Arguinao, Arzobispo de Santa Fe de Bogotá, el 16 de septiembre de 1661, para un convento con la advocación de Ntra. Sra. de Belén del Reposo, en el Valle de Chámeza (hoy Belencito)".

Acerías Paz del Río S. A. la restauró y destinó a *Museo Siderúrgico de Colombia* en el sesquicentenario de la Batalla Libertadora de Boyacá, el 7 de agosto de 1969".

DR. GABRIEL CAMARGO PEREZ

*Miembro de la Academia Boyacense de Historia*

# LIBROS

---

## Sagrada Escritura

WEIPPERT, H., *Die Prosareden des Jeremiabuches*. Walter de Gruyter, Berlín 1973, 24 x 16, VI-256 p.

El libro trata de un problema difícil y discutido. Los sermones en prosa existentes en el libro de Jer, ¿proviene de él o más bien están escritos por otros influenciados por la literatura deuteronomista? La opinión común es hacerles derivar de círculos deuteronomistas. La autora sostiene la opinión contraria. Para ello, en la primera parte analiza exegéticamente los pasajes tenidos por deuteronomísticos: a saber, Jer 7, 1-15; 18, 1-12; 21, 1-7 y 34, 8-22. La conclusión a la que llega es que no se puede hablar de composiciones deuteronomísticas. Al contrario están más cerca de Jer que los relatos atribuidos a Baruc. Estos resultados se apuntalan en la segunda parte, donde analiza las expresiones, la lengua de estos trozos. Tampoco aquí encuentra relación profunda con la prosa del Deut. Con ello no quiere probar que estos trozos vengan todos de Jer. Lo que sí quiere probar es que los discursos en prosa no dependen de la prosa del Deut. El trabajo no es completo. En concreto no examina todas las expresiones tenidas por Dtr. A nuestro juicio faltan algunas muy características. De todas formas, el problema debe quedar abierto.— C. MIELGO.

BOVON, F., *Les derniers Jours de Jésus*. Delachaux et Niestlé. Neuchatel 1974, 18 x 11, 96 p.

El librito presenta al gran público los resultados de los estudios históricos contemporáneos sobre el proceso de Jesús. Tras un breve análisis de las fuentes, el autor señala el punto de partida de todo trabajo sobre este tema, que es el Título de la Cruz; desde aquí intenta reconstruir los hechos históricos en cuanto es posible, dejando amplio margen a la incertidumbre. Debe alabarse la claridad y la sencillez. Las hipótesis son generalmente aceptables. Naturalmente, tampoco ofrece nada nuevo.— C. MIELGO.

NEGRETTI, N., *Il Settimo Giorno. Indagine critico-teologica delle tradizioni presacerdotali e sacerdotali circa il Sabato biblico*. Biblical Institute Press, Rome 1973, 24 x 17, 341 p.

Se trata de la tesis doctoral del autor defendida en el Instituto Bí-

blico. El tema es el "séptimo día", es decir, tradiciones, doctrina y teología del Sábado en el A.T. Tiene dos partes: en la primera estudia el autor las tradiciones presacerdotales, extrabíblicas y bíblicas. Referente a este último punto se trata de las menciones del Sábado en Ex 23, 12; 34, 21 y en la doble redacción del Decálogo en Ex 20 y Deut 5. La segunda parte trata de las tradiciones sacerdotales: Sábado y creación (Gen 1-2, 4), Sábado y Maná (Ex 16), Sábado y Sinaí (Ex 25, 1-31, 18). Esta sección, como se observa, se dedica a la historia sacerdotal. La siguiente se consagra a los preceptos acerca del Sábado que contiene la legislación presacerdotal y sacerdotal. En un resumen final se concretan las ideas dominantes acerca del Sábado. Como tesis doctoral que es, tiene todas las virtudes de estos trabajos, exámenes detallados, bibliografía copiosa e información amplísima.

También se notan ciertos defectos, no distinguir suficientemente lo importante de lo que no lo es tanto. A veces el lector se pierde en la maraña de datos. Hubiera sido conveniente poner algunos puntos a modo de conclusión al final de cada sección. De todas formas es un compendio amplio del tema, que será fácil de consultar, dados los buenos índices de que está dotado el libro.— C. MIELGO.

MUELLER, H.-P., *Mythos. Tradition. Revolution. Phänomenologische Untersuchungen zum alten Testament*. Neukirchener Verlag, Neukirchen 1973, 21 x 15, 118 p.

El autor parte de la noción de lo mítico como camino posible para interpretar el A.T. En el A.T. lo mítico tiene una doble valoración. Por un lado la intervención de Dios en la historia no deja lugar para lo mítico, lo hace desaparecer. Por otra parte, la historia de la salvación frecuentemente recurre al mito como medio de expresión. Esta doble valoración puede aportar ayuda para la moderna conciencia religiosa del hombre. La conciencia que tiene el hombre como dueño de la historia, no le debe hacer perder el valor de lo mítico, de lo que se sirvieron los profetas en otro tiempo.— C. MIELGO.

CHABROL, C.- MARIN, L., *Erzählende Semiotik nach Berichten der Bibel*. Kösel, München: 1973, 22 x 14, 185 pp.

El estructuralismo aplicado a los relatos bíblicos es una aportación de la ciencia francesa. Pero ya se comienzan a traducir a otras lenguas ensayos diversos sobre este método, que puede en el futuro mostrarse de gran provecho. La obra es una versión alemana del original francés. Y como se trata de un método nuevo, los autores han creído conveniente presentarlo, mostrando cómo trabaja un estructuralista examinando relatos concretos. Y así son estudiados estructuralmente diversos relatos del Génesis, de la Pasión de Jesús, relatos de milagros y el episodio de Cornelio de los Hechos. Estos van acompañados de otros artículos que presentan teóricamente el método y algunas críticas de los resultados obtenidos. En el libro colaboran, a parte los editores, Leach, Vuillod y Haulotte. Todos ellos partidarios del método. El libro es bastante claro dentro de lo que cabe en esta clase de estudios.— C. MIELGO.

BUEHLER, W. W., *The Pre-Herodian Civil War and Social Debate. Jewish Society in the Period 76-40 B. C. and the Social Factors Contributing to the Rise of the Pharisees and the Sadducees*. Friedrich Reinhardt, Basel 1974, 20 x 13, 128 pp.

El libro intenta esclarecer un punto oscuro de la historia judía: el

origen de los fariseos y saduceos. El autor pretende demostrar que su origen no se debe sólo a disputas religiosas. En un principio tuvieron más importancia factores sociales y económicos. La lucha entre las diversas fuerzas sociales provocó la separación y la formación de grupos. El autor ve este fenómeno como algo común a todo el imperio romano. Al menos aquí también se constata el mismo fenómeno. La fuente de información no es otra que Flavio Josefo. Sobre todo estudia el vocabulario particular de Flavio Josefo: *Protoi, dynatoi*, etc. Pero el acento principal recae en el estudio de las fuerzas sociales que luchan por el poder en el vacío que hubo de poder en Palestina desde la muerte de Alejandro Janeo hasta el reino de Herodes. Por desgracia, el autor no ha podido usar la monografía J. LE MOYNE, *Les Sadducéens*, Paris 1973. C. MIELGO.

## Teológicas

SCHÜTZ, P., *Freiheit, Hoffnung, Prophetie, Von der Gegenwartigkeit des Zukünftigen*, Furche, Hamburg, 1974, 22 x 13, 722 p.

¿Quién no conoce el significado del gran teólogo Pablo Schütz y el sentido de su diálogo con Kierkegaard y los existencialistas, con la Filosofía, la Teología y el Arte? Su drama protestante consiste en el pesimismo básico del pecado original; pero trata de superarlo mediante el concepto de una Escatología que ya está actuando en el presente, como "presencia de Cristo en el mundo", aun en aquellos fenómenos que parecen anticristianos. De este modo, es ya posible tener entre nosotros "profetas", es decir, un espíritu de Dios que, desde el futuro, está dando sentido al presente. Por eso, la postura cristiana es esperanza, no Utopía o Ideología. Dada la importancia del temario y la potencia espiritual de Schütz, nos felicitamos de que en este volumen se nos ofrezcan reunidos tres grandes estudios, que fueron publicados con la diferencia de diez años, en una forma completa y aderezada con notas e índices. Furche nos presta así un gran servicio.— LOPE CILLERUELO.

HELLMANN, A. J. W., *Ordo. Untersuchung eines Grundgedankens in der Theologie Bonaventuras*, Schönigh 1974, 23 x 15, 188 pp.

El Instituto Grabmann continúa sus publicaciones sobre el pensamiento medieval. En este volumen, que ocupa el n. 18, se estudia el concepto de *Orden* en S. Buenaventura. Se trata de una tesis doctoral, aderezada con todo el aparato de rigor. Todos saben que el concepto de *Orden* es fundamental, y que sirve de criterio para conocer a fondo el pensamiento fundamental de un autor. Esto tiene especial importancia al tratarse de S. Buenaventura, el cual se encuentra encuadrado en un ambiente sumamente complejo dentro de las diferentes tendencias escolásticas. Así, su postura es en realidad muy original dentro del cuadro escolástico. El orden sistemático y el rigor lógico, propio de un tratado escolástico, hace de este libro un valioso auxiliar para conocer el pensamiento medieval en general, pero especialmente en su forma franciscana y agustiniana.— L. CILLERUELO.



WERNICKE, M. K., *Kardinal Enrico Noris und sine Verteidigung Augustins*, Augustinus Verlag, Würzburg, 1973, 22 x 15, 286 pp.

El gran Cardenal Enrique Noris (1631-1704) mereció siempre ser una figura prominente de actualidad. Al fin llega este volumen, presentado como Tesis Teológica, de carácter histórico y crítico, para hacer justicia al gran hombre, cuando las perspectivas históricas están cambiando y pierden interés los estudios del gran Cardenal. De todos modos, la ejemplaridad de este gran hombre será siempre actual, especialmente por haber padecido persecución por la justicia, aunque sólo sea por la conspiración del silencio. Podemos pues felicitarnos de poseer al fin una suerte de manual de controversias, cuando se habla de la contienda pelagiana después de Trento. Por otra parte, la contienda tiene tal profundidad, que sin duda continuará preocupando a los hombres del futuro. Tanto en el aspecto histórico, como en el aspecto crítico, tenemos aquí un volumen magistral, de fácil uso, y de utilidad constante.— LOPE CILLERUELO.

ROYO MARIN, A., *Los grandes maestros de la vida espiritual. Historia de la espiritualidad cristiana*, BAC, Madrid 1973, 19 x 12, 498 pp.

El subtítulo del libro declara expresamente que se trata de un libro histórico. Sin duda hay numerosas historias de la espiritualidad cristiana; pero este compendio, muy manejable, sencillo y claro, tiene una utilidad innegable. Por eso hubiéramos deseado que viniera enriquecido con abundantes notas "históricas", fechas, lugares, documentos. Eso podrá hacerse quizá en una nueva edición. El criterio, que ha presidido la narración, es escolástico, y también en este sentido hubiera sido oportuno apuntar a otros criterios diferentes, y sobre todo a los estudios modernos, que a veces denuncian abusos y desviaciones psicológicas manifiestos. Es aventurado pronunciar juicios en una obra histórica, si no aparecen con claridad los criterios. Fuera de algunas menudencias, que pueden fácilmente corregirse, la utilidad del libro, como manual, salta a la vista. Y quizá se hace casi imprescindible para los profesores y estudiantes que les plantea cada día su tarea de investigación. Esperamos una nueva edición más completa.— L. CILLERUELO.

COLOMBAS, G. M., *El Monacato Primitivo, I: Hombres, hechos, costumbres, instituciones*, BAC, Madrid, 1974, 19 x 12, 378 pp.

Bienvenido sea este librito, que era necesario, especialmente en España. Abundan los estudios sobre el monacato, pero era necesario un Manual básico, sencillo y preciso, para que los estudiosos puedan ponerse de acuerdo en puntos concretos. Ahora será ya más fácil discutir puntos de controversia. Es claro que para presentar un Manual como éste era necesario un especialista como el Autor. Tanto el aspecto propiamente histórico, como el aspecto crítico necesitaban un buen escritor, especializado en temas monásticos. No es que creamos que la obra es perfecta, pero es un principio. Echamos en ella de menos muchas cosas: el monacato precristiano y especialmente el monacato de Qumram; el monacato egipcio anterior a S. Pablo y S. Antonio; el conflicto de los movimientos "gnósticos" con el Cristianismo; el triunfo del monacato cristiano, gracias a las modificaciones y revoluciones de los SS. Padres; los aspectos negativos o semiheréticos del monacato; el carácter dudoso del monacato hasta la invasión de los Nórdicos; la revolución de los Nórdicos, etc.... Pero esto puede fácilmente corregirse.—L. CILLERUELO.

DOCUMENTA. *Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch-tromisch-katholischen Gespräch*, Lembeck, Frankfurt, 1973, 21 x 13, 174 pp.

Siguen lloviendo los estudios sobre la Eucaristía; es señal de que el tema ha logrado popularidad, y de que pronto será presentado en forma convincente, piadosa, incluso mística. No se trata sólo de estudios teóricos, sino también de estudios prácticos. Y en algunos ambientes, el aspecto práctico es preferido, como un medio de facilitar el acceso a una intercomunidad o comunión de los cristianos. En el presente volumen se recogen los documentos principales del diálogo entre el Protestantismo Evangélico y el Catolicismo. La colección es doblemente importante, ya que recoge también el problema del ministerio eclesiástico. Se recogen: el "Documento de Malta", los "Documentos de USA", los "documentos de Dombes", los Documentos del Instituto de Estrasburgo" y el "Memorandum sobre reforma y reconocimiento del ministerio eclesiástico". Esta documentación, unida a las Introducciones, Explicaciones, Bibliografía e Índices, constituye un auténtico regalo. Además este volumen inicia una colección de tres o cuatro más. En cuanto a la crítica, diremos: estos ensayos tienen un valor positivo indudable; es verdad que es un valor relativo y hasta hoy discutible; pero es el principio de algo que mañana irá aumentando de valor y de sentido ecuménico.— L. CILLERUELO.

FRAILING, B., *Mystik und Geschichte*, Pustet, Regensburg 1974, 22 x 14, 510 p.p.

Este volumen estudia el concepto de "comunidad de vida" en la mística de Jan van Ruysbroec. Es reelaboración de una tesis doctoral, presentada en 1968. Podemos considerarla como una hermosa introducción a la mística de Ruysbroec, por la cantidad de ayudas que nos ofrece para comprender el pensamiento del gran místico holandés. Así, por ejemplo, el estudio sobre el lenguaje de Ruysbroec es ya una introducción al lenguaje místico: el vocabulario que da sentido al término "común" y "comunidad" implica una gran cantidad de conceptos complementarios y auxiliares; el estudio teológico del concepto de "comunidad" abarca todas nuestras relaciones con Dios, con Cristo, con el prójimo, etc. De ese modo, esta introducción nos da más de lo que nos ofrece, pues nos introduce realmente a la mística de Ruysbroec, y en general a la mística renana. El estudio es llevado con rigor y competencia. Y los índices dan al volumen un sentido utilitario y práctico inmejorable.— L. CILLERUELO.

