

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XVII



Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
1982

SUMARIO

ARTÍCULOS	<u>Págs.</u>
P. DE LUIS VIZCAÍNO, « <i>Videte iura adoptionis</i> » (S. 51,16,26) Notas sobre la adopción en san Agustín	349
L. CILLERUELO, <i>El cristocentrismo de san Agustín</i>	389
G. NATAL Y NATAL, <i>Ortega y la «Escuela de Madrid»</i>	423
TEXTOS Y GLOSAS	
T. APARICIO LÓPEZ, <i>Octava Semana de Teología Espiritual de Toledo.</i> «Sentir con la Iglesia»	455
LIBROS	463
ÍNDICE GENERAL	501

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XVII



Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
1982

SUMARIO

ARTÍCULOS

Págs.

- P. DE LUIS VIZCAÍNO, «*Videte iura adoptionis*» (S. 51, 16, 26) Notas
sobre la adopción en san Agustín 349
- L. CILLERUELO, *El cristocentrismo de san Agustín* 389
- G. NATAL Y NATAL, *Ortega y la «Escuela de Madrid»* 423

TEXTOS Y GLOSAS

- T. APARICIO LÓPEZ, *Octava Semana de Teología Espiritual de Toledo.*
«Sentir con la Iglesia» 455

LIBROS 463

ÍNDICE GENERAL 501

DIRECTOR: Zacarías Herrero Bravo
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Domingo Natal Álvarez
ADMINISTRADOR: Constantino Mielgo Fernández

CONSEJO DE REDACCIÓN:
Isacio Rodríguez-Rodríguez
Fernando Campo del Pozo
Lope Cilleruelo
Teófilo Aparicio López

REDACCIÓN-ADMINISTRACIÓN

Estudio Teológico Agustiniانو
Paseo de Filipinos, 7
Teléfonos 22 76 78 y 22 76 79
VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN:
España: 900 ptas.
Extranjero: 11 dólares USA
Números sueltos: 300 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito Legal: VA. 423 - 1966
ISSN 0425 - 340 X
Imprime: Ediciones Montecasino - Ctra. Fuentesauco, km. 2 - Zamora

«Videte iura adoptionis» (S. 51,16,26)

Notas sobre la adopción en san Agustín

I. INTRODUCCIÓN

Agustín es —nadie lo duda— uno de los más prolíficos y también profundos comentadores de la Sagrada Escritura ¹. Y la comenta sirviéndose de los únicos medios de que disponía, los materiales del tiempo, lo que le ofrecía la cultura de su época a la que él había tenido acceso y de la que se había adueñado. Normalmente era la Escritura la que le suministraba los temas de que había de hablar o escribir a sus fieles, o los argumentos con que rebatir y combatir a los adversarios de la fe cristiana y, a veces, personales. Pero el modo de tratar los primeros o de utilizar los segundos se lo imponía con frecuencia la cultura en que vivía inmerso y de la que se alimentaba su espíritu. De ésta extraía el material con que ampliar el escueto dato bíblico para hacerlo más comprensible a sus interlocutores y, no pocas veces, los ejemplos de tan gloriosa tradición en el mundo romano. Con lo dicho no emitimos juicio alguno de valor; simplemente constatamos un hecho innegable, a la vez que inevitable.

Uno de los temas de que hubo de ocuparse con relativa frecuencia fue el de la adopción, debido a diversos factores:

- a) La presencia de la realidad de la filiación divina del hombre. Es normal que surja la idea comentando el *Padrenuestro* ².
- b) La presencia también del término en los textos de la Escritura que

1. Es evidente que no hay que pensar sólo en las obras específicamente exegéticas (cf. «Instituto Patristico Agustinianum», *Patrología* III, BAC, Madrid 1981, 447ss), pues es rara la obra que no tiene una parte exegética. Baste recordar las principales: Son exclusivamente exegéticos los tres últimos libros de las *Confessiones*; prevalentemente lo son los libros XIss. del *De civitate Dei* y los I-IV del *De Trinitate*; exegéticos son también gran parte de los sermones.

2. Cf. S. 57,2,2: PL 38,387; *De sermone Domini in monte* II, 4,15: CC 35,104-105.

tenía que comentar: *Rm* 8,15.23; 9.4; *Ga* 4,4-5; *Ef* 1,5 y, de forma indirecta, *Jn* 1,12. Estos textos no siempre son comentados directa y ampliamente, sino que surgen como de refilón o como prueba de otras afirmaciones. Pero, aun en estos casos, el breve comentario o la simple paráfrasis son iluminadores.

