

El obispo Pedro de Quevedo y Quintano (1776-1818), víctima de la política liberal de las Cortes de Cádiz*

José Ramón Hernández Figueiredo

Instituto Teológico "Divino Maestro", Ourense

Resumen: Junto a las libertades emanadas de las Cortes de Cádiz se siguen algunas prácticas poco "liberales" como las aplicadas al obispo Quevedo, quien llamado a ser Presidente del Consejo de Regencia a causa de sus virtudes y patriotismo, hace juramento de la nueva Constitución con reservas al no aceptar la soberanía nacional en las Cortes sin el rey. Confinado un tiempo en Cádiz y desterrado más tarde en Portugal, fue considerado "indigno del nombre de español" en decreto de las Cortes, siendo la primera víctima eclesiástica de la nueva política liberal.

Summary: Together with the freedoms emanated from the Parliament of Cádiz some few liberal practicals are followed like the applied to the bishop Quevedo, who called to be President of the Council of Regency, makes oath of the new Constitution with reservations, not accepting the national sovereignty in the Parliament without the king. Isolated some time in Cádiz and exiled later in Portugal, he was considered unworthy of the name of Spanish in a Parliament decree, being the first ecclesiastical victim of the new liberal policy.

1. PRECEDENTES

El obispo Quevedo, reconocido y respetado por su célebre patriotismo al renunciar a ser diputado de la Junta de Bayona, cargo

* Siglas: ACE = Archivo del Congreso de España; ACOu = Archivo Capitular de Ourense; AHDOu = Archivo Histórico Diocesano de Ourense; AHN = Archivo Histórico Nacional; ASS = *Actas de las Sesiones Secretas de las Cortes Generales Extraordinarias de la nación española*, Madrid 1874; ASV = Archivo Segreto Vaticano; BCMO = Boletín de la Comisión de Monumentos de Ourense; DS = *Diario de Sesiones de las Cortes generales y extraordinarias*, Madrid 1870; GEG = Gran Enciclopedia Gallega.

al que le había propuesto el mismo Napoleón siendo concededor de su pródiga actividad hospitalaria con trescientos clérigos emigrados franceses, fue asimismo animador de la Junta de Lobeira que él había reunido en la diócesis auriense frente al invasor francés y presidente de la Junta de Galicia durante la guerra de la independencia. A causa del prestigio de que gozaba en toda la nación, alcanza su mayor gloria política, al recibir el nombramiento de Presidente de la Regencia de España (1810)¹.

Desde el punto de vista político, nuestro personaje permanece leal a los procesos constituyentes de las Cortes de Cádiz hasta la solemne declaración de que la soberanía de España reside en el pueblo español representado por sus diputados y en su capacidad para legislar, y no en sus monarcas, lo que tendrá lugar con el decreto emanado de dicho congreso que lleva data del 24 de septiembre de 1810².

Entonces el obispo de Ourense se erige en enérgico defensor de los derechos de la institución monárquica unida a la nación. Consecuentemente renuncia a la Presidencia de la Regencia y al puesto de diputado por Extremadura. En varias representaciones deja entrever que no es su salud, sino la soberanía nacional, la causa de su dimisión. Sus observaciones críticas plantean un serio problema a los diputados, ya que evidentemente si la nación representada por los diputados de Cádiz era soberana, no lo era el rey Fernando VII³.

Cuando había sido patente a todos hasta qué punto la nación se había manifestado a favor y defensa de su soberano secuestrado en Bayona, escribía el obispo: “parecen haber sido convocadas las

¹ La principal obra, tanto por su entidad de notable trabajo histórico como por ser una auténtica pieza literaria es Juan Manuel BEDOYA, *Retrato histórico del Excmo. Sr. Dn. Pedro de Quevedo y Quintano*, Madrid 1835. Otros estudios: Benito FERNÁNDEZ ALONSO, *El Pontificado Gallego, su origen y vicisitudes, seguido de una crónica de los obispos de Orense*, Orense: Imprenta de “El Derecho”, 1897, pp. 544-561; José María REY DÍAZ, *El obispo de Orense Quevedo Quintano*, Córdoba: Imprenta El Defensor, 1912; Manuel RODRÍGUEZ PAZOS, *El episcopado gallego a la luz de documentos romanos*, Madrid: Instituto “Enrique Flórez”, 1946, t. II, pp. 520-528; Alberto VILANOVA RODRÍGUEZ, *Quevedo y Quintana (sic), Pedro de*, en *GEG XXVI* (1974), p. 29; *El Cardenal Quevedo. Una biografía inédita*, en *BCMO IX*, 192 (mayo-junio 1930), pp. 49-59; *IX*, 193 (julio-agosto 1930), pp. 73-82.

² *Decreto de que la Soberanía Nacional reside en los diputados de las Cortes. Isla de León, 24 de septiembre de 1810*, en *ASV, Arch. Nunz. Madrid*, busta 234, *Oggetti varii ecclesiastici anteriori al 1814*, fasc. 2, ff. 312-314.

³ Adolfo de CASTRO, *Cortes de Cádiz. Complementos de las sesiones verificadas en la isla de León y en Cádiz. Extractos de las discusiones, datos, noticias, documentos y discursos publicados en periódicos y folletos de la época*, Madrid: Imprenta de Prudencio Pérez de Velasco, 1913, t. I, pp. 337-338.

Cortes para decidir sobre los derechos del Rey en conformidad con los derechos de la Nación”. Prosigue el obispo: “el actual Congreso Nacional no tendrá en el ejercicio de la Soberanía que deva y pueda ejercer, ningun limite, ni abrá, no quien sancione, sino quien tenga la menor parte en que pasen a leyes sus deliberaciones”. Se establecía con el primer decreto “un ejercicio de soberania tan pronto y tan absoluto” que hacía presagiar un pésimo camino al nuevo sistema⁴.

Las Cortes, al destruir el poder ejecutivo, habilitado interinamente en el Consejo de Regencia, lo restablecían “sólo para el ejercicio servil y ministerial de sus decretos y disposiciones”. Asimismo se reservaron el poder legislativo, y no teniendo soberano por encima de sí mismas, además de hacer las leyes, las sancionaron, lo que era una contradicción. Como lo era igualmente que un cuerpo representante de súbditos, fuera a la vez monarca y pueblo a un tiempo, lo que afirmaron claramente las Cortes arrebatando a la Regencia el tratamiento de Majestad para atribuírselo a sí mismas. La precipitación con que actuaron las Cortes, la premura con que obligaron a los regentes a pronunciar un juramento cuyo tenor ignoraban y cuyo contenido era imprevisible, nos lleva a la conclusión de que “las Cortes, sin duda, habían ido mucho más allá de lo que cualquier poder anterior, por absoluto que fuera, había ido”⁵.

El decreto de la soberanía nacional por el que ésta residía en las Cortes resulta ser una barrera infranqueable para el obispo Quevedo. Su conciencia le exige indagar en las intenciones verdaderas que subyacen a las expresiones. El confinamiento en Cádiz pone a prueba su fidelidad a las ideas absolutistas. Después de cinco meses presta juramento “lisa y llanamente” el 11 de febrero de 1811, pero no en el sentido que habían considerado las Cortes, sino en el que le dicta su propia conciencia, tal como lo demuestran los hechos venideros.

El regreso del obispo Quevedo a la diócesis de Ourense no supone echar tierra sobre los acontecimientos pretéritos vividos en Cádiz. Desde la distancia sigue el discurrir de las Cortes y las nuevas leyes que emanan de aquel congreso nacional. En un primer momento la prudencia exige calma y serenidad, entregándose de lleno en su diócesis a los quehaceres apostólicos y pastorales que la grey demandaba. Pero he aquí que las Cortes arriban venturosamente al

⁴ Eugenio LÓPEZ AYDILLO, *El obispo de Orense en la Regencia del año 1810*, Madrid: Fortanet, 1918, pp. 216-225. El documento en AHN, *Causa de Lardizábal*, doc. 8, ff. 9-16.

⁵ Federico SUÁREZ, *Las Cortes de Cádiz*, Madrid: Rialp, 1982, pp. 55-56.

anhelado día en que se promulga la Constitución española, publicada con singular aparato en Cádiz⁶, ordenándose que sea jurada y reconocida por todas las autoridades civiles, militares y eclesiásticas del reino, lo que sacude de nuevo la honrada y recta conciencia del prelado ourensano.

2. LA CONSTITUCIÓN DE 1812

En aquel Cádiz abarrotado y trepidante, donde los cafés hacían su agosto y se publicaban docenas de periódicos, doblaron el cabo de una nueva era, la era contemporánea, los destinos de España. En las Cortes y en la Constitución de 1812 se ha puesto siempre simbólicamente, pero también debe serlo en la realidad, toda la raíz de los problemas que durante estos últimos doscientos años se han venido debatiendo⁷.

Dotadas de poderes omnímodos, con una libertad de movimiento que la coyuntura histórica hacía excepcional, aisladas de toda protesta exterior hasta por las bayonetas enemigas, las Cortes de Cádiz emplearon tres años en consumir la revolución liberal española. Desde el 24 de septiembre de 1810 hasta el 20 de febrero de 1811 las Cortes celebraron sus sesiones en la Isla de León. El 24 de febrero, después de una interrupción de tres días para trasladarse, las sesiones fueron reanudadas en Cádiz hasta la promulgación de la Constitución. De las 1810 sesiones que en total celebraron las Cortes extraordinarias, 332 tuvieron lugar en la Isla de León, y el resto en Cádiz⁸.

Es cierto que la crisis política de 1808 había introducido un cambio importante en la conformación del poder en España que pasó de los ayuntamientos y concejos a unos nuevos organismos, las Juntas locales y provinciales, y después a la Junta Central y al Consejo de Regencia, que abrieron el camino a la convocatoria de Cortes, lo que

⁶ Se puede ver el texto en la prensa de la época: *El Español* V, 25 (30 de mayo de 1812), pp. 28-51; V, 26 (30 de junio de 1812), pp. 96-113; y V, 27 (30 de julio de 1812), pp. 177-191.

⁷ Cfr. José Luis COMELLAS, *Las Cortes de Cádiz y la Constitución de 1812*, en *Revista de Estudios Políticos* 126 (noviembre-diciembre 1962), pp. 69-110.

⁸ Alberto RAMOS SANTANA, *La Constitución de 1812 en su contexto histórico*, en *La Constitución de 1812*, Cádiz: Universidad de Cádiz, 2000, t. I, pp. 7-67.

posibilitó el alumbramiento de un nuevo régimen político, el liberal, frente al del antiguo régimen⁹.

Al poco tiempo de la apertura de las Cortes, ya algún periódico había lanzado la insinuación de hacer un código de leyes que contuviera “el despotismo y formara costumbres puras y liberales”¹⁰. Apenas al mes siguiente, este eufemismo se dejaba de lado para hablar con toda claridad, como si se fuera preparando el clima apropiado, de una Constitución liberal a tono con los Estados modernos¹¹.

La Constitución de Cádiz es definida como “piedra de escándalo, razón de sacrificios y pretexto de vilezas..., punto de referencia a varias generaciones de españoles para fijar sus amores o sus odios”¹². Su popularidad e impopularidad la acompañaron desde el mismo momento en que triunfó como la *Pepa* en las calles de Cádiz un lluvioso 19 de marzo de 1812. Pero hay motivos para suponer que aquel entusiasmo no fue compartido por la mayor parte de la población española. Y aún puede sospecharse que el significado de su proclamación no lo comprendieron la mayoría de los ciudadanos, que, un poco asombrados, oían el precipitado chaparrón de los 384 artículos, a voz en grito leídos desde el estrado en la plaza mayor, o desde el balcón de la casa consistorial. Comentaba un periódico de la época:

“En conclusión, la Constitución no se ha publicado, porque el leer: artículo 1º: ne, ne, ne, ne...; artículo 50: ne, ne, ne, ne...; artículo 200: ne, ne, ne, ne... y ¡Viva la Constitución!, y siga la danza, es lo que jamás confesaré que sea una publicación seria y formal. La Fiesta, aquí y en otras partes, se concluyó con un baile público... Un sujeto que acaba de llegar de Burgos nos asegura que el paseo y publicata que se hizo en dos plazas se concluyó en media hora”¹³.

Crear, por tanto, que la Constitución de 1812 estuvo vigente en la conciencia de los españoles durante los azarosos dos años últimos de la guerra de la Independencia, supone una dosis considerable de optimismo. Y, aún más, cuando se la comprendió de algún modo, predominó la repulsa sobre la aceptación. Escribía un oficial inglés del cuerpo expedicionario de Wellington:

⁹ Antonio MOLINER PRADA, *La peculiaridad de la revolución de 1808*, en *Hispania* XLVII (1987), pp. 629-678.

¹⁰ *El Conciso* XVIII, 28 de septiembre de 1810, pp. 85-88.

¹¹ Federico SUÁREZ, *Las Cortes de Cádiz, o.c.*, p. 88.

¹² Melchor FERNÁNDEZ ALMAGRO, *Orígenes del régimen constitucional en España*, Barcelona: Labor, 1976, p. 92.

¹³ *La Estafeta de Santiago* XXIX, 28 de junio de 1813, p. 228.

Al promulgarse la Constitución, se echó de ver por el modo con que fue recibida casi por toda España, que no cuadraba con la opinión general. En la mayor parte de las ciudades, en todas las villas y generalmente entre los labradores de las aldeas, fue recibida con disgusto, con repugnancia, y en muchas partes con horror¹⁴.

Consta que, en los núcleos poco poblados, a donde no habían llegado las ideas de la Ilustración, la repulsa era casi general. La razón ideológica la aduce la prensa de la época: “luego que se retiraron los franceses, empezaron a circular periódicos del país libre; y cuando esperábamos que de allí viniese la voz consoladora de unión fraternal... vemos llenarse las páginas de lo mismo, lo mismo que nos decían ayer nuestros opresores los franceses”¹⁵.

Más que instrumento de gobierno, la Constitución de 1812 fue un símbolo, un “sugestivo mito político”, la bandera que tremolaron todos los revolucionarios españoles hasta bastante después de haberse acreditado su inaplicabilidad; y aun más tarde siguió siendo como una reliquia sagrada, un recuerdo digno de veneración. Y no sólo en España, sino también en Europa y América, hasta ser considerada como el patrón base del liberalismo decimonónico¹⁶.

3. EL OBISPO DE OURENSE Y EL JURAMENTO DE LA CONSTITUCIÓN

Inmerso en la actividad pastoral de su grey, y sabedor de las circunstancias en que vivía España, nada opuso a la suspensión indefinida de la provisión de prebendas y a la aplicación de los productos de las vacantes a los hospitales militares, autorizó la entrega de las alhajas de oro y plata, habilitó a sus diocesanos para el uso de las gracias de la bula de cruzada, no contradujo la suspensión en el ejercicio del tribunal de la Inquisición, aunque sí mantuvo la prohibición

¹⁴ Jean-Claude CLAUSEL DE COUSSERGUES, *Observaciones varias sobre la Revolución de España, la intervención de Francia, y las actuales y antiguas Cortes*, Persignan: J. Alzine, 1823, pp. 10-11.

¹⁵ *La Estafeta de Santiago XXXV* (18 de agosto de 1813), pp. 273-278.

¹⁶ Cfr. Irene CASTELLS OLIVÁN, *La Constitución gaditana de 1812 y su proyección en los movimientos liberales europeos del primer tercio del siglo XIX*, en *Trocadero. Revista de Historia Moderna y Contemporánea* 1 (1989), pp. 117-132; Juan FERRANDO BADÍA, *Proyección exterior de la Constitución de 1812*, en *Ayer* 1 (1991), pp. 207-248.

de los libros censurados mientras no se revocara por la autoridad ordinaria. Asimismo, alivió el hambre de multitud de necesitados venidos de Galicia, Castilla y Portugal¹⁷.

Entre tanto, al año justo de su regreso, era promulgada la Constitución de Cádiz. Por medio de una providencia se mandó que las autoridades, entre ellas, las eclesiásticas, es decir, los obispos y cabildos, jurasen la observancia del código gaditano. En el cabildo auriense, el secretario capitular fue el encargado de hacer varias copias de la Constitución para que pudiera ser leída por quien quisiera¹⁸.

Por su parte, el ayuntamiento pedía que “se le franqueen las maderas y utensilios q^e. se necesitaban p^a. los tablones q^e. han de hacerse p^a. las fiestas en celebridad dha. publicacion esperando q^e. el cabildo demuestre su Patriotismo en estas circunstancias”¹⁹. El maestro de ceremonias sería el encargado de ultimar con el obispo los detalles del juramento que tendría lugar el 19 de julio de 1812, así como los decretos de publicación y juramento²⁰.

De nuevo el obispo de Ourense se ve en el apurado trance de prestar un juramento que le llenaba de escrúpulos y de temores, ya que continuaban, si no se habían acentuado más, los inconvenientes que le obligaron a resistirse al primer juramento que le fue exigido²¹. Como apunta Bedoya:

No amaba la constitución, ni adoptaba sus principios especulativos, aunque por respeto al orden como buen vasallo se sometía sinceramente à sus disposiciones en la parte preceptiva. La calidad de sus estudios, la fuerza de los antiguos hábitos, su genio escrupuloso, y digamos si se quiere argumentador fecundo en hallar y discurrir dificultades en donde ninguno ó raros las hallaran, su edad poco á propósito para andar sino por un camino muy hollado, el ejemplo demasiado reciente de los males en que semejantes innovaciones precipitaron à la Francia, lo ambiguo é indefinido de la voz soberanía nacional... todo contribuía al desventajoso concepto que por entonces mereció á nuestro obispo la constitución de Cádiz²².

¹⁷ Juan Manuel BEDOYA, *Retrato histórico del Excmo. Sr. Dn. Pedro de Quevedo y Quintano*, o.c., pp. 121-122.

¹⁸ ACOu, *Actas capitulares*, 5 de junio de 1812.

¹⁹ ACOu, *Actas capitulares*, 9 de julio de 1812.

²⁰ ACOu, *Actas capitulares*, 16 de julio de 1812.

²¹ Eugenio LÓPEZ AYDILLO, *El obispo de Orense en la Regencia del año 1810*, o.c., pp. 137-138.

²² Juan Manuel BEDOYA, *Retrato histórico del Excmo. Sr. Dn. Pedro de Quevedo y Quintano*, o.c., p. 123.

Todavía tenía grabada en su mente y en su alma lo ocurrido en Cádiz con motivo del juramento “liso y llano”, interpretado como una claudicación en los círculos liberales. Este recuerdo le provocaba cierta repulsa a que el caso se repitiese. Dicho pensamiento y la distancia que mediaba entre Cádiz y Ourense, no temiendo tanto las rigurosas resoluciones con que las Cortes le habían coaccionado, le ayudaron a idear una fórmula que satisficiera por igual a su conciencia y el respeto que debía rendir a la nación.

Después de la misa conventual, hora sexta y procesión de Minerva, se reunió el obispo con su cabildo y demás prebendados de la santa iglesia catedral en la sala capitular de la misma el 19 de julio de 1812, cuya acta dice:

Juntos en este dia todos los S^{res}. para jurar la constitucion politica de la Monarquía española, principió el Sr. obispo leiendo un escrito con la explicacion y el sentido que iba a prestar el juram^{to}. por su parte, del qual pidio se dirija testimonio acompañando al del juram^{to}. Despues pretó juram^{to}. de guardar y hacer guardar la Constitucion, habiendo preguntado al S^{rio}. Capitular. En seguida pronunció el Sec^o. la Fórmula gral. que señala la institucion y todos respondieron y prestaron su juram^{to}. segun la misma. Despues salieron todos a asistir a la misa solemne en acción de gracia q^e. se celebró con arreglo a la institucion cantando el ultimo Te Deum de lo q^{al}. dexa certificado el Sec^{rio}. segun la misma instruccion²³.

Procedió a jurar la Constitución, el primero, públicamente; pero anticipando una declaración del sentido y las reservas bajo las que iba a prestar el juramento, las mismas que ya había expuesto meses atrás. Este parecer con el acta del juramento del obispo y del cabildo quiso que se enviara al Consejo de Regencia para su conocimiento y el de las Cortes²⁴. La protesta renueva sus anteriores argumentos y es una cumplida censura a las Cortes, tanto por las formas como por los contenidos.

Después de una comparativa de la Constitución con la torre de Babel y de los diputados con los hijos de Noé –lo que seguro no hizo gracia alguna– representó en defensa de los señoríos del obispado de Ourense y la inmunidad eclesiástica, sin intención de perturbar la tranquilidad pública, en estos términos:

²³ ACOu, *Actas capitulares*, 19 de julio de 1812.

²⁴ FRANCISCO JOSÉ FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, *El liberalismo y la Iglesia española. Historia de una persecución, II: Las Cortes de Cádiz*, Madrid: Fundación Francisco Elías de Tejada y Erasmo Percopo, 1996, p. 177.

La verdad y sinceridad en la prestación del juramento lo es también de los que lo prestan, que no pueden prestarlo sino en la inteligencia y suposición de ser justo licito lo que juran. La publicación en el día anterior y la lectura en el siguiente de una constitución que contiene trescientos ochenta y cuatro capítulos, no es fácil dé a la multitud que apenas oye algo la instrucción... Sufiré porque no quiero impedirlo, que los señorios y jurisdicciones de la mitra de Orense le sean quitados, pero no consiento en ello ni lo vedo, porque sería obrar contra el juramento que hice en el acto de mi consagración... Lo mismo es respecto a la inmunidad y libertad eclesiástica, ya real, ya personal... Me reservo y protesto proceder por medios legítimos y de derecho por representaciones y oficios, que en nada se opongan al respeto y subordinación al gobierno presente y futuro... a que sean atendidos los derechos legítimos, de que no desisto...²⁵.