VARIOS, *La Eucaristía, Símbolo y realidad*, Studium, Madrid 1973, 21 x 13, 216 p.

Se nos presentan tres estudios diferentes, traducidos del francés. El primero de Antoine Vergote, Profesor de Lovaina, estudia las dimensiones antropológicas del símbolo, haciendo aplicación a la Eucaristía. El segundo, de Albert Descamps Rector de la misma Universidad, trata de reconstruir del mejor modo posible los orígenes de la Eucaristía. El tercero, de Albert Houssiau, también profesor de Lovaina, estudia la tradición eucarística. Los estudios, debidos a especialistas, son sencillos y fáciles de leer. Representan por ende un libro sumamente estimable para todos aquellos que no puedan hacer estudios más amplios y profundos. Son también guía excelente para profesores y alumnos en los cursos sobre la Eucaristía. Algunas opiniones propias, como es obvio, pueden ser discutidas; pero eso no rebaja el mérito de estos estudios. Algunos desearían que la "antropología de los símbolos" contase siempre con una li-

bertad institucional, que puede prolongar o cambiar su significación natural y antropológica: desearían que los orígenes de la Eucaristía fuesen explicados desde la Primitiva Comunidad de Jerusalén y Antioquía, tomando los textos como reflejos de esa mentalidad, y dejando abierto el problema de la tradición oral, desearían que la tradición fuera presentada "históricamente", exponiendo los cambios de lenguaje y de mentalidad, y las leyes a que obedecen esos cambios. Pero quizá el reducido espacio de una conferencia no da lugar para tantas cosas.— L. CILLERUELO.

DER. MODERNISMUS, *Beiträge zu seiner Erforschung*, Styria, Graz Wien Köln, 1974, 24 x 16, 412 p.

Es una hermosa colección de estudios, que publica Erika Weinzierl, acerca del Modernismo. El volumen tiene cuatro partes: Problemas fundamentales del Modernismo: fe, ciencia, experiencia; formas más destacadas de Modernismo; Modernismo y Antimodernismo; el problema gnoseológico, planteado a la teología. Son 16 estudios, encomendados a otros tantos especialistas y garantizados por una adecuada documentación. El volumen se lee con el mayor interés y representa una lección constante, cuya evidencia se va imponiendo por sí misma: es necesario que triunfe la verdad, y siempre triunfa la verdad, tarde o temprano. Se impone asimismo una segunda lección: amaos los unos a los otros, ya que de otra manera, "si reciprocamente os mordéis y coméis, recíprocamente os consumís" (Gál. 5,14). En español han comenzado a aparecer estudios sobre esa época triste del Modernismo. Oportunamente aparece este volumen magistral, tanto desde el punto de vista histórico, como crítico, para centrar bien los problemas con suficiente altura.— L. CILLERUELO.

FILON de Alejandria, *De Providentia*. Introduction. Traduction et Notes, par Mireille HADAS-LEBEL, Du Cerf, Paris 1973, 20 x 13, 376 p.

Sigue adelante esta magnífica edición crítica de las Obras de Filón, publicadas en Du Cerf. Han aparecido ya 31 de los fascículos y sólo faltan otros cinco para dar por terminada la publicación. La importancia de este tratado *De Providentia* es grande, ya que nos ofrece la Cosmología y Teodicea básicas de Filón. El Texto se nos presenta, según las fuentes, en latín y en griego. La traducción es exacta e inteligente. Las notas, advertencias y comentarios nada dejan que desear. Una vez más, es preciso felicitar a la Universidad de Lyon y a la Editorial du Cerf. Aunque no poseemos el texto griego original íntegro, la traducción latina antigua de una versión armenia, debidamente confrontada, nos permite confiar en un texto fidedigno, aunque no sea del todo perfecto. No era posible obtener un mayor éxito. Añadamos el ferviente deseo de que se termine felizmente esta publicación tan útil y aun necesaria. — LOPE CILLERUELO.

HECKEL, R. MANARANCHE, A., *Política y fe. Sígueme*, Salamanca 1973, 11 x 20, 145 p.

Las implicaciones comunitarias de la fe como superación del campo excesivamente individualista en el cual era vivida ordinariamente la fe cristiana, son las preocupaciones que imperan en las reflexiones presentadas por los dos autores de la obra que presentamos hoy. Sería la arti-

culación de la actividad que los hombres despliegan para ordenar su destino en la tierra y la salvación que viene de Jesucristo, la síntesis mejor de la relación entre política y fe. Estudio hasta cierto punto metodológico en su exposición, ya que se van delimitando campos en cada capítulo, para poder llegar al final a hacer ciertas aplicaciones concretas sobre el problema y consecuencias prácticas para la vida del cristiano sobre el particular. Otra obra que pretende hacer tomar a los cristianos conciencia del sentido encarnacionista de su fe y depasar actitudes excesivamente espiritualizantes de la misma.— C. MORAN.

WARD, B. (LADY JACKSON), *¿Una nueva creación?* Reflexiones sobre el medio ambiente. PPC, Madrid 1973, 12 x 21, 58 p.

Como consecuencia de las declaraciones del último Sínodo de los obispos sobre "La justicia en el mundo", miembros de la Comisión Pontificia a petición de los padres sinodales se han preocupado de ir aclarando las consecuencias prácticas de la aplicación de tal declaración. La señora Jackson nos presenta en este folleto reflexiones perspectivistas en torno al problema mundial del medio ambiente con las consecuencias positivas o negativas de la aplicación de métodos de humanización y control del desarrollo tecnológico, cultural, humano. Y todo esto encuadrado dentro de un marco de fe como responsabilidad del hombre en la creación. Estudio serio y de alcances de concienciación de la masa humana sobre este problema y sobre todo de los dirigentes de la sociedad en sus diversas funciones.— C. MORAN.

MARTIN PATINO, J. M. ROVIRA, J. M., etc. *La palabra de Dios, hoy*, PPC, Madrid, 1974, 13 x 22, 232 p.

El sentido de la historicidad de la existencia cristiana, va tomando carta de presencia en la conciencia de la teología actual, con las consecuencias hermenéuticas imprescindibles en quienes se ven implicados en la traducción de la Palabra de Dios para el hombre de nuestro tiempo. La Palabra de Dios se hace palabra humana en unas estructuras y lenguaje propio de la época en la cual debe ser vivida. Los autores desarrollan con esta conciencia los diversos temas que se les han presentado y con una altura digna de especialistas en las diversas materias presentadas en sus ponencias. Obra que puede ayudar a los predicadores de la Palabra a una toma de conciencia más explícita de la necesidad de tener que depasar ciertos esquemas tradicionales, si se desea que realmente la Palabra de Dios sea palabra para los hombres, es decir significativa. Bienvenidas sean estas obras en colaboración por la transcendencia de las ideas que tratan de suscitar en los servidores de la Revelación de Dios a los hombres. — C. MORAN.

TRESMONTANT, C. *El problema de la revelación*. Herder. Barcelona 1973, 14 x 21, 345 p.

Las reflexiones teológicas en torno al problema de la revelación presentadas por el autor en su nueva obra, presenta las características propias del autor en el resto de sus obras, es decir manifestar desde un punto de vista de la crítica histórica la originalidad del judeo-cristianismo en sus visiones de la historia y del mundo. Sigue la trayectoria que se ha marcado desde un principio y quienes conozcan la obra filosófico-teológica de Tresmontant, encontrará en este estudio insistencias marcadas de su personalidad cristiana. El estudio servirá para completar datos

teológicos en torno al problema de la revelación, con caracteres bíblicos de personalismo, historia salvífica, dirección dinámica en la comprensión de la revelación. Repasa categorías propias de una teología estatística y objetivista en la consideración del tema. Por tanto, obra actual, útil tanto para aquellos que tratan de profundizar en las cuestiones fundamentales de la teología, como para aquellos que comienzan a estudiar toda esta problemática. Muy buena presentación.— C. MORAN.

FRIES, H., *Ein Glaube, Eine Taufe. Getrennt beim Abendmahl?* Styria, Graz-Wien-Köln, 1971, 13 x 20, 104 p.

El estudio consiste en un curso dirigido en la Universidad de Munich en el Instituto Ecuménico durante el curso 1970-71. La preocupación ecuménica es el centro de interés del profesor Fries referido a los problemas centrales de la fe cristiana, unidad en la fe y en el bautismo, y separación en la Eucaristía. Actualidad teológica, afirmaciones del Vaticano II con estudios sobre la historia de los temas tratados, ocupan el centro de preocupación del curso. Juntamente con el problema eucarístico estudia el autor la cuestión de las ordenaciones. No hay duda que el camino serio y firme para poder llegar a congregarnos de nuevo en la unidad es la insistencia en el estudio de temas centrales en la fe que desune hoy día todavía a las diversas confesiones cristianas y el autor sabe buscar los datos positivos de tal unión. La fe de los cristianos se manifestará realmente una cuando todos participemos en la cena eucarística, signo externo de esa unidad interna. Buena presentación y libro al alcance de todos.— C. MORAN.

MARSCH, W.-D., MOLTMANN, J., *Discusión sobre teología de la esperanza.* Sígueme, Salamanca 1972, 14 x 21, 222 p.

No hay duda que la obra de Moltmann "*Teología de la esperanza*" ha significado una toma de conciencia de la teología sobre las raíces más profundas de su realidad resurreccional. De hecho ahí radica esencialmente la esperanza cristiana. No obstante, las discusiones han seguido a la obra dejando aparecer posiciones, negativas unas, complementarias otras, pero todas presentando los conceptos afirmativos y sin duda valorados grandemente de la obra inicial. Por esto la traducción que presenta ediciones Sígueme servirá para los que se preocupan de estas cuestiones a fin de poder ver los alcances teológicos que entraña el proyecto del profesor Moltmann. Queramos o no, la labor teológica seguirá trayectorias hasta ahora posiblemente nunca vistas, sobre todo en una línea de apertura a otras ideologías que reivindicán el contenido esencialmente cristiano a veces en contraposición a la religión. Agradecemos la llegada de esta obra al entorno cultural teológico y deseamos siga progresando esta preocupación por hacer de la esperanza el centro de interés de la creencia cristiana.— C. MORAN.

HOFFMANN, H.- JOSSUA, J. P. etc., *Gott und Gottesdienst.* Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1973, 12 x 21, 94 p.

Autores de varias confesiones, de diversas latitudes geográficas y lingüísticas, confluyen en esta obra que intenta conciliar una liturgia para hoy con los datos centrales de la tradición. Como centro de la comunidad eclesial está la expresión litúrgica. Dios y la comunidad que se expresan mutuamente en la unidad trinitaria. Las expresiones litúrgicas llevan consigo el recuerdo de la tradición apostólica dialogal y festiva y de

unión con el vivir en el mundo donde se manifiesta la comunidad humana. Luteranos, católicos y anglicanos exponen en esta obra sus diversos puntos de vista sobre la expresión litúrgica. El impulso dado por el Concilio Vaticano II está ejerciendo su acción en estudiosos dedicados expresamente a la investigación y vivencia del mensaje cristiano llevado a la práctica cotidiana.— C. MORAN.

BUTTIGLIONE, R., *Avvenimento cristiano e fenomeno rivoluzionario. Lezioni sul marxismo. Comunione e Liberazione*, Milano 1972, 17 x 24, 84 p.

Se necesita buscar la unidad de la concepción y de la presencia cristiana en la sociedad precisamente en el acontecimiento. Cristo como método y contenido incluso para la formulación de un juicio político. Por esto el problema central radica en la misión de la autonomía de la libertad en la historia de la liberación. Tanto Hegel, como Feuerbach, como Marx exigen un mediador nuevo de la libertad, será el espíritu, la especie o el proletariado como sujeto de la práctica revolucionaria. El autor trata de presentar en sus lecciones todo este proceso de mediación liberadora en los diversos sistemas, insistiendo en el mensaje cristiano como centro censor de todos ellos. Obra que puede servir para una conquista del diálogo actual entre todas las diversas ideologías y el mensaje cristiano en sus diversas manifestaciones históricas vivenciales.— C. MORAN.

SCHILLEBEECKX, E., *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*. Sígueme, Salamanca 1973, 12 x 19, 246 p.

Los condicionamientos socioculturales e históricos implicados en el quehacer teológico deben definir las normas por las cuales se ha de regir una interpretación fiel de los enunciados dogmáticos y teológicos. El autor nos presenta en su obra unas directrices centrales para tal cometido. Sus conocimientos sobre el particular le llevan a presentar en una síntesis coherente las facetas más fundamentales de una crítica teológica, que tenga en cuenta tanto los aspectos de "ortodoxia", como de "ortopraxis". Aquellas tesis teológicas desencarnadas de la realidad histórica, quedan ahora integradas en visiones amplias capaces de ser definidas e interpretadas en horizontes preñados de significado para el hombre de nuestro mundo actual. Estudio que puede servir de guía seguro a la hora de buscar métodos de interpretación en las coordenadas espaciotemporales con consistencia en la revelación. Por esto, bienvenidas sean estas obras que sirven tanto a profesores como a alumnos en su labor teológica.— C. MORAN.

MAGGIONI, B.- SORBI, P., *El compromiso social y político de los grupos pequeños*. Sígueme, Salamanca 1974, 11 x 20, 171 p.

La profundización en el sentido de la salvación como plenificación de la realidad humano-mundana con las consecuencias en el orden social, cultural, político como lugares de realización salvífica, ha llevado a los autores a proponerse el problema desde la praxis cristiana en el surgir de grupos comprometidos en la irradiación cristiana de su fe. Se analizan sucesivamente todas las implicaciones cristianas desde diversos ángulos de visión para llegar a la conclusión de la necesidad de comprender el compromiso cristiano como compromiso con las realidades mundanas en su transformación total según modelos unitarios de encar-

nación llevada hasta las últimas consecuencias. La violencia no es camino de liberación, sino la reforma interior o la violencia interior del cristiano. La violencia cambia a un tirano por otro tirano, no a un tirano por un cristiano. Son conclusiones que los autores van dando en esta obra que puede servir para una toma de conciencia de nuestro ser de cristianos.— C. MORAN.

LE GUILLOU, M.-J., *Le mystere du Père*. Fayard, Paris 1973, 13 x 21, 293 p.

El autor realiza un estudio de comparación entre la "pérdida de identidad" en la Iglesia actual, con la crisis del gnosticismo del siglo II. Crisis de estructuras, de autoridad, de reglas de vivir hasta una época inmutables, para dar en la duda común y puesta en cuestión de una jerarquía de valores. Los gnósticos no tenían escrúpulo en sustituir sus propios modelos culturales por la enseñanza del Evangelio, respondiendo S. Ireneo que no hay cristianismo si no es uniéndose al misterio trinitario y comunicado en la Iglesia a nivel de la fe y la gracia. Unión que se va realizando en la comunidad eclesial y en la fidelidad a una tradición. Insiste sobre la necesidad de una vuelta a una reflexión seria sobre las bases de revelación y la gracia y no limitarse a estructuras externas y condicionamientos socio-culturales. Verticalismo y horizontalismo, dos dimensiones cristianas, pero no se podrá hablar de cristianismo cuando el horizontalismo reinterpreta la dimensión divina para evacuarla. La única condición de salvación de la Iglesia y de la vida cristiana es la valoración de la confesión apostólica trinitaria.— C. MORAN.

