

BIBLIOGRAFÍA

BERAZA, BLASIUS, S. I., Studiorum praefectus ac sacrae theologiae Professor in Collegio Maximo Oniensi. *Tractatus de Virtutibus Infusis* (xxviii-814)-4.^o-1929. Cursus Theologicus Oniensis. El Mensajero del Corazón de Jesús. Apartado 73, Bilbao.

Desde la restauración de los estudios teológicos en España creemos que no se ha publicado en ella un volumen que de propósito trate de las virtudes infusas. Este del R. P. Beraza abre el camino y podrá servir de guía y de modelo a los que después salgan a luz. Consta de tres partes: en la primera se explican las virtudes infusas tomadas de un modo general; en la segunda las teológicas: fe, esperanza y caridad; y en la tercera las morales y anejas a ellas. A muchedumbre de cuestiones dan lugar estas materias en las escuelas teológicas, y todas ellas las estudia el autor con particular cuidado; hasta discute el punto concerniente a si un hombre, sabedor por revelación de su desdicha eterna, puede hacer un acto de fe. Especial esmero pone en reseñar los sistemas heterodoxos y erróneos. Analiza y rebate el panteísmo hegeliano, el racionalismo filosófico, bíblico y teológico, el kantismo, idealismo absoluto, egoísmo metafísico, sentimentalismo, hermesianismo, gunteranismo y el modernismo.

Su norte y faro es Santo Tomás, a quien jamás pierde de vista. En las sentencias escolásticas, que las declara puntualmente sacándolas de sus propias y genuinas fuentes, se muestra ecléctico, aunque propende a las sustentadas por los Padres de la Compañía. Así, por ejemplo, sostiene que el acto de fe teológica puede subsistir con el de ciencia evidente sobre un objeto en el mismo entendimiento; que para creer con fe teológica basta la revelación privada; que el objeto formal de la esperanza teológica, en cuanto denota formalidad del deseo e intención hacia Dios, es el mismo Dios bien para nosotros; y que no se pide más sino que el hombre se constituya en hijo y amigo del Señor, para que la caridad comunique a las otras virtudes la razón del mérito.

En otras opiniones se inspira el autor en lo que estima más razonable; apuntaremos algunas. Hace resaltar la legítima intervención del afecto del pueblo cristiano en el aumento *secundum quid* o evolución del dogma, y en su confirmación alega un texto del P. Cano, que, sin duda, en la pluma de éste entrañaba una significación diversa. En la reñida controversia del modo de suponer o alcanzar el objeto formal en el acto de fe del misterio revelado, opina que, propia y verdaderamente, se afirma por sí la autoridad de Dios revelador. La facilidad que se experimenta por la repetición de actos sobrenaturales proviene, en su sentir, más probablemente del hábito natural engendrado por la dicha repetición. Con harta justicia rechaza la fantasía de Roussetot, aceptada por algunos teólogos, que exige la luz o hábito de fe para que pueda el hombre penetrar el enlace entre el motivo de la credibilidad y la verdad de lo reve-

lado. Piensa que muchos infieles son, en su manera de razonar, niños; y nada impide el afirmar que a su muerte les cabe la suerte que a éstos: el limbo.

En todas las teorías que abraza aparece el teólogo ponderado, prudente, remirado, que no se deja conducir por el brillo y fulgores de la novedad o dictados de la imaginación, sino por el peso y gravedad de las razones. Expone, además, la doctrina con mucho orden, enlace de unas materias con otras, copia de ideas y conceptos, y, sobre todo, con luminosa claridad; y en esta claridad se nos figura que estriba el mérito principal y como el distintivo de la obra. Puntos embrollados y espinosos como los concernientes al objeto virtualmente revelado, hechos dogmáticos, modo de suponer o alcanzar el objeto formal en el acto de fe, análisis de este acto, objeto formal de la esperanza y caridad, manera de ser de esta caridad, forma de las otras virtudes, los baña de luz vivísima y los convierte en diáfanos y transparentes. Aseméjase en ello el autor al Cardenal Mazzella, que sobresalía en esa dote, aunque tal vez, en ocasiones, el empeño de ser diáfanos les haga incurrir a entrambos en alguna difusión y nimiedad de divisiones y subdivisiones.

A este reparo pueden añadirse otros bien insignificantes. No acertamos a comprender la existencia de alguna nota, como la referente al modo del aumento intensivo de las virtudes, que debía ir en el texto, ni la causa de latinizar los apellidos de algunos teólogos españoles y no de otros: al P. Aragón se le llama Aragonius, a Cano Canus, a Granado Granadus, y en el número 534 se denomina Hurtadus al que en la bibliografía Hurtado. Y ya que mencionamos la bibliografía, advertiremos que se han escapado en ella ligeros deslices, corregibles en otra edición. Al P. Antonio Arbiol se le nombra Antonio Francisco, sin duda entendiendo equivocadamente el Franc. Hisp. del P. Hurter, que vale lo mismo que franciscanus hispanus. El título de su tratado no se reproduce con exactitud si nos atenemos a la edición de 1702; no sabemos si en la de 1725, que no hemos podido ver, lo habría retocado. Al P. Vicente Ferre se le atribuyen los *Tractatus theologici de Virtutibus*, Romae, 1689, en vez del *Tractatus de Virtutibus Theologicis et Vitiis eis oppositis*, Romae, MDCLXIX (1669). A Ferreras el *Disputatio theologica de Fide*, en lugar *De Fide Theologica. Disputationes Scholasticae juxta mentem et doctrinam theologorum saecularis Cleri*. El Palanco que se menciona en la p. 583 es el mismo Palancus o Palanco de la xxv. En fin, creemos que la obra adjudicada al P. Pedro de Tapia, O. P., *De Virtutibus et Vitiis in specie Pars Prior*.... no es sino el tomo 2 de *Catenae Moralis Secunda Pars*, que contiene dichos tratados.

Para acabar: este volumen merece sin regateos el dictado de excelente, y corre parejas con los anteriormente publicados, que han granjeado a su autor envidiable renombre de teólogo eminente.

A. PÉREZ GOYENA

DYROFF, ADOLF; ELFES, ARTUR; FECKES, KARL; CREDIT, JOSEPH; SCHNEIDER, ARTUR; SÖHN-GEN, GOTTLIEB. *Probleme der Gotteserkenntnis*. (VIII-224)-4.^o-1928. M. 8,70 en rústica y 10,50 encuadernado. Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

La obra de que vamos a dar alguna idea merece toda nuestra atención por lo que representa. El prólogo nos explica su rara composición. Es el fruto de un breve curso filosófico de vacaciones celebrado a principios de octubre de 1926. Consta la obra de las seis lecciones, ampliadas, correspondientes a las seis jornadas del curso. Como éste fué iniciado por la *Academia de Alberto Magno, Instituto católico de Filosofía de Colonia*, la colección de las seis disertaciones va inserta en la serie de publicaciones del mismo Instituto formando el fasc. 3 del t. 2 de las mismas.

Será, pues, necesario mencionar los títulos de cada una de las disertaciones con el nombre de su autor, ya que el título general del trabajo nada determina. Son como siguen: *Las nuevas bases de la metafísica y el conocimiento de Dios*, por el Dr. Gottlieb Söhngen, Dozent a. d. Albertus-Magnus-Akademie, Köln. — *El principio de causalidad y el conocimiento de Dios*, por el Dr. Artur Schneider, o. Univ.-Professor, Köln. *La prueba ontológica de la existencia de Dios en el Escolasticismo*, por el Dr. Adolf Dyroff, Geh. Regierungsrat, o. Univ.-Professor, Bonn. — *La prueba de la existencia de Dios basada en el deseo innato de la felicidad*, por el Dr. Joseph Gredt O. S. B., Professor a. Collegium Anselmianum, Rom. — *La analogía en nuestro conocimiento de Dios, su importancia metafísica y religiosa*, por el Dr. Karl Feckes, Dozent a. d. Albertus-Magnus-Akademie, Köln. — *La ascensión gradual en el conocimiento de Dios*, por el doctor Artur Elfes C. Ss. R., Professor a. Studienkolleg, Geistingen. Toda la obra va dedicada por sus autores a su Eminencia el Exmo. Sr. Arzobispo de Colonia, Carlos José, Cardenal Schulte.

La impresión de conjunto que desde luego produce esta obra es de que será muy difícil dar de ella un pleno y acabado juicio, por la multitud de cuestiones incidentales que a cada paso se ven brotar en estas disertaciones, y que han tenido que resolverse en pocas palabras. Por esto, queriendo estribar más en el juicio de otros, que en el propio, rogamos a un antiguo y distinguido Profesor de Teología que se sirviese darnos su parecer acerca de tan varía producción; el cual, después de haberla empezado a estudiar, nos advirtió que dar un juicio de la misma había de ser obra de muchos días de trabajo.

No contamos esto al paciente lector para llamar la atención o sorprender en el no largo estudio que vamos a dar con toda la modestia que debemos, tratándose de una materia en que vienen a confluir toda la metafísica, la historia de la filosofía moderna y lo mejor de la apologetica cristiana. Mas, en seguida, se nos ofrece la duda de la oportunidad de repetir demasiado ciertos nombres tratándose de la existencia de Dios, como quiera que es un hecho incontestable que para no pocas inteligencias la fuerza o valor de las pruebas consiste más en lo sugestivo de los mismos nombres, personificación del espíritu moderno, que en la evidencia de las mismas pruebas.

Esta dificultad, que sólo como tal proponemos, depende sin duda de un cuasi instinto de raza y de la costumbre, al ir en busca de la ciencia de Dios, de no dar gran importancia a la erudición acerca de los múltiples errores de los filósofos, concentran-

do todas las energías intelectuales en la consideración del valor intrínseco de las razones; y sucede que en estas disertaciones campea la tendencia contraria, dándose en ellas más lugar a la erudición que a la razón, desenvolviéndose sus variados temas más desde el punto de vista de afirmaciones históricas, que de exposición de la ciencia de Dios.