Descargaba así su conciencia... Pero, ¿qué valor tenía aquel juramento? Como expone en su *Manifiesto*, él estaba en las antípodas de lo que decía el código gaditano. Escribe: “antes que Constitución es destitución de la monarquía española”, “ninguna Constitución puede tener firmeza sin la sanción de Fernando VII, reconocido rey de las Españas”; y añade: “mientras durase el cautiverio en que se hallaba el rey, imposibilitado de defenderse, no es hidalgo ni noble que se le resten poderes”²⁶.

Y, aunque esto es cierto, la reacción de las Cortes fue desproporcionada. El obispo había jurado cuanto se le pedía, y el escrito del obispo Quevedo pudo cuanto más calificarse de impertinente, innecesario u oficioso, pero no de subversivo o criminal, pues sólo se reservaba representar lo que estimase justo, procediendo por medios legítimos y de derechos, que en nada se opusieran al respeto y subordinación debidos al gobierno.

4. “ÍNDIGNO DEL NOMBRE DE ESPAÑOL”

El 15 de agosto de 1812 se leyó el oficio del secretario de Gracia y Justicia que remitía el certificado del canónigo doctoral de Orense sobre el juramento y la manifestación del obispo de aquella dióce-

²⁵ ACOu, *Actas capitulares*, 19 de julio de 1812.

²⁶ Pedro de QUEVEDO y QUINTANO, *Manifiesto del obispo de Orense a la nación española*. 1ª edición. La Coruña: Oficina del Exacto Correo, 1813, pp. 71, 78 y 80.

sis²⁷. Al recibir el testimonio oficial de la protesta previa del obispo, los señores diputados, sin sorprenderse de la contumacia del prelado, dieron pie a algunas intervenciones.

El primero que toma la palabra es el señor Argüelles, quien reclama la lectura de un acuerdo tomado en sesión secreta del 17 de marzo de 1812, en el cual se previno que “que cualquiera individuo del Congreso que se niegue à firmar la Constitución política de la Monarquía española y jurar lisa y llanamente guardarla, sea tenido por indigno del nombre de español, privado de todos los honores, distinciones, prerrogativas, empleos y sueldos y expelido de los dominios de España en el término de veinticuatro horas”²⁸. Lo que pidió que en atención a las circunstancias del día se hiciera extensivo a todos los españoles. Después de apelar al peligro de guerra civil que podría seguirse de no tomarse medidas firmes, concluye este diputado:

Yo respeto en este prelado sus años y sus virtudes, si las tiene. Yo disculpo todo lo que puede disculparse en su edad y circunstancias; pero al mismo tiempo no puedo menos de recordar que este prelado desde los primeros momentos de la reunión del Congreso le ha causado a V. M. más amarguras y desvelos y puesto en más conflictos que los que pueden fácilmente imaginarse²⁹.

El diputado Calatrava coincidió con su jefe político, tanto en observar el peligro de guerra civil como en la medida de proceder con la expulsión. Expuso: “A ninguno persigamos por sus opiniones; tenga el R. obispo de Orense los sentimientos que quiera; pero salga de entre nosotros”. Y, añadió: “V. M. dejándole su dignidad episcopal—menos mal que las Cortes no consideraron que podían privarle de ella— puede hacerle salir de la monarquía y privarle de todos los derechos de español y ciudadano, y para ello no hay necesidad de sujetarle a un juicio”³⁰. Resulta manifiesto el despotismo de este liberal.

Por su parte, el diputado Villagómez salió en defensa del obispo y contradijo a Argüelles, al advertir que la actitud que ahora observaba era muy distinta de la que había tenido con Carlos IV, concluyendo: “a mí me interesa la opinión de un ciudadano tan digno como éste, que ha estado sumiso al Congreso, y lo dirán conmigo millones

²⁷ *Diario de las discusiones y actas de las Cortes*, Cádiz: Imprenta Real, 1811-1813, t. XIV, pp. 389-392.

²⁸ ASS, 17 de marzo de 1812, p. 597.

²⁹ *Diario de las discusiones y actas de las Cortes, o.c.*, t. XIV, pp. 392-395.

³⁰ *Ibíd.*, pp. 395-398.

de hombres”³¹. Y, Morales Gallego, si bien se muestra contrario a la actitud del obispo, es más moderado y pide que todo el proceso se estudie por medio de una comisión de Justicia, que informe luego a las Cortes³².

Mientras Dueñas de Castro, siguiendo las propuestas liberales, añade que “sufra como su compañero Lardizábal la expatriación y quede privado de las honras de español”, y que, además, “a costa de Lardizábal se levante en Toledo un monumento de honra a la buena memoria del inmortal Padilla y otro en Zamora a la de su intrépido obispo don Antonio Acuña, a costa del de Orense”³³, ambos degollados sin oírlos en tiempos de los comuneros por haber sostenido los derechos de la nación.

El diputado Capmany pronuncia un discurso contradictorio en el que critica a Villagómez que “se ha propuesto santificar al reverendo obispo de Orense sin necesidad”, aunque le reconoce lo dicho sobre la resistencia al monarca Carlos IV: “nunca se pudo conseguir que obedeciese las órdenes del rey si no eran conformes a sus ideas”. A continuación, pide la extensión del decreto contra los diputados refractarios a todos los españoles, a no ser que se “determine otra cosa que se más ejemplar y ejecutiva, a lo que yo no me opondré”³⁴. Y, por último, el diputado Toreno sostiene el exilio y opina que “el que este asunto pase a un tribunal es un contraprinipio”³⁵.

Estando así las cosas, las Cortes aprobaron la propuesta de Argüelles, con lo que se le aplicó retroactivamente una ley, lo que es una barbaridad, ya que habría de aplicarse la ley existente, aunque fuera secreta, y no la nueva que se crea con incontestable carácter retroactivo respecto al comportamiento del obispo que defiende los derechos de la Iglesia y pide explicaciones sobre el concepto de soberanía nacional aprobado en la nueva Constitución. Además se saltaba el principio de que no podía condenarse a una persona sin oírla. No es de extrañar que un coetáneo escribiera: “Al ilustrísimo señor Obispo de Orense se le prohibió hasta que tomase la pluma y que pudiese escribir en su propia causa y defensa. Esto no se oyó jamás, ni aun en el país de los turcos”³⁶.

³¹ *Ibid.*, pp. 398-399.

³² *Ibid.*, pp. 400-401.

³³ *Ibid.*, pp. 399-400.

³⁴ *Ibid.*, pp. 401-402.

³⁵ *Ibid.*, pp. 402-405.

³⁶ Rafael de VÉLEZ, *Apología del Altar y del Trono, ó Historia de las Reformas hechas en España en tiempo de las llamadas Cortes, e impugnacion de algunas*

Los liberales no podían estar convencidos de la justicia de la medida, y de esta manera, la mala conciencia del diputado Juan Nicasio Gallego sale al paso de las seguras objeciones que se habrían de seguir, con esta simpleza jurídica: “El que no quiera ser español salga de España y si no que se le eche. Los tribunales nada tienen que ver con esto. Los tribunales españoles están creados para juzgar a los que quieren ser españoles, pero no a los que no quieren sujetarse a las leyes de nuestra monarquía”³⁷.

De nuevo intervino el diputado Argüelles reclamando la pronta ejecución de la ley que imponía “pena bien moderada, pues que si hubiéramos de atenernos a nuestras leyes, tal vez sería la capital la que se impusiera a este refractario”³⁸. Aun así, no deja de ser sorprendente el simple hecho de que se insinuara la posibilidad de la ejecución del obispo.

Al diputado García Herreros se le podía aplicar, con motivo de su intervención, el adagio latino “excusatio non petita, accusatio manifesta”, pues afirma: “No se diga ahora si tiene o no fuerza retroactiva este decreto. Nadie me negará que cuando se dio se quiso generalizar y sin embargo se limitó solo a los señores diputados, pero se dijo que si llegaba el caso de hacer aplicación a cualquier otro español, se entendiese comprendido en el mismo acto”³⁹. Lo que evidencia el efecto retroactivo de la ley no conocida más que por los diputados presentes, pues el resto de los españoles desconocían el decreto de las Cortes al ser aprobado en sesión secreta. El diputado que mejor expresó el estado de la cuestión fue Francisco Mosquera y Cabrera, quien dijo:

Entendámonos. Si lo que se trata es de hacer extensivo ese decreto de V. M. a todos los ciudadanos españoles, yo no veo cosa más justa; pero si como suponen algunos señores diputados, en el mismo decreto debe comprenderse al obispo de Orense, y por él ha de juzgarse, es menester para eso un trastorno de principios que no creo pueda caber en el ánimo justificado de V. M. Que se mande enhorabuena juzgar al obispo de Orense por otras leyes que se dice hay en nuestros códigos más rigurosas todavía que el citado decreto, yo apoyaré la proposición; pero que se le com-

doctrinas publicadas en la constitucion, diarios y otros escritores contra la Religion y el Estado, Madrid: Imprenta de Cano, 1818, t. I, p. 197, y en p. 259, una sucinta síntesis.

³⁷ *Diario de las discusiones y actas de las Cortes, o.c.*, t. XIV, pp. 405-406.

³⁸ *Ibid.*, p. 406.

³⁹ *Ibid.*, pp. 406-407.

prenda en él, ahora mismo, por una sentencia de V. M., a eso me opongo y me horrorizo; porque aquella ley, guardada hasta este momento en el archivo de las Cortes, que fue hecha para los diputados, no puede sujetar al que no lo es, mucho menos a quien no tiene conocimiento de ella; y porque V. M., habiendo dividido los poderes, no debe jamás en ningún caso ejercer las funciones de un tribunal de justicia⁴⁰.

A pesar de la cordura y sensatez de esta intervención, García Herreros, Toreno, Calatrava y Gallego se alinearon con las tesis de su partido liberal. Argüelles que bien es consciente de la pobreza argumental de sus compañeros, invoca una última y decisiva razón: “A una nación nada se le disputa porque es superior a todo”⁴¹. Con ello se procede a la votación de la mayoría, votación que ha de ser nominal. Finalmente quedará aprobada la proposición de Argüelles por ochenta y cuatro votos contra veintinueve⁴². Llama la atención el reducido número de votantes, ciento trece, así como los escasos apoyos al obispo.

5. DECRETO DE LAS CORTES

Bernardo Martínez Carnero, diputado por Ourense y provisor de la diócesis, intervino el 17 de agosto para pedir que se suspendiera el decreto⁴³, pero su súplica no se admitió a debate⁴⁴. También es interesante observar que este acuerdo no fue adoptado por unanimidad, y aun al día siguiente de haber sido votado el infame decreto hubo varios votos particulares en contra, cuyos diputados mandaron agregar sus nombres a las actas, a saber Borrull y Larrazábal. El primero fue suscrito por los señores Simón López, Lera, Andrés, Melgarejo y Alcaina; y el segundo por los señores Castillo, Gordoia,

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 407.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 408.

⁴² Juan Manuel BEDOYA, *Retrato histórico del Excmo. Sr. Dn. Pedro de Quevedo y Quintano, o.c.*, p. 125, nota 1, que recoge los nombres de los que votaron en contra: Andrés, Borrull, Castillo, Ruiz, Leza, Alcaina, Quiroga, Ros, Goyanes, Sombieda, Key, Morales Gallego, Bárcena, Jáuregui, Larrazábal, Vega Sentmanat, Cabrera de Santo Domingo, Ponferrada, García Coronel, Dou, Creux, Llaneras, Ostolaza, Marqués de Villafranca, Bermúdez, Lladós, Aytes, Marqués de Tamarit, y Ric.

⁴³ *El Conciso XVIII* (18 de agosto de 1812), p. 137.

⁴⁴ *Diario de las discusiones y actas de las Cortes, o.c.*, t. XIV, p. 413.

Key y Escudero⁴⁵. Castillo y Escudero tienen especial mérito, pues eran liberales.

Y, ¿cómo se redactó el referido decreto? Me valgo de la versión inédita que se conserva en el Archivo de Nunciatura de Madrid, cuya transcripción dice:

Las Cortes generales y extraordinarias, en vista de la certificación remitida a S. M. de orden de la Regencia del Reyno por oficio del Secretario de Gracia y Justicia, fho. en 13 del corriente, en la qual se acredita lo ocurrido en el acto de prestar el R^{do}. Obispo de Orense el juramento de guardar y hacer guardar la Constitucion política de la Monarquía Española; y resultando de ella haberla verificado dicho R^{do}. Obispo despues de hacer varias protestas, reservas é indicaciones contrarias al espíritu de la misma Constitucion y al Decreto de 18 de Marzo de este año, y repugnando à los principios de toda sociedad, segun lo qual no puede ni debe ser reputado como miembro de ella ningun individuo que rehuse conformarse con las leyes fundamentales que la constituyen, así en la substancia como en el modo prescrito al efecto por la competente y legítima autoridad, han venido en decretar y decretan: 1º. El R^{do}. Obispo de Orense D. Pedro Quevedo y Quintano es indigno de la consideracion de Español, quedando por consequencia destituido de todos los honores, empleos, emolumentos y prerrogativas procedentes de la potestad civil. 2º. Será ademas expelido del territorio de la Monarquía en el término de veinte y quatro horas, contadas desde el punto en que le fuere intimado el presente Decreto. 3º. Esta resolucion comprehenderá á todo Español que en el acto de jurar la Constitucion política de la Monarquía usare, ó hubiere usado de reservas, protestas ó restricciones, ó no se conduxere, ó hubiere conduxido de un modo enteramente conforme á lo prevenido en el Decreto de 18 de Marzo del corriente año; y en el caso de ser eclesiástico, se le ocuparán las temporalidades. Lo tendrá entendido la Regencia del Reyno para su cabal execucion y cumplimiento, y lo hará imprimir y publicar. = Felipe Vazquez, Presidente. = Manuel de Llano, Diputado Secretario. = Juan Nicasio Gallego, Diputado Secretario. = Dado en Cadiz á 17 de Ag^{to}. de 1812⁴⁶.

La Regencia remitió este decreto a todos los tribunales, justicias, jefes, gobernadores y demás autoridades, tanto civiles como militares y eclesiásticas, de cualquier clase y dignidad, para que se

⁴⁵ DS V (18 de agosto de 1812), p. 3579.

⁴⁶ *Decreto del Consejo de la Regencia destituyendo al obispo de Orense*, en ASV, Arch. Nunz. Madrid, busta 234, *Oggetti varii ecclesiastici anteriori al 1814*, fasc. 2, ff. 296-297. Otra copia se puede ver en ACE, *Decreto de 1812 destituyendo al Obispo de Orense D. Pedro Quevedo y Quintano*. Cádiz, 17 de agosto de 1812.

guardara y se hiciera guardar, se cumpliera y ejecutara en todas sus partes⁴⁷. Lo firmaron los cinco miembros del Consejo de Regencia, y así se lo enviaron al fiscal Antonio Cano Manuel, quien se lo remitió al obispo de Ourense.

En el decreto del 17 de agosto de 1812 queda reflejada la intolerancia liberal, que se ensañó con el anciano obispo de más de setenta y seis años, de delicada salud. Prueba de la mala conciencia con que obraron las Cortes, es la propuesta que hace el diputado José Martínez: “que reuniendo y formando expediente de todos los antecedentes del Rdo. Obispo de Orense, y discursos hechos en las Cortes anteayer, disponga V. M. se dé al público por medio de la imprenta”⁴⁸. Si tan perversa y notoria era la conducta del obispo, qué necesidad habría de aducir a la prensa para ganarse a la opinión pública⁴⁹. A esta propuesta, precede su argumentación:

Hay necesidad de resolver el extrañamiento y ocupacion de las temporalidades del R^{do}. Obispo de Orense, que olvidado de sus principales deberes y de la benignidad con que fue tratado, acaba de insultar á V. M. y á la Nacion española con protestas y expresiones denigrativas, subversivas y peligrosas à la pública tranquilidad. Al jurar la Constitucion política de la Monarquía, no ha hecho más que reproducir lo mismo que ejecutó al tiempo de prestar el juramento de obediencia à las Cortes. Creyó entonces V. M. contra mi opinión y la de muchos, que el R^{do}. Obispo de Orense, abjurando sus errores, daba un testimonio irrefragable de su sinceridad con el allanamiento que propuso. Entonces dije, y siento no haberme equivocado, que el allanamiento del Obispo era la prueba más convincente de su pertinencia. Decía, en efecto, que pues tenía bien manifestada su opinión, con el deseo de marchar luego à su obispado, estaba pronto à jurar con arreglo à la fórmula prescrita, no siendo otra en su corazón y opinión que aquella que había dispuesto en uno de sus anteriores escritos. Dígnese V. M. mandar imprimir los antecedentes de la materia, y à su simple lectura admirará el mundo entero el abismo de males à que ha querido conducirnos este prelado con sus preocupaciones, con su carácter incorregible⁵⁰.

Finalmente, dicha propuesta no se llevó a término. Se ignorará toda explicación o argumentación. Incluso, ni las Cortes ni la Regencia responderán directamente a la representación del obispo Que-

⁴⁷ DS V (17 de agosto de 1812), p. 3563.

⁴⁸ DS V (19 de agosto de 1812), p. 3593.

⁴⁹ *El Conciso* XX (20 de agosto de 1812), p. 153.

⁵⁰ DS V (19 de agosto de 1812), pp. 3592-3593.

vedo del 20 de septiembre próximo. A la luz de los hechos, la libertad de pensamiento y expresión resultaba ser una quimera. Lo del dicho: “el pensamiento libre proclamo en alta voz, y muera el que no piense igual que pienso yo”⁵¹.

Los periódicos de aquel tiempo se hacen pronto eco de la noticia. El *Redactor* y *El Conciso* de Cádiz, al día siguiente de la reunión de las Cortes y, por tanto, un día antes de la aprobación del decreto⁵². Las reacciones también se dejan sentir en *El Español* que presenta un extenso artículo de José María Blanco White, y en un periódico gallego cercano al obispo de Ourense como *El Sensato* compostelano⁵³. De lo que dice la prensa, anoto algunos párrafos de la extensa reflexión de Blanco White, el redactor de *El Español*, quien ya vaticinara lo que podría pasar:

Si no hubiera yo tenido antes de ahora fortísimas razones para desengañarme sobre los malos efectos del systema de reducir los Congresos nacionales á una sola Cámara, las Cortes han dado tantas pruebas prácticas en esta materia que bastarian ellas á hacerme renunciar al error que había adoptado quando estudié este punto en teoría... Los que han vivido siempre baxo un monarca despótico no pueden imaginarse que hay despotismo sino en los reyes. La tyrania es, en su opinion, una especie de enfermedad hereditaria, y limitada á ciertas familias... La esencia del despotismo está en el modo en que se exerce el poder; no en el número ni en los títulos de los que lo exercen... Muy poco ha entendido la esencia de la libertad el que cree que se ha logrado al momento que se ha puesto el poder en manos de muchos. Congreso debe haber que discutan las materias porque la discusión pública las aclara, y las hace mirar por todos los aspectos posibles; pero ninguna nacion prudente debe permitir que sus representantes sean árbitros de darles leyes quando y como se les antoje, satisfechos con que han discutido la materia media hora⁵⁴.

Después de haber criticado el sistema, por constar de una sola cámara y un débil poder ejecutivo, si se compara con el de los países de mayor tradición parlamentaria como Francia, Inglaterra y Esta-

⁵¹ Francisco José FERNÁNDEZ DE LA CIGONA, *El liberalismo y la Iglesia española. Historia de una persecución, II: Las Cortes de Cádiz, o.c.*, p. 182.

⁵² *Redactor general* 429 (16 de agosto de 1812), pp. 1690-1692; *El Conciso* XVI (16 de agosto de 1812), pp. 121-125.

⁵³ *El Sensato* LIV (10 de septiembre de 1812).

⁵⁴ José María BLANCO WHITE, *Decreto de las Cortes contra el obispo de Orense, según El Conciso del 16 de agosto de 1812, y reflexiones sobre este punto*, en *El Español* V, 29 (30 de septiembre de 1812), pp. 341-355 [para esta cita, pp. 345-352].

dos Unidos, defiende la libertad del obispo para expresar su opinión en conciencia sobre la Constitución:

Las Cortes dicen que han restablecido al pueblo en sus derechos al mismo tiempo que priva arbitrariamente a los individuos de ese mismo pueblo de los derechos mas sagrados. ¿No es el Obispo de Orense parte del pueblo soberano? Pues, ¿cómo lo privan las Cortes no solo de la parte que le toca de soberanía, castigándole con la pérdida de su nombre y derechos de Español, echándole del suelo patrio, lanzándole de la silla episcopal en que es el decano de los obispos de España, despojándole de todos sus empleos, sueldos y honores; sólo porque ha expresado su opinión no obstante que ha jurado sacrificarla á su obediencia? ¡Y esto se llama establecer un gobierno libre!... El Obispo de Orense y toda la presente generación de Españoles nació baxo las leyes que defiende ese mismo Obispo... No es esto defender las opiniones particulares del Obispo de Orense, ni condenar todas las leyes de la nueva Constitución Española: es defender la libertad individual y nacional contra un poder que, no por estar en ciento y cincuenta hombres, es menos arbitrario que si lo exerciera uno solo... El peligro está en declarar hoy al pueblo por soberano, y mañana oprimir á sus individuos, porque tienen opinión y conciencia propia, y no contentarse con su obediencia: el peligro está en establecer ahora una división de poderes; y de allí á un momento condenar á un individuo a confiscación y destierro, sin sentencia de tribunal alguno: el peligro está en señalar penas para los que no reconozcan una Constitución que no puede ser válida sin la sanción del pueblo soberano, habiendo los que tal hacen infringido sus leyes, por la conservación de un poder que están ejerciendo más tiempo que el que la constitución ordena. El peligro está en fin, en gozar de un poder de hacer leyes sobre leyes, según el hervor del momento: leyes que pueden al cabo desacreditar de tal modo á las Cortes, que el pueblo Español se canse de una institución admirable, solo porque las primeras Cortes que han visto después de tantos siglos, han extendido sus facultades mas de lo que su esencia permite⁵⁵.

