

ARCHIVO AGUSTINIANO

ES PROPIEDAD

ARCHIVO AGUSTINIANO

REVISTA DE INVESTIGACIÓN HISTÓRICA
DE LOS
PADRES AGUSTINOS ESPAÑOLES

VOL. XLIV. ENERO-DICIEMBRE DE 1950



MADRID



Contribuciones eruditas modernas sobre Fray Luis de León y autógrafos del poeta agustino

POR

MIGUEL DE LA PINTA LLORENTE, O. S. A.

Deseo recoger en estas páginas, como reza el título del trabajo, las aportaciones inéditas estrictamente eruditas o de Archivo que han aumentado, y por ende enriquecido, el acervo documental sobre nuestro insigne catedrático salmantino.

Hemos de partir, desde luego, a raíz de las extraordinarias contribuciones del Padre Gregorio de Santiago Vela. Algunas de ellas procedían del Archivo Histórico Nacional; pero la vena carbonífera explotada por el ilustre bibliógrafo y erudito radicaba fundamentalmente en Salamanca. en el magnífico Archivo universitario de aquella ciudad renacentista y maravillosa, donde nosotros hemos acudido tantos estíos a extraer notas y referencias, utilizadas unas, y otras que pensamos utilizar en coyuntura propicia. Casi toda la riqueza referente a Fr. Luis fué explotada allí, en la Atenas española, y consignada queda en las páginas de nuestro ARCHIVO, fuente en este caso de preciosísimas referencias de indiscutible interés para perfilar adecuadamente la ilustre personalidad de Fr. Luis de León.

Constituyen el núcleo de esta documentación las piezas extractadas por el Padre Vela de los procesos académicos, y esta herborización verificada por nuestro moderno historiador y erudito marca una época en los estudios leonianos, pues ilumina la intensa vida universitaria del preclaro agustino.

Séparse, ante todo, que después de las investigaciones verificadas por el Padre Vela en el Archivo universitario de Salamanca no se han realizado con fortuna en ningún centro erudito un conjunto de sondeos e investigaciones que hayan deparado sorpresas; es decir, hallazgos felices y copiosos para enjuiciar en determinadas actividades la totalidad psicológica de Fr. Luis. Fué, efectivamente, el insigne agustino una figura perfectamente caracterizada. Concretamente, un «intelectual», pero «intelectual» de excelencias tan sobresalientes, que ha pasado a la historia de nuestra cultura nacional como exponente muy significativo de una espiritualidad denunciadora de una exquisita y rara naturaleza... Porque si escribimos de los valores de nuestra tradición histórica, de las mejores cosas de nuestro genio e idiosincrasia, ponemos siempre, junto a la Crítica general, el Derecho de Gentes, la Metafísica de Suárez o la Psicología de Toledo..., *la pureza intelectual* de Fr. Luis, que acredita calidades de formas y de esencias difícilmente superables. ¿Cómo de hombre tan singularmente dotado, y de actividad interior tan acusada, apenas si sabemos documentalmente de su vida, si exceptuamos sus actividades académicas y el lance trágico con la Inquisición española, donde le hundió la malevolencia de su compañero universitario Fr. Bartolomé de Medina?

Por referencias, precisamente documentales, conocemos algunas idas y venidas de Fr. Luis, algunas de sus interferencias en negocios delicados y arduos, negocios en su mayor parte de carácter oficial y, por ende, más o menos conocidos, restando, sin embargo, a nuestra curiosidad y

avidez el conocimiento de su vida con el jugo y el tuétano interiores, derramándose en la vida social, en la dirección de conciencias, en preferencias y gustos, y en el don de consejo, que todo esto tuvo que llenar muchas horas de su vivir, en medio de su intensa vocación de escritor. De todas estas manifestaciones, y de otras que podríamos precisar, tenemos breves y compendiosas noticias que innegablemente demuestran lo que afirmamos, pero pocas y muy poco circunstanciadas por la penuria documental o erudita.

Añádase a esto la escasez de piezas autógrafas, que, dada la categoría del escritor, conviértense en exquisitas joyas de los quilates más subidos, lo mismo en la cotización espiritual que en las valoraciones o transacciones comerciales. Hasta la fecha, las aportaciones de autógrafos han sido escasísimas, derivándose de aquí la importancia de estos hallazgos, tan halagadores para el investigador afortunado y hallador de perlas tan preciosas, con los nuevos episodios o historias de la vida de Fr. Luis que cada pieza encontrada representa.

Casi la totalidad de estos autógrafos tienen, como es notorio en esta clase de papeles, un carácter estrictamente privado, puesto que en la mayoría de las ocasiones se dedican a asuntos particulares e íntimos, catalogándose dentro del género epistolar. Si prescindimos de estos «originales», la mayoría de los textos autógrafos de Fr. Luis de León pertenecen a los expedientes inquisitoriales de su proceso, y se reducen a «defensas», «alegaciones», «testificaciones» e «informes» con alguna que otra misiva. Todos ellos, como decimos, son originales del poeta, y representan un gran valor histórico, constituyendo una base decisiva e insustituible para resolver ciertos problemas de índole crítica, muy interesantes en la exégesis de la obra literaria de Fr. Luis de León.

¿Qué características adornan esta clase de documentos? Hay que distinguir, ante todo, entre los «originales»

de Fr. Luis. Cuentan primeramente autógrafos enviados por el poeta a su Universidad salmantina desde Madrid, donde se hallaba con especiales misiones, escritos al hilo del pensar, en un estilo ni chabacano, ni pulido y repeinado. Son de ordinario muy breves, y se tocan los asuntos de la manera más leve y sucinta, aunque formal. Ni por su extensión interesan, ni por su calidad atraen. Son misivas y notas de urgencia dedicadas a negocios escolásticos más o menos curiosos, si bien algunos disfrutaban de cierta importancia objetiva por tratarse de asuntos de entidad referentes a aquel centro universitario. Pero añadamos además que no se conserva un solo papel de esta clase. Son traslados o copias de los autógrafos de Fr. Luis consignados en los libros universitarios por los secretarios respectivos.

Los autógrafos importantes literaria e históricamente son los contenidos en el proceso criminal abierto contra el poeta por el Santo Oficio y los escasísimos descubiertos en estos últimos años. Todos estos documentos «originales», «autógrafos» de Fr. Luis, ofrecen destacada una nota común en todos sus escritos: el buen estilo, un castellano del mejor aroma y sabor. Por eso es un poco desconcertante la afirmación de nuestro ilustre compañero, el Padre Angel Custodio Vega, en su curiosísimo libro *Los nueve nombres de Cristo, ¿son de Fr. Luis de León?*, donde el padre agustino, disertando sobre el abandono o «desaliño» que acompañan a veces la redacción de los «pequeños» *Nombres de Cristo*, en comparación de los editados por Fray Luis, escribe así: «Debemos advertirles que Fr. Luis de León es casi siempre desaliñado en sus escritos privados—cartas, documentos, informes, declaraciones, etc., que no estaban destinados a la publicidad.» (1) Efectivamente, estos autógrafos no les dedicaba Fr. Luis a la publicidad, a lo que pudiéramos llamar «el gran público» de entonces. Son piezas reservadas: unas, enderezadas a personas

particulares, y por motivos estrictamente confidenciales sobre asuntos varios, exteriorizando pareceres y preferencias; y otras, dirigidas a los jueces inquisitoriales, piezas secretas, donde el Autor no pretendía, naturalmente, hacer pinitos literarios, adobando estéticamente aquellos folios, pero donde las ideas encajan en una prosa nerviosa y en un cauce maravilloso de expresión, pudiendo algunas de aquellas piezas ofrecerse como modelo ejemplar de viveza elocutiva, de precisión verbal y de elegancia expresiva. Escritos aquellos autógrafos en las cárceles de Valladolid, son prueba indiciaria del equilibrio y de la serenidad interiores del fraile agustino en la larga e injusta prisión. Recordando aquella circunstancia, pudo escribir así el Cardenal D. Gaspar de Quiroga, Arzobispo de Toledo e Inquisidor general: «entonces gozaba yo de tal quietud y alegría de ánimo cual ahora muchas veces echo menos, habiendo sido restituído a la luz y gozando del trato de los hombres que me son amigos». ¿Por qué achacarle, como el Padre Getino, destemplanzas, agresividades e impacencias incontenidas, exponentes de su cólera, de su despecho, sino para mermarle genio y personalidad?

La afirmación del Padre Vega es inadmisibile con una simple lectura de estos documentos autógrafos. ¿Quién no recuerda, por ejemplo, el presentado por el poeta en Valladolid, a 14 de mayo de 1573? En aquella extensa alegación o defensa se refiere a la testificación del Maestro León de Castro, y reivindica al Maestro Gaspar de Grajal, detenido, como él, en las prisiones inquisitoriales: «Acerca del primer capítulo, demás de lo que dicho tengo, digo que este testigo es el Maestro León de Castro, hombre notoriamente enemigo mío, y de juicio turbado, y de más turbada conciencia, como se parece por este su dicho. Dice que vuelvo con pasión por ciertas personas, y debe ser por el Maestro Grajal; y para que esto fuese culpa en mí, y no señal de ánimo dañado en él, había de mos-

trar primero que el dicho Maestro Grajal fuese mal hombre, o que yo hubiese vuelto por él defendiéndole en cosas malas y no debidas. Es verdad que el Maestro Grajal ha sido y es mi amigo, y querelle yo bien comenzó de que habiendo sido primero competidores en la cátedra de Biblia que él llevó, en las demás oposiciones que yo hice, sin sabello yo, trató en mi favor con tanto cuidado y con tan gran encarecimiento de buenas palabras, que cuando lo supe quedé obligado a tratalle, y del trato resultó conocer en él uno de los hombres de más sanas y limpias entrañas y más sin doblez que yo he tratado; y así nuestra amistad fué siempre, no como de hombres de letras para comunicar y conferir nuestros estudios, sino como de dos hombres que trataban ambos de ser hombres de bien, y por conocer esto el uno del otro se querían bien. Y en tanto es esto verdad que juro por Dios verdadero que en muchos años que nos tratamos, fuera de lo que yo le oía a él, o él me oía a mí decir en los actos públicos arguyendo o sustentando como los demás maestros, no trató conmigo, ni yo con él, cosas de letras tres veces; y si fueron tres, no fueron quatro; y puedo decir cuáles fueron y de qué, porque la ura fué sobre una doctrina de Sant Agustín, que él había dicho en loor de la ley evangélica, la cual se les hizo nueva a algunos, y vista se allanaron en ello; y la segunda fué sobre lo de las promesas de la ley vieja, en la manera y forma que tengo en este proceso declarado; y la tercera cuando me dijo la junta qué había hecho Medina, y las proposiciones que le calumniaban, como también tengo dicho. Es verdad que en los actos y juntas algunas veces diciendo su parescer no se declaraba tan bien, porque tiene falta de lengua, y como yo le oía sin pasión, cuando le entendía decía a los maestros que le arguían: «el señor maestro me parece que quiere decir esto, y si dice esto es cosa llana; y para ello así que él decía aquello, y que era cosa sin cuestión, y con esto quedaba en paz

la diferencia...» (2). En la misma alegación escribía Fray Luis este castellano hablando de Fr. Bartolomé de Medina: «adviertan Vs. Mds. que por fin del mes de enero del año 1571 se graduaron maestros en teología por aquella universidad el maestro Gil y un fraile de la Merced; y en los gallos de aquellos grados D. Juan de Almeida trató algo pesadamente deste testigo, que es el maestro Medina, que estaba ausente, respondiendo a otras pesadumbres y frialdades que el Medina había dicho en otros gallos contra el dicho don Juan en su ausencia. Los dominicos se sintieron desto mucho; y porque yo soy particular servidor del dicho don Juan, entendieron que era cosa comunicada, y acusaron al dicho Medina, el cual movido con el sanctísimo celo que le pudo poner esta nueva, pareció delante de Vs. Mds., en tantos de hebrero del dicho año, a hacer esta segunda declaración, donde comenzó a descubrir más la piedad de su buen ánimo, y así como no tenía de nuevo cosa particular que decir de mí, por satisfacer a su enojo, y por poner más recelo en vuestras mercedes dice confusamente que me sintió inclinado a novedades ajenas de la antigüedad de nuestra fe y religión...» (3). Tratando de Fr. Diego de Zúñiga, consignaba: «... digo que habiendo recorrido mi memoria he venido a acordarme enteramente de lo que entre éste [Fr. Diego de Zúñiga] y mi pasó en Madrigal, que es lo siguiente. Dijome un día así por estas palabras que el Papa tenía gran noticia de su persona, y le estimaba en mucho; y tras desto refirióme un largo cuento de un mercader y de un cardenal, por cuyos medios florecía su nombre en la corte romana, lleno todo de su vanidad; y añadió que había enviado al Papa un tratadillo que había compuesto, porque Su Santidad tenía deseo, como él decía, de ver alguna cosa suya, y mostrómele para que yo le viese. Era un cuaderno de seis o ocho pliegos de papel, y el título era «Manera para aprender todas las ciencias»; y en la segunda parte

dél trataba de cómo se había de aprender la Sagrada Escritura...» (4). Véase la «protestación» de fe autógrafa redactada en las cárceles inquisitoriales; y así podríamos ir recogiendo, a través de todo el proceso, textos y pasajes donde Fr. Luis no quiso seguramente bordar primores y filifíes, pero que, lejos todos ellos de resentirse del «desaliño» apuntado, y aun teniendo en cuenta oraciones incidentales poco gratas y pasajes de sintaxis dura y cansada, resplandecen casi siempre por el decoro gramatical y la fuerza y altura que les imprime la vigorosa personalidad, autora de todos ellos.

La misma condición acompaña a los «autógrafos», catalogados dentro del género epistolar; pero si la brevedad notoria y las características de esta clase de escritos no acusan tan ampliamente como en los protocolos inquisitoriales los dones de que venimos hablando, ofrecen, sin duda, al lector erudito calidades que no se prestan al reproche ni a la censura cominera. «Ex ungue, leonem», y así lo apreciarán ustedes en la lectura de algunos de ellos, recogidos en este trabajo.

Descartada, pues, la labor realizada por el Padre Gregorio de Santiago Vela, sobre los procesos académicos, a que anteriormente aludíamos, hemos de precisar concretamente todas las aportaciones eruditas referentes a Fray Luis, descubiertas en estos últimos años, juntamente con los autógrafos aparecidos, materia muy rara, advirtiendo de pasada las fechas y los nombres de los investigadores a quienes la Fortuna ha recompensado en sus pesquisas con el hallazgo de piezas tan soberbias y preciosas. El material, no obstante su exigüidad o escasez, es interesante, y conviene recoger en las páginas del ARCHIVO AGUSTINIANO todas estas referencias, que no han de tardar en ser utilizadas, evitándose así la dispersión y las informaciones dudosas y equivocadas.

PADRE BELTRÁN DE HEREDIA.

Al Padre Vicente Beltrán de Heredia, de los Predicadores, se le deben aportaciones muy interesantes. No necesita el Padre Heredia redactar fichas o papeletas, recurso ordinario utilizado por la mediocridad, incapaz de hacer cosas de más sustancia y vuelo. El Padre Heredia, de quien nos separan muchas opiniones, pero a quien ha de hacerse la merecida justicia, es investigador en el más excelente sentido de esta palabra, y su trabajo, denodado y perseverante, ha sido premiado con magníficas contribuciones, casi en todos los trabajos que ha redactado su fecunda pluma.

En el año 1934 publicó el Padre Beltrán de Heredia, en el «Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo» (5), una declaración de Fr. Luis de León, perteneciente al primer proceso inquisitorial, y desglosado de éste, probablemente por incuria de los oficiales del Santo Oficio. No se trata de un autógrafo de Fr. Luis, pero sí de una alegación curiosa, y que ha de ser tenida en cuenta por referirse a su patrono Mancio. Digamos entre paréntesis que el Padre Heredia, a lo largo de su trabajo, deja caer frases como ésta, exponiendo la actitud del dominico Mancio, que no aprobaba la «osadía de Grajal y de otros hebraístas salmantinos *que pretendían desnaturalizar los fundamentos de la teología tradicional*». (¡!)

La pieza aportada por el Padre Heredia—prescindimos de su crítica, que hemos de discutir en momento oportuno—reza así:

«En la villa de Valladolid a veinte e seis días del mes de hebrero de mil e quinientos e setenta e cinco años, estando el señor licenciado Valcarcer, inquisidor, en la audiencia de la tarde, mandó traer ante sí a fray Luis de León, preso en estas cárceles. E siendo presente le fué

dicho que en la visita de cárcel ha pedido audiencia, que vea para qué la quiere.

»Dijo que ha dos meses que la pide para dos cosas. La una es, que después de los Reyes se vió con el padre Mancio, e le dió razón de ciertas proposiciones que se decían resultar contra este declarante de su proceso; y quel dicho Mancio en todas las proposiciones que este declarante decía ser suyas, le respondió que eran cosas llanas e verdaderas, este declarante le dió razón dellas breve e ligeramente. E que después le pareció que le convenía tratar con el dicho Mancio más copiosamente sobre lo dicho, y mostralle que eran así verdaderas las dichas proposiciones, que lo contrario no se podía decir sin error o temeridad, e que para esto pidió audiencia luego con el dicho Mancio, e no se le ha dado. Y que entiende que el dicho Mancio es ido, y que dio parecer sin comunicallo con éste, habiéndole nombrado por patrono debajo desta condición, que se comunicase con éste, y no de otra manera. Que, por tanto, dice que aunque él tiene por cierto quel dicho Mancio aprobó las dichas proposiciones, porque son notorias y claras a los hombres de letras, pero que si acaso es lo contrario y puso nota en alguna, por no haberse comunicado con éste, ni haber sido informado dél bastantemente, protesta que no le pueda perjudicar ni perjudique por las causas que aquí se tocan e las que tiene alegadas en otra parte deste proceso.

»Lo segundo, que atento que éste fué preso por sospechas fundadas en las sospechas de dos notorios enemigos suyos, ya que estuvo un año sin que le diesen publicación de testigos; ya que un año después de su prisión se comenzaron a ver sus papeles; ya que dos años después de su prisión se le hizo cargo de un papel quel presentó antes que fuese preso, firmado de personas muy dotas y católicas, sin haber otro cargo; y atento a que él se ha defendido en el dicho cargo con persona de hábito que tiene

competencia y enemistad con el suyo, lo qual hizo para justificarse más, y atento que la dicha persona ha muchos días que ha dado parecer de aprobación acerca de lo susodicho, y que ha ya tres años que está preso, y que es flaco y enfermo, y que de dos meses a esta parte va perdiendo la vista, y está medio ciego, suplica a sus mercedes, y si es menester les encarga la conciencia, sean servidos de concluir con brevedad este su negocio. Y que ya que le ha sido quitado sin culpa suya todo lo que en la vida se puede desear, les suplica no le quiten el morir como cristiano e religioso en su monasterio, porque si tuviere culpa o sospecha della, en tanto tiempo por mil partes se hubiera descubierto. Y el esperar más, parece que es más esperar a que se muera en la cárcel, o a que salga algún demonio que le levante algún falso testimonio, o él pierda la paciencia, y se le levante a si mesmo, que no a otra cosa. Y que no tiene más que decir.

»Preguntado quién es la persona con quien dice se ha defendido de hábito contrario al suyo: dijo quel maestro Mancio, ques dominico, y morador en Santisteban de Salamanca.

»Preguntado cómo ha entendido lo que dice quel maestro Mancio es ido y ha dejado parecer sobre su negocio; dijo que él entiende que es ido porque ha dos meses que continuamente pide audiencia con él, y nunca se le ha dado; y no cree de sus mercedes que en tanto tiempo se le hubiera negado, si estuviere. Y que de lo mismo entiende que ha dejado parecer, porque no se había de ir sin dejallo, habiendo venido sólo a esto. Demás de que quanto a lo principal y primero deste negocio, que fué lo de la Vulgata, el dicho Mancio antes de Navidad estando en audiencia le dijo que desde antes de San Lucas había dejado parecer en ello, e muy buen parecer. Y questa es la verdad.

»Fuéle leído toda esta audiencia, y habiendo dicho que

lo había oído y entendido, dijo que está bien escrito. E firmólo de su nombre.—Fray Luis de León.

»Pidió luego tres pliegos de papel; diéronsele señalados de mi señal.

»Ante mí, Monago, secretario.»

(La pieza transcrita, perteneciente al proceso, procede del A. H. N., Fondo del Archivo secreto de la Inquisición española. Año 1575.)

Pero no es ésta tan sólo la aportación del Padre Beltrán de Heredia. Sus constantes investigaciones, realizadas siempre con notoria fortuna, le han deparado recientemente hallazgos felicísimos. Así ha podido historiar el movimiento de visionarios y pseudoprofetos que pululaban en la Corte de las Españas en los últimos años de Felipe II. A ese movimiento, representado principalmente por Miguel de Piedrola y Lucrecia de León, a quienes nos hemos referido también nosotros en nuestro libro *La Inquisición española* (6), le ha dedicado el Padre Heredia un extenso estudio (7), recogiendo en él tres preciosos autógrafos de Fray Luis de León, dirigidos a D. Alonso de Mendoza, Abad de San Vicente y Canónigo de Toledo, hombre de pro, entroncado con los linajes de Santillana, Infantado y Coruña, y al que hemos hecho nosotros también referencia extensa en nuestro libro *Las cárceles inquisitoriales españolas* (8). Envuelto Mendoza en la bulla y zarabanda de los pseudoprofetos, parece ser que aprovechó la estancia de Fr. Luis en Madrid, por el año 1586, para tratar con él, persona de excepción por sus letras y experiencias, asuntos tocantes a aquella infortunada aventura que habría de concluir en las cárceles penitenciales de Toledo.

Los tres autógrafos de Fr. Luis dicen así:

«Recibí el papel de v. m., y cierto hay mucho que admirar en la orden y trabazón de cosas de este secreto. Mas, como dije hoy, el plazo es corto y él será el mejor testigo de lo que en esto hay y de la causa de donde nace. Yo haré

lo que v. m. manda de encomendarlo a Dios, aunque maligno, y serviré a v. m. en todo lo que fuere servido emplearme en algo que sea de su servicio. En Madrid, 21 de diciembre de 1587.—Fray Luis de León.»

«Cuanto más miro el negocio que v. m. sabe, tanto más me persuado que es o melancolía o ilusión, porque ni en el qué, ni en el cómo veo ninguna señal cierta de Dios, y muchas diferentes de lo que es su espíritu. Y, sin duda, hay cosas contrarias y incompatibles en lo que hasta agora ha dicho. Y, pésame mucho de ver a v. m. tan embarazado en ello por lo que a su servicio le debo. Porque cuando no se siguiere otro inconveniente, no es pequeño el del tiempo que en eso se pierde y el traer ocupada la imaginación en cosas semejantes. El parece propriamente spiritus vertiginis; y aunque agora no persuade a mal, el dar crédito a cosas de mal espíritu, es mal y siempre pára en mal. Y cuando no pueda hacer otro mayor, gustará de traer engañados a los hombres con imaginaciones de que será lo que nunca ha de ser. V. m. lo mirará mejor, mas a mí me pareció que no cumplía con lo que siento, que es esto... En San Felipe, 12 de hebrero de 88.—Fray Luis de León.»

«Yo no sabía el suceso (el depósito por orden del Vicario) de aquella persona hasta que vi la de v. m.; y pésame que después acá he oído muchas cosas que crecen de mano en mano, como es costumbre. Y no creí que andaba tan en público aquel negocio, ni fué, a mi parecer, buen consejo el publicarlo. Debieron tener la culpa ellas, que al fin son mujeres, y guiadas por no buen espíritu, como ya el suceso de las cosas lo va mostrando abiertamente. Porque ya no podía ser verdad que el marqués de Santa Cruz en Inglaterra y batiendo una ciudad della desde sus navíos será herido en un muslo y se recogerá y después tornará a pelear, como dijo aquella persona delante de mí, y v. m. lo tiene escrito. Y bien sabe vuestra merced que el demonio podrá decir algunas verdades entre mu-

chas mentiras, mas Dios no puede decir ninguna mentira. Y también la regla de San Agustín: que si en la Escritura se hallase una cosa falsa, perdería la fe en todas. Y así deseo que la pierdan con v. m. todas las cosas de aquella persona, y así lo espero y suplico a Dios, que guarde a v. m. en su servicio. De San Felipe, a 17 de febrero de 88.—Fray Luis de León.» (9)

PADRE ZACARÍAS NOVOA.

Al Padre Zacarías Novoa se debe la publicación de un pequeño y precioso autógrafo de Fr. Luis, aparecido en nuestro *Archivo Histórico Agustiniiano*, vol. XXXVII, 1932, págs. 321-324. La joya en cuestión procede del Archivo familiar de la Marquesa de Frechilla, y su existencia se debe haber solicitado el señor Marqués de Villena la opinión autorizada de Fr. Luis de León en negocios de justicia. Las letras del fraile agustino ponen de relieve su amor a los pobres. Aunque publicada en uno de los números de nuestro ARCHIVO en su segunda etapa, es útil reproducirla en estas páginas, para evitar complicaciones y molestias a los curiosos de las cosas del poeta, facilitando de una vez todos estos textos. El Padre Félix García ha recogido el autógrafo en su edición de las *Obras completas castellanas*, de Fr. Luis, editadas por la B. A. C. El original es como sigue:

«Recibí la de V. S. y hice luego lo que con ella me mandaba. Y siempre que V. S. fuere servido mandarme algo de su servicio, será para mi muy señalada merced; porque me es muy natural esto, de padres y abuclos, y lo mejor que en ellos y en mí hay. Guarde Dios a V. S. en su santo servicio. En Madrid, a 4 de febrero de 1588.—Fray Luis de León.

Consulta.

Es el caso que un señor tiene para su servicio diferentes criados con mayores y menores salarios y raciones, conforme a los ministerios y oficios con que se ocupan, en que hay diferentes géneros, en esta manera :

Unos, que sirven de porteros; otros, de reposteros, botileros, despenseros, lacayos, acemileros, mozos de oficios y de caballos, y otros semejantes, a los cuales ordinariamente se dan de salario, cada año, cuatro, cinco, seis y ocho mil mrs., y un real de ración cada día.

Estos criados, al tiempo que se reciben, se hace asiento por escrito con ellos, por los cuales se obliga a servir en los dichos oficios y en lo que más se les mandare, conforme a su calidad, esto, dándoles en cada un año los salarios y ración, que está referido; y ayuda de costa, cuando caminaren; y obliganse por estos asientos que ni en justicia, ni en conciencia no pedirán al Señor otra cosa alguna en ningún tiempo.

Otros hay que sirven de pajes, a los cuales se les da de comer y cuatro mil novecientos y treinta y ocho mrs. de salario en cada año y curados de enfermos.

Y aunque estos criados, con esta forma de asientos, salarios y raciones, han pasado y servido años, como los tiempos se mudan, y los precios de los mantenimientos de lo de la carestía dellos, se quejan que no es bastante ración la que se les da para sustentarse.

Dúdase si estando hecho asiento con ellos por el contrato que está referido, estaría el señor obligado en conciencia (no siendo bastante el salario y ración para comer y vestir el tal criado, conforme a los tiempos) a dar lo necesario y curar de enfermos a estos que tienen partidos menores. Y para que a esto se pueda responder con más claridad, se presupone lo siguiente:

Lo primero, que un repostero y otro oficio semejante.

a quien se dan cuatro mil mrs. de partido y un real de ración cada día, al tiempo que entra a servir sabe que aquello es lo que de ordinario se da a los demás, y sabiéndolo lo pide y procura, y casi siempre por medios e intenciones entran en estos oficios y hacen el contrato que está referido, que es igual a las partes; porque así como el señor puede despedir al criado, lo puede él hacer cuando fuere su voluntad e irse a servir a otro señor, si el partido se le hiciese poco. Pero aquí se considera que aunque es así el señor siempre hallaría criados, y el criado que una vez tiene hecho asiento, no todas hallaría señor, y, por esta razón, se podría hallar costreñido y necesitado (aunque lo pasase mal a pasar con lo que se le diese, y no embargante que los dichos criados entran por ruegos, el señor los recibe porque los ha menester.

Lo segundo, en cuanto a los pajes, se presupone que éstos, de ordinario, son gente noble, y que cuando sus padres los envían a servir, su intento principal es enviarlos a que sean dotrinados en buenas costumbres y que se les enseñen ejercicios virtuosos; y, otros, pretenden más que esto, que sus hijos se crien en casa de los señores, y que, después de criados se sirvan de ellos en oficios mayores, como ordinariamente se hace y así no tiene respeto a los que se les da siendo muchachos, especialmente que muchos son ricos, y por la crianza y enseñamiento de sus hijos está claro se contentan con que se les dé de comer y sean entretenidos con el salario que se les da, aunque no tengan para vestir con él y por los que parece que podría correr la razón de duda es por los que no tuviesen padres o no tuviesen ellos con qué poder andar, tratados y vestidos conformes al señor que sirven y a calidad.»

A esta consulta del señor marqués contesta Fray Luis con la siguiente:

Respuesta

Los señores están obligados en conciencia a sus criados, los que tienen por oficio el servir, a mantenerlos enteramente, a cada uno según su calidad y ministerio; y así estarán también obligados a acrecentarlos el salario con que les recibieron, cuando, por la mudanza de los tiempos y precios, viene a no ser bastante para lo que dicho es. Y no obsta, el primer asiento, porque siempre se debe entender en él esta condición; ni menos el consentimiento tácito o expreso de los criados, en que parecen renunciar a su derecho, porque no es puramente libre, sino forzado de la necesidad presente y de la dificultad que tendría en hallar otros señores; Y conforme a esto, este señor está obligado, en el caso que se pregunta, a acrecentar estos salarios a sus criados. Digo a sus criados, sacando de ellos los pajes, que tienen padres ricos y nobles, porque éstos en su servicio no tienen atención al salario, sino a las cosas que en este caso se consideran. Y cuando a los criados que enfermaren y padecieren necesidad, claro está que también tiene obligación a curarlos, por ser criados y por ser pobres. En San Felipe de Madrid, a 4 de febrero de 1588.»

SR. RODRIGUEZ MOÑINO.

Otro autógrafo de Fr. Luis ha sido descubierto por mi doctísimo y querido amigo Sr. Rodríguez Moñino, uno de los maestros más autorizados en todo lo referente a la vieja erudición española. El hallazgo del texto leoniano aconteció en la Biblioteca de la Universidad de Estocolmo. Lo publicó Moñino en uno de los números de su «Crítico», y después le editó en una breve tirada, impresa por «La Alianza» en Badajoz, año 1935. Las letras de Fr. Luis están firmadas en Salamanca a 28 de octubre de 1570, y

es su destinatario el eximio Arias Montano, a la sazón residente en Amberes. La carta inédita publicada por Rodríguez Moñino es muy interesante. La dedica Fr. Luis a informar a Montano de las «cosas» del Maestro León de Castro. Las referencias son sumamente significativas. En ellas se exterioriza la manía absorbente de Castro: su hostilidad a la tradición hebraica. Merece la pena destacar algunas de las frases de Fr. Luis sobre aquel energúmeno infantil y atrabiliario. Habla de Castro y escribe que fuera de su «ingenio» es «hombre llano y de bien». Añade que descartadas sus letras, «es hombre llano». No olvide el lector que estas referencias son del año 1570, un año antes de que la Inquisición anduviese a la husma de Fr. Luis... Respetando la edición del Sr. Rodríguez Moñino, dice así el texto autógrafo de Fr. Luis:

«Muy magnífico y muy Reverendo Señor:

Llegando a este lugar a diez y seis de octubre de una longa ausencia que avia hecho halle una carta de V. M. hecha a tantos de Agosto *que* fue para my la causa mas deseada que me podía venir *porque* despues *que* v. m. salio deste reyno ny avia visto carta de v. m. ny sabido nueva *que* cierta fuesse, lo qual me tenia mas penado de lo *que* puedo dezir y creya *que* la culpa estava en my, bendito sea Dios *que* v. m. tiene salud y los negocios a *que* v. m. fue van tan adelante y con tan prospero sucesso, siempre sea assi. En lo del maestro leon pesame mucho *que* aya llegado alla y puesto en cuidado a v. m. Diré lo que a avido en ello y después dire lo *que* e hecho. Su afficion es la *que* v. m. dize con los 70 y con los authores griegos y persuadese en sus opiniones asi *que* lo *que* desdize dellas ny lo entiende ny piensa *que* es tolerable y asi todo lo *que* es letra o *que* tiene cosas de aver nacido de Rabbinos es para el cosa descomulgada. por esta causa dize mal de Pagnino y de vatablo y de quantos profesan y an profesado este camino y no perdona a S. Ieronimo. dirianle *que*

v. m. quando se encargo de esse negocio avia pretendido que la translación de Pagnino se pusiese y acaso quando lo supo se hallo en la corte y dizenme que trato dello con el cardenal y por esta ocasión se debió entonces de disparatar en algunas palabras contra v. m. pero sucediole mal *parque* con quien primero se desmando fue con el Secretario Cayas el qual boluio por v. m. como deuia y le ttrato a el como merecia. Aqui los dias pasados en ciertos puntos *que* hizimos los Dottores Theologos acerca de la biblia de Vatablo cuya vista se nos avia cometido para *que* se imprima otra vez tuvimos con el sobre estas sus imaginaciones grandes diferencias. Y una vez a este proposito no se que dixo de v. m. yo y los demas que estavamos alli le respondimos lo *que* convenia. El es hombre de cuyas cosas es mejor no hazer caso *porque* tiene el ingenio de la manera que e dicho y quitado desto en todo lo demas es hombre llano y de bien. Con todo esto por dar contento a v. m. cuya condición es inclinada a toda paz yo le hable despues que recibí su carta y le dixé la farta queixa que v. m. del tenia y el agravio que le hazia mayormente tiniendo tan poca notitia de la doctrina de v. m. y de sus opiniones, dixele mas su bondad de v. m. y su llaneza *que* tiniendo tanta causa para estar sentido no queria sino paz y amor. Respondiome bien *porque* como e dicho fuera de estas sus letras es hombre de llano. Dize *que* si hablo algo fue *porque* le engañaron diziendole que v. m. quería quitar la vulgata y entrodúzir a Pagnino y *que* desto ya el hecho le a desengañado *que* le pesa de lo dicho y que tiene a v. m. por amigo y señor y *que* jura por palabra en todas las conversaciones que se ofreciere ocasión y por escrito en los libros *que* escriviere hazer memoria de v. m. alabandole y preciandole como es razon y como haria el mayor amigo *que* v. m. tiene y con esto le dexé. Si uviere otra cosa *que* merezca aviso yo le dare a v. m. De my no tengo otra cosa nueva que hazer saber a v. m. e tenido salud a Dios gra-

cias trabajo en esta atahona ocupado siempre en las letras de que menos gusto y cada día con mas deseo de salir de-llas y de todo lo *que* es universidad y biuir lo *que* resta en sosiego y en secreto aprendiendo lo *que* cada dia voy olvidando mas. Dios le ordene como a su *Magestad* mas se sirva y nos traiga con bien a v. m. por aca con la brevedad *que* yo deseo. Philippe ruiz se aydo a vivir con Alvaro de Lugo. viuo solo pero el viue contento y viue de veras y asi paso. Grial esta con Don Pedro Portocarrero que es agora presidente de Galicia. del dottor Juan del caño a dias *que* no se. Chacon esta en Roma leyendo theologia. *Nuestro Señor* la muy Magnifica persona de V. m. guarde y prospere como desseo. en Salamanca 28 de octubre de 1570.

b. l. m. de V. m.

su siervo

FR. LUIS DE LEON

[*Sobrescrito*] Al muy mag.co y muy R.do Sior el doctor benito arias monta no y my s.r en enveres.