No podemos bajar a muchos de los pormenores que nos han interesado en la lectura de estas largas y macizas conferencias, en cada una de las cuales, para especificar algo, hay que hablar mucho. Por lo cual nos concretaremos a la con que honró la asamblea el Profesor de la Universidad de Bona, Dr. Dyroff.

La tendencia de su disertación, como lo indica su título, es histórica; mas con esta particularidad: que la historia le sirve para pronunciarse en favor del famoso argumento ontológico de la existencia de Dios.

Nos permitirá el lector que nos intereseamos por la cuestión, declarando, según nuestro modesto modo de ver, dos cosas: Primera, que no queda bastante dilucidado, desde el punto de vista histórico, en el trabajo del Dr. Dyroff el debate existente entre los Escolásticos acerca del argumento Anselmiano; y segunda, que la causa del disentimiento existente entre los Escolásticos al admitirlo o rechazarlo, no es una razón intrínseca al mismo argumento, tal como parece (1) haberlo querido proponer San Anselmo, sino el mismo texto Anselmiano.

Pues, cuanto al punto de vista histórico, la disertación deja en el ánimo la impresión de algo incompleto, porque después de ella recuerda el lector la enorme preponderancia que en las escuelas de Filosofía y Teología escolásticas ha alcanzado la opinión que rechaza como falaz el argumento Anselmiano, hecho que no queda explicado por la historia tal como se presenta. Muy bien dice el Dr. Dyroff (p. 98), siguiendo a Daniels, que es falso que todos los grandes Escolásticos hayan rechazado el argumento de San Anselmo; mas muy bien pudo decir el P. Pesch después de citar el mismo pasaje de Daniels, a que se refiere el Dr. Dyroff, que los Escolásticos que escribieron después del Tridentino rechazan casi unánimemente dicho racionio, *uno alterove excepto ut Vázquez* (2).

El Dr. Dyroff, en su nota 21, citando a Vázquez por el extracto de sus obras, intitulado *Disputationes Metaphysicae*, nota con un signo de exclamación que Vázquez halla fácil el argumento tomado del orden del Universo (*und zwar so leicht* (!) escribe). El sentir propio de Vázquez en este punto se halla en su t. 1, disp. 19, c. 3, n. 12, que

(1) Parece, decimos, porque tanto por la autoridad de muchos Teólogos que estudiaron la cuestión, como por lo que diremos, se verá que se puede muy prudentemente dudar de la intención, blanco u objeto del argumento del *Proslogion*.

(2) V. Pesch, *Praelectiones Dogmaticae*, t. 2, n. 33. Y aun es de saber, que en el lugar citado por Pesch, Vázquez, contra su costumbre de ampliar el debate en semejantes discusiones de argumentos, propone escueto el silogismo a que se reduciría toda la prueba de la existencia de Dios según el *Proslogion*, llamándola aguda demostración. Pero en seguida deja el ánimo del lector algo perplejo sobre lo que piensa de semejante racionio, concluyendo su párrafo que empezaba, «Tertia demonstratio satis acuta», de esta manera: «Ceterum in re apud gentes etiam barbaras adeo nota adversus Atheos, qui lumen rationis videntur amisisse, hae rationes sufficient. Ut enim dixit Aristot. 1 Topic. cap. 9, circa finem non omne problema disputandum est, sed quod indiget ratione aliqua et examine, est enim aliud (aliquid ?) quod in dubium revocare paena dignum est, quale est, inquit Arist. an oporteat Deum honorare.»

dice: «Secundo cognoscimus Deum non ex aliorum auctoritate, sed quia visa hac rerum universitate absque ulla alia laboriosa ratiocinatione statim apparet Deum esse, si non evidentem, saltem summa probabilitate.» Y después de una breve explicación concluye: «Haec autem Dei notitia non caret omni ratiocinatione, sed adeo facili consequentia colligitur, ut quasi naturaliter indita videatur.» Todo lo cual no parece que haya de causar a nadie maravilla para que se note con aquel signo (!) con que lo glorió el Profesor de Bona.

Pero volviendo al tema principal, no nos parece tan exacto hacer figurar igualmente, como prueba del valor del argumento, a todos los autores que presentó Daniels como benévolo para el mismo; pues hay muchas razones de sospechar que algunos lo cambian sustancialmente, como parece hacer San Buenaventura, que figura entre los defensores (1).

También está excesivamente resumido el sentir en este punto de los que en diferentes grados son deudores a Santo Tomás de su fallo contra el argumento, y apenas se puede deducir de la disertación cuál es el juicio de éstos y su refutación del argumento. ¿Por qué no explicar la tendencia o razón de los que lo rechazan al modo de Cayetano, que es la más caracterizada, y en la cual coinciden tantísimos ingenios, con muchísima mayor homogeneidad, unión y fuerza que en la defensa los que lo defienden? (2).

Laméntase el ilustrado Profesor de Bona (p. 103) de que hasta el presente no exista una obra como la de Daniels, que nos ponga al corriente del modo de ver del Escolasticismo a partir de fines de la Edad Media, hasta el terminar del siglo XVIII, acerca del famoso argumento (3).

(1) En un estudio positivo de las opiniones que han existido o existen acerca del valor del argumento de San Anselmo, sería muy digno de atenderse el Escolio de los eruditos editores de las obras de San Buenaventura añadido a la cuestión en que el Santo discute sobre el mismo punto del argumento (*Opera omnia*, Quaracchi, 1882, t. 1, pp. 155-156). En él se resume así la materia: «De valore huius argumenti disputatur. In favorem ipsius citantur Aegidius R... et Dionis. Chart.... Fortasse etiam hi duo vix discedunt a sententia communi Scholasticorum, qui efficaciam argumenti restringunt ad eos, qui iam propriam Dei rationem ut primi et necessarii entis habent et admittunt.» Recuérdese, para entender el valor de este testimonio, que en estos Escolios campea una rica erudición acerca de todos los antiguos Escolásticos. Y por lo que toca a San Buenaventura, después de algunas razones se concluye: «Patet ergo, S. Bonaventuram non declinasse a via communi dicendo, intellectum nostrum non deficere quoad quaestionem, si Deus est.... Quod si Seraphicus argumentum notum Anselmi approbare videtur, observandum est, eum loqui vel de divino esse in se, vel de eo intellectu, qui Deum sub ratione propria iam cognoscit.» Por lo demás, un análisis directo del sentir de San Buenaventura no parece aquí necesario.

(2) Por no caer en el mismo defecto en que reparamos, recordaremos con un ejemplo lo que sienten los graves autores a que aludimos, a quienes el amor y respeto a San Anselmo no sojuzgaron para que rindiesen su mente a una problemática razón. Será éste el del Cardenal Toledo, que escribía sus comentarios a Santo Tomás muy por su cuenta y razón después que lo había hecho el Cardenal Cayetano. Entre otras explicaciones en contra del argumento, da ésta (In S. Theol. Enarratio, q. 2, a. 1): «Nota 2, posse fieri tres consequentias, quarum duae priores bonae sunt, ultima mala est. Prima est; hoc apprehenditur tanquam id, quo nihil maius excogitari potest; ergo hoc existit. Secunda est; hoc est, quo nihil maius excogitari potest; ergo hoc existit. Tertia est pessima: hoc apprehenditur maius, quam excogitari quod (quid ?) possit; ergo existit. Non valet quia argumentamur ab existentia cognita ad eam quae est in re.... ut si diceres: Petrus currit, significat Petrum currere; ergo Petrus currit verum.»

(3) Advierte en seguida en nota el mismo distinguido autor que nada ha encontrado sobre la materia en una obra de Aguirre. Suponemos que se referirá a la *Theologia S. Anselmi* en tres tomos del

Alimentamos alguna duda sobre que sea tanta la importancia de la materia que requiera una obra aparte. Fuera de que la incertidumbre, de que luego hablaremos, sobre la mente de Anselmo en su discurso la complicaría extraordinariamente.

Entre tanto, acaso las indicaciones más interesantes que podrían añadirse a lo más sabido acerca de sus defensores, ya han sido reunidas en la obra del P. Urráburu (*Institutiones Philosophicae*, t. 7, Valladolid, 1899, pp. 60-63), de donde parece desprenderse que dicho argumento habrá sido defendido alguna vez en el Colegio Romano, y esto en el sentido más difícil que puede atribuirsele. Recordemos, empero, que dicho P. Urráburu, tan erudito en cuestiones escolásticas como demuestra su obra, a pesar de los muchos autores que cita en favor del argumento, sostiene lo que creemos históricamente verdadero, es a saber, que, *Scholastici ac Theologi cum S. Thoma* (Cont. Gent., l. 1, c. 11; 1 p., q. 2, a. 1 ad 2; de Verit., q. 10, a. 12, in c. et ad 2.) *communissime videntur reicisse argumentationem S. Anselmi*.

Por ventura, como representante de los Escolásticos modernos, que de alguna manera sostienen el argumento de San Anselmo, hubiera estado más en su punto, que otros autores que figuran en la disertación, el P. Piccirelli, de quien con verdad podemos decir que rompió muchas lanzas en pro de esta causa, ya que abogó por ella escribiendo en latín, en italiano, en castellano y en francés (1). Muy suya es la idea de que Santo Tomás no contradice el argumento; y de tal manera lo expone, que pierde hasta las apariencias de aquel desgraciado tránsito del orden ideal al real, que parece afejar la por tantos otros aspectos insigne obra del *Proslógion*.

* * *

Mas dejando ya a un lado los datos históricos acerca del problema en cuestión, pasemos a exponer la causa intrínseca del disentiimiento existente entre los Escolásticos.