En conclusión, a un obispo se le impedía gobernar su diócesis, práctica reiterada por el liberalismo español. A lo que habría que añadir que muchos liberales no pensaban de esta manera, como su biógrafo Juan Manuel Bedoya, poco sospechoso de reaccionario, quien al contrario experimentó en su propia carne la persecución política al ser tildado de liberal, al mismo tiempo que fue consciente con la perspectiva que da el tiempo del error que cometieron los padres constitucionales españoles. En su excelente estudio opina:

⁵⁵ *Ibid.*, V, 29 (30 de septiembre de 1812), pp. 352-355.

Este decreto produjo como debía suceder el efecto contrario del que se proponían sus autores. El honor que tributaba la nación entera á las virtudes tan sólidas y calificadas del anciano obispo de Orense no era posible desquiciarlo con sola una plumada. Este acto poco meditado indignó al partido antiliberal, entibió á muchos buenos constitucionales, y se pintó como un padron de ignominia contra las cortes por los que rodearon à Fernando VII en Valencia y le arrancaron el funesto decreto de 4 de mayo de 1814, que tantas lágrimas y sangre costó despues á España⁵⁶.

6. EXPULSIÓN DE ESPAÑA

El decreto de expulsión, expedido el 17 de agosto de 1812, se envió al día siguiente a la Audiencia de Galicia, para que con la mayor brevedad se procediera a darle el más exacto cumplimiento, providenciando además la intimación personal a dicho prelado, y remitiendo testimonio de todas las diligencias que se practicaren al efecto. De esta manera, actuó la Audiencia de Galicia, según testimonio remitido con fecha de 24 de septiembre, pero cuando se procedió ya el obispo Quevedo estaba en Portugal. El contenido de este reclamo se leyó en la sesión pública de las Cortes del 21 de octubre de 1812⁵⁷.

Pedro de Quevedo había tenido noticia de su extrañamiento y proscripción el día 2 de septiembre, a mediodía, antes de que se le notificase formalmente aquella providencia por medio de ninguna autoridad. Aquella misma tarde, a las siete, se puso en camino para salir fuera del reino, pero no de su obispado. Dice Bedoya que se puso de camino “como si fuera de paseo”⁵⁸ y se estableció en Portugal, en una parroquia de la diócesis de Ourense.

Como no había sido posible verificar en su forma la notificación de su extrañamiento de los dominios de España, la Regencia mandó que la expresada Audiencia comunicara sin dilación las órdenes más terminantes al Corregidor de Ourense, a fin de que averiguase primero el pueblo de Portugal en que residía el mencionado prelado y le comunicara personalmente el decreto de expulsión, valiéndose

⁵⁶ Juan Manuel BEDOYA, *Retrato histórico del Excmo. Sr. Dn. Pedro de Quevedo y Quintano*, o.c., p. 125.

⁵⁷ DS V (21 de octubre de 1812), p. 3861.

⁵⁸ Juan Manuel BEDOYA, *Retrato histórico del Excmo. Sr. Dn. Pedro de Quevedo y Quintano*, o.c., p. 126.

del Juez del distrito que estuviese nombrado por el Gobierno portugués⁵⁹ en el modo y forma que se acostumbra en “los casos de reclamacion de Españoles refugiados en dicho Reyno y dirigiéndose si fuere necesario al Encargado de Negocios de España en la Corte de Lisboa, para que con su intervencion se venza qualquiera dificultad que pueda oponerse al puntual cumplimiento de lo acordado”⁶⁰.

Desde Portugal, el obispo Quevedo enviaba el 20 de septiembre de 1812 al Consejo de Regencia una representación en vindicación de su conducta política, y en defensa de su persona por no haber dado motivo al extrañamiento que sufría. He aquí la trascripción de la copia conservada en los archivos vaticanos:

“Serenísimo Señor: El obispo de Orense ha visto un impreso, copia de un Decreto de V. A., con fecha de 17 de Agosto, consiguiente á otro de las Cortes generales y extraordinarias de 15 del mismo mes; y sin saber cómo, ni por qué, se le declara indigno del nombre español, se le extraña del Reyno, se le priva de todos sus honores, y derechos civiles, y se le trata sin oirlo, ni hacerle cargo alguno, como pudiera hacerse con un reo de Estado, convencido de graves delitos contra él, y de una verdadera traicion.

Aunque nada se ha notificado; enterado por los Periódicos de Cádiz de esta inesperada, y casi increíble resolucion de las Cortes, le pareció conveniente, y se ha retirado á una Parroquia de su Diocesi dentro del Reyno de Portugal. Asi ha evitado quanto pudiera recelar en Orense, y ha prevenido por una obediencia anticipada, y voluntaria la forzosa, que exigiria la notificacion.

Esta providencia parece recaer sobre lo expuesto por el Obispo para prestar el juramento, que prestó de observar, y hacer observar la Constitucion. Aun quando el testimonio remitido no pudiese ser suplantado, ni contraecha la firma de su carta, parecia indispensable, antes de semejante providencia, que el Obispo reconociese ser suyo el escrito; y quando se califica en la sesion pública de algarabia, seria mas necesario se pidiese al Obispo una explicacion, que declarase, y fixase el sentido, y valor de las expresiones. Sin embargo la causa está concluida: las Cortes han exercido á un tiempo con el Obispo el poder legislativo, executivo, y judicial en tales términos: y se le sujeta á una ley ó decreto penal, respectiva solo a los diputados, y que ni se ha publicado, ni sabe qual sea; y por otra parte se tiene como una consequencia natural de la socie-

⁵⁹ Pedro de QUEVEDO Y QUINTANO, *Manifiesto del obispo de Orense a la nación española*, o. c., p. 65.

⁶⁰ *Oficio de la Regencia de las Cortes acerca de la conducta del obispo. Cádiz, 15 de octubre de 1812*, en Eugenio LÓPEZ AYDILLO, *El obispo de Orense en la Regencia del año 1810*, o. c., pp. 268-269, doc. 57.

dad separar de sí el miembro, que no se conforma con ella, dando por cierta la deformidad.

El Obispo ha jurado guardar, y hacer guardar la nueva Constitución. No manda otra cosa, ni se ha publicado otra ley. ¿Cuál es la inobediencia ó falta de conformidad con la sociedad? Se dice que hace el Obispo varias protestas y reservas, é indicaciones contrarias al espíritu de la misma Constitución: pero ¿quáles son estas?

Quanto dice el Obispo en lo que expone y precede á su juramento, se reduce à dos cosas bien sencillas y claras. La primera, es que jurar la Constitución, no es jurar la certeza y verdad de los principios en que se funda, ni de las aserciones contenidas en ella; y siendo indispensable á los que mandan jurarla, haber examinado la justicia de lo que dirija á las Cortes mismas esta reverente representación en que renovándoles su respeto, y rendimiento y contando con la justificación del Congreso nacional implora, y se promete la justa providencia que solicita, en atención á las razones en que la funda; y en las que si parecen expresiones menos respetuosas no pueden atribuirse sino á la necesidad de emplearlas para hacer mas palpable y manifiesta su justificación y justicia, y la equivocacion con que se ha faltado à lo que ella exige. S. Pedro de Torey Diócesis de Orense, Reyno de Portugal y Setiembre 20 de 1812. = Serenisimo Señor. = Pedro Obispo de Orense. = Serenisimo Señor Presidente y Consejo Supremo de Regencia de España é Indias⁶¹.

De la representación tuvieron noticia las Cortes el 20 de octubre en sesión secreta. El diputado Caneja intentará que se declare “no haber lugar à leer la representación del Obispo de Orense”, propuesta que será retirada por el propio autor antes de ser votada⁶². Finalmente, se procede a la lectura de la misma de forma pública, tal como tiene lugar al día siguiente, quedando enteradas las Cortes⁶³.

Por una parte, es cierto que la representación del obispo Quevedo acataba la Constitución proclamada por las Cortes; pero, por otra parte, también era cierto que el obispo no se atenía a remilgos en su exposición y exigía una explicación, vertiendo sus críticas sobre el nuevo código. Así en la representación referida, en su versión más

⁶¹ *Representación del obispo Quevedo al Consejo de Regencia*, en ASV, Arch. Nunz. Madrid, busta 234, *Oggetti varii ecclesiastici anteriori al 1814*, fasc. 2, ff. 290r-291r, que titula “Esilio del vescovo di Orense nel 1812, per non aver voluto giurare la Costituzione”.

⁶² ASS, 20 de octubre de 1812, p. 741.

⁶³ DS V (21 de octubre de 1812), p. 3862.

extensa, que fue editada varias veces⁶⁴, añade algunas afirmaciones a las que no se le puede achacar falta de sinceridad:

A la nacion española se le quiere libertar y precaver del despotismo posible de un soberano, y se le sujeta al de doscientos y más representantes, que pueden abusar tanto o más del poder que se les da, y el que se arrojan, convertirse en otros tantos déspotas... El obispo confiesa que no ama la Constitucion; porque no la estima útil y conveniente, sino perjudicial y contraria al bien de la nacion; y por razones poderosas que piden y necesitan una obra a que la debilidad de fuerzas corporales, la ancianidad y falta de vigor y viveza de espíritu en el obispo son un obstáculo casi insuperable. Con todo, si el obispo no ama la Constitucion, ama a su nacion, y admitida, y establecida por ella, y siendo una ley del Estado, e interin lo sea, la observará y hará observar por su parte en quanto le corresponda. ¿Puede pedirsele algo más? ¿Qué le importa a la nacion, ni aun al Congreso revestido de su representacion, que ame o deje de amar el obispo la Constitucion, con tal que se sujete a ella y sea fiel y exacto en su observancia?... Juzgar que se debe obedecer la Constitucion, siendo una ley del Estado, y quererla observar, es debido y necesario. Pero juzgar que ella es buena, cuando se opina lo contrario y amarla como hermosa creyéndola fea, sería un empeño tan inasequible como irrazonable⁶⁵.

El obispo de Ourense hará imprimir y circular esta representación entre sus diocesanos, por considerar que interesaba al ministerio y no sólo a la persona el buen nombre del pastor. Copia de este mandato, con fecha de 12 de octubre, se conserva en los archivos vaticanos:

La providencia extraordinaria ya notoria por las gazetas, periódicos y otros papeles públicos, que ha dado respecto á Nos el Congreso Nacional Extraordinario, y á su conseqüencia el Supremo Consejo de Regencia; y nuestra residencia en esta Parroquia de nuestra Diocesi en el Reyno de Portugal Nos precisan á dar

⁶⁴ Hay varias ediciones más extensas de esta representación en ACE, que se titulan: *Representación dirigida à la Regencia del Reyno por el reverendo obispo de Orense en vindicacion de su conducta y contra los procedimientos de las Cortes para su destierro*. Madrid: Imprenta de Ibarra, 1812, 14 pp.; *Representación que hace à las Cortes el Ilmo. Sr. Obispo de Orense con motivo de la sentencia dada contra el*. Madrid: Imprenta de la viuda e hijo de Aznar, 1812, 8 pp.; *Representación del Excelentísimo Señor Obispo de Orense, dirigida al Supremo Consejo de Regencia*. Granada: Imprenta Real, 1813, 12 pp.

⁶⁵ *Representación del obispo de Orense al Consejo de Regencia*. Tourém, 20 de septiembre de 1812, en Eugenio LÓPEZ AYDILLO, *El obispo de Orense en la Regencia del año 1810*, o.c., pp. 270-276, doc. n. 58.

razon de nuestra conducta, y á implorar las oraciones de todo el Obispado para que el Señor se digne protegernos y dirigirnos; dé á los que nos gobiernan en este tiempo tan miserable luz y acierto en todas sus providencias, y nos conceda con la debida constancia y fortaleza la docilidad, obediencia y resignacion que nos corresponde, y de que nunca nos apartamos.

Para conseguir una decisión que nos parece justísima hemos dirigido al Supremo Consejo de Regencia la Representación que copian los impresos que acompañan á esta nuestra Carta, y Nos ha parecido se impriman y haga manifiesta, no solo á la Diocesi sino á toda la Nación, nuestra conducta en un asunto de la mayor gravedad, é interes de ella, y de la Iglesia. Esperamos se reconozca por sola esta Representacion, que en nada hemos faltado, y antes procurado en quanto hemos podido el bien del Reyno, de la Religion y del Gobierno mismo á quien hemos tenido la desgracia de desagradar.

No es necesario extendernos mas. Deseamos que todos sirvan al verdadero Señor, respeten y obedezcan á los que por su Providencia tienen á su cargo el Gobierno de las Españas, y que por una verdadera penitencia, una vida santa y todo género de buenas obras atraigan de S. M. las bendiciones y felicidades espirituales y temporales mas abundantes, que hagan á este Catolico Reyno bienaventurado, dignándose de mirarlo como Reyno suyo, de quien se diga; Beata gens, cuius Dominus Deus eius. Se lo suplicamos, y que os bendiga con la bendicion de los Justos⁶⁶.

7. ACTIVIDAD EN EL DESTIERRO

Desde Portugal, el obispo Quevedo cuidaba de los negocios de la mitra y dirigía a las Cortes reiteradas exposiciones, así como nuevas ediciones de los escritos remitidos a Cádiz, con el objeto de hacer ver al Congreso el desacierto y la injusticia en que se había incurrido. En cuanto a su ministerio pastoral, no descuidaba su obligación de exhortar a los fieles a vivir el tiempo de la Santa Cuaresma, tal como sucede en la primavera del año 1813. Ante las circunstancias que le impedían predicar en su catedral, envía un edicto que se publica en el periódico *El Sensato* con el fin de que pueda ser leído por

⁶⁶ *Carta circular del obispo de Orense, remitiendo á los Párrocos y fieles de su Diocesi exemplares de su Representación. San Pedro de Torey, 12 de octubre de 1812, en ASV, Arch. Nunz. Madrid, busta 234, Oggetti varii ecclesiastici anteriori al 1814, fasc. 2, ff. 298r-299r.*

sus fieles, haciéndose eco principalmente de las leyes contrarias de la constitución gaditana. Escribe:

Edicto del Excmo. Señor Obispo de Orense en esta Santa Cuaresma: Recordamos las calamidades que padecemos, no tienen otro remedio. La guerra implacable y cruel que sufre España, la miseria y males inseparables de ella, y sobre todo las necesidades de la Iglesia exigen recurramos à la penitencia, à las oraciones y à las lágrimas de dolor, que alcanzarán sin duda del Señor su misericordiosa protección... Añadimos, que os guardéis de leer libros, y papeles prohibidos por la Iglesia, y el Tribunal de la Inquisición, cuyas censuras, y prohibiciones subsisten, y están comprendidas en las reglas del expurgatorio. No son solo el diccionario crítico burlesco, la triple alianza, y la insinuación patriótica contra el restablecimiento de los regulares condenados...; sino tantos otros papeles y folletos que corren impunes en perjuicio de nuestra Santa y única verdadera Religion, en irrisión y menosprecio de sus Ministros, vilipendio y desestimacion de los regulares, y aun de sus Santos Institutos, y contrarias tambien al respeto, veneracion, y subordinacion debida al Sumo Pontífice... Papeles en que el Tribunal de la Inquisicion se llama sanguinario, horrible, antievangélico, y se describe con los mas negros colores insultando no solo al Santo Oficio, sino á los Pontífices, á los Reyes, á los Obispos, y á toda la Nación Española en los tiempos de su mayor gloria, y trahen consigo la temeridad, la malignidad, y la licencia desenfrenada de sus editores, á que se reduce su decantada política y sabiduría. Y si las conversaciones malas corrompen las buenas costumbres, la lectura de semejantes obras, folletos y Diarios, la sátira y sales corrosivas al primer gusto agradables; ¿qué males no podrán causar en las costumbres minando sordamente hasta el fundamento de la fe, que perdidas ellas suele perderse?⁶⁷.

Especial relevancia tienen los edictos y representaciones que se refieren a la exposición de la normativa gaditana sobre la extinción del tribunal de la Inquisición dentro de los templos. No se opone a la ley, que respeta, aunque no comparte, pero sí halla propio e inherente a la ley eclesiástica prescribir lo que se ha de leer en el templo como doctrina de la iglesia: “los obispos deben como partes de la sociedad civil respetar y obedecer los legítimos superiores y Gobiernos de ellas en las cosas de su Jurisdicción; pero deben ser respetados y obedecidos de todos los fieles en las que son de la Ecc^a.”. Además

⁶⁷ *Edicto del obispo Quevedo sobre la Santa Cuaresma. Tourém, 11 de marzo de 1813, en El Sensato LXXXII (25 de marzo de 1813), pp. 1345-1348. Cfr. ASV, Arch. Nunz. Madrid, busta 234, Oggetti varii ecclesiastici anteriori al 1814, fasc. 2, ff. 292-293.*

estaba en curso una representación firmada por los demás obispos gallegos, de la que se esperaba una respuesta. Amparado en esto y en la doctrina de la constitución *Quem ad modum* del Papa Benedicto XI, emitió un edicto con fecha de 25 de junio de 1813 por el que prohibía a su provisor, eclesiásticos y fieles, “publiquen y lean los decretos y exposicion de los Diputados en las respectibas Iglesias y mucho menos dentro de la Mysa”⁶⁸.

La Regencia, deseando evitar los desencuentros que eran consiguientes a unas medidas tan dispares, expidió las órdenes más extremas para impedir toda comunicación con este prelado, puesto que “estando privado del goce de los derechos de ciudadano español, no debe permitírsele el ejercicio de la jurisdicción”. La razón que motiva este dictamen es la rebeldía que se seguiría de la desobediencia a lo resuelto por las Cortes, siendo por consiguiente el Gobierno “culpable de la división que forzosamente había de nacer entre los eclesiásticos y aun entre los fieles en materia tan delicada”. Dicha afirmación se fundamenta en hechos consumados como la no celebración del santo sacrificio de la misa en muchas parroquias al haber sido abandonadas por sus curas párrocos, con la consiguiente no publicación de los últimos decretos de las Cortes, hasta el punto de haber estado sin enterrar un cadáver cuatro días⁶⁹.

Por su parte, el provisor, don Jacinto Taboada, se retiró de la ciudad ante el compromiso en que se iba a ver, y el poder civil no pudo obligar al cabildo al estar el obispo dentro de la diócesis pero fuera del país, teniendo delegadas sus funciones en el provisor. La comunicación de la orden tuvo lugar el 14 de julio, por la tarde. No pudiendo conseguir su objetivo, la autoridad militar pidió un certificado de todos los señores capitulares, comprendiendo los enfermos. Resistencia numantina sufrieron aquellos capitulares entre el 14 y el 18 de julio. Se les intimó a que abandonasen la sala capitular en dirección a sus casas en las que habían de permanecer en clase de arrestados hasta nueva orden. Finalmente, el cabildo fue puesto en libertad la mañana del 18 de julio, a causa del regreso del provisor, recayendo

⁶⁸ *Representación del obispo Quevedo al provisor, eclesiásticos y fieles sobre la publicación de la ley de extinción de la Inquisición. Tourém, 25 de junio de 1813*, en Eugenio LÓPEZ AYDILLO, *El obispo de Orense en la Regencia del año 1810, o.c.*, pp. 280-282, doc. 60.

⁶⁹ *Actas de las sesiones de la legislatura ordinaria de 1813*. Madrid: Imprenta de J. A. García, 1876, p. 37.

todos los cargos sobre él. Lo que le obligó a mandar que el 20 de julio se hiciera la lectura prescrita en las iglesias parroquiales⁷⁰.

El obispo respondió con un edicto del 23 de julio declarando nulo y abusivo lo hecho por el provisor, y otro del 30 del mismo mes advirtiendo de que no había dado consentimiento para aquella acción. Al mismo tiempo que animaba a los fieles a respetar y obedecer al actual gobierno sin turbar en nada la tranquilidad pública, instaba a los comisionados civiles y militares a que no continuaran con aquellas violencias, y prohibía el canto y la solemnidad en los oficios de las dos parroquias de la ciudad: Santísima Trinidad y Santa Eufemia. Ambos edictos fueron arrancados de las puertas de las iglesias por orden del juez de paz. Por orden del 7 de agosto mandó que los anteriores edictos se fijaran en las sacristías y no en las puertas de las iglesias, y prohibió celebrar misas cantadas ni rezadas en las parroquias de la ciudad en demostración de luto por los ultrajes sufridos⁷¹.

Lo cierto es que el pueblo auriense seguía como espectador sufriende la abierta guerra entre el obispo Quevedo y las Cortes. Las providencias episcopales y las medidas gubernamentales agitaban las conciencias de aquellas gentes al ver las iglesias cerradas, los párrocos huidos, al obispo en el exilio, algún que otro cadáver sin enterrar, los clérigos aterrados entre el miedo a las penas eclesiásticas y el miedo a la cárcel o al exilio...