(*Biblioteca de la Universidad de Estocolmo. Autógrafo.*)

PADRE MIGUEL DE LA PINTA LLORENTE.

No ha sido conmigo tampoco esquivada la Musa que preside las tareas investigadoras. He tenido la buena fortuna de encontrar, dentro de una investigación sistemática en torno de la documentación española del siglo XVI—cartas, informaciones, etc., de los distintos distritos inquisitoriales de la Península al Consejo Supremo—dos magníficos autógrafos de Fr. Luis de León, muy diferentes el uno del otro. Uno de ellos fué dado a conocer por mí desde las páginas de nuestra revista «Religión y Cultura», en el año 1934 (10). Se trata de una aportación bastante in-

interesante para el primer proceso inquisitorial de Fr. Luis, pero a diferencia de otras piezas desglosadas, como antes he consignado, del expediente por abandono y descuido de los ministros del Santo Oficio y redactadas por ellos, estamos en presencia de un *autógrafo* de Fr. Luis de León. Ciertamente ofrece verdadero interés. Enriquece, por tanto, la futura edición del proceso inquisitorial de Fr. Luis, y es un texto firmado en el año 1574, fecha muy crítica en el proceso criminal del insigne agustino.

La pieza se halla concebida en los siguientes términos:

(*Sobrescrito*): fray Luys de León.

(*En la cabeza del documento*): *Presentada antel señor licenciado Diego González, ynquisidor, en la audiencia de la mañana a 24 de abril de 1574 años.*

«Illustres señores: El Maestro frai Luis de León en el pleito que trata con el fiscal deste Santo Oficio, digo que ayer viernes que se contaron 22 de abril deste presente año de 1574 me fué por Vs. Ms. mostrado vn quaderno de cierta letura para que reconociese si era mío, el qual quaderno ni estaua escrito de my letra, ny se halló entre mis papeles, el qual yo vy y desconocí en muchas partes, y ansí dixé que lo que yo auía leydo acerca de aquella materia estaua escrito de my mano y entre mis papeles, y abierta el arca donde está saque la dicha letura y comengándola a cotejar con el dicho quaderno, ny sé cuyo es, y deue ser cosa mezclada de luras de diuersos, como se suele hazer en Salamanca por algunos estudiantes. Lo que yo ley acerca de aquella materia es lo que Vs. Mds. tienen en su poder, y yo mostré ayer, lo qual está ya visto y aprobado por los censores deste Officio, y en el quaderno que presenté antes de my prisión está todo lo que ley acerca de aquella materia en la forma que en otras partes deste proceso tengo declarado.

«Iten más, digo que los dias pasados me hicieron cargo de ciertas proposiciones que vn censor deste Santo Oficio

notó por erróneas en el quaderno que presenté antes de my prisión (*en el margen se lee*: Pido que estos theólogos no califiquen mis cosas), de las cuales vnas son claramente euidentes y algunas otras de fe, porque decir que en las Biblias de Plantino y Roberto, y otras, ay varias liciones, que es vna de las proposiciones notadas es cosa que se vee por vista de ojos, y dezir que los escriuientes an puesto en la Biblia latina vnas palabras por otras en algunos lugares es también euidente y confesado por todos quantos escriuen dello desde Santo Agustín acá; y dezir que algunos testimonios que citan los concilios y Papas no se hallan en la Vulgata en aquella forma misma, es cosa que se vee por vista de ojos; y dezir que algunos de los libros que escriuieron los prophetas no se hallan agora es proposición de fe, porque San Judas en su epístola le nombra por tal, y le allega y cita; y escrito es que no tenemos aquella escritura, y Santo Agustín dize que, o se perdió, o la corrompieron los erejes con addiciones; y así se hizo apocripha, y al fin se perdió; y de fe es que Jheremias escriuió vn libro que se intitulaba las descripciones de Jheremías, porque el libro 2 de los Macabeos, que es escritura canónica le nombra y allega, y refiere palabras dél, y cierto es que no ay agora aquel libro; y de fe és que Addo propheta escriuió vna propheta o visión, porque así lo dize el libro 2 del Paralipomenon en el capítulo 9, y no la ay agora y así otros. Necesito dezir que el concilio quando vsa de algún testimonio de la escritura para determinar algo de fe no puede citar, ni alejar por escritura sagrada lo que no es escritura, que es todo lo que affirmo yo en otra proposición de las notadas en el dicho quaderno, es también proposición de fe, y así otras. Por lo qual digo que es notorio que el dicho censor o censores, o son enemigos míos, o son muy ignorantes, o son hombres sospechosos en la fe y herejes. De las quales cosas qualquiera dellas es justa causa para que su censura y juyzio no sea

admitida, ny tenga valor en este tribunal; y ansí pido y suplico a Vs. Mds. no la admitan contra my en lo que hasta agora la han dado, ny los consulten de aquí adelante en ninguna cosa que me tocara, si se vuiere de consultar, porque por las causas sobredichas, o por qualquier della los tacho y recuso, y porque no se puede presumir de hombres que se llaman theologos que hierran por ignorancia en cosas tan claras, por descargo de my conciencia denunció dellas como de hombres en la fe sospechosos, por las razones sobredichas.—*Frai Luis de León.*»

«En Valladolid a veynte e quatro del dicho mes e año, el dicho frai Luis en audiencia antel señor ynquisidor Diego González pidió seys pliegos de papel para escreuir sobre su defensa. Dieronsele señalados de mi señal. Ante mi, Monago, secretario. (*Rúbrica.*)

El año 1944 recogíamos en un libro nuestro otro espléndido autógrafo de Fr. Luis (11). Nuestro estudio se intitulaba «Un documento inédito de Fr. Luis de León sobre el Padre Báñez». Para situar en su medio las letras de Fr. Luis, hemos de proejar la corriente hasta el año 1582, fecha para nuestro ilustre agustino de un nuevo incidente, motivado por la defensa del Padre Prudencio de Montemayor, de la Compañía de Jesús, de un punto relativo a la doctrina de la predestinación. En torno de estas controversias y diferencias de Escuela se ambienta el autógrafo leoniano, testificando Fr. Luis contra el Maestro Báñez, pero manteniéndose en una actitud de cortesía y de ponderación, sin personalismos ni estridencias. Cumple advertir, además, historiando la aparición de este autógrafo, que fué reproducido por el Padre Angel Custodio Vega en el número de septiembre-diciembre de «La Ciudad de Dios» (1945). El P. Vega redacta unas líneas preliminares que rezan así: «*Ya desde antes de la Guerra del treinta y seis teníamos fotografiados los documentos que hoy reproducimos, con ánimo de publicarlos en el momento*

oportuno. La ocasión hizo que tropezara con los relativos a Báñez el P. Miguel de la Pinta, quien, ignorante de que nosotros los teníamos los dió a la publicidad en un trabajo suyo sobre humanistas del siglo XVI». Conviene precisar que el P. Vega desconoce una particularidad. El año 1944 recogía yo, efectivamente, en mi libro «En torno a hombres y problemas del Renacimiento español», el autógrafo de Fray Luis, pero dicho texto lo había publicado yo por vez primera en el año 1933, en el número 37 de la revista «Museo», habiendo yo verificado la investigación y, por tanto, el hallazgo del autógrafo a principios del año 1932. Picado por la curiosidad al leer las letras del Padre Vega, he solicitado del Archivo Histórico Nacional la gentileza de repasar las firmas de los investigadores, solicitantes de los mamotretos donde se conserva la documentación sobre Fray Luis. Desde el año 1928 no se encuentran más firmas que la mía; mejor dicho, en el año 1932 aparece la firma del Padre Zacarías Novoa, lo cual quiere decir, que dicho Padre curioseaba por aquella época los legajos de la Inquisición de Valladolid, pero en ninguna ocasión encontramos la firma del Padre Vega trabajando la documentación de referencia. Claro está que el Padre Vega no afirma en sus líneas que él hubiera encontrado dicho autógrafo, sino sencillamente que él guardaba fotografiados dichos Documentos, pero como ignoraba la fecha de la publicación de dichos autógrafos, creyendo que habían aparecido por vez primera en mi referido libro, he querido precisar la data del hallazgo y de la publicación de pieza tan preciosa, como convenía a la verdad, partiendo de aquel dicho tan conocido: «suum, cuique».

[AUTÓGRAFO SOBRE EL PADRE BÁÑEZ]

«Ilustrísimo señor: En ninguna manera tuviera atrevimiento para hacer esto, sino me forzara a ello la cons-

ciencia. El Maestro frai Domingo Váñez, catedrático de prima de theulugía en esta Universidad, enseña y defiende días ha algunas doctrinas de que he visto escandalizadas a muchas personas dottas y religiosas, y a mi parecer con grande razón, porque todas ellas dizen mucho con los errores destes tiempos; y de la una doctrina dellas yo sé que havrá diez o once años que queriéndola sustentar un discípulo suyo en esta escuela, la facultad de theulugía ayuntada para ello no consistió que se sustentase, tiniéndola por doctrina peligrosa y casi errónea, y no obstante esto después acá la a enseñado, y añadido otras de tan mala calidad. No creo dél que sea hereje, y así me pareció que el camino más acertado era dar aviso dello a V. S. Illustrísima solamente, quien con su grandísima prudencia y rectitud verá mejor que nadie lo que a ello conviene y lo procurará. En el papel que va con ésta van las proposiciones, y lo que yo siento dellas, y e visto que otros hombres doctos sienten, aunque mi parecer vale poco, y yo lo conozco así Nuestro Señor la illustrísima persona de V. S. Illustrísima prospere en su santo sevicio por muy largos años. En Salamanca, 10 de hebrero de 1582.

Illustrísimo Señor beso los pies de V. S. Illustrísima su menor siervo *Fr. Luis de León.*»

[PROPOSICIONES DEL PADRE BÁÑEZ Y SU CENSURA, SEGÚN
FR. LUIS DE LEÓN.]

1. Enseña y defiende *que ninguna obra buena del hombre justo, aunque proceda del movimiento de la gracia, es meritoria de nuevo grado de gracia ny de gloria, si no fuere la obra más intensa que el hábito de charidad de quien nace.*

Esta proposición es falsa y peligrosa y muy cercana a horror. Es falsa, porque la obra justa y que nace del mo-

vimiento del Espíritu Sancto, por el mismo caso tiene en sí dignidad que merece su cierto grado de gracia y de gloria. Es peligrosa y casi herrónea, porque se avecina mucho a la heregía de Luthero que niega el mérito a las obras de los justos que proceden del movimiento del Espíritu Sancto. Luthero lo niega a todos, y esta opinión a casi todas, porque pocas son, y pocas veces acontece el ser las otras más intensas que el hábito, de que nacen. Y lo segundo, conócese el peligro y horror desta opinión, porque el Concilio de Trento, en la sesión 6, en el Capítulo XVI, *determina de todas las obras de los justos, que nacen de la gracia, que son meritorias de nuevo grado de gracia y de gloria, sin exceptuar ninguna*; y en el canon 32 dice estas palabras, *si quis dixerit aut ipsum iustificatum bonis operibus quae ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum cuius vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam, et ipsius vitae aeternae, si in gratia descesserit. consequentem atque eiam gloriae augmentum, anathema sit.* En el qual decreto aquellas palabras *omnibus bonis operibus*, etc. porque donde se da doctrina, la proposición indefinida equiuale a la vniuersal.

2. Enseña y defiende, *que en el sacramento del altar después de la Consagración, queda la existencia del pan.*

Esta proposición es falsa y muy vecina al horror de Lutero. Es vecina, porque Lutero dize que queda el pan. Es falsa y que da ocasión a mucho peligro, porque donde ay existencia de pan, ay pan; y qualquiera que oyere que queda allí la existencia del pan, entenderá que se dize que queda allí el pan. Y parece que el Concilio de Trento en la sesión 13, en el canon 2, lo condena diziendo: *Si quis negauerit conuersionem totius substantiae panis in corpues, et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus duntaxat speciebus panis et vini, anathema sit.*

3. Enseña y defiende *que la gracia preueniente con que vn pecador se conuierte a Dios, le determina la vo-*

luntad, de manera que no le es posible, ny se compadece que Dios le mueua con aquel auxilio preueniente, y que él le resista, o no lo accepte.

Esta proposición es de Caluino hereje; y es herrónea, o fáltale muy poco para sello. Es de Caluino, porque él templado la herejía de su maestro que dezía que el libre aluedrío se auía «mere passiue» respecto de los mouimientos de la gracia, y en las obras que por ella se hazian, dixo que no forzaba la gracia a la voluntad, pero que la determinaua, de manera que no podía desechalla, como se dize de la voluntad de los que veen a Dios, que le ama no forçada, mas de manera que no puede dexar de amalle. Es herrónea, porque el Concilio de Trento parece que la condena claramente.—en la sesión 6, en el capitulo V dizen: «ut qui per peccata a Deo erant auersi per eius excitantem atque adiuuantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem eiden gratiae libere assentiendo et cooperando, disponantur, ita vt tangente Deo cor hominis per Spiritu Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil onmino agat inspirationem illam recipiens, quippe qui illam abjicere potest»; y en el canon 4 dize: «si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari asentiendo Deo excitanti atque vocanti, quoad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac preparet, neque posse dissentire, si velit, ser velut... anathema sit.

4. Collígese claramente de sus lecturas y de lo que enseña *que ansi como Dios ab aeterno con voluntad absoluta y eficaz estableció las obras buenas que haze vn predestinado, así en la misma manera de voluntad estableció las obras malas que haze vn réprobo, no la malicia dellas, sino lo material dellas.*

Esta doctrina tengo por peligrosísima, y que en la realidad de la cosa no se diferencia de la herejía de Luthero, aunque en las palabras se encubra con dezir que

no habla de la malicia. Por que si Dios, v. g. antes que viesse que Judas le vendía, estableció con voluntad absoluta que hiziese esta obra que era vendelle, claro es que la estableció en particular, y con todas sus circunstancias, esto es, que ordenó que en tal día, y en tal lugar, y a tales personas, y sabiendo él lo que hazía, y teniendo libertad para hazello, le vendiese; y querer esto es querer propriamente no solamente la obra, sino el desconcierto della en la manera que puede ser querido. Demás desto cosa notoria es que en todo lo que Dios quiere y preordena que se haga con voluntad absoluta, antes que se haga, él, con mouimiento preueniente induze a ello, al que lo a de hazer. Porque este mouimiento preueniente es effecto que se consigue siempre a aquella voluntad, y así según esta opinión se a de conceder necessariamente que Dios antes que Judas le vendiese le preuino mouiendo y induziendo su voluntad dél a que le quisiese vender. Lo cual es cosa intolerable y es hazer a Dios propia y verdaderamente causa del peccado, que es horror condenado contra Luthero y otros herejes.

Y en el Concilio de Trento, en la sesión 6, en el canon 6, se condena esto. Dize «si quis dixerit non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera, ita ut bona Deum operari, non permissiue solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium eius opus non minus proditio Judae quam conversio Pauli, sit anathema.

Y en el Concilio Arausicano, en el canon 25: «aliquos vero ad malum, divina potestate predestinatos esse non solum non credimus, sed etiam si sunt, qui tantum malum credere velint cum omni detestatione, illis anathema dicimus. Y parece que el Concilio de Trento en la sesión 6, en el canon 17, confirma esto mismo donde dize «non predestinatos vocari quidem sed gratiam non accipere vtpote divina potestate predestinatos ad malum, anathema sit.»

EL PADRE ANGEL CUSTODIO VEGA

Necesariamente he de referirme a la labor crítica de mi ilustre compañero el P. Angel Custodio Vega, puesto que su extraordinaria actividad, después de recorrer variadísimos sectores de las letras, se ha consagrado recientemente a estudios críticos sobre nuestro esclarecido catedrático salmantino.

Un trabajo verdaderamente sensacional, y al que ya hemos aludido en estos renglones, fué el aparecido en el año 1945, y se intitula: «Los nueve Nombres de Cristo, ¿son de Fray Luis de León?» El estudio ofrece extraordinario interés a la curiosidad de los eruditos, y esperamos ocasión oportuna que no desperdiciaremos para dedicarle unas sencillas y parcas notas. Pero ahora, nuestro tema es otro.

En el número de mayo-agosto de 1944 de «La Ciudad de Dios» publicó el Padre Vega un artículo: «San Juan de la Cruz y Fray Luis de León. Tres poesías inéditas.» Del estudio en cuestión nos interesan los siguientes datos. El Padre Custodio, realizando una investigación en el Códice 3.968 de la Biblioteca Nacional, cree haber descubierto una nueva e inédita poesía de Fray Luis. «Creemos—dice—haber dado con una que parece tener todos los caracteres de auténtica.» La composición poética descubierta por el Padre Vega, y que él adjudica, a nuestro juicio, sin ningún fundamento al glorioso vate, es como sigue:

Villanesca

«Está puesta, mi vida, en sólo verte,
y tú no quiere, Phylida, mirarme
y escusar una muerte
a poca costa en un estrecho amigo.
El cielo me es testigo,
el monte, el valle y árboles umbríos

que no quiero de ti, Phylis, vengarme.
 Y habrelo de hacer aunque no quiera.
 Que ya que Tyrsi muera,
 conmigo morirán tus alegrías.
 Pues solamente vives
 del gusto que en mis lágrimas recibes.»

F. L. de L.

Pero, ante todo, ¿qué argumentos apoyan la tesis del P. Vega? El manuscrito utilizado es verdaderamente precioso, y las poesías en él contenidas muy escogidas y primorosas. Es indiscutiblemente de fines del siglo xvi. Pero, repetimos, ¿en qué argumentos y pruebas se fundamenta el P. Custodio Vega para sostener su parecer? Escribe así hablando del Códice y de las poesías atribuidas allí a Fray Luis de León: «A nombre de fray Luis de León pone sólo tres: dos de ellas, la «Vida Retirada» y la traducción de Tibulo: «Al campo va mi amor y va a la aldea» son conocidas y absolutamente auténticas. *La tercera, que en nuestro Códice es la primera, es totalmente desconocida, que sepamos, y lleva al pie de ella la firma de fray Luis, en la forma que éste solía hacerlo, con las iniciales: f. L. d. L.*» Y después de reproducir la composición en las páginas de «La Ciudad de Dios», añade el Padre Vega: «*Ni por lo que se refiere a su estilo, ni a su composición interna, ofrece nada que se oponga a su atribución al príncipe de nuestra lírica.*» Después, como si no hubiera dicho nada o hubiese probado ante el lector la paternidad de dicha poesía, ya por cánones de crítica interna, o composición literaria, ya por razones de índole histórica, manifiesta el Padre Vega que la publica como «genuína» de Fray Luis de León.

Sabidas son las dificultades que presenta la crítica literaria, sobre todo cuando se intenta valorar estrictamente la labor creadora, ya en su categoría estética, ya princi-

palmente en la reconstrucción y edición de textos clásicos. No se refiere la incumbencia a esclarecer únicamente las diferencias textuales seleccionadas y agrupadas en el estudio más o menos inteligente de la tradición literaria manuscrita. Se ventila, sobre todo, el «tono», la «manera», las «peculiaridades» temperamentales y psicológicas del creador literario con los problemas más o menos complejos de la personalidad... y con la añadidura de su sintaxis poética. Representa esto en los menesteres literarios un magisterio muy difícil de conseguir, pues el talento notorio ha de simultanear con la sensibilidad educada en una convivencia espiritual constante y permanente con el autor o autores que se pretendan estudiar.

La consagración, por lo tanto, a estos temas, no es un deporte intelectual o erudito, nacido ocasionalmente, sino que supone una preparación asidua y unas preferencias indiscutibles por estos problemas que implican largos e intensos años de especialidad. Valgan estas líneas para los editores de «antologías» y de textos literarios clásicos, editores por incapacidad creadora propia y «facedores» permanentes de entuertos literarios por ausencia de espíritu crítico y de finura... Así, ¡cuántos advenedizos y saltatumbas literarios irrumpiendo en la República de las letras con sus vejez literarias y eruditas!

La lectura constante de Fray Luis de León nos hace, efectivamente, contrastar sus valores poéticos y discriminar su creación literaria de otras supuestas y falsas. Es un autor, como todos los grandes clásicos, con sus idiosincrasias gramaticales, y sus transposiciones perfectamente caracterizadas. La gramática de Fray Luis, en su creación poética, es culta y audaz, nada fácil y natural. Los giros y oraciones de sus versos ofrecen una «constante» que recordamos inmediatamente nada más examinar la composición poética que presenta el Padre Vega como genuina de Fray Luis. Aunque su brevedad, sin embargo, no se preste todo lo que se desease a esta crítica demostrativa,

facilísima de verificar, la misma sencillez del giro poético nos obligaría a diferenciarla de las «obras» de Fray Luis de León. Pasa por alto, además, epítetos y adjetivos—¡los adjetivos y los epítetos de Fray Luis siempre con su duplicidad gramatical!—. La «villanesca» del Códice 3.968 que estudia el Padre Vega puede ser adjudicada así a uno de tantos ingenios de la época, pero no ciertamente a Fray Luis.

Pero prescindamos del estilo o composición interna del «madrigal» del Códice, discutible en último caso. Escribe el Padre Vega que dicha poesía *«lleva además al pie la firma de Fray Luis en la forma en que éste solía hacerlo con las iniciales f. L. de L.»*

Conste, en primer lugar, que si la poesía figurase con constancia o con regularidad en la tradición literaria manuscrita de Fray Luis a través de los siglos XVI y XVII, apesar de los resultados de la crítica interna de la composición merecerían esos versos ciertas advertencias, pero hasta la fecha por lo visto los exhumadores de códices poéticos no nos los han señalado.

El Padre Vega precisa como argumento la firma del poeta, argumento que categóricamente tiene que ser rechazado. Se trata como en la generalidad de los manuscritos antiguos de firmas de los copistas de ordinario sin responsabilidad. Nunca podrá ser norma de crítica seguir estos criterios. Podíamos referirnos así para confirmar nuestro aserto a poesías de Fernando de Herrera, de don Luis de Góngora y tantos otros, pero Fray Luis mismo nos depara un magnífico ejemplo. Recuérdese el «Cantar de los Cantares», publicado con la firma del poeta, y que tuvo que ser desestimado por literatos y eruditos.

Pero hay más todavía. El Padre Angel Custodio Vega escribe, como antes he precisado, que los versos por él publicados llevan la firma de Fray Luis de León *«en la forma en que éste solía hacerlo, con las iniciales f. L. de L.»*

Pero preguntamos, con el respeto que nos merece la cultura y la erudición de mi sabio compañero: ¿Cómo puede escribirse con esta ligereza y despreocupación? ¿Cuándo el Padre Custodio Vega ha podido comprobar en sus investigaciones que Fray Luis de León «solía» firmar con las iniciales f. L. de L.? Conozco al dedillo casi cien autógrafos de Fray Luis, y no existe uno solo con la firma del poeta que presente las características apuntadas por el Padre Angel Custodio Vega. ¡Cómo invocar argumentos de esta clase!

De las brevísimas líneas escritas en este trabajo es manifiesto que los investigadores hasta la fecha que han exhibido, o textos autógrafos de Fray Luis, o piezas referentes a su vida, rigurosamente inéditas, hemos sido el señor Rodríguez Moñino, y los Padres Vicente Beltrán de Heredia, Zacarías Novoa y el que firma estas líneas.

Queden para ocasión oportuna otros temas muy interesantes en torno de Fray Luis de León, que hemos de llenar como cumple a personalidad tan sobresaliente y tan gloriosa.

CONTENIDO DE LAS NOTAS

- (1) Fr. Angel Custodio Vega, O. S. A.: «Los nueve Nombres de Cristo, son de Fr. Luis de León?» Monasterio de El Escorial, 1945, pág. X.
- (2) *Doc. inéd.*, X. 326-327.
- (3) *Doc. inéd.*, X. 320-321.
- (4) *Doc. inéd.*, X. 373-374. También es escrito particular no preparado para la publicación al siguiente, donde estampa Fr. Luis estas palabras: «como reo que conoce su culpa y puesto delante del tribunal de Cristo, señor y juez supremo, se acusa de ella, postrado por el suelo pido y suplico a la majestad de su grandeza que, como es juez para juzgarme, se acuerde que es también hermano mío dulcísimo y blandísimo para haber misericordia de mí y perdonarme. Ante el cual, así como conozco y confieso la multitud y gravedad de mis culpas, así para descargo de ellas ofrezco y presento el tesoro y valor infinito de su sangre, de su bendita pasión, de sus divinos y riquísimos méritos, los cuales quiero por su divino don que sean míos; y creo en el El espero en El, y lo amo sobre todas las cosas, en quien solo mi corazón, aunque más pecador que ninguno otro hombre, confía y descansa.
- (5) Enero-marzo, págs. 1-7.
- (6) M. de la Pinta Llorente en «La Inquisición española», págs. 314-317. Madrid, 1948.
- (7) Vid. *Rev. española de Teología*, vol VII, cuadernos 3 y 4, págs. 373-397 y 483-534. Madrid, 1947.
- (8) Vid. Miguel de la Pinta en «Las cárceles inquisitoriales españolas», págs. 224-239.
- (9) Vid. «*Rev. española de Teología*», vol. VII, cuaderno 3 julio-septiembre, 1947, págs. 389-391.
- (10) Vid. «Religión y Cultura», núm. 83, noviembre 1934.
- (11) Vid. M. de la Pinta Llorente en «En torno a hombres y problemas del Renacimiento español. (Aportaciones inéditas para la Historia de la ciencia eclesiástica y de la cultura española en el siglo xvi.) Págs. 31-40. Madrid, 1944.

La Conversión de la Magdalena, del P. Malón de Chaide

INTRODUCCION HISTORICA A SU ESPIRITU Y DOC-
TRINA, PARA UNA EDICION CRITICA, POR EL DOCTOR
H. LANGENEGGER

LA FIGURA DE LA MAGDALENA COMO SIMBOLO

Traducción

POR

LOPE CILLERUELO, O. S. A.

II

Malón de Chaide quiere mostrar en un individuo la evolución espiritual del hombre, que desde la ofensa del pecado, pasando por la expiación y la penitencia, llega a unirse perfectamente con Dios. Para ello recoge del N. T. (Lc. 7, 36-50) una de las narraciones más impresionantes para los espíritus no racionalistas.

Me agrada otorgar ese epíteto a la narración del Evangelio de San Lucas, aunque conozco cuanto la moderna crítica nos dice sobre ella. No vamos a pronunciarnos aquí sobre si este o el otro detalle corresponde en la narración a la realidad histórica (observación que ha de aplicarse en adelante) o sobre si un tercero está expresado con exactitud en cada caso. Quiero decir que cuando alguien califica esta narración de «obra literaria», siguiendo a Eduardo Meyer en sus *Fuentes y Orígenes del Cristianismo*, o cuando convierte en problemáticos todos aquellos puntos que no se ajustan al Evangelio de S. Mateo o de S. Marcos, siguiendo a A. Schweitzer, va fuera de la cuestión. Tampoco hace aquí al caso la crítica radical de Shaw (1), cuando con aguda mi-

rada califica el Evangelio de S. Lucas de «romántico, de fuerte colorido artístico y literario: Jesús, héroe de mujeres, estilo Renán y opereta parisien, dulce y teatral...» Prefiero abstenerme de todo juicio sobre la verdad de tales declaraciones. Lo que aquí me he propuesto comprender es si este medio capítulo de S. Lucas ofrece un suficiente punto de partida, si contiene bastante fuerza simbólica en las «personas» y en los pormenores, para gozar de importancia y significación ante la posteridad. Ya por la historia podríamos contestar afirmativamente a ese problema; pero además, todo hombre que no lo considere con ojos total, absoluta y exclusivamente «científicos», o digamos mejor, «racionalistas», deberá dar por evidente la fuerza de este tipo y de esta historia.

La bibliografía sobre la figura de la bella pecadora ha crecido prodigiosamente. La Magdalena se ha convertido en espejo de todos aquellos que la han estudiado. (Es notable que en toda esa bibliografía no he encontrado una sola mujer, entre los innumerables autores y artistas que se han ocupado de la heroína.) Un espejo de la mentalidad de cada época es la historia de su representación en el arte, como lo es el empleo de este símbolo en la literatura puramente teológica. Fué manzana de discordia entre sus más destacados intérpretes, hasta que al fin ha sucumbido a la repulsa histórico-crítica y forzado a los más notables representantes de la Iglesia Católica a separarla de la liturgia en la antigua forma corriente. Una mujer, durante años notoria a todo el pueblo, que no se contenta con permanecer velada a las puertas de la ciudad, esperando a sus clientes, conforme a la antigua moral israelita (Gen. 38, 14), sino que en una forma más moderna comercia con su cuerpo, se convierte de pronto en la preferida entre todas las mujeres que rodean a Jesús, y además pasa a ocupar el segundo lugar, inmediatamente después de María madre del Señor, entre todas las mujeres que componen la celeste jerarquía de la

gracia; esto no podía agradar a todos los Padres et Doctores Ecclesiae. No todos han comprendido la *anáideia* evangélica (2) con que el hombre tiene que apetecer a Dios, ni todos han tomado en serio la profecía de San Mateo (11, 12) de que el *regnum coelorum* corresponde a los violentos, a los esforzados. Quizá se explique también este desvío por el abuso con que se ha tratado a esta figura. Porque allí donde el Señor edifica su iglesia construye el diablo inmediatamente su capilla, como acostumbra a decir el vulgo. La capilla en este caso era el «sano sentido práctico», no muy familiarizado con la Psicopatología, que no puede comprender cómo una fémica «de mala vida» aparece convertida de repente, y se transforma en uno de los más grandes santos. De ese sano sentido práctico estaban dotados no pocos artistas que nos han dejado cuadros de la Magdalena rodeados con frecuencia de un poderoso atractivo sensual. Así juzgaba con razón nuestro Wieland acerca de una Magdalena pintada por Oeser siguiendo a Cignani (WW. Hempel, 40. p. 817):

...Es una joven griega solamente.
No tiene hermano alguno serafín
la santa pecadora penitente...

Recordemos ese barroco lírico que hallamos, por ejemplo, en una composición de Marino. Con la frondosidad de la poesía erótica oriental pinta a la Magdalena en el momento en que busca a Jesús, huyendo del Maligno:

«Con una treccia sparsa e l'altra accolta
la bárbara reina
corse a la babilónica ruina.
Io, con la chioma tutta a terra sciolta,
Signor, corro in difesa
a la citá confusa e quasi presa
de l'anima, ch'assale
il nemico infernale. (3)

En una poesía de Pier Francesco Paolo, leemos:

Venite a rimirar la gloria vostra,
O giá di Magdalena accesi amanti...
cangia le ricche vesti in rozzi manti
il riso insidioso in tristi pianti...