La opinión del distinguido autor de *Der ontologische Gottesbeweis in der Scholastik*, en pro de la argumentación discutida, se encuentra sobre todo en el § V de la disertación (2). En ella se ve que la defensa radica en que San Anselmo supone que es una

Cardenal Benedictino José Sáenz de Aguirre (Salamanca, 1679, 1681, 1683). Hay en ella cosa útil para semejante historia con la opinión del mismo sabio purpurado en el t. 1, *Tract. 1, disp. 6* que en la edición romana, 1688, abarca pp. 133-152.

(1) V. *Variorum operum minorum Collectanea* (Neapoli, 1914). 1. *De mente S. Anselmi in Proslógio, ac praesertim*, cc. 2 et 3. *Dissertatio*. — 2. *L'Argument de Saint Anselme*. — 3. *El argumento de San Anselmo*. — 4. *L'Argomento di S. Anselmo. Risposta alla «Civiltà Cattolica»*. No entraremos en comparaciones entre la opinión del Dr. Dyroff y la del P. Piccirelli, mas suponemos que los eruditos en la materia verán más de un punto de contacto entre ambas opiniones.

(2) Para que se vea el porqué de las indicaciones que nos vamos a permitir, copiaremos aquí lo más fundamental del raciocinio del Dr. Dyroff. Dice así (pp. 106-107): «Meines Erachtens hängt bei dem «ontologischen Beweise» Anselms alles von zwei Punkten ab, 1. davon, ob wir Gott denken müssen, 2. davon, ob das existere eine perfectio essendi ist. Wer sich auf den Standpunkt stellt, dass die verschiedenen Vollkommenheiten in der Welt ein letztes Allenvollkommenstes voraussetzen nötigen, wie Anselm im Monologium angenommen, oder wer sonst aus der Erfahrung a posteriori einen zwingenden Schluss auf die Notwendigkeit zieht, einen Gott vorauszusetzen, der wird, falls er den zweiten Satz mit Anselm und Descartes teilt, den ontologischen Beweis der beiden für sicher halten müssen.» La igualdad entre el

necesidad lógica el pensar en Dios, o, como dice el Santo, en el ser *quo maius cogitari non potest*.

Mas puesto tal apoyo, apenas se hallará Escolástico que rechace el argumento en cuanto explicación de lo divino o necesario en el mismo Dios.

Por nuestra parte, gustosos reconocemos que hay buen fundamento en el mismo *Proslogion* para hacer la hipótesis de que con este supuesto o en este sentido viene enfocado el argumento de San Anselmo. La razón es que el Santo parece buscar ahí una síntesis de todo lo que conoce y puede conocer acerca de Dios, en la cual no será una gran falta que no se halle una prueba extrínseca al mismo Ser absoluto de su mera existencia, que ya viene supuesta con el deseo de su plena posesión intelectual.

El desiderátum del Santo sería en tal supuesto una palabra mental, un *verbum mentis* más subido y propio de un espíritu que contempla la divinidad después de haberla conocido de diversas maneras y como por partes más imperfectamente. A la verdad, el gran Anselmo no da en este único argumento por desaprovechada y perdida su labor del *Monologium*, aquella su meditación profunda, digna de eterna memoria. Mas podrá decirse que el tránsito del *Monologium* al *Proslogium* es el paso de la meditación a la contemplación. Lo que se ha meditado permanece de una manera indefinible en el entendimiento, pero no se van repitiendo por sus pasos contados los discursos hechos, sino que se posee la ciencia adquirida con los mismos, que podrá de nuevo desarrollarse repitiéndolos; pero será mucho más gustoso descansar en la verdad ya conquistada, que volver penosamente a recorrer todo el camino andado para llegar a ella.

Semejante manera de descansar en lo divino, muy concebible aun desde el punto de vista de la razón humana y modo natural de su acción, es mucho más inteligible desde el momento que pasamos a considerar los actos de nuestra fe, la cual, no siendo discursiva, lleva como por la mano al descanso de nuestra inteligencia en Dios. Mas fijo en Él nuestro entendimiento todavía por su natural constitución racional, y movido de divinas ilustraciones, puede de nuevo prender su vuelo por las regiones de infinita luz y verdad, que es el mismo Dios.

A nadie que esté un tantico familiarizado con la lectura del gran sabio, que fué San Anselmo, choca que se afirme que en definitiva por ahí andaba su ideal en el *Proslogion*, obra que de ninguna manera se puede reducir a la simple refutación del ateísmo; el cual, desde aquellas alturas de la divina contemplación, apenas parece perceptible (1).

argumento de San Anselmo y el conocido de Descartes va siempre supuesta en la argumentación de nuestro autor.

(1) Eso probable, que venimos diciendo, que nos parece no muy lejano del pensamiento del doctor Dyroff, aunque no sea una repetición de su dicho, nos induce, empero, a disentir de él cuando da a entender que Descartes repitió el mismo argumento de San Anselmo (p. 85, y en otros pasajes). Descartes, con su ingenio matemático, y con la finalidad concreta y evidente de su argumentación en las pruebas de la existencia de Dios contra el ateísmo, y no para la contemplación de la divinidad, no pudo presuponer ni explícita, ni implícitamente, ni por la fe, ni por la razón probada la existencia de Dios. En Descartes esto fuera un círculo vicioso imperdonable. En San Anselmo era una cosa casi inocua, dado el fin práctico de mayor conocimiento divino que buscaba; aunque es de lamentar que no acabe de desprenderse con toda evidencia de sus palabras qué era lo que ante todo buscaba.

Que San Anselmo de hecho implícitamente suponga la existencia de lo divino en el punto de arranque de su argumentación, hay indicios en su escrito que hasta cierto punto inducen a creerlo. Nos mueve para que consideremos esta hipótesis no desprovista de toda probabilidad, ver que en el mismo momento que con más fuerza se concentra en su razón, echa una ojeada a las cosas creadas, comparándolas con su Creador.

¿Qué dicen si no estas palabras con que cierra su argumentación (c. 3): «Sic ergo vere es, Domine, Deus meus, ut nec cogitari possis non esse; et merito. Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super Creatorem, et iudicaret de Creatore: quod valde est absurdum. Et quidem quidquid est aliud praeter solum te, potest cogitari non esse» Los nombres y comparación ahí entablada de *creatura* y *Creador* serían impertinentes si no hubiese una suposición implícita de un argumento distinto del puramente ontológico para probar la existencia de Dios por el conocimiento de la creación; y el mismo reconocer la posibilidad del no ser en las demás cosas, hace pensar en un argumento del todo distinto del ontológico.

Más aún: en seguida, después de las palabras citadas, concluye: «Solus igitur verissime omnium, et ideo maxime omnium habes esse; quia quidquid aliud est, non sic vere est, et idcirco minus habet esse.» Y esto pertenece a la conclusión y a la lógica de su famoso argumento, cuando sin embargo presupone la premisa, «Et quidem quidquid est aliud praeter solum te, potest cogitari non esse», verdad derivada del conocimiento experimental (1).

Pero distamos mucho de tener por cierto que se deba interpretar el c. 2 del *Proslogion* por eso que acabamos de recordar del c. 3. Lo único para que sirve el recuerdo es para probar que si San Anselmo prescindía un poco de que su argumento demostrase o no la existencia del ser divino, esto del c. 3 va muy bien. Mas en el caso contrario, esto mismo será un grave indicio de que ni el mismo Santo Doctor podía descansar en lo ontológico del argumento que acababa de dar en el c. 2 y volvía involuntariamente (2) los ojos hacia indicios, mejores que un puro concepto abstracto, de que Dios en realidad existe. Queremos decir, que al volver con la mente sobre lo que acababa de escribir en el c. 2, llamando sobre lo mismo la atención en el c. 3, no insistía para descansar en ello, en lo mismo que según el c. 2 constituía la trama del argumento, sino en cosas extrañas a la fuerza de éste, que dirán siempre muy poco en pro de la eficacia del mismo.

En efecto: para la claridad y fuerza lógica de un argumento que se apoya sólo en

(1) Este mismo acompañamiento que encontramos en el escrito de San Anselmo, al lado mismo, por no decir en las entrañas del argumento ontológico de reflexiones sobre lo creado y relativo, nos obliga a no pasar en silencio que el conocimiento que de Dios supone San Anselmo no va tan desprovisto de elementos relativos como a veces se supone, por ejemplo, en estas palabras de la p. 85: «Platon vergleicht überhaupt erst, ehe er auf das Absolute schliesst. So auch Augustinus, so noch Anselm im Monologium.» Donde se puede advertir que la dependencia del argumento con respecto a alguna idea de lo criado, sobre todo habría que afirmarla en la opinión del docto Profesor de Bona, que hasta cierto punto ahora hacemos nuestra.

(2) La fuerza de la reflexión que hacemos se comprenderá mejor si se tiene ante los ojos que San Anselmo buscaba en el *Proslogion* y creía haber hallado un argumento independiente de todo otro considerando.

el concepto de un ser absoluto, *quo nihil maius cogitari possit*, es impertinente y aun nocivo el añadir afirmando: *Et quidem quidquid est aliud, praeter solum te, potest cogitari non esse*. Porque ¿no es, por ventura, la junta de esta última afirmación con el pensamiento sobre la existencia de Dios, la mismísima ascensión de lo relativo a lo absoluto, de lo creado a lo increado, tal como se hace en las pruebas metafísicas *a posteriori* de la existencia de Dios?

La misma dificultad en los dos sentidos, tanto si se admite el pro como el contra; y tan eficaz contra varias afirmaciones del Dr. Dyroff, como para dejarnos perplejos acerca de la finalidad de San Anselmo al proponer su argumento, encontramos en el libro *Apologético del Proslogion*, escrito por Anselmo, *Contra Gaunilonem respondentem pro insipiente*. Esta dificultad se siente, sobre todo, al leer atentamente y comparar el c. 8 con el 9 de este otro opúsculo, con sólo la diferencia que primero viene lo que se parece al c. 3 del *Proslogion*, y después lo del c. 2 del mismo.

