

# BIBLIOGRAFIA

## I. RECENSIONES

### 1) Historia de la Iglesia y de la Teología

Varios, *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*. 4, *Siglos I-XVI*. (Salamanca, 1972) 359 pp.

Con este IV vol. del *Repertorio* termina la publicación de los trabajos presentados en el II Congreso Internacional de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España, celebrado en Salamanca en marzo de 1970.

A cada uno de los 4 vols. se ha procurado dar la mayor unidad posible. Este IV vol. recoge los trabajos presentados sobre temas filosóficos, dispuestos por orden cronológico.

Su conjunto representa una interesante aportación para poder apreciar el estado actual de la investigación histórica sobre la filosofía en nuestra Península.

No debiera extrañar que en un *Repertorio* de Ciencias Eclesiásticas, promovido por el *Instituto de Historia de la Teología Española*, se ofreciera un volumen sobre Filosofía, pues la relación de ésta con la Teología es bien conocida, y cualquiera que repase el contenido de este volumen, acabará pensando que es, al menos, tan filosófico como teológico; tratados de teología están respirando por todas partes el saber filosófico, y al contrario.

El presente volumen contiene 6 trabajos, elaborados por verdaderos especialistas.

I. Vicente Muñoz Delgado abre este IV tomo con su estudio titulado: *Lógica Hispano-Portuguesa hasta 1600* (pp. 7-122), que divide en tres partes: 1.ª Lógica en la España Antigua y Medieval, 2.ª Lógica española durante el siglo XVI, y 3.ª Notas bibliográficas doctrinales sobre Raimundo Lulio y el Lulismo; cada apartado con sus subdivisiones.

Preferentemente se ocupa de la documentación impresa, sin que por esto excluya la referencia a manuscritos cuando lo conceptúa necesario.

El esquema suele ser el siguiente: 1.º Una brevísima introducción en cada uno de los períodos. 2.º Autores lógicos, y en cada uno la sucinta nota biográfica, obras, juicio crítico sobre el autor, y una copiosa bibliografía puesta al día. Esta bibliografía se refiere unas veces a obras generales, y separadamente da la de cada autor. 3.º Frecuentemente, al final de cada sección, formula unas conclusiones sobre la importancia de la Lógica.

En un apéndice (pp. 67-70) relaciona los principales incunables de Lógica Ibérica.

Muñoz Delgado nos ofrece en su estudio una panorámica de la Historia de la Lógica, presentando los problemas que actualmente interesan al lógico, y destaca la aportación de españoles y portugueses.

II. Salvador Gómez Nogales estudia *La Filosofía musulmana española* en las pp. 123-148. Como declara el autor al principio de su trabajo, no se propone hacer una descripción detallada de la filosofía musulmana, sino más bien ofrecer e indicar las fuentes que introducen al estudioso en el campo de esta filosofía.

Estudia primero las fuentes de la filosofía hispano musulmana, nos ofrece en segundo lugar una panorámica de la filosofía árabe, y finalmente nos pro-

porciona una bibliografía muy útil para el que quiera conocer a fondo este período interesante de la filosofía musulmana.

III. José Luis Rojo Seijas en *Valoración amorruibalista de Abengabirol*, nos expone el pensamiento y juicio de Amor Ruibal sobre la filosofía y dogma de Abengabirol, a base, casi exclusiva, de los tomos II y IV de su obra *Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma*.

Pudieramos decir que en esta primera parte de su estudio, nos da contestación a la pregunta: ¿Qué piensa Amor Ruibal en materia filosófico-dogmática sobre el malacitano Abengabirol?

A continuación expone la bibliografía usada por Amor Ruibal, y la valoración que el autor del trabajo hace de esta bibliografía.

Rojo Seijas se muestra buen conocedor del pensamiento de Amor Ruibal.

IV. José María da Cruz Pontes en *Contribuciones recientes a la Historia de la Filosofía portuguesa de los siglos XIII-XV* (pp. 185-202), nos ofrece una bibliografía de fuentes para conocer el ambiente cultural de los centros universitarios y de las escuelas monacales, donde se formaron los maestros y alumnos que las frecuentaron, y otra bibliografía para conocer los portugueses que frecuentaron centros extranjeros y que, al regresar a Portugal, ejercieron el magisterio en sus aulas y con sus escritos.

Por lo que se refiere a los portugueses que estudiaron y se formaron en las aulas salmantinas, fueron más que los que se han dado a conocer hasta ahora. Una prueba de esta afirmación es, que casi todos los años, en la víspera de San Martín, era elegido un consiliario portugués. Ello supone la existencia de un núcleo considerable de estudiantes portugueses. Otro argumento que pudiéramos aducir sería el de los arrieros que hacían periódicamente sus viajes, mediante contrato con la Universidad, para traer y llevar mercancías y correo para los estudiantes de varias ciudades portuguesas.

En un segundo apartado estudia las obras —mejor que las obras, diríamos los trabajos y estudios— publicados sobre San Antonio de Lisboa. Pedro Hispano, fray Gómez de Lisboa, Alvaro Pelagio, fray Andrés de Prado, Diego Lopes Rebelo y Pedro Margallo.

V. José Riesco Terrero nos ofrece un interesante estudio sobre *La Metafísica en España* (siglos XII-XV) pp. 203-259. Comienza con un prólogo concretando cuándo comienza el estudio de la metafísica en las Universidades de Salamanca, Alcalá, Valladolid, Valencia y Lérida, así como en los Estudios Generales de Sevilla, escuelas de las catedrales y en los monasterios.

Hace un especial estudio de la metafísica en la Universidad de Salamanca, demostrando por los Libros de Claustro del archivo, y por los Libros de Visitas de Cátedras, que ya se explicaba en la segunda mitad del siglo XVI con buen concurso de oyentes, aunque oficialmente no existiera cátedra de metafísica.