Quel biondo crin, ch'in dolci nodi accolto
fregió di perle, or fra le brine e'l gelo
sovra gli omeri porta ispido, incolto.

E, cosí, armata di verce zelo
serena il core e nubilosa il volto,
se giá l'alme rapia, rapisce il cielo. (4)

Girolamo Fontanella no encuentra comparación más apropiada que las diosas de la mitología:

...Cosí, preso una limpida fontana,
de le lagrime sue purgando l'alma,
ov'era Citerea, sembra Diana.

Guiseppe Artale se complace en describirla en Concetti:

L'occhio e la chioma in amorosa arsura
se l'bagna e l'terge, avvien ch'amante allumi
stupefatto il fator di sua fattura ;
ché il crin s'é un Tago e son due Soli i lumi,
prodigio tal non rimiró natura :
bagnar coi soli e rasciugar coi fiumi.

Si ahora seguimos adelante buscando tales aspectos «negativos», y nos volvemos hacia la Antigüedad, topamos con la expresión del médico Celso (5), en la que, apoyado en el pasaje de la resurrección de Jesús (Jo. 20, 1. 11-18), califica a la Magdalena de energúmena (*guné pároïstros*).

Todavía más debió invitar a los dichos Padres a ocuparse de ella con suma reserva el que ciertas sectas gnósticas la considerasen como «concubina» de Jesús, como todavía lo leemos en la *Historia Albigensium*, de Pedro Monje O. Cist. (6): «dicebant enim in secreto suo, quod Chris-

tus ille qui natus est in Betleem terrestri et visibili, et in Hierusalem crucifixus, malus fuit et quod María Magdalena fuit ejus concubina, et ipsa fuit mulier in adulterio deprehensa, de qua legitur in Evangelio». Iguales son las expresiones de los santos mormónicos: «No cabe duda: fueron muchas las mujeres santas que amaron al Salvador, entre ellas María y su hermana Marta, así como María Magdalena. Jesús las amó mucho y trató mucho con ellas. En su Resurrección no se apareció primero a los Apóstoles, no, sino a sus mujeres, o por lo menos a una de ellas, a María Magdalena. ¿Qué cosa más natural que el que un Esposo se apareciese en su resurrección en primer término a sus dilectas mujeres y luego a los demás amigos? Si todos los hechos del Salvador nos hubiesen sido narrados, sabríamos sin duda alguna que estas amadas mujeres eran sus esposas.» (7)

Pero abandonemos esas desviaciones y negaciones directas de la idea de la mencionada *allogría*, y volvamos a la leyenda y a la doctrina. No quiero detenerme en la primera, pues es harto conocida. Según la información griega, la Magdalena, después de la muerte y resurrección de Jesús, se retiró a los desiertos de Siria y llevó una larga vida de penitencia en completa soledad, hasta que un ángel o el mismo Jesús la trasportó al cielo. La cristiandad occidental aceptó también esta narración. Pero en la Edad Media surgió la otra leyenda de la persecución de María Magdalena y de su familia, odiados como judeocristianos por los judíos y romanos, colocados con sus amigos en un navío que hacía agua, y abandonados al viento y a las olas: tras un largo peligro arribaron a Marsella, y en las despobladas soledades de los Alpes marinos se entregó la Magdalena a una vida divina, hasta que al fin de sus días el Esposo celestial la llevó consigo con una muerte bienaventurada. Esta leyenda parece haber surgido en el tiempo de las cruzadas y de la guerra contra los albigenses, y se inspiró en las extraordinarias narraciones locales de la Antigüedad pagana,

referentes a la fabulosa, encantadora y nunca olvidada compañera de Mario, el vencedor de *Aquae Sextiae*. Esta típica y piadosa novela de caballerías y aventuras encontró su forma literaria en una larga *Vita Mariae Magdalenae*, cuya data se anticipó en conformidd con la vieja usanza; hacia el año 1456 fué atribuída a Rábano Mauro (776-856), mientras su verdadero autor sigue siendo desconocido; en conformidad con la mencionada vieja usanza, esto fué creído firmemente durante muchos siglos, aun por los jesuítas que redactaron la vida de la Magdalena en el *Acta Sanctorum* de los Bolandos.

Es notable cómo Malón de Chaide se ajusta a esa piadosa novela. Dice sencillamente en la Conversión de la Magdalena: «pues María, aunque perdonada, habiéndose subido el Señor a los cielos, y venido con hermanos, Lázaro y Marta, a Marsella, dándole en rostro todas las cosas de la tierra, y cansándole todo lo de acá abajo, determina de apartarse a un desierto, adonde a sus solas pudiese gozar de su Amado». A continuación describe la visión de la Jerusalén celestial, tal como pudiera representársela conforme al Evangelio de San Juan, en fuerte contraste con la vanidad de los bienes terrenos. El estilo sencillo, simple, auténticamente lírico, resalta de un modo especial en la larga poesía «Al Cordero que mueve—Con el cándido pie el dorado asiento». Cabalmente en esta poesía encontramos esa propiedad que de buena gana se atribuye a los españoles: el realismo. No es el naturalismo de un Quevedo, sino un realismo místico, elaborado por una fantasía mesurada y penetrante sobre una buena base teológica. Está en violento contraste con el vehemente y apasionado estilo de un Lacordaire, el cual, por eso mismo, a semejanza de las poesías piadosas de Verlaine, da tan fácilmente la impresión de lo fingido; el único valor filosófico de Lacordaire consiste en poner de relieve la amistad, la *amicitia*, que ha de ser la esencia del amor a Dios, porque en este punto sigue la

buena tradición de las enseñanzas católicas, y representa las notables doctrinas de Santo Tomás de Aquino y de otros místicos medievales.

Más importante es averiguar si las tres mujeres, la gran Pecadora, la hermana de Lázaro y María de Betania, son una misma y única persona. Las disputas han sido numerosas y muy variadas, y a ninguna de las combinaciones posibles le han faltado, según he visto, defensores. De todos modos, al fin ha prevalecido la opinión ortodoxa, es decir, la creencia católica, según la cual las tres forman un solo individuo. Esto naturalmente ha encontrado su eco en la liturgia, en el Breviario Romano, 22 de julio. El punto de partida de esa creencia parece haber sido un pseudoagustiano «*Sermo ad Fratres in Eremo*, 35», en el que leemos:

«Ad iudices ut caveant ne odio amore precio precibus vel timore corrumpantur caeteraque vitia declinent et iustitiam servent... Sed attendite, quia nulla culpa tan magna est quae non habeat veniam. Et ne aliquis desperet, Mariam illam peccatricem, dominam luxuriae, vanae gloriae matrem, sororem Marthae et Lazari in exemplum assumite, quae postmodum Apostolorum apostola meruit nuncupari. Adjuvet autem nos ipse Deus et homo, qui pro nobis nasci et mori dignatus est.»

Tal afirmación había sido expresada anteriormente, aunque no siempre de un modo bastante claro y uniforme. Por ejemplo, S. Agustín, In Ps. 125, 5, PL. 37, 1660 y San Pedro Crisólogo, Sermo 93, PL. 52, 460 c, etc. (8)

San Gregorio Magno fué quien proporcionó con el peso de su autoridad una completa victoria a esta creencia: «hanc vero quam Lucas peccatricem mulierem, Ioannes Mariam nominat, illam esse Mariam credimus, de qua Marcus septem daemonia eiecta fuisse testatur» (Lib. 2 in Ev. hom. 33, 1). No fué únicamente su autoridad teológica la que consiguió hacer esta creencia universalmente válida, sino también su especulación psicológica en los campos de

la metafísica, de la alegoría y de la moral. Los manuales apenas atienden a esa especulación porque, debemos confesarlo, en ella se encuentra muy poco de original y de propia cosecha. Sobre esa autoridad, lo mismo que sobre la de sus discípulos posteriores, Beda, Bernardo de Claraval y el Pseudo Rábano Mauro, se verificó la unificación de las tres Marías y se mantuvo en adelante de un modo oficial, si bien Jacques Lefebvre d'Étables perturbó la armonía. La unificación fué atacada duramente por Zwinglio. Ultimamente se pronunció enérgicamente a su favor Holzmeister en nombre de la crítica literaria (Zfk. Th. 1922). (9)

Bajo el punto de vista psicológico, podemos atenernos con toda confianza a la unificación, dando de lado a las discusiones: «con todo eso, en el hablar es bien que se conforme con los más, principalmente en cosas que ni edifican a la Iglesia ni hacen para la enmienda de las costumbres, y que ya el pueblo está empapado y embebido en ellas, y que las mamó con la leche» (Malón, La Conversión de la Magdalena, p. 305 B). La especulación de las pasadas centurias ha formado con las tres mujeres una personalidad de gran fuerza simbólica. El destruir y desvanecer este símbolo sería una empresa cultural tan difícil como vana. Cuando se trata de la historia, de la evolución del espíritu humano, la creación de un símbolo tal y tan orgánico tiene en definitiva más valor que los elementos que sirvieron para crearlo. Me agrada transcribir aquí las palabras de Lagrange, citado por Holzmeister: «este símbolo pone de relieve las fuerzas místicas (ascesis), activas en los pueblos creyentes, que cooperaron a la creación de una figura única, para poder presentar un cuadro ideal de la conversión. Un hombre debe ser extraído de la profunda sima, en la cual le sumergió el poder infernal, cuando se entregó públicamente a la impureza. La pecadora convertida debía llegar a ser una fiel discípula del Salvador; debía mostrarnos en forma brillante su virtud (aquella virtud que alcanzó al amor puro

del Salvador), acrisolada en el fuego de la tribulación, y debía ser testigo del sacrificio de Cristo. Todo esto, naturalmente, no podía quedar sin premio; la antigua pecadora pasa a ser el primer testigo de la resurrección; justamente ella tenía que ser la portadora de la Buena Nueva».

En todos los escritos de los Padres y Doctores que se han ocupado detenidamente de la Magdalena, se expresa el pensamiento de que la fórmula «*quae erat in civitate peccatrix*» pone de relieve la publicidad y violencia de su mala vida, y en menor escala su extensión. Intimamente unido con este pensamiento hay otro, que por brevedad tomo del Índice de las obras de S. Agustín: «*Magdalena frontosior facta est ad salutem, quam fortasse erat in fornicatione*». Como se dice bellamente en una antigua balada sueca: su esencia fué el amor, y su mayor delito fué «haber amado en demasía» (10). Por eso hubo de dirigir hacia Jesús-Dios toda la fuerza de su amor, cuando los ojos del Salvador se posaron sobre ella en el atrio del Templo, conforme a la leyenda, presentada por W. Menzel, el desenvuelto filólogo goetiano y pronunciado romántico católico (11). Hizo penitencia solitaria, al decir de la leyenda, en los eremos de Siria o en los riscos de los Alpes marinos.

Importancia mayor que todos los otros tiene el episodio narrado por S. Lucas (Lc. 10, 41-42), cuya interpretación clásica ha plasmado S. Gregorio el Grande en este pasaje:

«*Quid enim per Mariam, quae verba Domini residens audiebat, nisi contemplativa vita exprimitur? Quid per Martham exterioribus obsequiis occupatam, nisi activa vita signatur? Sed Martae cura non reprehenditur, Mariae vero tiam laudatur; quia magna sunt activae vitae merita, sed contemplativae potiora. Unde nec auferri unquam Mariae pars dicitur, quia activae vitae opera cum corpore transeunt, contemplativae autem gaudia melius ex fine convalescunt.* (Moralia opp. I, 21 cc). Activa autem vita cum corpore deficit. Quis enim in aeterna patria panem esurienti porrigat,

ubi nemo esurit. ¿Quis potum trikuat sitienti, ubi nemo sitit? Quis mortuum sepeliat, ubi nemo moritur? Cum praesenti ergo seculo vita aufertur activa, contemplativa autem hic inchoat, cum ipsum quem amat viderit, in amore ipsius amplius ignescet. Contemplativa ergo vita minime aufertur, quia subtracta praesentis saeculi luce perficitur» (id.). Aparte este comentario, es también notable la Homilía 35 sobre el Ev. de S. Juan (Jo. 20, 11-18), con la que el mismo Gregorio ha contribuído del modo más poderoso a la creación de nuestro símbolo. En dicho pasaje se trama una harto ingeniosa especulación en una forma que se hizo también clásica: «Ecce humani generis culpa absconditur, unde processit. Quia enim in paradiso mulier propinavit mortem, a sepulcro mulier viris annuntiat vitam; et dicta sui vivificatoris narrat, quae mortiferi serpentis verba narraverat. Ac si humano generi non verbis dominus, sed rebus dicat: de qua manu vobis illatus est potus mortis, de ipsa suscipite poculum vitae» (l. c.) (12).

Ya S. Hilario de Poitiers había apuntado la idea en el comentario al Ev. de S. Mateo (c. 29, 2); «esta mujer representa al pueblo de los gentiles, que por la pasión de Cristo dió gloria a Dios. Ella ungió la cabeza de Cristo, que no es otra que Dios. El unguento es, pues, el fruto de las buenas obras; por razón del cuidado del cuerpo, es sumamente agradable al sexo femenino; toda la preocupación por su cuerpo y todo el afecto de su rico corazón lo vertió en gloria y alabanza de Dios».

Agustín no conoció este pensamiento, ya que en la exposición del pasaje (In Jo. 124), nada nos dice sobre él (13). Siglos más tarde repite esa idea Honoré d'Autun en un Sermón (PL. 172, 979-982): «...ut sicut prima foemina mortem viro traderet, ita nunc femina perennem vitam viris nuntiaret». Allí presenta un cuadro conmovedor de la Magdalena: «his dictis mundum, quem diu inhorruit, gloriabunda obiens deseruit, et angelis hymnum concinentibus

ad dominum perrexit quem multum dilexit quique ei multum dimisit, et in horto aromatum lilia colligere cum candidulis virginibus permisit».

No quisiera abandonar este punto sin hacer una alusión a las especulaciones de la moderna psicología; aunque en parte se inspiran en textos freudianos, tienden a abandonar el estrecho y puro «horizonte de la Medicina», y en el campo filosófico se pronuncian de un modo fundamental sobre el problema de este símbolo. Me refiero a la doctrina de C. G. Jung acerca de la importancia y no rara vez de la tragedia que la «Matris Imago» representa en el curso de la vida (14). Tenía que ser una pecadora pública, redimida por su propio amor, la primera en anunciar la redención de la muerte a la humanidad, la vida eterna y la inmortalidad a los hombres; y cree él que ha pasado enteramente desapercibido este pensamiento, que, como ya vimos, expresan algunos y notables escritores eclesiásticos.

A pesar de las amplias coincidencias psicológicas arriba acentuadas, creo que en Malón de Chaide, lo mismo que en los demás escritores eclesiásticos, María Magdalena presenta un carácter simbólico mucho más general. Su obra, *La Conversión de la Magdalena*, figura no entre los escritos propiamente místicos, sino entre los ascéticos. Esto significa que es una obra semejante a la «Vita Christi» de Ludolf de Sajonia y los «Morales sobre Job» de S. Gregorio el Grande, una obra destinada a ser el espiritual manjar cotidiano de innumerables fieles piadosos. Ludolf comenta la vida de Cristo tejiendo una armonía de los Evangelios en forma parafraseada y profusa, dando la pauta de una predicación moral; de un modo análogo el objetivo de la Conversión de la Magdalena, es describir la vuelta del alma pecadora a Dios, el retorno del extraviado a su patria original. Pero no encontramos la misteriosa y profunda trascendencia, que da un carácter tan particular a los escritores de otros místicos auténticos, como por ejemplo, San Juan de la Cruz

y Santa Teresa de Jesús. Lo que propiamente se acentúa en nuestra obra, aparte sus logradas calidades artísticas materialmente consideradas, es una pintura finamente perfilada del camino de la santidad. No se equipare a las de sus inmediatos predecesores, ni a las de los contemporáneos, teólogos y monjas que con él vivieron; en conformidad con la idiosincrasia de su autor, ya encanecido, y sin poderse apartar de ella, se apoya directamente en las grandes autoridades teológicas, especialmente patrísticas, y también en la filosofía contemporánea o próximamente pasada: así la obra surge en la literatura hispana filosófica, mística, moral y teológica como creación original e independiente. Además, nos muestra la mentalidad, o mejor el doble aspecto de Malón, ya que en ella tenemos una representación brillante de las dos corrientes espirituales que se cruzan en su alma. Eso aparece, sobre todo, en la cuarta parte, que es propiamente la coronación de la obra: allí encontramos una constante intermitencia de tratados y disquisiciones filosóficas, con frecuencia puramente metafísicas, excursiones arqueológicas y vigorosos e impresionantes pasajes líricos que no dejan de entusiasmar aun allí donde para nosotros, los nórdicos, confinan ya con una retórica más bien desagradable. Por eso desaparece con frecuencia la Magdalena durante largas series de páginas. Sirven de ilustración todas las escenas y parábolas posibles de la Biblia junto a las prolijas referencias a la historia profana. El lenguaje, en el conjunto de la obra, va animado por un sentido íntimo, que se refleja no tanto en las escenas que describe como en el modo de describirlas. Con frecuencia podríamos comparar a Malón con San Juan Crisóstomo, y en la suntuosidad del lenguaje con un compatriota suyo de la Antigüedad, el Séneca de las Tragedias.

En general, la Conversión de la Magdalena se revela como obra típica de un meridional. Sería sencillamente imposible suponer que un europeo, por ejemplo, un suizo,

alemán o un noruego, haya podido escribir libro semejante. Falta aquí la sensitiva interioridad alemana, que con tanta frecuencia suelen alabar (los alemanes) en las obras afines de origen germánico. No tiene la sencillez y sobriedad de tales escritos, sino que en el mejor sentido de la frase es la obra de un antiguo retórico (cristiano). Ningún místico alemán ha tratado con esa *opulencia* del amor a Dios; ese gracioso colorido en las descripciones es cosa extraña a la austeridad nórdica y sería en ella un aditamento inorgánico. En cambio, en nuestro español se dan la mano el espíritu clásico de Roma y el orientalismo semítico de la Biblia (15 y 16).

CONTENIDO DE LAS NOTAS

(1) Über die Aussichten des Christentums, en la Die Neue Rundschau, 36, Berlín, 1925.

(2) Lc. 11, 8. Lutero traduce muy bien *desvergonzada lascivia*. (Esa traducción de Lutero es algo desvergonzada. La *anádeia* de ese pasaje de S. Lucas se refiere a la «importunidad» con que un sujeto llama a la puerta de su amigo hasta que logra recibir los tres panes. En esa perseverancia no hay ningún colorido de «unverschämtes Geilen», ni siquiera se habla del amor. (N. del Tr.).

(3) Poesie varie, ed. B. Croce, 372.

(4) Lirici Marinisti, ed. B. Croce, p. 70.

(5) Orígenes, C. Celsum, II, 55.

(6) Duchesne, Script. Hist. Franc. V, 536, al medio.

(7) M. R. Werner, Ein Seltsamer Heiliger. Brigham Young, der Moses der Mormonen, Zürich, 1930, p. 233 s.

(8) En lugar de estampar esas frases irónicas acerca de los Padres y Doctores Ecclesiac, hubiera hecho mejor Langenegger en documentarse bien sobre San Agustín. Pronto hubiera comprobado su ligereza. En efecto, en San Agustín se recoge la tradición y se expresan de un modo gráfico todos los conceptos que han volado sin cesar en torno de la Magdalena. Veamos algunos a modo de ejemplo: «las mujeres fueron las primeras que vieron a Cristo y por ellas fué anunciado el Evangelio a los Evangelistas. Por mujeres les fué anunciado el Cristo... A la mujer, que anunció la muerte, consoló la mujer que anunció la vida... Por la mujer fué seducido Adán, por la mujer fué anunciado el Cristo» (Serm. 45, 5).

«Petro et Joanni nuntiaverat Maria Magdalene... Discipulis ipsa nuntiaverat» (In Jo, 121, 1).

«¡Gran infelicidad de la condición humana! Cuando habló Eva, aunque mentía para nuestra perdición, fué creída al momento. En cambio no se les creyó a las mujeres que decían verdad para nuestra salvación... Fué una mujer quien anunció que había resucitado Cristo. Mediante la mujer la muerte, y mediante la mujer la vida» (Serm. 232, 2, 2).

«Si la Magdalena se mostró quizá desenvuelta en su mala vida, más desenvuelta se mostró en orden a su salvación. Irrumpió en una casa sin previa invitación. Estaba herida y buscó al médico donde él se encontraba. En cambio, el fariseo después de invitar a Cristo, no halló su curación, puesto que se tenía por sano.» (In. Ps. 115,5).

«Ecclesiae figuram María gerebat...» (Serm. 245, 4. 4).

«Illa mulier Ecclesia erat...» (Serm. 5, 7).

Ut in illa foemina figuraretur Ecclesia de Gentibus...» (In. Jo. 21. 20. 3).
(N. del Tr.) (Véase la nota siguiente. (N. del Tr.)

(9) San Agustín vaciló sobre este punto, demostrando que ya en su tiempo corrían las mismas opiniones que hoy subsisten (In. Jo. 49, 11, 3). Eso en teoría, ya que en la práctica se atiene a la unificación. San Gregorio no hace más que seguirle, enviando por delante un elocuente *credimus*, como puede verse en el texto citado por Langenegger. Por lo demás, sería ridículo hablar aquí de tendencia católica u «opinión ortodoxa». Es el mismo texto bíblico el que nos impide llegar a una conclusión evidente, a los católicos y a los no católicos. El punto de partida de la unificación no es ese Sermo ad fratres in eremo, cuya data reciente parece ignorar Langenegger, sino el texto sagrado. En él se nos dice que Jesús había arrojado siete demonios del cuerpo de María, llamada la Magdalena, y esto parece una indentificación con la Pecadora anónima, como se ve S. Lucas, 7, 2. Se nos dice igualmente que María, hermana de Lázaro, enjuga los pies del Salvador con su cabellera. Pero el hecho es tan insólito para las costumbres judías, que muchos no han podido aceptarlo sino como evocación sentimental de aquel otro momento en que la pecadora pública, al ver los pies de Jesús mojados por el llanto, se arrodilla por detrás del escaño y los enjuga con sus cabellos (Jo. 12, 1). (N. del Tr.)

(10) Menzel, Christl. Symbolik, der Mohnike, Altschwedisches Balladenbuch, cita de la p. 173.

(11) Id, II, p. V. Allí dice también: «la Magdalena era portadora de una gran idea, y no puede ser entendida de otro modo...».

(12) Sabido es de todos que San Gregorio divulga en estos pasajes ideas agustinianas muy corrientes sobre las contraposiciones vida activa-contemplativa y Anuncio de la vida-muerte. (N. del Tr.)

(13) Pero nos lo dice en otro lugar: «factum audivimus, mysterium requiramus... Unguentum illud justitia fuit, ideo libra fuit. Erat autem unguentum nardi pistici. Quod ais justitiam. § Justus ex fide vivit. Unge pedes Jesu bene vivendo... Capillis terge, si habes superflua... Et Judas Iscariotes dixit... Vae tibi, miser. ¡Bonus odor occidit te!» (In Jo. 50, 11).

Ya vimos antes que también nos recuerda que la Magdalena simboliza a la Iglesia, en la nota 8. (N. del Tr.)

(14) Véanse sus indicaciones en «Cambios y Símbolos de la libido», *passim*.

(15) Posteriormente veo que ha aparecido una novela titulada «María Magdalena», por Robert Conraht, editada por F. Borgmeyer, Hildesheim. (Véase el anuncio en «Stimmen der Zeit», t. 122, cuad. 4, Enero, 1932.) Es la aparición más reciente en la Bibliografía enorme de la Magdalena. Marta y María se presentan como hijas de un distinguido hebreo. María ha de casarse con el escriba Jonatás, duro legisperito, pero una invencible repugnancia interna la hace retroceder. Por medio de la madre de una amiga suya, una saducea, llega a conocer a Cornelio, distinguido caballero romano. Como querida de éste, huye de la casa paterna. Su padre muere poco después bajo las maldiciones legales del escriba y desdenado novio, el cual, además, recurre a todos los medios para dañar al romano. Aparece Jesús. Despierta los odios de los celadores de la ley y es acogido familiarmente en casa de los padres de Marta y Lázaro. Como por un kaleidoscopio se suceden los cuadros de la actividad de Jesús y de la existencia de María, la querida.

Ambos se van aproximando más y más, mientras que María experimenta en su vida un creciente e insoportable disgusto. Da el primer paso arrojándose a los pies de Jesús y le previene del «Chaberim» ante el justo legisperito. A la pregunta que Jesús le dirige sobre quién es ella, contesta en medio de ruidosos sollozos: «¡Una desgraciada, una deshonrada, una impura!» De los serenos ojos del Desconocido caen sobre ella ondas de nueva luz y tan de improviso se apoderan de su alma, que María se manifiesta sin velos ante El en toda su tortura y desgarramiento. Siente que El lo sabe todo, se cubre el rostro con ambas manos y prorrumpe en un grito al reconocer la negrura de su alma... (p. 335). Sigue la última lucha en el interior de María; toma la resolución de presentarse en el festín, del que ya tenía noticia, en casa de Simón, el viejo de mentalidad, fariseo epicúrea, amable, simpático y atento, para romper todas las trabas, que le impiden la salvación del alma, por un definitivo esfuerzo de voluntad, por un decisivo vencimiento de sí misma, por la humillación más profunda y más pública.—Lo que, entre otras cosas, me ha llamado la atención en la lectura de esta novela, escrita en estilo fluido, es que María viene a ser la Margarita hebrea (p. 96 ss) y toda la escena está tomada del Fausto y transportada a otro ambiente (v. 3414-3520). Es una reminiscencia literaria que, hablando claro, no satisface mi gusto. La novela está efectivamente bien escrita, pero hoy estamos habituados a la psicología y al análisis y acaece que adoptamos una postura crítica; Juan Mumbauer ha hablado de una clara y actual vuelta amenazadora a lo arcaico, en la literatura específicamente católica, en su «Deutschen Dichtung der Neuesten Zeit (vol. 1, p. 35, Freiburg in Br. 1931). No puedo menos de incluir en esa categoría la novela de Conrath, aunque reconozco sus calidades emotivas y su inspiración noble, aunque también un poco árida. Le falta un poco la facultad de impresionar, de presentar con claridad los procesos anímicos, tal como estamos acostumbrados a comprobarla en la literatura católica francesa, inglesa o alemana. En todo caso sería interesante el estudiar ese motivo de la Magdalena en la literatura cristiana entera, y no sólo en la «bella». La decoración novelesca del pasaje del Evangelio de San Lucas empezó quizá con la Homilía de San Efrén Siro.

- (16) Bibliografía más saliente sobre María Magdalena:
 Fragmentos del Evangelium Petri, Ed. Bergua, Madrid, sin fecha, vol. II.
 Pseudo-Ammonio Sakkas, Harmonía Evangeliorum, PL, 68, 251-358.
 Clemente Alejandrino, Paedag. c. 8.
 S. Basilio, Homil. 40.
 S. Juan Crisóstomo, Homil. De Poenitentia, 7, 2.
 S. Hilario, Comm. in Ev. Mt. 29.-33, 9.-PL, 9, 749.
 S. Ambrosio, 13.
 S. Efrén Siro, Homilía sobre la Pecadora. Sämtl. WW. d. Kirchengäter, t. 35, pp. 69-85.
 S. Gregorio Magno, Homil. 25 in Jo. 20, 11-18.-33 in Lc. 7, 36-50.-Moralia in Job, passim.
 Orígenes, C. Celsus, 2, 55.
 S. Agustín, Enarrat. in Ps. 125, 5. PL, 36, 1660. Cfr. Indices de Migne.
 María, Magdalena, etc.
 S. Macario, Homil. 12, 16 s.-15, 8 s.-30, 9.
 S. Pedro Crisólogo, Serm. 93.-PL. 52.
 Honorio Augustodunense.-PL, 172, 979-982.
 Hincmarus.-PL, 125, 719 ss.
 S. Anselmo de Canterbury, Oratio 74.—PL, 158, 1010-1012.
 S. Ruperto Abad.—PL. 168, 1536 ss.—169, 630, 649, 1636.

- S. Buenaventura, Expos. in Cap. 20 Ev. Jo. y Medit. Vitae Christi.
 Pseudo-Rábano Mauro, De Vita Mariae Magdal. PL. 112, 1431-1508.
 Mombaer, Rosetum, Donai, 1620, p. 485 A.
 Gracián, El Comulgatorio, Meditación 21.
 Barthelemy, O Carm., La Madeleire au désert de Ste. Baume, 1671.
 Salas, S. J., in Diepenbrocks Geistlichen Blumenstrauß, p. 187.
 Spee, S. J., Spiegel der María in der Magdalena. Trutznachtigall, 1879,
 pp. 39-53.
 Sautel, S. J., Divae Magdalenaes ignes sacri et piaes lachrymae, Ingolstad,
 1673, col. 1709.
 Sarbievius, Carmina, Argentod, 1803, pp. 90, 316 y 320.
 Wesenberg, Magdalena, en Sämtl. Dichtungen, Constanz. 1824, III, 305.
 Mone, Schauspiele des Mittelalters, I, 14, 56.—II, 171.
 Clarus, Geschichte des Lebens, Reliquias de la Magdalena, Marta y Lá-
 zaro, Regensburg, 1852.
 Mombritius, Sanctuarium s. Vitae Sanctorum, París, 1910, II, 80 ss.
 Bolandistas, t. 3, Brux., 1900-1.—t. 2, 80 ss. (Bibliotheca Hagiografica
 Latina).
 Menzel, Christiche Symbolik, Regensburg. 1854, II, 56-72.
 Dictionary of the Bible, II, 284 ss.
 Holzmeister, Z. f. k. Th., 1922, 402 ss. y 556 ss.
 Lagrange, Comentario a los 4 Ev. (Comentario a los correspondientes
 textos.)
 Mohnike, Altschwedische Balladen, 173.
 S. Maximo Taurino, PL. 57, 358 ss., 808 y 819.
 S. Bernardo, PL. 183, 341.—Serm. 4 in dedic. Eccl., 3.—Sermm. 12 y 13
 in Cant. Cant.—PL. 183, 422 ss.
 Pedro Monje, Hist. Albingsium, en Duchesne, Script. Hist. Franc.
 V, 556.
 Acta Sanct. Bolland., Julio, 22.—t. 5, 187-225.
 Tillemont, Mémoires..., 1693, t. 2, 18-34 y 471-481.
 Morin, Rev. d'hist. et de litt. relig., 1898, 23 ss.
 Vigouroux, Dictionaire de la Bible, 4, 809-818.
 Corluy, Comment. in Ev. S. Jo., Gent., 1880, 283-289.
 Knabenbauer, Comment. in Mt., II, París. 1893, 399-342.
 Columbi, Histoire de S. Madeleine, Aix, 1688.
 Sickenberger, Biblische Zeitschr., 17 (1925), 63 ss.
 Kosegarten, Legenden, t. 2, Berlín, 1804, 130.

Iconografía:

- Mayer, Geschichte de Span. Malerei. 1913 (2 vol.).—Id. Ribera. 1908.
 Kunstblatt, 1846, núm. 2. p. 1.

Los Agustinos en la Universidad de Sevilla

POR

ANDRÉS LLORDEN, O. S. A.

INTRODUCCIÓN

La antigüedad de la Orden de S. Agustín en Sevilla alcanza los remotos y memorables tiempos de la conquista de la ciudad por el Rey S. Fernando (1248), según el testimonio fidedigno de los más conspicuos historiadores y cronistas; así lo aseguran el concienzudo analista Ortiz de Zúñiga (*Anales de Sevilla*, 1671), Arana de Valflora (*Compendio histórico descriptivo de Sevilla*, 1789), Montero de Espinosa J. M. (*Antigüedades del Convento Casa Grande de S. Agustín de Sevilla*, 1817) y otros ilustres investigadores de la historia sevillana; de los propios sobresalen el P. Jerónimo Román (*Crónica de la Orden*, Salamanca, MDLXIX) y el P. Tomás de Herrera (*Historia del Convento de Salamanca*, Madrid, 1652) y después de éstos, todos los que directa o indirectamente han tratado de las fundaciones agustianas en la capital andaluza y su término.

De aquellos gloriosos tiempos, preludio prematuro de la unidad hispánica, en los que al empuje arrollador de

las tropas cristianas se ensanchaba considerablemente el campo de acción de la reconquista, sólo sabemos lo que consignan en sus historias, anales y crónicas los investigadores mencionados, conforme a los testimonios escritos, que tuvieron en sus manos, o los recogidos oralmente por la tradición, y no es fácil hoy historiar los días del establecimiento de los religiosos agustinos, ni tampoco es nuestro intento en este modesto trabajo, que sólo pretende dar a conocer, en conformidad con la documentación existente, la labor científica y la influencia cultural, que los agustinos desarrollaron en las cátedras y aulas universitarias de Sevilla, como estudiantes o profesores, en homenaje de sincera admiración y simpatía a su primer centro de instrucción, y por el amor sin límites que suscita en nosotros el grato recuerdo de las glorias de la Orden; y tanto más nos mueve a realizarlo, cuanto que lo juzgamos casi del todo desconocido, razón de más para que el objeto que perseguimos en estas líneas, no deje de tener, a nuestro juicio, verdadero interés, así en el campo de la historia, como en el de la cultura.