c) El deseo de explicar la paternidad de José respecto a Jesús: cómo puede llamarse padre suyo sin haberle engendrado carnalmente, que le conduce a explicar otras formas reales de paternidad. Si ya la adopción procura paternidad sin generación carnal, pierde fuerza la objeción que se apoya en la carencia de ésta con referencia al caso de José ³. Y estaríamos equivocados si considerásemos esto como puro alarde de erudición, pues nunca Agustín lo concibió así, sino como necesidad apologética frente a paganos y maniqueos principalmente ⁴. De que Jesús fuese realmente hijo de José dependía el que fuese realmente hijo de David según la carne, como indican las Escrituras, sobre todo san Pablo ⁵. En definitiva, estaba en juego la verdad de la Escritura misma. Verdad de la Escritura que intentará defender en otro punto muy concreto, que constituye el cuarto *locus* en que Agustín hablará más ampliamente de la adopción:

d) La doble filiación atribuida a José, el esposo de María, según las distintas genealogías evangélicas de Mateo y Lucas, que era una de las rocafuertes en que se amparaban los maniqueos para mantener su tesis de que existían contradicciones entre diversos textos de la Escritura y así defender su canon particular ⁶, siempre al servicio de su dogma propio ⁷. Los textos de Agustín a

3. Cf. *De consensu evangelistarum* II, 1,2-3; CSEL 43,82-84; II, 2,4,84: S. 51,10,16; 15,26: PL 38,342ss.

4. Del *De consensu evang.* el mismo Agustín dice expresamente que fue escrito en plan apologético contra los filósofos paganos que acusaban a los evangelistas de contradecirse (*Retractiones* II, 16: CSEL 36/2,150). El tono polémico-apologético del S. 51 aparece ya desde casi el inicio: 2,3 y 4,5.

5. Cf. *Mt* 1,1; 22,45 pr; *Rm* 1,3; 2 *Tm* 2,8.

6. Los maniqueos rechazaban en bloque todo el AT, considerándolo procedente no de Dios, sino del príncipe de las tinieblas (*Epistula* 236,2: CSEL 57/4,524; S. 153,2,2: PL 38,826). El NT, en cambio, no tenían dificultad en aceptarlo, pero a su modo. Su postura global frente a las Escrituras queda reflejada en este texto agustiniano: «Quod et maniquaei non accipiunt, qui non solum omnes Veteris instrumenti Scripturas in ulla auctoritate non habent; verum etiam, eas quae ad Novum pertinent Testamentum sic accipiunt, ut suo quodam privilegio, imo sacrilegio, quod volunt sumant, quod nolunt reiciant» (*De dono perseverantiae* 11,26: PL 45,1008; cf. *Epist.* 237,2: CSEL 57/4,526). Efectivamente, consideraban interpolaciones cuanto en el NT aparece escrito sobre la Ley y los Profetas (*De diversis quaestionibus* 83,68,1: PL 40,70). Ni faltaban quienes rechazaban en bloque el libro de los Hechos de los Apóstoles (cf. *Epist.* 237,2: CSEL 57/4,527).

7. En este caso concreto, un Jesús desvinculado del AT y, por tanto ni hijo de David, ni nacido según la carne; es decir, docetismo puro. Cf. F. DECRET, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus. Faustus et Félix avec saint Augustin*. Paris 1970, 272ss.

este respecto son muy claros y relativamente numerosos ⁸. Para él se presentaba como una necesidad pastoral el dar respuesta cumplida a esas «calumnias», sabiendo por experiencia propia, que eran lazos en los que fácilmente podían quedar atrapados los incautos e ignorantes ⁹.

Para hablar de la adopción, ya sea explicando la realidad o el término que según hemos visto encuentra en la Escritura, ya en cuanto medio para hacer frente a las objeciones que le llegaban de fuera, Agustín tenía, en teoría, la posibilidad de recurrir no sólo a la institución judía, cosa obvia, sino también a la misma institución tal como la podía encontrar en la sociedad romana de su época o incluso anteriormente ¹⁰. En línea de principio hay que suponer que el santo predicador se sirvió de ella ¹¹. Si la suposición es verídica y en qué medida, lo veremos a continuación. Mas no sólo eso. La adopción es una realidad presente en el Nuevo Testamento; pero se sitúa en otro orden de cosas, en un plano distinto y más elevado: se trata de la adopción cristiana, espiritual: la adopción del hombre por Dios en calidad de hijo. También podemos pensar en línea de principio, que Agustín se sirva de la otra para explicar ésta; y más todavía: que se sirva de ésta para explicar aquella otra, es decir, la civil. Y esto tiene una justificación fácil de comprender: partiendo del convencimiento de Agustín de la veracidad absoluta de lo contenido en la Sagrada Escritura, nada le impide partir de ella como premisa segura para sacar conclusiones en otro orden de cosas. Si se da lo más, se dará también lo menos: he aquí su razonamiento.

Nos encontramos, pues, con la adopción a dos niveles: a nivel profano o civil y a nivel religioso-cristiano, que exige de quien pretenda estudiarlas dar el paso ulterior que consiste en establecer identidades y, al mismo tiempo, anotar diferencias. Es lo que vamos a hacer, aplicándonos a los textos de Agustín. Nuestra tarea, pues, será doble. En una primera parte, intentaremos recoger los datos que el santo aporta sobre la institución civil, en el pueblo judío y en

8. Cf. *Quaestiones evangeliorum* II, 5; PL 35,1334-1335 (también *Retract.* II, 12; CSEL 36/2,144); *Contra Faustum maniquaeum* III, 3; CSEL 25/1,263ss; *De consensu evang.* II, 3,5-6; CSEL 43,84-87; *Quaestiones in Heptateucum* V, 46; CC 33; S. 51,17,28; PL 38,349-350.