El 23 de agosto, el ministro portugués, Miguel Pereira Forjaz, escribirá con toda la cortesía propia de la nación lusa y veneración que sentía por aquel obispo, que el ministro español en Lisboa, Ignacio de la Pezuela, hacía saber a aquel gobierno que la Regencia estaba informada que desde su retiro de Tóurem dirigía a sus diocesanos consejos y órdenes que contradecían los decretos y disposiciones del gobierno español: "reconhecera que pode dar ocasion a contestaçoens desagradaveis entre os dois Governos que sendo sempre perigosas o podrian ser mais ainda nas actuals circunstancias da peninsula"⁷². El obispo Quevedo responderá el 10 de septiembre con un oficio que dice:

⁷⁰ ACOu, *Actas Capitulares*, cabildo extraordinario del 14 de julio de 1813 hasta el 18 de julio del mismo año.

⁷¹ Eugenio LÓPEZ AYDILLO, *El obispo de Orense en la Regencia del año 1810*, o.c., p. 143, nota 1.

⁷² *Oficio del ministro de Estado portugués al obispo Quevedo. Lisboa, 23 de agosto de 1813*, en *ibíd.*, pp. 283-284, doc. 61.

...negándome á autorizar una publicacion q^e. he contemplado opuesta al sitio y circunstancias en que ha querido ejecutarse, lejos de pretender se falte al respeto y obediencia al Gobierno, he exhortado á ello, y jamas podrán verificar la Regencia ó sus Emisarios hablase, dijese ó moviese á persona alguna à faltar en lo mas mínimo á la debida subordinacion al Gobierno actual... No he impedido ni escrito ni dicho cosa alguna contra la publicacion hecha ó que se haga en cuantos sitios profanos se ha querido y quiera... El Obispo de Orense no trató ni trata de que subsista o no el tribunal de la Inquisicion, ni de disputarle á la potestad temporal sus facultades. Las providencias suyas se limitan á que las de las Cortes y una esposicion de causales que no puede aprobar, no tengan lugar en la Iglesia y al tiempo del Santo Sacrificio... Si el Obispo de Orense se pudiese estimar infiel a su Rey, a su Nacion, y tramador de alguna conspiracion contra el Estado sería tolerable un impedimento que libertase de tales peligros al Estado, y una separacion casi necesaria a la salud del estado mismo, interin cesase el peligro; pero como la separacion solo es respecto a las cosas del Oficio episcopal y obediencia de sus órdenes, es claro nada de esto se rezela⁷³.

Aparte de las afrentas sufridas, consta un intento de rebatir la doctrina del obispo Quevedo presentada en su representación del 20 de septiembre de 1812 mediante la publicación de un folleto anónimo⁷⁴, que propalaba malignidad e ignorancia contra su inocencia. También se sabe de un segundo folleto escrito por el vocal eclesiástico de la Junta de La Coruña, Manuel Pardo de Andrade⁷⁵. Se trata de un clérigo liberal, agustino secularizado, capellán del ejército, influenciado por Rousseau y simpatizante de la Revolución Francesa, quien, manifestándose contrario a la Inquisición, supera en su publicación el liberalismo de las Cortes al destituir a Quevedo de su obispado, cosa que ni el Congreso se atrevió a hacer⁷⁶.

Todo ello sirvió de acicate al obispo para redactar su célebre *Manifiesto a la nación española*, en el que explica a la opinión públi-

⁷³ *Representación del obispo Quevedo al ministro de Estado. Tourém, 10 de septiembre de 1813*, en *ibíd.*, pp. 284-292, doc. 62.

⁷⁴ *Impugnación de la doctrina moral y política del Sr. D. Pedro de Quevedo y Quintano, obispo de Orense, en su representación al Supremo Consejo de Regencia con fecha 20 de septiembre de 1812*. Madrid 1813.

⁷⁵ José María DOBARRO PAZ, *Pardo de Andrade, Manuel*, en *GEG XXIV* (1973), p. 25.

⁷⁶ Intitula su folleto así: *Juicio imparcial sobre la conducta del obispo que fue de Orense*.

ca cuál ha sido su conducta, justificando las razones de sus actos⁷⁷. Este escrito brilla por una libertad verdaderamente apostólica para sostener a todo trance la verdad y la justicia según él las comprende. Si habla de sí con cierto engreimiento con el objeto de defender su posicionamiento, concluye sentando el principio vital de la plena subordinación a la suprema autoridad que rige:

La Anarquía sería un mal mayor que todos los otros que se quisiesen evitar. El establecimiento de una verdadera Regencia sería á juicio del Obispo utilísimo y necesario; pero no verificándose, sujetarse al Gobierno existente es indispensable, y es urgentísimo y necesario concurrir todos unidos y subordinados á las disposiciones del Gobierno, baxo el qual la Divina Providencia nos somete con personas, bienes y quantos auxilios podamos proporcionar á la defensa de los justos derechos de la Nación, del Rey, y aun de la Religion interesada en su conservacion⁷⁸.

A la luz de esta exposición se hace manifiesto que Pedro de Quevedo no fue sólo un gran obispo, sino también un gran patriota. No se trataba de un obispo cualquiera, sino del más paradigmático de nuestra patria. Entonces era la primera figura de la Iglesia española por su autoridad moral y sus virtudes apostólicas. La documentación consultada permite comprender la afirmación del nuncio Giustiniani al llegar a España cuando se refiere al obispo Quevedo diciendo que murió en concepto de santidad⁷⁹.

8. SU ESTANCIA EN PORTUGAL

El pueblo portugués escogido por el obispo Quevedo para su destierro, era San Pedro de Tourém. Se trata de una parroquia del propio obispado ourensano dentro del territorio del país vecino. En este lugar obtuvo de las autoridades lusas la más amplia hospitalidad y tierno asilo. Allí permanece hasta el 20 de mayo de 1814, en que termina su exilio. Seguirá sus pasos monseñor Iglesias Lago (1818-1840), al buscar también refugio en este lugar durante el trienio liberal.

⁷⁷ Pedro de QUEVEDO Y QUINTANO, *Manifiesto del obispo de Orense a la nación española, o.c.*, comprende 88 páginas, y está fechado en San Pedro de Tourém, el 21 de abril de 1813.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 81-82.

⁷⁹ Vicente CÁRCCEL ORTÍ, *Política eclesial de los gobiernos liberales españoles (1830-1840)*, Pamplona: Eunsa, 1975, p. 406.

En el Archivo Histórico Diocesano apenas se conservan datos sobre esta parroquia a no ser los que se recogen en el libro de Estadística mandado elaborar por el canónigo cardenal Juan Manuel Bedoya, vicario capitular de la diócesis auriense entre 1840 y 1847. De San Pedro de Tourém, se expone su pertenencia al partido judicial de Montealegre, que es de presentación laical y que la componen 111 vecinos (450 almas). No consta de anejos, pero sí de varias capillas, todas propiedad del pueblo, dedicadas a Nuestra Señora del Rosario, a San Miguel y a San Lorenzo⁸⁰.

Además figuran los nombres de los últimos administradores parroquiales: Joao da Costa Ferreira, natural de Calendario (Braga); Joao Leda y Manoel López, de Tourém (Ourense); Policarpo Conde, de Allariz (Ourense), religioso exclaustado de la orden de los mercedarios; el subdiácono Francisco Rodríguez y el tonsurado Joaquín Fernández, de Tourém (Ourense). “Nao ha sacristán propio, mas exerce gratuitamente este ministerio un home do povo nomeado por turno en cada ano segundo o uso, e costume antiquissimo”⁸¹.

A finales del siglo XIX se producirá un cambio en los lindes geográficos por la parte sur de la diócesis⁸². La principal razón que parece que ha movido al Gobierno portugués a pedir a Su Santidad que San Pedro de Tourém y la parroquia vecina de Santa María de Lama de Arcos se incorporen a la archidiócesis bracarense, es la conveniencia de la conformidad de la división eclesiástica con la división pública de los dos Reinos, y el evitar las dificultades que se encuentran fácilmente en la administración de dichas feligresías⁸³.

Por la Bula *Gravissimum Christi Ecclesiam regendi et gubernandi munus* del Papa León XIII dada en Roma el 30 de septiembre de 1881, quedan incorporadas perpetuamente al arzobispado de Braga las parroquias referidas, enclavadas en territorio portugués y pertenecientes hasta ahora a la diócesis de Ourense. Dicha Bula se ejecu-

⁸⁰ *Relación n.º 1 de la parroquia de San Pedro de Torey*, en AHDOu, *Estadística*, lib. 1844, leg. 6516.

⁸¹ *Relación n.º 2 de la parroquia de San Pedro de Torey*, en *ibid.*, leg. 6516; *Personal de la parroquia de San Pedro de Torey*, en AHDOu, *Estadística*, lib. 1845, leg. 6513.

⁸² José Ramón HERNÁNDEZ FIGUEIREDO, *Tentativa por conformar las divisiones, eclesiástica y pública, de los Reinos de España y Portugal. El caso de las parroquias de San Pedro de Tourém y Santa María de Lamas de Arcos*, en *Memoria Ecclesiae* 27 (2005), pp. 449-462.

⁸³ *Oficio del Excmo. Sr. Secretario de Estado de los Negocios Eclesiásticos y de Justicia de Portugal al R. Obispo de Orense. Braga, 3 de marzo de 1881*, en ASV, *Arch. Nunz. Madrid*, busta 535, tit. VI, rub. I, sez. I, n. 19, f. 692r-v.

tó el 4 de septiembre de 1882 por parte del cardenal D. Américo dos Santos Silva, obispo de Oporto. La sentencia ejecutorial de la Bula citada dice así, textualmente:

Gravissimum Christi Ecclesiam regendi et gubernandi munus = huius Regni Gubernio potestatem facit, ut in toto Lusitano Continenti Dioecesium reductionem novamque circumscriptionem inire valeat. Prolatae Litterae decernunt, praeter alia, ut, de Venerabilis Fratris Auriensis in Hispaniarum Regno Episcopi consensu sive rato sive praesumpto, duae parochiae = San Pedro de Tourém, scilicet, et Sancta Maria de Lama de Arcos = nuncupatae, eius spirituali jurisdictioni usque adhuc subjectae, ab eadem perpetuo disjungantur, Metropolitanaeque Ecclesiae Bracharense perpetuo pariter incorporentur, quando in Lusitano quidem territorio existant, et politicae Regis Fidelissimi potestati obnoxiae sunt⁸⁴.

Aquella estancia en Tourém no fue fácil. Se trata de un país extremadamente frío y húmedo, donde ha de pasar el invierno entre las nieves. Allí se aloja en una casa estrecha y mal acomodada en una edad casi octogenaria, y a los treinta y tres años de obispo. Después de gastos considerables, sólo ocupa con su familia “tres quartos que fué necesario hacer habitables, quedando el resto de la casa a los que la habitaban, y fué forzoso habilitar la que ocupan”⁸⁵. Se ve privado de todos sus bienes sin habersele siquiera dejado una tenue congrua para sostenerse en lo más mínimo. Como hombre de estudio se ve despojado de sus libros y papeles aun los más importantes. Lo sufre todo con resignación cristiana, confiando en los inexhaustos recursos de la divina providencia⁸⁶.

Aparte de la reclusión del obispo en un lugar extremo de la diócesis, le toca sufrir por el silencio al que se le trata de someter tanto por las autoridades españolas, como por aquellas lusas influenciadas por las primeras. Así, por ejemplo, el 12 de agosto de 1813, el jefe político superior de la provincia instaba al de los partidos de Ourense y Tuy, y éste en día 15 al ayuntamiento constitucional ourense, para que ninguna persona ni autoridad diocesana de Ourense tuviera comunicación en asuntos de oficio con el obispo Quevedo,

⁸⁴ *Comunicación oficial del Cardenal Obispo de Oporto al Obispo de Orense haciéndole saber de la Bula de León XIII. Porto, 10 de febrero de 1882, en ibid., ff. 687v-688r.*

⁸⁵ Pedro de QUEVEDO y QUINTANO, *Manifiesto del obispo de Orense a la nación española, o.c.*, pp. 75-76.

⁸⁶ Juan Manuel BEDOYA, *Retrato histórico del Excmo. Sr. Dn. Pedro de Quevedo y Quintano, o.c.*, p. 128.

ni se admitiera orden alguna del prelado bajo ningún concepto. Y el 23 de agosto del mismo año, el ministro de Estado portugués se veía obligado a reclamar lo mismo por orden del Estado español⁸⁷.

Como prueba de su estado de ánimo, llega a escribir en la conclusión de su representación al ministro de Estado portugués: “El Obispo ya casi octogenario y sometido a las inescrutables disposiciones del verdadero y unico Señor las adora y proximo al sepulcro solo aspira a obtener de su misericordia una muerte que sea puerta feliz p^a. la vida eterna. No duda le continuará el Gobierno de este fidelisimo reyno su fabor y le dejará acabar sus días en este rincon y extremo de él con la paz y tranquilidad que se promete”⁸⁸.

Cierta compensación recibe el anciano prelado de sus feligreses lusos que le veneran con gran cordialidad y le ven “como un ángel del cielo venido para labrar su felicidad eterna y temporal”. El señor Bedoya describe la acogida propiciada a su prelado en estos términos:

Era allí un padre en medio de sus hijos: á todos instruía: á todos consolaba: á todos y especialmente á los pobres abría las entrañas de su misericordia, cuanto permitía y aun más de lo que permitía entonces su estrecha y precaria situación: intercedía por cuantos acudían á implorar su proteccion bajo la salvedad siempre de que no se ofendiese la justicia. Eran tan bien oídas en la superioridad sus recomendaciones que solía decir él mismo: sin duda estos señores piensan que cuanto yo pido, por pedirlo yo, ya es justo, pues todo viene despachado como yo lo pido y á veces con mas amplitud que la demanda⁸⁹.

Hasta tal punto surtió efecto la connivencia entre aquella parroquia y el anciano obispo que todavía hoy es memorada su estancia con cariño y gratitud. A lo largo de aquellos tres años que nuestro prelado permaneció en Tourém, en obligado retiro, dejó huella manifiesta. A él se le debe el establecimiento de una escuela para la instrucción de los niños de aquella población y alrededores. Basta ver los términos con que le contesta el vicerrector de la Universidad de Coimbra, don Francisco Antonio Duarte de Fonseca Montanha, para darse cuenta de lo oportuna que era su demanda:

⁸⁷ *Ibíd.*, pp. 131-132, nota 1.

⁸⁸ *Representación del obispo Quevedo al ministro de Estado. Tourém, 10 de septiembre de 1813*, en Eugenio LÓPEZ AYDILLO, *El obispo de Orense en la Regencia del año 1810, o.c.*, pp. 284-292, doc. 62.

⁸⁹ Juan Manuel BEDOYA, *Retrato histórico del Excmo. Sr. Dn. Pedro de Quevedo y Quintano, o.c.*, pp. 132-133.

A sublime proteçao de V. E.^a. naon só merecen que á real junta determinase á cadeira em Tourem pe los trez annos pedidos, mais tambem á moven á facer huma consulta á sua Alteza Real para á ereçao de huma nova cadeira fija en Tourem, para que así ficasen perpetuos nesta povoaçao los efectos da beneficencia de V. E.^a. para con ella, é sua respeitebel memoria: asim como haon de ficar os exemplos das singulares virtudes que ornaon á sagrada persoa de V. E.^a., á cual eu rendo á mais profunda veneraçao é acatamento⁹⁰.

9. REGRESO DEL OBISPO QUEVEDO

Las Cortes prosiguieron su labor hasta que Fernando VII, el Deseado, hizo su entrada triunfal en Madrid. Tal como prescribe el artículo 173 de la nueva Constitución, el rey tendría que prestar juramento ante las Cortes. Pero esta decisión se quebrantó cuando el Presidente del Consejo de Regencia, el cardenal Luis de Borbón⁹¹, salió al encuentro del monarca en las cercanías de Valencia e incumplió las recomendaciones dadas, de las que era concedor, al besar la mano del rey por imperativo de éste, con lo que hubo recobrado la Corona sin mediación de las Cortes, y por tanto, hubo vuelto el Antiguo Régimen⁹².

Puede asegurarse que nada influyó tanto en hacer odiosa al rey y la nación la obra de las Cortes como su conducta con el respetable obispo de Ourense. Al punto se le hizo volver de su destierro, se le restituyeron las temporalidades ocupadas y se le hicieron múltiples reconocimientos. Sin embargo, al anciano obispo no le deslumbraban las honras, y así para eludir el aparato y la pompa del recibimiento que le esperaba en la ciudad, dilató su salida del pueblo de Tourém hasta que se apagó un poco la intensidad de los fastos que

⁹⁰ *Carta del vicerrector de Coimbra al obispo Quevedo. Coimbra, 16 de diciembre de 1813*, en *ibíd.*, pp. 336-337, doc. 81.

⁹¹ Carlos María RODRÍGUEZ LÓPEZ-BREA, *Don Luis de Borbón, el Cardenal de los liberales (1777-1823)*, Toledo: Junta de Castilla - La Mancha, 2002.

⁹² María del Carmen PINTOS VIEITES, *La política de Fernando VII entre 1814 y 1820*, Pamplona: Estudio General de Navarra, 1958, p. 15; José Luis COMELLAS, *Los primeros pronunciamientos en España, 1814-1820*, Madrid: CSIC, 1958, p. 90; Juan FERRANDO BADÍA, *Vicisitudes e influencias de la Constitución de 1812*, en *Revista de Estudios Políticos* 126 (1962), pp. 169-176; Joseph FONTANA, *La quiebra de la monarquía absoluta, 1814-1820*, Barcelona: Editorial Crítica, 2002, p. 33.

le aguardaban. De esta manera, entró en la capital el 20 de mayo de 1814, por la noche⁹³.

Antes el 12 de enero del mismo año, los párrocos del obispado de Ourense habían hecho una representación⁹⁴ bastante similar a la que redactó el ayuntamiento auriense, con fecha del 16 de marzo, pidiendo a las Cortes la vuelta del obispo por el estado de orfandad en que se hallaba la ciudad, a la vez que se hacía un elogio de sus virtudes y conducta hasta el punto de escribir:

haga pues V. M. que el obispo de Orense y otros hombres de tan conocido y decidido patriotismo vuelvan al seno de la España, que será un medio muy eficaz para conservarla en su grandeza y esplendor. El se ha hecho temible á Napoleon mismo en el principio de nuestra gloriosa insurreccion: él se ha declarado español acaso mas que ningun otro en tiempos los mas arriesgados: esta su conducta ha sido constante; dé pues V. M. un dia de alegría á esta diócesis y aun á toda la nacion, restituyéndonos á nuestro prelado el mas amable y el mas benéfico⁹⁵.

La suerte había cambiado para el octogenario obispo, desterrado en la frontera de Portugal, a causa de sus ideales patrióticos. A la tormenta sucedió la calma, a la intemperie bélica la serenidad y la paz. Su fidelidad a la monarquía le supone recibir varios reconocimientos. Entre las prebendas ofrecidas, en consideración a sus méritos personales, hay que subrayar que dos veces fue propuesto para el arzobispado de Sevilla (1776 y 1814), rehusando otras tantas a tomar posesión de la metrópoli⁹⁶.

Asimismo había renunciado a ser Inquisidor General en el momento de la invasión francesa (1808). Tras su regreso recibe los honores regios al ser condecorado con la entrega de la Gran Cruz de la Orden de Carlos III y con la Banda de María Luisa en reconocimiento a su patriotismo. Avanzado ya en edad, se le otorga la investidura de

⁹³ Juan Manuel BEDOYA, *Retrato histórico del Excmo. Sr. Dn. Pedro de Quevedo y Quintano, o.c.*, pp. 134-138.

⁹⁴ *Estafeta de Santiago* LXXX (12 de enero de 1814).

⁹⁵ *Representación del ayuntamiento de la ciudad de Orense á las Cortes para que se alzase el destierro al Sr. Obispo y se le permitiese restituirse á su silla. Orense, 16 de marzo de 1814*, en Juan Manuel BEDOYA, *Retrato histórico del Excmo. Sr. Dn. Pedro de Quevedo y Quintano, o.c.*, pp. 338-340, doc. LXXXIII.

⁹⁶ *Gaceta de Madrid*, suplemento del 7 de junio de 1814.

cardenal de la Santa Iglesia Romana, por disposición del pontífice Pío VII, en 1816⁹⁷.

El retorno de Fernando VII representaba el triunfo de aquellos grupos que apostaron decididamente por el absolutismo y que, a partir de ahora, tenían tiempo para el desquite. Pero, de ninguna manera, buscó la revancha por lo sufrido. Ni quiso que se le restituyeran los 1830 reales a que ascendía el importe de las temporalidades ocupadas en los dos años de destierro, ni quiso influir en el comportamiento político y celebraciones de los ciudadanos con motivo del regreso del rey, es más aceptó de mala gana los honores y distinciones que se le obsequiaron, al mismo tiempo que aprovechó el alto valimiento de que gozaba ante el monarca para inspirarle pensamientos de paz y clemencia singularmente con los proscriptos afrancesados y liberales.