Porque si bien es cierto, que no escasean los datos necesarios para la reconstrucción documentada de la labor intelectual realizada por tantos insignes religiosos de la Orden en la Universidad hispalense desde finales del siglo XVI en adelante, gran parte permanece aún ignorada en los archivos, y las noticias escritas, pocas en verdad, que la posteridad nos ha legado, están dispersas, que bien merecen, a nuestro parecer, se les preste la debida atención y se procure formar con todas ellas un cuerpo animado, con vida propia, puesto que hay por fortuna caudal suficiente para emprender un estudio de conjunto, que nos dé a conocer en concreto y particularmente tan preciada labor cultural, porque es lastimoso, que se ignore casi en absoluto, uno de los capítulos (pues cada Orden tiene el suyo) más interesantes de la historia de Sevilla en el orden

pedagógico y científico, y sobre todo de la Orden agustina, que educó con mimo singular y al calor de su propia vitalidad a tantos hijos ilustres, que con su ciencia y saber, le dieron días de gloria y reflejaron en sus actos y con sus obras el espíritu gigantesco de su excelso e incomparable fundador S. Agustín, figura de tan marcado relieve en las letras de todos los tiempos, épocas y edades, que por sí sola, aunque la Orden no tuviera otras, le sobran a él méritos suficientes para darle fama inmortal; pero los hijos de tan gran santo y sabio, andaluces o no, educados en los claustros monacales de región tan privilegiada, herederos directos de su mismo espíritu y de su gloria imperecedera, no se contentaron con admirar sus heroicas virtudes y de contemplar su profunda cuanto inagotable sabiduría, sino que, al seguir sus huellas de santidad en la vida religiosa que libremente abrazaron, quisieron imitar en el más alto grado de perfección su ciencia sin límites, por su constante aplicación a las letras y por el trabajo incesante en el estudio.

Tenía delante de sus ojos, además del modelo, cuya virtud y santidad es difícil de igualar otros santos, que también fueron verdaderos sabios en las letras humanas, pues justo es no olvidar, que les había precedido con resplandores de santidad y de ciencia, un Santo Tomás de Villanueva, que fué provincial de Andalucía, un Alfonso de Orozco, y hoy Beato, con el cargo de Prior del convento de San Agustín de Sevilla, Casa Grande, donde el mismo afirma habersele aparecido la Sta. Virgen. Ambos santificaron los claustros que pisaron y los dos rivalizaron por su aplicación y constancia en el estudio, y se cuentan en la legión de místicos y ascetas de la literatura española.

Otras figuras, tal vez de no tan marcado relieve como las anteriores, pero de indiscutible mérito, fueron el Padre Gonzalo Vélez, mártir de la fe en el convento de Guécija, que derramó su sangre el día 25 de diciembre de 1568 en

la rebelión de los moriscos, juntamente con otros doce religiosos más, entre ellos el P. Prior Francisco de Aguilar; el P. Juan Sedeño, religioso de grandes virtudes, el P. Juan de Sevilla, varón insigne de excelentes dotes de gobierno, el Padre Rodrigo de Andrada, *Angliæ martirio coronatus*, como afirma el historiador agustino P. Herrera, y otros que el descuido casi natural nos ha encubierto, según dice gráficamente el citado historiador de la Orden.

También conocieron y trataron personalmente algunos años, teniéndole de Superior al P. Pedro de Valderrama, religioso de acrisoladas virtudes, de grandes méritos y célebre orador sagrado, que por su elocuencia incomparable, recibió de todos los sevillanos el sobrenombre, que tanto le honra, de *Crisóstomo sevillano*, varón muy penitente, de esclarecida inteligencia y tan aplicado en los estudios, que fué modelo del trabajador incansable y fundador de los conventos de Málaga y Guadix.

Muy presentes tuvieron igualmente en su memoria los nombres de otros insignes sujetos, que no es posible enumerar en estas líneas, que con su ejemplo y constancia, sirvieron de estímulo eficaz, para seguir sus huellas en la plausible imitación, tanto de sus heroicas virtudes, como en sus cualidades intelectuales, que les llevaron como por la mano a escalar elevados y codiciados puestos, lo mismo en un orden que en otro, como tendremos ocasión de ver en las líneas que han de seguir, sin temor a pecar de exagerados.

Sin duda alguna, durante muchos años y aún siglos, los estudios eclesiásticos, especialmente los de Filosofía y Teología, se cursaron normalmente en el convento Casa Grande de Sevilla, pero, bien sea por la afluencia de religiosos, o también, y parece lo más cierto, por la nueva dirección y rumbo que los Superiores dieron a los cursos de estas ciencias y a la S. Escritura, los prelados provinciales y locales, se vieron en la precisión de realizar las gestiones oportunas para la fundación y apertura de un nuevo centro, en el cual

podieran darse con más amplitud y solidez las clases respectivas de estas facultades, hasta llegar a ser uno de los principales, por su competencia y autoridad, no sólo en Sevilla, sino también en toda la Orden.

Para ello fundaron a fines del siglo XVI el famoso *Colegio de San Acacio*, centro desde entonces de toda la actividad intelectual de la Provincia Agustiniiana de Andalucía (1) y a los pocos años foco intenso de irradiación cultural, tan importante y sobresaliente, que fué el escenario de incansable laboriosidad, desplegada sin reposo por sus ilustres moradores, semillero fructífero de teólogos insignes, marantial inagotable y perenne de notables escriturarios, y cuna de elocuentes oradores, críticos, literatos, etc. y donde se cultivaron con predilección singular y en competencia santa, las ciencias, las artes y las letras, en el que florecieron finalmente numerosos alumnos de la Orden y formaron sus inteligencias, para descollar no pocos por su esclarecido talento en el terreno del saber humano en todos sus ramos y en todas sus múltiples manifestaciones, que constituye un timbre de gloria, difícilmente superable, en la Provincia Agustiniiana de Andalucía y en Sevilla.

Bajo la dirección de maestros sapientísimos, brilló muy pronta con luz tan propia, diáfana y resplandeciente, y se acreditó lo mismo en Sevilla que en toda la Orden, como centro de capacidad en la enseñanza de los estudios eclesiásticos, que llenó con su fama, no sólo los ámbitos de la capital andaluza y de España, en la que rivalizó en digna competencia, traspassando los estrechos límites de la región, con los más ilustres y destacados de la Orden, como las de Salamanca, Valencia, etc., pero aún sobrepasó las fronteras de nuestro suelo patrio, para gozar en el extranjero de merecida y justa consideración, por los estudios que en él se daban y la sólida preparación que en él se recibía, ya que para entrar a ocupar un asiento en sus acreditadas aulas, se exigía gran capacidad intelectual, y todas las cátedras se

gozaban mediante una competencia y reñida oposición, vigilada y presidida por otros agustinos de alto relieve en las letras y de reconocido talento en la cátedra, que difícilmente podían obtener, sino aquellos de cualidades intelectuales privilegiadas y de condiciones inmejorables para el estudio.

No todos, pero sí la mayoría de quienes vamos a tratar en este estudio, pasaron por las aulas del célebre colegio de S. Acacio, pues justo es confesar que tenía la Provincia otros centros de estudios eclesiásticos, como los de Córdoba, Granada, Badajoz, etc., de los que salieron hombres muy notables, pero entre todos era el de S. Acacio el que llevaba la primacía y a él acudían casi siempre, para perfeccionar su carrera, los de otras casas, y disponerse más adelante a la conquista de las cátedras universitarias, en competencia con las demás Ordenes Religiosas, o simplemente para ampliar sus estudios y realizar con fruto y aprovechamiento su carrera en la Universidad sevillana y explicar después con aptitud y capacidad las encomendadas por los superiores en el convento.

Nuestra documentación no alcanza más allá del último tercio del siglo XVI, pero a partir de aquí es considerable y nos parece utilísima para formar parte integrante de la historia cultural de la Universidad de Sevilla, razón sobrada para dedicarle unas cuartillas, en cuyo desarrollo cronológico iremos anotando la biografía de los religiosos agustinos, que fueron estudiantes o catedráticos en ella, en conformidad con los datos suministrados por los historiadores de la Orden y sobre todo aumentados considerablemente con aquéllos otros, que hemos investigado directamente en los Archivos de la capital andaluza, en especial el de Protocolos Notariales y el de la Universidad, sin explorar aún, en lo que se refiere a los agustinos, motivo razonable y justo, que nos anima a emprender este trabajo, que aún prescindiendo de otras razones y motivos, consideramos de no escaso valor y utilidad, en la seguridad de que así se irán

aquilatando y perfeccionando más y más los datos, por supuesto muy escasos, que cronistas e historiadores, propios y extraños a la Orden, apuntan tan sucinta e incompletamente.

No nos guía el prurito de poner reparos a nadie, ni decir la última palabra acerca de los agustinos de quienes vamos a tratar en estas cuartillas, pero encontramos tantas lagunas y de tanta consideración en lo tocante a la historia de la Provincia de Andalucía, aún por hacer, y en la biografía de sus hijos más ilustres (2) que todo esfuerzo nos parece poco, en pleno siglo de investigación, para ir poniendo piedra sobre piedra en los cimientos ya existentes, para darles mayor solidez y consistencia, al sacar un día y otro de los legajos polvorientos y carcomidos de los archivos, el inmenso caudal que atesoran sus ricos fondos, antes que la traidora polilla termine con ellos en su acción destructora y continua; y precisamente la región andaluza, donde la Orden tuvo numerosos e importantísimos conventos, es sin duda la menos estudiada por los agustinos, y en consecuencia de la que se tienen menos noticias, no porque no las haya—pletóricos están sus archivos de ellas—sino porque desde los tiempos de la desdichada exclaustación religiosa, los agustinos remontaron el vuelo a otras regiones y se han olvidado por completo de una de las Provincias más florecientes que la Orden tenía en España y de sus cuarenta y un conventos, en los que hubo santos y sabios, lo mismo que en los restantes diseminados por el patrio suelo.

Ya el infatigable investigador agustino P. Zacarías Novoa, ha emprendido esa labor tan descada, y no ha mucho publicó una monografía de los *Conventos Agustonianos de Jerez de la Frontera*, algo incompleta por premura de tiempo, como confiesa su autor, pero no cabe duda, que servirá de base para futuras investigaciones y significa un gran paso en su estudio.

Lo realizado por el P. Zacarías, debe hacerse con todos

y cada uno de los conventos de la precitada región, que más o menos, todos tienen su glorioso historial e influyeron notablemente en el desarrollo de la cultura española. Es labor penosa, pero necesaria, tanto más, cuanto es menos conocida.

En estas cuartillas tenemos nosotros la pretensión también de cooperar con nuestro granito de arena a la reconstrucción de nuestras glorias pretéritas, que merecen de nuestra parte toda consideración y es necesario difundirlas, para que susciten en los demás la admiración y el aplauso a que son acreedores por su vida y por sus obras.

Nuestro trabajo, no se refiere a la parte doctrinal, sino a la biográfica y comprende dos partes perfectamente definidas: Una que corresponde a los últimos años del siglo XVI y todo el XVII y otra a los dos siglos siguientes.

La primera forzosamente es más grande, aunque sea por otra parte la que ofrece mayor interés, por la escasez de datos, no obstante los que suministran el Archivo de la Universidad y el de Protocolos, que completan notablemente aquellos otros sueltos de los cronistas sevillanos e historiadores agustinos.

Casi todos los religiosos de este primer período proceden de las cátedras salmantinas o de Alcalá, en las que forjaron sus inteligencias, dirigidas por aquellos talentos privilegiados, cuyos nombres por sabidos omitimos, de las que salieron consumados maestros, para enseñar la ciencia aprendida en las aulas monacales de la región sur.

No es de nuestra incumbencia el examen crítico de las doctrinas expuestas en la cátedra, ni el estudio comparativo de las fuentes donde bebieron, que sería además imposible de realizar, a causa de que los religiosos de quienes tratamos, aunque gozaban de gran crédito y competencia en las aulas conventuales, no dejaron obras escritas, al menos impresas, lo que impide saber con certeza absoluta la orientación teológica que dieron a sus exposiciones y comentarios

en la cátedra, pero no ofrece duda serían las de sus doctos y sabios maestros, que con admiración y aplauso explicaban en Salamanca y Alcalá, que sostenían y defendían las de la *Suma Teológica*, propuesta a todas las escuelas por el *Concilio de Trento*, «como el documento más fiel y acabado de la especulación humana en torno a las verdades divinas, el manual imprescindible de profesores y discípulos, el sustituto definitivo y ventajoso de los cuatro libros de Pedro Lombardo. Por ello, al estudiarla a fondo para explicarla en las aulas y para escribir sobre sus partes, cuestiones y artículos, eruditos comentarios, pudieron nuestros teólogos apreciar las excelentes cualidades de contenido, de método y de exposición, que hacen de la obra del Doctor Angélico superior a cuanto produjo la era escolástica», como afirma y prueba con gran copia de argumentos y razones el P. David Gutiérrez, O. S. A. en su interesante y jugoso artículo acerca *Del origen y carácter de la escuela teológica hispano-agustiniana en los siglos XVI y XVII*, sin que dejaran de recordar en ocasiones la doctrina de Egidio Romano, insigne teólogo agustino y siempre con la máxima consideración especialísimamente las de S. Agustín, y en algunas cuestiones, las menos, se separan de Santo Tomás. (3)

Sorprende notablemente que ninguno de estos religiosos incluídos en nuestro trabajo, dejara alguna muestra de su labor intelectual, por la cual nos sería fácil juzgar con mayor precisión sus talentos y la calidad de sus exposiciones, que sólo podemos apreciar por un método indirecto de menor eficacia, o basados en el testimonio de los que conocieron su actuación o vieron y presenciaron como testigos su labor pedagógica.

Ninguna obra teológica, fruto de su inteligencia, dejaron impresa de la que se tenga noticia, y tampoco aparece ningún manuscrito, que de existir permanecerá escondido entre el polvo negruzco de alguna biblioteca, o lo más probable que se haya perdido, porque nos resistimos a creer no

saliera de su pluma algún escrito en forma de apuntes, comentarios o explicaciones de sus cátedras. Tan sólo al Padre Gonzalo de Cervantes, podemos juzgarle directamente por el *Comentario al Libro de la Sabiduría*, pero de los restantes de esta primera época, tan sólo algún que otro sermón o carta, que para el caso poco valor doctrinal prestan en el campo de la Teología o de la S. Escritura.

La segunda parte, que como hemos indicado arriba, abarca los siglos XVIII y XIX, ofrece otras características perfectamente acusadas.

Los datos biográficos son más abundantes y completos que permiten rehacer los rasgos principales de su vida activa con más prolijidad y exactitud, por los numerosos que facilitan las *Informaciones de Legitimidad y Limpieza*, exigidas con rigor en los centros oficiales universitarios.

La orientación doctrinal, aunque conforme en el fondo con la de Santo Tomás, varía notablemente en los conventos agustinianos de Andalucía y aún en Castilla, a consecuencia, entre otros factores, de la independencia absoluta que tenían en las Universidades de Alcalá y Salamanca, de las que no eran ya discípulos inmediatos ni alumnos de sus cátedras, por otra parte muy menguadas en su crédito precedente y en el plano de su decadencia, pero aún en éstas, particularmente en la última citada, donde descollaban hombres de gran talento, como el agustino P. Pedro Manso, las corrientes expositivas en el terreno de la Teología, eran distintas y en muchos puntos encontradas y opuestas.

Si la exposición teológica de la Suma había sido el código imprescindible de los siglos anteriores, a mediados del siglo XVII, el entusiasmo por Santo Tomás y el estudio de sus obras, decrecieron bastante y fueron relegadas a un segundo lugar, a causa del Renacimiento, como afirma el Padre David Gutiérrez, que obtuvo en Italia y España la primitiva escuela egidiana, renacimiento que dió muestras de

sí en ediciones de las obras del maestro y en no pocos cursos teológicos compuestos «ad mentem Aegidii».

En efecto, en 1699, comenzaron a imprimirse las obras del Maestro Agustino Egidio Romano, primera y única edición suya, hace constar el P. Reguera—agustino—que se ha hecho en España, obra de mucho trabajo y grandísimos gastos, muy celebrada en la Orden en aquel tiempo, siendo su editor el Padre Maestro Fr. Antonio Aguilar, hijo del mismo convento (Córdoba), insigne teólogo escolástico y natural de la villa de Cabra, que ilustró estas obras con citas y notas marginales, escolios y resoluciones, etc.

Su temprana muerte le impidió ver terminada tan gigantesca labor editorial. Bajo su experta dirección salieron de las prensas siete gruesos volúmenes, y concluyó con el octavo y último el P. Nicolás de Molina en 1728.

La empresa comenzada por el P. Aguilar y felizmente terminada por el P. Molina, influyó indiscutiblemente en la dirección de los estudios teológicos y vino a suplantarse el lugar de la Suma de Santo Tomás, relegando a éste a un segundo puesto en las cátedras conventuales, mientras que ocupó el primero el Maestro Agustino Egidio, cuyas obras recién editadas, sirvieron de base en la enseñanza de las disciplinas eclesiásticas de los conventos agustinianos de la Península.

Pero aún hay algo más que anotar y es que el insigne catedrático de Vísperas y Prima en la Universidad de Sevilla, P. Juan Hidalgo, tuvo mandato expreso y terminante del Definitorio de la Provincia, reunido en la Congregación Intermedia el año 1728, para que se aplicase a escribir un curso de Filosofía y de Teología, según la mente de nuestro Fundamental Doctor, el citado Egidio Romano, y al que se concedían algunas exenciones y privilegios con el fin de que pudiera reunir algunas cantidades para los gastos de la impresión. El curso de Teología no llegó a imprimirse y nada se sabe que lo dejara manuscrito, aunque es de suponer que

por sus talentos excepcionales lo dejara iniciado, pero no sucedió así con el de Filosofía, que en 1736 dió a la imprenta, habiendo tenido la satisfacción de verlo completo al imprimir en 1739 el cuarto tomo de la obra, «ad mentem Aegidii Romani». Las aspiraciones del Definitorio no podían ser más claras y excusan de todo comentario, y tan sólo vió cumplidos sus deseos en la publicación del texto filosófico.

A éste había precedido otro *Cursus Philosophicus* del mismo carácter, del P. Pedro Manso, catedrático de la Universidad de Salamanca, que tanto se distinguió en la publicación de obras teológicas según la mente de S. Agustín, cuya doctrina era pospuesta y hasta menospreciada, y el Padre Vidal, su biógrafo, dice que comenzó a escribir y defender muchas y anticuadas opiniones, pero muy plausibles del Bto. Egidio Romano, de Gregorio de Rímíni, doctor excelentísimo, de Tomás de Argentina y otros clarísimos maestros. Hizo ver, que como buenos agustinos, no las habían fingido en su cerebro, sino sacado con profundo estudio de su gran Padre. Al principio parecían mal, pero repetidas en las más ilustres Universidades de España, Italia, Flandes, América, etc., han merecido mucho aplauso.

Contribuyó también al efecto indicado, como advierte el P. David en su artículo citado, el hecho de que por entonces floreciera en el seno de la Orden otra escuela, llamada agustiniana por antonomasia, al frente de la cual estaban Noris, Berti, Bellelli, Cristian Lupo, Bertieri y otros muchos teólogos agustinos.

De propósito omitimos otras obras escritas e impresas que tienen idéntica orientación, porque no es este nuestro fin (4), pero lo alegado basta para formarse una idea de los principios expositivos, que seguían en sus cátedras los religiosos de nuestro estudio biográfico, que corresponden al siglo XVIII en su mayoría, porque al final de éste las tendencias fueron otras, que vamos a resumir, conforme a la

exposición que hace de ellas el P. Reguera en la extensa biografía, que consagró al P. Francisco Antonio Gutiérrez de Tortosa, promotor de las nuevas corrientes, el cual puso su eficaz entusiasmo y nobilísimo empeño en la reforma de los estudios eclesiásticos y trabajó para introducir en ellos el buen gusto adquirido en Roma, donde se convenció de la inutilidad del ergotismo aristotélico en muchas cuestiones que no tenían ni reportaban provecho, ni utilidad para la defensa de las verdades católicas, combatidas por entonces más que nunca y sólo servían para aguzar los entendimientos en las lides filosóficas y de escuela.

Ya en 1760 el Rmo. P. Vázquez, General de la Orden, había publicado un decreto dirigido a la mencionada Provincia de Andalucía, para que los PP. Lectores, ordenaba, no enseñansen a sus discípulos aquellas cuestiones con que se vician sus entendimientos y dañan notablemente el estudio de la Teología, reducido en estos tiempos a una pura especulación y caviloso raciocinio, despreciando el estudio de la Sagrada Escritura, Tradición, Concilios e Historia Eclesiástica, que es el único, firme e inconcuso fundamento de la Teología. Será pues, el principal cargo de los Padres Lectores de Filosofía enseñar a sus discípulos las reglas del mejor modo de pensar y discernir, desechando todos los sofismas y cavilaciones, para que, acostumbrados, a estudiar y contemplar son solidez la naturaleza y sus efectos, salgan aptos para emprender con utilidad el estudio teológico.

Conscientes del valor y trascendencia que encierra el anterior decreto, tanto el P. Francisco Heredero, exprovincial, como el P. Ciriaco de Toledo, Provincial entonces de Andalucía, comenzaron a actuar en la reforma de los estudios de Filosofía y Teología, con tanta eficacia y constancia, que sus esfuerzos fueron celebrados por los PP. Moheganos en la *Introducción a la Historia literaria de España*, cuyo celo es digno de la mayor alabanza, introduciendo la Filosofía y Teología del mejor gusto, y recomendando las

excelentes obras del P. Lorenzo Berti (agustino) hasta haber enviado a este fin profesores a Roma, como la misma Roma los enviaba en otros tiempos a Grecia.

Las dificultades que embarazaron sus numerosos esfuerzos fueron tantas y de tal magnitud, que entorpecieron tan laudables propósitos. El apego tradicional al aristotelismo, la falta de profesores y lectores que con delicado gusto y fino discernimiento promoviesen las nuevas ideas e infundiesen en sus discípulos el justo aprecio de la verdadera Filosofía no se encontraban, no obstante, que en aquel tiempo, como siempre, florecían en la Provincia Andaluza sujetos capacitados y hombres sabios e instruídos en las ciencias eclesiásticas, pero participaban del mal gusto de la época, lo cual no debe atribuirse a falta de ingenio y talento, sino al defecto general del tiempo, porque todos habían sido educados en la doctrina de Aristóteles y no se había dado ejemplar hasta entonces de que alguno de la Provincia se atreviese a defender opinión alguna contraria a la mente del filósofo griego.

Ante estas dificultades, casi insuperables, los citados religiosos no cejaron en sus intentos y determinaron que los PP. Lectores de Filosofía enseñaran a sus discípulos conforme, en parte nada más, con las *Instituciones* de Purchot, acérrimo cartesiano, pero apto para la instrucción de los jóvenes, por su claridad, orden y método.

Se leyó en Sevilla y después en Córdoba el primer curso, según el nuevo método, pero con tan poco éxito, que tuvo que abandonarse, por la mezcolanza y amalgama de doctrinas que hicieron los PP. Lectores como les pareció de las opiniones de Purchot con los principios de Aristóteles, y se desterró de las aulas de Filosofía moderna, culpándose a ésta del fracaso y volvió a su lugar la tradicional.

Luego que tomó la prelación de la Provincia el P. Gutiérrez de Tortosa, acometió sin vacilaciones la empresa de reformar los estudios, y mandó que en adelante se leyese

en las aulas escolares la Filosofía por un buen autor moderno.

Al comienzo del curso de 1780, el P. Lector Antonio Ruiz, empezó a explicar en el convento de Sevilla el primer curso de Filosofía, según los nuevos métodos, teniendo por guía la obra *Ars dirigendæ mentis* y otros autores.

También en Granada inauguró el nuevo curso el Padre Lorenzo Ponce, Lector de Teología, que siguió el método expuesto por Salvador Rugieri en sus *Instituciones Filosóficas*, compuestas para el uso del Seminario de Nápoles. No pudo terminar el P. Ponce por sobrevenirle la muerte, y se encargó de la clase el P. Lector Vicente Gómez, que concluyó.

El mencionado P. Ruiz, no satisfecho con el curso completo de Filosofía moderna, que expuso en la Cátedra a sus discípulos el referido año, presidió en 1783 un *Acto público de conclusiones*, que sostuvo y defendió el P. Lector Francisco Daza, que mereció de todos los literatos de Sevilla, especialmente de la Universidad literaria, el aplauso universal, habiendo sido éste el primer acto de Filosofía moderna que se defendió en la citada ciudad y acaso en Andalucía (5).

Por su parte, el P. Marcos Cabello, después obispo de Guadix, comenzó en 1782 en el convento de Córdoba a leer otro nuevo curso de Filosofía, acomodado con fidelidad a las Instituciones de Rugieri, y defendió el entonces alumno de Filosofía P. Rafael Leal, el día 21 de mayo de 1785, en el templo de San Agustín de la misma ciudad, un *Acto de Conclusiones* públicas, las primeras que vió y oyó Córdoba de Filosofía moderna, al que concurrieron, afirma don Francisco de Borja y Pavón, todas las personas de instrucción y cultura, que premiaron al joven P. Leal con grandes aplausos, y a su venerado y sabio maestro, que las presidía, P. Cabello, el cual explicaba con gran crédito esta disciplina, y tuvo en ella notables y aventajados dis-

cíbulos, como los PP. José y Agustín Reguera, Francisco Javier Requena y Pablo Barbancho.

Se comenzaron nuevos cursos en Sevilla, Granada y Badajoz, y en esta última ciudad, defendió en tres distintas ocasiones, *Actos de Conclusiones* públicas el P. José González Hidalgo, con éxito tan brillante como aplaudido, que fué solicitado para explicar Filosofía moderna en los colegios extraños a la Orden, cuya propuesta rechazó.

El acto público que tuvo en Sevilla el P. José Govea, presidido por el P. Lector de Teología Manuel Merchán, el día 9 de mayo de 1786, en presencia del Excmo. Señor Arzobispo D. Alonso Marcos Llanes y Argüelles y de toda la Provincia reunida en Capítulo, puede reputarse como una solemne adjuración del peripato.

Al P. Gutiérrez de Tortosa le pareció muy conveniente, contra la costumbre admitida, que se defendiese el acto en la forma dicha para hacer patente el aprovechamiento y docilidad en obedecer las leyes de los superiores y los decretos del Monarca, que había ordenado que en todas las Universidades y Colegios se estableciese la Filosofía moderna (6).

Pero no paró aquí la actividad desplegada por este ilustre reformador de los estudios; vió la necesidad de uniformar éstos y que no se podía conseguir sin sujetarlos a un mismo y único plan, para lo cual adoptó de texto oficial para la enseñanza, que sobresalía por su método y claridad, las *Instituciones* de Altieri, lo impuso en las clases de Filosofía, y distribuyó los ejemplares necesarios entre los alumnos para librarles de ímprobo trabajo de copiar las lecciones de sus maestros, como hasta entonces lo había hecho.

Las ventajas de estas reformas no son para ponderarlas, si se considera el estado de decadencia a que habían llegado los estudios en la época que se relata, por eso la Provincia de Andalucía vió por experiencia la utilidad de

los nuevos métodos para la formación de buenos filósofos.

En el mismo año de 1786 hubo en el Colegio de S. Aca-
cio oposiciones para provisión de cátedras y colegiaturas,
y los jueces de estas oposiciones quedaron admirados al
ver la instrucción de los jóvenes en cuestiones filosóficas, el
buen método de sus lecciones, un latín culto y un gusto en
fin hacia todo lo mejor, que prometían las más lisonjeras
esperanzas de ver en breve tiempo poblada la Provincia de
religiosos instruídos, que colocados en sus respectivos des-
tinos, la ganarían opinión y crédito (7).

En efecto, los *Memoriales Literarios* de 1786, el buen
método en los estudiantes, comprobado en las *Conclusiones
de Filosofía y Teología* que con tanto lucimiento se de-
fendieron en varios conventos, que llamaron la atención
de los sabios, alaban los progresos que habían hecho en las
ciencias y dan un juicio muy ventajoso para los Agustinos
de Andalucía, al decir que podían gloriarse, de ser los pri-
meros en el estudio de la Filosofía.

Es cierto que en alguna ocasión fueron tachados por
los intransigentes de dentro y de fuera por ciertas conco-
mitancias más aparentes que reales con el racionalismo car-
tesiano, que si las hubo, se apresuraron a eliminar, porque
si eran buenos filósofos, eran aún mejores teólogos.

La novedad de las doctrinas, que defendieron con ardor,
desagrado a muchos, particularmente, como afirma el Pa-
dre Reguera, a aquellos que educados desde su juventud
por la Filosofía aristotélica, se gloriaban de acérrimos adic-
tos de ella, que no solamente pensaron, sino que también
profirieron que de esta mudanza de doctrina se seguiría la
ruina tanto del estudio filosófico como del teológico.

La defensa de las nuevas corrientes doctrinales, pudo
llevar a algunos en ciertos momentos a extralimitaciones
en la forma, porque en el fondo conservaban los puntos
substantiales, el tecnicismo y el orden de la exposición es-
colástica, pero procurando relegar al olvido las insubstan-

ciales disputas, que la habían conducido al descrédito y fijando su atención en las nuevas corrientes, que tenían relación particularmente con las ciencias físicas, fisiológicas y matemáticas, a la vez que abandonaban los métodos de la escolástica decadente, por arcaicos e inoportunos, aceptando los que imponía el desarrollo científico de su tiempo.

No fueron creadores de ningún sistema, pero sí los propagadores y transmisores de las modernas orientaciones filosóficas. Señalaron los defectos y abusos que abundaban en la enseñanza de la Filosofía en las Escuelas, Colegios y Universidades, así claustrales como civiles, y trataron de suplantarlos por una nueva metodología más científica y si cabe más racional, introducir la crítica y exponer el modo de estudiar y disputar con utilidad y provecho.

No se limitaron tan sólo al estudio de los problemas filosóficos, sino que a la vez discurrían y disputaban acerca de puntos de Teología sobre la cual tuvieron importantísimas conclusiones, y entre otras muchas merecen destacarse las de 1802 con motivo de la reunión del Capítulo Provincial en Córdoba, presididas por el P. Agustín Reguera, en las que se descubre el amor a las opiniones de San Agustín, como maestro no sólo de la Orden, sino de la Iglesia universal, se hicieron consideraciones sobre el estudio particular del Santo y cómo se debían recomendar las doctrinas agustinianas a los estudiantes, el estudio de sus obras y enseñanzas, que muchos, confundiéndolas, las pretenden oscurecer, como dice el P. Muñoz Capilla en respuesta de aprobación al P. Reguera acerca de las Conclusiones defendidas por éste; y añade que la fuerza de sus dichos (de San Agustín) y sentencias se toma de la Iglesia en la parte que las ha definido como dogma, y donde no, de la autoridad de las Escrituras en que las apoya, de la de los grandes hombres que lo habían seguido y del peso del raciocinio con que las convence.

En el Capítulo de 1806 defendió igualmente nuevas

Conclusiones de Teología y Sagrada Escritura contra los modernos incrédulos y herejes, que criticaban los libros santos, amén de otros actos tenidos con idéntico fin en distintos conventos de la región.

Parece un hecho cierto que dieron más importancia a los temas filosóficos, sin duda por la moda de la época en que vivieron y desarrollaron su actividad intelectual, pero no olvidaron aquellos otros problemas relacionados con la Teología o escriturarios, suscitados por la duda o incredulidad de su tiempo, los cuales trataban y se esforzaban en defender contra el materialismo reinante, basados en los principios incommovibles del dogma católico, del texto sagrado y en la doctrina de los Santos Padres de la Iglesia, particularmente de S. Agustín, a quien consideraron siempre Maestro sin igual en todos los problemas, luz y guía en las cuestiones relativas a la S. Teología o Sagrada Escritura.

La prueba más terminante de las líneas que anteceden y la renovación que experimentó la Provincia en la exposición del dogma católico, en la que tuvo como base firmísima la doctrina teológica de San Agustín, nos la declara con evidencia el docto agustino y distinguido escritor Padre Facundo Sidro Villarroig, en la dedicatoria a sus *Institutionum Christianæ Theologiæ libri viginti*, en cuatro tomos, impresa en Valencia (1782-1788), adoptada de texto en toda la Provincia de Andalucía como la tenían en la de Aragón, y en la mayoría de los centros docentes agustinianos de Valencia, Cataluña y Mallorca, en la cual se expresa así:

«Augustini discipulus esse ambio, nec quidquam prius duco; sed hunc honorem me consecutum iri putabo, si nulli serviens, quod sectarum est, Theologiam disciplinam tan præclaro exemplo tradidero, et ex sus fontibus hauriendum prædicavero. Id quippe Augustiniano Theologo peculiare esse testatur Rmus. Padre Franciscus Xaverius Vazquiús

Generalis Augustinianorum Magister in epist. ad suos data die 23 Decembris 1779, haec scribens: Quod vos enixe monemus (quod et alias saepe monuimus, et quoad vixerimus monere non cessabimus) illud quam maxime est, ut omissis inutilibus quaestionibus ex inani potius philosophia exortis, omnium vestrorum studiorum vires ad defendendam Catholicae Ecclesiae doctrinam, atque ad adversarios revincendos potissimum intendatis. Quum hic peculiaris finis sit studiorum, quæ viros Ecclesiae servitio mancipatos decent; multo magis noster sit oportet, qui magnum Ecclesiae lumen, et haereticorum perpetuum malleum Augustinum Patrem habere gloriamur.» (8).