Siguiendo un orden cronológico ofrece un catálogo de 23 autores que escribieron sobre metafísica. En él se encontrará una breve reseña biográfica, b) Bibliografía de cada uno de los autores, y c) Obras que escribieron, acompañando frecuentemente el *incipit* y *explicit*, y noticia de buen número de manuscritos y ediciones de las obras que escribieron.

VI. Mariana Amelia Machado Santos divide su ponencia *Ensaio de sintese panorámica da filosofia dos portugueses no seculo XVI* (pp. 261-343) en dos partes bien distinguidas: En la primera presenta una panorámica de los principales autores portugueses del siglo XVI, que se ocuparon de temas filosóficos o de algún modo relacionados con ellos.

Desfilan aquí los portugueses humanistas con sus dos corrientes aristotélica y platónica; los juristas portugueses que quieren sustituir las ideas medievales, y someter los antiguos comentarios jurídicos a la labor del raciocinio; la labor de los maestros extranjeros, italianos y franceses, que enseñaron en los centros portugueses, y portugueses que enseñaron en España,

Italia y Francia; los portugueses que destacaron en las ciencias matemáticas, astronómicas, los moralistas, los teólogos, la escuela de Coimbra, los descubrimientos portugueses...

La segunda parte está integrada por una bibliografía general, y otra especial, en la que se relacionan 108 autores portugueses, y su producción científica, no sólo filosófica.

Por lo que llevamos dicho en las anteriores líneas fácilmente se comprenderá el valor y la utilidad que reportará el menor en manos de los investigadores este vol. IV del *Repertorio*, que acaba con un índice de autores y otro de manuscritos que se citan en los diversos trabajos.

El *II Congreso Internacional de las Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, no ha sido un *Congreso* más. Los 4 vols. del *Repertorio* han puesto un hito en la investigación de las ciencias sagradas, que debiera ser seguido por ulteriores esfuerzos y trabajos.

F. Marcos

J. Alfonso de Benavente, *Ars et doctrina studendi et docendi*. Edición crítica y estudio por Bernardo Alonso Rodríguez (Salamanca, Universidad Pontificia, 1972) 105 pp.

Con esta obra inaugura dignamente la "Bibliotheca Salmanticensis" su sección de textos de autores salmantinos.

Muchos de ellos tienen justa fama por las obras impresas que conocemos, pero durmiendo en los estantes de nuestras bibliotecas, existen manuscritos inéditos, que están esperando una mano piadosa que los despierte de su sueño multiseccular, y también ejemplares, si no únicos, al menos rarísimos, que están pidiendo una nueva edición.

El Instituto de Historia de la Teología Española de la Universidad Pontificia de Salamanca, con sus 4 tomos del *Repertorio de Historia de las ciencias eclesiásticas en España*, ha abierto la brecha en esa labor de búsqueda de manuscritos y ediciones raras, que convertirán en realidad la meta que pretende alcanzar la "Bibliotheca Salmanticensis".

Esta obra de Juan Alfonso de Benavente, editada con esmero por Bernardo Alonso, es una prueba de lo que decimos.

La presente edición está justificada, si tenemos en cuenta estas tres circunstancias: autor, época del manuscrito y cualidades de la obra.

De Juan Alfonso de Benavente conocíamos poco más que su existencia y escritos. Fue el autor de la presente edición quien con su tesis doctoral, titulada *Juan Alfonso de Benavente canonista salmantino del siglo XV*. (Roma-Madrid 1964), sacó del anonimato esta respetable figura del Estudio Salmantino.

Comenzó su docencia de Derecho Canónico en Salamanca a principios del siglo XV, y se jubiló en 1463. La obra *Ars et doctrina...* la escribió en 1453.

Estas dos fechas hay que tenerlas muy presentes para calibrar la importancia que la presente obra puede representar para la historia de la Universidad, puesto que abarca un período envuelto en sombras, ya que se carece de casi toda clase de documentación: ni libros de matrículas, ni expedientes de cátedras, ni cuentas, ni grados... Solamente los libros de Claustros nos hablan de los tres últimos años de su docencia en la Universidad.

Y dada la naturaleza de la obra, de carácter metodológico-jurídico, tenemos que encontrar en ella pistas, datos interesantes y orientadores sobre el estado de la enseñanza en nuestra Universidad, métodos de docencia que en ella estaban vigentes, corrientes que pudieron llegar a influir sobre ella. Y si cualquier dato, por pequeño que sea, referente a nuestra Universidad en esta época en que ejerció su magisterio el doctor Benavente, tiene gran interés, éste será mucho mayor cuando los datos los suministra un catedrático que enseñó en la Universidad en esa época tan interesante, y cuando, además, nos habla de cómo se enseñaba en las aulas salmantinas, pues el *Ars et doc-*

*trina*... no sólo va dirigida a los juristas, sino "ad omnium studentium pro-  
fectum".

El *Ars et doctrina studendi et docendi* se conserva en dos copias de la segunda mitad del siglo XV: una es el manuscrito 14<sup>119</sup>, ff. 13<sup>va</sup>-164<sup>ra</sup> de la Librería Gótica de la catedral de Oviedo, y otra se conserva en la biblioteca Colombina, manuscrito 5-5-23<sup>122</sup>, ff. 180-191<sup>vb</sup>. Para la edición se utiliza el de Oviedo, y, según el autor de la edición, entre los dos no son notables las variantes, y admite la probabilidad de la dependencia de ambos de una misma copia anterior. Un facsímil de cada manuscrito, hubiera prestado buena ayuda a los estudiosos.