No obstante, la vuelta del absolutismo fue celebrada en la ciudad de Ourense de una manera similar a otras poblaciones con un solemne *Te Deum* en la catedral, al que siguió un acto de pública abjuración de los valores liberales que inspiraran la proclamación de la Constitución de Cádiz. Cuantos ejemplares de ésta pudieron ser hallados ardieron en una pira preparada al efecto, incluido el ejemplar ricamente forrado que se conservaba en el concejo, atribuido a Argüelles, previamente suspendido de una argolla y herido sin piedad a sablazos simbolizando con ello el destino deseado para su autor⁹⁸.

Ardieron todos menos uno, que fue atado por los estudiantes al rabo de un burro y arrastrado por las principales calles de la urbe, entre otras afrentas, como expiación de fugaces desviaciones de la ortodoxia clerical-absolutista. Las fuentes narran que “el día 19 de mayo se procedía al entierro solemne de la Constitución. La comitiva iba precedida por el rey de armas en la que iban varios burros que representaban a diputados liberales, otros dos burros llevaban a su vez un ejemplar de la Constitución dentro de un orinal del que salían cuatro lazos con los titulares: *Conciso, Redactor, Abeja, Uni-*

⁹⁷ Documentación al respecto, se encuentra en ASV, Arch. Nunz. Madrid, busta 229, *Vescovi l'Oficina española de correos*, fasc. 4, ff. 96r-107r.

⁹⁸ Julio PRADA RODRÍGUEZ, *La ciudad de Ourense: la historia, en Cien años de historia con Ourense*, ed. José Manuel RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Ourense: Cámara de Comercio e Industria, 2001, p. 80. Cfr. Elvira LÓPEZ-CUEVILLAS, *Provisiones, proclamación y juras de la Constitución en 1812 y 1820 y quemas de la Constitución en 1814 y 1823 en los Libros de Actas del Ayuntamiento de Ourense*, en *Boletín Auriense* 24 (1994), pp. 227-231.

versal, representando a los cuatro periódicos liberales”⁹⁹. Afirma el redactor de la crónica que aunque esto pudiera parecer excesivo, “de ninguna otra manera se expresa más vivamente el escarnio, la burla y la venganza de una cosa que se quiere envilecer e infamar al máximo”¹⁰⁰.

Desgraciadamente la España decimonónica se verá envuelta en una permanente Guerra Civil, “cuya consecuencia más trascendental será la aparición de una conciencia de exterminio de la facción contraria, muy poco adecuada para la creación de un futuro”¹⁰¹. Ni la obra de Bonaparte, ni la de Cádiz sobrevivirán a la restauración del Antiguo Régimen en 1814, que se inaugurará con la derogación íntegra de todo el cuerpo legislativo bonapartista y gaditano y se prolongará con diversas medidas, civiles y eclesiásticas, como la devolución de los bienes desamortizados y la recreación del Santo Oficio¹⁰².

Y es que junto a la política de los liberales gaditanos, que atribuían al pueblo una decidida voluntad democrática, hay que situar a los tradicionalistas, para quienes el pueblo se había levantado a favor del casticismo y el absolutismo monárquico de corte tradicional y en contra de todo “lo extranjero”. Algo de todo había, y desde luego mucho de esto último, pues sólo así se explica que fuera entonces cuando surgiera el problema de “las dos Españas”.

⁹⁹ Domingo RODRÍGUEZ TELJEIRO, *O Ourense contemporáneo*, en *Historia de Ourense*, ed. Ladislao CASTRO PÉREZ et al., A Coruña: Vía Láctea, 1996, p. 293.

¹⁰⁰ José Ramón BARREIRO FERNÁNDEZ, *Galicia. Historia, VII: Historia Contemporánea. Política (Século XIX)*, A Coruña: Hércules de Ediciones, 1991, p. 192.

¹⁰¹ Miguel ARTOLA GALLEGOS, *Los orígenes de la España contemporánea*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1975, t. I, p. 632.

¹⁰² José ANDRÉS-GALLEGOS - Antón M. PAZOS, *La Iglesia en la España contemporánea / 1, 1800-1936*, Madrid: Ediciones Encuentro, 1999, pp. 51-53.

1. Teología Moral

Marciano Vidal, *Historia de la Teología Moral. II. La Moral en el Cristianismo Antiguo (ss. I-VII)*, Perpetuo Socorro, Madrid 2010, 826 pp.

En el primer volumen de la célebre obra *La Ley de Cristo*, de Bernhard Häring aparece un capítulo dedicado a la Historia de la Teología Moral, debido al P. Louis Vereecke. A esa disciplina dedicaríamos varios cursos y escritos aquel querido profesor de la Academia Alfonsiana. Estaba él convencido de que no podían percibirse con justeza la valoración ética de las actitudes y de los hechos sin situarlos en un contexto histórico y sin analizar el juicio que sobre ellos se hacía en su tiempo.

Nos complace encontrar una referencia a aquellos apuntes y enseñanza ya al principio de este libro, con el que el profesor P. Marciano Vidal, bien conocido en muchos países por su famosa obra *Moral de actitudes*, nos ofrece la rica primicia de la que ha de ser una magna obra en seis volúmenes. Aunque sea el primero en ver la luz, este volumen habrá de seguir a otro que nos acerque a las fuentes bíblicas de la moral cristiana.

Tras una introducción a la Historia de la Moral en el Cristianismo Antiguo, que nos invita a valorar la riqueza de la *herencia* patristica, la obra se articula en siete secciones.

En la primera se traza un amplio recorrido en el que se describe la formación de la conciencia cristiana en la literatura prenicena (ss. I-III). Este itinerario parte de los escritos subapostólicos para

fijarse a continuación en las tradiciones orientales, que incluyen la tradición siríaca, y en las tradiciones occidentales que llegan a contemplar hasta la forma de vida cristiana que reflejan las actas del Concilio de Elvira.

La segunda sección se dedica a analizar el salto que va del cristianismo “marginal” de un tiempo de persecución a la llamada Iglesia “imperial”, frecuentemente conocida como “constantiniana” o “teodosiana”. San Agustín tendría mucho que decir de ese cambio que supuso la desconfianza respecto a los dioses que no podían defender a Roma por no poder defenderse a sí mismos.

En la tercera sección, se estudian los grandes protagonistas de la patrística oriental (ss. IV-V), Como san Cirilo de Jerusalén, los padres Capadocios y san Juan Crisóstomo. El autor no ha querido olvidar la riqueza de la literatura religiosa monástica ni las intuiciones espirituales de un Evagrio Póntico, en estos tiempos redescubiertas con relación a los pecados o espíritus capitales y sus correspondientes virtudes.

A los escritores latinos de la misma época, está dedicada la sección cuarta, en la que sobresale san Jerónimo y, sobre todo, san Agustín. El autor subraya la comprensión de la moral agustiniana como la gracia y la tarea de jerarquizar los deseos y proyectos según el orden de los objetos del amor de forma que el comportamiento humano se ajuste a la belleza divina. Con todo, no deja de subrayar los puntos débiles de la experiencia y el pensamiento agustinianos que han “marcado” la vivencia y la catequesis de la moral cristiana. Tampoco en esta parte se olvida la influencia del monaquismo de Casiano, de Fructuoso y especialmente de Benito de Nursia, padre de monjes y patrón de Europa.

En la sección quinta se analizan los siglos VI y VII, en los que se hace presente por todo el occidente europeo la influencia de los pueblos germánicos. Se recuerdan, por ejemplo, las expresiones del cristianismo celta y anglosajón y se dedica una buena atención al ardiente espíritu de Isidoro, que diría el Dante.

El final de la patrística en el mundo bizantino trae a la sección sexta la memoria, entre otros, de Máximo el Confesor, de Juan Damasceno y, de nuevo, la riqueza de intuiciones y de vida del monacato oriental.

La séptima sección presenta algunos temas transversales, como la evolución de la praxis penitencial o los pasos de la inculturación de la moral cristiana en los esquemas y hábitos de la filosofía greco-romana, así como algunas perspectivas complementarias, entre las

cuales ocupa un puesto importante el papel de la jerarquía eclesiástica y de la mujer.

Fiel a su facilidad para elaborar buenos resúmenes, en la conclusión general el autor nos ofrece una síntesis muy interesante de la construcción del edificio moral a lo largo y ancho de la literatura patristica.

En toda la obra se percibe el interés por vincular la doctrina de los maestros y escritores con su propia figura y su peripecia personal, que se trata de situar en las coordenadas del tiempo y el lugar en el que transcurrió su vida y se forjó su enseñanza. A ello ayuda el hilo tendido por el autor, así como las abundantes referencias a la literatura básica o complementaria, que él sistematiza y a veces evalúa brevemente.

Una obra de esta importancia no se publica con frecuencia entre nosotros. El autor y la editorial se merecen un sincero aplauso, mientras nos mantenemos a la espera de los volúmenes que ahora se anuncian.

José-Román Flecha Andrés

Livio Melina - Stephan Kampowski, *Come insegnare Teologia Morale? Prospettive di rinnovamento nelle recenti proposte di esposizione sistematica*, Studi sulla Persona e la Famiglia, Atti 3, Edizini Cantagalli, Siena 2009, 302 pp.

Livio Melina es profesor ordinario de Teología Moral Fundamental y presidente del Pontificio Instituto Juan Pablo II para los Estudios sobre el Matrimonio y la Familia. Entre sus numerosas publicaciones, la obra *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la Moral Cristiana*, de la que es coautor junto con José Noriega y Juan José Pérez Soba, ha sido ya recensionada en estas mismas páginas. Stephan Kampowski es profesor de Filosofía Moral en el mismo Instituto y autor de la obra *Arendt, Augustine, and the new Beginning. The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt*.

En este caso, los dos profesores actúan como editores de las actas de un coloquio sobre la enseñanza de la Teología Moral, que tuvo lugar en Roma los días 21-22 de noviembre de 2008 y que se desarrolló en torno a tres ejes importantes.

La primera sesión del Coloquio se centró en la memoria del texto conciliar de *Optatam Totius*, 16, donde se dan las pistas fundamentales para la renovación de los estudios y la enseñanza de la Teología Moral.

En torno a este núcleo se recogen cuatro reflexiones, dedicadas a la influencia de Santo Tomás sobre el estudio de la Moral (Mons. J.L. Bruguès), a la antropología cristiana de la filialidad (R. Tremblay, de la Academia Alfonsiana), a las categorías bíblicas del encuentro y el seguimiento de Cristo (C. Zuccaro, de la Universidad Urbaniana) y al dinamismo del comportamiento cristiano (L. Melina).

La segunda sesión del Coloquio estaba dedicada a evocar la importancia de “hacer brillar la verdad sobre el bien”, de acuerdo con los contenidos y la metodología que señalaba la encíclica *Veritatis splendor* del papa Juan Pablo II.

A este bloque corresponden otras cuatro ponencias. En la primera de ellas, Luc-Thomas Somme, de la Facultad de Teología de Friburgo, en Suiza, expone la vocación cristiana a descubrir a la luz de Cristo, la verdad sobre todo el hombre y sobre todos los hombres. Eberhard Schockenhoff, de Freiburg i. Br., analiza a continuación el concepto “bien del hombre”, como elemento base de la ética cristiana. Por su parte, Romanus Cessario, del Seminario Teológico de Brighton, MA, USA, analiza el realismo moral en el marco de la ley natural. Y, finalmente, José Noriega, del Instituto Juan Pablo II, de Roma, se pregunta cómo puede la virtud, y especialmente el amor, contribuir a la realización de la vida humana.

La tercera sesión del Coloquio trataba de examinar el horizonte del amor que Benedicto XVI indicaba en su primera encíclica *Deus caritas est*.

La primera de las cuatro reflexiones vinculadas a este tema analiza la fuerza y el dinamismo del amor que hace crecer al amor (R. Gerardi, Decano de Teología de la Universidad Lateranense). Un segundo estudio está dedicado a la praxis del horizonte de la conciencia cristiana, da cuenta de la relación entre *eros* y *ágape*, sugerida por la encíclica (G. Angelini, de la Facultad Teológica de Milán). En tercer lugar, se estudia la acción y la conversión humanas en la perspectiva y la dinámica de la vocación a la santidad (A. Rodríguez Luño, de la Universidad de la Santa Cruz, Roma). Finalmente, la más amplia y documentada de las aportaciones, analiza cuidadosamente la antropología del encuentro y de la amistad para concluir descubriendo en la vocación al amor la configuración de la vida toda (J.J. Pérez Soba, de la Facultad San Dámaso, de Madrid).

En una segunda parte, se recogen seis comunicaciones, en las que los autores (L. Granados, L. Hendriks, W. Janusiewicz, St. Kam-powski, J. Larrù y F. Pilloni) presentan diversos trabajos sobre la verdad y el bien, sobre las virtudes de la justicia y del amor y sobre la lógica del don.

La obra ha sido publicada en el ámbito del Proyecto Cultural de la Conferencia Episcopal Italiana, a la que agradecemos su constante generosidad hacia la Cátedra Cardenal Ernesto Ruffini de esta Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca.

José-Román Flecha Andrés

Lambert J.M. Hendriks, *Choosing from Love. The concept of "Electio" in the Structure of the Human Act According to Thomas Aquinas*, Studi sulla Persona e la Famiglia, Tesi 4, Edizioni Cantagalli, Siena 2010, 358 pp.

El autor, nacido en Maastricht en 1978, fue ordenado presbítero para la diócesis de Roermond (Holanda), Licenciado y doctorado en Sagrada Teología por el Instituto Juan Pablo II, en Roma, enseña Ética y Teología Moral en el Seminario Mayor de Roldue.

La obra que aquí se presenta recoge la tesis doctoral que el autor presentó el 28 de octubre de 2009. Como escribe su director, L. Melina, "en este volumen Lambert Hendriks se propone examinar de nuevo la doctrina tomasiana del acto humano y, en particular, su punto central: la '*electio*', superando no sólo la concepción escolástica tradicional, que subdividía el acto en múltiples actos parciales (C.R. Billuart), sino también las más recientes interpretaciones que ven la elección simplemente como el resultado de una sinergia de facultades (razón y voluntad), dando a veces la primacía al elemento cognoscitivo y otras veces al afectivo" (p.12).

El autor deja un tanto de lado esta distinción de las facultades, para apostar, en cambio, por la unidad del sujeto agente, que se manifiesta y se realiza en las elecciones en cuanto son ordenadas y jerarquizadas por el amor, como habían sugerido los Santos Padres, especialmente san Agustín y el Pseudo Dionisio, san Máximo el Confesor y san Juan Damasceno.

Para Santo Tomás, el acto humano no puede ser descrito adecuadamente de un modo esquemático (p. 18).

Tras una Introducción en la que el autor presenta el objeto y la metodología de su estudio, la obra se articula en seis partes bien diferenciadas, bien escritas y dotadas de abundantes y cuidadas referencias.

En la primera parte se investiga de forma escueta pero suficiente sobre el origen y las fuentes de las ideas de Santo Tomás.

La segunda parte, mucho más extensa y analítica, expone el concepto de la “elección” en Aristóteles, lo cual lleva al autor a examinar en primer lugar sus ideas sobre el sujeto agente y sobre el papel que desempeña la felicidad como fin último de la acción humana. En un segundo momento era preciso estudiar la estructura del acto humano en el que Aristóteles amalgama el deseo, la visión de la razón y la capacidad de elección. En un tercer momento, el autor confronta a Santo Tomás con Aristóteles para hacernos ver las semejanzas y diferencias entre el pensamiento de uno y otro, especialmente con relación a la elección.

De gran importancia es la parte tercera que, bajo el sugestivo título de la “vulnerabilidad del agente”, nos lleva a considerar la unidad básica del sujeto implicado y revelado continuamente en su propia acción, y sobre todo la fuerza directiva del amor con relación a esa acción. De hecho, toda acción está causada por el amor. Así que el autor analiza la configuración de la facultad apetitiva, la dinámica del amor en la acción humana y la fuerza del bien que genera y orienta el movimiento del amor.

La cuarta parte es realmente el centro de toda la tesis, al analizar cuidadosamente las características de la elección en el acto humano. Tras analizar la función de los principios afectivos e intencionales, el autor dedica un amplio espacio a presentar el papel de las virtudes, especialmente la prudencia y la caridad, en el hábito y el acto de la elección.

Igualmente importante es el estudio de la libertad en el ejercicio de la elección humana y su relación con el amor, la razón y la voluntad.

Precisamente la unión entre la razón y la voluntad, sus posibilidades y sus límites, su prioridad y sus relaciones mutuas, es el objeto de la quinta parte de esta obra, en la que el autor pasa revista a las distintas posturas que se han sucedido a la hora de considerar este tema clásico en la reflexión moral.

Una sexta parte en la que se recogen las conclusiones del trabajo y una cuidadosa lista bibliográfica cierran esta obra, tan

interesante para los especialistas en Ética filosófica como para las personas interesadas por la Teología Moral Fundamental.

José-Román Flecha Andrés

Santo Tomás de Aquino, *Cuestiones sobre los vicios capitales*. Introducción, traducción, notas e índices de Antonio Osuna Fernández-Largo, Editorial San Esteban, Salamanca 2010, 473 pp.

El autor ha sido profesor durante largos años de moral y de filosofía jurídica en las Universidades de Salamanca y Valladolid, es bien conocido por sus numerosos escritos sobre estas disciplinas, así como sobre la historia del pensamiento español en el siglo XVI. Ha cuidado también la edición crítica de las *Relecciones* de Domingo Soto, los *Opúsculos* y las *Cuestiones Disputadas* de Santo Tomás. En esta ocasión nos ofrece una cuidada edición del pequeño tratado de Santo Tomás sobre los vicios capitales.

Es éste un tema que goza de una cierta actualidad. El cardenal Gianfranco Ravasi ha publicado recientemente un libro titulado *Las Puertas del Pecado*, que lleva el subtítulo de *Los siete vicios capitales*. Estas “puertas del pecado” se encuentran reflejadas en numerosas obras del arte occidental. Baste recordar el cuadro al óleo sobre tabla, pintado y firmado por El Bosco entre 1475 y 1480, que se encuentra en el Museo del Prado y que figura en la portada de la obra que aquí se presenta.

Como se sabe, tanto la tradición teológica como la presentación catequética de estos siete vicios capitales solía ir acompañada de las virtudes que se les contraponían. El catecismo solía, en efecto, presentarlas como una especie de alternativa ética: contra soberbia, humildad; contra avaricia, largueza; contra lujuria, castidad; contra ira, templanza; contra gula, sobriedad; contra envidia, caridad; contra pereza, diligencia.

Bien sabemos que tanto la enseñanza de la Teología Moral como la pastoral de la confesión han seguido a partir del Concilio de Trento el esquema de los mandamientos de la Ley de Dios, con preferencia al esquema tomasiano de las virtudes. Todos los pecados capitales se encuentran mencionados una y otra vez en las páginas de la Escritura, aunque ella no ofrezca una lista completa y ordenada de los pecados capitales, como los ha analizado la historia.

De todas formas, la lista de los pecados capitales se encuentra ya en los seis primeros siglos de la era cristiana. Orígenes había presentado listas de vicios en número de siete, asimilándolos a los pueblos que los Hebreos expulsaron de la tierra prometida según Dt 7,1. Pero la primera sistematización aparece en el *Practicos*, de Evagrio (+399). Se suele decir que Evagrio es el primero al que se vincula la teoría de los ocho vicios, precursora de la teoría de los siete pecados capitales. Su obra aparece como un elenco de textos bíblicos, adecuados para rechazar las principales tentaciones que presenta en número de ocho “pensamientos genéricos”, apoyándose en la ética estoica, que enumera cuatro pasiones fundamentales (tristeza, temor, codicia y placer) y los cuatro vicios opuestos a las cuatro virtudes cardinales (imprudencia, cobardía, injusticia, intemperancia).

Lo mismo que hiciera Evagrio Pontico, el abad Casiano enumera ocho vicios principales en su obra *De caenobiorum institutis*, así como en sus *Collationes*. Por su parte, San Juan Clímaco, se apoya en Gregorio el teólogo para ofrecer la lista de estos pecados en su *Scala paradisi*. Aunque a veces se ha atribuido esa referencia a San Gregorio Nacianceno, debe referirse a San Gregorio Magno. Él es en realidad quien ha hecho popular la clasificación de los siete vicios principales o capitales en sus *Moralia*.

Desde el siglo VII hasta la época de Santo Tomás no se hace más que reproducir una u otra de las clasificaciones ofrecidas por los anteriores. Así San Isidoro de Sevilla enumera los mismos vicios que San Gregorio, aunque en un orden diferente.

Los pecados capitales son más bien “tendencias fundamentales” que conducen al mal. En la antigüedad se los denominó generalmente como “pensamientos”, “espíritus”, o simplemente “vicios”. En el siglo XIII se impuso el término de “pecados”.

La llamada *Somme-le-Roi*, que el dominico Laurent de Orleáns escribió en el siglo XIII para el rey Felipe III el Atrevido, es en realidad una especie de Suma de vicios y virtudes. Según el habitual método septenario, ordena la exposición de la moral cristiana según las siete peticiones del Padre nuestro, las siete bienaventuranzas, los siete dones del Espíritu Santo, las siete virtudes y los siete pecados capitales, que él compara con las siete cabezas de la Bestia (Ap 13,1).

Santo Tomás trata brevemente los vicios capitales en S.Th. 1-2, 84, así como en la serie de cuestiones disputadas que se reúnen ge-

neralmente bajo el nombre *De malo*, publicadas según el profesor Osuna entre los años 1270 y 1272.