9. S. 51,5,6; PL 38,336: «Loquor vobis aliquando deceptus, cum primo puer ad divinas Scripturas ante velle afferre acumen discutiendi quam pietatem quaerendi... Haec enim me perturbaverunt, quae modo vobis securus in nomine Domini et propono et expono».

10. En este sentido no hay que olvidar el conocimiento que Agustín poseía de la literatura clásica, que podía influir sin duda en el tratamiento que diese a este tema concreto.

11. A pesar de que, según Marrou, «l'Empire avait rompu le lien que la vie politique de la République avait établi entre la pratique juridique et la culture de la classe dirigeante; le droit cessa peu à peu d'être étudié par l'intellectuel moyen, ce qu'atteste en particulier la faible culture juridique de saint Augustin» (*Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1948,114; cf. también, p. 408).

el mundo romano, juzgar de su veracidad y, en la medida de lo posible, de su procedencia, para concluir mostrando el nivel de conocimientos que sobre ella poseía el obispo de Hipona: del hecho, de las consecuencias que se derivaban de él, y de la normativa que lo regulaba. En ningún modo, pues, pretendemos estudiar la adopción, ni la judía ni la romana, a no ser en la medida en que nos socorran los datos que aporte Agustín. En la segunda parte, examinaremos la adopción espiritual-cristiana tal como la presenta el santo, mostrando en qué consiste, las condiciones que requiere, los efectos que produce, los derechos que otorga y las obligaciones que conlleva y la forma o rito de celebración. Y, en todo tiempo, anotando las afinidades y diferencias respecto a la institución civil. También aquí debemos precisar en sentido negativo: aunque íntimamente relacionadas entre sí, no pueden identificarse adopción y filiación, divina en nuestro caso ¹². Nuestro estudio versará sobre la adopción, no sobre la filiación divina, a no ser en la medida en que ésta depende de aquélla.

II. LA INSTITUCIÓN CIVIL

1) *El hecho*

No se equivoca Agustín cuando afirma, en general, que la adopción es una institución que goza de gran antigüedad ¹³, que es una *crebra consuetudo* del género humano ¹⁴ y que a ella recurren muchos hombres ¹⁵. En efecto, la

12. No pueden identificarse en este sentido: la filiación divina del hombre, en los textos agustinianos, no resulta siempre como efecto de la adopción. La adopción es un cauce mediante el cual el santo pretende explicar esa realidad misteriosa de la filiación divina del hombre; pero no el único, pues con mucha frecuencia también Agustín la presenta como resultado de la «unión» entre Dios y la Iglesia (cf. S. 22,9: CC 41,299; *In Ps.* 88,2,14: CC 39,1244) y, en otras ocasiones, recurriendo a una interpretación muy original de la ley del levirato (*In Ps.* 44,23: 38,511; *De octo quaestionibus ex Veteri Testamento VII*: CC 33,471).

13. *De consens. evang.* II, 3,5: CSEL 43,84-85: «Antiqua est enim consuetudo adoptandi etiam in illo populo Dei, ut sibi filios facerent, quos non ipsi genuissent...». El *etiam* tiene su valor. S. 51,18,28: PL 38,349: «Nec vobis videatur ius adoptionis a Scripturis nostris alienum et quasi in consuetudine humanarum legum animadversum, illi auctoritati divinorum librorum non posse congruere. *Antiqua enim res est* et in ipsis ecclesiasticis eloquiis ecclesiasticis usitata, ut non sola origo seminis generet filium sed et gratia voluntatis».

14. *Contra Faustum* III, 3: CSEL 25/1,263,265: «... quod usitatissimum atque facillimum est patrem cuiusquam non eum tantum dici, a quo genitus, sed etiam eum a quo fuerit adoptatus... cogitare et attendere et uidere, quod facillimum est, quam *crebra consuetudo generis humani* unus homo duos patres habere potuerit: unum cuius carne homo sit genitus, alterum, cuius voluntate, cum iam homo esset, filius sit adoptatus?».

15. *Tractatus in Ioannis Evangelium* 2,13: CC 36,17: «Sed addidit: *Quotquot autem receperunt eum*. Quid eis praestitit? Magna benevolentia. Magna misericordia. Unicus natus est, et noluit manere unus. Multi homines cum filios non habuerint, peracta aetate adoptant sibi; et uoluntate faciunt quod natura non potuerunt: hoc faciunt homines. Si autem aliquis habeat filium unicum, gaudet ad illum magis; quia solus possessurus est, et non habebit qui cum eo diuidat hereditatem, ut pauperior remaneat».

adopción es una vieja institución civil, conocida en las legislaciones más antiguas, cuyos antecedentes se remontan al Código de Hammurabi, que ciertamente se ha visto sometido a una larga evolución histórica que ha modificado sus fines y, por supuesto, las normas reguladoras¹⁶. La adopción como fundación legal de una relación padre-hijo pertenece a las más antiguas relaciones de derecho familiar y se halla ya en los pueblos primitivos¹⁷. Más difícil nos resulta juzgar acerca de su frecuencia en los primeros tiempos. Pero no cabe duda que, en la órbita romana, en la época de la República y en la imperial sobre todo, era muy frecuente¹⁸ aunque con motivaciones diferentes. La institución de la adopción¹⁹ era utilizada con fines de sucesión, para modificar el orden de los sucesores, para disminuir y modificar los derechos de los descendientes, para eludir las limitaciones y las exclusiones previstas en las leyes demográficas, para evitar y regular en ciertos casos la aplicación de la sucesión contra el testamento y también para revocar en vida el propio testamento. A partir de Augusto se han servido de ella los emperadores con fines dinásticos para designar sucesores a la dignidad imperial y para mantener en una familia el ejercicio del poder²⁰. Quizá estas últimas sean las más conocidas.