El título de la obra, ya nos indica claramente el contenido y su división en dos partes: *Ars et doctrina studendi*, *Ars et doctrina docendi*. Cada parte consta de 5 capítulos. Los de la primera parte son: "Quae sunt praeambula studii, quae sunt impedimenta, quae debeat esse studium glossarum et doctorum, qualiter habeatur memoria omnium". La segunda parte comienza con el capítulo 6.º, que trata de las cualidades que debe reunir el maestro; el 7.º de la exposición de la materia, y de las cualidades que debe tener una buena exposición; el 8.º cómo se debe elaborar la disposición interna de la lección; el 9.º sobre la importancia de la memoria para un maestro, y el 10.º sobre la pronunciación.

Por lo que se refiere a la originalidad de la obra, podríamos decir, que, como sinceramente reconoce el autor de la edición, no es su más destacada cualidad, ya que tiene claros antecedentes en las obras de Enrique de Segusio y Martín de Fano; sin embargo no le faltan rasgos de originalidad, y, en definitiva, nos muestra el modo de enseñanza en nuestra Escuela.

A la edición no le falta el aparato de fuentes, en el que identifica prácticamente todas las citas, ni el apartado de variantes, que comprueba el sentir del editor: existencia de una copia anterior común para los dos manuscritos conocidos, pues la mayor parte de las variantes se explican perfectamente por error material de los copistas.

La transcripción del texto es correcta, y la introducción que le precede es interesante.

F. Marcos

B. Tierney, *Origins of Papal Infallibility, 1150-1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*, Studies in the History of Christian Thought 6 (Leiden, E. J. Brill, 1972) 8-298 pp.

El contenido de esta monografía puede resumirse muy brevemente con estas palabras de su autor: "No hay prueba convincente de que la infalibilidad pontificia formase parte de la tradición teológica y canónica de la Iglesia antes del s. XIII; tal doctrina fue inventada por unos pocos franciscanos disidentes, porque les convino hacerlo; eventualmente, pero después de una gran repugnancia inicial, fue aceptada por el papado, porque le convino aceptarla" (p. 281). No obstante, para que los lectores puedan formarse una idea del contenido real e interés de este libro, trataré de explicitar más en detalle la línea argumental que sigue el autor.

El tema de la infalibilidad pontificia fue abordado reiteradamente por los teólogos a partir de 1870, entrando todavía con el Concilio Vaticano II en un período de mayor reactivación, sin que los pareceres sobre este tema sean unánimes ni mucho menos. Pese a esta floración de publicaciones sobre la infalibilidad, el aspecto histórico de esta problemática necesita todavía de muchos esclarecimientos e incluso de una visión de conjunto, que el autor de este libro trata de dar, para el período indicado en el título, a lo largo de siete capítulos.

La antigüedad y alto medievo no se plantearon este problema. Esto es interpretado por los sostenedores de la infalibilidad en el sentido de que al

no negarla, la admitían. Con la misma gratuidad, afirman los que la niegan (Döllinger por ejemplo) que al no mencionarla es porque no creían en ella. Situada la cuestión en los últimos siglos de la Edad Media, suele decirse que la primera corriente de pensamiento que está por la infalibilidad, en el sentido que se definió en 1870, se encuentra en la canonística de fines del s. XII y primeros años del s. XIII. El primer capítulo de este libro está dedicado al papel que jugaron dichos canonistas con respecto a este problema. Estos autores escribieron de un modo perfectamente inteligible para sus contemporáneos. Pero no fueron correctamente entendidos por muchos autores modernos. Con una serie de textos, que en gran parte aparecen ya en libros anteriores de Brian Tierney, se demuestra que los canonistas no defendieron el poder absoluto del papa, ni se plantearon en ningún momento la cuestión de la infalibilidad personal del papa, ni presentaron nunca la Tradición como fuente distinta de la S. Escritura, ni hablaron de ningún tipo de magisterio conferido a Pedro juntamente con el poder de las llaves, ni que las decisiones del papa fuesen irreformables de por sí (*ex sese*), ni por consiguiente que el papa fuese infalible. Enseñaron, en cambio, que en materia de fe, el Concilio general es más que el papa (porque comprendía además del papa a los obispos), y entendieron de la Iglesia y no de cada papa individual los textos del Evangelio que suelen aplicarse a la infalibilidad pontificia. Y sin embargo, los canonistas influyeron notablemente en los teólogos medievales posteriores, que defienden la infalibilidad. Lo que los canonistas afirman del papa en el plano jurídico y judicial (el papa supremo juez en materias de fe), fue trasladado por los teólogos al plano de la infalibilidad pontificia. Es sintomático que tanto el conciliarismo del s. XIV-XV como los autores de la línea contraria, recurren a los canonistas del s. XII-XIII, como evidenció el mismo Brian Tierney en su libro *Foundations of the Conciliar Theory*.

El c. 2 se sitúa a mediados del s. XIII. En esta época inciden profundamente en este tema las disputas de los mendicantes (franciscanos y dominicos) con el clero secular. Como es sabido, la visión de la historia de la salvación del abad calabrés Joaquín de Fiore, el tema de la pobreza de los franciscanos y los privilegios pontificios que alteraban el sistema hasta entonces vigente de cura pastoral, constituían la manzana de la discordia entre ambos cleros. Fue en este contexto donde se planteó la cuestión de una nueva revelación extrabíblica. La necesidad de la autenticación de una nueva doctrina se buscó precisamente en la autoridad pontificia. El teólogo más significativo e influyente en este sentido fue S. Buenaventura. Esta corriente preparó el camino al desarrollo del tema de la infalibilidad del papa, aunque no llegara por el momento a afirmarla. La problemática de la estructura de la Iglesia que hasta entonces había sido desarrollado, con moderación, por los canonistas, pasa a manos de los teólogos, quienes la llevarán muy lejos, como vamos a ver en los siguientes capítulos.