Su presentación bilingüe de estas cuestiones está enriquecida con una amplia introducción en la que se explica detalladamente el método de la enseñanza universitaria de la teología, especialmente por lo que se refiere a la Universidad de París. El texto se caracteriza por su fidelidad a la edición leonina. Pero lo más novedoso es sin duda el intento del autor por hacer visible el método didáctico de aquellas escuelas bajomedievales, al articular la traducción de forma que sea visible el tipo de enseñanza basado en la controversia libre del claustro de profesores, seguida por la explicación final del maestro.

Esta edición del profesor Osuna será además útil a quienes traten de indagar sobre las fuentes del pensamiento de Santo Tomás, que él recoge y anota cuidadosamente.

José-Román Flecha Andrés

Carlo Caffarra, *Creati per amare. -Non è bene che l'uomo sia solo-*, 2. vol., Cantagalli, Siena 2006-2008, 316 y 368 pp.

El cardenal Carlo Caffarra es de sobra conocido en el ámbito de la Teología Moral Fundamental, por ejemplo, por sus estudios sobre la ley natural. En esta obra, editada por Rosanna Ansani, afronta los temas del amor, el matrimonio y la familia en la perspectiva cristiana. Como es bien sabido, a estos temas el autor ha dedicado su tiempo en el pasado como profesor en el Instituto Juan Pablo II, creado en la Universidad Lateranense.

El primero de estos dos volúmenes lleva por título –Creados para amar– y está formado por una recopilación de estudios antropológicos. De hecho, la primera parte nos acerca a las raíces de lo humano, y nos ofrece las razones antropológicas de la acogida, que se manifiesta –también– en la dimensión corporal de la persona.

La segunda parte, lleva por título “El amor que une” y nos presenta la grandeza y la fragilidad del amor conyugal. Nacido de una vocación trascendente, este amor está llamado al don y a la tarea de una sacramentalidad que se evidencia en las virtudes de los esposos y exige una responsabilidad ética, tanto en el ejercicio de la sexualidad como en el testimonio del amor uni-trinitario.

En la tercera parte se contempla “El amor que da la vida”. En este contexto se recogen algunos escritos en los que el autor ha reflexionado sobre los dilemas éticos que hoy plantean las modernas técnicas de reproducción humana asistida, pero también sobre la difícil tarea de la educación de los hijos que hoy y siempre corresponde a las familias.

En la cuarta parte se afrontan algunas de las implicaciones de la perspectiva cristiana con relación al ámbito civil y social. La familia es importante para la Iglesia, pero es también muy importante para la sociedad. También para el mundo civil, la familia cristiana es en sí misma un evangelio: es una buena noticia para el tercer milenio.

El segundo volumen lleva por título “El amor amenazado”. También ahora se comienza en la primera parte por un análisis antropológico de la crisis de identidad por la que está pasando la persona y en concreto la figura del padre. Estas observaciones no son un canto de derrota, sino una llamada a la esperanza de quienes están llamados a anunciar el evangelio de la vida en medio de un mundo marcado por la cultura de la muerte.

La segunda parte de este volumen tiene en cuenta un análisis de los síntomas de la crisis para afrontar cuestiones tan interesantes como el don de la vida, las implicaciones de la sexualidad con relación a la identidad de la persona y del matrimonio, la pregunta por el hijo, percibido como un derecho, más bien que como un don y algunas consideraciones sobre la educación, en la familia y en la escuela.

En la tercera parte se abordan algunas cuestiones bioéticas, con relación a la procreación artificial y a la eutanasia neonatal, Pero no sólo: encuentran aquí la debida atención algunas preguntas inevitables sobre el papel y las posibilidades de la institución matrimonial en el marco de un Estado laico, así como las cuestiones sobre la aportación de la familia al bien común.

La cuarta parte, titulada “En defensa del hombre”, reviste un carácter más abiertamente confesional y eclesial, al recoger las enseñanzas fundamentales de Juan Pablo II sobre el matrimonio y la familia.

Hay que advertir que precisamente en esta clave se sitúa la conclusión general. En ella, además de ofrecer algunas interesantes consideraciones sobre el noviazgo y la preparación al matrimonio, el cardenal Caffarra reflexiona sobre la vocación de los seres humanos “creados para amar”.

Sin duda es acertada la selección y articulación de estos numerosos artículos del Cardenal Caffarra. Reunidos en estos dos volúmenes llegan a configurar una especie de amplio tratado sobre el matrimonio y la familia. Partiendo de la convicción de un progresivo oscurecimiento de la identidad de la persona, toda la obra se abre a una esperanza, en la convicción de una vocación cristiana al testimonio del amor.

Conviene subrayar que en todos ellos se da una buena conjunción del pensamiento académico con la preocupación pastoral.

José-Román Flecha Andrés

Giovanni Russo, *Bioetica. Manuale per teologi*, Libreria Ate-neo Salesiano, Roma 2005, 494 pp.

La obra se inserta en una serie de manuales para el estudio de la Teología, promovida y tutelada por la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Salesiana y se caracteriza por la atención que en ella se presta a la interdisciplinariedad que sugería ya el decreto conciliar *Optatam totius*.

El volumen que aquí se presenta se debe al profesor Giovanni Russo, presidente del Instituto Teológico “S. Tommaso”, de la ciudad de Messina, Director de la Escuela Superior de Especialización en Bioética y Sexología y miembro de la Pontificia Academia para la Vida.

Este manual de Bioética, que pretende situarse en una declarada perspectiva teológica cristiana, se articula en diez capítulos. El primero de ellos analiza el objeto y la naturaleza de la Bioética, como nueva ciencia. Junto al ámbito de la investigación y su especificidad con relación a la ética, se analiza la relación existente entre esta disciplina y otras ciencias de la vida y de la salud.

El segundo capítulo hace un recorrido sustancial por la pre-historia y la historia de la Bioética, desde la aparición del nombre, gracias al doctor R. Van Rensselaer Potter hasta su predecible instalación en el ámbito europeo y especialmente el italiano.

En el tercer capítulo el autor resume los fundamentos bíblicos de la Bioética, ofreciendo al lector una muy clara exposición de los temas salientes de la misma, como la vida naciente, la funcionalidad del cuerpo humano, el valor y el sentido del dolor y el sufrimiento, la muerte humana, la vida animal y el ambiente natural.

Tras estas consideraciones básicas, el resto de la obra se abre ante nosotros como un espléndido abanico, cuyas varillas representan los diversos campos que abarca esta ciencia moderna.

Bajo el título de Bioética fundamental, el capítulo cuarto expone la fundamentación filosófica, jurídica y pedagógica de la misma sin olvidar el análisis de los principales paradigmas utilizables. Entre ellos el autor tiene buen cuidado en señalar cómo sobresale el paradigma cristiano del Evangelio de la vida. Su exposición se completa con toda una consideración cristológica y pneumatológica de la vida humana. Tras recordar la importancia del pensamiento patrístico y del Magisterio de la Iglesia sobre el valor de la vida, el autor expone también los fundamentos “teológicos” con los que las grandes religiones abordan las cuestiones bioéticas.

La Bioética general, a la que se dedica el capítulo quinto, es estudiada aquí desde la perspectiva de una amplia serie de principios éticos, que sobrepasa con mucho, la clásica presentación del informe Belmont, a los que se antepone el principio universal de la dignidad de la persona.

Como suele ser habitual en este tipo de obras, la Bioética médica, expuesta en el amplísimo capítulo sexto, analiza los nuevos problemas que la técnica plantea a la ética. Esos problemas se refieren tanto a la manipulación de la vida naciente y a los desafíos de la genética, como al cuidado de la salud y la enfermedad o a la toma de decisiones con relación al final de la vida humana en el caso de los enfermos terminales.

El capítulo séptimo nos ofrece un panorama, cada vez más interesante y bastante desacostumbrado, sobre la Bioética de la alimentación. En él se incluyen temas como la responsabilidad moral ante la dieta, la anorexia y la bulimia, la huelga de hambre, el ayuno y la abstinencia y, finalmente, el drama del hambre en el mundo.

El campo, tantas veces olvidado, de la Bioética social encuentra un excelente tratamiento en el capítulo octavo, en el que se recuerdan cuestiones clásicas como el suicidio y el homicidio, la pena de muerte o la responsabilidad en el dopaje, considerada tanto con relación a la persona como respecto a los dirigentes de los equipos en el ámbito deportivo.

El capítulo noveno está dedicado a un tema de tanta actualidad como es la Bioética ambiental o Ecoética. En él encuentran espacio los típicos modelos de razonamiento sobre la misma, pero también numerosas cuestiones sectoriales como el cambio climático, el peligro nuclear, las amenazas del moderno bioterrorismo, así como el ideal sociopolítico del desarrollo sostenible.

Finalmente, la Bioética animal, a la que se dedica el capítulo décimo, nos recuerda el puesto que los animales ocupan en la Biblia, para evocar las modernas cuestiones del estatuto y de los eventuales “derechos” de los animales.

Cierra este excelente manual una buena recopilación bibliográfica, reducida casi exclusivamente al ámbito italiano, a excepción de las obligadas referencias a las principales enciclopedias y diccionarios.

Junto a la claridad de la exposición la obra une los conocimientos indispensables no sólo para los alumnos de las facultades de Teología sino también para las personas interesadas en los dilemas éticos que hoy plantea la manipulación de la vida.

José-Román Flecha Andrés

Giovanni Russo, *Dignitas Personae. Commenti all'Istruzione sulla Bioetica*, Editrice Coop. S. Tom. - Editrice Elledici, Messina - Leumann (Torino) 2009, 315 pp.

“Ofrecer no sólo consuelo, sino también luz y esperanza”. Tal es la finalidad de la Instrucción *Dignitas Personae*, sobre algunas cuestiones de Bioética, publicada el día 8 de diciembre de 2008 por la Congregación vaticana para la Doctrina de la Fe. Con este documento, que completa las orientaciones incluidas en la instrucción *Donum Vitae*, de 1987, la Santa Sede ha querido sumarse a las celebraciones del 60 aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Con este motivo el profesor Giovanni Russo, miembro de la Pontificia Academia para la Vida y Presidente del Instituto Teológico “Santo Tomás”, de la ciudad de Messina, ha dirigido un interesante comentario a la Instrucción. La obra se abre con los textos con los que Mons. Luis Francisco Ladaria y Mons. Rino Fisichella presentaron la instrucción en el vaticano el día 12 de diciembre del mismo año.

A continuación se abre un amplio abanico de estudios firmados por veintiocho reconocidos profesores y especialistas en el campo bioético, una docena de los cuales pertenecen a la Pontificia Academia para la Vida.

Entre los temas analizados por los autores al menos cuatro se refieren a los aspectos específicamente cristianos, como los presu-

puestos bíblicos de la inviolabilidad de la vida humana (R. Frattallone), el puesto clave que desempeña Jesucristo en la comprensión de la dignidad y sacralidad de la vida según la instrucción *Dignitas personae* (R. Tremblay), la continuación del magisterio de la Iglesia entre este documento y la instrucción *Donum vitae* (M.P. Faggioni), y el marco de la antropología teológica subyacente a sus afirmaciones (A. Sarmiento).

Otros estudios optan por un planteamiento más filosófico (A. Vendemiati), especialmente al analizar la perspectiva personalista del documento (R. Lucas) y su afirmación sobre los valores morales absolutos (M. Cozzoli), entre los cuales, en este campo concreto sobresalen los que ya enunciaba la *Donum vitae*, cuales son el de la dignidad de la vida engendrada (E. Sgreccia - W.J. Eijk - G. Russo) y el del marco conyugal en el que ha de ser engendrada y acogida (A. Mattheeuws).

Sin olvidar estas bases epistemológicas, la mayor parte de los estudios se refieren a las cuestiones relativas a la generación de la nueva vida, como las técnicas de procreación humana asistida (M.L. Di Pietro - G. Miranda), el uso de los embriones humanos (C.V. Bellieni - J.J. García), las nuevas formas de contragestación (I. Schinella) y las diversas formas de ingeniería genética (V. Mele - D. Sacchini). A las cuestiones sobre la clonación reproductiva (G. Savagnone) y la llamada clonación terapéutica (M. Aramini), se une la consideración ética del uso del "material biológico" humano proveniente de intervenciones moralmente ilícitas (A. G. Spagnolo).

Cierran el volumen cuatro estudios sobre la visión del progreso y la investigación científica (V. Tambone - M. Pennacchini), la dimensión ética de la profesión médica (A.M. Simón y Ph. Schepens) y el derecho y las interpelaciones de la instrucción *Dignitas Personae* (F. Macioce).

La obra que aquí se presenta constituye una herramienta imprescindible para el estudio de la Bioética Católica, en cuanto establece un diálogo entre la fe y la razón, entre la teología y las ciencias, entre la teoría y la práctica del investigador y del personal médico. Sin duda será muy útil a los estudiantes de Teología, pero también a los profesionales de la sanidad y a toda persona culta que se interese por los dilemas éticos del origen de la vida humana.

José-Román Flecha Andrés

Giovanni Russo (ed.), *Bioetica e questione ambientale*, Editrice Coop. S. Tom. - Editrice Elledici, Messina - Leumann (Torino) 2010, 295 pp.

El editor de esta obra, miembro de la Pontificia Academia para la Vida y Presidente de la Sociedad Italiana de Bioética y Sexología, ha articulado en esta ocasión las aportaciones de un grupo internacional de expertos para elaborar un estudio muy completo sobre las cuestiones más candentes de la moderna Ecoética.

En la primera parte se presentan los fundamentos y principios de esta nueva disciplina. Tras el análisis de los fundamentos y los ámbitos de investigación, elaborado por el mismo profesor (G. Russo), se encuentran las consideraciones filosóficas sobre la naturaleza (J.G. Lennox) y la reflexión sobre la responsabilidad que debemos a las generaciones futuras (M. Gensabella Furnari). A continuación se ofrece una interesante exposición de los principios y planteamientos de las religiones con relación a una ética global del ambiente (J.R. Engel) y un resumen de los pronunciamientos del magisterio de la Iglesia sobre la cuestión ambiental (A.R. Gioeni). A estas introducciones sigue una serie de estudios más breves, sobre las ciencias de la vida y la promoción de la calidad de la misma (M. Piscitelli - D. Tirindelli - L.B. Rossi), sobre la biodiversidad y la estabilidad ambiental (G. Massini - L.M. Padovani - L.B. Rossi), y otro sobre los ecosistemas y la biosfera (G. Russo). La primera parte incluye dos breves capítulos sobre el habitat y las condiciones ambientales (L. Naviglio - L.B. Rossi) y sobre el desarrollo sostenible, preparado por el Ministerio del ambiente. Finalmente, un estudio sobre la salud ambiental, los progresos actuales y los problemas futuros (P.S. Wenz) viene a cerrar este amplio recorrido.

La parte segunda de la obra está dedicada a presentar de forma bastante sintética los diversos modelos de Bioética ambiental, como el antropocéntrico y el biocéntrico, la ética de la tierra y el ecocentrismo, el modelo pluralista y el comunitarismo, todos ellos analizados por J.B. Callicott, de la Universidad de North Texas, en Denton, TX. A estos seis modelos, se une la presentación del ecofeminismo (K.J. Warren) y la llamada *Deep Ecology* (A. Naess).

Bajo el título general de "Intervenciones sobre el ambiente", en la tercera parte se recogen unas cuantas cuestiones prácticas, como los cambios climáticos (D. Jamieson) y el problema de los residuos peligrosos y las sustancias tóxicas (K. Shrader-Frechette), los riesgos derivados de la energía y de una posible guerra nuclear (L. Forrow) así como de la proliferación de las armas químicas y biológi-

cas (V.W. Sidel), a las que por desgracia hay que vincular la amenaza del bioterrorismo (G. Russo). Otro panorama más pacífico aunque igualmente preocupante contempla las perspectivas bioéticas en el terreno de la agricultura (R.P. Haynes) y el espectro del holocausto ecológico que podría definirse como agricidio (M.W. Fox). A este núcleo se vinculan las preguntas sobre la finalidad, las aplicaciones y los riesgos de los organismo genéticamente modificados (G. Lamonica) y las crecientes preocupaciones éticas ante la contaminación y privatización del agua en el mundo (R. Frattallone). Los últimos capítulos nos invitan a asomarnos a lo que ya Juan Pablo II denominaba como una ecología humana. De hecho, en la obra se incluye un capítulo sobre el control demográfico (M.L. Di Pietro), otro sobre las políticas alimenticias (D. Christiansen - M.M. McLaughlin), otro más sobre el hambre en el mundo, y los dos últimos que analizan los aspectos éticos de la circulación viaria (V. D'Anzi) y la urbanización con relación a la calidad de vida (G. Russo).

A la vista del resultado es de admirar este diálogo que el coordinador ha intentado establecer entre los estudiosos norteamericanos y los italianos.

Es de esperar que la obra sea especialmente útil para los estudiantes de Teología y de las ciencias humanas en general.

José-Román Flecha Andrés

Raimondo Frattallone, *Sessualità umana. Modelli antropologici e problematiche morali*, Editrice Coop. S. Tom. - Editrice Elledici, Messina - Leumann (Torino) 2009, 197 pp.

El autor ha sido profesor ordinario de Teología Moral en el Instituto Teológico "Santo Tomás", de la ciudad de Messina, agregado a la Universidad Pontificia Salesiana. Es suficientemente conocido como autor de numerosas obras y artículos de investigación sobre Bioética y sexualidad, entre otros temas. En esta obra presenta un excelente resumen de antropología y ética de la sexualidad humana.

En una breve primera parte el autor analiza la sexualidad humana en las estructuras de la existencia personal. El gráfico inicial pone de relieve cómo la sexualidad humana se inserta y actúa en manera dialéctica con las potencialidades contenidas en cada una de las estructuras de la persona situadas en seis niveles que

van de la conciencia moral a la aceptación del designio salvador de Dios.

En la segunda parte se exponen los puntos fundamentales de la antropología filosófica en relación con la sexualidad humana. Ahora bien, el esquema elegido resulta muy interesante al no situarse, como es habitual, en la presentación de los componentes del ser humano o en las actividades de la persona, sino al exponer la antropología según un itinerario histórico-filosófico. De esta forma se estudia al hombre y la sexualidad humana en el materialismo, en el existencialismo, en la visión pragmático-utilitarista, así como en la visión aristotélico-tomista, en la era del “pensamiento débil”, en la visión personalista y, finalmente en la revelación bíblica, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Como era de esperar, se puede descubrir que cada una de esas ideologías o corrientes propugna respecto a la sexualidad un cierto modelo, unos determinados valores y unas normas de comportamiento.

En la tercera parte, el profesor Frattallone expone los principales problemas con los que se tropieza la ética sexual, así como los principios de solución de los mismos. Tras fijar el objetivo de la maduración personal y la afirmación de la propia identidad, se analizan algunos problemas como el autoerotismo y la homosexualidad. En ambos casos, el autor analiza las causas, evalúa los hechos y ofrece algunas indicaciones para la liberación personal y la normalidad.

Entre las desviaciones del instinto sexual, se analizan algunos fenómenos como la transexualidad, la pornografía, la pedofilia, la prostitución, las violencias sexuales y el sexo grupal, sin olvidar la evaluación de tales fenómenos.

Manteniendo como primer analogado de la sexualidad humana el encuentro matrimonial, el autor dedica cuatro capítulos a la viudez, el celibato, la preparación a la vida de pareja y las relaciones prematrimoniales. En todos ellos se mantiene fiel a su estilo pedagógico, que analiza el fenómeno, lo evalúa desde el punto de vista antropológico y señala caminos para el crecimiento humano y espiritual de la persona.

Los tres últimos capítulos están dedicados a cuestiones específicas de la vida matrimonial o paramatrimonial, como la apertura a la vida y la regulación de la natalidad, la fidelidad conyugal y los problemas del divorcio y, finalmente, el nuevo y complejo fenómeno denominado como “PACS” o Pacto civil de solidaridad, analizado a la luz de las ciencias humanas y de la fe.

Resulta sorprendente encontrarse al final un epílogo poético. El primero de los poemas aquí recogidos es el famoso soneto español que comienza con el célebre verso “No me mueve mi Dios para quererte”, mientras que el último texto es un pasaje del *Libro del Amigo y del Amado*, de Ramón Llull. Estos detalles pueden dar una idea de la originalidad de esta obra y de su clara vocación pedagógica.

José-Román Flecha Andrés

Laura Baccaro e Renzo Pegoraro, *Salute mentale e garanzia dei diritti*. Quaderni di Etica e Medicina, Fondazione Lanza, Padova 2009, 193 pp.

Laura Baccaro es psicóloga y especialista en Criminología y enseña en la Universidad de los Estudios, de Padua. Renzo Pegoraro, experto en Bioética, es el director de la conocida y prestigiosa Fundación Lanza, también en Padua, a quien hay que agradecer el continuo y fiel envío de sus publicaciones a la Cátedra Cardenal Ernesto Ruffini de esta Facultad de Teología de Salamanca.

En esta obra se recogen las aportaciones de diversos profesionales que, el 30 de junio de 2007, participaron en un seminario promovido por la misma Fundación Lanza sobre el tema “Ética Ambiental Humana y Salud Mental”.

Los editores recuerdan para comentar que en el preámbulo a la Constitución de la Organización Mundial de la Salud (OMS), del año 1946, se afirma que “el disfrute del nivel de salud más elevado posible es uno de los derechos fundamentales de todo ser humano, sin distinción de raza, religión, credo político, condiciones económicas y sociales”.