El autor se había propuesto, manifiesta el *Memorial Literario*, dictar a sus discípulos un compendio de la obra del P. Lorenzo Berti *De Teologicis disciplinis*, pero en virtud de una orden de su Majestad, comunicada por el Consejo de Castilla en enero de 1779 a todas las Universidades, de que formaran cursos completos para la enseñanza de la juventud, fundados en principios claros, sólidos e instructivos, sin adición a escuelas, ni materias inútiles e impertinentes, mudó su pensamiento y resolvió no dedicarse únicamente al P. Berti, sino elegir de los mejores autores, lo más útil y sólido para ajustarse de este modo al fin del Decreto, y así propuso por el método más sencillo y claro los principales puntos de nuestra religión, vindicándolos contra los herejes, con los argumentos más graves, valiéndose para todo de la Escritura, Concilios, Santos Padres y Hechos de la Iglesia.

Tuvo la satisfacción de que su obra teológica, redactada y expuesta con el criterio señalado, fuese adoptada de texto en la Universidad de Valencia, de donde era competentísimo catedrático de esta disciplina, y como hemos dicho, la mayoría de los centros agustinianos de instrucción en España cursaban por él, y en aquellos otros que no lo tenían, como en Castilla, se servían del compendio de Berti-

Buzio, conforme a la primera edición de Valencia, hecha por el P. Fulgencio Pumarino en 1770.

Al parecer el mismo centro universitario le encargó la redacción de un curso de Filosofía, en conformidad con las normas dictadas por el Gobierno central. Sólo imprimió la Lógica, dejando las partes restantes manuscritas, y tenemos la seguridad, que de haberse sacado a la luz todo el curso completo, éste hubiera sido adoptado por la Provincia de Andalucía, sin tener que acudir a textos extranjeros, que dejamos mencionados, pero queda bien patente la nueva dirección dada a los estudios, lo mismo filosóficos que teológicos.

He aquí, en resumen, la exposición de carácter general, que siguieron los estudios en la Provincia, continuando en años siguientes, hasta el tiempo bochornoso de la infausta exclaustación, por algunos de los religiosos citados y otros muchos que explicaban sus cátedras de Filosofía y Teología en Sevilla, Granada, Córdoba, etc.

Sin extendernos más en estas notas preliminares, terminamos aquí la introducción, para entrar en la parte biográfica de aquellos religiosos agustinos, que fueron alumnos o catedráticos de la Universidad Literaria de Sevilla.

No todos sienten la misma preponderancia, ni conquistaron por igual los lauros de la fama, pero todos, es cierto, merecen y son acreedores a nuestra consideración y reclaman para sí, como grato recuerdo de perenne memoria, que su nombre no quede oculto entre polvorientos legajos y se pierda por incuria, unas líneas de respeto y destacar en ellas su labor intelectual y la cultura conseguida por su trabajo de constante e ininterrumpida aplicación.

Contrariamente a lo que alguno pueda opinar, enumeramos ciertos detalles y pormenores, tal vez demasiado minuciosos y de relativo interés biográfico, que restan amenidad a las páginas subsiguientes. No le negamos, pero queremos advertir, que no tratamos de hacer un trabajo que

sobresalga por su mayor o menor interés recreativo o deleitable para el lector, sin que dejemos de estimar y perseguir esta bella cualidad, en cuanto cabe dentro de la investigación, y quizás apesar de nuestros propósitos no la hayamos conseguido, lo que sí pretendemos hacer es un trabajo histórico, que por ser el primero, queremos vaya bien documentado, puesto que en la mayoría de los religiosos a quienes consagramos unas líneas de biografía (no pretendemos hacer una semblanza) los datos apuntados son casi o totalmente desconocidos y juzgamos que por ser la primera vez que salen a la luz, lleven todas esas menudencias de notas y fechas, y entiéndase bien, que no afirmamos, que el estudio biográfico de investigación deje de tener amenidad y se le prive de las galas literarias que lo embellecen, realzan su mérito y le comuniquen esa salsa y condimento, sin los cuales hasta un buen plato de exquisitos manjares parece desabrido al paladar; no, debe tenerlas, siempre que sea posible, y nos parece justo aunque no sea tan fácil en la práctica, como se concibe en la teoría y no a todos los que escriben de temas biográficos, les es dado comunicar a sus escritos esa gracia, hermosura y amenidad, entre los cuales, muy apesar nuestro tal vez tengamos la desgracia de contarnos, aunque sintamos por otra parte todo el calor que dá la cosa propia.

Non tendrán los agustinos, a quienes dedicamos estas líneas, ese interés general o universal, que algunos equivocadamente pretenden debieran tener los sujetos o personas de quienes se escribe; es cierto que no son figuras de primera línea en el campo de la cultura, universal, y por eso su influencia sea más limitada, pero creemos no dejan de tener verdadera importancia para la Orden, para la Provincia Bética y para la historia de la Universidad en el aspecto intelectual y forman a nuestro juicio uno de los capítulos, como advertimos al principio, más interesantes de su cultura.

Y es más ¿cuántos con menor motivo y de más escasos méritos que muchos de quienes tratamos, le son inferiores en todo y figuran, no obstante, en enciclopedias y diccionarios biográficos, en artículos de revistas serias y en las páginas de periódicos y diarios?

En virtud de esa propaganda adquieren luego marcado relieve y despiertan interés, suscitan viva curiosidad y pasan del olvido a la memoria y a un plano quizá superior al que merecían por sus cualidades intelectuales y aún por sus obras.

¿Pero es que la Historia, en cualquiera de sus aspectos, se alimenta sólo de figuras de primera clase, se nutre de hechos que todos sean extraordinarios y heroicos? ¿Admite en sus páginas solamente acciones asombrosas, pasa revista tan sólo a los héroes, o recibe sus luces de esos faros luminosos que descollaron en el orden político, militar, científico o artístico? Si así fuera, a pocas páginas se reduciría la Historia universal.

El hecho histórico es más complejo de lo que parece, y juzgamos necesario que al lado de una figura de primera magnitud, esté otra de orden secundario, después de ésta otra inferior, porque sin la acción y cooperación de las últimas, acaso no consiguiera nada la primera.

Sirvan estas líneas precedentes de justificación a algunos de los reparos, entre muchos, que se le pueden poner a nuestro modesto trabajo que, aunque hayamos extremado a veces el detalle nimio y otras cosas de escaso valor quizá consideradas en sí mismas, ha sido con el objeto que dejamos declarado y con el fin de que en futuras investigaciones sirvan de orientación y resuelvan en no pocas ocasiones muchas y al parecer invencibles dificultades, que de otro modo pudieran quedar insolubles.

(Continuará)

CONTENIDO DE LAS NOTAS

(1) Para completar estas notas, puede verse nuestro trabajo histórico «El Colegio de San Acacio y la Biblioteca Pública que en él fundó el Excmo. y Rvmo. Cardenal P. Gaspar de Molina y Oviedo, Agustino», publicado en «La Ciudad de Dios», vol. 153, págs. 38-57 (1936); volumen 154, páginas 101-124 y 525-547 (1942) y en vol. 155, págs. 121-131 y 525-550 (1943) y después en tirada aparte de 126 págs. de texto. El Escorial. Imprenta del Monasterio.

(2) Otro tanto puede decirse en la parte bibliográfica, pero mucho más completa y acabada, después de los estudios realizados por el P. Santiago Vela, no obstante aún hay que añadir numerosas papeletas al monumental *Ensayo...* del bibliófilo agustino, muchas de las cuales tenemos recogidas, que servirán de modestísimo complemento a su obra gigantesca.

De propósito dejamos a un lado esta sección, pues entre las muchas que hemos recogido, repigando de un sitio a otro, las hay de religiosos, que no figuran en estas páginas, las dejamos para formar con todas ellas un capítulo aparte acerca de Bibliografía Agustiniiana.

(3) Véase este trabajo en «La Ciudad de Dios», vol. 153 septiembre-diciembre de 1941.

(4) En el primer tercio del siglo XVIII y con alguna prioridad a los años señalados arriba, hacemos constar en esta nota complementaria, como muestra elocuente de la vitalidad existente en los centros de estudio agustinianos, especialmente en la provincia de Castilla, no obstante la decadencia y postulación a que habían llegado las escuelas escolásticas en el siglo mencionado, se habían impreso con anterioridad y también contemporáneamente importantes obras de Filosofía y Teología, que apesar de la época en que se escribieron, en las que abundaban los vicios y escaseaban las virtudes y la esterilidad en las disquisiciones era la nota común y con frecuencia la más destacada en estos estudios, plagados de cuestiones en su mayoría innecesarias y hasta inútiles, apesar de todo merecen especial atención por su valor y contenido relativamente grande, y porque, como advierte muy bien el P. Vela, no abundaban entonces los ejemplares que, como los Agustinos, acometían empresas tan costosas.

Ya en 1688 el insigne historiador P. Enrique Flórez, que también fué excelente filósofo y teólogo notable, había editado, perfeccionándola, la *Suma Filosófica*, que dejó manuscrita el P. Mtro. Andrés de Sierra «mons-

truo de su siglo y catedrático de la Universidad de Salamanca»; el P. José de Aguilera, salmantino e hijo del Conde de Casasola, Don Antonio de Aguilera, publicó en los años de 1719 al 1722 un curso completo de filosofía repartido en tres tomos, conforme al gusto dominante de la época y a las corrientes generales de la filosofía española de su tiempo; el citado P. Flórez, maestro de maestros en la historia y en la crítica, escribió cinco volúmenes de Teología según los principios de la escuela agustiniano-tomista en los años de 1732 a 1738, cuando aún no había cumplido el año veintinueve de su edad, pero lograba ya mucha ancianidad de méritos y estimación, como afirma el P. Vidal, que si luego quedó oscurecida por los resplandores de su obra gloriosa e imperecedera la *España Sagrada*, no fué por falta de positivos merecimientos, según indica el P. Antolín Merino, aunque se acomodó más al gusto de quien le mandó escribir, que al suyo propio, como advierte el Padre Méndez.

Entre los moralistas más destacados sobresalen el madrileño P. José Faustino Cliquet, autor de la obra *La Flor del Moral*, publicada en 1733-1734, que alcanzó en menos de cincuenta años la décima tercera edición, texto obligado en todos los conventos agustinianos de España y sin duda en otros extraños a la Orden, corregida y modificada después por el P. Francisco Belza y reemplazada tan sólo en dos casas (Colegio de Dña. María de Aragón en Madrid, y San Gabriel de Valladolid) por la más voluminosa del vallisoletano P. Antonio Guerrero, que fué editada en 1733 al 1740 en tres gruesos volúmenes con un total de 2.262 páginas, obra fundamental, compuesta según la mente de San Agustín, en aquellas cuestiones morales tratadas por la autoridad indiscutible del santo doctor.

No es preciso detenernos más, hasta con los ejemplos citados, pero si quisiéramos juzgar hoy las obras señaladas y justipreciar su valor, sería preciso para aquilatar sus méritos, situarnos en el tiempo en que fueron escritas y no perder de vista el estado decadente en que se hallaban los estudios, aunque indudablemente colocados en este terreno, todas son dignas de mención y ofrecen no escaso interés y demuestran el esfuerzo generoso de la Provincia, que tanto se desvelaba por los estudios, aún en época de tanta decadencia en estas disciplinas.

(5) De este acto filosófico escribió el *Memorial Literario* lo siguiente: Los Agustinos de Sevilla desde luego se manifestaron libres del yugo sistemático, y siguiendo el método ecléctico, defendieron públicas Conclusiones de toda la filosofía en 15 de febrero de 1783, sostenidas por el P. Francisco Daza y presididas por el Revdo. P. Fr. Antonio Ruiz, lector teológico de aquel convento.

Dichas conclusiones se imprimieron en Sevilla en la imprenta de Manuel Nicolás Vázquez y Francisco Antonio Hidalgo. Llevan una dedicatoria latina a S. Agustín y el índice de su contenido está en 16 hojas de texto, todas ellas orladas. (Biblioteca Provincial de Sevilla, sección de varios, 113/115, núm. 2 y 109/34).

(6) El *Memorial Literario* da cuenta de estas conclusiones, que el agustino P. Benigno Fernández, reprodujo en la Ciudad de Dios, vol. XXXV, página 49.

(7) Vid. Breve noticia del M. R. P. Mtro. Francisco Antonio Gutiérrez de Tortosa, por el Padre Agustín Reguera, publicada en el Archivo Histórico-Agustiniano, vol. VIII, de la que extractamos los datos reseñados.

(8) Existen del P. Vázquez otras muchas cartas llenas de agustinianismo e impregnadas de un gran amor a las doctrinas de S. Agustín, y con ellas

contribuyó, por su incansable e imperiosa voluntad, a que se le tuviera en mayor aprecio, se le estudiara con detención, habiendo logrado con sus numerosas epístolas, que arraigase profundamente su doctrina y enseñanza en todos los centros propios y se le tuvieran las máximas consideraciones en los extraños a la Orden. Hubo en ello muchas luchas y encontrados pareceres, pero su constancia y tesón, vencieron al fin.

Introducción a la Teología del Cardenal Enrique Noris

ANTROPOLOGIA RELIGIOSA DE SAN AGUSTIN

P O R

AGUSTIN M. MARTINEZ, O. S. A.

III

RAZÓN DE LA CONTROVERSIA

La discusión sobre la autoridad de Agustín, entrañaba algo más que una simple atenuación de su magisterio literario. Se enlazaba de inmediato con los principales problemas teológicos agitados en los siglos XVI y XVII especialmente. De un modo especial la atención se concentraba sobre la situación del hombre caído, averiguando sobre su naturaleza pura, corrompida y elevada. Es decir, sobre cuál sería su natural condición, hecha abstracción de todo socorro sobrenatural; sobre hasta qué punto el pecado original comprometía esa natural condición del hombre; y, finalmente, hasta dónde ejercía su dominio la influencia de la gracia de Cristo. No era todo esto producto de antojadizas sutilezas. El bayanismo y el jansenismo, precedidos del luteranismo y calvinismo habían impuesto una re-

volución sobre la concepción cristiana del hombre caído, concepción que urgía una respuesta católica ampliamente explicada. Formulada esta respuesta, quedaban aún pendientes varias consecuencias de las definiciones dogmáticas que se prestaban para diversas interpretaciones. Fué así como aparecieron estudios y polémicas sobre el estado de *naturaleza pura*, la naturaleza de la *gracia suficiente*, las consecuencias del pecado original, y sobre otras más.

Pero como Agustín era imprescindible en toda esta larga investigación antropológica; y como las herejías últimamente condenadas desde Lutero a Jansenio buscaban la protección interesada del Doctor, algunos teólogos católicos o sencillamente recusaban su autoridad y parecer en materias de antropología religiosa, o procuraban atraerlo violentamente a sus preconcebidas opiniones (1). Sobre todo la mala defensa de Agustín que hizo Jansenio, dió mayor empuje a este movimiento, que, sin preverlo sus propulsores, iba a afianzar la aparición de una *moderna* concepción del hombre, *un hombre nuevo* más creído en sus fuerzas personales que en un auxilio sobrenatural, más confiado en las elucubraciones de su *razón filosófica* que en las consecuencias penosas de su tragedia histórica (2). Y Noris será uno de los teólogos que más luchará por mantener la concepción antropológica de Agustín, aunque en un mundo ya poco propicio para aceptar su orientación, cosa que tampoco pretendía nuestro autor (3).

1.—DEDUCCIÓN DEL PECADO ORIGINAL A PARTIR DE LAS MISERIAS HUMANAS.

En el orden natural.—Conocida es la tenacidad puesta por los pelagianos para negar el pecado original con sus tristes consecuencias. Para convencerlos de su error, *inter cetera argumenta celeberrimum invenit magnus Doctor, quo peccatum originis persuaderet, deducens nempe illud*

ab infinitis humanae vitae miseris. (Vindiciae, cap. II., párraf. III. col. 928.)

El hecho real de la miseria humana sugirió hasta en los gentiles fantásticas teorías para explicarla, comprometiendo a veces la equidad divina. El argumento que deduce de las miserias actuales la existencia y trascendencia fatal del pecado original, observa Noris que, si bien para Santo Tomás parecía *satis probabile*, atendidas la sabiduría y providencia divinas, y para Belarmino *omnino verisimile*, sin embargo, para Agustín y los demás Padres era evidente, atendida, además, la divina justicia: *Id Augustinus cum tot Patribus ex Dei iusticia fieri non posse affirmarunt*. Porque si bien Dios pudo haber creado al hombre tal como ahora nace, atendida su potencia, sin embargo, nunca podría hacerlo atendida su justicia: *Ita nulla est impossibilitas Iudam in coelum trahi, sed id contra Dei justitiam est. Quare, licet sit possibile potentiae, non est possibile iustitiae, talem conditum hominem, qualis modo nascitur*. (*Ibidem*, col. 931). (4).

Siendo esto así, necesario es decir, que nuestro estado es estado penal, debido a la causa del pecado original. Es nuestro *ser natural* el que también ha padecido según Agustín, responde Noris a sus adversarios. *In sententia Augustini falsum est post primum peccatum naturalia mansisse integra; homo enim per peccatum fuit spoliatus gratuitis et laesus insuper in naturatibus, quod ex parabola peregrini Ierichontini Lucae 10 suadetur integro fere volumine a Florentio Conrio Archiepiscopo Thuamensi. Testimonia vero Augustini in eandem rem inducat P. Macedo in Cortina thesi, 34 et Lib. 4 de Clavibus Petri in contr. de pecc. orig. cap. 12, ubi valide pro S. Doctoris sententia decertat. (Vindiciae, cap. II, párraf. II, col. 922)* (5).

En confirmación de lo cual, Noris entra a la consideración del gravamen de la concupiscencia, de la ignorancia y dificultad para realizar el bien moral, lo que se corro-

bora mejor en el estudio sobre las virtudes de los infieles, tres puntos sobre los cuales nuestro autor mantiene opiniones diversas de las de muchos de sus contemporáneos. Cuanto a lo primero, no tiene dificultad en reconocer que la sujeción de la concupiscencia en el primer hombre no era *exgentia rei creatae*, sino *ex dono Creatoris, ex pura puta decentia*. Por cierto que Dios podía crear al hombre con una concupiscencia rebelde que no fuere pecado; pero, atendida su actual vehemencia y la pobreza de nuestras fuerzas, es *inclinadora al pecado más que cualquier otro hábito vicioso contraído por el hombre*, de donde resulta un rompimiento en el equilibrio natural de las potencias humanas, donde las inferiores destruyen a las superiores, en atención a lo cual *Agustín ni admitió contra Juliano que este mal solamente fuere un mal por exceso*, ni mucho menos que estuviere contemplado entre las naturales perfecciones del hombre, entre los dones que Dios le habría dispensado: *Vis harum rationum in hoc consistit, quod Dei dona sese invicem fovent ac perficiunt; ideo enim multiplicantur, non ut priora a posterioribus destruantur, sed in novo cumulo ab eisdem augeantur, ita spes fidem munit, et utramque caritas corroborat. Posteriora enim dona dantur in proemium bonorum operum, eisque subiectum redditur melius. Cum autem continentia sit donum Dei, ut ex I Cor. 7 probat Augustinus Lib. I de Nupt. et concupisc. cap. 3, consequens est, ut concupiscentia naturale donum Dei esse non possit, sed vitium solummodo sit ac defectus. (Vindiciae, col. 912., ss. Cf. col. 920-921).*

De donde resulta que la concupiscencia es un mal agregado como pena a nuestra naturaleza, que compromete la estabilidad del equilibrio humano. Esta violenta enfermedad, cuya presencia solamente se explica por la causa de algún pecado, sube de grado cuando con Agustín consideramos la enfermedad penal de la voluntad y la ceguera del entendimiento, que *duplici vulnere humana natura Adame peccante contabuit. (Ianseniani erroris calumnia*

sublata, cap. II, *Op. Omnia*, T. III, col. 1.075). El pecado original *tum tollit conformitatem ad rectam rationem, sicut quodlibet peccatum actuale et habituale, ille autem ordo est naturalis, tum ex eo ortum traxit concupiscentia, quae naturalia hominis laesit. Hinc scribit Augustinus, Lib. de Nat. et Gratia cap. 3: Omnia quidem bona quae natura habet in formatione, vita, sensibus, mente, a summo Deo habet creatore et artifice suo. Vitium vero quod naturalia ista bona contenebrat et infirmat, ut illuminatione et curatione opus habeat, non ab inculpabile artifice contractum est, sed ex originale peccato, quod commissum est libero arbitrio. Ac per hoc natura poenalis ad vindictam iustissimam pertinet.* (*Vindiciae*, cap. III, párraf. V, col. 991.)

Cualquiera que sea el resultado de especulaciones puramente filosóficas, en la práctica Agustín tiene razón para afirmar que, en el caso de los infieles, por ejemplo, se ve mejor la pobreza del hombre sin el divino socorro. *Scio plerosque Scholasticos*, escribe Noris, *quod primum illud attinet* (que en los infieles no hay virtud alguna por las simples fuerzas naturales) *ab Augustini sententia recessisse. Illi autem iuxta Aristotelis Ethicam de virtutibus disputarunt, cum tamen philosophos humanae naturae debilitas ex originali labe derivata latuerit, ac in summi boni cognitione longius a veritate exorbitaverint.* (*Vindiciae*, cap. III., párraf. IV, col. 934).

En el orden sobrenatural.—Considerada luego la tragedia que para el hombre implica el pecado original en el orden sobrenatural y frente al destino actual de toda la humanidad, aquélla no aparece menos enorme para Noris en la consideración de Agustín. Desde luego nos ha sido arrebatada aquella capacidad para el bien sobrenatural de que gozaba Adán y en la cual pudo haber perseverado si hubiera querido. Y si bien es verdad que esa capacidad hoy se nos ha restituído por Cristo, sin embargo, dada nuestra condición de miserias, es una capacidad de poder inferior a la que tuvo Adán, y resulta para nosotros no más

que un auxilio remoto. *Ergo donum praebens potentiam proxime expeditam ad perseverandum traditum fuit Adamo... Ceterum ex peccato perdidit sibi et nobis hoc auxilium constituens potentiam proxime expeditam ad perseverandum. Quare privatio huius potentiae in nobis est secundum debitum. Tanta vero per peccatum Adae contracta est impotentia ad proxime expeditam perseverandum, ut si idem omnino adiutorium quod factum fuit Adae ad perseverandum, nobis in statu naturae lapse donaretur, non esset sufficiens ad amovendam illam impotentiam perseverandi, ut docet S. Doctor prope fine cap. 12 in De Correp. et Grat. (Vindiciae, cap. IV, párraf. X, col. 1.083).*

De donde resulta que cuantos no llenan su destino sobrenatural y se condenan, por el pecado original son reprobados, no en cuanto éste sea su causa inmediata próxima, sino en cuanto a causa de él muchos no han recibido el don de la perseverancia. De este modo el pecado original es causa *ilativa radicaliter* de la condenación, por cuanto el don de la perseverancia sólo a los predestinados se da hoy gratuitamente. *Igitur ex Augustino ex Adae peccato incidimus in privationem doni perseverantiae, quod gratuito tantum a Salvatore praedestinitis donatur. Privatio vero huius tam magni beneficii est causa damnationis illativa; quicumque enim caret dono perseverantiae damnabitur; unde aperte deducitur peccatum originale esse causam reprobationis.* Y agrega luego que no ha de interpretarse mal esta causalidad de la carencia del don de la perseverancia en orden a la reprobación: *non ita intelligentia est, quasi illa carentia sit causa per se damnationis, sed tantum tamquam non removens prohibens.* (Vindiciae, cap. IV, párraf. X., col. 1.078-1.079). De esto no se deducirá lo que opone Juan de Santo Tomás, a saber, que en tal caso Dios condenaría primero por el pecado original y luego por los actuales. Dios condena de inmediato, con el fuego eterno, por los pecados personales, actuales, del hombre, pecados en los cuales incidió por la privación del

don de la perseverancia, o mejor, por la privación de la potencia próxima expedita a perseverar, *quae est poena humanae naturae relicta ad agonem ex peccato Adamae*. (Ibidem).

De todo lo dicho resulta, pues, que, dadas las dificultades para obrar el bien y para poder perseverar, lo primero manifiesto hasta en el simple orden natural, hemos de creer en la postración que nos acarreó el pecado de Adán. Para examinar luego la rehabilitación del hombre por la misericordia de Dios, las condiciones exactas mediante las cuales este hombre puede merecer para la gloria, sigamos con Noris en la investigación de nuestra postración.

2.—LA IGNORANCIA Y DIFICULTAD NOS SON NATURALES SEGÚN SAN AGUSTÍN. ANTIBAYANISMO DE NORIS.

Los adversarios oponen contra lo anterior diversas proposiciones condenadas de Bayo y la actitud de Agustín frente a los maniqueos cuando trataba el punto de los males de la vida (6).

El agustino da amplia explicación de su doctrina y reitera su defensa como agustiniana, insistiendo desde luego en la no naturalidad de la concupiscencia, causa de infinitos males. *Asserit Augustinus concupiscentiam esse per se malam et vitium humanae naturae ex primo peccatum derivatum, nec illan esse passionem naturalem hominis, idque variis argumentis in libris ultimis, quatuor prioris contra Julianum operis demonstrat. (Vindiciae, cap. III, col. 908). ¿Pero, por qué razones no puede ser ella natural al hombre?*

a) Desde luego esta cuestión es una de las cinco principales que Agustín trató con los pelagianos. Los pelagianos sostenían que la concupiscencia era una perfección natural del hombre y que solamente su exceso era

vituperable. Agustín responde que los dones de Dios no pueden mutuamente menoscabarse, y que ellos se dan para mutua perfección en orden a mejorar al hombre. Pero resulta que la continencia es contraria a la concupiscencia, y siendo aquélla un don de Dios no puede serlo igualmente la concupiscencia. *Consequens est, ut concupiscentia naturale Dei donum esse non possit, sed vitium solummodo ac defectus.* (*Vindiciae*, ib. col. 908 et 1912. ss). Los pelagianos mismos caían en la contradicción; alababan la continencia, que es enemiga de la concupiscencia. (Ib., columna 914-915.)

b) Juliano decía que en la concupiscencia había que distinguir la fuerza natural para la propagación por la generación de la especie humana, y el exceso de esa fuerza. Y algunos modernos, escribe Noris, sostienen que la concupiscencia es don de Dios con alguna imperfección por cuanto todo lo creado es defectuoso, y que el pudor lucha contra esta imperfección anexa a la concupiscencia, no pudiéndose por lo tanto decir que ella sea mala y un vicio natural. Pero ambas objeciones son repelidas por Agustín, y Noris condensa la respuesta: *est mala eo ipso quod ad malum impellit; haec enim est proprietas habitus vitiosi, inclinare ad actum malum... Sed nec altera responsio probari potest. Nam imperfectio consistit in privatione ac carentia perfectionis et actualitatis, vis autem concupiscentiae impulsiva ad malum explicat validiorem causalitatem; unde nequit constitui in sola privatione, quae nihil potest causare efficienter, sed ut purus tantum terminus a quo, ut docent Aristotelici. Quare sicuti habitus vitiosus, quo efficacius movet ad actus pravae, maiorem dicit intensionem suae entitatis, ita etiam concupiscentia, quae potentius excitat ad actus quoscumque inhonestos, maiorem intensionem suae actualitatis ostendit.* (Ibid., columna 915-916.) *Sane numquam S. Doctor vocavit concupiscentiam bonum, sed ubique malum dixit, ut plane evidens fiat. SECUNDUM PROPIAM ESSENTIAM ESSE*

MALAM, non vero secundum imperfectionem annexan, ut recentiores illi contendunt.

c) Dadas estas características del vicio penal, cuya perniciosa actividad revela una perniciosa esencia, mal sostenían los pelagianos que este vicio fuera un don natural. Pues, si así fuera, habría que concluir que en el Paraíso la fuerza violenta de la concupiscencia, siendo esencialmente mala, solamente estaba retenida en los dominios de la razón. Pero entonces, escribe Noris, se promovería la herejía maniquea, pues los maniqueos *qui cum concupiscentiam esse malum videant, neque Deus bonus mali auctor statui possit, statim inducunt Deum malum concupiscentiae malae conditorem!* Lo que es abiertamente contra Agustín, conforme lo demuestra nuestro autor en larga cita de textos y comentarios. (Ibidem., col. 917-918.) *Ceterum S. Doctori constans sententia stetit, nullam fuisse concupiscentiam in primo homine ante peccatum non modo secundum illam vim tyrannicam supra rationem, sed nec ullam omnino licet rationi ipsi subiectam.* (Ib., col. 925 y sgs.). Pero sus adversarios le dirán que es él, el mismo Noris, quien favorece a los maniqueos. No es así, responde el agustino: *Manichaei dicebant concupiscentiam esse naturam et substantiam malam tum in brutis, tum in homine. Noris dicit concupiscentiam esse HABITUM VITIOSUM, quia accidens est, non substantia; esse illam malam secundum essentiam homini, non pecudi... Ita habitus vitiosus secundum suam essentiam est malus, quia definitur per hoc, quod est esse inclinans ad malum actuale.* (*Adversus Germanitates Iansenni et Norissi.* Germanitas IV, T. I., *Op. Omnia*, col. 1413.)

d) También dirán los adversarios que previniendo a la razón los movimientos de la concupiscencia, no es natural que ésta esté absolutamente sujeta a la razón; que nada de cuanto es debido a la naturaleza se perdió por el pecado, y que habiéndose perdido el dominio de la razón sobre la concupiscencia, evidentemente este dominio

no es natural. Noris responde: *Haec tamen olim ab Augustino diluta sunt*. Solamente en pena del pecado los movimientos de la concupiscencia anteceden a la deliberación del apetito racional; si el hombre no hubiera pecado, ciertamente que los movimientos del apetito sensitivo, que para Agustín es distinto de la concupiscencia, habrían antecedido de todas maneras a la razón, más no absorbiéndola con la fuerza tiránica actual preocupando a la razón con un ímpetu más grave. Cuanto a lo segundo, es falso que para Agustín los dones naturales hubieran permanecido íntegros después del primer pecado. (*Vindiciae*, col. 921-922.)

La ignorancia es otro vicio causado por el pecado. Por él la parte mejor del hombre ha perdido el dominio de las facultades inferiores, presentándose con frecuencia a la voluntad lo torpemente deleitable, e ignorando tanto ésta como el entendimiento el camino de las decisiones correctas. Sin la gracia, la ceguera del entendimiento sería horrorosa y la debilidad de la voluntad, intolerable. (*Vindiciae*, col. 921-922.)

Hay dos pasajes en Agustín que la disputa sobre el estado de naturaleza pura ha hecho célebres, y que los adversarios objetaban a Noris. El primero se encuentra en el lib. VIII, de lib., cap. 20, donde el Santo advierte a los maniqueos que, en caso de que Dios hubiera debido crear al hombre con *difficultas cruciam* y con *ignorantia caecans*, aun en este caso Dios merecería alabanza, porque tal dificultad e ignorancia no sería pena o suplicio del pecado, sino un incentivo para progreso y un principio de perfección. El segundo se encuentra en el libro 1 de las *Rectractationes*, cap. 9, y dice así: *Quavis ignorantia et difficultas etiamsi essent primordia naturalia, nec sic culpandus, sed laudandus esset Deus* (7).

Doble dificultad, que parecería indicar que Agustín admitió la posibilidad de que el hombre en naturaleza pura podía ser creado con la dificultad de la concupis-

cencia y de la ignorancia. Al respecto Noris responde lo siguiente: 1. Los maniqueos sostenían que la concupiscencia era substancialmente mala, y que el hombre no podía no ser creado sin ella; pero como tampoco el Dios bueno podía crearla, necesariamente era obra del Dios malo.—2. San Agustín, que contra los maniqueos no podía argüir con el testimonio de las sagradas Escrituras puesto que las rechazaban, admitió, *gratia disputationis*, ambas hipótesis, esto es, que el hombre fué creado con la concupiscencia, y que Dios no pudo crearlo de otra manera; y entonces, aún en este caso, admitido pero no concedido, Dios era digno de alabanza por las razones expresadas en el libro *De libero arbitrio*.—3. Pero esto no significó el que Agustín renunciara a su convencimiento persistente, que defenderá arduamente contra los pelagianos, quienes admitían que la concupiscencia era esencialmente buena y que con ella fué creado el hombre.—4. Finalmente, observa Noris, expresamente enseña Agustín, en el lugar citado de las *Retract.*, que era ese un modo de argüir contra los maniqueos que no aceptaban las Escrituras, pero que la verdadera posición es la sostenida contra los pelagianos, que las aceptan. Y que aún contra los mismos maniqueos *postea de quidditate ac causa malae concupiscentiae iuxta catholicam doctrinam... summa cum laude conflixerit, probans eandem non esse naturam, nec a principe tenebrarum homini insertam.* (*Germanista*, IV., col. 1415-1418: Cf. *Vindiciae*. col. 918-919.)