El c. 3 trata de las doctrinas de Pedro Juan Olivi, quien las puso en circulación en torno a los años ochentas del s. XIII. Olivi fue mucho más radical que su hermano de hábito S. Buenaventura. Este respondía a los argumentos del clero secular, mientras que Olivi tenía que hacer frente además a la división que sobre los mismos temas surgió en el seno de su propia orden entre el partido moderado o *comunidad* y los *espirituales*. En este contexto, Olivi se pronuncia por la infalibilidad pontificia en materia de "fe y costumbres", fórmula que recogerá la definición de 1870. Pero su concepción difiere bastante de esta última. En realidad, Olivi defiende la infalibilidad no con el ánimo de ampliar las prerrogativas de los papas, sino con el designio de limitarlas. Después que los papas habían aprobado la regla de S. Francisco y ciertas interpretaciones de la misma que eran del agrado de Olivi y del partido radical de los espirituales, interesaba mucho que ningún futuro papa pudiese ya cambiarlas, lo cual se conseguía eficazmente declarándolas infalibles y por consiguiente irreformables. Olivi admite, como S. Buenaventura, la progresiva revelación del Espíritu Santo a su Iglesia en cada edad, lo cual se realiza claramente, según ambos pensadores, en Francisco de Asís. Pero

Olivi se muestra mucho más radical que S. Buenaventura, dando carácter infalible al refrendo o autenticación que los papas habían dado de tal revelación. Cualquier futuro papa que quiera cambiar este refrendo, será un papa hereje, profecía que los espirituales verán realizada en Juan XXII, unos años más tarde. Todo esto no quita que Olivi niegue al papa toda soberanía, todo poder temporal o intervención *in temporalibus*.

El período de 1280-1320, estudiado en el c. 4 de este libro, representa una etapa de transición, durante la cual no se plantea la cuestión de la infalibilidad del papa, aunque sí ciertos problemas relacionados con ella. Así, por ejemplo, ante un posible conflicto entre la Escritura y la Iglesia, Enrique de Gante (clérigo secular) se queda con la primera, mientras el franciscano Duns Escoto, sin negar la primera, subraya fuertemente el valor de la segunda. Contrariamente a cuanto se ha dicho modernamente, los partidarios del poder papal de principios del s. XIV (Egidio Romano, Enrique de Cremona, Jacobo de Viterbo, Alvaro Pelagio, Augustinus Triumphus) no son los fundadores de la doctrina de la infalibilidad. Es más, se muestran indiferentes hacia este problema, que nada les resolvía en su lucha frente al conciliarismo y galicanismo. En esta materia son fieles discípulos de la canonística de un siglo antes.

Con el capítulo quinto, entran en escena Juan XXII y las dos fracciones de franciscanos: espirituales y comunidad. Este papa abrogó la bula *Exiit* dada por Nicolao III en 1279, en la que se contenía lo que se ha llamado la *carta magna* de los puntos de vista de los franciscanos sobre su pobreza. Los espirituales primero, y después también la comunidad, objetaron con vehemencia que una decisión en materia de fe y costumbres, como era la del papa Nicolao III, era irreformable, por ser el papa infalible. Les costó poco trabajo ver en Juan XXII el papa hereje que había profetizado Pedro Juan Olivi unos decenios antes. Introducen en su razonamiento una nueva distinción en el poder de las llaves: la *clavis scientiae* y la *clavis potentiae* o *potestatis*, la llave del conocimiento y la llave del poder. Lo que pertenece a la primera es irreformable, por ser el papa infalible al pronunciarse por dicha vía. Irónicamente, esta distinción, de la que ya nunca prescindirá la eclesiología católica, fue hecha por un fraile disidente y anónimo, que residía en los ambientes de la corte de Luis de Baviera. El papa Juan XXII se dio cuenta que no podía ser a la vez infalible y soberano, y optó por lo segundo para abrogar la bula de Nicolao III, que no sólo había sido incluida en el *Liber Sextus* (In VI 5.12.3), sino que fue sustancialmente recogida en la constitución *Exivi* del Concilio Ecuménico de Vienne e incorporada a las Clementinas (Clem. 5.11.1). Los documentos esenciales de Juan XXII sobre este tema son la bula *Ad conditorem* de 1322, *Cum inter nonnullos* de 1323 y *Quia quorundam* de 1324. Su razonamiento es poco coherente, porque el papa era buen jurista pero mal teólogo. En resumidas cuentas, la doctrina de la infalibilidad pontificia, basada en el poder de las llaves conferido a Pedro, fue puesta en circulación por un miembro desconocido de la facción de los espirituales, defendida por sus opositores de la comunidad, rechazada por el papa reinante, pero acogida más tarde en la Iglesia y definida en 1870, aunque sea con variantes notables.

El c. 6 está dedicado a un personaje nada desinteresado en esta contienda como es Guillermo Ockham. Ganado a los puntos de vista de Miguel de Cesena (General de los franciscanos), fue excomulgado junto con este último por Juan XXII, refugiándose en la corte del Emperador alemán. Ockham definiendo la infalibilidad pontificia no sólo en lo que el papa define con la *clavis scientiae*, sino también en lo que decide con la *clavis potestatis*, con lo cual se diría el más ardiente defensor de la infalibilidad del papa. Pero su doctrina de la infalibilidad no puede ser más corrosiva para la autoridad pontificia, ya que se constituye a sí mismo (a cada fiel) en juez competente para discriminar cuándo el papa define infaliblemente y cuándo desatina como hereje. Por supuesto, que al aplicar su doctrina a Juan XXII, ve en él

al hereje pronosticado por Pedro Juan Olivi. De paso, niega también al papa toda soberanía y autoridad en lo temporal.