Este disfrute es considerado no sólo como un hecho o un deseo, sino como un derecho, tanto por la Declaración Universal de los derechos del hombre, como por el Pacto sobre los derechos económicos, sociales y culturales.

Ahora bien, la OMS, en sus objetivos para el siglo XXI, indica como criterios fundamentales la solidaridad y la equidad. Por lo que se refiere a la salud mental la misma OMS la define como “un estado de bienestar emotivo y psicológico, en el que el individuo puede disfrutar de sus capacidades cognitivas y emocionales, ejercitar su

propia función en el seno de la sociedad, responder a las exigencias cotidianas de la vida de cada día, establecer relaciones satisfactorias y maduras con los demás, participar constructivamente en los cambios del ambiente y adaptarse a las condiciones externas y a los conflictos internos”.

En realidad se trata de definir los parámetros de la “calidad de Vida”, asumidos ulteriormente en la Conferencia de Helsinki del año 2005, y que han de resultar prioritarios aun en las situaciones más difíciles con son las de las cárceles y los hospitales Psiquiátricos Judiciales.

Dicho esto ya en la introducción, la obra se articula en tres partes. La primera lleva por título “consideraciones éticas sobre la salud mental en la comunidad”. En ella se afronta el dilema del suicidio y el derecho a la muerte desde una perspectiva médica. Se estudian los instrumentos de promoción de la salud mental en el seno de la comunidad y se ofrecen unas indicaciones sobre la llamada “itineroterapia” que ofrecen la ocasión para una interesante reflexión antropológica sobre el hombre y el lugar en el que se mueve y explora.

Otros tres trabajos se agrupan en la segunda parte de la obra, que se titula “La salud en las cárceles y en los Hospitales Psiquiátricos Judiciales”. La experiencia de monitorización de los pacientes en un hospital de Montelupo Florentino se sitúa entre unas reflexiones sobre la tutela de la salud en las cárceles y otro estudio sobre arte y creatividad en el que se afirma que «las necesidades de los detenidos no son sólo meramente prácticas, son necesidades vitales, son momentos de vida, son sentimientos que hay que expresar y dejar salir: son necesidades, “otras” necesidades humanas, demasiado humanas y frágiles» (p. 76).

En la tercera parte se analizan los conceptos de dependencia, de imputabilidad y de culpabilidad en el marco de los últimos desarrollos y perspectivas en la ética forense.

Finalmente, en un amplio apéndice, la obra recoge seis importantes e imprescindibles documentos nacionales e internacionales con relación a la psiquiatría y a la salud mental a los que sigue una especie de “carta ética para la cárcel” ya publicada previamente en 2004, que merecería ser dada a conocer con más amplitud.

José-Román Flecha Andrés

Lucia Mariani - Matteo Mascia - Daniela Signorini (ed.), *Business Styles and Sustainable Development*, Fondazione Lanza, Padova 2008, 258 pp.

Como se recordará, a principios de los años 1970 el Club de Roma promovió un estudio sobre los límites del crecimiento o del desarrollo. Veinte años más tarde, el mismo Club de Roma patrocinó una segunda obra que llevaba el expresivo título de “Más allá de los límites”. En este tiempo son muy numerosas las voces que resuenan en el mundo para llamar la atención de los riesgos planetarios de un desarrollo insostenible.

Este libro trata de repensar las dificultades y las posibilidades a las que se enfrenta el mundo de los negocios a la hora de controlar el desarrollo de forma sostenible.

Está constituido por una colección de estudios promovidos por la conocida y estimada Fondazione Lanza, con ocasión de la 5ª Conferencia Internacional sobre Ética y Políticas Ambientales que tuvo lugar en Kiev en Abril de 2003.

La obra se articula en cuatro secciones que, en su conjunto, complementan un buen cuadro de la situación existente, de los valores que habría que promover y de las prácticas que ya se están llevando a cabo en diversos países del mundo para promover y orientar adecuadamente un desarrollo sostenible.

La primera de ellas está dedicada a la dimensión ética, la responsabilidad ambiental corporativa y social. Procedentes de Malta, Irán y Polonia, tres ponentes expusieron las exigencias de la responsabilidad medioambiental con relación al estilo marcado por los negocios (Agius y Monajemi), así como los ideales y los compromisos con los que éste se enfrenta (Mazur).

La segunda sección trata el problema de los mecanismos institucionales necesarios para obtener un desarrollo sostenible. Los ponentes tuvieron muy en cuenta el drama que, en la era de la globalización, supone la presencia de la pobreza (Zamagni). Esta, en efecto, atenaza no sólo a los países en vías de desarrollo, sino también a amplias capas de población en los países desarrollados (Markandya).

La tercera parte se centra más directamente en el mundo de los negocios y en concreto en el ámbito de la toma de decisiones, la organización y las opciones tecnológicas que reflejan una cultura atenta a la sostenibilidad social y ambiental. De hecho, los ponentes apuntaron a un nuevo modo de proponer el progreso tecnológico

(Hennicke), Las oportunidades y dificultades que afectan al mundo de los negocios en la promoción de la sostenibilidad (Di Cristoforo) y la transferencia de tecnologías ecológicas a un país como Ucrania (Fedoriv).

Por último, la cuarta sección está dedicada a la descripción de algunos casos de buenas prácticas en diferentes áreas, como las compañías dedicadas a la microelectrónica, el turismo y la agricultura. El libro concluye con el Documento final de la Conferencia, en el que se resumen las reflexiones y debates de las 140 personas que participaron en la misma, procedentes de 21 países europeos y extraeuropeos.

El libro puede resultar muy interesante a políticos y empresarios, pero también a sociólogos y a los profesionales de la comunicación. Ni que decir tiene que, en el marco de los estudios promovidos por la Fundación Lanza, este libro subraya de forma preeminente las cuestiones más debatidas de la moderna Ecoética. Junto a la descripción de los problemas y los ejemplos de buena práctica, se percibe un enorme interés por reflexionar sobre las bases éticas que han de reconducir el progreso a un planteamiento de sostenibilidad controlable y eficaz.

José-Román Flecha Andrés

J. P. García Maestro, *La teología del siglo XXI. Hacia una teología en diálogo*, PPC, Madrid 2009, 320 pp

El profesor del Instituto Superior de Pastoral de Madrid, autor de este libro, natural de Valladolid. pertenece a la orden trinitaria y es conocido por su preparación teológica profunda recibida en los Centros Universitarios romanos y de Alemania, y porque sabe unir su experiencia pastoral con una reflexión teológica bien estructurada.

La obra que presentamos se convierte en una llamada a la comunidad cristiana a reflexionar de modo autocrítico y maduro sobre su presencia dialogal en el mundo actual. Al leer este libro, recordamos continuamente las propuestas y la relación estrecha existente entre dos Constituciones del Concilio Vaticano II: *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*, sin olvidar el contenido de la encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI. En el fondo, el autor quiere seguir buscando respuestas a la pregunta conciliar ¿Iglesia: qué dices de

ti misma? y abre caminos a la propuesta conciliar de 'la Iglesia en diálogo con el mundo'.

El autor, de forma bien fundamentada, se aproxima a tres grandes campos teológicos e interculturales: el diálogo con la increencia en un mundo en proceso de mayoría de edad que intenta dar respuesta a los problemas de las víctimas, el dialogo interreligioso e intercultural y la pluralidad de iniciativas teológicas que hoy aparecen en la sociedad posmoderna.

La obra tiene en cuenta la aparición de diversas teologías y modelos eclesiológicos durante los cuarenta últimos años. En este sentido, es consciente de que los avatares por los que pasa la reflexión teológica son reflejo de los problemas y vicisitudes que experimenta la misma iglesia, y la pluralidad de teología es reflejo de la pluralidad de modelos de iglesia tanto en el ámbito institucional como en el pastoral y práctico.

Como afirma el prologista de esta obra, el nuevo libro de García Maestro constituye un desafío abierto a la conciencia satisfecha, al cinismo y a la dureza de corazón, que hoy predominan en casi todos los sectores de la vida pública y en la propia vida privada (p. 19) y, me atrevo a afirmar, dentro de la misma Iglesia. Frente al autobombo y a la autocomplacencia de muchos seudoteólogos –en algún caso con fama televisiva y con fans a su lado– el teólogo vallisoletano elige la autocrítica y el examen de conciencia; frente a la soberbia de quienes se creen en posesión de la verdad teológica, el autor se inclina hacia la humildad de buscarla y compartirla con los demás.

La obra está dividida en cuatro partes. En la primera, titulada "La teología fundamental en diálogo con la increencia", analiza el desafío de la increencia a la teología, es decir, cómo ser creyentes en una sociedad increyente. Para ello responde a dos cuestiones fundamentales, presentes en el mundo actual. ¿Cómo hablar de Dios en un mundo adulto?, y el sufrimiento ¿es roca del ateísmo o ámbito de la revelación divina? En todo caso, al leer esta parte creo que el autor da por supuesto, sin lugar a dudas siguiendo a algunos autores del pensamiento débil, que el mundo actual está en un momento de adultez. Quizás habría que demostrar lo contrario: que nos encontramos con un mundo excesivamente feudal y esclavo de de los poderes y los mass media que han eliminado la capacidad crítica de los ciudadanos.

La segunda parte lleva por título "Diálogo ecuménico e interreligioso". Es la parte mejor organizada de la obra y donde al autor expone su mejor pensamiento. En ella se enfrenta a un segundo

reto: el desafío que el pluralismo religioso y cultural lanza a la teología cristiana. En esta parte incluye el tema del ecumenismo intracristiano. Pero el pluralismo religioso está exigiendo 'que todos sean uno, como tú y yo somos uno, para que el mundo crea' (Jn 17,19-21). El fondo del mismo queda reflejado en alguna de sus reflexiones finales (p. 219) ¿Qué Cristo presentamos a esta humanidad? ¿Qué imagen de Dios presentamos en la evangelización? Y puesto que a veces los cristianos tenemos una formación muy pobre de nuestra fe ¿cómo vamos a dar razón de nuestra esperanza, si no tenemos fundamentos sólidos para argumentar?

En la tercera parte, titulada "pluralismo teológico: otros enfoques continentales", analiza qué significa hacer teología desde la otra parte del mundo, desde el servicio de la historia. Esto exige, según el autor, una revisión del pluralismo teológico convencido de que no se puede hacer teología desde un contexto puramente eurocéntrico. Creemos que el autor llega a estas conclusiones no sólo desde su propia experiencia sino especialmente desde la reflexión teórica. Estamos de acuerdo con él afirmando que Europa ha dejado de ser el centro del mundo en diversos campos: político, económico, cultural, religioso.

Por último, en la cuarta parte, "La Iglesia en el umbral del siglo XXI", recoge la dimensión eclesiológica, convencido de que aunque la Iglesia no sea bien vista en el mundo europeo, puede seguir siendo un signo de credibilidad, precisamente debido a su nota de 'catolicidad' o universalidad. La Iglesia abraza a todos, pero desde una opción obligatoria quiere estar especialmente con los más pobres.

Las corrientes teológicas que el autor analiza dan pistas para la acción y para la reflexión de gran alcance de forma que este nuevo milenio no sea fascinante solamente para unos pocos. En la lucha y la responsabilidad por vencer el sufrimiento injusto está la mayor exigencia que brota de la gratuidad de Dios (p. 278).

Después de leer esta obra, el lector podrá comprobar que toda ella está configurada en torno a la respuesta a numerosos retos de la Iglesia actual. El Concilio Vaticano II, el acontecimiento eclesial más importante del siglo XX, fue un concilio de Iglesia y sobre la Iglesia. Según el autor, hoy se necesita que en la Iglesia el tema central sea Dios, que en la Iglesia se hable de Dios y sea lugar de la experiencia de Dios. Cuando más se deje que Dios sea el Dios del amor y sea el centro de la Iglesia, más se convertirá esta en la Iglesia de Jesús.

Bienvenida sea esta obra al campo de la reflexión eclesiológica. El lector encontrará caminos para la acción y la reflexión, podrá recibir una cosmovisión de la Iglesia desde la categoría del ‘diálogo’ que tanto bien ha aportado a la vida de la Iglesia en relación con el mundo durante las últimas décadas.

Ángel Galindo García

R. L. Breide Obeid, *Teología política según Gueydan de Roussel*, Gladius, Buenos Aires 2010, 310 pp.

El autor de esta obra es abogado, especialista en régimen jurídico de los recursos naturales y ambiente, y rector de la Universidad Católica de La Plata (Argentina). Según él, la obra de Guillermo Gueydan de Roussel, que tiende rigurosamente a establecer una teología política, se plasma en una Iconología Política desde el concepto de hombre como imagen y semejanza de Dios, es decir, desde una perspectiva perteneciente claramente a la teología cristiana y bíblica.

Dentro de esta cosmovisión cristiana, de este concepto de hombre, imagen de Dios, el autor tiene una concepción del mundo de inspiración agustiniana desde donde la idea de conocimiento está basada tanto en la fe como en la razón y la concepción de la historia del ser humano tiene sentido desde el fin de la búsqueda de perfección en cuanto, como agustiniano, el hombre ha deformado con el pecado su esencia de ser imagen de Dios.

Según esta obra el hilo conductor del que se deduce que el pensamiento de Gueydan descansa en su teoría del conocimiento se convierte en causa formal que ordena toda su obra y encuadra los principios de la Teoría Política con sus tres etapas: una política normal que llama Agonal, que quiere decir lucha; una política enferma que llama política ‘juego’; y una política remedio que llama ‘metafísica’ (p. 198).

La obra esta dividida en diez capítulos en los que va analizando la aportación de Gueydan: la vida de Gueydan de Roussel, su obra, los dos amores o dos ciudades y dos cuerpos místicos, el mito humanidad y la aparición del estado, La teoría del conocimiento desde la fe y la razón, la cosmología simbólica, antropología, teología de la historia, teoría política con sus etapas y categorías, la política “juego” y la política “metafísica”.

El método que el autor utiliza es el teórico-doxográfico en cuanto va exponiendo el pensamiento teórico y transcribiendo los textos esenciales sobre los que se funda. A partir de la consideración de la vida y obra del autor estudiado, se centra en lo que considero es el punto de partida para comprender el resto de la obra: la teoría del conocimiento a partir de la fe y de la razón.

Aunque según el autor esta teoría está fundada en Tomás de Aquino y en Eckhart, nuestro juicio va más encaminado a considerar que su fundamento está más bien en san Agustín. De hecho, de alguna de sus propuestas como la Iconología política surge la concepción del mundo de inspiración agustiniana, como lucha entre dos ciudades y dos cuerpos místicos y, como el mismo autor señala, Gueydan leyó y meditó la obra de san Agustín y esta se presenta a lo largo de su producción como parte integrante de la sabiduría cristiana (p. 19).

El autor expone la teoría del conocimiento como algo fundamental e indispensable en cuanto actúa como causa formal de toda su obra. Ya que su pensamiento responde a una unidad profunda, aunque haya sido publicada fragmentariamente. Su importancia radica, dice el autor (p. 298), en su teoría del conocimiento en las tres etapas en las que las desarrolla: la política agonal, la política juego y la política metafísica, origen de la esperanza de regeneración política en la época posmoderna.

Ángel Galindo García

M. Scheler, *Amor y conocimiento y otros escritos*, Palabra, Madrid 2010, 316 pp.

El autor es de sobra conocido por lo que no necesita presentación: es uno de los pensadores más sobresalientes del primer tercio del siglo XX y es muy difícil pensar en gran parte de la elaboración ética y antropológica del siglo XX sin reconocer su influjo. El libro que presentamos está editado por el profesor Sergio Sánchez-Migallón de la Universidad de Navarra.

El presente volumen ofrece siete sugerentes escritos sobre el amor, el sufrimiento, la alegría, la virtud, la solidaridad cristiana el seguimiento de modelos y liderazgo y la libertad. Su penetrante y lúcida mirada alumbra estas claves decisivas de lo humano per-

mitiendo ahondar en su sentido y dar pasos en la dirección de una antropología adecuada.

En gran medida, es sabido que la profundidad del pensamiento de Scheler se debe al método fenomenológico usado y al modo como lo aplica. Frente a los débiles esquemas empleados tanto por el empirismo como por la escuela kantiana, nuestro autor encuentra en la 'intuición' de carácter husserliano el camino para acoger los datos vividos en la experiencia moral.

Los rasgos fundamentales de este hilo intuitivo son dos: se trata en primer lugar de una intuición eidética, es decir, que tiene por objeto acercarse a las esencias y leyes esenciales y no sólo a hechos contingentes y particulares. De esta manera viene a ser un modo de conocimiento esencial, cuya validez es independiente de las variaciones circunstanciales y, como consecuencia, se puede decir que considera al ser humano en totalidad 'histórica' y 'relacional'.

Asimismo Scheler aplicó el método fenomenológico a su pensamiento de forma muy libre. En su obra no aparecen los análisis escrupulosos de Husserl aunque contiene análisis originales en la esfera del conocimiento. Es decir, se hace una idea más ancha de la famosa 'reducción eidética'. Su objetivo no es otro que explicar las cosas mismas fundándose en los hechos, es decir, ir a lo profundo desde lo visible.

De esta manera, Scheler clarifica los campos anunciados: del lado de los objetos, el mundo de los valores; del lado de los actos, las funciones y los actos emocionales; y lógicamente la relación entre ellos (objetos y actos), en la que consiste una buena parte de nuestra vida. Mirando de cerca esta vida emocional, este filósofo nos hace ver de un modo muy vívido que los valores no son ni convenciones arbitrarias ni entelequias abstractas, y que la vida afectiva no es ni sentimentalismo voluble ni mero eco simplemente subsidiario de la racionalidad. Por tanto, no absolutiza ni el subjetivismo del pensamiento débil posmoderno ni el racionalismo vertical del siglo XIX.

Estoy seguro que el lector penetrará fácilmente en la lectura de los temas propuestos por Scheler. La meditación de la obra le cautivará de manera que deseará terminar pronto la lectura de la misma para volver a releerla ya que quedará prendado de su contenido al considerar que alguna referencia intuitiva 'ha quedado en el tintero'. Felicitamos a quienes han recobrado tan bello pensamiento y

lo han sacado del olvido de las bibliotecas y archivos, especialmente a su traductor, el profesor Sergio Sánchez.

Ángel Galindo García

A. Russo - E. Scognamiglio, *Vivere insieme nella nuova Europa. Il ruolo delle religioni*, ECS, Napoli 2006, 205 pp.

Aparece este pequeño libro en la Colección de lecturas teológicas napolitanas como estudio centrado en una imagen de persona que se define en relación con el Otro. En el horizonte de la reflexión se encuentra la necesidad del diálogo intercultural e interreligioso. Para llevar a efecto este encuentro de las religiones y de las culturas será preciso que, además del esfuerzo de las personas, los pueblos y las naciones potencien la transformación de esta sociedad hacia el encuentro sincero y dialogal entre todas las partes en conflicto.

El lector podrá encontrar que todo lo que aparece en este libro es claro, actual y original sobre el papel de las religiones en Europa con una referencia especial hacia el diálogo con la religión del Islam. Lo hacen dos expertos en diálogo intercultural que viven apasionadamente las relaciones con los otros. De todos modos, ellos son conscientes de que la paz interreligiosa será posible si se proponen con seriedad unas relaciones desde la solidaridad, la justicia, la verdad y la fraternidad como valores irrenunciables de la humanidad.

Después de leer esta obra, cada vez estoy más convencido de que la solución de los conflictos y el acercamiento dialogal entre las religiones solo será posible si se parte del ámbito antropológico más que del teológico y si, en la base de este diálogo, median los valores humanos que definen al hombre como la búsqueda de la verdad desde la fraternidad. Para ello, será preciso prescindir de la lucha, del enfrentamiento y de todo aquello que suponga de pretensión prepotente frente al otro.

El contenido de este libro está centrado en torno a dos núcleos: la unión europea y el reto del pluralismo y el Islam en Europa. En cuanto a la primera parte, los autores lo han organizado en tres capítulos: la alteridad religiosa en la coyuntura mundial actual, pluralismo religioso y laicidad, y las declaraciones europeas sobre el diálogo interreligioso y la cohesión social. En cuanto a la parte dedicada al Islam en Europa, se centra en cinco referencias: violencia,

lucha y subcultura; solo hombres kamikaces; el retorno del Islam; el periodo de la Eurorabia; y el camino de la integración.

El debate de fondo al que este libro quiere responder es el de Europa y su fidelidad a sus raíces cristianas. La historia del continente europeo se funda desde hace siglos en la historia de la evangelización y de la inculturación. Europa ni es ni ha sido un territorio cerrado ni aislado. Al contrario, se ha construido abierto más allá de los mares y recibiendo a las gentes que venían desde lejos. Esta historia ha obligado a Europa a no cerrarse en sí misma y como consecuencia se encuentra en diálogo conflictivo con quienes se acercan a ella. Pero Europa tiene mucha historia de reencuentros y desencuentros.

Este ensayo parte de la convicción de que el diálogo lleva a reconocer la riqueza de la diversidad y dispone los ánimos para la aceptación mutua en la perspectiva de una auténtica colaboración que responda al programa cristiano de la vocación originaria de los hombres hacia la unidad del género humano. Por ello, el diálogo es un instrumento ideal para realizar una nueva humanidad. Los cristianos europeos tienen el deber de desarrollar este diálogo ofreciendo el testimonio de la esperanza, con confianza y guiados por la fraternidad inteligente y razonable.