ALEU, J., *Teología fundamental. Vol. I: Razón y revelación*. Apostolado de la Prensa, Madrid, 1973, 13 x 21, 246 p.

El libro del P. Aleu, fruto de estudios y práctica docente, nos introduce en un mundo donde las raíces de nuestra fe se ven presentadas de forma coherente, partiendo siempre de la dialéctica razón-fe, filosofía-teología. Su rigor científico le sigue en el estudio que realiza sobre la naturaleza de la revelación desde el punto de vista de la historia salvífica como lugar donde se explicitan los contenidos revelativos, tanto en el Antiguo como en el NT. Estudia detalladamente las determinaciones de la Constitución "Dei Verbum" para darnos una visión de conjunto de lo que revelación significa. Obra que puede servir a los estudiantes de Teología fundamental para una iniciación y profundización de los principios iniciales del teologizar, con una visión actual del problema. Damos por bienvenido a este estudio que intenta ser método didáctico, aunque siempre con la opción para poder ser completado con cuestiones que quizás el autor deje sin tratar en su estudio.— C. MORAN.

RAHNER, K., *Cambio estructural de la Iglesia*. Ediciones Cristiandad, Madrid 1974, 18 x 11, 168 p.

El viejo maestro no pierde ocasión de ofrecernos sus reflexiones sabiamente maduras. La ocasión se la brinda ahora el Sínodo de la Iglesia católica alemana. Rahner se desprende en este librito del vagaje erudito a que nos tiene acostumbrados y piensa en voz alta acerca de la problemática del Sínodo alemán, problemática que abarca a la Iglesia entera. Trata de responder a tres interrogantes angustiosos: ¿dónde nos encontramos?, ¿qué hemos de hacer?, ¿cómo imaginar la Iglesia del fu-

turo? Merece la pena escucharle. Es un hombre cargado de años, años de continuado servicio a la Iglesia, a una Iglesia que ama, y a la que ha dedicado su vida entera. Y está convencido, como muchos, del "tránsito de la Iglesia de masas en concordancia con una sociedad y una cultura profana homogénea a una Iglesia como comunidad de creyentes que, en opción personal de fe, se coloca a distancia considerable del entorno social". El mismo confiesa en el prólogo que quizás este libro parezca demasiado progresista o demasiado de izquierdas. Pero no; simplemente se limita a proclamar la situación aburguesada de la institución eclesial con un elevado desfase temporal. Y clama por una Iglesia "abierta, ecuménica, una Iglesia desde la base, democratizada y con actitud crítica ante la sociedad". Todo ello sin amargura ni desenfado, sin renegar en nada de su segura teología; sino más bien como necesidad imperiosa de ofrecer el mensaje del evangelio a los hombres de nuestro tiempo.— A. GARRIDO.

FIERRO, A., *La imposible ortodoxia*. Sigueme, Salamanca 1974, 21 x 14, 309 p.

Alfredo Fierro entró hace años en el campo problemático de la teología como ciencia. Sus obras: *Teología, punto crítico*, *El proyecto teológico de T. de Chardin*, *La fe contra el sistema* etc..., han sido afanes personales por encontrar salida a las dificultades que él, como creyente, halla en la teología actual. Aquí acomete el intento de demostrar el ocaso de lo que él llama "teología positiva"; intento que pudiera ser catalogado como osadía, pero que exige la lectura reposada de la obra antes de emitir cualquier juicio severo. Fierro cautiva con su lenguaje y exige una atención especial del lector. Su forma de decir, un tanto expansiva, quizás encierre algún equívoco; pero, al igual que todo proyecto, necesita de este estilo. Una cosa queda clara para el A.: el rápido viaje hacia el ocaso de toda forma de ortodoxia y el inminente alumbramiento de una teología "crítica, interrogante y negativa". Con otras palabras: la exposición de la fe sin ortodoxias, de un creer sin saber (entendiendo por saber cualquier sistema que se encierra en secta).

Barth y Rahner, representantes de las últimas ortodoxias, vienen severamente estudiados y criticados en sus esfuerzos de positivismo enmascarados. Es verdad que la fe no puede confundirse con la ortodoxia, ni el evangelio puede reducirse a doctrina dogmática; pero también es cierto que esto no es nuevo, y que se encuentra en la mejor tradición agustiniana con la base de un personalismo creyente que precisa conversión y compromiso. Fierro domina bien los campos modernos, pero debería estar un poco más al tanto de las aportaciones patristicas. Ahí encontraría muchos caminos a su búsqueda. De todos modos, el toque de alarma del A. es plausible. Y son ya muchos los teólogos que sienten en sus entrañas las mismas dificultades y los mismos afanes que Fierro. A él hay que agradecerle esta exposición, en la espera inquietante de nuevas obras que fundamenten el significado y validez de lo que aquí insinúa.— A. GARRIDO.

## Moral y Derecho

FORD, J.C.-KELLY, G., *Problemas de Teología Moral contemporánea: I.- Teología Moral Fundamental. II.- Cuestiones matrimoniales*, 3.ª Edic., Edit. Sal Terrae, Santander 1966, 22 x 16, 334 p. y 420 p.

Ya es sobradamente conocida la obra de los ilustres profesores ame-



ricanos. Supusieron un intento de renovación en la presentación de la moral con la integración de numerosos datos psicológicos anteriormente olvidados o relegados a segundo plano por la moral. Fueron y siguen siendo muy importantes sus precisiones sobre el conocimiento conceptual y el valorativo de tanta importancia a la hora de establecer la determinación del pecado subjetivo y con amplias repercusiones en lo referente a la anulación de matrimonios por falta de consentimiento verdadero matrimonial. Este volumen, dedicado a la Moral Fundamental, fue muy bien logrado en su día.

También supuso buenas aportaciones en el campo de la moral matrimonial. No obstante hoy se deja sentir en este volumen mayormente el ritmo rápido de los avances científicos. Son totalmente coherentes dentro de su línea de pensamiento fisicista de la moral matrimonial. Ello le restará bastante número de lectores, al tiempo que encontrará otros entusiastas sostenedores, como es habitual en este campo.— Z. HERRERO.

ANDREAE, Stefan, *Pastoral-theologische Aspekte der Lehre Sigmund Freuds von der Sublimierung der Sexualität*, Edit Butzon et Bercker, Kevelaer 1974, 23 x 15, 263 p.

Ya el mismo título del estudio nos indica la actitud de positivo examen que guía al autor en toda su obra. Ha quedado atrás la posición defensiva frente a las tesis defendidas por el conocido Freud. El paso de los años ha integrado su pensamiento en la cultura occidental, de manera tal que los teólogos pastoralistas deben tenerla en cuenta a la hora de exponer sus conclusiones de conducta moral.

Fundamentalmente el autor se afana en demostrarnos que el concepto de "sublimación" encierra aspectos pastorales y teológicos altamente apreciables, siempre que se trate de la culpa y del arrepentimiento, o mejor, de la conversión. Una vez precisadas las relaciones existentes entre la sexualidad y el amor, que se sirve de aquella para su exteriorización, nos ofrece una amplia exposición justificada de los aspectos teológico-pastorales contenidos en el pensamiento de Freud.— Z. HERRERO.

METZ, R.- SCHLICK, J., *Matrimonio y divorcio*. Sigueme, Salamanca 1974, 13,5 x 21, 280 p.

De la simple enunciación de los temas tratados salta a la vista la importancia y amplitud del contenido de la presente obra, dividida en tres secciones: 1) *Hechos y aspectos comparativos*: estadística del divorcio (J. Carbonnier), problemas de la elección del cónyuge (R. Bertolus), vínculo matrimonial en el judaísmo (E. Chouchena), en el islam (Ch. Chehata) y en algunas sociedades africanas (D. Zahan). 2) *Evolución histórica*: el vínculo matrimonial en la alta edad media (J. Gaudemet), en la edad media (G. Fransen) y desde el concilio de Trento (P. Hui-zing). 3) *Perspectivas actuales de las iglesias*: el vínculo matrimonial entre los protestantes (R. Voeltzel), en la iglesia ortodoxa (E. Méliá) y en la católica (problemática actual sobre la indisolubilidad) (J. G. Gerhartz). Cierra la obra una bibliografía internacional 1970-1972, que comprende 18 páginas y recoge artículos y libros centrados casi exclusivamente sobre el divorcio y la indisolubilidad del matrimonio.

Todos los autores hacen referencia, más o menos detenidamente, a la indisolubilidad. Por eso tal vez el título francés "vínculo matrimonial" ha sido traducido por "matrimonio y divorcio"; teniendo además en cuenta que se constata la no indisolubilidad del matrimonio en el

judaísmo (cf. v.gr. p. 58), en el islam (p. 62, 68s.), en las sociedades africanas (p. 78); y ya dentro de la tradición eclesiástica, en la alta edad media (p. 109-10) y aun en la edad media (p. 132). Huizing afirma que el concilio de Trento sólo condenó la disolubilidad intrínseca del matrimonio (p. 139). El protestantismo, si bien defiende la indisolubilidad no se opone en la práctica al nuevo matrimonio de los divorciados (p. 183-84). En la iglesia ortodoxa se admite prácticamente el divorcio (p. 192s). J. G. Gerhartz, estudiando el fundamento objetivo de la doctrina y práctica de la Iglesia sobre la indisolubilidad jurídica absoluta del matrimonio sacramental consumado, piensa que sería posible una revisión.

Los temas están tratados con seriedad y competencia, si bien, en cuanto a la extensión que merecerían varios de ellos, con la brevedad o recortes impuestos por la escasez de espacio. Obra interesante para personas dedicadas o interesadas por las cuestiones jurídicas matrimoniales.— H. ANDRES.

MORSORF, K., GARCIA BARBERENA, T., etc., *De Lege Ecclesiae Fundamentalí condenda*. Conventus Canonistarum Hispano-Germanus. C.S.I.C. Inst. San Raimundo de Peñafort, Salamanca 1974, 17 x 24, 196 p.

En este volumen se publican las ponencias del Coloquio Hispano-Germano celebrado en Salamanca del 20 al 23 de enero de 1972. Aparece en primer lugar el esquema de la Ley Fundamental de la Iglesia enviado a los Obispos (Texto enmendado). Luego siguen las ponencias del Profesor Klaus Mörsdorf sobre "el sentido y fin de la elaboración de la Ley Fundamental", "problemas eclesiológicos" por Leo Scheffczyk, "cuestiones sistemático-jurídicas" por Tomás García Barberena, "derechos fundamentales" por José Jiménez y Martínez de Carvajal, "estructura de los ministerios" por E. Corecco; "elaboración y crónica del coloquio" por Lamberto de Echevarría. En el desarrollo del coloquio intervino muy activamente el Profesor Antonio Rouco Varela, que hizo las diligencias pertinentes para hacer posible su realización e intervino como intérprete entre algunos coloquiantes de habla española y alemana. Hay un apéndice con el esquema de la Ley Fundamental propuesto en Mónaco (sep-oct. de 1971) y una comunicación del Padre Marcelino Cabreros de Anta cerrando con broche de oro esta publicación, que es un buen aporte para conocer el origen y estado actual del Proyecto de Ley Fundamental. Quizás más interesantes que las ponencias resultaron las intervenciones del coloquio, que aparecen brevemente reseñadas en la crónica.— F. CAMPO.

## Espiritualidad

MATELLAN, Serafin, c.m.f., *Hacia nuevas formas de vida religiosa*. Pub. Claretianas, Madrid 1974, 12 x 14, 203 p.

En la última página, casi en blanco, del libro, el Autor escribe a modo de conclusión: "Estamos oyendo ya a más de un lector que, al pasar la última página de este libro, murmura: ¡Bah! Utopías". Personalmente, al pasar la última página no se me ha ocurrido eso, pero sí el pensar que el libro expone un ideal tal de vida religiosa que, por su perfección, merecería estar incluido en el mundo de las Ideas de Platón. Pero ya sa-

bemos lo que sucede con los supremos ideales: que nunca podrán llegar a realizarse plenamente. Con esto queremos decir que, si bien todo será poco cuando se trate de invitar a un esfuerzo constante para el acercamiento al ideal, sería una grave equivocación, y muy perniciosa para muchos lectores, el pensar que solamente podrá existir la vida religiosa como siendo plena realización del ideal. En veinte siglos de cristianismo hemos tenido, es cierto, no pocos ejemplares de cristianos ideales, muchísimos en cambio han vivido un cristianismo que, sin ser realización del ideal, fue sin duda un cristianismo, o unos cristianos, con quienes sin duda contó Cristo en sus perspectivas del futuro, causa de la fragilidad humana. Y lo tuvo bien en cuenta al instituir algunos sacramentos que supondrían esa fragilidad. Esto aparte, no cabe duda que en el libro que presentamos hay *ideas luminosas sobre la vida religiosa de las que nadie podrá prescindir tratando de la renovación querida por la Iglesia.*

En el capítulo de las pegadas pondríamos como ejemplo la impresión que deja de pesimismo sobre la vida religiosa del pasado, y a la vez el optimismo que se afirma cuando se trata de las nuevas estructuras del futuro. En muchos ejemplos que se aducen en concreto, parece no tenerse en cuenta aquella advertencia de la Lógica: las afirmaciones positivas universales son frecuentemente falsas. Y así se afirma, por ejemplo, que antes "el religioso santo era el que cumplía con exactitud matemática todas las prescripciones, por insignificantes que fuesen. ¡Reglas vivientes!...". Esto, sencillamente, nos parece una calumnia contra los religiosos santos del pasado. Por lo que hemos conocido a este respecto podemos asegurar que aquellos religiosos santos sabían muy bien que era el amor de Dios lo que hacía santos y no el cumplimiento de las reglas; cumplían las reglas *porque amaban a Dios*, cuya voluntad ellos veían en las reglas aun insignificantes; las hubieran dejado a un lado si en ellas no hubieran visto la voluntad de Dios. En una palabra, ni eran tan ignorantes, ni tan farsantes, como lo hubieran sido de haber pensado y obrado como parece indicar el autor.

Por lo demás, como dijimos arriba, el libro está muy bien desde el punto de vista de una teoría de la renovación religiosa que, llevada a la práctica, manifestaría un Cristo viviente entre los hombres.— F. CASADO.

ESQUERDA BIFET, Juan. *En el silencio de Dios*. Hinnenl. Sigueme, Salamanca 1973, 19 x 12, 334 p.