El último capítulo está dedicado al carmelita Guido de Terreni (m. en 1342). Después de la mala prensa que el tema de la infalibilidad tenía en los ambientes pontificios, parece cosa harto difícil que un autor adicto a los papas de Aviñón, como era Guido Terreni, pudiera defender la infalibilidad de modo aceptable para los papas. Para ello, Guido de Terreni introduce las siguientes variantes en los planteamientos y soluciones de los anteriores. El papa es infalible en sus decisiones sobre fe y costumbres. Pero suprime a los jueces de esta infalibilidad puestos por Ockham, tratando de demostrar que Dios no permitirá que el papa erre. ¿Cómo explicar entonces el amplio muestrario de papas que erraron presentado por los canonistas en torno al año 1200?... ¿Cómo explicar un caso más reciente como era el de Nicolao III?... Guido de Terreni trata de demostrar que estas decisiones no versaban sobre fe y costumbres, sino sobre cuestiones disciplinares que puede reformar cada papa. Introduce también otras consideraciones, como cuando dice que el papa siguiente no puede cambiar, pero sí interpretar las decisiones que en materia de fe y costumbres dieron sus antecesores.

En resumidas cuentas, en torno al año 1300 surgieron los principales elementos de la doctrina de la infalibilidad pontificia definida en 1870. No aparece, en cambio, la distinción importante entre magisterio ordinario (fallible) y magisterio extraordinario (infalible), introducido este último modernamente para limitar al máximo el número de pronunciamientos infalibles.

El presente libro constituye un serio estudio, dirigido a historiadores. Pese a las matizaciones de que pueda ser objeto, será difícil alterar sensiblemente sus líneas maestras. Pero representa también una aportación para los teólogos y una problemática que no podrán ignorar. En este sentido, sin duda habrá más de uno que no estará de acuerdo con esta apreciación final de Brian Tierney: "La doctrina de la infalibilidad pontificia ya no conviene a nadie, y menos al papa. El papado la aceptó sin flaqueza. Tal vez un día la Iglesia se sienta lo suficientemente fuerte como para renunciar a ella" (p. 281).

A. García y García

J. Straub, *Concilium universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum*, Acta Conciliorum Oecumenicorum por E. Schwartz 4.1 (Berlín 1971) xxxviii-286 pp.

El Concilio II de Constantinopla y V Ecuénico va unido a la condena de los *Tres Capítulos*, significando una reprobación de ideas nestorianas, pero con subestimación de declaraciones del Concilio de Calcedonia. Convocado por el Emperador Justiniano el 533, se desarrolló, en el salón principal de Hagia Sophia, del 5 de mayo al 2 de junio del mismo año. Asistieron 168 obispos, todos orientales, menos once, de los cuales nueve habían sido reclutados por el gobierno en la provincia de Africa. Durante las dos primeras sesiones, se intentó infructuosamente convencer al papa Vigilio para que asistiese a la asamblea conciliar. En la tercera sesión se hace la profesión de fe, condenando a los que se separan de la Iglesia, con lo que se aludía claramente a Vigilio. Las restantes se dedican a la condena de los personajes relacionados con la doctrina nestoriana de los *Tres Capítulos*: Teodoro de Mopsuesta, Teodoro de Ciro e Ibas de Edesa. Como era de prever, se siguieron una serie de incidencias entre Justiniano y el papa Vigilio. De la sesión octava surgieron 14 anatemas. En Oriente fue aceptado el Concilio sin dificultades mayores. Al fin, el papa Vigilio acepta los decretos conciliares el 8 diciembre 533, aplicándose a sí mismo la misma facultad de cambiar de opinión que S. Agustín en sus *Retractationes*. Contra Vigilio se registra entonces en Occidente una viva reacción. Las actas de este Concilio presentan especiales dificultades críticas. El texto griego se perdió, conservándose dos versiones latinas, una más breve preparada tal vez con destino a Vigilio, y

otra más larga descubierta y publicada por Baluce en 1683. El presente volumen es continuación de las actas de los concilios de E. Schwartz. Contiene una magnífica introducción donde se estudian las incidencias de la celebración del Concilio y el estudio de la tradición manuscrita de las dos recensiones latinas, cuyo texto crítico se ofrece seguidamente. También presenta, en apéndice, la edición crítica de las piezas griegas relacionadas con el Concilio. Es la primera edición crítica y hoy por hoy definitiva del Concilio II de Constantinopla. Su consulta y manejo es obligado para cuantos estudiosos se ocupen del V Concilio Ecuménico y sus implicaciones. La edición está provista de numerosos índices, echándose de menos uno de conceptos.

A. García y García

R. Foreville, *Laeranense I, II y III*, tr. por J. Cruz Puente, Historia de los Concilios Ecuménicos dirigida por G. Dumeige vol. 6.1 (Vitoria, Editorial Eset, 1972) 332 pp.