Noris antibayano. Sin embargo, la doctrina del agustino parecía tan severa que difícilmente se libraría de caer en los errores de Bayo. En efecto, sus adversarios le objetan especialmente la proposición 55 condenada: *Deus non potuisset ab initio talem creare hominem qualis nunc nascitur* (8). No le fué difícil responder a la acusación.

a) Según Vázquez, dice Noris, en I-II disp. 190, capítulo 18, muchas proposiciones de Bayo contienen injustas censuras para teólogos ortodoxos, y en vista de estas

injurias han sido prohibidas conforme el testimonio del Card. Francisco Toledo, Delegado de la S. Sede en la causa de Bayo en Lovaina. Y sabido es cómo con cierta frecuencia en sus proposiciones Bayo tildaba de pelagianos a los que sostenían doctrinas opuestas a las suyas.

b) En la Bula de Pío V «*Ex omnibus afflictionibus*» se dice que las proposiciones son condenadas *respective in proprio verborum sensu ab assertoribus intento*. De donde se deduce que la prop. 55 es *respective ad 27*, la que dice así: *Integritas primae creationis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis eius conditio*. A propósito de la cual observa Noris: *Quasi subiectio concupiscentiae non fuerit ex dono Creatoris, sed ex exigentia naturali humanae substantiae tamquam propria passio eisdem, quod falsum est. Nam haec duo distinguenda sunt; concupiscentiae subiectionem datam primo homini ex exigentiae rei creatae, vel ex pura puta decentia. Primum enim negatur, alterum a nobis asseritur*. Además hay proposiciones que forman la base de la 55, y que van directamente contra lo definido en el Tridentino, como ser las prop. 65, 66, 74, 75 (9). Vid *Vindiciae*, col. 922-925: *Germanitas V.*, col. 1419-1422.)

3.—LAS VIRTUDES DE LOS PAGANOS, UNOS ESPLÉNDIDOS VICIOS. SIN GRACIA NO HAY MÉRITO.

Las virtudes naturales.—El gran resultado de lo visto anteriormente, lleva a Noris a la conclusión de que, atendida la naturaleza herida del hombre, *por sí mismo* no tiene actualmente todas las condiciones indispensables para ejercitarse, no ya en el bien sobrenatural, sino en el simple *bien moral*, del cual venían tratando los teólogos hacía varios años (10).

Los pelagianos, para probar que el hombre sin la gracia podía obrar el bien, traían el ejemplo de las virtudes

practicadas por los infieles. *At Augustinus ibidem per septingentis et amplius versus probat virtutes infidelium habuisse bonitatem tantum civilem ac fuisse specie tenus apud homines laudabiles... post longam rei difficimimae meditationem ac seriam quaestionis totius considerationem. Duo autem S. Doctor asseruit; primum, nullas in infidelibus ex solius liberi arbitri viribus virtutes reperiri; alterum, si quae in eisdem virtutes fuerint, easque nequaquam ipsorum voluntati, sed divinae gratiae adscribendas esse.* (*Vindiciae*, cap. III, col. 933.) Y no se diga, como pretenden algunos autores, escribe Noris, que Agustín trataba aquí no de virtudes naturales en cuanto a un merecimiento sobrenatural, es decir, en cuanto meritorias para el cielo, como lo habrían querido los pelagianos, y así desde este punto de vista, no serían buenas. *Sed hi plane Augustini libros perfunctorie legerunt.* responde nuestro autor; *numquam enim Julianus aliive Pelagiani admisere opera meritoria seu donantia ius ad gloriam sine gratia iustificante. Iuliani verba reddo ex lib. 4, cap. 3, S. Augustini contra eundem: Cunctarum, inquit, origo virtutum in rationabili animo sita est, et affectus omnes, per quos aut fructuose aut steriliter boni sumus, in subiecto sunt mentis nostrae, prudentia, iustitia, temperantia, fortitudo. Horum igitur affectuum vis, cum insit omnibus naturaliter, non tamen ad unum finem in omnibus properat, sed pro iudicio voluntatis, cuius nutui serviunt, aut ad aeterna, aut ad temporalia diriguntur. Quod cum sit, non in eo, quod sunt, non in eo, quod agunt (substantiam operis vocant scholastici), sed in eo solum variant, quod merentur. Et postea: Ego steriliter bonos dixi homines, qui non propter Deum faciendo bona, quae faciunt, non ab eo vitam consequuntur aeternam. Ita Julianus virtutes viribus naturae ab infidelibus acquisitas, veras virtutes secundum substantiam appellabat, negabat tamen esse meritorias gloriae aeternae. At e contra Augustinus intulit, opera sterilia non posse dici bona, ser tantum mala tum ex defectu relationis in*

Deum, tum ex inde derivata philautia. Ib. ib., col. 942-43.)

Se trata, pues, de virtudes en sí naturales; los pelagianos estaban de acuerdo con los católicos en que por sólo la gracia santificante los hombres se hacían hijos de Dios con derecho a la gloria, el cual derecho negaban poderse alcanzar por las fuerzas naturales. (Ib., col. 943) (11). A estas virtudes, dice Noris, llama Agustín *malas*.

Substancialidad de las virtudes naturales.—Toda la cuestión consiste en que para Agustín las virtudes se distinguen de los vicios, no por su oficio, sino por su fin. No hay que considerar, por tanto, solamente la substancia de la obra *in speciem boni ex obiecto*, sino que también hay que atender al fin por el cual esa obra se efectúa. Y desde este punto de vista, viciado el fin, se vicia toda la virtud. Y esto vale aún en el caso preciso, dice Noris, en que se atiende a la pura honestidad de la obra, y se la efectúe bajo la razón de tal honestidad: según Agustín, cuando la virtud *ob sui honestatem appetitur, esse superbam, ac philautia vitari... Unde quicquid sit de re speculativa considerata, in praxi Augustini sententia vera est. Porro tanta erat Stoicorum superbiam, ut ad virtutem capessendam divino nos auxilio indigere stultissime pernegarent.* (Ib., col. 936.) Y Noris ha demostrado ya antes que los pelagianos debían bastante a los estoicos (12).

En efecto, el agente moral debe considerar si ha obrado rectamente, si mediante la acción realizada puede considerarse satisfecho con su actitud frente a su fin; pero resulta que, considerando todo esto, ama su obra y en consecuencia se gloria de sí mismo. Mas no por esto se crea que tales obras las realizan los infieles mediante sus propias fuerzas; que si así fuera, razón tendrían para gloriarse de sí mismos. No; Dios los ayuda con su gracia en la realización misma de sus obras honestas, obras que desgraciadamente ellos viciarán haciéndolas inútiles, y, en este caso, haciéndolas pecado. *Hoc tamen ex Augustino observandum est actus bonos infidelium ex divina gratia*

derivatos ex subsecuta prava operum circumstantia ut plurimum vitari ac amittere bonitatem, quam IN SUA IPSORUM PRODUCTIONE EX DEI MUNERE HABEBANT. Hoc deduco ex Augustino libro 4 con. Iul. cap. 3, etc. (Vindiciae, col. 938 sgs.)

Omne quod non est de fide, peccatum est. Constantemente se remite Agustín, al tratar de las virtudes naturales, a la sentencia del Apóstol: *Omne quod non est de fide, peccatum est.* (Rom. 14.) Según refiere Noris, los adversarios de Agustín observan que en esta parte el Santo Doctor *desatinadamente* se remite a esta sentencia, mientras otros autores le dan en este mismo caso diversas interpretaciones hasta muchas de ellas violentando el texto bíblico. Pero vano intento: la Iglesia prácticamente ha sancionado la interpretación dada por Agustín. *Igitur una est Ecclesiae et Augustini de illis Apostoli verbis sententia, nemp, ut de vera fide christiana intelligantur. (Vindiciae, cap. IV, párraf. V., col. 1048.)* Y a continuación expone Noris algunos de los diversos casos prácticos en los cuales la Iglesia ha usado de esta interpretación.

Pero veamos en qué sentido sea esa *fe cristiana* tan necesaria para la bondad misma de las virtudes. Agustín contendió largamente con Juliano sobre el sentido de la sentencia paulina. Juliano la interpretaba en el sentido de la conciencia. Según Noris, Agustín le daba interpretación en el sentido de que el dictamen de la conciencia debe ser dirigido por la fe, y esto para que resulte el *bien moral* perfecto según todas sus circunstancias. Las obras, para que sean *buenas*, deben ser referidas al menos *virtualmente* a Dios mediante el juicio práctico o conciencia moral. *Haec Augustinus (cit. ex cap. 3 De Nupt, et concupisc), ex quibus dictamen conscientiae a fide dirigendum esse deducitur, a qua sola, ut ibidem probat, in ultimum finem opus refertur, quam ille conditionem ad bonitatem moralem operis ex omni circumstantia perfecti semper requiri. (Vindiciae, col. 1051.)*

La necesidad de esta fe se impone por el hecho de que Agustín no admite obra moral sin la recta consideración del fin que debe dirigir al dictamen de la conciencia. Mas es tal nuestro estado, que, escribe Noris, *ob ignorantiam ex peccato originali contractam, nescit homo suis viribus relictus in quonam beatitudo et felicitas vera sita sit, unde tot de summo bono philosophorum sententiae emergerunt. Sola autem fide revelatum est, Deum clare visum esse summum hominis bonum, cuius unius possessione sit beatus.* (Vindiciae, col. 941.)

Mas, advierte el agustino, no se crea que por esto Agustín requiera *la fe en Cristo*, sino que basta la fe en Dios; *immo solam fidem etiam acquissitam sufficere colligitur ex lib. de Patientia cap. 26 et 27. ubi schismaticorum patientiam et bonam esse et laudandam scribit.* (Ib., col. 940.)

Antibayanismo de Noris.—Así como sucedió anteriormente con lo asentado por el agustino sobre la ignorancia y la dificultad de la concupiscencia, también aquí sus adversarios le pondrán como principal objeción una proposición de Bayo, la 25, que decía así: *Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia* (13). Noris responde:

a) La proposición objetada es condenada *respective ad propositionem* 35, que dice así: *Omne quod agit peccator vel servus peccat, peccatum est.* De donde con toda razón se condena la 25, pues va contra lo sostenido por el Tridentino (Ses. VI., cap. 7) y por Agustín.

b) Según Bayo, todas las obras de los infieles son pecados; según Noris, no. Pueden encontrarse en los infieles obras buenas mediante el influjo de la gracia.

c) Bayo no admitía acto alguno bueno por la gracia en los infieles, dado que solamente admitía la gracia del Espíritu Santo que inhabita el alma, conforme lo observado por Vázquez. (I. 2, disp. 190, cap. 18.)

d) Noris sostiene con Agustín que los infieles son

socorridos por Dios mediante un auxilio remotamente suficiente que borra en ellos la necesidad antecedente de pecar y los ayuda en la realización de algunas obras buenas (14). Igualmente sostiene con Macedo que la sentencia de Bayo, universalmente considerada, es reprochable por el simple hecho que no puede decirse sean pecados los actos indeliberados de los infieles y sin advertencia, como tampoco los actos nacidos de una conciencia invenciblemente errónea, al menos algunos, y los actos que *negative* no son referidos al fin último. Finalmente, escribe Noris: *Sed non adeo rigore de operibus infidelium S. Doctor locutus est, nam aliquos quandoque virtutum actus eosdem elicere palam concessit, ut ex dictis satis apparet.* Cf. *Vindiciae*, col. 944-946; 1052-1055; *Responsiones P. Macedi adversus propositiones parallelas Michaelis Baii et Henrici Noris*, Op. Omnia T. I., col. 1341-1344; *Germanitas X.*, col. 1443-1444).

4.—PERO DIOS QUIERE LA SALVACIÓN DE TODOS.

EL MERECEER GRATUITO.

Considerada, pues, la postración de nuestra naturaleza herida por el pecado original; considerado también el hecho de habérsenos arrebatado justamente todos los privilegios de que gozaba el hombre impotente para realizar meritoriamente su destino, tanto natural como sobrenatural, sin embargo, Dios quiere la salvación de todos los hombres, y en esta salvación los agraciados no se han salvado sin hacer ellos nada, ni han obrado indeliberadamente. Los que se condenan, no se condenan porque Dios los haya inducido a ello al modo calviniano, sino que se condenan culpablemente. ¿Cómo conciliar todo esto? Veamos cómo interpreta Noris a Agustín en esta nueva cuestión.

De la voluntad salvífica de Dios.—Veíamos anterior-

mente cómo a los adversarios de Noris, pareció que su doctrina sobre la sentencia de S. Pablo en la epístola a los Romanos ponía en grave situación el estado de los infieles. Y más todavía: decían que también pondría en seria adversión a la voluntad divina de salvar a todos los hombres (15). Noris responde directamente a esta última dificultad, haciendo suya la interpretación que refiere Macedo como agustiniana, sobre la voluntad salvífica de Dios mediante el valor universal de la muerte de Jesús: *Quintum argumentum a redemptione universali petatum, non indiget solutione, cum toties animadversum sit a nobis multum interesse inter redemptionem universalem, et gratiam universalem: nam, ut Christus sit mortuus pro omnibus, satis est obtulisse mortem suam pro omnibus humana sua voluntate: quae si non acceptaretur a Patre, non sequeretur ex ea gratia universalis, quae ex divina voluntate pendebat. Unde etsi admittatur Christus (quod fatemur) omnium esse redemptor, non inferatur omnibus gratiam conferri, quemadmodum et in Cortina saepe, et in Mente Innocentii et eius Apologia diximus cum Vasquio I. p. d. 96. cap. 3, praeter alias quas ibi adduximus rationes, quibus ea propositio vera sit, nec tamen involvat consequentiam gratiae universalis* (16) (*Germanitas XVIII*, col. 1477). Pero Noris agrega de inmediato una salvedad recordando lo que siempre mantuvo antes: se da por la muerte de Cristo la universalidad de una gracia al menos remotamente suficiente: *Verum Noris omnibus auxilia saltem remota concessit.* (Ib., col. 1477.)

Este auxilio remotamente suficiente hace a los infieles inexcusables de sus pecados. *Cur vero non excusentur tradit Augustinus in lib. De Spir, et litt. cap. 33 et in Epist. 105* (hoy 194) *ad Sixtum*. Porque aunque carezcan de auxilio *proxime sufficiens*, tienen, sin embargo, algunos auxilios remotos, lo suficiente para que no padezcan necesidad antecedente de pecar, la cual necesidad, *licet humanum genus ex peccato primi parentis incurrerit*, fué borra-

da por el beneficio de la Redención, haciéndose efectiva esta *delección* mediante la universalidad del auxilio *remote sufficiens*. (*Vindiciae*, cap. III., párrf. VI, col. 1008-1009.)

Revisando las sentencias que los semipelagianos objetaban a los discípulos de Agustín, bajo el nombre de *Praedestinatiani*, Noris encuentra que, con las explicaciones del caso, eran las mismas objetadas al S. Doctor por los Marsellese, y que fueron sentencias invariables en Agustín. A propósito de la tercera sentencia excogitada por Lúcido (17), Noris responde: *Tertia succedit: Christum non esse mortuum pro omnibus. Si explicetur ita ut omnes homines reapse futuri sint participes gratiae datae per Christum, non universe vera iudicatur. Etenim plerique nec infirmi subsellii, parvulos in utero matrum decedentes, nullam Christi gratiam participare existimant. Si vero meritis infinitis sanguinis Christi, vel humanae eiusdem voluntati omnes calvare cupienti derogare velit, prorsus reiicienda est (Historia Pelag., Lib. II, cap. XV, T. I., Op. Omn., col. 453) (18).*

Es evidente que Noris, como Agustín, en este punto, estaban más preocupados en explicar el hecho real de los que indubitablemente no se salvan con la voluntad divina de salvar a todos los hombres, o sea, como dicen los teólogos, estaba más preocupado de la voluntad *eficaz* de Dios. Así se explica también el hecho de que Noris insista tanto en la condenación de los niños que mueren sin bautismo, argumentando en favor de esta hipótesis—que para nuestro autor no es de las hipótesis *ordinarias* que un fiel seguidor de Agustín puede fácilmente abandonar—, al estilo de Gregorio de Rímini (19).

De la causa de la reprobación.—Hoy día difícilmente se encuentra autor alguno católico que diga, como algunos contemporáneos de Noris contra quienes reacciona el agustino: La sentencia de Agustín sobre la reprobación por el pecado original es madre de la herejía calvinista (20). A pro-

pósito de la respuesta a esta aseveración y a otra de Báñez (21), Noris desarrolla su interpretación de Agustín.

La sentencia fundamental constante de Agusín, escribe, es que nadie es reprobado por Dios antes de la previsión de al menos el pecado original. *Ergo haec fixa constansque Augustini senentia fuit neminem ante praevisionem peccati saltem originalis reprobari*. Dios no sería justo si procediera de modo contrario. (*Vindiciae*, col. 1072-1073.) Es lo que aceptan todos los teólogos, aunque disputen *sobre el modo* cómo puede ser el pecado original causa de la reprobación. Muchos teólogos han tratado de interpretar esta sentencia de Agustín. Báñez propone cinco explicaciones, *quarum nullam probat*. Cinco propone también Gonet, *quos singulus in ipsorum probabilitate relinquit*. *Ego iuxta doctrinam S. Augustini ita difficillimi mysterii solutinem propono, neque enim facile est divinae voluntatis arcana rimari: quis enim conciliarius eius fuit?* (Ib., col. 1075-1076.)

a) Por el pecado original todo el género humano se convirtió en vaso de ira y masa de condenación. Así se hizo el hombre indigno de la serie de gracias, *quas inter primas sunt gratia iustificans, per quam homo accedit ad Deum, et gratiae perseverantiae finalis, per quam homo non amplius potest recedere a Deo*. (Ib., col. 1076.)

b) Por eso el hombre ha llegado a merecer esa doble privación: de la gracia justificante y de la potencia *proxime expedita ad perseverandum in semel accepta gratia iustificante*. Estas privaciones son diversas entre sí, pudiendo darse la una sin la otra, como en el caso de los fieles a quienes se concede la gracia justificante y sin embargo se condenan debido a que no recibieron la gracia de la perseverancia final. (Ibidem.)

c) *Unde per gratiam sanctificantem non tollitur ipsa privatio potentiae proxime expeditae ad perseverandum*. Esta privación es en pena del primer pecado, así como lo es la privación del dominio de la concupiscencia por la razón. Ambas privaciones son las principales penas que hemos

contraído por el pecado original. (Ib., col 1077 et 1080.)

d) De donde: quien se condena, se condena por la privación de ese don de la perseverancia; pero la causa de la privación de este don es el pecado original. Luego la causa de la reprobación es el pecado original. No *causa per se damnationis*, sino que *causa tamquam non removens prohibens*: como tampoco es causa *formaliter*, sino que *radicaliter*. (Ib., col. 1079 et 1084.)

e) *Ex quibus colligo taxationem poenae dependere a peccatis actualibus, in quae homo labitur, quia deserit Deum, deserit vero, quia est dimissus libero arbitrio non accepto dono perseverantiae iudicio Dei iusto, nempe in poenam peccati originalis.* Mas el bautizado, observa de inmediato, aunque tenga aquella privación del don de la perseverancia, y no sea digno de tenerla, por cuanto no se da según débito, sin embargo no debe decirse que sea *indigno* de ella, como lo son los pecadores, sino solamente que no es acreedor a tenerla, *sed tantum non habet debitum habendi*, débito que competía tener a Adán; de donde, el no ser de esta potencia *proxime expedite ad perseverandum* no puede llamarse sola *negación*, sino verdadera *privación*, *quia est carentia doni alias debiti naturae prout elevatae ad finem supernaturalem.* (Ib., col. 1085.)

5.—EN EL MISTERIO DE LA PREDESTINACIÓN.

EL MERECER GRATUITO.

Es una de las cuestiones teológicas que más preocupó a Noris. No en el sentido de que hubiera adentrado absolutamente en ella, sino en el sentido de que siempre está preocupado en insistir sobre la gratuidad de este don ante la previsión de todo mérito. No puede tolerar buenamente una sentencia contraria a la que él juzgó ser la de Agustín. Y tanto insiste Noris, que uno de los adversarios le objetará que ya nuestro autor la considera poco menos que de fe de-

finida por el Papa Celestino contra los galos, *che vale tanto, como dichiarla catolica e di canonica autoritá*, a lo que repondrá el agustino: *Neutiquam vero dixit, consecrasse, hoc est inter dogmata catholicae fidei retulisse... Certe declaravit* (Celestino in Epist. ad Episc. Gal.) *sancti Augustini doctrinam nulli contra fidem errori obnoxiam esse* (22). Y años más tarde, contra un nuevo adversario, sostendrá decididamente: *Mas si alguien, ya con el ánimo predispuerto sosteniendo la sentencia de la predestinación post praevisa merita, se acerca a las obras de Agustín, no con la sincera intención de seguir la sentencia del Santo Doctor, sino con el fin de atraer a Agustín para su opinión con violentas interpretaciones, is sane et mala fide, ac ignorantia affectata suam ipsius sententiam Augustino adscribet* (23).

Pero, ¿por qué insiste tanto? Por dos razones especiales: primero porque ha investigado el pensamiento de Agustín en toda su evolución histórica, llegando a tres conclusiones entre las más importantes: que la herejía predestinacioniana no existió en tiempos de Agustín ni en la época inmediata al santo, sino que los semi-pelagianos llamaban predestinacionios a los mismos discípulos de Agustín (24); que contra el incipiente semipelagianismo Agustín trató de la predestinación a la gloria *ante praevisa merita*, y no solamente, como entre otros sostenía Vásquez, de la predestinación a la primera gracia o a la fe; y, finalmente, que desde mucho antes del semipelagianismo, ésa fué la sentencia invariable de Agustín (25); segundo, porque de la eficaz predestinación a la gloria *ante praevisa merita*, *ex illa S. Augustinus efficaciam gratiae deduxit* (26).

Diferencia entre la reprobación y la predestinación.— Recordemos que para Agustín el *bonum opus, meritum bonum* es posible solamente con ayuda de la gracia divina. Ahora bien, dice Noris... *hanc paritatem Augustinus semper negavit: Deus reprobatur ex praevisione demeriti seu peccati, ergo e contra etiam praedestinat ex praevisione boni operis*. Es todo el argumento deducido por los pelagianos

mediante esa paridad, que Agustín refutará largamente sosteniendo lo contrario, la disparidad: el acto de la reprobación es un acto de la justicia punitiva que condena al hombre; la predestinación es acto de la pura misericordia y bondad divinas, *quae nulla opera nostra bona supponit, SED FACIT (Vindiciae, cap. V., párraf. 10, col. 1141.)* Por tanto, para Agustín, la reprobación supone un mérito malo, que Dios odia; la predestinación no supone ningún mérito bueno, *sed causat.* (Ib., col. 1142.)

Algunos autores, continúa Noris, suponen que la reprobación que llaman *negativa*, por la cual Dios niega la gloria, no es en pena del pecado, sino que no supone ninguna previsión de deméritos por cuanto es *ut pure donum indebitum* (27). Pero Agustín tan ardientemente sostiene la disparidad entre la reprobación y la predestinación, *ut ubique reprobationem illam sine praevisione demeritorum, licet negativam, excluserit, atque in Pelagianis semper damnaverit.* En efecto, observa el agustino, los pelagianos sostenían que los niños muertos sin bautismo no entraban al reino de los cielos, por cuanto aunque no tengan el pecado original, sin embargo, a ese reino no tienen ningún derecho, *sed quod possessio regni coelorum non erat debita, nam vires, aiunt, naturae non habent, ut possint illud acquirere...* *At S. Augustinus ubique contra Pelagianos contendit pueros sine baptismo morientes, si nulla culpa originis infecti sunt, iniuste reprobatione negativa exclusi a regno Dei. Sexcentis in locis id contra haereticos urget.* (Ib., col. 1145-1146.)

La predestinación en sí misma.—Agustín, escribe Noris, no trató especialmente el problema de la predestinación a la gloria *ante praevisa merita* contra los pelagianos, aunque ya entonces comenzó a preocuparse de este difícil punto, sino contra los semipelagianos; que no eran en ese entonces herejes, no solamente por no haber sido condenados por la Iglesia en otras doctrinas, sino porque este difícil problema era *res quaestionis, non dogmatis* (28). Y los semipelagianos oponían que ya en otro tiempo y por varios

años la Iglesia había defendido su causa contra los pelagianos sin esta doctrina de la predestinación, *ut refert Hilarius in epístola ad Augustinum, quibus S. Doctor respondens lib. De Dono persev. cap. 20. ait: Haec est praedestinatio manifesta et certa Sanctorum, quam postea diligentius et operosius, cumian contra Pelagianos disputaremus, defendere necessitas compulit. Dicimus enim singulas quasque haereseos intulisse Ecclesiae proprias quaestiones, contra quas diligentius defenderetur scriptura divina, quam si nulla talis neccesitas cogeret. (Vindiciae, col. 1013.)*

Para Agustín la predestinación a la gloria ante toda previsión de méritos, dice Noris, es el argumento de su deducción de la gracia eficaz por sí misma. Y de otro lado, esa predestinación a la gloria guarda conexión evidente, para el mismo S. Doctor, con el don de la perseverancia final. Pues bien; *hanc connexionem vidit ac propugnavit Augustinus, eamque sancti Patres Augustiniani, Prosper Fulgentius, Prudentius, Remigius, aliique asseruere. (Ib., col. 1211.)* Los semipelagianos mismos hacen especial crítica a la conexión de gracia y predestinación que Agustín manifiesta en sus epístolas memorables a Paulino y a Sixto respectivamente. (*Historia Pelagiana. Lib. I, cap. XI et XV, col. 177 et 152.*) Igualmente manifiesta esta conexión de un modo más nítido en la obra que Noris llama *fundamental, De corrept, et gratia*, también objetada por los semipelagianos. (*Historia Pelagiana, Lib. II, cap. I., col. 260, et cap. V., col. 299.*) Pero donde ya abiertamente Agustín declara su pensamiento, es en el *De Praedestinatione SS.*, donde, dice Noris, demuestra *praedestinationem ponere quidem, non autem suponere nostra merita: Deum adeo esse iustum in aliquibus tantum praedestinandis, ut etiamsi omnes ob originalis culpa reatum a gloria exclusisset, nullo iure culpári... praedestinationem sine meritis non solum aperte ex Epistolis Apostoli deduci, verum etiam ex Christo Domino praeclarissimo gratuitas praedestinatio-*

nis exemplari. (*Historia Pelagiana*, Lib. II, cap. V., columna 301) (29).

De los predestinacionistas y Gotescalco.—Sobre la predestinación agustiniana, Noris se limita exclusivamente a manifestar lo dicho hasta aquí, considerado por los teólogos de la Orden que desde antiguo seguían especialmente en la Escuela de Gregorio de Rímmini, y por los teólogos post-norisanos, como lo básico para un desarrollo ulterior de la teología agustiniana en materia de gracia y predestinación. Indica la línea general a propósito de los prejuicios de aquellos autores contra quienes escribe. Sin embargo, a pesar de no haber intentado desarrollar un sistema especulativo sobre la predestinación, dejó escrita la confirmación histórica de los principios arriba expuestos, y algo diremos también al respecto, que de lo contrario esos principios no serían completamente demostrados. Noris es, antes que nada, un teólogo positivo.

Noris supone que ya entre los monjes de Adrumeto, a quienes escribe Agustín en 426 su obra *áurea De Correptione et Gratia*, hubo un intento de predestinacionismo oportunamente sofocado por el S. Doctor, contra la opinión de Sirmondo, pues los siervos de Dios quedaron satisfechos con la palabra de aquél a quien atribuían una *angelical sabiduría* (30). Con menos ingenio, Sirmondo creía que la carta de Próspero a Agustín, era contra la herejía predestinacionista en las Galias, citando acápites de dicha epístola que, dice Noris, eran las consecuencias tristes que los semipelagianos pensaban deducirse de la doctrina agustiniana sobre la predestinación *secundum propositum* (31). (*Historia Pelag.*, Libro II, cap. XV, col. 443-445). Este error de Sirmondo queda definitivamente eliminado si se considera el contenido de esa misma epístola donde a continuación se exhiben a Agustín los puntos de vista de los marselleses sobre gracia y predestinación, puntos de vista, observa nuestro autor, *quae non modo Praedestinatianis displicebant, sed oppositas etiam sententias, uti praecipua saectae theoremata, propugnabant.*

(Ib., col. 445-446). Pero ni Baronio tiene razón al pensar que Próspero escribió contra los predestinacionos que sostenían sus errores *nomine et auctoritate S. Agustini*. Efectivamente, lo contrario se deduce de las *Responsiones ad capitula Gal.*, y especialmente en sus *Respuestas a las objeciones vicentinas*, donde con toda claridad se advierte que los semipelagianos imponían a Próspero y demás defensores de Agustín las sentencias que se publicaban como de los predestinacionos (32). *Ex his Prosperi verbis patet, Augustinum eiusque discipulos, tamquam praedestinarianae haereseos assertores, a Semipelagianis accusatos fuisse.* (Ib., col. 446). *Quare manifeste constat, Prosperum editis apologiis, errores non quidem quos Praedestinariani tradebant, sed quos Augustini hostes per summam calumniam de eodem S. Doctore, immo et de ipsomet Prospero publicant, confutasse. Hinc in Gallis Prosper tamquam Praedestinarianae sectae professor passim traducebatur, quasi doceret adversantia veritati, teste Caelestino Papa in epistola ad Episcopos Galliae.* (Ib., col. 447). Además del testimonio de Próspero, Noris cita el de Fulgencio, quien expresamente confiesa ser resistida por ciertos galos la sentencia de Agustín sobre la predestinación; e igualmente, el testimonio de Arnobio, de quien Noris sostiene su filiación semipelagiana, analizando sus opiniones y confrontándolas con las de Fausto (33) (Ib., col. 447-450).

Luego nuestro autor entra a comparar los errores objetados a los llamados predestinacionos con las calumnias que antes habían deducido los marselleses contra S. Agustín, llegando a la conclusión que, sin duda alguna, son casi idénticas. *Ex his ad oculum patet, prodigiosa illa atque horrenda paradoxa, quae Praedestinarianae sectae propria esse dicuntur, esse easdem omnino sententias quas Massilienses a S. Augustino traditas fuisse calumniabantur; ut inde plurimorum opinio derivarit, nullos umquam fuisse tales haereticos sed sub Praedestinatorum nomine Augustinarianae doctrinae defensores accusari.* (Ib., 452-453). Es in-

teresante exponer la censura que merecen al agustino las sentencias que refiere Lúcido como de los predestinacionos:

I. *Laborem humanum gratiae non iungendum. Si velit hominem non posse suis viribus petere, quaerere, pulsare, nec ulla humani arbitrii industria adlaborare, ut primam gratiam demereat, est catholicorum sententia in Arausicana synodo can. 6 statuta; et opposita est damnata Semipelagianorum opinio. Si vero velit hominem post acceptam gratiam sanctificantem, debere ociosam ac desidem vitam vivere, nec precibus nec orationi vacare, errorem patentissimum praesefert.*

II. *Post primi hominis lapsum ex toto arbitrium voluntatis extinctum. Si intelligatur extinctum ad bonum faciendum sine gratia ex meritis Servatoris Domini, est Arausiana sententia can. 13 et 22. Si vero contendat ita esse extinctum, ut nec in bonum opus nulla ex parte vitiatum possit umquam assurgere, Lutheri intolerabilis stultitia est.*

III. *Christum non esse mortum pro omnibus. Si explicetur, ita ut omnes homines reapse futuri sint participes gratiae per Christum, non universe vera indicatur. Etenim plerique nec infimi subsellii parvulos in utero matrum decentes, nullam Christi gratiam participare existimant. Si vero meritis infinitis sanguinis Christi, vel humanae eiusdem voluntati omnes salvare cupienti derogare velit, prorsus reicienda est.*

IV. *Deum compellere ad mortem. Si intelligitur mors animae, quod est peccatum, haeresim sapit; si vero significetur secunda, quae est perpetua afflictio animae in barathro, catholicum dogma est, quod propugnat S. Fulgentius toto libro primo ad Monimum, et Ecclesia Lugdunensis in libro de tribus epistolis. Quod additur, eius voluntatis esse ut homines pereant, eandem interpretationem suscipit vel ut aiunt Scholastici, non positive id velle, sed negative, nempe quia non dat auxilium efficax perseverandi, sine quo homo perit.*

V. *Quod post acceptum legitime baptismum, in Adam moriatur quicumque deliquerit. Si ita accipiatur, ut in renatis aliquid culpae originalis remaneat post baptismum, est haeretica propositio. Si vero intelligatur remanere concupiscentia ex peccato originali derivata, quae homines ad peccatum impellat; et ex originali eodem delicto dicatur Deus specialia quaedam et congrua auxilia negare, est propositio vera; et quo ad priorem partem statuta in Tridentina Synodo in decreto de peccato originali.*

VI. Alios deputatos ad mortem, alios ad vitam praedestinos. *Eodem modo ac quarta thesis proxime recitata, explicanda est. (Historia Pelag., loc. cit., col. 453-454) (34)*

Noris deduce de lo anterior dos hipótesis, declarándose más conforme con la primera. O estos predestinacionos durante el tiempo de Próspero nunca existieron, o lo contrario. Si lo primero, es sentencia más de acuerdo con la historia y los antecedentes semipelagianos y agustinianos; que aquéllos, como Fausto, Arnobio, Genadio, llamaran predestinacionos a los defensores de Agustín, nada tiene de raro, si se piensa que Próspero, su bravo adversario, los llamaba *Ingrati*, como título de ignominia por cuanto los semipelagianos estaban contra la gracia, y también *Pelagii reliquias*. O bien, realmente existieron, pero entonces debió haber sido gente de *última plebe*, que sosteniendo la doctrina de Agustín, y urgidos por los argumentos de sus adversarios, a los cuales no podían responder por su escasa inteligencia o instrucción, *ad illa absurda admitenda cogebantur, ut non sponte, sed veluti adacti ea sensisse credendi sunt*. Y de tan escasa importancia serían, que los Padres que más tarde estarán contra Hincmaro, negarán su existencia. (Ib., col. 454-457).