Dios "a quien nadie ha visto nunca" ha hablado elocuentemente a través de su Palabra: Cristo. La vida y las palabras de los autores del NT. sirven al autor de textos, cuyos comentarios no exceden generalmente cada una de las páginas de este libro. Son reflexiones llenas de unción que responden a situaciones concretas en que el hombre puede hallar una respuesta adecuada a su propia situación para que él pueda convertirse también en un "sí", en una respuesta a una llamada de Dios. Con el título *En el silencio de Dios* se ha querido recordar a los lectores que solamente sintonizando con esa onda, la del "silencio de Dios", la del "silencio interior" de cada uno, será posible que la voz de Dios se haga oír con fuerza en el corazón de quienes quieren escucharle.— F. CASADO.

BURGALETA, J., *Homilias dominicales* (ciclo C). PPC. Madrid 1973, 21 x 16, 190 p.

Hace ya algún tiempo que las exposiciones homiléticas no son tra-

tados de teología, ni disquisiciones intelectuales sobre cuestiones de fe. Se piensa más bien en iluminar los problemas vitales de cada día a base de las enseñanzas fundamentales del evangelio. Se intenta un encuentro del mensaje de la fe con la problemática humana. El autor refleja en estas homilias las situaciones, ansiedades y expectativas de las comunidades cristianas en las que le ha tocado vivir. En una palabra, el autor quiere ofrecer una ayuda al que desee preparar su homilia; de ninguna manera intenta dar un sermón ya hecho ahorrando el trabajo personal. Por otra parte la temática se presta para muchas otras ocasiones distintas de los domingos en concreto del ciclo C.— F. CASADO.

HARGREAVES, John, *Las parábolas evangélicas*. Sal Terrae, Madrid 1973, 21 x 16, 205 p.

El autor se ha propuesto entrar en la intimidad de la parábola a base de tres etapas: la lectura atenta de las mismas; la situación particular ambiental en que fueron pronunciadas y la proyección que tiene o puede tener sobre nuestra situación de hombres del siglo XX. La primera etapa nos hará ver toda la riqueza y variedad de expresión que estos relatos tenían en la narración de Jesús. La segunda ha de tener en cuenta acontecimientos del momento, personajes que rodeaban a Jesús; pensamientos que bullían en sus mentes. Las parábolas no eran lecciones preparadas por un profesor, sino enseñanzas que brotaban de los labios del Maestro en las conversaciones ocasionales con sus oyentes. En la tercera etapa habrá de cuidarse de acertar con el mensaje clave primordial de la parábola, que, sin duda, tendrá una aplicación a nuestras vidas de cristianos; pero habrá de evitarse siempre hacer decir a las parábolas lo que no dicen, lo que en realidad sería una proyección de nuestras propias y particulares ideas. Solamente así, podremos captar la auténtica palabra de Cristo y hacer la conveniente aplicación a nuestra situación.

Esto se ha propuesto el autor, evitando tanta "sociología" como vemos en otras obras de este estilo, que parece ser ecos de otras posturas no tan evangélicas.

Cada capítulo lleva añadido un apartado titulado *Sugerencias de estudio*, a base de preguntas hechas al lector para ayudarle en su reflexión personal sobre el contenido de la parábola.— F. CASADO.

SCHUTZ, R., *Que tu fiesta no tenga fin*. Herder, Barcelona 1973, 20 x 12, 128 p.

En estos momentos el nombre de Roger Schutz en la portada de un libro es la mejor propaganda de la obra, al menos entre un sector del público interesado por el movimiento ecuménico no oficial.

La obra recoge, a través de entrevistas y apuntes del diario personal del prior de Taizé, el proceso a través del cual se va fraguando la posibilidad de un pequeño concilio de jóvenes -punto de partida: febrero de 1969-, ante la presencia de jóvenes representantes de cuarenta y dos países.

Hasta ahora conocíamos al hombre teólogo y organizador. A lo largo de estas páginas se nos revela el místico y el poeta que sabe captar la belleza del alma de un peregrino, la ternura de un afecto familiar, la exquisitez de una melodía y la grandeza impresionante de un paisaje contemplado desde la ventana de su celda. Todo es una invitación a mantenerse en una permanente actitud de fiesta, que tiene como centro la celebración del encuentro de todos los hombres en una Pascua de Resurrección.— V. ESPINOSA.

SANCHEZ-CESPEDES, G., *La mujer fuerte*, Josefa de Prado. Sal Terrae, Santander 1973, 17 x 13, 126 p.

En estos momentos en que se está desarrollando magníficamente una teología del "laicado" con una espiritualidad propia, después del reconocimiento que hiciera el Concilio Vaticano II del estado seglar como una forma eclesial de vivir la gracia bautismal y participar de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, adquieren un relieve especial las vidas de personas como Josefa de Prado.

La idea de que los santos son "rara avis" que se dan en otras latitudes y en otros tiempos y nunca en nuestro pueblo y entre nuestros conocidos, o en el retiro de un convento entre prácticas penitenciales y largas horas de oración, se desvanece ante la biografía de esta mujer que vive entre nosotros, trabaja con nosotros y no se diferencia ni en las costumbres ni en el vestido de nosotros. La santidad no es exclusiva de clérigos y religiosos. Se da allí donde hay una respuesta a la invitación divina a participar en la obra de salvación.— V. ESPINOSA.

PRELLEZO GARCIA, J. M., *Diario del P. Manjón 1895-1905*. B.A.C., Madrid 1973, 20 x 13, 448 p.

A D. Andrés Manjón no se le conoce, apenas, fuera de nuestras fronteras. En casa le conocemos como el fundador de las escuelas del "Ave María" dedicadas a los gitanillos de Sacromonte. Pero de su sistema pedagógico poco se sabe y menos se imita en el actual quehacer pedagógico.

Pero hay otros aspectos de este gran hombre que le hacen cliente de esa magnífica generación del 98. A través de las páginas de los cinco cuadernos del Diario del P. Manjón que nos ofrece la B.A.C. en esta edición, el lector avisado verá desfilar los personajes que llenaron la vida política de aquellos años y los tristes acontecimientos históricos que ocurrieron a una España que no tenía "energías para cambiar de rumbo". El fino análisis de los personajes y la crítica de los sucesos nos revelan al pensador profundo a quien también "le dolía España", pero no se quedaba en el lamento, sino que, con la Providencia como ayuda, crea una obra y un sistema pedagógico capaz de sacar a una nación del peor de los atolladeros: la ignorancia de sus ciudadanos.— V. ESPINOSA.

JACQUEMONT, P., *La audacia de orar*. Sal Terrae, Santander 1973, 19 x 13, 119 p.

El autor no pretende sustituir los tradicionales métodos de oración, pero sí quiere ampliar el panorama facilitando otros posibles modos de realizar este acto tan importante en la vida del cristiano consciente de su filiación divina y de la necesidad de mantenerse en contacto con Dios.

En la segunda parte enseña cómo realizar esa difícil síntesis de integrar la vida ordinaria del trabajo cotidiano dentro de una actitud general de oración, a fin de evitar esa ruptura artificial entre el hombre que se ocupa de las realidades terrenas y el hombre cristiano.— V. ESPINOSA.

ANTWEILER, A., *El sacerdote de hoy y del futuro*. Sal Terrae, Santander 1969, 22 x 16, 181 p.

En estos momentos de transformaciones profundas dentro de la Iglesia, no pocas de sus instituciones, aun aquellas que parecían más sólidamente fundamentadas, han sufrido los efectos de una revisión de fondo,

provocando en sus integrantes una sensación de despiste y malestar. Tal ha sido el caso de la institución sacerdotal, con la consiguiente pérdida, en buen número de sus miembros, de la propia identidad.

El estudio que hace Antweiler sobre los mismos textos conciliares de todos los momentos de la vida del sacerdote, empezando por su formación en el Seminario Menor, podrá ayudar a aclarar ideas a los que se sientan perdidos en este maremagnum de transformaciones.— V. ESPINOSA

O'NEILL, D. P., *Celibato sacerdotal y madurez humana*. Sal Terrae, Santander 1968. 22 x 16, 178 p.

El enfoque del tema del celibato eclesiástico que hace D. P. O'Neill desde las islas de los Mares del Sur, aireadas por el vigor siempre fresco de los alisios, no podía por menos de llevar una fuerte carga de naturalismo. Estudia el problema desde un ángulo casi exclusivamente humano, en sus vertientes sociológica y psicológica; es decir, tal como lo ve en el lugar y entre la gente con que vive.

No se trata, pues, de una tesis profunda y erudita —en el capítulo 2 incluye algunas notas históricas: tal pareciera que nunca se ha observado el celibato en la Iglesia, pues recoge exclusivamente los cánones de los Concilios y ciertos testimonios históricos que condenan la actuación de algunos clérigos en esta materia—, ni se hace una reflexión seria desde la perspectiva teológica, sino que parte de una reflexión personal, producto de su observación y conversación con otros sacerdotes y psicólogos. ¿Pero es posible entender el celibato sacerdotal fuera de sus implicaciones teológicas, como un mero fenómeno natural?— V. ESPINOSA.

THIERRY, MAERTENS, *Libro de Oración*. Marova, Madrid 1971, 21 x 13, 249 p.

Si la petición de los discípulos a Jesús “enseñanos a orar” ha tenido un eco actualizado en cada momento de la historia de los hombres, hoy parece que la necesidad se hace más apremiante. A fuerza de multiplicar las interrelaciones sociales, el hombre de nuestro tiempo siente pérdida su interioridad —su identidad— y necesita más que nunca encontrarse a sí mismo en el recogimiento. Y ese diálogo consigo mismo se convierte, espontáneamente, en una oración con Dios, cuya imagen está en lo profundo de cada una de las criaturas humanas.

La primera parte de la obra recoge una serie de oraciones de tipo comunitario para ser hechas por asambleas de carácter doméstico. Se ha logrado una buena amalgama entre la oración litúrgica, basada en ideas y textos bíblicos y reflexiones tomadas de los acontecimientos del vivir diario. La segunda parte está dedicada a una serie de reflexiones personales sobre momentos y situaciones comunes a todos los hombres, ya sean solteros, casados, sacerdotes o religiosos, en un intento por descubrir la palabra de Dios que nos habla a través de los acontecimientos, al parecer más triviales, si sabemos escuchar.— V. ESPINOSA.

GREELEY, A. M., *Nuevos horizontes para el sacerdocio*. Sal Terrae, Santander 1972, 21 x 13, 131 p.

Aunque la obra ha sido escrita por un sacerdote norteamericano, dentro de un contexto norteamericano, la problemática que plantea es válida para todos los demás continentes.

El autor ha sabido enfocar la crisis que sufre la Iglesia frente a la deserción de tantos sacerdotes desde el ángulo optimista y auténtico. Se trata de una crisis de oportunidad, no de una crisis de deterioración. Es-

tamos en un momento de cambio cualitativo y el que no sea capaz de tener fe en la institución clerical y en su futuro cargado de promesas renovadoras, porque sólo ve la oscuridad del momento, demuestra una falta de convicción y compromiso que le hacen inhábil para ejercer un ministerio que encuentra su punto de arranque en la noche de Getsemani.— V. ESPINOSA.

BACIOCCHI, ROZIER, AUBRY, *Celebraciones penitenciales*. Marova, Madrid 1971, 21 x 13, 120 p.

Obra estupenda por el contenido y por la oportunidad, pues su publicación, al mismo tiempo que el documento de la Sagrada Congregación para el culto divino "ORDO PAENITENTIAE", sirve de orientación y guía para las celebraciones penitenciales comunitarias.

Está dividida en dos partes. La primera es doctrinal y expone los distintos aspectos de la renovación penitencial: concepto de pecado y reconciliación, dinámica penitencial y el cuándo y cómo celebrar la penitencia comunitaria. La segunda muy práctica, presenta un esquema de celebración y tres modelos para los tiempos fuertes de Adviento, Cuaresma y Pentecostés, con abundante material de lecturas, oraciones, exámenes de conciencia, oraciones letánicas, cantos, etc. Es un libro imprescindible para aquellos que trabajen con grupos homogéneos, entre los que esta forma de celebrar la penitencia se convertirá en una habitual práctica.— V. ESPINOSA.

DELICADO BAEZA, J., *Reconciliación*, PPC, Madrid 1973, 19 x 14, 219 p.

Ya conocemos al sabio y virtuoso obispo de Tuy-Vigo, Monseñor José Delicado Baeza, por su obra *Sacerdotes, esperando a Godoy*. Ahora, a las puertas de un Año Jubilar, de un Año Santo, y haciéndose eco de la palabra del Papa, nos ofrece este nuevo libro tan oportuno y tan actual: *Reconciliación*.

Es indudable que los objetivos del Año Santo, según quiere Pablo VI, son la Renovación y la Reconciliación. la renovación interior del hombre, y la reconciliación a todo nivel. reconciliación primeramente con Dios, y luego con los hombres, consigo mismo, con la Iglesia, con la Sociedad...

El Año Santo tiene que ser una toma de conciencia de la situación del mundo y de la Iglesia: una llamada a la conversión; una llamada al compromiso de una abierta y decidida evangelización del mundo actual.

De todo esto nos habla en su hermoso libro el prelado de Tuy-Vigo. Como él mismo nos advierte, la obra salvadora de Cristo "es fundamentalmente una acción reconciliadora, que comienza en el corazón del hombre, recomponiendo, desde lo más profundo, su unidad en Dios, e irradia desde esa hondura su armonía en ondas concéntricas a todas las vertientes de la existencia, impulsando una indeficiente acción renovadora".

Por eso este libro tiene un tema fundamental, que es la reconciliación "a todo nivel"; pero el tema central sigue ese movimiento de dentro hacia fuera: reconciliación con Dios y con los hombres, reconciliación intraeclesial del pluralismo en la unidad, base de doble escalón —personal y eclesial— para la misión integradora —liberación y reconciliación— de la Iglesia en el mundo; finalmente, se contempla la figura de la Virgen María en la obra de reconciliación de su Hijo.

Un libro, en suma, muy interesante, de suma actualidad, de gran provecho y utilidad para los sacerdotes que en estos días deberán ocuparse, en sus tareas pastorales, del tema del Año Santo y de las consignas dadas por el Romano Pontífice sobre el mismo.— TEOFILO APARICIO.

## Históricas

RUBIO SANCHEZ, M. S., *El Colegio-Universidad de Osuna (Sevilla) 1548-1824*. Universidad de Sevilla 1973, 16 x 21, 40 p.

Este trabajo fue presentado —en su integridad— por M.<sup>a</sup> Soledad Rubio Sánchez como tesis doctoral en 1972 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Sevilla, donde se están haciendo otras investigaciones semejantes para sacar del olvido a centros como el Colegio Universidad de Osuna, del cual apenas si se hacía mención en las historias de España y su cultura. Ya Beltrán de Heredia, R. Marín y Sancho de Soprani llaman la atención sobre este tema y la desolación en que se encontraba el Archivo Ursaonense. Había sido estudiado por Manuel Merry Colón en el siglo pasado, cuando estaba más completo; pero hacía falta un estudio serio y amplio, como éste que comentamos, que comprenda una versión íntegra en cinco capítulos: 1.- Cuestiones administrativas. 2.- Normas y personas rectoras. 3.- Estructura colegial. 4.- Vida académica y 5.- Relaciones y asuntos judiciales. Se trata de un resumen interesante para conocer las ansias de cultura de la España del siglo XVI, que multiplicó las universidades pensando en el Nuevo Mundo, a donde debían de ir hombres bien preparados. Uno de sus mecenas, el IV Conde de Utrera, Don Juan Téllez Girón fue el fundador de este centro en día 8 de diciembre de 1548 con el título de Colegio Universidad de la Purísima Concepción de Osuna, que subsistió hasta 1824. Se trata de un trabajo bien logrado, que mereció la calificación de sobresaliente.— F. CAMPO.