La celebración del Vaticano II dio motivo a numerosísima publicaciones de las más diversas categorías y niveles. Por lo que respecta al texto e historia de los concilios ecuménicos, aparecieron algunas publicaciones especialmente importantes, cuya relevancia va más allá de la pura efemérides conciliar. Tal es el caso de la revista *Annuarium Historiae Conciliorum* y de la *Konziliengeschichte* dirigidas por Walter Brandmüller, la edición preparada por el Centro di Documentazione di Bolonia bajo el título *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Freiburg i/B 1962), y la *Histoire des conciles écuméniques* dirigida por G. Dumeige. De esta última obra está en curso de publicación la edición española, a la que pertenece el volumen objeto de esta reseña. Esta obra viene a ser, por cuanto concierne a los concilios ecuménicos, la puesta al día de la *Histoire des Conciles* de Hefele-Leclercq. Sobre cada uno de los concilios nos ofrece los antecedentes, circunstancias ambientales que lo condicionaron, celebración, ulterior proyección e influjo bajo los más diversos aspectos de la vida de la Iglesia y de la sociedad. Cada concilio o grupo de concilios está preparado por un especialista diferente, lo que da al tratamiento del tema los matices que sólo los especialistas pueden ofrecer. No sólo la información bibliográfica, sino también el enfoque de cada cuestión responden al estado actual de la investigación. Los cuatro concilios primeros de Letrán (de los cuales se ofrecen en este volumen los tres primeros) corren a cargo de la profesora R. Foreville, bien conocida por otros trabajos sobre esta misma temática. No es una breve reseña informativa el marco apropiado para entrar en la discusión de detalles. Para esto remito al lector a la edición crítica y estudio del Conc. IV de Letrán, que tengo casi ultimada con destino a la serie *Monumenta Iuris Canonici*. Aparte del estudio, en esta edición que comentamos se ofrece el texto del concilio en lengua vulgar junto con algunos textos especialmente importantes para cada uno de los concilios. Esta versión hace asequibles dichos textos a un público amplio, pero resultan menos utilizables para los estudiosos que necesitarán seguir consultándolos en la lengua original. La traducción española de esta Historia de los Concilios Ecuménicos presta un indudable servicio a los lectores de lengua castellana. El estilo claro y ágil de esta obra hace particularmente grata su lectura. En cambio, el desplazamiento de las notas al final del volumen ayuda muy poco a su fácil manejo.

A. García y García

B. Rekkers, *Benito Arias Montano (1527-1598)* (London-Leiden, E. J. Brill, 1972) XII+200 pp.

La celebridad ganada por Arias Montano en el siglo XVI se ha ido amenguando. Parte de su obra quedó inédita. Lo que se editó se ha convertido en

rareza de biblioteca. Tras la biografía de González Carvajal (1832), las revistas "Estudios Bíblicos" y "Estudios Extremeños" le dedicaron sendos números con motivo del centenario de su nacimiento, en 1928. El nombre de Arias Montano sigue resonando en obras eruditas, pero resonando un tanto a hueco y a rutina, ya que poco es lo que se ha investigado sobre su personalidad. Entre las monografías del *Wartburg Institute* de la Universidad de Londres, nos encontramos con la grata sorpresa de la dedicada al escriturista extremeño por obra de B. Rekkers. En ella traza un esbozo biográfico de Arias Montano, al par que ofrece abundante material disperso en sus escritos bíblicos, filosóficos y políticos, que califica simplemente de introducción al estudio de su doctrina.

El acierto, y al mismo tiempo el valor, de la obra de Rekkers estriba en el aprovechamiento de la correspondencia del editor Plantino publicada en 8 vols. (1883-1914) por M. Rooses, al que su diligencia investigadora ha podido sumar unas doscientas cartas nuevas. Sobre este medio millar largo de piezas epistolares, editadas o inéditas, puede reconstruirse en buena parte la vida de A. Montano y atisbarse sus ideas e inclinaciones profundas.

Contemporáneo en Flandes del Duque de Alba y de Requeséns, Montano juega un cierto papel como testigo excepcional en la política española de entonces en aquellas tierras. A partir de 1572 será palpable su inclinación al pacifismo y su disuasión de la política represiva. Las cartas coetáneas lo muestran claramente. Mayor luz aportan para poder seguir paso a paso sus fatigas en la preparación de la famosa Poliglota de Amberes, llamada también de Arias Montano. El epistolario nos proporciona amplia información sobre la preparación y edición de esta obra insigne, sobre las colaboraciones recibidas, y sobre las dificultades que se siguieron a su edición en Roma y en España. Con todo, la novedad máxima de la obra de Rekkers está en el descubrimiento de la relación de Montano con un movimiento espiritualista holandés, heredero de la Devotio moderna y de características singulares. Tal grupo, realmente una secta, mostraba en sus miembros inclinaciones al catolicismo o al calvinismo. Sin aspirar a transformar las bases sociales ni a establecer comunidades con bienes en común, practicaban la asistencia mutua, mantenían una vaga espiritualidad bíblica sin ritos ni ceremonias y fuertemente marcada por la interioridad y el individualismo. Muchos hombres célebres formaron este círculo piadoso y erudito, francamente inclinado a la tolerancia y aun dispuesto a observar cierta exterioridad católica. Arias Montano entró tempranamente en relación con ellos y en 1572 descubrió su verdadera identidad. La correspondencia plantiniana muestra que fue introducido e iniciado en el grupo (1573-75), siendo su sumisión más plena a partir de 1583, en que parece aceptar las líneas del profeta de la facción, conocido con el seudónimo de Hiël, nombre que aparece expresamente citado en algunos escritos de A. Montano. Esta vinculación sostenida inclusive después de su retorno a España, explica una serie de modulaciones del pensamiento de Arias Montano en la última parte de su vida, acaso más distanciado de la severidad de sus exégesis bíblicas literalistas de otrora y más inclinado hacia una comprensión espiritual. Rekkers seguirá las huellas ocultas de esta corriente entre los discípulos de Arias Montano en el Escorial, donde un cierto erasmismo oculto, mezclado con otros influjos hasta ahora desconocidos, persistió hasta el siglo XVII. La *Familia charitatis* nórdica imprime un sello en el pensamiento y comportamiento de Montano que ha de ser contado entre los elementos fundamentales a la hora de definir su personalidad. Rekkers enriquece su disertación con un apéndice en el que recoge 117 textos epistolares, al que siguen una lista cronológica de todas las cartas conservadas y su procedencia, y sendas listas de las obras editadas e inéditas de Arias Montano.

Aunque la obra de Rekkers no sea la definitiva que merece Arias Montano, es una aportación importantísima para el conocimiento de la personalidad del mismo, y sin duda la más importante entre las publicadas en nuestro siglo. Con buen conocimiento de fuentes, muchas de ellas hasta ahora

desconocidas, y dominio de la técnica expositiva, Rekkers ha conjuntado un estudio importante y ha sentado las bases para ulteriores investigaciones, sobre todo descubriendo hontanares ocultos de la ideología de Montano. La editorial Brill's se ha encargado de dotar de esmerado revestimiento exterior el excelente estudio de Rekkers.