Hemos mencionado a Hincmaro. Precisamente este nombre nos traslada con Noris al siglo IX, al estudio del caso *Gotescalc*. Al comenzar a tratar de él, el agustino advierte que no sin pena lo hace, pues no se le ocultan ni la dificultad, ni las insidias, ni las envidias que su estudio suscitará.

En efecto, durante nueve siglos, exclama más adelante, Gostecalca ha sido tildado de hereje y desautorizado por las Escuelas, malamente tratado por los historiadores y mencionado entre los sostenedores de sentencias condenadas. (Vid. *Historiae Cothescalcanae Synopsis*, cap. III, *Opera Om.*, T. IV, col. 681 et 717).

En efecto, Gostecalca fué un monje del siglo IX, benedictino, muy versado en la doctrina de los SS. Padres, especialmente de Agustín. En 847 tuvo una polémica con Notingio sobre la divina predestinación, y tan a mal llevó Notingio la tesis sustentada por el monje, que rogó al Arzobispo de Maguncia, Rábano, que lo refutara. Este lo hace; contesta el monje con profundo conocimiento de la tesis de Agustín; el Arzobispo se enfurece cita a una reunión, acusa al monje, lo condena y lo entrega a Hincmaro, Arzobispo de Rheims, para su castigo, quien lo encierra en cárcel, luego de una sesión que, como prueba Noris con los testimonios de S. Prudencio y los hechos posteriores, en absoluto tenía ni siquiera carácter alguno de concilio. (Ib., cap. I, col. 685-686). Los testimonios de S. Remigio y de la Iglesia Lugdunense favorecen ampliamente al monje condenado (Ib., 688-690).

En 853, el Rey Carlos el Calvo, muy adicto a Hincmaro, cita a un concilio en su palacio de Carisiaco, urgiendo a los Obispos a condenar a Gostecalca. Impresionados y seducidos, tanto por el Rey como por Hincmaro, los pocos obispos allí reunidos subscriben cuatro capítulos contra Gostecalca, con precipitación e injusticia. El Papa Nicolás, en carta a Hincmaro, llama a este concilio *conventicula sua de sanguinibus*; y S. Remigio con su Iglesia Lugdunense escribirá una fuerte refutación de estos cuatro capítulos confeccionados por el mismo Hincmaro. (Ib., col. 691-692).

En 855 se reúne el Concilio Valentino tercero con asistencia de los Obispos de Lugdunia, Viena y Arles, haciendo profesión de sometimiento a la enseñanza tradicional de la Iglesia, de los SS. Padres y especialmente de Agustín. En

el can. 4 se rechazan los capítulos de Hincmaro, según testimonio del mismo Sirmondo, por juzgarlos *inutilia, noxia, et erronea, ac veritati contraria*.

En 859 se celebraba el Concilio de Lingonia, en presencia del Rey Carlos el Calvo, aprobándose lo establecido en el Conc. Valentino. Igual temperamento se observó en 860 en el Concilio Tulense, donde se aprobaron especialmente las doctrinas de Agustín sobre gracia y lib. albedrío por 57 obispos pertenecientes a catorce provincias. (Ib., col. 693-696). S. Prudencio atestigua que el Concilio Valentino fué aprobado por el Papa Nicolás.

El Papa mencionado no lleva pacientemente la conducta de Hincmaro. Mediante unos Legados le pide explicación. Juntamente con darla, no sin antes haber resistido de modo poco recomendable a la requisitoria de los Legados. Hincmaro envía al Pontífice una relación adulterada de los hechos, haciendo mención de los errores de Gotescalc, los que *late exaggerat, eiusque haereses has esse quae sequuntur significat*. (Ib., col. 706.)

Pues bien, Noris definitivamente analiza estos errores de Gotescalc mencionados por su adversario Hincmaro. Llegando a la conclusión de que, corregidas las adulteraciones según los escritos del mismo monje que nuestro autor cita fidedignamente, es la doctrina misma de Agustín sobre la predestinación y reprobación, en parte aprobadas ya por la Iglesia, y que, como hemos visto más arriba, objetaban los semipelagianos a los discípulos del S. Doctor. Noris hace especial consideración del tercer *error*, referente al valor universal del Sacrificio de Jesús, confirmando su sentencia con citas de Sto. Tomás, Próspero, Prudencio, Remigio, etcétera. (Ib., col. 710-713). Pero el Papa nada respondió a esta exposición de Hincmaro sobre Gotescalc. Muy por el contrario, reprendió severamente a su adversario por otras actitudes poco recomendables. (Ib., col. 713).

En todo este estudio, nuestro autor no se ha fiado sin criterio de cualquier opinión o testimonio, como han pensa-

do algunos autores posteriores, sino de las mismas fuentes en cuanto le ha sido posible adquirirlas, y con una fidelidad y profundidad como hasta aquí no hemos visto en otros historiadores del *caso Gotescalc* (35).

(Continuará.)

CONTENIDO DE LAS NOTAS

(1) Vid Bernhard Gröthuyesen. *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, trad. esp. de José Gaos, México, 1943, 1. p.; pp. 73-184, con las notas respectivas y documentación en pp. 459-542. Obra interesante en otros aspectos históricos, no deja de tener, sin embargo, notables errores. Por ejemplo, para el autor no hay más que dos grandes bandos en estas disputas en torno al hombre: jesuitas y jansenistas, prefiriendo llamar a éstos siempre *agustinianos*, lo que es una injusticia y un alto error histórico.

(2) Cf. B. Gröethuyesen, op. cit.; pp. 192 y sgs. Jacques Maritain, *Humanismo integral*, ed. Ercilla, Santiago de Chile, 1941; cap. 1. La crítica de Maritain al *Molinismo* mereció en América algunas réplicas, una de las cuales aparece en la Revista Estudios, de B. Aires, *Un lado negro de Maritain*, marzo 1943; núm. 376, por el P. E. Pita. Pero Maritain parece tener razón en su resumen sobre la época que comentamos. En efecto, el molinismo, desde sus primeros años, cuando todavía no era más que una doctrina DE Molina, ya por la poca explicación que aun se le había dado, ya por cierta *pretensión* tal vez involuntaria de su autor, ya por la reacción violenta de los tomistas post-tridentinos, pareció eso: una concesión demasiado peligrosa a las fuerzas de la persona humana, cundiendo en este sentido las polémicas por los centros culturales de Europa. Importantes documentos se encuentran en Serry (Agustín Le Blanc), *Historiae Congregationum de auxiliis Divince Gratiae*, Lovaina, M. D. CC., especialmente Lib. I.

(3) Noris no quiere ver nada con discusiones puramente especulativas, ni quiere nada con el tema del jansenismo: sólo le preocupa vindicar a San Agustín de las críticas exageradas y especificar las grandes líneas del agustinismo. Los años posteriores a su muerte demuestran que realmente la época no era propicia para hacerse escuchar. Vid al fin. *Epílogo*.

(4) Este mismo argumento por el cual se niega la posibilidad de crear al hombre en estado de naturaleza pura, por ser tal creación «contraria a la bondad justicia y sabiduría de Dios», lo emplearán especialmente todos los teólogos agustinos de la Nueva Escuela agustiniana inaugurada por Noris, pero que tiene su antecedente en Gregorio de Rímíni. Vid. P. Lang. *Lexicon für Theologigeshister*, T. I; Art. *Augustinerschuler*. Esto se refiere a lo que los teólogos llaman *potencia absoluta* y *potencia ordenada*. Como observa muy bien el P. Mariano de Lama: «Es tan corriente esta

división de la divina potencia en absoluta y ordenada, que aun los mismos que impugnando el sistema agustiniano la niegan, la admiten, sin embargo, en el transcurso de sus escritos. Véase el testimonio del P. Ch. Pesch (Compendium Theologiae Dogmaticae, t. I, pág. 32): *Potest quaestio poni, num in ordine naturali (in statu purae naturae) revelatio secundum modum supernaturalis fieri debuerit vel potuerit. Ad quam quaestionem difficile est certum responsum dare... Non defuisset Deo potentia absoluta, sed quaestio est, num defuisset potentia ordinata* (Rev. Religión y Cultura, El Escorial; junio 1934 art. *Sobre el estado de naturaleza pura*, págs. 32-63. R. Belarmino; Lib. 6. *De amiss. grat.*; cap. 15, circa finem; S. Tomás, IV *Contra Gentes*; cap. 52.

(5) Pero como se verá más adelante Noris también señala los medios suficientes para la rehabilitación incluso de nuestra naturaleza humana por el beneficio de la Redención. Si defiendo, como Agustín (ver al final, en el apéndice, lugares paralelos de Agustín y Noris) la postración de nuestro ser natural, es en fin de cuentas para exaltar el hecho real de la trascendental necesidad de la gracia.

(6) Esta desviación de algunos teólogos del verdadero sentir de Agustín sobre las consecuencias del pecado original, se justifica especialmente por la aparición del bayanismo. Un teólogo agustino postnorisiano, se quejará en los siguientes términos: «Sin embargo, ha aparecido en nuestros tiempos una no pequeña dificultad sobre el sentir de Agustín, no propiamente en lo relativo al dogma mismo del pecado original, sino en lo referente a las controversias suscitadas a partir de su doctrina; dificultad agriamente agitada por los autores modernos con ocasión de la condenada doctrina de Bayo. En efecto, los bayanos aduciendo varios testimonios sacados de la doctrina de Agustín, sostienen que éste está de su parte. Mas como también Agustín trató la misma materia contra los maniqueos, los teólogos modernos combaten a los bayanos, lo que por cierto hubieren hecho laudablemente si no hubieren descendido a sentencias que, según creemos, resultan más que peregrinas, contrarias a la mente del mismo Agustín» (Pedro Manso, *S. Augustinus exantiquatus denuo disputans de peccato originali*, pars prima; Dissertatio, pp. 2-3 1731). Había autores de entre aquellos contra los cuales escribe Noris, como Juan Adam, que atribuían a la doctrina de Agustín sobre el pecado original y la reprobación, la maternidad de la herejía calviniana. (J. Adam, *Calvin défait par soy-mesme et por les armes de Saint Agustin, qu'il avoit injustement usurpées sur les matières de la grace, de la liberté et de la prédestination*; París; 1950; Chap. VI; p. 614 y Chap. X; p. 667).

(7) No eran pocos los autores que objetaban esos pasajes de Agustín. Vid. Tournerly, *Praelectiones Theologicae de Gratia Christi, quas in scholis sorbonicis habuit*; París; 1738; T. I; pp. 74 y sgs.; L. Berti, *De Theologicis Disciplinis*, Pedeponti, 1749; T. II; Lib. XII Additamentum, cap. I; p. 348 y sgs.: el mismo Macedo trataba de probar el estado de naturaleza pura como posible según Agustín (Vid. *Collatio* in III; p. IV; Sect. 3); en nuestros días ha renovado la objeción, tratando de probar un estado de naturaleza pura según San Agustín, el distinguido agustinófilo P. Charles Boyer, en su recopilación de artículos *Essais sur la doctrine de Saint Augustin*; chap. X; París, 1932; págs. 237-271. Este autor pretende deshacer los argumentos de Noris en favor de la tesis contraria. Creemos que el jesuita no lo ha conseguido y los argumentos de Noris siempre permanecen: los conceptos de *puridad* y de *miseria* sin violentarnos se repelen, naturalmente. Por lo demás: es verdad que Agustín admitió con los maniqueos,

hasta el convencimiento, que la concupiscencia es esencialmente mala (y no una *substantia*, que es distinto, sino un *hábito* accidental), que la privación de bienes naturales es un mal, y reprocha a los pelagianos más tarde el que no convengan en todo esto, en vez de reprocharle ellos a él que era maniqueo. *Lib. 5 Op. Imperf. con. Jul.*, cap. 30. 2. Aunque hubiere sido cierto lo que dice Boyer—contra lo expresado por Agustín en las *Retracciones*, en su sentido obvio, natural—que Agustín encontró posibles como naturales la concupiscencia, la ignorancia y la dificultad, sin embargo, aun en este caso, Agustín sostiene que no por eso iban a ser cosas esencialmente buenas, sino *males*, de los que Dios, mediante ulteriores auxilios, hubiere permitido que sirvieran al bien del hombre. Pero este caso hipotético, nunca lo admitió Agustín como real, nunca admitió una condición penosa que no fuera una condición penal. Véase también la objeción que hará Bruno Neuser a Noris. *on Prodomus velitaris, in quo S. Aurel. Augustinus Hippo-nensis... a calumniis; conviciis, imposturis, quibus acetat opus tripartitum Henrici de Noris*; Maguncia, 1676; I p.; cap. V. págs. 23-27.

(8) Denzinger, 1055. B. Neusser, por ejemplo, desatará su ira contra Noris hasta tratarlo de «Defensor de las proposiciones conderadas». «Renovador de ellas», «depravador del sentido propio en que esas proposiciones fueron condenadas» (Vid. op. cit., págs. 25-27). Pero la posición de los agustinos no era atendida con serenidad; no tenía nada de herejía; Pedro Manso (Op. cit. q. IV; párr. I. págs. 127 y sgs.) condensa así la posición de los agustinos; Bayo y sus seguidores sostenían que la justicia original dominaba a la concupiscencia, y siendo que el hombre no podía ser creado con ésta, la justicia original era necesaria. Algunos teólogos católicos, como Ripalda, sostenían, basándose en la condenación de la sentencia de Bayo, que ya que el hombre podía ser creado sin justicia original, entonces podía ser creado con una concupiscencia rebelde. Y los agustinos sostenían, *ex vestigiis inhaerendo Augustini*, el término medio que les pareció más agustiniano y más lógico: de que el hombre pueda ser creado sin justicia original, no se sigue que pueda ser creado el hombre naturalmente puro con la concupiscencia rebelde; ni la integridad original es natural condición humana, ni la concupiscencia es natural al hombre.

(9) Recuérdese que se puede aceptar que hay dos modos de interpretar las proposiciones de Bayo, y que en tiempos de Noris originaba dos fuertes corrientes entre los teólogos católicos. Y Noris nunca fué condenado, sino tres veces aprobado con aplausos por la Iglesia. Hechos que manifiesta un crítico contrario al agustino (Vid. Le Bachelet, en DTC, T. II. I p., art. Baius; col. 65). Se ha especulado bastante con este elogio *de consuelo* que ciertos críticos tienen siempre próximo para censurar a la escuela agustiniana: que solamente las protestas de adhesión a los dogmas de la Iglesia que siempre hicieron Noris, Berti y otros, los ha librado de la condenación. Por muy lleno de prejuicios contra los agustinianos que esté alguien, le bastará pensar un poquito para darse cuenta de la gran injusticia que, no ya contra agustinos, sino que contra la Iglesia se comete, pues la consecuencia natural de lo dicho es ésta: La Iglesia permite que se enseñen errores, doctrinas próximas a las herejías, con tal que los que tal enseñan hagan un acto de adhesión a la Iglesia (!). Y desgraciadamente esto figura en textos de enseñanza dogmática. Respecto a objeciones sacadas del concilio Tridentino contra lo dicho por Noris, Berti responde solamente esto: *Tantum-modo Tridentini Patres damnaverunt haereticos, qui asserunt concupiscentiam natura sua esse vere et proprie peccatum. non languorem peccato contractum; ut constat ex Ruardo Tapero, qui Concilio interfuit,*

in *Dissert. de baptizatorum concupiscentia tom. I, pág. 107*; Bellarmino, *De Amis. grat. lib. 5, cap. 13 et Card. Pallavicino lib. septimo Hist. Concilii Trident. cap. 9, ubi refert Cardinalis Seripandí olim Generalis Ordinis nostri, et Praefecti eiusdem Concilii eruditam, gravissimamque disputationem.* (Op. cit., Additamentum ad Lib. XII; cap. II; pág. 358).

(10) El estudio sobre lo que se puede sin la gracia es muy anterior al advenimiento de Molina. La sentencia de Noris la trae ya Gregorio de Rimini (m. 1433), como agustiniana: (In 2 Sent., Dist. 26, q. i.). El proceso del naturalismo pelagiano fué estudiado detenidamente por Noris: *Historia Pelagiana*; col. I y sgs. Op. Omnia, T. I.

(11) Mayores explicaciones sobre esta posición de Noris, sostenida antes por Gregorio de Rimini, Vázquez y otros, y negado por los adversarios del agustino para luego poder afirmar el *moral obrar* sin la gracia, trae Manso con una serie de argumentos y textos de Agustín. Cf. *de Virtutibus infidelium, Salamanca, 1723, q. II, párr. II, págs. 45 y sgs.* Casi toda la q. 10 de esta obra es un defensa de Noris en esta parte a pesar de ser el autor egiliano. En la q. 12 viene una defensa de Gregorio de Rimini sobre el mismo tema.

(12) Para Noris, siguiendo y profundizando en esto los estudios y resultados ya efectuados anteriormente por otros autores (Suárez, Belarmino, etc.), tres son las fuentes del pelagianismo: Judaísmo, filosofía pagana y estoicismo. Y la regla de precisión para descubrir a un auténtico pelagiano tomada de S. Agustín, será ésta, según estos tres principios: I. Dios da la gracia según nuestros méritos. II. El hombre por sus propias fuerzas puede vivir sin pecado. III. El hombre no nace con la mancha del pecado original ni con el estigma de la condenación si no es regenerado. Vid. *Historia Pelagiana, Lib. I, cap. I y II.*

(13) Denzinger, 1024; Vid. B. Neusser, op. cit., I p.; cap. VI; p. 27 y sgs.

(14) Nuestro autor dice que no sabría él definir en qué consistiría tal auxilio remotamente suficiente (*Janseniani erroris calumnia sublata, Cap. III, Opera Omnia, t. III, col. 1.076*). Tampoco dice si esa gracia *divina* sería una gracia natural o sobrenatural. Uno de sus defensores dice al respecto sobre esta gracia de Noris contra las acusaciones de un Theologus Duacensis: *Gratiam huius speciei neutiquem requisivit umquam Norisius, sed tantum actualem, vol. ex Ariminensi, consistentem in solo concursu Dei specialiter intra ordinem naturae: vel si mavis, quippe qui quoad hoc laudavit PP. Vázquez et Ripalda, iuxta illum consistentem in congruis illustrationibus intellectus, et piis voluntatis affectionibus: et iuxta Ripaldam in concursu Providentiae Dei etiam supernaturalis (Augustinus vicem Cardinali Henrico Norisio rependens, secunda pars; pág. XLIX, sin fecha, nombre, ni lugar, pero seguramente es de un agustino español, de Madrid; escrito no después de 1748)*. Pero Manso también interpreta a Noris en el sentido de que aquí se trata de gracia natural (*De virtutibus infidelium, cit.; páginas 112 y 293*). Además Noris admite, según S. Agustín, que puede haber un solo acto en los infieles sin la gracia: el deseo natural del supremo bien, la felicidad, aunque respecto dónde está ésta los paganos no la sepan debido a la ignorancia contraída por el pecado original. (*Vindiciae, cap. III, coll. 940-941*).

(15) B. Neusser, entre otros, le objeta: *Ex tuo demum eodemque principio sequitur, pro omnibus omnino hominibus Christum mortuum non fuisse,*

nec Deus velle omnes salvos fieri, imo et hoc Semipelagianorum commetum fuisse (Loc. cit.; pág. 12).

(16) Más tarde, ya muerto Noris, otro impugnador anónimo le hará la misma objeción de Neusser (*Theses Norisianae*, in quibus damnata Jansenii, et Novatorum dogmata, Magno adtribuntur Augustino, ab Henrico Theol, impugnatur, Duaci Typis Joan. Kerven, Anno 1730, párr. VIII; pág. 21 y sgs.) a lo cual responderá el defensor de Noris antes citado: *Non est autem mortuus pro omnibus quoad voluntatem Dei consequentem, et eius effectum; sed tantum pro electis, quibus solum conferuntur dona gratiae specialissima, etiam finalis perseverantiae, quibus certissime liberantur, et in termino aeternae salutis ponuntur. Et hic propositio Norisii et eius ratio: Non pro omnibus hominibus mortuus est Christus, etc. quoad voluntatem nempe Dei consequentem absolutam, efficacem, utque omnibus darentur auxilia gratiae specialissima, etiam perseverantia finalis, quibus certissime liberarentur, quandoquidem multi sunt qui pereunt et damnantur (Augustinus vicem Cardinali Henrico Norisio; cit.; p. LXXI.)*

(17) Vid. párr. sg.

(18) Vid Apéndice, II.

(19) Gregorio de Rimini es conocido entre muchos teólogos tan sólo por el epíteto de *Tortor puerorum*. Sin embargo, este nominalista al que, como dice Vázquez (In I; q. 23; Dist. 89; cap. 1V) (por ser muy versado en S. Agustín, seguían muchos autores modernos, está lejos de merecer tal epíteto; sostiene, sí, la pena sensible para los niños que mueren sin bautismo, pero advierte con Agustín que será una pena *mitissima* y «salvo otra sentencia mejor». Esta es la verdadera opinión de Gregorio que sigue Noris. Vid. G. a Rimino, *In primo Sententiarum nuperrime impressus, et q. 3 diligentissime sue integritati restitutus. Per venerabilem sacre Theologiae baccularium fratrem Paulum de Genazano*, Parma, MDII, Dist. XL et XLI, q. 1; art. II; foll. 142-143; In secundo Sent.; dist. XXX; XXXI, q. III; art. I. fol. 104-105.

(20) J. Adam, loc. cit. in nota (6).

(21) J. Adam; op. cit., 3 p.; chap. 9; p. 667. Noris demuestra que la cita de Báñez está mal hecha, y que este autor, en vez de considerar *poco probable* la sentencia de Agustín, la juzga *probable*. Hay también allí mismo (Vindiciae, coll. 1.136 y sgs.) una comparación entre la sentencia de Agustín y la del dominico, bastante interesante. Posteriormente, alguien ha dicho que nuestro autor demostró su sentencia con tan erudita disertación, *quam eius adversarii hucusque intactam reliquerunt (Theologiae Cursus Completus, Tom. X; París, 1837; Pars Dogmatica; Lib. III; Cap. I; art. 2; col. 1.328)*.

(22) Cf. *Confutatio Palinodiae*. Op. Omnia, T. I; col. 1.379.

(23) *Dissertatio IV, Responsio ad Appendicem Auctoris Scrupulorum*, Op. Omnia, T. III, col. 1.050. En otra parte dice Noris que Hormisdas aprobó la sentencia de Agustín sobre la predestinación gratuita a la gloria, pero no se sigue que sea de fe. Pedro Diácono y la Iglesia Lugdunense tenían dicha sentencia COMO dogma católico. Vid. *Responsio ad Parallelum propositionum damnatarum Michaelis Baii et quorundam similium Henrici Noris*; Op. Omnia, T. I. col. 1.359-1.360.

(24) Vid. aquí mismo, infra.

(25) y (26) Vid. *Dissertatio IV. Responsio ad Appendicem Auctoris Scrupulorum*. Op. Omn. t. III; col 1.049-1.050. También observa aquí Noris que

Petavio anduvo más acertado que Vázquez porque usó de mayor diligencia en la investigación de la doctrina de Agustín, col 1.050.

(27) Habla Noris contra Báñez.

(28) *Historia Pelagiana*, Lib. II, cap. II, col. 262; Cf. *Responsio ad Appendicem*, cit.; col. 1.050-1.051.

(29) Cf. *Vindiciae*; cap. VIII; col. 1.212.

(30) Epist. inter August. 216; nn. 1 y 6; Vid. Agustín M. Martínez. *En torno a una obra de S. Agustín, en Anales de la Facultad de Teología*, Santiago de Chile; Núm. 5; 1944; págs. 36-39.

(31) Vid. nota *sq.* Los historiadores están hoy día, en su mayor parte, de acuerdo con las observaciones de Noris.

(32) Prosper, *Reponiones ad Capitula objectionum Vincentianarum*. Praefatio; P. L. 45; col. 1.843; Epist. ad Rufinum de Gratia et Lib. arbitrio; cap. III; P. L. 45; col. 1.794.

(33) S. Fulgentius; Lib. I ad Monimum; cap. 30; Vid. C. F. Arnold. *Caesarius von Arelate und die Gallische Kirche seiner Zeit*. Leipzig, 1894; págs. 365-366.

(34) Lúcido posteriormente se retractó en el Concilio de Arlés mediante un libelo enviado a los Padres del Concilio. P. L. 53, coll. 683-685. Vid. Arnold; op. cit.; págs. 560-561 y 570-571.

(35) Véase nota 25.

DOCUMENTOS HISTORICOS

Unas referencias inéditas sobre Fr. Luis de León

LAS REGENCIAS DE GRAMATICA EN SALAMANCA

POR

MIGUEL DE LA PINTA LLORENTE, O. S. A.

El día 26 de febrero del año 1583 se trataba en la Universidad de Salamanca, reunido el Claustro, de arreglar definitivamente las regencias de Gramática, asunto muy trillado, y que venía preocupando a la Universidad, y acerca del cual, según expuso el Rector, se habían celebrado muchos Claustros y nombrado repetidas Comisiones, sin que se llegara a resolver satisfactoriamente. La última Comisión, integrada por los doctores D. Antonio de Solís y Cosme de Medina, y el maestro Francisco Sánchez de Aguilar, expuso en el mismo Claustro que, nombrada para tratar de dar orden en la Facultad de Gramática, con el fin de que se leyese con el cuidado y diligencia que se requerían para el aprovechamiento de los estudiantes, había hecho las peticiones posibles para encontrar una persona cual convenía para leer y ser al mismo tiempo superintendente de los demás profesores, con un sueldo anual de 400 ducados, acudiendo a Valencia, Coimbra, Alcalá y otras partes de dentro y fuera del Reino, siendo inútiles cuantos esfuerzos habían hecho, pues se había respondido a la demanda negativamente. Viendo frustrados sus deseos, y celebradas muchas sesiones, tratando de resolver el conflicto, se propuso a Antonio de Arce, maestro con residencia en Salamanca y persona hábil y suficiente para desempeñar la misión requerida. A continuación se mencionan otros profesores, a los cuales debería recompensarse según sus méritos, asignándoles las clases que podrían desempe-

ñar con los salarios convenientes, y a este fin se leyeron las peticiones de algunos.

El Claustro aceptó al referido Arce, con la condición de que antes había de demostrar su competencia, resolviéndose después de otras determinaciones que se establecieron dos colegios de Gramática, con el fin de estimular el celo entre ellos: uno, regido por Arce, y el segundo, por la persona que designaren los nuevos comisionados, que para el caso se nombraron, los cuales fueron, además de los tres citados, el rector, el maestrescuela, el doctor Moya, *r. r. Luis de Leon*, el doctor Busto y el maestro Francisco Sánchez de las Brozas, con la advertencia de que cuanto resolvieran sobre los dos colegios tendría que ser sancionado por el Rey.

En la primera Junta de Comisarios, celebrada el 30 de marzo, después de indicarse el objeto de la Comisión, que era el tratar y determinar todo lo relativo al segundo colegio de Gramática, y las clases que en el mismo se habían de establecer, habló *r. r. Luis de Leon* del maestro Céspedes, hombre eminente, para la regencia del colegio, pero que precisamente por sus excelencias se negaba a aceptar las condiciones suscritas por el maestro Arce, de asistir como regente a todas las lecciones, y únicamente se amoldaba a leer alguna Cátedra extraordinaria, exponiendo, por ejemplo, a Tulio, si esto había de ser el pretexto para desempeñar el cargo de superintendente.

De la referencia estampada venimos a deducir que Fr. Luis debió tratar extensamente el asunto con Céspedes, y, por conocerle a fondo y apreciar sus sobresalientes cualidades, le recomendó eficazmente a los demás comisionados, los cuales, después de oír una instrucción que habían de observar los regentes de los dichos colegios, ordenaron que con lo que se acababa de leer, la misiva de Arce y lo incluido en los estatutos, ordenado por provisión real, redactasen otra los maestros *Fr. Luis de León*, Sánchez de Aguilar y el doctor Medina, tratando de concordarlas y reducirlas a una, después de estudiado con detenimiento el asunto.

En la segunda reunión, celebrada el 13 de mayo de 1583, se determinó aceptar a Céspedes para el gobierno del colegio, si él no opusiese obstáculo a llevar a cabo los deseos de la Universidad, conviniendo éste con las condiciones que él mismo imponía: una de ellas, que se encargaría de una Cátedra de Retórica, y de explicar o leer a Cicerón u a otro clásico que se le señalase, y como esto parece ser que excedía la comisión dada por el Claustro a los mencionados, presentó Sánchez de Aguilar un escrito, en el que decía se dejase el asunto para el Claustro pleno. Ese escrito debió in-

teresar en dicha Junta acaso por delicadeza, pues no se trataba, como Sánchez decía, de crear una Cátedra de Retórica, sino de atraer únicamente a Céspedes para que aceptase el nombramiento de regente, dándole gusto en que explicase el *artificio* de la Retórica al leer a algún clásico.

Debieron de tratar los comisarios en otras juntas privadas del negocio a ellos cometido, pues ya en Claustro pleno de 3 de octubre del mismo año se leyeron las instrucciones o reglamento por ellos redactado. Después de haber enterado al Claustro de lo acaecido, «*el señor maestro Fr. Luys de León, catedrático de propiedad de Biblia, uno de los comisarios deste negocio, presentó una instrucción y capitulos que dixo auían ordenado los señores comisarios deste negocio, a quien la Vniuersidad los auia cometido para que por ellos los regentes de las clases de Gramática se gobernasen juntamente con los superintendentes, e pidió que se leyesen en este Claustro*», como efectivamente se hizo, siendo aprobada dicha instrucción por el Claustro, el cual determinaba que por San Lucas comenzasen ya a funcionar los dos colegios dirigidos por Céspedes y Arce. En otra junta final de comisarios, de 11 de octubre, reunidos para que se llevase a debida ejecución lo estatuido por el Claustro pleno, se convino en avisar a Arce y a Céspedes para que se hiciesen cargo de sus respectivos colegios, donde debían poner en vigor durante dos meses el reglamento aprobado, y de ser los resultados los que se esperaban, se pediría confirmación al Consejo para que continuasen funcionando.

Duró poco tiempo en el oficio el maestro Céspedes, pues en Claustro de 5 de mayo de 1584 el rector le declaró vacante, y propuso para sucederle al doctor Barbosa (Jácome).

Con fecha 14 del mismo mes, se reunían el rector de la Universidad, el maestrescuelas, los doctores Busto, Espino, Medina, maestros León y Zumel, y los doctores Cuadrado, Sánchez de Aguilar y Sánchez de la Brozas. Se trataba de pedir confirmación al Consejo del reglamento o instrucción que se había mandado observar en los dos colegios de Gramática. Nada se llegó a resolver por ser tarde, y se dilató tratar otra vez del asunto. Sánchez de Aguilar dió su voto por escrito, combatiendo el nuevo reglamento. Sépase, sin embargo, que en el Claustro pleno de 27 de septiembre de 1584 vemos cómo se vota un partido de sesenta mil maravedís al maestro Céspedes para que leyera dos lecciones diarias, una de Retórica y otra de Marco Tulio.

Téngase en cuenta para lo relativo a este asunto que después de haber votado y aprobado el Claustro pleno el reglamento de Fray

Luis de León, para los colegios de Gramática, la Junta de comisarios del 14 de mayo fué de parecer que no se hiciera innovación alguna, dando por razón que los estatutos antiguos eran suficientes para regir los colegios. El mayor adversario que tuvo el reglamento nuevo fué Sánchez de Aguilar, catedrático de Latinidad (1).

(*Archivo Universitario de Salamanca. Libro de Claustros. 26 de febrero de 1583.*)

(1) Como nota curiosa, apuntamos aquí la siguiente noticia: El doctor Francisco Pérez Ortiz, de «condición recia», no quería reconocer al superintendente Céspedes, ni someterse a sus órdenes. Era catedrático de latín, y el Rey acababa de aprobar el aumento de su salario. Puesto a votación la resolución que había de tomarse, se acordó que se le amonestara y obligara a obedecer, y dado caso que no se sujetase al reglamento del colegio, aprobado por el Claustro, y siguiera en contumacia, se ordenó a la Comisión que al efecto se nombraba para referir lo que hubiera sobre el particular en otro Claustro. Esa Comisión estaba formada por Fr. Luis de León, Martín de Busto, Miguel de Acosta y Francisco Sánchez Aguilar.