Tampoco anda del todo descaminado cuando, refiriéndose concretamente al pueblo judío, afirma idéntica frecuencia y antigüedad²¹. Pero él mismo se da cuenta de que en este caso se requiere una mayor cautela, pues no todo está muy claro. De aquí que él se esmere en demostrar la existencia de la institución en el pueblo judío. Sabe que no faltan quienes la niegan apoyándose en que no aparece el término en las Escrituras del Antiguo Testamento. Agustín les responde distinguiendo entre el *vocabulum* y la *res*; poco importa que no aparezca el nombre si se demuestra la existencia de la realidad: «Como si inte-

16. Cf. J.M. CASTAN VÁZQUEZ, «Adopción», *Gran Enciclopedia Rialp*, I, Madrid 1971, 245.

17. Cf. L. WENGER-A. DEPKE, «Adoption», *Reallexikon für Antike und Christentum*, I, 99.

18. «La storia delle più grandi famiglie romane, gli Scipioni, i Fabii, i Cesari, é una storia di adozioni» (P. BONFANTE, *Corso di diritto romano. I. Diritto di famiglia*, Milán 1963, 20). Una larga lista de ejemplos de adopción en la época republicana pueden hallarse en M. VOIG, *Das civil- und Criminalrecht der XII Tafeln*, Leipzig 1883, 309.

19. Nos referimos tanto a la *adoptio* propiamente dicha como a la *adrogatio*. La *adrogatio* era la adopción de un sujeto *sui iuris*, mientras que la *adoptio* tenía lugar cuando el sujeto adoptado era uno *alieni iuris*. Cf. *Digesta* I, 7,1,2.

20. E. VOLTERRA, «La nozioni dell'adoptio e dell'arrogatio secondo i giuristi romani del II e III secolo d.C.», *Bulletino dell'istituto di diritto romano V.S.* 69 (1966), 134.

21. Cf. los dos textos citados en nota 13. También *Contra Faustum* III, 3: CSEL 25/1,264: «Neque enim adoptionis uinculum apud antiquos alienum ab eorum moribus fuit, cum etiam feminas inueniamus adoptasse sibi filios non ex utero suo natos, sicut Sara ex Agar et Lia ex ancilla sua et filia faraonis Moysen adoptauit. Ipse autem Iacob nepotes suos, filios Joseph, adoptauit... cum igitur ius adoptionis filiorum apud patres nostros et in scripturis sanctis usitatum sit...»

resara algo el nombre con que se la designa, estando presente la realidad, a saber, que una mujer tenga por hijo suyo a quien no ha parido o un varón a alguien a quien no ha engendrado»²². El mismo parece desinteresarse del nombre en un caso concreto: no se opone a que no se le llame hijo adoptado a José con tal que se conceda que pudo ser hijo de quien no lo engendró²³, aunque no debería tenerse tanto reparo en ello puesto que ya Pablo utiliza el término repetidamente y de él cita varios textos de los que deduce, no con mucha lógica, que entre los judíos era ya muy antiguo tanto el nombre como la realidad: tan antigua como la Ley y la Alianza que menciona conjuntamente²⁴. Textos que son prueba ulterior de la realidad testimoniada por los varios ejemplos que aduce, referidos a mujeres: Sara (*Gn* 16,1-4), Raquel y Lia (*Gn* 30,1-9) y la hija del Faraón (*Ex* 2,10) y a hombres: Jacob adoptando a los hijos de su hijo²⁵.

Ahora podemos juzgar estos puntos de vista de Agustín. En primer lugar hay que apuntarle el mérito de distinguir netamente entre la adopción y la ad-

22. S. 51,18,28: PL 38,349: «Nisi forte quis dixerit ipsum adoptionis verbum, non inveniri in Scripturis sanctis. Quasi vero quidquam interest quo vocabulo appelletur cum res ipsa sit, ut habeat filium mulier quem carne non peperit; aut aliquem vir, quem carne non genuit». Pero no ha de olvidarse que esto no es criterio único, es decir, uno puede ser hijo de otro sin haber nacido de su carne, y sin haber sido adoptado por él; es lo que se daba como resultado de la ley del levirato (*Dt* 25,5-6). Es lo que Agustín designa como «alius modus proprius Iudaeorum, quo fieret aliquis filius eius de quo non esset carnaliter natus» (S. 51,19,29: 350). No hay que olvidar tampoco que Agustín nunca considera este sistema de filiación como adopción; más aún, los contrapone (cf. textos citados en nota 8).