J. I. Tellechea Idígoras

G. Prezzolini, *Maquiavelo* (Barcelona, Editorial Pomare, 1968) 364 pp.

Esta obra sirvió originariamente de base a numerosos cursos del autor en la Universidad de Columbia. En su edición original italiana era más amplia. Fue traducida al inglés por la esposa del autor, resumiendo algunas partes de la misma referentes a peculiaridades estilísticas de Maquiavelo o puntos secundarios de la misma. Nada esencial se omite en la versión inglesa, y en cambio se añaden algunos complementos de interés general en esta edición española. El libro de Prezzolini es uno de los más modernos e interesantes sobre el pensador italiano y engrosa ahora la escasa bibliografía española moderna sobre el tema. Prezzolini parte del supuesto de que no basta la lectura de las obras de Maquiavelo para comprenderlo, sino que es preciso interpretarlo a través de los escritos que ha inspirado a través de la Historia. "El poder del pensamiento de Maquiavelo se debe buscar en el maquiavelismo", que sigue vigente siglos después de la muerte del florentino y adquiere mayor influjo a partir del siglo XIX.

Por todo ello, junto al esbozo biográfico y la síntesis del pensamiento de Maquiavelo, Prezzolini nos ofrece una panorámica extensa de la historia del maquiavelismo y del antimachiavelismo en la cultura occidental, sea considerando los antecedentes del mismo como sus derivados. Por la obra desfilan los amigos y contemporáneos de Maquiavelo, filósofos, jesuitas y pensadores de Francia, Inglaterra, España y Alemania. La originalidad de Maquiavelo estriba en su visión realista de la política. Es el Galileo de la política, atacado igualmente por católicos y por protestantes. En el desarrollo del maquiavelismo ha habido interpretaciones erróneas y modificaciones de su pensamiento. Este aparece como esencialmente anticristiano. Los enciclopedistas vieron en él un aliado en la exaltación del Estado, pero no aceptaban su visión pesimista del hombre y de la sociedad. Los filósofos alemanes del XIX llevaron a un nivel superior la discusión de sus ideas, y los próceres del Risorgimento italiano lo consideraron un precursor y profeta de sus ideales, aun cuando un Mazzini mantuviera grandes reservas a su respecto.

Particularmente sugestivo es el capítulo que dedica Prezzolini a la suerte de Maquiavelo en el siglo XX. Junto a las magnas obras de Meinecke y de Von Murralt, el autor analiza el influjo de Maquiavelo en autores como Sorel y la adaptación socialista de Maquiavelo por obra de Gramsci, fruto de una mera técnica política. También en Rusia se comenzó a contemplar a Maquiavelo bajo una nueva luz, creyéndolo un precursor de Marx, aunque éste le hubiera prestado casi nula atención. La dureza progresiva de la política, el poderío creciente de los Estados, su avasallamiento cada vez mayor de los individuos y de la colectividad, el moderno culto a la victoria y la eficacia, las dimensiones de la guerra y otros muchos aspectos modernos, convierten a Maquiavelo en nuestro contemporáneo. La agudeza interpretativa de Prezzolini, junto a su rica erudición y buen decir, convierten este ensayo en un libro de la más grata lectura, con la salvedad de que su contenido resulta ingrato para cuantos piensen o deseen que la verdad y la justicia triunfen sobre la fortuna y la virtud.

J. I. Tellechea Idígoras

J. Gross, *Geschichte des Erbsündendogmas. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übels*. Band III: *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas im Zeitalter der Scholastik (12-15)* (München - Basel, E. Reinhardt Verlag, 1971) 436 pp.

En el tomo I de esta obra, aparecido en 1960, historiaba J. Gross la doctrina del pecado original desde la Biblia hasta san Agustín, inclusive. El año 1963 aparece el tomo II, dedicado a la época pre-escolástica, los siglos 5-11. El tomo III, que ahora reseñamos, estudia el desarrollo del dogma del pecado original durante los siglos 12-15, época de especial interés en este como en otros aspectos de la teología católica. El material que el autor hubo de manejar para su trabajo es enorme, si tenemos en cuenta tanto los autores medievales mismos incluidos entre las "fuentes", como la *literatura*, tan abundante, formada por los estudios dedicados al tema del pecado original en esta época. J. Gross ha realizado un meritorio esfuerzo para no perderse en detalles y ofrecer una exposición ordenada de las enseñanzas de los teólogos principales, la problemática que los ocupa y las soluciones de cada uno, en lo que podrían tener de más nuevo o simplemente interesante. La aportación de cada autor y época son valorados con excelente sentido crítico. Al final de cada una de las secciones del volumen, en incluso al final de los capítulos más importantes se hace balance sintético de los resultados hasta el momento obtenidos. Ofrece también una síntesis de todo el volumen (pp. 420-430), muy clara y precisa.