MANSILLA REOYO, D., *Catálogo Documental del Archivo Catedral de Burgos (804-1416)*. C.S.I.C. Inst. Enrique Flórez, Madrid 1971, 17 x 25, 586 p.

El Archivo de la Catedral de Burgos tiene la fortuna de poseer una gran riqueza documental, que ha sido ya explotada por historiadores como Zurita, Moret, Bergenza, Argáiz, Aguirre, Yépes, Flórez etc. Aunque en el siglo XVIII, los capitulares Domingo Portillo y Pedro Sotovela llegaron a formar 24 gruesos volúmenes de índices, hasta 1948 no se inicia una catalogación sistemática al ser nombrado canónigo archivero Mons. Demetrio Mansilla Reoyo, que ese mismo año inició la publicación de "La documentación pontificia del Archivo en la Catedral de Burgos", en 1952 publicó el *Catálogo de Códices* y en 1956 *Breve guía y sumaria descripción de los fondos del Archivo Capitular*. Después de 15 años de intensa labor ofrece a los investigadores y al público en general su *Catálogo Documental*, que comprende toda la documentación y escrituras desde el año 804 hasta 1416, por orden cronológico con un resumen del contenido, datos y asuntos que pueden interesar. Esta obra, que ha terminado siendo Obispo de Ciudad Rodrigo, es de gran utilidad y valor para conocer los fondos del Archivo de la Catedral de Burgos. Falta aún una segunda parte, como una continuación, que comprenderá desde 1416 hasta el presente. Ya están hechas bastantes fichas. Este libro puede servir de guía y estímulo a esa labor penosa y callada de clasificación y ordenación de los Archivos Catedralicios. Los índices analíticos facilitan su manejo.— F. CAMPO.



EUSEBIO de CESAREA, *Historia eclesiástica*, 2 vols., Texto, versión española, introducción y notas por Argimiro Velasco Delgado, BAC, Madrid 1973, 20 x 13, 344 y 687 p.

Hoy, y a partir del Concilio Vaticano II, se habla mucho del "signo de los tiempos". La historia universal y, por supuesto, la historia de la Iglesia, se estudia también bajo ese prisma y significado, teniendo por centro el hombre, ese "ser que acontece", según diría el gran historiador de nuestros días, Toynbee.

Es posible que Eusebio de Cesarea sea el hombre que mejor supo captar en su momento histórico, el significado de los signos de su tiempo, dejando constancia de ello en sus numerosos escritos. Lightfoot ha dicho, sobre el particular, que Eusebio merece el más alto crédito por su inteligente selección de los temas que podrían tener un interés permanente para las futuras generaciones. Vivía en los confines de dos épocas, separadas una de otra por una de esas muchas líneas de demarcación que sólo aparecen con intervalo de varios siglos. Eusebio vio la magnitud de la crisis y se apoderó de la oportunidad. El, y solamente él, preservó el pasado de todas sus fases, en historia, en doctrina, en criticismo, incluso en topografía, para instrucción del futuro".

En verdad que era un momento interesante el de la Iglesia del siglo IV. Necesitaba tomar conciencia de sí misma, en extensión y profundidad, volviendo la vista a su pasado para mejor proyectar su futuro, en una fidelidad absoluta a su propia identidad. Eusebio, convertido por su genio en realizador de esta empresa, utiliza para ello el método histórico practicado por la filología alejandrina, y de este modo, va recogiendo del pasado eclesiástico y reuniéndolo en un todo, hasta formar diez libros, todo cuanto, a su juicio, merecía y podía ser salvado: personas, acontecimientos, instituciones...

Por todo ello, creemos que el servicio de la BAC, al poner al alcance del lector de habla hispana en edición bilingüe la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea es importante y digno de ser alabado y reconocido. Por su parte, el sabio dominico Argimiro Velasco Delgado, encargado de darnos el texto, las anotaciones, junto con un estudio preliminar —casi exhaustivo— sobre el autor de la obra, se merece, asimismo, nuestra admiración y gratitud.

Finalmente, el texto griego, magníficamente cuidado, las notas, siglas y la abundante bibliografía hacen de esta obra una de las más valiosas aportaciones de la citada Biblioteca de Autores Cristianos.— TEOFILO APARICIO.

TELECHEA IDIGORAS, J.I., *La Reforma Tridentina en San Sebastián*.

El libro de "Mandatos de Visita" de la parroquia de San Vicente (1540-70), Eset, San Sebastián 1972, 24 x 16, 370 p.

José Ignacio Telechea, catedrático de Historia de la Iglesia en la Universidad Pontificia de Salamanca, no oculta su amor por la patria chica, que es la bella ciudad de San Sebastián. En una emocionada "ofrenda" recuerda a esta ciudad que le vio nacer; la parroquia de San Vicente en que fue bautizado; el párroco, los familiares; los amigos de la infancia; el sabio investigador don Ramón Inzagaray, el cual trabajaría durante muchos años en una *Historia eclesiástica de San Sebastián* y que utilizaría justamente los mismos documentos que hoy publica en el presente estudio.

La base de la obra es un manuscrito, conservado milagrosamente en el archivo parroquial de San Vicente, titulado *Libro de mandatos de Visita* y que abarca de 1540 al 1670.

Antes de la transcripción escrupulosa y detallada del referido códice,

el profesor Telechea nos presenta en un primer capítulo la que podemos llamar reforma "preconciliar", que va del 1540 al 1562, con las visitas pastorales de don Pedro Pacheco y nueve prelados más sucesores en la diócesis de Pamplona a la que pertenecía San Sebastián.

Siguen luego las visitas de aplicación del Concilio en las últimas décadas del XVI, adentrándose en el siguiente siglo hasta la fecha indicada de 1670.

La publicación de este documento, junto con el comentario, atinado y científico, del profesor salmantino, nos permite asomarnos, como él mismo dice, a una época especialmente turbada y observar sus fases, dominadas por el gran acontecimiento que supuso y fue el Concilio de Trento. Seguramente que nada tan eficaz para la anhelada reforma como estas visitas pastorales postconciliares, así como los sínodos provinciales y diocesanos. Claro testimonio lo ofrece este trabajo en el que vemos cómo la presencia celosa e ininterrumpida de los pastores reseñados en el mismo dejaron una huella viva y profunda de su eficacia en la histórica ciudad de San Sebastián.— TEOFILO APARICIO.

SAMHABER, E., *Historia de Europa*. Martínez Roca, Barcelona 1973, 16 x 23, 547 p.

Todo hombre medianamente culto sabe de la importancia que ha tenido la vieja Europa en la historia del mundo y de su influencia en todas las culturas. Europa, una y varia, tradicional e innovadora, vigorosa y decadente, auténtico mosaico de culturas, tiene una historia que no es únicamente la historia de los pueblos germano-romanos, sino que comienza mucho antes, cuando éstos aún no existían.

Todos los pueblos que han pasado por el Continente han dejado su huella. Allí donde unas clases dominadoras trataron de exterminar a unos pueblos sometidos; incluso allí donde los vencedores pudieron imponer a los vencidos su fe, su idioma y sus costumbres, su modo de vivir, esta huella ha perdurado en el transcurso de los siglos.

Europa no es solamente Occidente. Ni siquiera lo fue en la Edad Media. Bizancio recogió la herencia de la antigüedad clásica, y a través de Bizancio llegó hasta nosotros. En este magnífico libro, editado a todo lujo y con una gran profusión de fotografías, ilustraciones y mapas, el profesor Samhaber nos lleva de la mano por los caminos de la historia de Europa, señalándonos, en este caminar, los puntos claves de la misma, los acontecimientos más importantes, los cambios y transformaciones que en ella se han operado, las nuevas estructuras y nuevas formas de estado que han ido sucediendo a las más antiguas. Una historia que se inicia en Creta, si bien los vestigios de vida humana se remontan mucho más arriba. Una historia en la que las regiones mediterráneas juegan, sin duda, un papel principal, por ser allí donde se encontraban los centros de la fuerza espiritual y se concentraba la riqueza material. Las rutas comerciales que se dirigían hacia Oriente y el Asia por aquí pasaban, y, finalmente, a orillas del Mediterráneo se tomaban las más importantes decisiones políticas.

Vendrá luego la nueva época del Renacimiento; el descubrimiento de América y las nuevas rutas marítimas desplazadas hacia el Atlántico. España, Portugal adquieren importancia, para ceder la hegemonía del mar a Inglaterra y Holanda iniciado el siglo XVII. El espacio del Este, abierto hacia el Asia, entra bastante más tarde, pero con empuje en la moderna historiografía europea.

Hoy, después de las grandes y terribles guerras mundiales que han tenido su campo principal en Europa, el antiguo concepto de la historia ha perdido su credibilidad. Los Estados, "pensamientos de Dios", según Ranke, se mostraron impotentes para procurar la paz a los pueblos. Aho-

ra, las naciones occidentales parece que comienzan a entenderse entre sí. Aunque lentamente y aun a regañadientes se reúnen en un intento de amplia unidad. Hasta aquí nos lleva este hermoso libro del historiador Samhaber.— TEOFILO APARICIO.

ZARAGOZA PASCUAL, E., *Los Generales de la Congregación de San Benito de Valladolid*. Aldecoa, Silos 1973, 23.5 x 16.5, 294 p.

Nos encontramos ante una obra de investigación seria, concienzuda e importante, no sólo para la Orden Benedictina, sino también para la historia religiosa de España, de la cual es un brillante capítulo la Congregación benedictina vallisoletana.

Su autor, Ernesto Zaragoza Pascual, monje de Silos, a pesar de su juventud, muestra ya una madurez notable, a la que saluda y presenta con gran regocijo este veterano de las letras, "viejo obrero de la pluma", que es y se llama Fray Justo Jérez de Urbel.

El joven investigador ha sentido la llamada del histórico monasterio de Silos, de su claustro, de su archivo, de la voz de una tradición milenaria, despertadora de virtud, de trabajo y de esfuerzo y se ha puesto a estudiar aquel movimiento de reforma benedictina que impulsado por el rey Juan I de Castilla, llegará a formar la famosa Congregación de Valladolid.

Con certera mirada, con amor a la verdad, con sabrosa sencillez nos narra la aparición de esta Congregación, siguiendo luego su marcha a través de la bibliografía de catorce priores, notables por su virtud y decisivos e importantes por su influencia en todos los órdenes de la vida de su tiempo; hombres que traían ideas renovadoras y que lucharon denodadamente por implantarlas en el mundo monástico de su tiempo. Son los priores que gobernaron el célebre monasterio de San Benito de Valladolid, desde su fundación en 1390, hasta su extinción del título de "Prior Mayor" en 1497; hombres que en la reforma monástica española del siglo XV ocupan un lugar incomparable.

Las fuentes de primera mano consultadas por el autor, hacen que esta obra sea capital e imprescindible para ulteriores trabajos de investigación sobre el mismo e interesante tema.— TEOFILO APARICIO.

GARIBAY, E., *Ilustraciones genealógicas de los católicos Reyes de las Españas*. .., Luis Sánchez, Madrid 1596. (Reproducción en facsimil de la edición príncipe por Gráficas Soler, Valencia 1974), 37 x 29, 297 p.

La publicación de esta obra del cronista de Felipe II, viajero por Flandes y autor, asimismo, de una "Crónica Universal" de los hechos acaecidos en aquellos reinos, constituye el primer volumen de la "Biblioteca Hispánica Puvill", la cual tiene en proyecto la reedición en dignas réplicas —como la presente y que servirá, sin duda, de modelo— de las ediciones príncipes o más interesantes de obras fundamentales de la cultura peninsular, tan necesarias para el estudioso como seductoras para el bibliófilo.

La obra de Garibay y Zamalloa es un verdadero alarde en su género y un monumento tipográfico del barroco español. El cronista real se proponía con ella, como él mismo nos dice en una serie de "advertimientos", mostrar al príncipe y a las Infantas, sus hermanas, "sus inclitas y clarísimas progenies reales, paternas y maternas, por los reinos de España y por otros muchos reinos y provincias de la Cristiandad, y muy en particular por los de Francia..."

Como buen historiador barroco, consciente de su cargo oficial de cronista del rey y para asegurarse en el mismo, Esteban Garibay tiene que

cumplir este cometido: la "deificación de los Austrias", y justificar, de este modo, en múltiples ascendencias de pureza de sangre el inmenso tinglado del imperio español. Su intento lo llevará a cabo con el procedimiento más vistoso, conciso y contundente que tenía a mano: la genealogía, con los precisos toques de una heráldica suprema.

El resultado fue la magnífica obra que presentamos en la que gran parte de su mérito habrá que atribuírselo a la imprenta de Luis Sánchez, con su tipografía impecable para aquel entonces—1596—, suntuosa y complicada; con sus ciento treinta árboles genealógicos; con dos retratos, uno del príncipe Felipe III, al que va dirigida la obra, y otro del propio Esteban Garibay; con escudos, viñetas y decorados que le hacen, realmente, magistral y cual correspondía a un contenido tan ambicioso y a un destino tan alto.— TEOFILO APARICIO.

JEDIN, H., *Historia del Concilio de Trento*, 2 vols., Universidad de Navarra, Pamplona 1972, 22 x 15, 665 y 607 p.

A nadie se le oculta que el profesor Hubert Jedin es hoy una de las figuras más destacadas en el campo de la historiografía de la Iglesia y sin duda alguna la máxima autoridad en la historia del Concilio de Trento. Nos lo ha demostrado en su obra cumbre: *Manual de Historia de la Iglesia*, y de modo especial en el vol. V en el que trata de la Reforma Católica, de la ejecución del tridentino, de los resortes religiosos y el contenido espiritual de la renovación católica, así como de la contrarreforma europea y el absolutismo confesional.

En esta nueva obra, que consta de tres apretados volúmenes, aunque sólo contemos para nuestra reseña con los dos primeros traducidos al castellano, Jedin nos ofrece, como fruto maduro de veinte años de laboriosa tarea, un estudio que, sin vacilación, debe ser clasificado entre las grandes obras maestras de la moderna ciencia alemana, digna de figurar junto a las clásicas producciones de Pastor, Grisar, Denifle y Grabmann.

Se trata de una historia del concilio de Trento profunda, objetiva y bien documentada. Una obra que no se detiene en la superficie de los hechos, sino que analiza atinada y concienzudamente las corrientes del pensamiento de la época, estudia la gestación de las ideas teológicas o canónicas, penetrando hasta en las mismas intenciones de los personajes.