23. *Ib.* 18,28: 349: «Et me quidem non repugnante non vocet adoptatum Joseph, dummodo concedat eum filium esse potuisse etiam eius de cuius carne non erat natus».

24. *Ib.*: «Quamquam Paulus Apostolus etiam adoptionis nomen assidue commemoret, et in magno sacramento. Nam cum Dominum nostrum Iesum Christum unicum Dei Filium Scriptura testetur, fratres et coheredes quos habere dignatus est, adoptione quadam divinae gratiae fieri dicit. *Cum autem venit*, inquit, *plenitudo temporis misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege; ut eos qui sub lege erant redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus* (*Ga* 4,4-5). Et alio loco: *In nobismetipsis*, inquit, *ingemiscimus, adoptionem expectantes, redemptionem corporis nostri* (*Rm* 8,23). Rursus et de Iudaeis cum diceret: *Optabam ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis, cognatis secundum carnem, qui sunt Israelitae: quorum est*, inquit, *adoptio, et gloria, et Testamentum et Legis constitutio; quorum Patres, et ex quibus Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula* (*Id.* 9,3-5). Ubi ostendit vetustum apud Iudaeos fuisse vel nomen adoptionis, vel ipsam rem; sicut Testamentum et Legis constitutio, que simul commemorat». Los mismos textos son citados en *Contra Faustum* III, 3: CSEL 25/1,264.

25. *Ib.*: «Nam et mulieres de semine virorum suorum ex ancillis natos, si ipsae non peperant, filios adoptabant; quin etiam ut eis gigneretur maritis imperabant: sicut Sara (*Gn* 16,1-4), sicut Rachel, sicut Lia (*Id.* 30,1-9). In quo officio viri adulterium non commitebant: quia uxoribus in ea re, quae ad coniugale debitum pertinet oboediebant... Moyses etiam natus ex haebra matre, et expositus, a filia Pharaonis est adoptatus (*Ex* 2)... Nam et ipsum Jacob patriarcham tantorum filiorum patrem, legimus tamen sibi filios fecisse nepotes suos, filios Joseph, ita dicentem: *Isti duo mihi erunt, et accipient terram cum fratribus suis; quos alios genueris tibi sint*». Los mismos ejemplos en *Contra Faustum* III, 3, (citado en nota 21).

quisición de la filiación legal, como se da concretamente mediante la ley del levirato ²⁶. Pero lo que él denomina adopción en el pueblo judío, hoy no es considerada como tal técnicamente. Ciertamente ha de afirmarse que los testimonios bíblicos a favor de la misma, aunque numerosos ²⁷ son bastante equívocos ²⁸. Sobra decir que el apoyo agustiniano en los textos de Pablo carece de valor a la hora de determinar su existencia en el pueblo judío. La adopción que podemos llamar social en cuanto que es todo el pueblo judío quien metafóricamente ²⁹ es considerado como hijo de Dios (*Ex* 4,22; *Dt* 8,14,1) y no una persona individual que es a la que Agustín se está refiriendo ³⁰. También es muy limitado el valor probatorio de los ejemplos de mujeres adoptantes que aduce, porque aunque el rito de hacer que la esclava dé a luz sobre las rodillas de su señora tenga paralelos en los pueblos antiguos, europeos y asiáticos, como ceremonia de adopción, no parece ser este el caso de los textos bíblicos, aparte de que se realiza en el interior de la familia y en línea recta, lo que reduciría en extremo el valor de la adopción ³¹. En el caso de la hija del faraón que adopta a Moisés tampoco parece que pueda pensarse en una adopción propiamente dicha, sino más bien en una «crianza» de un niño ajeno; aun en el caso de que se tratase de una adopción auténtica estaríamos ante un uso egipcio ³² y no del pueblo judío como el mismo Agustín ha advertido ³³. Puede decirse, pues, que la «adopción es desconocida como institución legal en la ley judía» ³⁴, aunque se encuentren ritos que inequívocamente han de considerarse como ritos de adopción (*Gn* 48,5-6, también citado por Agustín) ³⁵; así se explica el que sólo raras veces aparezca en las abundantes

26. Esa distinción aparece clara en todos los textos citados en nota 8.

27. Aparecen recogidos en la voz «Adoption», en la *Encyclopaedia Judaica* 2, Jerusalem 1978⁴ 298.

28. *Ib.*

29. Así la entiende el autor de la voz «Adoption» citada en nota 27: «Adoption as a Metaphor», p. 300.

30. Más aún, el santo afirma explícitamente en un texto que Dios nunca ordenó al pueblo de Israel que le llamaran Padre; solamente se les insinuó o manifestó como señor, aunque la causa de ellos hay que verla en sus pecados. Cf. *De serm. Dom. in monte* II, 4,15: CC 35,105 (el texto aparecerá en nota 113).

31. Cf. voz «Adoption», citado en nota 27. Pero no hay que olvidar que desde la óptica de un romano el hecho de que uno haya nacido carnalmente en el interior de una familia no significa que no pueda ser adoptado en sentido pleno; tal era el caso de los hijos «naturales» de que hablaremos más adelante.

32. Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona 1964, 89.