Porque el c. 8 del Apológetico simplemente prueba la mayor del argumento ontológico, cuando si es en verdad ontológico no debe probarse, sino tan sólo concebir con el entendimiento el ser, *quo maius cogitari nequit*. Y que San Anselmo quiera ahí probar la objetividad del mismo concepto, ultra la mera existencia del mismo concepto, se prueba con estas expresiones del Santo Doctor: «Est igitur unde possit conici, quo maius cogitari nequeat. Sic itaque facile refelli potest insipiens, qui sacram auctoritatem non recipit; si negat, quo maius cogitari non valet, ex aliis rebus conici posse. At si quis Catholicus hoc neget, meminerit quia invisibilia Dei», etc. (*Rom.*, 1, 20).

Por cierto que estas frases en todo caso quitan mucho a lo absoluto que en un argumento propiamente ontológico debería tener la concepción del ser, *quo maius cogitari nequit*. Que si el concepto de este ser se obtiene subiendo del conocimiento del bien finito al del bien infinito, como en ese c. 8 parece, por semejante camino primero llegará el filósofo a formarse la prueba *a posteriori* de la existencia de Dios, que a idear el argumento ontológico; y por tanto será inútil para probar dicha existencia el argumento Anselmiano, y consiguientemente pudo el Santo no pretender probar esto con su argumento.

Pero el c. 9 nos desengaña, y complica, a lo que creemos, para siempre el debate, reduciendo la mayor del raciocinio a una desnuda afirmación, que no sabe de antemano el que la enuncia si es verdadera, falsa o aun absurda; porque empieza de esta manera: «Sed etsi verum esset non posse cogitari vel intelligi illud quo maius nequit cogitari; non tamen falsum esset quo maius cogitari nequit *cogitari posse et intelligi*.» Evidentemente este último pensar (*cogitari posse et intelligi*) no es nada de razón y entendimiento, que al afirmar una cosa sabe bien que no dice un absurdo; sino que será un mero pensar imaginando, construcción fantástica hecha a nuestro talento, o a gusto de nuestro interlocutor.

Mas si alguno defiende que quiere decir acto de razón y afirmación de lo que se entiende, entonces volvemos a las conclusiones del c. 8, y nos quedamos sin argumento ontológico, porque llega tarde para probar la existencia de Dios, pues la hemos ya probado al afirmar la mayor del silogismo.

Pero no; San Anselmo habla para el caso en que el ser, *quo maius cogitari nequit*, sólo se imagine con un juego de palabras; pues escribe: *Procul dubio quod auditur, cogitari et intelligi potest, etiamsi res illa cogitari non valeat aut intelligi, qua maius*

cogitari nequit. Con semejante pensar aun lo absurdo pensamos; y así queda por probar que no es un absurdo esto que nos han hecho pensar con la definición que nos han dado de la palabra Dios, que podrá ser sólo verbal.

Por esta causa el argumento ontológico tiene poca importancia ante la tesis cristiana y de razón natural de la existencia del Ser supremo. Lo que importa subrayar bien en tratando de este punto es que Kant fué víctima de un error colosal, cuando presumió saber que todos los argumentos con que se prueba la existencia de Dios se confunden con el argumento ontológico, que por lo visto no pasa de ser una falacia.

Todo lo cual va dicho, como se desprende bien del contexto, sin sombra de desprecio por la disertación llena de interés del Dr. Dyroff, ni mucho menos por la figura elevadísima del gran San Anselmo. Antes en todo el escrito del Profesor de Bona, que nos ha sugerido esta nota, nos es muy simpático el entusiasmo que rebosa por doquier por la gloria del Santo Doctor, que fué honra y prez del episcopado católico y de la vida monástica, y uno de los más fecundos y vigorosos iniciadores de la Filosofía y Teología Escolástica.

LUIS TEIXIDOR

GRANDMAISON, LÉONCE DE, S. I. *Jésus Christ: sa personne, son message, ses preuves*.

Dos vols. (XXXVIII-412-667)-4.º-1928. Gabriel Beauchesne, éditeur, Rue de Rennes, 117, Paris.

Con ánimo más de discípulo que de censor, con el afán que nos inspiraba el altísimo interés de la obra magistral, hemos leído seguidamente el libro del P. Grandmaison. Difícil será comunicar a los lectores la profunda impresión que su lectura nos ha causado; intentaremos a lo menos formular sencillamente el juicio que nos hemos formado de su mérito excepcional.

Precede a la obra una larga introducción del P. J. Lebreton, quien, con singular maestría e igual cariño, nos introduce discretamente en el alma del autor y nos permite asistir a la lenta preparación de su gran obra. Con esta introducción, que es a la vez biografía y bibliografía, consigue el P. Lebreton el objeto que se propuso al escribirla: disponer al lector para «sentir mejor la plenitud y la madurez del libro» (p. VIII).

La obra misma consta de seis libros, distribuidos y titulados del modo siguiente: I. *Fuentes de la historia de Jesús*. II. *El Medio evangélico*. III. *Jesús: el Mensaje*. IV. *La persona de Jesús*. V. *Las obras de Cristo*. VI. *La religión de Jesús*. Mas ni estos títulos principales, ni siquiera los subtítulos que, tanto en el decurso de la obra, como en los índices finales, los explican minuciosamente, dan suficiente idea, no ya del contenido de la obra, pero ni siquiera de su estructura orgánica. Como que no son partes homogéneas de un todo uniforme, sino miembros variados de un organismo viviente. Intentaremos presentar, con la mayor claridad que alcancemos, la estructura lógica del plan y la sabia gradación con que se van sucediendo los libros.

Los dos primeros libros son preliminares. El primero nos da los preliminares documentales: las fuentes de la historia de Jesús: las fuentes no cristianas, así judías como paganas, y las fuentes cristianas, tanto las no canónicas como las canónicas.

Es notable la amplitud con que estudia el autor, sobre todo, los Evangelios, como fuente principal de la historia de Jesús. El segundo libro contiene los preliminares históricos: el Medio evangélico, así el político y social, como el intelectual y religioso. Estos dos libros son, en cierta manera, preparación extrínseca o remota de la tesis.

El libro tercero es ya una preparación intrínseca e inmediata de la tesis y de su demostración. De los dos elementos de que consta el título, el primero, «Jesús», es más general, y encabeza, no tanto este libro, cuanto los cuatro siguientes, que forman el núcleo de la obra. El título propio de este libro se halla en su segunda parte, «El Mensaje». Este Mensaje de Jesús es su enseñanza, por así decir, impersonal, sobre Dios. En dos capítulos estudia el autor la economía y el contenido de este Mensaje divino. La economía es la sobria y prudente discreción con que procede Jesús en la presentación de su Mensaje: discreción que con frecuencia le obliga a recurrir al género parábólico. En su contenido se ponen de relieve sus tres rasgos más característicos: la paternidad de Dios, que con su paternal providencia gobierna a sus hijos hasta llevarlos a la vida eterna, el Reino de Dios y el gran mandamiento del amor.

La tesis del autor es eminentemente «personal»; el testimonio que de su persona da Jesús es verdadero: Jesús es el que dice ser. Ni de este testimonio ni de las pruebas que lo acreditan ha dicho nada hasta aquí el P. Grandmaison. Sin embargo, el Mensaje impersonal de Jesús, tanto por su economía como por su contenido, dispone ya favorablemente al lector a admitir el testimonio que sobre sí va a dar Jesús.

Los libros cuarto y quinto, los más esenciales de la obra, contienen, respectivamente, la tesis y su demostración: esto es, el testimonio que de sí ha dado Jesús y la verdad de este testimonio.

El cuarto, titulado «La persona de Jesús», presenta en tres capítulos lo que en términos de la escuela podríamos denominar la exposición de la tesis, el estado de la cuestión y las sentencias o diferentes soluciones que se han dado al problema. El capítulo primero presenta lo que podríamos llamar el sujeto de la proposición: el testimonio que de sí da Jesús. La progresiva manifestación de este testimonio da lugar a una sutil gradación, en la cual Jesús, al presentarse como Señor de la Nueva Ley, se afirma, se revela, se declara, se explica. El segundo capítulo, explícitamente, no es sino el planteamiento del problema que sugiere la persona de Jesús. Los datos que nos ofrece el problema son: la religión vivida por Jesús, la conversación con sus hermanos, su vida íntima. Como datos, nada más, nos los presenta el P. Grandmaison; con todo, la sencilla exposición de estos datos entraña ya la solución del problema. Prudentemente, sin embargo, para ceñirse más estrictamente a la apologética tradicional, separa esta demostración intrínseca de la tesis, a pesar de que para ciertos espíritus elevados es acaso la más eficaz, o por lo menos la que más honda impresión produce. En el capítulo tercero, titulado «La solución y las soluciones», a las soluciones que del problema han dado los que han visto a Cristo desde fuera, paganos, judíos y musulmanes, y a las soluciones que ha producido la crisis de la fe dentro del cristianismo, se opone la solución genuinamente cristiana, que el autor formula hermosamente «El Misterio de Cristo».

El libro quinto expone, finalmente, la demostración de la tesis. Tras un capítulo preliminar, «Introducción al estudio de los milagros evangélicos», en los dos capítulos siguientes demuestra el autor la verdad del testimonio de Jesús por las profecías que

de sí y de su obra hizo y por los milagros que realizó. El cuarto y último capítulo desenvuelve ampliamente el gran argumento de la resurrección de Jesús. Si hasta aquí el P. Grandmaison, con un exceso de imparcialidad, ha sido parco en afirmar, en este libro compensa con creces los miramientos de los libros anteriores. Es un libro verdaderamente triunfal, en que, pulverizados los reiterados ensayos de explicaciones naturalistas, se impone a todo espíritu leal la verdad y la evidencia de las profecías y de los milagros y, consiguientemente, del testimonio de Jesús.