Sea bienvenida esta obra en la que rezuma de valores éticos para la integración, subrayando los factores pacificadores frente al fanatismo y el descubrimiento de la alteridad como vehículo de diálogo en un periodo de relaciones globales. En esta propuesta, los autores analizan el problema de la laicidad como expresión del pluralismo ético y paradigma tanto civil como religioso condenados a entenderse en futura convivencia. En este horizonte se sitúan las declaraciones europeas sobre diálogo interreligioso analizadas en esta obra.

Ángel Galindo García

2. Teología Espiritual

Kees Waaijman, *Espiritualidad. Formas, fundamentos y métodos*, Sígueme, Salamanca 2011, 1.023 pp.

Nos encontramos ante la traducción castellana de la obra del carmelita Kees Waaijman, propuesta como manual de teología espiritual y que es fruto de su investigación durante más de treinta años. Desde 1989 es profesor de la Universidad Católica de Nimega, donde es también director y fundador del *Titus Brandsma Institute* para el estudio de la espiritualidad. Además de sus líneas de investigación que son fundamentalmente la espiritualidad bíblica y la historia de la espiritualidad, en la presente obra aborda de manera ordenada y creativa toda la teología espiritual.

La traducción viene elaborada a partir de la edición inglesa teniendo presente el original holandés. La verdad es que hemos de felicitar a la editorial Sígueme, así como al director de la colección “Verdad e imagen” por el acierto de traducir esta voluminosa obra, haciéndola así también asequible a los lectores e interesados de lengua española. Como ya señalábamos al recensionar la traducción italiana (*Salmanticensis* 55 (2008) 376-380) la amplitud de la obra puede asustar al lector, máxime cuando se propone como manual o guía sistemática, pero su organización interna se convierte en lógica y ayuda a superar ese primer rechazo. El mismo título señala las tres grandes secciones que organizan y dan razón al discurso: formas, fundamentos y métodos. Como paso previo, se presenta la realidad particular de la espiritualidad como experiencia vivida, lo

que amerita una metodología particular y propia para su estudio y profundización. En este sentido, el autor comienza por presentar la importancia del lugar ocupado por la espiritualidad no sólo en la Iglesia, sino también entre las iglesias, así como en el diálogo interreligioso, mostrando su singular metodología por medio de la experiencia. De igual manera, hace notar el resurgir del interés por el estudio de la espiritualidad, lo que ejemplifica en la publicación de todos los diccionarios y bibliografías especializados que han venido a completar el singular puesto ocupado en las anteriores décadas por el *Dictionnaire de spiritualité*.

Para Waaijman su estudio está pensado como un instrumento para los investigadores y especialistas en la materia. Es, por tanto, una introducción al estudio de la espiritualidad, en la que son afrontadas una serie de interrogantes que él ha ido considerando importantes a lo largo de su amplia investigación. Entre ellos sobresalen la preocupación por la múltiples formas en que se presenta la espiritualidad como experiencia vivida, la pregunta acerca de cómo puede ser definido el fenómeno espiritual y, al mismo tiempo, cuál ha de ser la metodología más apropiada para poder examinar esta área de conocimiento. Es precisamente a estas tres preguntas a lo que responde en su introducción. Pero, al mismo tiempo, es también una llamada de atención para que los especialistas en espiritualidad se interroguen y busquen respuestas a los grandes interrogantes.

La primera sección, que dice referencia a las formas de espiritualidad, se presenta a partir de la caracterización clásica de las misma espiritualidad: la laical, las escuelas de espiritualidad o las formas institucionales de piedad y, por último, las formas que se salen de los esquemas ordinarios, donde las personas están tocadas por una Presencia que desmonta cualquier reglamentación. Estas formas, como el autor hace notar, se configuran a partir de las tres opciones de vida: laical, clerical y regular. El proceso de acercamiento supone un conocimiento profundo de la fenomenología religiosa, de tal manera que se muestre la estructura fundamental invariable. En este sentido, toda la argumentación es una apertura al diálogo interreligioso y a otras formas de espiritualidad. Partiendo de la reflexión de Yves M. Congar y de la doctrina conciliar profundiza en el valor del laicado a partir de un riguroso análisis bíblico. Resulta especialmente sugerente la manera cómo Waaijman va acercándose a un recorrido en el que están presentes todos los grandes momentos de la vida humana, desde el nacimiento hasta la muerte, pasando por todos aquellos elementos que conforman la vida de un creyente. Al mismo tiempo, los diversos apartados son

completados con una bibliografía específica. El capítulo segundo analiza las escuelas de espiritualidad, entiendo que éstas representan una síntesis histórica que se expresa una gran diversidad de formas: el sistema monástico, el carisma de Agustín, el período de los benedictinos, los canónigos regulares, las órdenes mendicantes, la “devotio moderna”, los jesuitas, los oratorianos, los discípulos de Vicente de Paul, la espiritualidad de Grignon de Montfort, las congregaciones de los pasionistas y redentoristas, los salesianos o la nueva congregación de Charles de Foucauld. Sin descuidar también la espiritualidad reformada, la ortodoxa y movimientos como la Escuela Francesa. Evitando un simple discurso histórico, Waaijman muestra especial atención a la multiplicidad de términos usados: escuela de espiritualidad, camino de vida espiritual, método de espiritualidad, orientación, mentalidad, corrientes y tipos ideales de vida y santidad cristianas... Nuevamente nos vemos sorprendidos por la riqueza expresada al considerar, v. gr. la espiritualidad litúrgica, pero estudiada desde las múltiples formas religiosas, o también en la espiritualidad y cultura. El tercer capítulo, como ya señalamos, aborda las formas que se salen de los esquemas ordinarios y en ellas considera la espiritualidad de la liberación, la devoción, los anti-agnósticos, la división, la espiritualidad del martirio y la espiritualidad escatológica.

La segunda sección se presenta a partir de dos cuestiones: cuáles son las características fundamentales del ámbito de la espiritualidad y qué metodología es la más apropiada a este fin. Por ello, comienza por estudiar la espiritualidad a partir de la luz que refleja sobre ella la experiencia, ya que la espiritualidad vivida ilustra las características esenciales del ámbito de la espiritualidad en las categorías fundamentales, teniendo además en cuenta que cada período tiene sus propias categorías básicas; por lo mismo, se detiene en el análisis de las palabras fundamentales de la Escritura, en los términos helenísticos y, por último, en la designación moderna. Posteriormente analiza la espiritualidad desde la propia ciencia, donde la praxis espiritual ha de ser de carácter crítico. Waaijman tiene presente que una posición adoptada con conocimiento ofrece luz sobre aspectos importantes del fenómeno multiforme que es la espiritualidad, por ello la aborda desde una perspectiva propia a la teología espiritual y, en un segundo momento, desde una perspectiva interdisciplinar, para presentar después una síntesis retrospectiva. En el tercer capítulo de esta sección referida a los fundamentos, muestra cómo sobre la base de la espiritualidad vivida, escuchando las palabras fundamentales de la praxis y conociendo las diversas tradiciones científicas, podemos describir la espiritualidad como el proceso

relacional divino-humano visto desde el proceso de transformación. El paso siguiente lo encuentra en el discernimiento, como línea básica para el método. La razón estriba en que el discernimiento es una forma de reflexión crítica que se desarrolla en el interior de la espiritualidad vivida, de tal suerte que marca la dirección, descubre las razones profundas que están bajo la superficie, al tiempo que examina la validez de los medios y de los fines, y describe la posibilidad de Dios a lo largo del decurso de la vida. Como lógicamente el fin está en el encuentro con Dios, los cuatro aspectos abordados en este capítulo dicen referencia a ese fin: el discernimiento de los dos caminos, discernir el primado de Dios, el medio del discernimiento y, por último, discernir el camino que tiene por destino a Dios. Cierra esta segunda parte un capítulo metodológico que, a nuestro humilde entender, podría haber sido anterior, pero que Waaijman considera especialmente relacionado con el discernimiento: la metodología del estudio de la espiritualidad que desarrolla en tres fases. Primeramente, viene situada epistemológicamente dentro de la comprensión de las ciencias. Posteriormente son presentados los acercamientos científicos contemporáneos que están vinculados con el objeto. Por lo que, siguiendo el proceso del discernimiento, la investigación sobre la espiritualidad se articula en cuatro direcciones fundamentales: descripción, hermenéutica, sistemática y mistagógica. Lo que él intentará precisar definiendo epistemológicamente la disciplina, puesto que la gran pregunta sería a qué ámbito del conocimiento pertenece el estudio de la espiritualidad, pudiendo ya luego delimitar un acercamiento científico y, por último, proponer un esquema metodológico, que estará también guiado por el discernimiento.

Por último, la tercera parte analiza los métodos de investigación en espiritualidad, que responden a las cuatro direcciones antes propuestas, que se presuponen e interrelacionan a un mismo tiempo, de tal suerte que las cuatro han de estar presentes y todas son necesarias. Así, la primera de ellas, la descriptiva, supone que en la praxis pre-científica podemos distinguir tres niveles: la delimitación de la forma, la contextualización del fenómeno que debe ser descrito y la explicitación del proceso relacional divino-humano que determina la formulación interior. Cada uno de los capítulos se sitúa en la tensión entre la espiritualidad como experiencia concreta vivida y el estudio de la misma. El punto de partida se encuentra en lo que el autor considera como espiritualidad pre-científica, de la que se propone analizar la estructura de fondo, para posteriormente poder estudiarla de manera sistemática,

marcando las líneas metodológicas fundamentales. A partir de esa espiritualidad vivida, propone además los elementos esenciales para la estructura de base del aspecto que toma la investigación (forma, texto, temáticas, prácticas), lo que aplicará a las cuatro direcciones. Por último, el tercer momento consiste en la formulación de las líneas guía para la investigación de la espiritualidad conducida de manera científica en relación a los ámbitos de la realidad que han de ser estudiados. Cada uno de esos cuatro métodos es presentado a partir de ejemplos paradigmáticos, que no son entendidos exclusivamente como ilustración de una teoría, sino que al mismo tiempo presentan al objeto de investigación y tienen la función de abrirnos al objeto mismo. Así, los ejemplos no pueden ser olvidados pero tampoco considerados de manera categórica o normativa. Al mismo tiempo, el autor insiste en el necesario equilibrio entre la perspectiva interna de la espiritualidad y el necesario carácter interdisciplinar, desde las cuatro líneas fundamentales. De esta manera, los métodos de investigación adquieren un carácter de objetividad sin perder su contenido específico y profundo. Posteriormente nos hace tomar conciencia de la necesaria integración entre fenomenología y pensamiento dialógico, aplicando los criterios señalados en la segunda parte del libro para, por último, mostrar la orientación del proceso de transformación, pues hacia éste se dirigen todos los esfuerzos.

La obra se completa con un índice onomástico y otro de materias, que contiene los argumentos más significativos de la espiritualidad vivida, así como del estudio de la misma. La elección de los conceptos parte de la noción de "espiritualidad" que, de acuerdo con la dialéctica central que se desarrolla entre la espiritualidad vivida y el estudio científico de la misma, se dirige en dos direcciones fundamentales: la espiritualidad vivida con sus categorías fundamentales y, de igual manera, respecto al estudio de la espiritualidad. De esta manera una obra de tan amplio calado, con este minucioso índice se convierte verdaderamente en lo que Waaijman proponía en la introducción: en una verdadera obra de referencia para los investigadores y especialistas en el tema, casi en una pequeña enciclopedia actual de la espiritualidad. Felicitamos nuevamente a la editorial Sígueme, por este ingente esfuerzo editorial, máxime en estos momentos en los que las editoriales están intentando reducir gastos.

Miguel Anxo Pena González

Joan Chittister, *El aliento del alma. Reflexiones sobre la oración*, Sal Terrae, Santander 2010, 142 pp.

Presentamos la traducción española de estas reflexiones que la religiosa benedictina Joan Chittister publicaba en Estados Unidos de América el año pasado. Se trata de una figura ampliamente conocida en los campos de la vida religiosa y de la espiritualidad. En el presente caso se trata de una serie de reflexiones espirituales, para todos aquellos que buscan y quieren que la oración sea un aliento para su alma.

Precisamente por este motivo, la oración constituye el vínculo con una vida que trasciende lo cotidiano y rutinario, abriendo a un espacio de relación personal con Dios. Pero para que este encuentro peculiar se pueda producir, es necesario que el hombre se ponga ante Dios “con corazón abierto, buen conocimiento personal, constancia en las tinieblas y voluntad de esperar la Luz, aunque no veamos más que oscuridad” (p. 10).

El libro está compuesto por cuarenta y dos secciones, que vienen planteadas como una apertura y ayuda a la oración. La autora enuncia las secciones con un título, en el que intenta resaltar la idea fundamental que va a ser abordada y, posteriormente, amplía la reflexión sobre la misma, por medio de un texto breve. Estos son de todo tipo. Posteriormente sigue una breve reflexión y suele culminar, con lo que ella da en llamar, un *mantra*. La idea mantiene su continuidad con la oración tradicional de los Padres del desierto y los “apoteogmas”. Por eso, cuando Chittister explica su intención en la introducción explica cómo “cada sección finaliza con una frase breve, un mantra, que, repetido una y otra vez a lo largo del día, introduce alguna cualidad específica en la oración cada vez más profundamente en nuestro corazón a medida que transcurren los días y los años” (p. 11).

Con gran acierto, esa especie de jaculatoria aparece acompañada con unos versículos de la Escritura, con la intención de llevar al lector hacia la enseñanza y la vida de la historia de la salvación. Los temas abordados son los que siguen, estando pensados para ser leídos, según al lector le parezca más oportuno: conocimiento personal, responsabilidad, entusiasmo por la vida, disciplina, constancia, vivir en Dios, oración y acción, humildad, autenticidad, presencia, vulnerabilidad, agradecimiento, rutina, actitud orante, aceptación, paciencia, cambio, conciencia, bendición, consciencia, crecimiento, inmersión, rectitud, responsabilidad, intimidad, interiorización, infirmitad, propósito, abandono, esfuerzo, estar preparado, impli-

cación, humildad, sencillez, apertura, universalismo, confianza, realismo, constancia, integridad, iluminación y atención.

Miguel Anxo Pena González

Javier Melloni, *Voces de la mística. Invitación a la contemplación*, Herder, Barcelona 2009, 155 pp.

Javier Melloni lleva unos años haciendo significativas aportaciones a la espiritualidad, desde una visión interreligiosa. Como se puede leer en la breve síntesis biográfica, de alguno de sus libros, está especializado en mística comparada y diálogo interreligioso. En esta ocasión nos sorprende con esta pequeña obrita en la que intenta presentarnos otra manera de vivir posible. Su intento, en la presente ocasión es hacerlo a partir del testimonio de los místicos. Entiende que, aquello “que en otro tiempo se podía haber considerado raro o exótico hoy lo buscamos como una necesidad, porque intuimos que nos habla de lo que verdaderamente importa, más allá de los afanes cambiantes de cada época” (p. 9).

Precisamente por ello recurre a una lectura en diálogo, recogiendo y cuestionando a partir de textos que proceden de diversas tradiciones religiosas; llegando también a recoger testimonios contemporáneos que no se circunscriben en ninguna tradición. Melloni entiende que “la experiencia mística desborda cualquier delimitación confesional o conceptual”. Por extraño que pueda resultar, los textos están seleccionados de una columna que, desde hace diez años, viene apareciendo en la revista literaria y de opinión *El Ciervo*.

Se trata de treinta y tres textos que aparecen ordenados cronológicamente y que tienen la pretensión de llevar al lector más allá. Es decir, que vayan directamente a los autores y a sus aportaciones, desde la bibliografía ofrecida al final del libro. Los autores abordados son los que siguen: Lao Tse, Valmiki, Filón de Alejandría, Plotino, El Sutra del Corazón, Seng-Ts’an, los Padres del Desierto, Al-Hallaj, Algazel, Ibn Arabi, Jalal al-Din Rumi, Dogen Zenji, El Zohar, Hadewich de Amberes, Marguerite Porete, Maestro Eckhart, Juliana de Norwich, Kabir, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Tukaram, Rabí Baal Shem Tov, Alce Negro, Sheik Amad al-Alawi, Rabin-dranath Tagore, Mohandas K. Gandhi, Ramana Maharshi, Pierre Teilhard de Chardin, Simone Weil, Raïssa Maritain, Arthur Koestler, Viktor Frankl y Carlos Castaneda.

El libro se cierra con un epílogo, en el cual el autor intenta explicar sus motivaciones y manera de considerar los textos, entendiendo que “los escritos místicos están en el tránsito entre la palabra y el silencio. Son un umbral. Exceden a la expresión por medio de la expresión, y esto es precisamente lo que los hace tan valiosos: remiten más allá de sí mismos, pero pasar por ellos es lo que permite vislumbrar las regiones que evocan” (p. 142). Al mismo tiempo, Melloni pone el acento en cómo, desde Filón de Alejandría la tradición conoce diversos niveles de lectura vinculados con sucesivos estados del alma y con cualidades de la comprensión de los textos. Se trata del método clásico de la *lectio* y sus niveles literal, alegórico, anagógico. Entiende que este tercer nivel se corresponde con la contemplación, lo que supone trascender la imagen que le había servido de soporte.

Miguel Anxo Pena González

Comentario a Eclesiastés, de Antonio del Corro, traducido por Francisco Ruiz de Pablo, Editorial Mad, Alcalá de Guadaíra (Sevilla) 2011, 320 pp.

El traductor es doctor en Filosofía y Ciencias de la Educación, catedrático de latín, latinista eminente, políglota, traductor intérprete jurado del Ministerio de Asuntos Exteriores, autor de numerosas publicaciones de investigación y de alta divulgación.

Antonio del Corro (Sevilla 1527 - Londres 1591) fue un monje de San Gerónimo en el Monasterio de San Isidoro del Campo, donde también estaba su amigo Casiodoro de la Reina. Del Corro, uno de los reformadores del siglo XVI, fue un maestro en la defensa de la libertad, de la concordia y de la tolerancia. Perseguido por la Inquisición, logró no caer en sus manos huyendo de España. Estuvo en Ginebra y en Lausana. La moral económica y la teología de la predestinación calvinista no le convencieron. Marchó a Inglaterra y se pasó a la iglesia anglicana. Allí fue nombrado en 1572 profesor de la Universidad de Oxford. En el tercer auto de fe en Sevilla contra los protestantes (26-4-1962) ardió la efigie de Antonio del Corro, el cual armonizó siempre la gracia, la salvación por la fe y la acción humana, lo que indica que fue un teólogo católico.

El comentario que del Corro hace al Eclesiastés es el resultado de una prolongada y profunda meditación sobre el texto bíblico;

de una lectura hecha con la lucidez de su mente y la sabiduría de su corazón bajo la acción del Espíritu, siempre en orden a nuestra salvación. Todas sus reflexiones son de cosecha propia, de tal modo que no hay ni una sola cita de otros comentaristas.

Estamos ante un tratado, elaborado desde la teología y la moral bíblicas, sobre la normativa de la conducta humana en su triple dimensión: Dios, el prójimo y uno mismo. Los que cumplan estos tres deberes encontrarán la felicidad perfecta que Dios les tiene reservadas en la otra vida y que en este mundo de abajo no se consigue, ya que la felicidad no está en la sabiduría, ni en el placer, ni en los honores, ni en las riquezas, pues todo eso incurre en vanidad. Todo debe estar orientado hacia el bien supremo del mundo de arriba. Por estas razones, del Corro concluye que el día de la muerte es más importante que el día del nacimiento. Bien podemos llamar al hagiógrafo y al mismo del Corro, "El Predicador", como prefería Lutero.

El comentario está precedido de una amplia introducción del traductor que demuestra ser un gran conocedor de la historia de la inquisición española. Y está enriquecido con notas, también del traductor, centradas mayoritariamente en la significación de palabras en su original hebreo y griego. Por ejemplo: la palabra hebrea *hebel* (vanidad) que significa soplo, vapor que se disipa, gas flatulante que se esfuma, el viento impalpable, es decir, la nada, que el Eclesiastés pone en superlativo: *hebel hebalim* (vanidad de vanidades), la nada infinita, lo mismo, según la Biblia, que los ídolos, falsos dioses creados por el hombre.

Evaristo Martín Nieto



OTRAS PUBLICACIONES PERIÓDICAS



Revista Helmántica

Facultad de Filología
Clásica y Hebrea

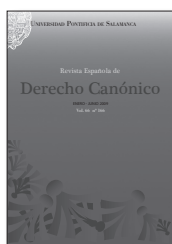
ISSN: 0018-0114
Semestral
Suscripción España: 46,00 €
Número suelto: 18,00 €



Revista Diálogo Ecuménico

Centro de Estudios
Orientales y Ecuménicos
"Juan XXIII"

ISSN: 0210-2870
Cuatrimestral
Suscripción España: 39,00 €
Número suelto: 16,00 €



Revista Española de Derecho Canónico

Facultad de Derecho
Canónico

ISSN: 0034-9372
Semestral
Suscripción España: 60,00 €
Número suelto: 32,00 €



Revista Papeles Salmantinos de Educación

Facultad de CC.
de la Educación

ISSN: 578-7265
Anual
Suscripción España: 34,00 €
Número suelto: 20,00 €



Revista Cuadernos Salmantinos de Filosofía

Facultad de Filosofía

ISSN: 0210-4857
Anual
Suscripción España: 43,00 €
Número suelto: 45,00 €



Revista Familia

Instituto Superior de Ciencias
de la Familia

ISSN: 1138-8893
Semestral
Suscripción España: 27,00 €
Número suelto: 18,00 €