33. *De cons. evang.* II, 3,5: CSEL 43,85: «Nam excepto quod filia Pharaonis Moysen adoptauerat —illa quippe alienigena fuit— ipse Iacob nepotes suos ex Joseph natos uerbis manifestissimus adoptauit dicens...».

34. «Adoption», *Encyclopaedia Judaica*, 2,301.

35. *Contra Faustum* III, 3; *De cons. evang.* II, 3,5; S. 51,18,28.

fuentes rabínicas ³⁶. En efecto, el hombre judío disponía de otros medios legales para hacer frente a la falta de hijos: la poligamia y la ley del levirato, el *alius modus proprius Judaeorum*. Agustín, por su parte, no obstante defender rotundamente la existencia de la institución, ha visto bien la ausencia de precisión jurídica: se ha dado cuenta de que faltaban *formulae iuris* que la reglamentaran, siendo la única norma al respecto el *arbitrium voluntatis*, una especie de ley natural ³⁷.

2) *El sujeto de la adopción*

Cuando hablamos del sujeto de la adopción nos referimos al sujeto activo, es decir, al que adopta, y no al pasivo o adoptado, pues no hemos encontrado datos ilustradores de este segundo aspecto.

Refiriéndose al pueblo judío, Agustín nos indica en varios textos ya citados ³⁸ quiénes adoptaban y en qué circunstancias. Repetidamente deja constancia de que podían adoptar y adoptaban tanto los hombres como las mujeres. Es evidente que no puede aportar ninguna norma que lo regulase; simplemente se limita a constatar los ejemplos que ha encontrado. Del análisis de esos ejemplos llega a la conclusión de que la adopción era remedio a la falta de hijos: *si ipsae non pepererant* ³⁹. En efecto, en los ejemplos tomados de la Escritura, tanto Sara como Raquel recurren a la adopción como remedio a su esterilidad (*Gn* 16,1-4; 30,1-8); también Lía recurre a ella como remedio al mismo mal, aunque temporal, pues había sido fecunda con anterioridad (*Gn* 29,31-35). De entre los ejemplos femeninos presentados por Agustín sólo la hija del faraón adopta a Moisés movida, no por propia esterilidad, sino por compasión (*Ex* 2,61). Sin embargo, en el caso de Jacob, el santo expresamente menciona el hecho de que era padre de muchos hijos ⁴⁰. Es decir, que desligaba los dos aspectos.

Más importantes son para nosotros los datos que nos aporte sobre el mismo aspecto, pero referido al ámbito romano. ¿Quién puede adoptar? O, mejor, puesto que Agustín habla más del hecho que del derecho, ¿quién adopta? La respuesta a otra pregunta nos dará una solución parcial a la anterior: ¿Cuándo suele tener lugar la adopción? El santo dirá que cuando el adoptante

36. Cf. L. WENGER-A. OEPKE, «Adoption», *Reallexikon für Antike und Christentum*, 1,99.

37. S. 51,18,28; PL 38,349: «Non erant quidem ipsae iuris formulae quae sunt modo: sed arbitrium voluntatis pro norma legis habebatur; sicut et alio loco dicit Apostolus: *Quia gentes legem non habentes, naturaliter quae legis sunt faciunt (Rm 2,14)*».

38. *Contra Faustum* III, 3; *De cons. evang.* II, 3,5; S. 51,18,28.

39. S. 51,,18,28 (citado en nota 25).

40. *Ib.*

carece de hijos ⁴¹; más en concreto, cuando la carne o la naturaleza ya no puede dárselos ⁴². Agustín, además, indica que la adopción tiene lugar en edad avanzada, *peracta aetate* ⁴⁵.

Esos son los datos que aporta el santo. ¿Qué decir de ellos? En primer lugar detengámonos en el dato de la privación de hijos. Es un motivo frecuente en la literatura latina el unir la adopción a la privación de hijos. Hay textos de Cicerón ⁴⁴, Séneca ⁴⁵ y Ausonio ⁴⁶ que no dejan lugar a dudas al respecto. Conviene, no obstante, advertir que en los tres casos se trata de fuentes literarias, pero también las fuentes jurídicas hablan al respecto ⁴⁷. De todos modos, esta carencia de hijos hay que precisarla doblemente: por una parte, se trata solamente de hijos varones y, por otra, es condición o requisito sólo en el caso de la *arrogatio*, no en el de la *adoptio* propiamente dicha ⁴⁸.

Sobre la edad del adoptante, hemos visto que Agustín se queda en lo genérico. Creemos que el santo se limita más bien a constatar un hecho, la costumbre, sin tener presente ninguna normativa legal que sin duda existía. Cicerón niega la validez de una adopción declarándolo contrario al derecho pontificio; al mismo tiempo está el hecho de que la adopción tuvo efectivamente lugar, lo que parece indicar que no había normativa fija y por supuesto no había límites legalmente de edad ⁴⁹. Pero esta pretensión de Cicerón se fijará legal-

41. *Tract. in Io Ev.* 2,13 (texto citado en nota 15).