MISCELANEA

Algunas ideas virgilianas en «La Ciudad de Dios» de San Agustín

POR

FELIPE MARTINEZ MORAN, O. S. A.

Se ha defendido muchas veces la opinión agustiniana de que Virgilio profetizó la Encarnación del Verbo con las palabras sibílicas en el famoso verso de sus Eglogas: «iam noua progenies coelo demittitur alto...» (IV, 7); pero pocas veces se ha hablado de la influencia virgiliana en los escritos de los autores cristianos y en especial de Agustín. Sin embargo, el Obispo de Hipona es un enamorado de Virgilio. Son dos almas que se compenetran. Agustín leía con frecuencia a Virgilio, como se desprende del libro de sus confesiones (I, 13), y seguía con entusiasmo en su primera juventud la gran epopeya de la Eneida, y al llegar a la escena emotiva de la muerte de Dido (1), Agustín llora; pero no llora por el dolor de Eneas al abandonar, impulsado por los hados, a aquella que había amado con todo su corazón, sino porque Dido se dió la muerte por amor (2). Así se posesionaba del corazón de Agustín el sentimiento que el poeta mantuano había querido infundir en sus versos.

Es en los dos libros inmortales del Obispo cristiano, *Las Confesiones* y *La Ciudad de Dios*, donde se ve más palpable la influencia de los escritores clásicos. No hay que perder de vista que Agustín es un africano de Numidia; pero educado en las letras de Roma y con el espíritu de un verdadero romano.

La influencia virgiliana en *La Ciudad de Dios* es racional, de ideas, que Agustín aprovecha con exacta oportunidad; mas la que

se encuentra en *Las Confesiones* es de sentimiento, psicológica; por algo son un análisis de su espíritu ante la bondad y misericordia de Dios.

Agustín es un gran admirador de Virgilio. Conocía todas sus obras. Quizá cite más veces a Cicerón; pero nunca empleará para él palabras de tanto cariño y admiración como las que emplea para Virgilio (3).

Creemos en la afirmación del señor Canals, cuando dice: «por lo que atañe a las fuentes agustinianas, no cabe hablar en sentido pleno y estricto de una *continuación*, *transcripción* o *incorporación* del pensamiento griego y romano. Toma de aquellos autores la terminología y el armazón filosófico en los puntos en que las ideas paganas no contradicen y concuerdan con el dogma y con las nuevas auras culturales» (4); pero el Obispo de Hipona sabe retocar esas grandes ideas de los filósofos y poetas clásicos, dándoles una interpretación y una forma realmente cristiana, para convencer a los que no participan de su fe, y aumentarla en los que ya la tienen.

También se ha querido exagerar la nota de que en los poetas clásicos no hay más que forma; «son vasos hermosísimos—se ha dicho—excelentemente adornados, pero «vacíos del todo» (5). Nada más inexacto que esto. Aunque los poetas se fijaban algunas veces preferentemente en la forma, casi nunca descuidaban la manifestación de las hermosas ideas de su espíritu, juntamente con sus más vivos sentimientos.

Pero lo que más caracteriza a Virgilio, no son sus versos sonoros, ni sus galanuras de estilo, ni su armonía imitativa, ni otras cosas de las que adornan la forma de su inimitable poesía; sino sus delicados sentimientos, y las ideas cumbres que lo humanizan. Sí, es verdad; lo característico de Virgilio es el ser muy humano. Siente con el mundo que le rodea; y él mismo se considera un eco de todo cuanto existe. «También hay dolor; también hay amor en las cosas inertes». *Sunt lacrymae rerum...*» (6), exclamará el poeta romano. Para él todo tiene valor; también las cosas externas nos impresionan con sus dolores y sus tristezas; porque son reflejo de la divinidad.

No de otra manera Agustín. Lo primordial en él es lo humano. Si habla, si confiesa sus pecados, si escribe, si predica, si llora con los que sufren, es por su humanismo; porque ante todo y por todo es hombre. Agustín aprovecha los más íntimos resortes de la naturaleza para sacar el máximo fruto en orden a su idea cristiana.

Nunca obra por los impulsos ciegos de una inconsciencia; siempre se dirige al hombre por el hombre.

También Agustín participa de la idea virgílica «sunt lacrymae rerum»; pero cristianizada. Ve en las cosas del mundo exterior un trasunto de la Divinidad, una prueba irrefutable de Dios, de Aquél a quien él ama con todo su corazón en la que pudiéramos llamar la segunda fase de su vida. Podemos, pues, afirmar con el Padre Conrado Rodríguez: «Como en la de Virgilio, también hay en la obra de Agustín reflejos de la doctrina de Pitágoras. El universo no es para él otra cosa que un cántico magnífico del inefable modulador». (Epístola 138, 5) (7).

Queremos consignar como resumen unas palabras de otro gran pensador de nuestros días: «Ningún otro gran poeta ha tenido un alma, que haya sido tan amada como la de Virgilio, ni por naturaleza, como *ánima naturaliter christiana*, tan capaz de despertar amor espontáneamente desde el primer momento, y de mantenerlo en constante crecimiento (8). Su mayor gloria consiste en que su principado fué siempre nuevamente descubierto por grandes espíritus, que no se contentaban con repetir lo que se les había dicho en la escuela, sino que sancionaban el antiguo fallo con el peso del propio conocimiento y de la experiencia propia. El alma más rica de la antigüedad cristiana, no tan pura por naturaleza como Virgilio mismo; pero con todo un alma virgílica, Agustín, nos ha confesado que hasta su conversión acostumbraba a leer cada día medio libro de la Eneida» (c).

Virgilio—por más que se quiera negar—es espiritualista en su poesía que parece entrever el cristianismo; además, es religioso y moralizador en una época que se distinguía por lo contrario (9). Es un autor elevado, pero dentro del paganismo y, como a tal, lo recibe Agustín en su afán de convencer.

I.—EL ESPIRITU DE PERDON

Agustín, escribe su libro, *La Ciudad de Dios*, para convencer a los paganos de la verdad del Cristianismo y de la injusticia de sus calumnias contra el Dios verdadero. Ellos creían que la decadencia del imperio, y las grandes calamidades de la sociedad contemporánea, unidas a las continuas derrotas de las huestes romanas en las fronteras de sus dominios, provenían del abandono del paganismo, y de que se ofrecía un campo abierto a las propagación del nombre cristiano. Los dioses estaban irritados—decían—y se

saciaban despiadadamente en sus indignos servidores. El prefecto de Roma y elocuente orador Simaco, nos habla con bastante extensión en su polémica con Aurelio Prudencio (10), acerca de estas acusaciones—injustas bajo todos los puntos de vista—y que fueron rebatidas por el insigne poeta español.

Pero Agustín, para convencer a los engañados de buena fe, apela a todos los medios que se hallaban a su alcance, y uno de ellos es el de sus poetas, en especial, el poeta del sentimiento, aquél «donde estudian los niños todas las ficciones del paganismo, y que se les graban con mucha facilidad, por ser un autor tan famoso como sabio» (11).

De él habla en los primeros capítulos de su obra, parangonando una frase virgiliana con otras de la Sagrada Escritura. ¡Tanto encomio tiene para Agustín el poeta mantuano! Versa sobre el perdón de los humildes y la aversión que siempre inspiran los soberbios; y allá en el fondo de su memoria recuerda las palabras de Virgilio, capaces, no sólo de conmover, sino también de convencer a los paganos de esta gran verdad. Agustín, primero propone la expresión de los libros inspirado:

Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam (Jacob IV, 6; I Petri V, 5).

A este aserto añade los versos virgilianos llenos de verdad y de humanismo:

*Tu regere Imperio populos, romane, memento.
Hae tibi erunt artes, pacique imponere morem,
Parcere subiectis, et debellare superbos.*

(Aen. VI, 854 ss.)

Agustín recaba esta gran verdad para Dios solo, y hasta parece que se rebela ante la pretendida insolencia del corazón humano que quiere apropiársela pre-cindiendo del Supremo Hacedor. Mas no se irrita contra Virgilio, sino contra el empleo que hace de esta frase, es decir, se molesta por el espíritu pagano que late en la expresión de sus versos. Y por eso se expresa de esta guisa: «Pero este particular don, que es propio y peculiar de Dios, también le pretende el inflado espíritu humano soberbio y envanecido, queriendo que en sus alabanzas y encomios se celebre como un hecho digno del recuerdo de la posteridad, que «perdona a los humildes y sujeta a los soberbios» (12).

Virgilio es noble, aboga por el perdón; ve a su patria en las alturas del poder y comprende que para establecer el orden de la paz en el mundo conocido de su tiempo—aspiración suprema de

su amable corazón—, Roma tenía que actuar con benignidad y perdón para los humildes, pero también imponer su autoridad por medio de la fuerza sobre los rebeldes y soberbios.

El Obispo de Hipona, a su vez, comprende la intención de esta frase pagana, y por eso discute y restringe la extensión de su significado al único Dios, haciéndola cristiana, al colocarla junto a la de los libros sagrados, para rebatirla.

El poeta romano, además, presenta al protagonista de su inmortal epopeya, Eneas, perseguido por las iras de la diosa Juno, que no le deja ni un solo momento de hostigar (13). Pero Eneas sigue en todo el lema heroico y divino: «cede deo» (14); Si un dios te persigue, si te has enemistado con alguno de los que habitan el cielo, «cede deo», déjale paso, procura aplacarlo con tus sacrificios y con tus obras dignas, pide perdón a ese inmortal. Es la misma doctrina cristiana, que tantas veces ha proclamado San Agustín en sus obras (15): si te has enemistado con Dios por medio del pecado, pide perdón y se te otorgará. (Véanse, pues, los versos virgilianos:

Iunoni cane uota libens, dominamque potentem
supplicibus supera donis (Aen. III, 438-9)

El cristiano todo lo espera de la oración, por medio de la cual el Señor le concede sus gracias, tanto materiales como espirituales. Notoria es también la oración del héroe virgiliano a los inmortales. En ella mueve las fibras más íntimas del corazón del dios. Su misma madre Venus, varias veces le aparece, le alienta en su gigantesca empresa, y le ofrece su protección. Eneas es también «piadoso», porque todo lo espera de arriba, donde habitan sus protectores y siempre se resigna a las ciegas determinaciones del Hado, que se halla por encima de las mismas divinidades. Así habla a su madre el protagonista de la Eneida:

O dea certe;

.....
Sis felix, nostrumque leves quemcumque laborem.

(Aen. I,328-30)

II.—LA OMNIPOTENCIA DE DIOS

Los romanos, lo mismo que sus predecesores en la poesía, los griegos, creían en una multitud de dioses, que eran el fruto y la consecuencia lógica de sus sistemas doctrinales y de sus desorientadas costumbres, poco conformes con los principios ineludibles de la ley natural.

Pero dentro de esta república de dioses, había uno que era el padre de todos y que asumía el poder único por encima de los demás. En Grecia, esta categoría le correspondía a Zeus, y en Roma, a Júpiter, el dios padre. Para Virgilio—al contrario—los hados son de Júpiter y están supeditados a sus órdenes:

.....sic fata deum rex
Sortitur, uoluitque uices: is uertitur ordo (Aen III 375-6).

Pero aparte de esto los hados lo determinan todo con una precisión ineludible e irrefutable. Juno, la esposa del padre de los dioses, quiere impedir que Eneas, el hijo de su rival Venus, arribe a las tranquilas riberas del Lacio; pero no puede contravenirlos, aunque le haga detenerse en Cartago y quedar prendido entre las redes de los amores de Dido, la reina de los tirios. Así habla Virgilio del Hado:

..... hoc regnum dea gentibus esse.
si qua fata sinant (Aen. I, 18)
Parce metu, Cytherea, Manent inmeta tuorum
Fata tibi (Aen. I, 258-9)

El poeta nos habla también del poder de Júpiter sobre todos los hombres, y aún sobre las mismas divinidades del cielo. El dios pone término a las cosas, y señala los tiempos definidos en que han de suceder y actuar.

His ergo, nec metas rerum, nec tempora pono:
Imperium sine fine dedi. Quin aspera Iuno,
Quae mare nunc terrasque metu coelumque fatigat,
Consilia in melius referet, mecumque fovebit
Romanos rerum dominos, gentemque togatam.
Sic placitum. (Aen. I, 278-83).

Y Agustín cita esta idea virgiliana como comprobación a los paganos de la verdad católica, relativa a la omnipotencia divina, que dirige todas las cosas que suceden en el mundo y las mismas

voluntades de los hombres, ofreciendo el premio de una felicidad eterna. Copiamos sus palabras originales:

«Sed Deus unus et verus nec metas rerum nec tempora ponet, imperium sine fine dabit (De Civ. II, 29).

El autor de la *Ciudad de Dios* exhorta a los romanos a que abandonen el culto de los ídolos, y que se interesen por la patria celestial, porque será mucho más elevado el premio que cuanto trabajen para conseguirla, y en la cual reinarán para siempre, sin poner al Señor límite ninguno de sus grandezas.

III.—LA OMNIPRESENCIA DE DIOS

Cabe discutir y refrendar con argumentos cualquiera proposición acerca del sentido que tiene para los romanos dentro del paganismo, la idea de la omnipresencia del padre de los dioses ante las actividades de la humanidad; pero lo que no se puede discutir, es el hecho, o mejor, la existencia de esta idea en la mente del paganismo. Ya desde la religión olímpica, y mucho mejor después, en los escritos, tanto filosóficos como literarios, inspirados en la religión órfica, existía la idea de que los dioses, y mucho más el padre de todos ellos, asistían con su beneplácito o con su oposición a las acciones de los hombres.

Por tanto, podemos afirmar que en el pensamiento literario griego y romano, hay una intervención divina en el mundo.

Virgilio, hablando de Júpiter, afirma esta omnipresencia claramente en uno de sus versos, con pocas palabras: «Iovis omnia plena» (Eclog. III, 60). Agustín recoge esta frase para refutar con ella la idea pobre que tenían los paganos del padre de los dioses, por sus falsas virtudes (16). Hay todavía otra cita en *La Ciudad de Dios* de esta misma frase, en la que el autor cristiano pone de relieve la incomprensión del sentido de ella, aplicado a multitud de dioses, y por eso afirma: «Non est ergo ille (Iupiter), de que dictum est: «Iovis omnia plena», si aliquam partem implet et Iuno». (De Civ. IV, 10.)

Agustín ve la contradicción de los escritores paganos, al considerar todas las cosas informadas por la omnipresencia de Júpiter, cuando creían al mismo tiempo en la multiplicidad de dioses; y por eso afirmaba que no había compatibilidad con las dos cosas. Si todo lo llena la presencia de Júpiter, los demás dioses no llenan nada; luego es una ficción su existencia. El argumento agustiniano es claro y evidente.

Veamos lo que dice el príncipe de los poetas romanos acerca de Juno. para dar ocasión a Agustín de su argumentación. Y lo copiamos de la cita agustiniana: «Quod, velut loquente Ioue, idem poeta dicit: (17)

Quin aspera Iuno.

Quae mare nunc, terrasque metu, coelumque fatigat

.....
Veniet lustris labentibus aetas... (Aen. I, 279-285).

Virgilio nos habla del conocimiento de los futuros por Júpiter. Aquí el dios se muestra en tono profético, viendo ya constituido el imperio de Roma con todo su esplendor y grandeza, a pesar de las iras, que han perseguido a su forjador por parte de la diosa Juno. Además, en estos versos se patentiza todo el poder, la influencia y la presencia de la diosa ante muchos de los hechos de los hombres. He aquí, pues, una razón para Agustín; pero todavía el autor cristiano nos ha de presentar el argumento con palabras mucho más claras. Traducimos:

«Júpiter—dicen—es un dios que tiene dominio y potestad absoluta sobre las causas que obran en el mundo; y cuán grande sea esta excelencia y prerrogativa lo declara el celebrado verso de Virgilio «dichoso el que consigue saber las causas de las cosas» (18), pero la razón por la que se prefiere Jano, nos lo insinúa el docto e ingenioso Varron, cuando dice: Jano ejerce la potestad sobre las cosas primeras y Júpiter sobre las principales» (De Civ. VII, 9).

Agustín, pues, por medio de una larga argumentación viene a decir que si Júpiter conoce todas las causas y solo obra sobre algunas, no tiene en sí mismo todas las prerrogativas y atributos del Dios Supremo, verdadero y único; y, por lo tanto, no puede ser el verdadero Dios.

Hay otra ocasión en que el autor cristiano acude a las palabras del poeta predilecto, aunque ponga la interpretación de las mismas en boca de otros. Agustín quiere demostrar la ridícula incompreensión de los autores paganos, que desean unificar a todos los dioses y todas sus operaciones en Júpiter. Y para esto, recoge unos versos de Virgilio, «el nobilísimo poeta», en sus Geórgicas:

Deum namque ire per omnes
terrasque, tractusque maris, coelumque profundum

(Georg. IV, 221-2)

Traducimos: «Dios se difunde por todas las tierras, por todos los golfos y senos del mar y por toda la profunda máquina del Cielo».

Agustín manifiesta su aprobación a la verdad de estas palabras virgilianas, pero rechaza la interpretación de otros autores paganos, quienes afirman que Júpiter es el alma de este mundo corpóreo (19).

No puede admitirse, por tanto, la sentencia de Varrón, por muy ingeniosa que sea, de la teoría «Hilemórfica» de Aristóteles, aplicada al mundo en general, al celeste y al que perciben nuestros sentidos externos. Agustín la rebate con una argumentación clara y manifiesta, dejando siempre a salvo al poeta de sus ensueños.

IV.—EL ALMA HUMANA

Los grandes filósofos de la antigüedad llegaron en sus raciocinios y hasta en sus conclusiones prácticas, a afirmar la existencia del alma humana, como inmateria y con un valor supremo por encima de lo corpóreo. En la mente pagana existía la creencia casi universal en la inmortalidad del alma, aunque su comportamiento en la vida fuera contrario a esta persuasión.

La misma verdad filosófica, entreverada por multitud de explicaciones groseras; pero manifestada también con una aspiración clara por la verdadera felicidad, se encuentra en casi todos los representantes de la literatura clásica de Roma.

La ciudad cosmopolita del imperio, no solamente se fué apropiando—a medida que avanzaban sus conquistas—de las divinidades de aquellas regiones dominadas por sus huestes y de sus misterios; sino que en medio de sus creencias religiosas existían variados sistemas de interpretación filosófica para los misterios de la vida del hombre, y aun de los mismos dioses. Los legionarios, y en especial los intelectuales—tanto militares como civiles, que siempre les acompañaban—fueron transportando a la capital aquellas ideas filosóficas que mayor inquietud producían en su espíritu.

Pero como toda filosofía se halla fundamentada en una teología; es decir, en un sistema de creencias religiosas, de aquí que, al no poder existir una religión sin dar una solución satisfactoria a los graves problemas de la vida y de la suerte futura del hombre después de la muerte, tenían que hablar de una substancia inmaterial, superior a cuanto nos rodea, y vemos con nuestros sentidos, y del premio o castigo que sigue a las buenas o a las malas obras,

supuesta la libertad del hombre. Estas verdades, tanto religiosas como filosóficas, pasaron a través de toda la literatura clásica, influyendo en las ideas y hasta modificando los mismos sentimientos de los grandes escritores.

Para Virgilio existe el alma humana que puede vivir fuera del cuerpo en el seno de los dioses, y que es acuciada por los continuos deseos de volver a unirse con el cuerpo en este mundo (20). Agustín nos dice que el poeta en esta frase copia una idea del mismo Platón, que constituiría para él una verdad inconcusa. Y es que —aunque Virgilio fué educado en las teorías filosóficas del epicureísmo, crudas y materialistas—, sin embargo, en su edad madura, al contemplar en su corazón los sentimientos permanentes de espiritualidad, tuvo que dar un viraje en sus ideas hacia el Platonismo. He aquí, pues, la supervivencia de las almas en Virgilio, como lo admite y enseña la escuela platónica. «La poesía virgiliana—como afirma el P. Conrado Rodríguez (21)—refleja fielmente, en medio del positivismo romano, la tendencia espiritual de las doctrinas platónicas.» Copiamos las mismas palabras de Virgilio, citadas por el Obispo de Hipona:

*Scilicet inmemores supera ut convexa revisant,
Rursus et incipiant in corpora velle reuerti.* (Aen. VI, 750-1.)

Además, el poeta mantuano llega a afirmar el origen divino de las almas, que en alguna manera significa una relación de principio y dependencia de los dioses, aunque no cabía en la mente pagana, y menos en la mente de los poetas, el concepto cristiano de la creación «ex nihilo» sin materia preexistente.

Agustín admite, desde luego, estas ideas excelentes de la espiritualidad—o mejor dicho—de inmaterialidad de las almas, y las relativas al origen divino de ellas; pero en lo que no estará conforme nunca, y así lo demuestra, es en la afirmación virgiliana de que la bondad o malicia del alma humana depende directamente y proviene del cuerpo. Copiamos las palabras de Agustín, traducidas: «Sin embargo, están en un error los que piensan que todos los males del alma provienen del cuerpo. Aunque parece que Virgilio explica la sentencia de Platón en aquellos famosos versos en que dice:

*Igneus est illis vigor et coelestis origo
Seminibus, quantum non noxia corpora tardant.
Terrentque hebetant artus moribundaque membra.*

(Aen. VI, 730.)

Queriendo darnos a entender que todas las cuatro perturbaciones, agitaciones o pasiones del alma tan conocidas: el deseo, el temor, la alegría y la tristeza, que son como fuentes y manantiales de todos los vicios y pecados, suceden y provienen del cuerpo, cuando añade: (22)

Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, nec auras
Suspiciunt, clausae tenebris et carcere caeco. (Aen. VI, 133-4).

V.—CIELO E INFIERNO

Dentro del espíritu pagano en la antigüedad griega y romana cabían perfectamente las ideas escatológicas del premio y castigo, que recibirá el alma humana después de su peregrinación por este mundo. En la muerte—según creencia común entonces—aquella abandonaba el cuerpo en que había pasado la vida del mundo como encarcelada, y se dirigía a la región sombría del Hades. Allí, después de haber pasado la Laguna Estigia en la trágica barca de Caronte, entraban, unas en la mansión de los Campos Eliseos y las otras atravesaban el umbral del infierno, donde empezaban los dominios del dios Plutón. Algunas almas alcanzaban la gloria de la inmortalidad; pero otras—y eran las más—se veían precisadas a entrar de nuevo en el mundo, encarceladas en otros cuerpos más o menos dignos, conforme a sus obras anteriores. Así reza la mitología del paganismo.

He aquí, pues, los versos siguientes, citados por Agustín, la idea virgiliana, en que se pone de manifiesto la triste situación y las continuas aspiraciones de las almas. Pero el corazón de Virgilio se rebela contra esta situación precaria de los espíritus, y así hace exclamar en tono de duda y admiración al protagonista de la Eneida:

O Pater, annealiquas ad coelum hinc ire putandum est
Sublimes ánimas, ¿iterumque ad tarda reuerti
Corpora? ¿Quae lucis miseris tam dira cupido? (Aen. VI, 719-ss.)

Es que no podía compaginar su deseo de felicidad eterna y completa con las burdas afirmaciones de la mitología, en que se veía envuelto su espíritu.

Agustín inserta esta frase virgiliana en el Libro XVI de su obra inmortal, como argumento irrefutable, directamente contra los

Platónicos e indirectamente contra los Maniqueos, que sostenían la tesis de que la carne no es producción de Dios, sino del demonio, y por eso amonestaban a sus oyentes que no matasen a los animales, para no ofender a los príncipes de las tinieblas.

El obispo cristiano, por tanto, afirma que «aunque los platónicos no procedan con tanto error como los Maniqueos, puesto que hacen depender del Supremo Hacedor todos los elementos de que este mundo visible está formado, y todas sus cualidades las atribuyen a Dios como a su verdadero artífice, sin embargo, opinan que las almas de tal manera se hallan afectadas por los miembros terrenos y mortales, que de ellos proceden todos los efectos de deseos, temores, alegrías y tristezas» (23), es decir, todas las pasiones que radican principalmente en el alma.

Por eso corrobora Agustín, glosando las últimas palabras virgilianas: «¿Por ventura este detestable deseo de volver a los cuerpos permanece en aquel estado de las almas tan encomiado? Es decir, ¿cómo se comprende que las almas, separadas de los cuerpos en el Hades, puedan aspirar a otro nuevo encarcelamiento doloroso? ¿Y cómo pueden tener esos deseos si no están unidas al cuerpo, cuando se afirma que los deseos provienen del mismo?»

Veamos, además, el comentario de una verdad evangélica, que encontró Agustín en el poema virgiliano, relativa al merecimiento del cielo por parte de los hombres en este mundo. Traduciremos sus mismas palabras: (24).

«Suele causarme admiración cuando advierto que, aun en Virgilio, se halla estampada esta sentencia del Señor que dice: Procurad granjearos amigos con la ganancia de la iniquidad, para que también ellos os acojan en las eternas moradas.» (Luc. 16, 9.) Y un poco más adelante da la razón de la semejanza que existe entre las dos frases: Porque describiendo aquel poeta los campos Elíseos, donde supone que habitan las almas de los bienaventurados, no solo puso allí a los que por sus propios méritos pudieron alcanzar la posesión de aquel ameno lugar, sino que añade:

Quique sui memores alios fecere merendo. (Aen. VI, 664.)

Es decir, y los que con sus obras obligaron a otros a que se acordaran de ellos (25).

Hemos visto ya cuáles son las ideas virgilianas acerca del cielo, o sea del premio que merecen las almas, que han obrado bien en este mundo, y su pensamiento evangélico al afirmar la comunión de merecimientos en orden a la felicidad eterna. Ahora vamos a

poner de relieve las teorías del poeta romano, correspondientes al castigo que merecen las almas que obraron mal en este mundo.

Agustín, en el Libro XXI, capítulo 13, considera falsa de todo punto la opinión platónica de que las penas tanto humanas como divinas, se aplican solamente para la enmienda y corrección. Según esta opinión tendríamos que negar la eternidad de las penas del infierno, lo cual es directamente contra el dogma católico y cristiano. El autor de *La Ciudad de Dios* difiere de la teoría virgiliana, al afirmar que la opinión de Virgilio es semejante a la Platónica, como se puede apreciar en las frases siguientes de la Eneida:

Quin et supremo cum lumine vita reliquit;
 Non tamen omne malum miseris, nec funditus omnes
 Corpore excedunt pestes, penitusque necesse est
 Multa diu concreta modis inolescere miris. (Aen. VI, 735 ss.)

Y así Agustín continúa diciéndonos que los que siguen esta opinión, no quieren que después de la muerte haya otras penas que las del purgatorio, que se acabarán cuando las almas terminen su purificación.

El poeta pone en claro las penas expiatorias, que han de sufrir las almas en la vida futura, con los versos siguientes, llenos de esperanza y de ingenio:

Ergo exercentur poenis, ueterumque malorum
 Supplicia expédunt: aliae panduntur inanes
 Suspensae ad uentos aliis sub gurgite uasto
 Insectum eluitur scelus, aut exurit igni. (Aen. VI, 739-42.)

Y Agustín lo comenta, diciéndonos: «Porque el agua, el aire y el fuego son elementos superiores a la tierra, quieren que por alguno de estos elementos se purifique, mediante las penas expiatorias, lo que se había contraído de contagio con la tierra. Porque el aire, entiende el poeta en lo que dice «aliae panduntur inanes»; el agua, en lo que dice «sub gurgite uasto», y el fuego le declaró por su nombre propio, cuando dijo «aut exurit igni».

Está, pues, bien demostrado que Agustín en su libro inmortal de *La Ciudad de Dios*, saca todo el partido que puede, de su preferido poeta romano, en su afán de convencer; pero más amigo siempre de la verdad que del hombre, no tiene inconveniente ninguno en manifestarlo bien a las claras, cuando las ideas del Mantuano contradicen a las verdades de la religión cristiana (26). «Como

la obra de San Agustín—podemos afirmar con el P. Conrado—, el poema de Virgilio es esencialmente teológico.»

No obstante, el obispo africano, dejándose llevar de los imperativos de su corazón, siempre le trata, cuando fustiga sus opiniones contrarias a la verdad, con suma benevolencia, y con un respeto reverencial, que no puede ocultar en las páginas de sus libros. Es que entre estas dos almas grandes, nacidas para amar, hay analogías muy profundas y simpatías perennes.

Zaragoza, 5 de septiembre de 1950.

CONTENIDO DE LAS NOTAS

- (1) (Virg. Aen. VI, 5.)
- (2) Virgilio, Padre de Occidente. Teodoro Haecker, p. 74.
- (3) Nobilis poeta (XXI, 6). Poeta insignis (V, 12). Nobilissimus eorum poeta (XV, 9). Poeta clarissimus (VIII, 19), etc.
- (4) Juan Canals: La Justicia según S. Agustín. Ciudad de Dios, 1947, p. 492.
- (5) P. A. V. Aurelio Prudencio. Ciudad de Dios, 1947, p. 444.
- (6) Virgilio: Aen. I, 463.
- (7) P. C. Rodríguez, O. S. A.: El Alma Virgiliana de S. Agustín. El Escorial, 1931.
- (8) y c) Virgilio, Padre de Occidente. Teodoro Haecker, págs. 177 y 182.
- (9) M. Alonso Schöel: Historia de la Literatura Griega y Latina, p. 204.
- (10) Contra Symmacum (I, v. 632-50).
- (11) (De Civ. I, 3.)
- (12) (De Civ. I, 1.)
- (13) (Aen. VII, 323 ss.) Agustín. (De Civ. III, 13.)
- (14) (Aen. II, 188; V, 467.)
- (15) Agustín. (De Civ. XV, 7.)
- (16) (De Civ. IV, 9.) El mismo Agustín comparó esta frase: «Iovis omnia plena», de origen pitagórico, con aquellas palabras de Jeremías (23, 24): Coelum et terram impleo «Ego». (De Cons. Ev. 1, 31.) El Alma Virg. de San Agustín, p. 192.
- (17) (De Civ. Dei V, 12.)
- (18) (Virg. Georg. II, 490.)
- (19) (De Civ. IV, 11.)
- (20) (Virg. Aen. VI, 750 ss.) Agustín. (De Civ. XIII, 19.)
- (21) P. C. Rodríguez: El Alma Virg., p. 97.
- (22) (De Civ. XIV, 3.)
- (23) (De Civ. XIV, 5.)
- (24) (De Civ. XXI, 27.)
- (25) (De Civ. XXI, 27.)
- (26) P. Conrado Rodríguez: El Alma Virgiliana de San Agustín, p. 96.

INDICE

ESTUDIOS	<u>Páginas</u>
<i>La Redacción</i> : A nuestros lectores... ..	5
<i>Agustín M. Martínez</i> : Introducción a la Teología del Cardenal Enrique Noris... ..	9, 149 y 371
<i>Miguel de la Pinta Llorente</i> : En torno al proceso de Fr. Luis de León... ..	53 y 189
<i>José Antonio Mendoza</i> : El Cardenal D. Iñigo López de Mendoza y el Monasterio de La Vid... ..	67
<i>Lope Cilleruelo</i> : Nuevas dudas sobre la «Regula ad servos Dei» de San Agustín... ..	85
<i>Lope Cilleruelo</i> : La Conversión de la Magdalena, del P. Malón de Chaide (Introducción histórica a su espíritu y doctrina, para una edición crítica, por el Dr. H. Langenegger... ..	205 y 327
<i>Miguel de la Pinta Llorente</i> : Contribuciones eruditas modernas sobre Fr. Luis de León y autógrafos del poeta agustino... ..	293
<i>Andrés Llorden</i> : Los Agustinos en la Universidad de Sevilla... ..	345

DOCUMENTOS

<i>Miguel de la Pinta Llorente</i> : El ambiente espiritual de la Provincia de Castilla en 1581-1582, y el establecimiento definitivo de la Provincia de Andalucía... ..	89
<i>Zacarias Novoa</i> : Los Agustinos y el Hospital Real de Santiago de Compostela.—Convento de San Agustín de Castillo de Garci-Muñoz (Año 1326)... ..	103 y 114

	<u>Páginas</u>
<i>Miguel de la Pinta Llorente</i> : Sistema de los primeros estudios...	225
<i>Zacarías Novoa</i> : Convento de San Agustín (Albacete)... ..	237
<i>Documentos contemporáneos</i> : Capitulum Provinciale Provinciae Ssmi. Nominis Jesu in Hispania, celebratum anno Domini 1948.	271
<i>Documentos contemporáneos</i> : Congregatio intermedia Provinciae Augustiniana Ssmi. Nominis Jesu in Hispania... ..	283
<i>Miguel de la Pinta Llorente</i> : Unas referencias inéditas sobre Fray Luis de León (Las regencias de Gramática en Salamanca)... ..	409

MISCELANEA

<i>El retiro del ilustre agustino Padre David Rubio como Profesor de la Universidad Católica de Washington</i>	135
<i>Recepción del P. Angel Custodio Vega en la Academia de la His- toria</i>	251
<i>Felipe Martínez Morán</i> : Algunas ideas virgilianas en «La Ciudad de Dios», de San Agustín... ..	413