Además de todo esto, por la labor de síntesis que hace, acompañada de vivas enseñanzas; por el paralelismo existente entre los problemas de aquella época y la situación por que atraviese hoy la Iglesia, creemos que la obra del eximio historiador alemán contiene un considerable valor formativo.

El primer volumen abarca, bajo el título general "La lucha por el Concilio", desde el concilio de Basilea, pasando por el Lateranense V, hasta la paz de Crepy, la segunda convocatoria en Trento, el escenario y su apertura en 1545. El segundo volumen comprende el primer período de tan magna Asamblea, es decir, de 1545 al 1547, período en el que, sin programa ni método de trabajo, aquélla emprende su formidable tarea de clarificación doctrinal y de restauración disciplinar.

De este modo, este magistral volumen—se ha dicho— es la mejor historia del concilio de Trento que se ha escrito, muy superior a las clásicas de Sarpi y Pallavicini.— TEOFILO APARICIO.

PINTA LLORENTE, M., de la *Los caballeros de Azcoitia*. Un problema histórico. Estudio Agustiniano, Madrid 1973, 21 x 17, 142 p.

El P. Miguel de la Pinta es uno de esos hombres afortunados a los

que sienta de perlas el remoquete de "erudito". Con vocación de escritor y con suerte para poderla realizar a plenitud, toda su vida consagrada a ella y en torno, de modo especial, a temas relacionados con la Inquisición Española, comenzó a publicar libros, ensayos y artículos ya antes de la guerra civil, pues de 1935 es su importante estudio: *Proceso inquisitorial contra el Maestro Gaspar de Grajal*. A partir de este momento —el mismo año en que comenzó la contienda publicó otra obra sobre el mismo autor y bibliista español— su pluma ha ido dando a luz partos felicísimos de erudición y cultura hasta colocarle en un puesto señero y de reconocida autoridad sobre temas inquisitoriales.

En el presente libro —cuyo mismo título no deja de tener su gracia y atractivo—, se recogen una serie de investigaciones del más alto precio sobre un tema histórico tan importante cual es la fundación de la Real Sociedad Vascongada. Un tema histórico, apenas tratado y no siempre bien entendido, como sabemos que pasó con el inmortal don Marcelino Menéndez Pelayo, y del que el P. la Pinta ha tomado a la letra el título para su libro.

Advirtamos con el propio autor que, "no obstante nuestra herborización documental, el matiz y el espíritu que informan este trabajo es de carácter más psicológico que erudito: una interpretación, no una enumeración". En la solución del problema, nuestro compañero y amigo se acerca más a una crítica generosa, que a una exégesis puritana, o de "domine", pues lo contrario sería ultrajar al hombre, a su inteligencia y mofarse de sus debilidades. El libro comienza con la fundación de la citada Real Sociedad Vascongada, bajo la protección del conde de Peñaflores y las Juntas forales de Guipúzcoa; la trayectoria de ésta por las sendas de la Ilustración; sus relaciones con la "Enciclopedia"; sus hombres más destacados; los "Amigos del País" y la Inquisición de Navarra; para terminar con las causas determinantes del anticlericalismo del siglo XVIII entre las minorías ilustradas.— TEOFILO APARICIO.

BARASOAIN, A., *Fray Luis de León*, Júcar, Madrid 1973, 18 x 11, 254 p.

Como nos ha dejado escrito un especialista en la materia e ilustre literato español, P. Félix García, en torno a Fray Luis "el aire se serena". El poeta agustino es una de las figuras mejor situadas y más armónicas de nuestra literatura; una figura que, junto con Cervantes y San Juan de la Cruz, ha conseguido la suma más unánime de glorificaciones, después de una vida dramática, en que el poeta se siente a tierra aprisionada y deja escapar intermitentemente la dolorida voz de su deseo.

Se ha escrito mucho sobre Fray Luis de León, síntesis del Renacimiento español, "príncipe de la lírica hispana", como le apellidó don Marcelino Menéndez y Pelayo. El libro de Alberto Barasoain —poeta y ensayista madrileño— es uno más, entre tantos, pero logrado y serio, que nos suministra datos sobre los personajes reales o ficticios a quienes van dirigidos los poemas del maestro León, poemas que comenta y estudia con lucidez y soltura.

Anterior a este estudio, viene una primera parte dedicada a la vida del poeta y escritor agustino: su nacimiento en tierras conquenses, su ascendencia judía (hoy no interesa qué sangre corría por sus venas; sí la que regó su cerebro de poeta y pensador, la que alimentó su corazón a veces fiero, temerario, como si de apellido y de herencia le viniera); sus estudios en Salamanca —la Sorbona de España, en competencia con la de París y en plena sazón—; su entrada en el claustro; sus luchas y oposiciones a las distintas cátedras; su proceso inquisitorial...

A lo largo de este estudio nos convencemos, una vez más, de que en Fray Luis hay por encima de todos los títulos todo un hombre. Un hombre denodadamente a la defensa de su propia hombría, de su responsa-

bilidad como maestro, de su dignidad civil, de los afanes y miserias de su oficio de escritor.

Y en este marco y ambientación tenemos que encuadrar su poesía, lo mismo que toda su obra. De ahí la inalterable validez de la misma y el secreto de su permanencia.— TEOFILO APARICIO.

## Filosofía

CAFFARENA, J. G., - VELASCO, J. M., *Filosofía de la Religión*. Revista de Occidente, Madrid 1973, 22 x 16, 501 p.

Conocíamos ya la *Metafísica fundamental* y la *Metafísica trascendental* del P. Caffarena, y, por lo mismo, en principio nos extrañó la crítica que en una conocida revista se ha hecho de la Filosofía de la Religión en cuyo libro el nombre del P. Caffarena está asociado, como autor de la segunda parte, al P. Juan Martín Velasco, autor de la primera parte titulada *fenomenología de la religión*. Muy graves son los epítetos de “agnosticismo radical”, “modernismo en la nueva y sutil versión de fenomenología subjetivista”, “valor simbólico de dogmas como expresiones humanas de lo divino”, “indiferentismo o sincretismo religioso que dota a todas las religiones de *igual valor absoluto*” y “validez salvífica”, “negación de la revelación sobrenatural...” etc. (*Iglesia-Mundo*, VI (1974) 68, p. 31). Salta inmediatamente a la mente una pregunta: ¿es posible todo esto, avalado, además, con una censura eclesiástica?

Personalmente creemos que bastaría leer la Conclusión de la primera parte (pp. 271-274) para darse cuenta de que las afirmaciones que han escandalizado al crítico de la revista citada no dan pie para tanto. Inmediatamente se comprende que dichas expresiones se refieren al orden puramente fenomenológico de la realidad, no al ontológico o metafísico en sí mismo. Así, por ejemplo, la frase “el contenido del Misterio *no es perceptible ni pensable* (p. 103); ¿acaso no dejó dicho ya Sto. Tomás que “de Dios (de su esencia) más bien sabemos *lo que no es* que *lo que es*? Extraña también al crítico en cuestión la afirmación de que los atributos con los que nosotros hablamos de la realidad divina, y que como bien afirma M. Velasco, son “pensados por el hombre a partir de las realidades mundanas”, no sean en rigor aplicables para expresar atributos de una naturaleza divina”. Pero aquí también se olvida que ya la Escolástica nos dejó dicho que nuestros conceptos aplicados a Dios son *analógicos*, es decir, con significación “*eadem*” ciertamente, pero sólo “*secundum quid*” entre lo que, por otra parte, es “*simpliciter diversum*”, como lo es el contenido divino por un lado y lo que nosotros podemos conocer con conceptos adecuados que es lo no divino. Olvidado esto, es fácil se siga sin comprender todo lo que el autor de la *Filosofía de la Religión* continúa afirmando acerca de la revelación de la trascendencia como llamada para la que el acto religioso del hombre sería una respuesta; o también sobre las expresiones humanas de los dogmas de fe (“condición simbólica de la expresión religiosa”) así como lo que se refiere a las “configuraciones concretas” de lo divino que en el mismo “ateísmo” budista se presentan como un auténtico fenómeno religioso que nos habla de ese tremendo silencio de Dios y que, por otra parte, no ha sido tan ajeno a las palabras del mismo Cristo a sus discípulos: “a Dios nadie lo ha visto nunca”, sino que quien le vea a El, ve al Padre”, a través de su configuración humana concreta y de sus obras de amor accesibles a la experiencia religiosa fenomenológica de los discípulos. En fin, nos ha-

riamos interminables siguiendo paso a paso una controcrítica que, en último término se basaría toda ella en una distinción entre la manifestación fenomenológica de Dios en el mundo de que se ocupa M. Velasco en su libro, y lo "en sí" de Dios que pertenece al misterio.

En la segunda parte del libro "Metafísica religiosa" ha llamado la atención a algún otro censor la referencia que el P. Caffarena hace a que "las pruebas de la existencia de Dios resultasen estrictamente inconcluyentes", viendo, por consiguiente la posibilidad de una salida filosófica a una trascendencia personal a base de unas relaciones interpersonales religiosas con Dios. Nosotros apoyaríamos más bien la tesis del P. Caffarena, ya que el paso a la trascendencia personal de Dios jamás de hecho se ha desvelado a la pura razón, y por otra parte parece que hay razones más que suficientes para dudar que la razón pueda dar dicho paso sin estar "robustecida" con la ayuda de una revelación.— F. CASADO.

RAHNER, K.- OVERHAGE, P., *El problema de la hominización -sobre el origen biológico del hombre*. Cristiandad. Madrid 1973, 21 x 13.5, 358 p.

El tema de la obra es sugestivo, de no fácil solución y de máxima actualidad. Los autores se han enfrentado con él desde el doble punto de vista teológico y biológico. No cabe duda que respecto de la postura evolucionista se ha llegado a afirmaciones más radicales. Hoy ya no se diría creación o evolución, sino más bien, creación y evolución. Y tampoco ya es extraña una hominización a partir de un tronco común con los animales. ¿Y hasta qué punto el espíritu podría ser considerado una evolución de la materia? Sobre todo si se tiene en cuenta que se podría llegar a pensar que "la materia no (sería) una entidad dispar respecto al espíritu sino algo así como espíritu congelado cuyo único sentido consiste en hacer posible el espíritu real..." (pág. 74). Además, y por otra parte, el problema del pecado original en relación con un monogenismo parece haber pasado a la historia tal como era presentado. Todo esto ha hecho posible un avance de la investigación en torno a los orígenes del hombre en conexión con un proceso evolutivo a partir de una realidad primigenia.

En la parte segunda, dedicada al problema de la hominización Overhage presenta minuciosamente toda la explicación científica del problema mostrándose a la altura de la situación hasta los tiempos actuales. Evidentemente el problema de la hominización en su totalidad sigue en pie respecto a lo que pudiera ser una solución clara y definitiva. Overhage, reconociendo todos los progresos que se han llevado a cabo en los descubrimientos de las conexiones morfológicas con los animales, y afirmando la grandiosidad de "la idea de la evolución, nada indigna del plan divino de creación" (p. 336), se quiere abstenen de "afirmaciones precipitadas, que quieren zanjar de una vez todo el problema" (ib), esperando al mismo tiempo que la "ciencia natural comience a descubrir la verdadera y auténtica imagen del hombre dentro de una imagen más global y unitaria del mismo".

Lástima que este libro, traducción en 1973 de una tercera edición (1965) del original alemán, no haya sido enriquecida con la bibliografía aparecida desde esa fecha hasta la actualidad.— F. CASADO.

MARCOZZI, V. S. J., *Los orígenes del Hombre*. Studium. Madrid 1957, 22 x 14, 188 p.

Este librito, no obstante su modestia vio hasta una cuarta edición; expone con claridad lo que hasta el 1958 ha podido investigarse científicamente acerca de las formas de la evolución animal. Fue concebido para los jóvenes estudiantes y al mismo tiempo para ayudar desde el pun-

to de vista antropológico a los profesores de religión en lo que estas cuestiones tienen de contacto con las verdades religiosas. El autor toca los tres aspectos —religioso, filosófico y científico— en cuanto afectan al problema del origen del hombre. En la conclusión hace alguna afirmación relativa al pecado original y al poligenismo que quizás y sin quizás no hubiera hecho en la década de los 70.— F. CASADO.

TRESMONTANT, C., *El problema del alma*. Herder Barcelona 1974, 21 x 14, 194 p.

El problema del alma como realidad inmaterial, lo mismo que el problema de Dios, resulta siempre para el científico contemporáneo algo que parece oler a mitológico y precientífico. Y no cabe duda que ha sido en el campo mitológico donde inicialmente los problemas de Dios y del alma tuvieron un lugar. ¿Quiere esto decir que estas realidades no son otra cosa que restos de concepciones simplemente históricas? Arrinconado lo mítico al respecto, ¿queda todavía un soporte legítimo para la realidad anímica del hombre? Tresmontant, con la claridad que le caracteriza, ha abordado el problema, no desde el punto de vista experimental, que hoy tanto se cultiva y que no daría resultados muy del más allá de lo científicamente experimental, sino desde el aspecto metafísico al que el mundo de hoy vuelve la espalda con tanta facilidad y que, por otra parte, es el que puede decir algo en concreto sobre el problema.

La primera parte versa sobre el problema del alma en la historia —upanishad, orfismo, Pitágoras, Empédocles, Platón, Aristóteles, atomistas, antropología hebrea, hermetismo, gnosís, maniqueísmo, etc. etc... hasta Bergson—; en total unas 129 páginas. Al término de esta sucinta exposición es interesante hacer notar que, tratándose del alma, hay “tantas concepciones diferentes, cuantas filosofías han intentado acercarse a su fondo misterioso”; sin embargo, ahí está la afirmación constante sobre la realidad sustancial del alma como algo superior a la materia. La segunda parte está dedicada a la realidad existencial del alma haciendo hincapié en su sustancialidad-con-el-cuerpo, del que es principio en cuanto a su organización y estructuración en una unidad admirable y no en un dualismo alma-cuerpo. Finalmente se alude a los problemas de la inmortalidad y de la resurrección en cuanto a lo que es dable poder afirmar desde el punto de vista racional.— F. CASADO.

VPMA, E., *Jacobi de Viterbio O. E. S. A. Disputatio tertia de Quolibet*. Augustinus-Verlag, Würzburg 1973, 22.5 x 15.5, 285 p.

Incansablemente el P. Ipma sigue su empeño de editar críticamente las “disputationes quodlibetales” de Santiago de Viterbo. Se trata en este volumen del tercer Quodlibeto, tanto más interesante cuanto que solamente se puede disponer de cuatro manuscritos de los que solamente dos (el de Burdeos y el de la universidad de Padua) contienen completo el tercer quodlibeto. En una breve introducción se pone al lector al corriente de todo lo relativo a la investigación crítica sobre la obra. Con esta edición se nos da una nueva posibilidad de continuar conociendo el pensamiento de este interesante escolástico que, dentro de la escuela agustiniana, tiene una peculiaridad de pensamiento que ya hemos expuesto en otras ocasiones y que, en este tercer quodlibeto, nos ofrece en una de sus cuestiones una ocasión para un comentario muy en consonancia con algunas ideas muy del día y que, en tiempos de nuestro escolástico, hubieran sonado muy extrañas a la mentalidad de su tiempo.