42. S. 51,16,26: PL 38,348: «Nam et qui adoptant filios, castius eos gignunt, quos carne non possunt». No se nos oculta que el texto quizá no soporte una interpretación tan generalizante, pues puede referirse sólo a aquellos de que se está hablando, es decir, que no puede engendrar carnalmente a aquellos que adopta, cosa obvia, sin que afirme nada respecto a si puede o no engendrarlos en sentido absoluto. De todos modos, cf. el texto de nota 15, más claro al respecto.

43. *Tract. in Io Ev.* 2,13 (texto citado en nota 15); cf. también *De sermone Domini in monte* II, 4,16: CC 35,106: «grandioris aetatis».

44. *De domo sua* 34: «Quod est, pontifices ius adoptionis? Nempe ut is adoptet, qui neque procreare iam liberos possit et, cum potuerit, sit expertus».

45. *Controversiae* II, 1,17 (TLL): «Adoptio fortunae remedium est».

46. *Souchaei* 273,3 (TLL): «Nulla viro suboles, imitatur adoptio prolem».

47. En efecto, así dice ULPIANUS *libro vicensimo sexto ad Sabinum*: D.I., 7,17,2: «Et primum quidem excutiendum erit... deinde... tertio cuius idem aetatis sit, ut aestimetur, an melius sit de liberis procreandis cogitare eum quam ex aliena familia quemquam redigere in potestatem suam».

Por otra parte, respecto a la afirmación de Cicerón sobre la carencia de hijos y edad del adoptante, recordamos las palabras de P. BONFANTE: «Se bene Cicerone lo dica contrario al diritto pontificio, ciò non vuol dire altro se non che forse era contraria alla prassi pontificale» (*Corso...*, 29).

48. Cf. A. WATSON, *The Law of the Persons in the later Roman Republic*, Oxford 1967, 84: «This is very likely to have been the position in the Republic, as it was in the classical law, because since *adrogatio* involved the extinction of the family of the adopted person, one would expect it allowed only to save the family of the adrogans from extinction».

49. *Ib.* 83. Sabemos que Cicerón y Agustín están separados por varios siglos y que las nor-

mente más tarde. En la época de Ulpiano el que adoptaba (*adrogator*) debía tener al menos sesenta años, a no ser que por otras razones fuera muy improbable que pudiera tener hijos o existiese alguna otra causa justa ⁵⁰.

Hasta ahora hemos visto que pueden o suelen adoptar personas que se ven privadas de hijos, aunque hayan podido tenerlos, pero que en el momento oportuno han perdido ya la posibilidad. Ahora conviene precisar un poco más el sujeto. ¿Quiénes pueden adoptar: los varones sólo o también las mujeres? La pregunta la formulamos porque, aunque Agustín emplea siempre el término *homines*, es conocido que en su significado abarca tanto a los varones como a las mujeres. La respuesta no admite dudas: sólo los varones pueden adoptar. Por una parte, ya el mismo lenguaje nos deja una prueba evidente. Si excluimos los casos en que Agustín habla de la adopción en el pueblo judío, siempre asocia el *adoptare* al *gignere* ⁵¹, verbo que indica la función marital en el nacimiento de un nuevo ser ⁵². Pero no es necesario recurrir a estos datos filológicos porque el santo es explícito a este respecto. Escrutando la Escritura en búsqueda de ejemplos de adopción se encuentra con un hecho sorprendente para él, a saber: todos los casos de adopción que allí advierte, menos uno ⁵³, tienen por sujeto a mujeres. Esto le obliga a hablar de las diferentes *formulae iuris* y a contraponer el modo de proceder judío al romano: «No existían entonces (entre los judíos) las mismas fórmulas jurídicas que existen ahora (entre los romanos). Entre aquéllos, la única norma era el arbitrio de la voluntad» ⁵⁴. Lo cual supone que Agustín estaba al corriente de la legislación roma-

mas jurídicas fueron cambiando. Pero creemos justificado el recurrir al gran orador porque es de todos conocido el influjo que tuvo sobre el santo, incluso a nivel de información en otros aspectos secundarios, como puede ser este de la normativa jurídica, sobre todo si es cierto la afirmación de Marrou, citada en nota 11.

50. ULPIANUS, *libro vicessimo sexto ad Sabinum*, D. I, 7,15,2: «In adrogationibus cognitio vertitur, num forte minor sexaginta annis sit qui adrogat, quia magis liberorum creationi studere debeat: nisi forte morbus aut valetudo in causa sit aut alia causa iusta adrogandi, veluti si coniunctam sibi personam velit adoptare». No olvidar, por otra parte, que según Gaio *Institutiones* I, 106 era cuestión discutida entre los juristas si uno podía arrogar a otro más anciano que él (cf. C. CASTELLO, «Il problema evolutivo della «adrogatio», *Studia et Documenta historiae iuris*, 33 (1967) 140). Sólo en el derecho postclásico, en base al principio *adoptio imitatur naturam* se estableció que el adoptante superase en al menos 18 años al adoptado. Cf. P. BONFANTE, *Corso...*, 38.

51. Algunos ejemplos: *Enarratio in Psalmum* 66,9: CC 39,867: «Etsi non gignendo, tamen adoptando fecit ei coheredes»; *Contra Faustum* III, 3: CSEL 25/1,263: «a quo *genitus*... a quo fuerit *adoptatus*; 265: «cuius carne homo sit *genitus*... cuius voluntate... filius sit *adoptatus*»; S. 51,16,26: PL 38,348: «voluntas *adoptantis*... natura *gignentis*»; *Epist.* 140, 4,10: CSEL 44/3,162; etc.