El último libro, «La religión de Jesús», es una espléndida confirmación tomada de la historia del cristianismo. Consta de dos capítulos. El primero, cuyo título es «Establecimiento de la religión de Jesús», estudia sucesivamente el Misterio cristiano y los misterios paganos: refutación aplastante del sistema sincretista; los orígenes de la religión cristiana; la religión de Jesús a mediados del siglo I, y el cristianismo a fines de la generación apostólica. Es uno de los capítulos más interesantes de la obra. El segundo, «Testigos de Jesús en la historia»: en la Antigüedad, en la Edad Media, en los tiempos modernos, es una exhibición luminosa de los espíritus más nobles y atrayentes, que, no contentos con dar testimonio de Jesucristo, le han consagrado incondicionalmente su pensamiento, su vida, su admiración, su amor. Es una verdadera «lluvia de rosas», que al par que subyuga la inteligencia, dulcemente solaza y halaga el corazón. El amor, mejor dicho, la pasión que por Jesucristo han sentido San Ignacio de Antioquía, San Agustín, San Bernardo, Santa Teresa de Jesús, invade y avasalla a todo lector que no tenga por corazón una piedra.

La última solución del problema es la que en la conclusión, apelando juntamente a la razón, al sentimiento y a la conciencia de todo hombre leal, formula el P. Grandmaison, diciendo que «Jesús es el que dice ser».

Con la sencilla exposición de tan grandiosa obra podríamos dar por terminada nuestra reseña. Ella misma da testimonio de sí, y su testimonio es verdadero. Sería, con todo, defraudar la expectación de muchos lectores si no señaláramos más particularmente sus méritos principales. Brevemente, con todo.

La plenitud y la madurez, que prometía el P. Lebreton, son los dos méritos más salientes de la obra. La plenitud se muestra, no precisamente en la extensión material, ni solamente en la amplitud con que se tratan las cuestiones o en la vastísima erudición que por todas partes despunta, sino más bien en la densidad doctrinal, en la riqueza de variadas y oportunas observaciones, que a cada paso descubren nuevos puntos de vista, y más aún en la hondura y penetración del pensamiento, que llega al fondo mismo de las cosas. A la plenitud responde la madurez: que es sensatez en la crítica, tino en la exégesis, solidez en el juicio, vigor en el raciocinio, y, sobre todo, ortodoxia irreprochable y serena, tan abierta a todo legítimo progreso de la ciencia como intransigentemente cerrada a las fascinaciones del error.

Estas dos cualidades quedan maravillosamente realizadas por un arte, tan sobrio y natural, como exquisito. Precisión diáfana en el lenguaje, tersura matizada con ciertos toques de modernidad, sabia economía en la exposición, moderación en el tono: son otras tantas dotes del estilo del P. Grandmaison, que avaloran su obra y contribuyen al interés y agrado de su lectura.

Nada hasta aquí hemos dicho de las numerosas notas distribuídas por todo el decurso de la obra. Son, cada una en su género, trataditos completos del punto par-

HISTORIA ECLESIASTICA DE ESPAÑA

POR,

ZACARIAS GARCIA VILLADA, S. I.

TOMO I

EL CRISTIANISMO DURANTE LA DOMINACION ROMANA

PRIMERA Y SEGUNDA PARTE

Dos volúmenes en 4.º mayor, de 394 y 378 páginas respectivamente, con cinco mapas en litografía y 73 grabados. Encuadernados en tela con plancha en oro. Precio: 50 pesetas los dos volúmenes.

Los lectores de *Estudios Eclesiásticos* conocen bien la competencia del P. Villada en nuestra Historia Eclesiástica. Por eso huelgan la presentación y las alabanzas. Se propone nuestro redactor publicar en siete u ocho tomos la gloriosa Historia de la Iglesia Española desde los orígenes hasta nuestros días. La profundidad, sana crítica e interés con que están escritos los dos volúmenes que acaban de aparecer, son prenda segura de que la obra constituirá un verdadero monumento de nuestra historiografía. Las grandes y arduas cuestiones de la tradición de Santiago y de la Virgen del Pilar, la evangelización de España por San Pablo y los siete varones apostólicos, el desarrollo de la vida cristiana, la catolicidad de la Iglesia española, las persecuciones, el Concilio de Elvira, la cuestión de Orio y de Prisciliano, el estudio de los personajes célebres que brillaron en esta época, como Prudencio, San Dámaso y Teodosio; en fin, las manifestaciones del arte romano-cristiano, todo está examinado con competencia y expuesto con verdadero atractivo.

Los pedidos háganse a la

Administración de «ESTUDIOS ECLESIASTICOS»

POZAS, 12

MADRID

“ESTUDIOS ECLESIASTICOS,,

REVISTA TRIMESTRAL REDACTADA POR PADRES DE LA COMPAÑIA DE JESÚS

Dirección: Alberto Aguilera, 25. Apartado 8066, Madrid.

Administración: Pozas, 12. Teléfono 13713, Madrid.

R O G A M O S

a nuestros amables suscriptores que no lo hayan hecho aún, nos envíen cuanto antes la orden de renovación, para regular la marcha administrativa de ESTUDIOS ECLESIASTICOS, que ahora es independiente de toda otra publicación.

Y agradeceremos se envíen siempre los fondos a nombre del Administrador, D. Estanislao Maestre, calle de las Pozas, 12, Madrid, especificando quién es el suscriptor, aunque sea otra la persona que imponga el giro.

* * *

Asimismo agradeceremos a los señores suscriptores que se puedan desprender de ellos, nos envíen los números 13, 16, 18, 19 y 20 de ESTUDIOS, y a correo seguido recibirán el importe de los mismos.

Toda la correspondencia relacionada con la dirección, dirjase a la calle de Alberto Aguilera, 25, apartado 8066, Madrid.

ticular que desarrollan. Su variedad, que alcanza a casi todos los ramos del saber humano, muestra los vastísimos conocimientos, y no superficiales, del autor. Son, además, altamente interesantes y de actualidad. Citaremos solamente los títulos de algunas que más nos han llamado la atención: «Ritmo oral», «San Ireneo y la fecha de los Evangelios», «Apolonio de Tiana», «Escuela escatológica», «La fe que sana», «Dioses muertos y resucitados». Y en cada una de ellas se da al lector la literatura más nueva y selecta. La nitidez y escrupuloso esmero en la presentación no han echado menos la intervención personal del autor, sustituida, acaso ventajosamente, por las expertas manos del P. J. Huby.

A semejante obra, de tan alto valor científico y literario, ¿será desmedido atrevimiento señalarle algunos reparos? La humilde condescendencia, propia de espíritus elevados, con que el buen P. Grandmaison acogió las observaciones que, hace nueve años, hicimos sobre el artículo *Jésus Christ*, primer ensayo o esbozo de la presente obra, y que él se dignó tomar en consideración para su redacción definitiva, nos da alientos para indicar sencillamente algunas que nos parecen deficiencias, y que, a nuestro juicio, desdichan algo del mérito extraordinario de la obra.

Ante todo, nos ha llamado la atención una laguna, tanto más reparable cuanto es mayor la variedad de puntos que se tocan en la obra. Nos referimos a la ausencia completa de lo que se llama el argumento mesiánico. La tesis de la obra es la verdad del testimonio que de sí dió Jesucristo. Ahora bien, para probar esta verdad apeló el mismo Jesucristo, y con él los Evangelistas y los Apóstoles, no sólo a los milagros y a las propias profecías, sino también, tanto como a los milagros, y más que a las propias profecías, a los vaticinios mesiánicos del Antiguo Testamento. Parece, por tanto, que semejante argumento mesiánico no debía faltar en la demostración del P. Grandmaison.

Hemos de confesar, si hemos de hablar lealmente, que nos ha causado displicencia ver la facilidad con que el autor ha hecho suya la hipótesis patrocinada por el Padre Lagrange, conforme a la cual los capítulos 5 y 6 del Cuarto Evangelio ocupan ahora un lugar inversamente opuesto al que tuvieron primitivamente en el original. Si hubiera alguna razón poderosa que contrapesase la autoridad unánime de todos los códices, que explicase satisfactoriamente el engaño de todos los Padres e intérpretes antiguos y modernos.... (I, 155, not. 3). Tampoco podemos aprobar que el autor no reconozca como obra auténtica de San Juan el maravilloso pasaje de la mujer adúltera (I, 155; II, 128-129), a pesar de las dificultades que ofrece la autenticidad. Ni siquiera podemos admitir como probable el «duplicado» del dicho de Jesús sobre Jonás (II, 437). Sea lo que fuere de otros casos, siempre que un mismo dicho o sentencia del Salvador se halla repetido en *un mismo* Evangelista en diferente contexto, hay que reconocer resueltamente que semejante dicho lo dijo Jesús repetidas veces.

A otro género pertenece la distracción del autor en confundir a Santiago el Menor con el Mayor (II, 32). La belleza del paralelo le sedujo. Distracción parece también, si ya no es errata de imprenta, el decir que San Esteban estaba «lleno de fe del Espíritu Santo» (II, 573), en vez de «lleno de fe y del Espíritu Santo» (Act. 6,5).

Más ¿qué son esos lunarillos en medio de tanta luz? Por lo menos el haberlos notado acreditará que la veneración del autor y la admiración de su obra no nos han cegado hasta el punto de no reparar en las deficiencias, que nunca suelen faltar en

las obras humanas. Esperamos y auguramos que la que acabamos ahora de examinar producirá el fruto de fe en Jesucristo y de amor a Jesucristo, que al escribirla se propuso el docto y santo P. Grandmaison.

JOSÉ M. BOVER

DUHR, BERNARD, S. J. *Geschichte der Jesuiten in den Laendern deutscher Zunge. Schlussband (4. Band. 2 Teile). Regensburg (Manz), 1928.* I Teil (xii-516 p.), en rústica, 26 marcos; encuadernado, 30 marcos. — II. Teil (vi-608 p.), en rústica, 34 marcos; encuadernado, 39 marcos.