Enhorabuena al P. Vpma, y que pronto nos pueda ofrecer la publicación del cuarto quodlibeto restante.— F. CASADO.



## Psicológicas

LINKE, B., *Padres e hijos*, Herder, Barcelona, 1974, 21 x 14, 317 p.

El presente volumen intenta ofrecernos una visión moderna y seria de lo que ha de ser una educación que el autor —padre de familia y pedagogo— intenta llevar a la práctica.

Supuesta la armonía familiar, serán los mismos padres quienes se autoeducuen a fin de presentarse como sanos modelos de conducta in-munes de fariseísmo. Nos advierte del peligro de los matrimonios pre-maturos.

En un terreno más práctico, al mismo tiempo que le ofrecen la camaradería le educarán con autoridad sana de modo que, aun teniendo que imponerle castigos, se le haga comprender el sentido de los mismos. Cuidarán a su vez del desarrollo de su fantasía y creatividad por el juego que le entrena para el trabajo del mañana y para la inserción en la sociedad que se instaura ahora en la comunidad de juego.

La educación religiosa en el niño ha de ser motivada a partir del sentimiento y del amor a fin de impedir traumas por una presentación en el rigor y temor de ciertos sectores educativos de épocas, felizmente ya pasados. En el adolescente se evitará una educación religiosa estereotipada. Se ha de provocar la iniciativa y responsabilidad religiosa. A nivel de educación sexual es importante despertar en ellos la apertura y encauzar sus energías.

Los medios de comunicación serán también terreno para la educación con un sentido crítico.— CARLOS PRIETO.

BARNABAS, B., *Cómo aumentar nuestra influencia en los demás*. Sal Terrae, Santander 1973, 19 x 12.5, 412 p.

La pragmática americana no sólo se ha reducido al campo de la física o de la cibernética, sino que se ha insertado en el campo de las relaciones humanas con resultados positivos. Partiendo del conocimiento del hombre por medio de la Psicología experimental, se puede influir en las personas y lograr cuanto se desee. El mundo comercial ha hecho uso de ello y consigue sorprendentes conquistas. A través de la simpatía y de la creación de atmósferas positivas y agradables, las personas se dejan influenciar.

Este volumen es un estudio ameno de cómo lograr éxitos con las personas. Y lo hace a través de temas como: modo de cambiar la conducta de los demás, multiplicar su poder de influencia en los demás, cómo inculcar sus propias ideas a otros, cómo obtener éxito frente a actitudes negativas...— CARLOS PRIETO.

MONTMOLIN, M., *Enseñanza programada*. Morata, Madrid 1972, 21 x 13, 119 p.

Asistimos en estos últimos años a un progreso fecundo en el campo de la enseñanza, debido a las diversas adquisiciones pedagógicas y psicológicas. Una especialización de esta enseñanza es la programada que si bien ha tenido unos precursores antiguos como Platón y Quintiliano, ha aparecido con sorpresa por obra del norteamericano Skinner en los años de 1950... Su objeto no es otro que la eficacia, adaptación al ritmo

del alumno y corrección inmediata, utilizando el estímulo. Ventajas que si bien son dignas de loa, no por ello dejan ocultas ciertas lagunas en la enseñanza, como sería la impersonalidad —el profesor queda un tanto distante— y la falta de creatividad. Esta enseñanza se sirve de medios audiovisuales y máquinas de enseñar, si bien procura liberarse de la formación de autómatas y robots.

El libro —con ejemplos plásticos— trata de ser un ligero bosquejo de esa enseñanza programada que aún está en ciernes.— C. PRIETO

STRÄLING, B., *Sexualidad* (Ética y educación). Herder, Barcelona 1973, 21 x 14, 273 p.

Asistimos a una feliz y novísima evolución de la ética sexual cristiana que si en modo alguno predica un libertinaje, se sitúa en una perspectiva comprensiva arrancando de una visión antropológica y personal, que considera a la sexualidad no como un factor aislado, sino como algo incardinado en la personalidad que tiende hacia una madurez. La ética ya no se situará en la dimensión de lo negativista sino en la situación de lo liberador y personalizante. Y puesto que la persona humana no es algo físico absoluto sino un espíritu encarnado con deseos de eternidad que respeta al tú personal, el enfoque respecto de la sexualidad vendrá dado por el respeto a uno mismo y el respeto al prójimo.

La nueva concepción del matrimonio en cuanto proceso personal y adquisición de un “nosotros amoroso” implica un proceso exigente, pero al mismo tiempo positivo de educación y de entrega. Si bien el noviazgo estrena la seriedad de un amor, no encontrará sentido cualquier relación sexual que es patrimonio y conquista de quienes se han prometido fidelidad para toda la vida. Certestamente el autor al plantearse el problema de las relaciones pre- o extra-matrimoniales intenta dar su solución afirmando que la consumación del amor sólo está revestido de humanidad y sentido cristiano dentro del matrimonio. “Es un atentado contra la esencia de la comunidad consumarla, antes de que el amor entre los componentes de la pareja haya llegado a su plenitud” (103).

Ya no se tratará de ponerle al joven una barrera de preceptos fríos, sino de ayudarle en la educación de la sexualidad para que el modo de vivirla sea más alegre y positiva, con lo cual no se niega su exigencia.

Nuestro autor hace también otras reflexiones sobre el problema de la masturbación, de ciertas formas de comportamiento sexual: homosexualidad, promiscuidad, sexualidad de grupo... En todo momento, su postura es abierta y comprensiva. Creemos muy útil su lectura.— C. PRIETO.

GRATIOT-ALPHANDERY-ZAZZO, *Psicología del niño* (4. Desarrollo afectivo y moral). Morata, Madrid 1973, 23,5 x 17. 189 p.

Continuando la problemática del niño, este tomo 4 se propone estudiar en una primera sección el mundo emocional del niño que en su primigenia etapa es totalmente una atmósfera oscura, salvo el discernimiento entre un sentirse bien o mal. Posteriormente hacen su aparición distintas impresiones cuales son: el llanto, los temores, las cóleras, las alegrías y las tristezas. Asimismo harán su presencia dentro del campo temporal el deseo, la esperanza y la impaciencia.

Al mundo sentimental sólo nos es permitido su acceso por las manifestaciones emocionales. Su importancia es fundamental dado que nos interesa saber de las relaciones afectivas respecto de la madre, del padre y de los extraños. Se analiza también a partir de la teoría freudiana el tema de la sexualidad infantil.

La segunda parte del libro está dedicada al tema de la infancia hacia la adolescencia a través de la esfera de los sentimientos del niño y del adulto en su variación de dos aspectos: prestigio del adulto, complejo de Edipo, relación afectiva con el maestro... No menos interesante es la apertura a los valores y al desarrollo moral. Igualmente significativo es el tema de relación entre hermanos, compañerismo y amistad, al igual que relación con el grupo.

Finalmente se tratan algunos elementos de psicología diferencial. Estupenda presentación de estos tratados que enriquecen la bibliografía sobre la psicología del niño.— CARLOS PRIETO.

GRATIOT-ALFHANDERY ZAZZO, *Psicología del Niño* (3. Infancia animal. Infancia humana.) Morata, Madrid 1973, 23,5 x 17. 212 p.

No hace mucho tiempo recensionamos los dos primeros volúmenes del *Tratado de Psicología del Niño* y gustosamente vamos a recensionar ahora el 3 y 4. El volumen que nos ocupa se propone analizar la infancia animal en sus primeros momentos centrandó el interés en los primeros cuidados y en la importancia que tienen las actitudes del hijo respecto de la madre y al revés. Las improntas de estos primeros momentos son decisivas para un desarrollo feliz o no tan feliz de la vida del niño en etapas sucesivas.

Un segundo capítulo con sus diversas secciones se dedica al estudio del juego en la vida del niño con el análisis certero de sus fuentes, causa y sentido al tiempo que se estima la repercusión del juego en el desarrollo tanto intelectual como afectivo y social.

Finalmente se centra el estudio en la imaginación observando su génesis, la edad de lo imaginario al tiempo que se señala la función de lo imaginario en la vida psíquica del niño.

Debemos señalar el interés de este tratado, hermosa aportación para quienes se dedican a la ardua pero personalizante profesión de Pedagogo. CARLOS PRIETO

SPRINTHALL, R. y SPRINTHALL, N., *Psicología de la educación*. Morata, Madrid 1973. 24 x 17. 481 p.

Los autores de la obra, en su origen norteamericana, han seleccionado una serie de trabajos sobre la educación, siguiendo los criterios de su experiencia como profesores, para adaptarlos a la competencia técnica de los estudiantes que fueran nuevos en este campo. Los artículos presentan una mezcla de lo viejo y de lo nuevo, de los estudios clásicos con los más recientes y atrevidos, para que el lector perciba los adelantos y métodos nuevos de la psicología pedagógica.

El contenido se refiere a la psicodidáctica y a la psicología evolutiva principalmente.

La obra es amplia, y la considero importante para profesores, maestros, orientadores o especialistas en la formación, pues trata problemas de aprendizaje, problemas de enseñanza, cualidades del maestro, relaciones alumno-profesor, etc. problemas todos muy relacionados con la enseñanza, prácticos que pueden servir muy bien de orientación.— J. M. SALLADO.

PIAGET, J., *La representación del mundo en el niño*. Morata, Madrid 1973, 21 x 13, 383 p.

Dentro de las muchas investigaciones y publicaciones que se están realizando sobre la psicología del niño, está este libro de Piaget uno de los más destacados psicólogos de la actualidad.

El problema que nos presenta, es de gran dificultad. ¿Cuáles son las representaciones espontáneas del mundo que se dan en el niño en el transcurso de sus etapas evolutivas de su desarrollo intelectual?

Libro útil para formadores, ya que recoge ejemplos reales de niños para ver prácticamente la representación del mundo exterior por el niño en las diversas etapas de su crecimiento.

La obra parece destinada a un grupo reducido de lectores por tratar un punto muy concreto de la psicología infantil y por el mismo tema que se desarrolla.— J. M. SALADO.

GUILLIARD, E., *La escuela contra la vida*. A. Redondo, Barcelona 1973, 18 x 13, 96 p.

Nunca había sentido tan viva la impresión de tener entre las manos un cartucho de dinamita con la mecha encendida, como la que sentí mientras pasaba las hojas de este librito. "Se debería dejar libre a la clase para ejecutar al maestro incapaz o indigno. Reclamo el derecho de la clase al follón". Este es el estilo demagógico constante a través de páginas y páginas. Para el autor la institución educativa no es más que esto: "La escuela recibe a niños normales y los convierte en hombres retrasados".

No se crea que he rebuscado las dos citas: cualquiera de las páginas es abundante en este tipo de expresiones. ¡Qué éxito hubiera tenido el Sr. Guillard con este estilo robespierriano y estas ideas exclusivamente demoleedoras subido en una de las barricadas de Mayo de 1968 de París! A algunos franceses les ha quedado el regusto de la revolución y de la guillotina.— V. ESPINOSA.

## Varios

BRETON PERA, R., *Imperio del Hogar Español*<sup>2</sup>. Bonet 2, Zaragoza 1971, 12 x 17, 142 p.

*Normas de Buena Educación*<sup>2</sup>. Bonet 2, Zaragoza 1973, 12 x 17, 224 p.

La obra de Ramón Bretón Pera es fecunda y rica para los hogares españoles fomentando la educación moral y formación cívica de hombres y mujeres, niños y adultos, que encontrarán en estas páginas sana doctrina y profundas enseñanzas. El autor se preocupa con buen estilo literario de los valores espirituales y patrióticos señalando ideales dentro del hogar. Demuestra conocer las virtudes tradicionales de la familia española y procura no sólo conservarlas, sino también fomentarlas. Trata del amor, de los celos, del divorcio, los bailes, actos sociales y vida en familia. Hay males o defectos de educación que acechan como microbios la salud o armonía del hogar español, donde la rebeldía de la juventud va tomando cada vez más auge. Estos dos libros de Ramón Bretón Pera son dignos de tenerse y releer de cuando en cuando. Los padres pueden ponerlos en las manos de sus hijos para lograr una buena convivencia en el hogar y en el trato con los demás. "Lo cortés no quita lo valiente" dice un adagio español y esto viene a ser confirmado por estos dos volúmenes que son útiles para fomentar el carácter social y hacen ver la necesidad del estudio o del trabajo y de una sonrisa en el hogar. Las bases de cortesía, educación y convivencia se fundamentan en una firme formación moral y cívica.— F. CAMPO.

RODRIGUEZ ALMODOVAR, A., *Notas sobre estructuralismo y novela. Teoría y práctica en torno a "Gran Sol", de Ignacio Aldecoa*, Universidad de Sevilla, Sevilla 1973, 21 x 15, 35 p.

El presente estudio corresponde a la parte práctica de la tesis de licenciatura de Antonio Rodríguez Almodóvar, leída en el mes de noviembre de 1969, con la calificación de sobresaliente, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Sevilla.

Analiza el capítulo primero de la novela del malogrado Ignacio Aldecoa, *Gran Sol*, para presentarlo como modelo de lo que sería someter toda la obra a idéntico tratamiento, lo que resultaría sin duda alguna fatigoso y, hasta cierto punto, innecesario. Sigue después el estudio del tema central y su desarrollo argumental; de los personajes; diálogos y estilo de la misma; para terminar con una síntesis admirable sobre la estructura temporal de esta novela, una de las más logradas e importantes del buen novelista Ignacio Aldecoa.— TEOFILO APARICIO.

GONZALEZ FERNANDEZ, J., *El perfecto latino en /UI/*. (Crítica a Martinet y a Adrados). Universidad de Sevilla, Sevilla 1973, 21 x 15, 46 .

El presente estudio no es otra cosa que la tesis de licenciatura, leída por su autor, Julián González Fernández, en la Facultad de Filosofía y Letras de Sevilla y que mereció la calificación de sobresaliente por unanimidad del Jurado. Después de una escogida bibliografía, comienza con una introducción al tema haciendo una crítica a los profesores Martinet y Adrados, —este último critica a su vez al anterior—, sobre el uso y derivación del perfecto latino en "ui". Seguidamente, explica en varios capítulos el significado y derivación legítima del mismo perfecto latino, para terminar con unas conclusiones, sacadas de la doctrina de Burger y Meillet. Un cuadro sinóptico de los resultados fonéticos completa este breve estudio, modelo sin duda de tesis de licenciatura en su especialidad.— TEOFILO APARICIO.

BESSIERE, G., *Nuevas andanzas del papa Jacinto*. Sígueme, Salamanca 1974, 18 x 12, 131 p.

Un librito ameno. De pasatiempo y distracción. De tiempo libre en medio de las múltiples ocupaciones en que nos podemos encontrar. Ediciones "Sígueme" lleva publicados varios de estos libritos que hacen las delicias del lector ocupado y aun preocupado .