La sección I —siglo 12— comienza con la figura señera de Anselmo de Canterbury. Es el primero que rompe con la concepción agustiniana, un poco burda cuando llega casi a identificar el pecado original con las tendencias libidinosas y sexuales del hombre. Anselmo declara moralmente indiferente a la "concupiscencia" e introduce el concepto de pecado original como carencia de "la debida justicia original". Pero permanece cerca de Agustín al hablar de la propagación del pecado original (teoría de la "caro infecta") y de las consecuencias del mismo. Abelardo no habla de pecado, transmitido a los descendientes de Adán, sino más bien de las *consecuencias* del pecado. Son los pensadores más originales. Los otros teólogos siguen, casi todos, más adheridos a la enseñanza agustiniana. Durante la primera mitad del siglo 13 se mantiene la tendencia más bien agustiniana (suavizada en varios aspectos) por ejemplo dentro de la primera escuela dominicana y la escuela franciscana de París hasta culminar en san Buenaventura. Las nuevas modificaciones que se iban imponiendo en la teología del pecado original aparecen sistematizadas por santo Tomás y posteriormente, con alguna modalidad, por Duns Escoto. El primero hace hincapié en la idea de que la gracia santificante fue el más perfecto de los dones recibidos por el Adán paradisiaco y raíz de los demás. Su privación en los recién nacidos constituiría la *causa formal* del pecado original. Tomás mantiene todavía la teoría de la "caro infecta", la importancia de la concupiscencia y de la generación libidinosa en la trasmisión del pecado original. Escoto está más en la dirección anselmiana de la "debida justicia" como constitutivo del estado paradisiaco, que también implicaba la gracia santificante. La ausencia de la "justicia debida" sería, formalmente, el pecado original. Pero se aleja más claramente de la teoría de la "caro infecta", afloja los lazos del pecado original respecto a la concupiscencia y la generación natural, simple y externa *condición* de la propagación. Ambos doctores atenúan notablemente las consecuencias del pecado original, tanto en esta vida (la "vulneratio naturae" sería accidental) como respecto a la suerte de los que mueren con el pecado original. La segunda mitad del siglo 14 y el siglo 15 son estudiadas en la sección III (pp. 344-389). Se reajusta y completa la doctrina tomista y la dirección marcada por Duns Escoto; pero también tiene sus representantes la tendencia agustiniana. La última sección presenta una síntesis de la doctrina de los teólogos bizantinos durante los siglos 12-15; tema sin duda interesante para una visión completa de la enseñanza tradicional. Según J. Gross la Iglesia oriental desconoce la doctrina agustiniana y latina del pecado hereditario. Los hijos de Adán sufren únicamente el castigo y las *consecuencias* del pecado del primer padre.

No obstante los cambios sufridos, la doctrina agustiniana sobre el pecado original logra sobrevivir en occidente, en todo aquello que se considera más sustancial. Se hacen progresos apreciables en algunos aspectos: El pecado

original se desliga visiblemente (no del todo) de la concupiscencia y ésta es declarada moralmente no pecaminosa; se atenúa el pesimismo respecto a las *consecuencias* del pecado tanto en la vida presente como respecto al más allá. Sin embargo, al llegar la edad moderna todavía todo el campo de los comienzos de la historia de salvación estaba erizado de dificultades. Los teólogos medievales no realizaron ni pudieron realizar un estudio científico-crítico de las fuentes bíblicas referentes al pecado original, ni a los comienzos de la humanidad. Desconocieron la tradición patrística oriental. No tuvieron audacia intelectual suficiente para despegarse del excesivo peso de la "autoridad" de Agustín y otros doctores. Sus conocimientos científico-empíricos sobre el origen del mundo y del hombre eran prácticamente inexistentes. Ello explica tantas afirmaciones insostenibles sobre el estado paradisiaco de Adán, sobre la gravedad y consecuencias de su pecado, sobre el modo de propagarse éste a los descendientes. En la portada del libro estampa J. Gross unas palabras de Belarmino: "Nihil est tam absurdum, quin aliqua, si non vera, certe verisimili ratione suaderi possit". Así ha pasado con las abigarradas teorías que se levantaron en torno al dogma del pecado original. Su historia ayudará a los teólogos actuales a descubrir un camino por el cual no se debe proseguir ya más.

Es normal que ulteriores investigaciones más monográficas hayan de precisar este o el otro detalle en la historia del dogma del pecado original durante los siglos 12-15. Pero, pensamos que las grandes líneas de su desarrollo han sido bien captadas por el autor, expuestas con método científico crítico y valoradas según un criterio muy aceptable; según corresponde a la situación en que se encuentre esta doctrina teológica en la actualidad.

A. Villalmonete

## 2) Filosofía

F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant. The concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden, Ed. J. Brill, 1970) X+356 pp.

La cultura humana se apoya fundamentalmente, desde hace cerca de 3.000 años, en expresiones lingüísticas. Se trata, claro está, de un *hecho*: un observable, histórica y socialmente verificable, que nada tiene que ver con la actual sofistería "reduccionista" de todo saber a conexiones meramente semánticas y sintácticas. Cada ciclo-cultura se ha manifestado por medio de conceptos definitorios de sus raíces y de sus anhelos. Jahwé-Elohim, y la *nación de justos* del pueblo hebreo; la *Paideia*, el *Sofós* y la *Polis* de los griegos; el *ius* y la *urbs* del mundo romano, y tantos términos más ahí están para algo más que entretenimiento de filólogos y pensadores. El *Islam* como ciclo-cultura no podía estar ausente de esta situación. Más aún, dada la peculiar riqueza de la lengua árabe y su riqueza y facilidad para las derivaciones nominales abstractas, que le hicieron vehículo extraordinario para el trasvase del saber antiguo, algunos términos adquirieron una riqueza expresiva, harto difícil de verter infóvicamente a otras lenguas. Ahí tenemos, desde el propio término *Islām*, hasta *Hikma* (algo así como "sabiduría"), pasando por éste de *'ilm*, que en inglés suele traducirse por *Knowledge* y que en español estaría más cerca de *ciencia*, en el sentido más lato de este vocablo. Posiblemente —y dejando aparte el término *Islām -'ilm* es el más representativo de los vocablos y de los conceptos fundamentales de la ciclo-cultura musulmana. Por ello, con su habitual agudeza y su pasmosa información, el Prof. Franz Rosenthal ha elegido más de una vez este término como objeto de su fecunda investigación, que arranca, cuando menos, de 1959, y de la que fue dando primicias en 1960 (Actas del XXV Congreso Internacional de