Con este cuarto tomo corona gloriosamente el P. Duhr la Historia de la *antigua* Compañía de Jesús en la Asistencia de Alemania. Gracias a su laboriosidad, cotidiana y organizada, ha sabido juntar en su retiro de Kaulbachstrasse de Munich, y aprovechando el ocaso de su fecunda existencia, una intensa labor caritativa en favor de los niños pobres de la postguerra, con el acarreo diario y paciente catalogación de los materiales históricos para su obra. Podría haber sido el relato final de ésta más rico en evocaciones sintéticas y cuadros coloristas, pero se desliza siempre caudaloso, detallado, exacto, multiforme en los aspectos variadísimos de la vida que ilumina, crítico y aun, a veces, un sí es no es cáustico en los juicios que emite.

En el presente tomo, dedicado al siglo XVIII, hay una circunstancia que aumenta el interés de la narración: en Alemania, al revés de Francia, Portugal, España e Italia, la Compañía sigue su vida normal *hasta el día mismo de la Extinción*. La observancia regular y la labor apostólica continúan por sus cauces normales, lo mismo que en los siglos XVI y XVII, sin que los defectos que con inflexible objetividad saca el autor a la luz del día (véase, por ejemplo, 2.^a parte, pp. 483-487, las demasías en comida y bebida) hagan cambiar esa impresión de conjunto. Mejor que en discursos apologéticos, se ve así, en la pulsación de la vida ordinaria, cómo la Extinción fué un golpe violento asestado de fuera, no el término obligado de un proceso de descomposición interna.

Una segunda circunstancia que despierta en el historiador el deseo de conocer a fondo el desarrollo y actividad de los jesuitas alemanes en el siglo XVIII, es *lo mucho que dentro de la Compañía universal de entonces significó en número y actividad su Asistencia*. Baste decir que de los 20.000 miembros con que en 1717 contaba la Orden, pertenecían 3.390 a la Asistencia de Italia, 1.379 a la de Portugal, 4.419 a la de España, 3.286 a la de Francia, y 7.387 a la de Alemania, aunque es cierto que esta última comprendió también, hasta 1755, a Polonia y Lituania (1.^a parte, p. 3). El auge estadístico a lo largo del siglo XVIII marca nuevos aumentos, que permiten a los alemanes tener en misiones de infieles (entonces se decía en «Indias») varios centenares de misioneros.

Merece especial memoria, principalmente tratándose de lectores españoles, esta parte de la *actividad apostólica* de la Asistencia tedesca. Sólo el celo más puro de la salvación de las almas era capaz de impulsar a tantos como instantemente pidieron y consiguieron pasar a las Indias, es decir, a unas misiones en las que era preciso, no sólo estudiar lenguas indígenas y acomodarse, como en toda misión, al modo de ser y

a las privaciones de los catecúmenos, sino acoplarse a una nacionalidad extraña, pleagándose a una cultura y a una administración tan poco germanas como la del gobierno y leyes de Indias. Este gran sacrificio de los jesuitas alemanes, a que el P. Astráin aludió varias veces y que en Alemania mismo había estudiado ya el P. Huonder, se revela en las páginas de Duhr con nuevos y ricos datos (2.^a parte, pp. 503 ss.), los cuales habrá por fuerza de consultar quien desee estudiar la Historia de las misiones y aun la de la cultura en América.

Las páginas de Duhr muestran, es verdad, que esos misioneros seguían siendo en Sevilla, en el Paraná y en los Andes tan germanos de mentalidad y sentimientos como a las orillas del Rhin o en los riscos del Voralberg (ibid., pp. 518-522), pero sin que ese cariño legítimo a la propia raza y cultura provocara conflictos con las autoridades españolas, ni impidiera la acción apostólica. Lo reconoció la Corte misma, abriendo por eso la puerta de América a los alemanes con preferencia a los demás religiosos europeos. «Añado, había informado a Felipe V en 16 de octubre de 1711 su confesor, que universalmente los alemanes son de complexión robusta, grandes trabajadores, celosos y muy dóciles para aprender lenguas extranjeras, y he oído hacer siempre grande estimación de los de aquella nación que han pasado a Indias, como de infatigables y excelentes misionarios» (ibid., p. 505, nota 1).

Se lee por lo mismo con más pena la tragedia con que termina tan glorioso episodio, la expulsión de aquellos beneméritos misioneros, junto con todos los otros jesuitas, decretada en 1767 por Carlos III. El P. Duhr la dedica un capítulo entero con el triste, pero exacto título: «En prisiones españolas y portuguesas.» Después de leer los nuevos datos que nos dan sobre el destierro y las penalidades del viaje y la reclusión, los diarios de los PP. B. Ducreu y B. Middendorf, la obra del P. Pfefferkorn y las noticias de los PP. J. Och, W. Bayer, M. Schmid, F. Weigl, F. Bauke, A. Eckart, L. Kaulen y las relaciones del P. M. Thoman y del hermano coadjutor J. Mueller, se entiende cómo pudo escribir el autor al comienzo del capítulo: «La mayor infamia del absolutismo del siglo XVIII es ciertamente la expulsión de los misioneros jesuitas de las misiones de Ultramar» (ibid., p. 536).

Otra sección de interés general es la dedicada a los estudios y publicaciones de los jesuitas alemanes en los tiempos del Filosofismo y la Enciclopedia. Hasta bien pasada la mitad del siglo, era poco favorable al auge de la producción literaria y científica el ambiente de decaimiento nacional que preponderaba en Alemania: expresarse en alemán, y no en francés o en latín, se tenía por descrédito de las artes y las ciencias, y aun en 1775 escribía Federico II a Voltaire, que dos cosas les faltaban a los alemanes: lengua y gusto. (Ibid., p. 1). Sólo en los últimos decenios de la centuria surge una reacción organizadora en todos los órdenes de la cultura nacional, que se deja sentir también en los estudios y la producción impresa de los jesuitas.

Entre otros muchos puntos que para la inteligencia de ese período de transición son de importancia en la copiosa documentación de esta obra, vamos a mencionar dos, a modo de ejemplo.

Es el primero el de la reorganización de los estudios en la Universidad jesuítica de *Wuerzburg*, que dió por resultado la publicación del curso de los Wirceburgenses, «Theologia Herbpolensis» (PP. Holzklau, Kilber, Muenier, Neubauer), una de las más sólidas y lúcidas obras de la Teología católica universal de aquel siglo (ibid., pp. 58-

71). El profundo influjo que en el método teológico ha ejercido este curso, su importancia para entender el origen en el siglo XIX de los Cursos de Filosofía, Sagrada Escritura y Teología de Maria Laak y Valkenburg, y el enlace de la antigua Universidad de los jesuitas con la moderna nacional de Wuerzburg, que han ilustrado profesores tan insignes como Hergenroether, Denzinger y Hettinger, justifican sobradamente la extensión que el P. Duhr ha dado a esta parte de su trabajo.

Refiérese el otro tema a los primeros tanteos en la Compañía alemana por llegar a la fundación de una revista científica. El papel preeminente que en la Compañía moderna han representado los alemanes en este campo, despierta el deseo de conocer sus antecedentes.

Según noticias de Duhr, fueron los Padres franceses los primeros en planear, en 1701, la fundación en París de un «*Diarium eruditorum*», en el que habrían de colaborar plumas prestigiosas de todas las Asistencias. El P. General, el español Tirso González, apoyó resueltamente la idea, escribiendo a todos los provinciales designasen los colaboradores y les diesen todo género de facilidades: «No podrían hacer cosa más provechosa para la Religión, ni más favorable para la Compañía, ni a mí más agradable» (ibid., p. 150). La idea halló en el colegio de Ingolstadt buena acogida, aunque parece fué más bien una revista propia suya la que sus profesores propusieron ese mismo año, plan que recibió con agrado el P. Tirso en 11 de Junio de 1701.

Pero la guerra de sucesión y otras necesidades que impresionaban más de cerca a los superiores (1), adormecieron durante cincuenta años todo el plan. Sólo en el campo de las misiones, y por el esfuerzo aislado del Padre austríaco José Stoecklein y sus sucesores, se realizó la idea de una publicación que con razón llama Duhr la primera revista misionera de lengua alemana. Titulóse «*Welt Bot*», y en larga serie de 38 tomos abarcó, desde 1726 hasta 1761, aquella riquísima colección de cartas de misioneros de todas misiones y nacionalidades, con copiosas fuentes y notas cronológicas y geográficas, que es aun hoy día arsenal de primer orden para la historia de las mismas (ibid., pp. 155-158).

Mientras esta publicación se hallaba en curso, reaparecieron los antiguos deseos de oponerse con una revista de jesuitas alemanes a las muchas con que protestantes y deístas atacaban la religión y la moral cristianas. Así, los PP. Gozenberger y M. Dufrene en 1752, aunque sin lograr poner en práctica sus deseos. Veinte años hubieron de pasar hasta que, en vísperas ya de la extinción de la Orden, surgiera de nuevo ese plan entre los jesuitas bávaros y austríacos. El soberbio informe anónimo de un Padre bávaro, publicado en la reciente serie del «*Monumenta Germaniae paedagogica*» (t. 6, pp. 444-456), no logró, sin embargo, sacar a luz un solo cuaderno de la ansiada publicación; y los Padres austríacos, que fueron más felices al estampar al menos un volumen

(1) Es característico, para conocer la libertad con que Duhr emite sus juicios, lo que dice en este pasaje sobre esa inacción de los superiores: «Ein Beispiel dafuer, dass man viel weniger wichtige Dinge, wie die schnelle Besetzung einer Lehr- oder Seelsorgerstelle besorgte, weil die augenblickliche Not auf den Nagel brannte oder entstandenes Geschrei werden sollte, waehrend Dinge, die fuer die Zukunft viel wichtiger waren, nicht ausgefuehrt wurden: nicht die Not des Augenblickes, sondern der Ausblick auf die wichtigeren Folgen in der Zukunft haette der Arm der Exekution lenken und staerken muessen» (ibid., p. 150).