El papa Jacinto ha desaparecido... Y de pronto, lo encontramos de taxista en París. Siempre de incógnito, corre encantadoras y alegres aventuras. Los servicios secretos le buscan; pero nadie sabe de su paradero. El K G B cuenta ahora con "Nadia", una nueva arma secreta... Es lo mismo. El papa Jacinto pasa por el mundo desapercibido. Y de incógnito visita Moscú. Y de incógnito entra en Roma. Pero solamente por unas horas. Las suficientes para llegarse hasta la celda de su viejo amigo, el P. Cristóbal, y dejar escrito sobre su mesa algo así como su testamento, ya que luego saldrá de la Ciudad Eterna y tomará el avión en el aeropuerto de Fiumicino.

Hermosas palabras las que deja escritas. Mensaje aleccionador para todos los hombres de buena voluntad; **mensaje de fe valiente y actitud cosmopolita y universal**. No importa que el papa salga del Vaticano. El seguirá siendo en todas partes el papa. Precisamente ha abandonado el Vaticano para dignificar ese papel y esa función que le confió Cristo según el Evangelio.

He aquí, en síntesis, el contenido de este librito, que se lee con gus-

to, pues, aparte resultar ameno, te deja siempre en suspense y te mantiene la atención hasta ver "qué pasa" con este papa aventurero que se llama Jacinto.— TEOFILO APARICIO.

LAZA ZERON, FRANCISCO JAVIER, *Gran Fuga. Aproximación a la poesía de Alfonso Canales*. Universidad de Sevilla, Sevilla 1973, 21 x 15, 54 p.

El presente estudio no es otra cosa que la tesis de licenciatura que su autor, Francisco Javier Laza Zerón, presentó el día 23 de octubre de 1972 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Sevilla y que obtuvo el calificativo de sobresaliente.

El trabajo versa sobre el poeta malagueño Alfonso Canales, del que nos ofrece una biografía breve, pero jugosa y apretada de contenido; sus estudios universitarios; su obra poética; el estudio métrico de la misma; para detenerse luego en la obra capital del poeta andaluz: *Gran Fuga*.

Ha escogido de intento esta obra, entre un repertorio ya abundante, porque en ella se percibe un rápido fluir del tiempo, al que el poeta intenta detener; se percibe una visión temporal que engloba el pasado y el presente, con alusiones al futuro. *Gran Fuga* es una obra de gran unidad interna, a pesar de la riqueza y variedad de los elementos líricos que la componen. Una obra de poesía que ha nacido al calor del sentimiento de la inestabilidad del tiempo que fluye; por eso es, precisamente, la "gran fuga..."

El poeta Canales pide cuenta en *Gran Fuga* de todo un vivir: el suyo; es como hacer un alto en el camino y recapitular, ver sus fallos y reconocer, con humildad, sus defectos. Es un poema, en fin, en el que se funden poesía y verdad. Por eso, a juicio del autor del trabajo, es un poema fundamental para conocer toda la obra del poeta andaluz.— TEOFILO APARICIO.

CASADO VELARDE, M., *Estudio de los verbos de modalidad en "La familia de Pascual Duarte"*. Universidad de Sevilla, Sevilla 1973, 21 x 15, 34 p.

El presente trabajo es el resumen de la Tesis de Licenciatura defendida el día 14 de junio de 1972 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Sevilla, y que obtuvo por unanimidad la calificación de sobresaliente y posteriormente Premio Extraordinario.

El autor pretende realizar un estudio lingüístico de los verbos de modalidad en una de las novelas más significativas y más ricas de lenguaje de Camilo José Cela: *La Familia de Pascual Duarte*. Ello implica la necesidad de desarrollar previamente el concepto de modalidad, tan olvidado en las gramáticas o tan incoherentemente expuesto. El estudio es descriptivo y comprende los niveles morfosintácticos y semántico. Los criterios que sigue el autor del trabajo son los que corresponden al estructuralismo funcionalista de la Escuela europea.

Una vez establecidos los criterios en orden a la sistematización semántica de los verbos de modalidad, Manuel Casado Velarde ha procedido al estudio concreto y práctico de éstos en la novela de Cela.— TEOFILO APARICIO

RODRIGUEZ, P., *Biodiferenciación Ontogenética*. Paulinas. Caracas 1974, 23 x 16, 67 p.

Paulino Rodríguez nos expone en su libro su teoría de que la Biolo-

gía, no es una rama dependiente de la Físico-química. Y lo va analizando detalladamente partiendo de una base sólida: la vida, que crea las biomoléculas, las células, los tejidos, culminando en el organismo.

Los mecanicistas y reduccionistas se cifien a la conducta de la molécula, mientras que los vitalistas, se dedican al estudio del organismo.

Con sus razones sobre cada afirmación concreta, el autor va defendiendo los derechos propios de la Biología sobre los intereses ajenos de la Físico-química. Es de alabar las pruebas concretas y patentes de la serie de láminas fotográficas a color, fruto de intenso estudio y dedicación. Coordinando sus investigaciones con los datos obtenidos por los científicos, sacó las conclusiones convincentes que nos ofrece en este libro. Todo amante de la verdad científica tiene a su disposición este revelador análisis del proceso biodiferencial autogenético.— J. G. N.

GOÑI ARREGUI, F., *La cara oculta del mundo físico*. Gredos. Madrid 1974, 19 x 13, 238 p.

El autor nos expone en este libro sus propias y originales meditaciones tendientes a explicar los puntos más fundamentales y trascendentes de la Física que es parte de la Cosmología. Son esos puntos los mismos sobre los que ya han meditado muchos pensadores eminentes, investigadores de la realidad física y metafísica. Ellos constituyen fuente inagotable para el profundo pensar: son el espacio y el tiempo, la materia, la energía, el movimiento; y también las explicaciones que han vertido sobre todo eso que llega a nuestros sentidos los muy modernos temas de la Relatividad y de los Cuantos. La mente, única capaz de reflexionar y meditar sobre tales tópicos, es la que en el autor se ha esforzado en descubrir la "cara oculta", es decir, la otra cara de esto que tenemos siempre delante: el mundo de los sentidos, el mundo físico.

El que quiera profundizar en la realidad de esa cara oculta a los sentidos hará bien en leer y consultar este libro de Fernando Goñi Arregui. No son temas de fácil comprensión para quienes no estén un poco familiarizados con el tema; pero en todo caso son temas nunca desprovistos de interés.— P. RODRIGUEZ.

COPLAND, A., *Music and Imagination*.— The Charles Eliot Norton Lectures. 1951-52 - Harvard University Press-Cambridge 1972, 25 x 13, 110 p.

Para un músico, lo mismo que para el melómano, es una delicia leer y conocer los puntos de vista en torno a la Música y su evolución de un compositor de la talla de Aarón Copland. En él se hermanan perfectamente las dos facetas de compositor y crítico. A. Copland puede escribir sobre música con la misma perfección con que escribe la música misma.

En este pequeño libro se recogen las conferencias pronunciadas por el ilustre compositor norteamericano en la Universidad de Cambridge-Massachusetts, dentro del ciclo y Fundación "Lecturas Ch. E. Norton" de la Universidad de Harvard.

En la primera parte el autor reflexiona sobre la IMAGINACION CREADORA en el oyente, en el intérprete y en el creador.

En la segunda parte, para mí mucho más interesante, se nos ofrece una visión profundamente crítica de las manifestaciones musicales y su evolución tanto en Europa como en Sudamérica (que conoce profundamente) y sobre todo en Norteamérica. Al final del libro figura un interesante apéndice con los programas de los conciertos que ilustraron cada una de las conferencias.

En suma, una joya musical, cuyo único defecto es la brevedad (110 páginas).— J. EZCURRA.

**BOREL-MAISONNY, S.**, *Grammaire en images*. De l'orthographe à la pensée. Delachaux et Niestlé, Neuchatel 1973, 14 x 17, 160 p.

En estos momentos en que la importancia y utilidad de la ortografía son discutidas por muchos, a pesar del reclamo en ciertas revistas populares (Ortho-Rapid), aparece esta Gramática con imágenes de la lengua francesa, cuya escritura correcta es una de las más difíciles entre las lenguas modernas.

Sin embargo, paradójicamente, la ortografía se impone en la práctica, pues, aparte de la incultura que denota su ignorancia, hay errores de escritura que oscurecen la comprensión de la frase, y pueden ser prueba de incapacidad para captar las estructuras, o de un razonamiento falso.

Sin la pretensión científica ni exhaustiva de Bescherelle, Thiberge, Pautex o Bled, este pequeño libro viene a llenar muchas lagunas de orientación práctica, ayudando la memoria, concitando la atención de los alumnos, y evitando el orden convencional para seguir el más eficaz.

Aunque en principio está dirigida a los alumnos de 6 a 10 años, esta Gramática servirá de gran utilidad para cuantos aspiran a dominar la ortografía francesa, en especial los maestros y profesores de esta lengua.

Abundan los ejemplos, diálogos e imágenes, con el objetivo preciso de "razonar" las modificaciones de los Morfemas en función de la estructura de la frase. No faltan las nociones fundamentales de ortofonía y finalmente, al verbo se le da la amplitud y la importancia que merece como pieza maestra de la frase y gozne de todo el sistema gramatical.—  
J. EZCURRA.

**HICKS, D.**, *Calling all Beginners -The BBC english course-*. Alhambra 1973, 21 x 14.5, 289 p.

El libro es un curso de 52 lecciones de inglés para principiantes siguiendo las emisiones dadas por la BBC de Londres. Los quince años transcurridos desde que se publicó la primera edición han contribuido a que la que ahora presentamos haya alcanzado un éxito inigualado en programas semejantes, garantizando el método de enseñanza aquí reflejado.

Todas y cada una de las lecciones contienen un vocabulario, una lección explicación del tema de esa lección, unos ejercicios propuestos para ser hechos por el alumno personalmente, el texto del disco o grabación correspondiente. De este modo la enseñanza resulta completa en la teoría y en la práctica. La misma presentación tipográfica de las lecciones favorece enormemente la asimilación de la fraseología inglesa. Estamos seguros de que no defraudará a los principiantes, y no sólo a ellos  
F. CASADO.

**TAPIA, D. de**, *Rezo cotidiano en lengua cumanagota*. Seminario de Lenguas Indígenas. Universidad Católica Andrés Bello, Caracas 1969, 16 x 23, 146 p.

Fray Diego de Tapia, religioso franciscano, se dedicó a finales del siglo XVII al estudio de la lengua cumanagota siendo conocido y celebrado por su "Confesionario en lengua cumanagota" impreso en Madrid en 1723. La publicación del *Rezo cotidiano* lleva ahora un estudio preliminar del profesor Pablo Ojer. La edición crítica del texto ha sido preparada por Carmela Bentivega bajo la dirección del Padre Fray Cesáreo de Armellada (capuchino). Ha colaborado a su divulgación el Dr. Gustavo Rodríguez Amengual del Centro Simón Bolívar, ayudando así a sal-



vaguardar el patrimonio nacional indígena de Venezuela. Se presenta como un texto modelo una copia del *catecismo*, que se remitió al Obispo de Puerto Rico el 28 de enero de 1757 y se encuentra en el Archivo General de Indias, Audiencia de Caracas, legajo 185, rollo 2. Se ha escogido este texto básico entre los numerosos ejemplares manuscritos del *Rezo Cotidiano* por haber sido introducido en el Consejo de Indias para solicitar la licencia de impresión y encontrarse en muy buenas condiciones. La Lic. Carmela Bentivega con paciente y cuidadosa atención ha ido señalando numerosas variantes. Pablo Ojer además de la documentada introducción ha creído conveniente reproducir en su mayor parte el expediente promovido en torno a la primera impresión. Esta publicación es la tercera de la Serie Lenguas Indígenas de Venezuela.— F. CAMPO.

REY FAJARDO, J. del, *Aportes jesuíticos a la filología colonial venezolana*, Instituto de Investigaciones Históricas. UCAB, Caracas 1971, 16 x 23, I, 382 p. II, 320 p.

El Padre José del Rey S. J. ha logrado en varios años de investigación sobre los Jesuitas y la Literatura Indígena de Venezuela logros fecundos, presentando una obra completa que puede servir de guía a otros estudios. Después de presentar el área geográfica y el catálogo bio-bibliográfico, ha publicado la *Introducción a la Lengua de los Galibis* por Pedro Pelleprat, *Arte y Vocabulario de la Lengua Achagua* por Alonso de Neira y Juan Rivero, *Doctrina Christiana y Confesionario en Lengua Achagua etc.* Ultimamente en 1974 ha reeditado sus *Aportes Jesuíticos*, corregidos y aumentados en la parte del catálogo bio-bibliográfico de autores con el nuevo título de *Bio-bibliografía de los Jesuitas en la Venezuela Colonial*, donde se presenta la vida y obras de 268 Jesuitas. Con esta publicación enciende una luz para que las demás órdenes religiosas, especialmente Capuchinos, Franciscanos, Dominicos y Agustinos hagan estudios semejantes. Es necesaria una obra conjunta, como la que actualmente dirige el Padre Rey para ver las aportaciones de los misioneros y doctriñeros durante la Colonia aclarando algunas dudas. Así el catecismo Chibcha, que se conserva en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid, no parece ser del Padre José Dadey sino del Padre Fray Vicente Mallol (Agustino). Felicitaciones se merece el Padre Rey por esta obra monumental fruto de una labor paciente, cuidadosa y perseverante con amor a la Iglesia y a Venezuela.— F. CAMPO.

ARMELLADA, C. de, *Pemontón Taremuru* (Invocaciones Mágicas de los Indios Pemón). Centro de Lenguas Indígenas, UCAB, Caracas 1972, 16 x 23, 338 p.

— II. *Taurón Pantón* (Así dice el Cuento). Centro de Lenguas Indígenas, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas 1973, 16 x 23, 1973 p.

Estos libros son fruto de una admirable labor misionera desarrollada por el Padre Fray Cesáreo de Armellada desde el año 1933 en las altas tierras del Caroní. En 1966 con una beca de la Fundación Juan March hizo una investigación sobre la literatura oral de los Indios Pemón situados en el Estado Bolívar, Venezuela, logrando coleccionar estos cuentos y leyendas en forma bilingüe (pemón-castellano), que los indios denominan *Tarén*. Su autor, veterano en investigaciones históricas, está al frente del Archivo Archidiócesano de Caracas y dirige el Seminario o Centro de Lenguas Indígenas de la Universidad Católica Andrés Bello. Su obra tiene gran valor etnográfico y filológico porque, además de di-

vulgar un idioma indígena, nos permite conocer los orígenes culturales de los Indios Pemón, que tienen muchas cosas de que gloriarse y estaban a punto de pasar al sarcófago del olvido. El Padre Cesáreo, a sus casi 70 años, sigue trabajando con entusiasmo juvenil en pro de los idiomas y dialectos de Venezuela. Sus libros se hacen amenos y novedosos adentrándonos en un mundo exótico y sagrado en el que podemos hacernos una imagen más real y favorable de los Indios Pemón.— F. CAMPO.