(y sólo él), no lo consiguieron sino en 1775, suprimida ya la Orden. Este tomo, de menos valor en sí mismo, pero que lo tiene y grande como fruto único de tan largos planes y desvelos y como antecedente de las prestigiosas e influyentes revistas de la Asistencia germana en el siglo XIX, llevaba el título de «*Beytraege zu verschiedenen Wissenschaften von einigen oesterreichischen Gelehrten*», es decir: «*Collectanea ad diversas scientias a quibusdam eruditissimis austriacis (omnibus e provincia austriaca abo- litae Societatis Jesu, sc. Car. Scherffer, Max. Hell, Paulo Mako, Ant. Pilgram, Joseph Herbert, Franc. Weiss). Pars I materiae philosophicae. Viennae Aug. Baernardi 1775* (ibid., p. 154, nota 1).

Bastan estas indicaciones para adivinar el copioso material de los demás aspectos de la vida de la Compañía: ministerios, ejercicios, noviciado y terceronado, estudios, vida común, que encierra la obra del P. Duhr. Ni la marcha de la Asistencia, falta de grandes conflictos o complicaciones generales, ni el método histórico preferentemente cultivado por el P. Duhr, se prestaban tanto para el planteamiento y desarrollo de aquellos grandes problemas en que triunfa el P. Astráin, por ejemplo, la controversia de Auxiliis, el Probabilismo, los disturbios en España en tiempos de Aquaviva; pero en cambio, el lector hallará en esta obra iluminados con luz más copiosa innumerables rincones de la vida ordinaria de la Orden, y aun de sus costumbres y legislación. Ambas producciones se dan así la mano completándose felizmente.

Sólo es de sentir que el llorado P. Antonio Astráin, compañero tan largos años del P. Duhr en faenas y resultados, no pueda ya enviarle al otro lado de los Pirineos su fervida gratulación por el coronamiento feliz de la obra.

PEDRO LETURIA

SPÁCIL, THEOPHILUS, S. I., Professor theol. dogm. compar. in Pont. Instituto Orientalium Studiorum. *Doctrina Theologiae Orientis Separati de SS. Eucharistia*. I. Bibliographia. — *Doctrina theologiae orientis separati in genere*. (95)-4.^o-1928. *Orientalia Christiana*, vol. XIII, n. 48. Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Piazza Santa Maria Maggiore, 7. Roma, 28.

Son muy interesantes los fascículos que con el nombre de *Orientalia* publica el Instituto Pontificio de Estudios Orientales de Roma. En el presente propone muy bien el P. Spácil, S. J., los puntos sobre la Eucaristía en que convienen y difieren los teólogos orientales disidentes con los de la Iglesia Católica; discrepan aquéllos de éstos en la necesidad de la epiclesis, comunión de los niños sin el uso de la razón, recepción de la Eucaristía en las dos especies, uso del pan fermentado, abolición de las procesiones y fiesta singular del Santísimo Sacramento, etc. Otras cuestiones no las discuten los orientales como lo hacen los occidentales: v. gr., el modo de existir Cristo y los accidentes en la Eucaristía, el tiempo en que permanecen bajo las especies el cuerpo y sangre de Jesucristo, etc. En cambio, coinciden unos y otros teólogos en la real presencia de Cristo en la Eucaristía y en la transustanciación, con lo que se patentiza una vez más la equivocación de los protestantes, que las niegan. Presenta la doctrina con claridad y precisión y la documenta aptamente en las principales obras

teológicas de los orientales. Como hasta ahora no se ha estudiado, fuera de algunas cuestiones, la teología ortodoxa, viene este opúsculo a excitar el deseo de conocerla, y señala un camino poco trillado a los aficionados a la ciencia Sagrada.

A. PÉREZ GOYENA

EGGER, FRANCISCUS, Episcopus brixienensis et princeps. *Enchiridion Theologiae Dogmaticae specialis*. Iterum edidit Dr. ALPHONSUS MAYER, Professor theologiae dogmaticae. Editio nona (4.000 exemplaria). (VIII-1.220)-8.^o-1928. M. 12 en rústica y 15 encuadernado. Brixinae Typis et sumptibus wegerianis.

Bajo este título nos presenta el autor un *manual* o compendio de los tratados de teología dogmática especial (es decir, sin la fundamental o propédeutica), no poco recomendado ya por el solo hecho de haber tenido tantas ediciones.

Claro está que en un compendio no se han de hallar largas disquisiciones metafísicas, examen minucioso de teorías o sistemas, ni amplio desarrollo de doctrinas. Pero en cambio resaltan en este *Enchiridion*, y avaloran en gran manera su mérito, el orden lógico de materias, la exposición clara y nítida, la solidez en la doctrina, la selección de los argumentos escolásticos y la copia de materiales científicos escogidos con diligencia y sabiamente armonizados. Hay algunos trataditos, por ejemplo, el de Mariología y en especial el de San José, elaborados con singular esmero, y más completos que en otros libros teológicos que exceden mucho en volumen al del Dr. Mayer.

En suma, estimamos este *Enchiridion* como obra utilísima, tanto para repasar la ciencia teológica antes aprendida, como para libro de texto, con el cual los alumnos podrán seguir fructuosamente las ulteriores explicaciones de un docto profesor.

No es esta ocasión propicia para discutir todas las opiniones, a las que el autor da la preferencia. En algunas tendríamos que poner ciertos reparos. Así, por ejemplo, la teoría que con el ex Cardenal Billot adopta para explicar cómo en la consagración eucarística se encuentran los elementos esenciales del verdadero sacrificio, nos parece ser del todo insuficiente, según lo ha patentizado el P. Mauricio de la Taille en su obra *Mysterium Fidei*. Elucidatio XXIV, sectio II.

Quisiéramos tan sólo anotar algunas cosillas más aptas para la recensión de un *manual* teológicodogmático. No parece deba afirmarse rotundamente, según el autor lo hace en el n. 436, que el Concilio de Trento ha definido como dogma de fe que los sacramentos confieren la gracia santificante como verdaderas causas en el sentido estricto de esta palabra. La confesión explícita de varios teólogos, y la historia interna del Concilio, reclaman contra tal aseveración. Asimismo la luz, que las actas conciliares proyectan sobre la asendereada controversia de la comunión de los fieles bajo ambas especies, no permite asegurar que el Tridentino, si bien no pretendió dar un fallo autoritativo, manifestó al menos su mente con claridad, indicando que en el capítulo sexto de San Juan se trata de la presencia real de Jesucristo en la sagrada Eucaristía. «Suam mentem, dice el autor, n. 493, obiectio 1, de promissione Eucharistiae in cap. 6. Ioan. Patres Tridentini in eadem sess. XIII capite 2 clare aperuerunt.» Léanse atentamente las Actas, y se verá el exquisito cuidado con que se redactó la

doctrina definitiva y conciliar, de suerte que permaneciese del todo intacta la cuestión exegética del hermoso capítulo de San Juan.

Por fin, hubiéramos deseado que al exponer la realeza de Jesucristo se hiciese mención de la Encíclica *Quas primas* (Acta A. Sedis, 17 [1925], 595-610), y que al tratar del ministro del Orden no se omitiese la Bula «Sacrae religionis», de Bonifacio IX, tan traída y llevada en los últimos años (1).

¡Que este *Enchiridion* se difunda y logre los opimos frutos que su autor pretende! Tal es nuestro deseo.

PORFIRIO MONREAL

COLLIN, ABBÉ HENRI. *Manuel de Philosophie Thomiste*. Adapté aux derniers programmes de l'Enseignement secondaire. Tome I: Logique formelle. Ontologie. Psychologie. Tome II: Criteriologie. Méthodologie. Morale. Théologie naturelle. Tables générales. Troisième édition. — Tome I (xii-587)-4.^o-1927, 25 fr. Tome II (476)-4.^o-1927, 25 fr. Éditions Classiques P. Tequi. Rue Bonaparte, 82, Paris.

El *Manual de Filosofía Tomista*, de H. COLLIN, contiene todos los tratados en que suele dividirse la filosofía escolástica, ordenados según las exigencias del programa oficial, desarrollados con más o menos extensión, según las exigencias del mismo programa. El intento del autor es llenar un vacío, que ha notado en la bibliografía francesa. Los manuales católicos de filosofía escritos en lengua francesa, si bien dan alguna cabida a la filosofía de Santo Tomás, sin embargo no la han tomado como base de sus explicaciones; el autor quiere con su manual dar a conocer esta filosofía entre los profesores y alumnos de la enseñanza superior y secundaria; y no solamente la expondrá, sino que también la defenderá, porque ella es la única filosofía verdadera, y porque así lo exige la Iglesia en las escuelas católicas (I, V, VII). Magnífica introducción y digna de todo buen católico. El autor cree que los manuales católicos escritos en francés no toman como base de sus explicaciones la filosofía de Santo Tomás. Pero si los manuales franceses de Sortais y de Lahr, tan extendidos y acreditados, no contienen la filosofía tomista, ¿qué filosofía contienen? También cree el autor que la filosofía tomista, tal como la ha construido el neotomismo rígido, es la única verdadera; ¿se funda esta creencia en sólidos argumentos o en movimientos de su corazón? También cree que la Iglesia ha mandado explicar y defender el tomismo, cual lo ha construido el neotomismo rígido, que él profesa. ¿No es esto abiertamente contra la mente y prescripciones de la Iglesia? Ella ha dicho por boca de Pío XI en la encíclica *Studiorum Ducem* que nadie puede exigir de los otros lo que no exige la Iglesia, Madre y Maestra de todos; y para que se entienda qué es lo que la Iglesia no exige, añade: *Neque enim in iis rebus, de quibus in scholis catholicis inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus est eam sequi sententiam, quae sibi verosimilior videatur* (AAS, 1923, 324).

(1) V. *Estudios Eclesiásticos*, 4 (1925), pp. 3, 113 ss.

Hasta aquí el intento del autor. Si ahora observamos la manera de llevarlo al cabo, vemos que tiene gran riqueza de doctrina; pero el pensamiento es con frecuencia poco profundo. Cuando trata de probar el sistema hilemórfico, hace caso omiso de los datos científicos, como si no existiesen (I, n. 73). Para probar que el alma racional es simple, se apoya en que todas las formas, aun las de los seres anorgánicos, son simples (I, 447). Prueba la espiritualidad del alma con los argumentos ordinarios, pero no hace ver convenientemente su fuerza (I, 447). Prueba la existencia de Dios por el principio: *Quidquid movetur, ab alio movetur*; observa sensatamente que el principio se ha de entender añadiendo *saltem partialiter*. Esta añadidura destruye el principio. Porque si lo que es movido, puede en parte no ser movido por otro, según aquella parte el ser podrá estar al mismo tiempo en acto y en potencia con respecto a la misma forma: en acto virtual y en potencia formal, como enseña Escoto. Mas entonces no se ve por qué el ser que es movido, no podría moverse a sí mismo totalmente, con lo cual el principio sería inútil para probar la existencia de Dios (II, 836). La ubiuidad de Dios la apoya únicamente en la repugnancia de la acción a distancia (II, 852).

También es muy grande su confianza en el elemento sistemático. Afirma que Santo Tomás enseña la real distinción entre la esencia y existencia de las criaturas como doctrina cierta y fundamental.

Después se apoya en la real distinción para probar que Dios, en quien no hay tal distinción, es infinito, único, distinto del mundo. Por fortuna, el autor aduce además otras más poderosas (II, 850, 851, 860). Defiende todavía que Dios coexiste actualmente con los futuros, v. gr., con el anticristo, no sólo porque su inteligencia conoce actualmente todo ser, sino también por su ser eterno, que se extiende, por decirlo así, hasta el anticristo (II, 853). Supongamos que Dios hubiese determinado crear en lo futuro un mundo, más allá de los límites del mundo actual. Ese mundo sería futuro, hasta que se crease; pregunto: ¿coexistiría el ser eterno de Dios con ese mundo actualmente, y estaría indistante de él, o no? Si responde que no, tampoco estará su ser presente al anticristo o indistante de él; si responde que sí, concede por el hecho mismo que el ser eterno de Dios puede estar fuera de este mundo sin hacer allí ninguna operación transeunte. ¿Por qué no admitirlo?

A pesar de estas observaciones, hemos de alabar la nitidez del lenguaje, el orden y trabazón que ha sabido dar a los conceptos, la sana intención de extender cada vez más la noticia de la filosofía católica, y el tino con que ha tratado ciertas cuestiones, por ejemplo, la metodología. No puede menos de regocijarse el alma de los católicos españoles, al ver los esfuerzos que hacen sus hermanos de la vecina república por dar a conocer la filosofía de Santo Tomás y los éxitos que en este terreno obtienen.

J. M. HELLÍN

LLANEZA, MAXIMINO. *Bibliografía del V. P. M. Fr. Luis de Granada*, de la Orden de Predicadores. Tomos I, II, III y IV. (XII-406-316-302, XLVII-340)-4.^o-1926, 1927 y 1928. Establecimiento tipográfico de Calatrava, a cargo de Manuel P. Criado. Salamanca.

Quien busque una lectura amena y recreativa guárdese de tomar en sus manos esta bibliografía del V. P. Granada, O. P.; pero quien desee leer una obra sólida, maciza, bien trabajada, reveladora de la influencia magistral que un insignísimos escritor español ejerció y está ejerciendo en todo el mundo, entonces revuelva las páginas enjundiosas de estos cuatro tomos, compuestos con improbo trabajo por el R. P. Llaneza, O. P.

Dos veces, en los tomos III y IV, manifiesta el método que en este laberinto de ediciones y traducciones de los numerosos libros del V. P. Granada ha seguido fielmente: «Hemos ordenado, dice, las obras por especies, y éstas las hemos colocado por orden cronológico. Se han descrito primeramente las ediciones del *Libro de la Oración y Meditación*, y colocándolas por orden cronológico en cualquiera lengua que estén impresas. Después se describen las de la *Guía de Pecadores* y *Memorial de la Vida Cristiana*..... La Miscelánea..... se colocó inmediatamente después del *Libro de la Oración y Meditación*..... Como esta parte era la más complicada y engorrosa, quisimos echarla a un lado.»

El autor hace con vigor la apología del método adoptado contra los que pretendían que debía seguirse otro más conveniente. Sobre esto podrá haber discusiones; pero lo que no puede desconocerse es que, con orden y sin repeticiones enojosas, da cuenta de las 1.133 veces que los libros de Granada se editaron en español, de las 497 en francés, 367 en italiano, 60 en alemán y 62 en inglés. Para recoger este inapreciable tesoro, se dedicó de lleno por varios años a recorrer e investigar Archivos y Bibliotecas en España, Portugal, Francia, Bélgica, Alemania, Inglaterra e Italia. Su indagación tuvo un resultado lisonjero: logró desenterrar libros y ediciones de que no se sabía, sacar del polvo de los archivos documentos preciosos, y formar un catálogo tan rico y caudaloso de obras granadinas, que constituyen un pedestal magnífico sobre el que se yergue majestuosa la figura del Venerable Granada sobre las de todos los escritores españoles y quizá también europeos.

A pesar de tan señalado triunfo, no se lisonjea el autor de que sea su trabajo completo; habrá, sin duda, ediciones que se le han escapado en Europa, y no ha podido pisar las regiones de América, en cuyos archivos y bibliotecas se esconderán libros del gran dominico; una tercera parte calcula el P. Llaneza que falta para perfeccionar la bibliografía granadina; pero el impulso principal está dado; lo que resta es menos dificultoso, y ya se posee una norma y modelo que imitar en la investigación y reseña de las obras. Porque el autor no se ha ceñido a revisar libros, sino que los describe admirablemente, según las reglas tipográficas, e inserta eruditas notas, cuando lo juzga oportuno, para disipar nieblas y oscuridades.

En la sustancia, pues, juzgamos obra excelente la que podemos llamar benedictina del R. P. Llaneza; que en cosas accesorias tengamos discrepancias, a nadie extrañará. Insiste, a nuestro parecer pesadamente, en el asunto del *Libro de la Oración*, adjudicado por algunos a San Pedro de Alcántara, y se nos figura que peca de riguroso al argüir de mala fe a probos religiosos. Sabido es que las cosas, para algunos transpa-

rentes, son muy turbias para otros, y que modos de proceder chocantes, encuentran su razón de ser en motivos, al menos subjetivamente, fundados. En lo concerniente a las versiones del *Kempis* de los PP. Granada y Nieremberg, ignora el autor un artículo del P. Uriarte, en el número 6.133 de sus *Anónimos y Seudónimos*. Y valdría la pena de conocerlo, siquiera para refutar la imputación encerrada en este párrafo: «No deja tampoco de ser notable en el Sr. Roda la defensa implícita que hace del jesuíta en su explícita acusación y traidora estocada al insigne dominico. Pues en ella nos da a entender que el P. Nieremberg hizo en la traducción del P. Granada lo mismo, cabalmente, que había hecho éste en la del anónimo que teníamos impresa en España desde el siglo XV con los títulos de *Contemptus mundi* (Zaragoza, 1490); *Imitación de Jesu-christo* (Sevilla, 1493); *Libro de remedar a Christo* (Burgos, 1491); y *Del menosprecio del mundo* (Toledo, 1500)». Si coloca el P. Llaneza entre las producciones de Granada las traducciones del *Kempis* que corren con el nombre de Nieremberg», podrá ver en el predicho artículo que ha omitido la antuerpiense de 1664 y barcelonesa de 1676.

Los títulos del *Contemptus mundi* de los números 3.018 y 3.021 no coinciden totalmente con los que reproduce en 486 y 488 de sus *Anónimos* el P. Uriarte, escrupulosísimo y exactísimo en trasladar las portadas. Ni se nos alcanza por qué causa han de existir dos ediciones del *Contemptus mundi* de 1586, en la misma imprenta, si copia bien la portada Uriarte (núm. 3.018); porque si la copia mal Galiana, alegado por el autor, no habrá más que una; si los dos las copian bien, entonces tendremos dos impresiones distintas. No entendemos tampoco la razón de que acuse al censor P. Isla, tan machaconamente (3.020, 3.029, 3.040, 3.045 y 3.052), por callar el nombre del traductor del *Kempis*; al censor no le toca, aun caso de que lo supiera, descubrir al traductor. Y ocurre que, en 1647, cuando ya no moraba el censor en la región de los vivos, se advierte, en son, al parecer, de reprenderle, que «no dice que el traductor sea Fr. Luis de Granada» (3.052).

En una obra tan extensa y complicada no es mucho que se hayan deslizado pequeñas equivocaciones que pueden subsanarse en otra edición. Se escribe Larrumbre (1.179) en vez de Larumbe. En 1622 no era Felipe III, sino Felipe IV, rey de España (1.714). El D. Juan Riberio, Obispo Pacense (2.546, 2.610 y 2.692), no es otro que el Beato D. Juan de Ribera, que fué Obispo de Badajoz antes de ser Arzobispo de Valencia. A D. Fr. Agustín Anolínez (*sic*, por Antolínez), se le da el Obispado de Badajoz (n. 2.243, p. 93), que nunca lo tuvo. No deja de resultar graciosa esta anfibología que se halla en el número 2.277, p. 136: «Habla del crucifijo que está a la entrada de la iglesia, compuesta en verso por Lorenzo Firmiano.»

Todas estas observaciones son cosas muy accidentales, que no alteran la esencia de la obra, que nos parece magnífica, muy meritoria, digno coronamiento de la soberbia edición de las obras granadinas, hecha por el benemérito P. Cuervo, y marco muy proporcionado al excelso retrato del Tulio español, el Venerable P. Fr. Luis de Granada.

A. PÉREZ GOYENA