52. Para la mujer se emplea *parere*: cf. S. 51,18,28: PL 38,349.

53. Es decir el de Jacob (Gn 48,5-6).

54. S. 51,18,28: PL 38,349 (el texto latino ha sido transcrito en nota 37).

na al respecto. En los dos textos en que habla más detenidamente sobre la adopción⁵⁵ insiste en la novedad que suponía el que las mujeres pudiesen adoptar, cosa que le extrañaba notablemente, como hombre inserto en la praxis jurídica del mundo romano. Para él, el hecho de que las mujeres pudieran adoptar es tan notable que de ahí puede extraer un argumento *a fortiori* en favor de la adopción por parte de los varones en el pueblo judío, cosa que cuadraba perfectamente dentro de la lógica de un romano⁵⁶.

Sin duda Agustín estaba bien informado de la praxis al menos, si no también de la normativa jurídica en este asunto. En el derecho romano las mujeres de por sí no tenían capacidad legal para adoptar y es esto un dato que aparece repetidamente en la literatura jurídica: son testimonio de ello Gayo⁵⁷ y Ulpiano⁵⁸. La razón es evidente: caracen de *patria potestas*. Si la adopción crea filiación y consecuentemente *potestas*, las mujeres que están privadas de ésta encuentran cerrado el camino hacia aquélla. Sólo posteriormente les será permitido hacerlo *ex indulgentia principis ad solatium filiorum amissorum*⁵⁹, no sin influencia cristiana. Pero esto es ya muy posterior a Agustín, pues el decreto atribuido a Diocleciano⁶⁰ posiblemente sea una interpolación⁶¹. El comportamiento de Agustín frente a la capacidad de adopción de las mujeres judías viene a ser otra prueba, aunque indirecta, aun admitiendo que él no era un jurista de profesión.

55. *Contra Faustum* III, 3 y S. 51,16,26ss.

56. S. 51,18,28: PL 38,349: «Si autem feminis licebat eos filios facere quos non ipsae peperant; cur non et viris, quos non ipsi genuerant ex semine carnali, sed ex dilectione adoptandi?».

57. *Instit.* I, 104: «Feminae uero nullo modo adoptare possunt, quia nequidem naturales liberos in potestate habent».

58. *Regulae* 8,8a: «Feminae uero neutro modo possunt adoptare, quoniam nec naturales liberos in potestate habent».

59. IUSTINIANI, *Institutiones* I, 11,10: «Feminae quoque adoptare non possunt, quia nec naturales liberos in potestate sua habent: sed ex indulgentia principis ad solatium liberorum amissorum adoptare possunt».

60. *Codex Iustinianus* VIII, 47,5: «A muliere quidem quae nec suos filios habet in potestate, adrogari non posse certum est. Verum quoniam in solatium amissorum tuorum filiorum privignum tuum cupis in vicem legitimae subolis obtinere, adnuimus votis tuis secundum ea quae adnotavimus, et eum proinde atque ex te progenitum ad fidem naturalis legitimique filii habere permittimus».

61. Cf. E. ALBERTARIO, «Le classicisme de Dioclétien», *Studia et documenta Historiae et iuris* 3 (1937) 121-122. Opinión contraria es la de J.A.C. THOMAS, «Some notes on 'Adrogatio per rescriptum principis'», *Revue internationale des droits de l'antiquité* 14 (1967) 413-427. Sus conclusiones suenan así: «One may accept that the generalizing of adoption by women had to await later and indeed christian influences. But I would suggest, Diocletian probably did make in C. 8,47,5 a positive, if limited, contribution to a development which was doubtless completed in the reign of Iustinian. In summary, it is suggested, on the issue of adoption by women, the truth, as so often, lies between the different opposing views. C. 8,47,5 is substantial genuine and made an innovation by allowing the woman —inevitably per rescriptum principis— to treat her stepson *inter vivos* as a potential *legitimus heres* while the recognition of this a genuine adoption... is the work of Iustinian» (p. 422-423).

Sintetizando: según los datos que hemos encontrado en los textos agustinos, sólo podían adoptar los varones, sin hijos, con una cierta edad, avanzada pero no mejor precisada.

3) *El «ius adoptionis»*

Demos un paso más. ¿Qué es en sí la adopción, en qué consiste? Refiriéndose a la institución civil, Agustín no da ninguna definición formal. No obstante, al hablar del *ius adoptionis*⁶² nos aporta los datos para que podamos hacerlo nosotros⁶³. De acuerdo con ellos podemos afirmar que la adopción es un acto, regulado legalmente, a través del cual un hombre pasa a ser hijo de otro hombre de cuya carne no ha nacido⁶⁴. Existen, por tanto, en la ley romana⁶⁵, dos modos según los cuales un hombre puede ser hijo de otro: *natura* y *adoptione*⁶⁶. Agustín habla con frecuencia de ellos, contraponiendo el uno al otro, no sólo en relación a san José en su doble aspecto de padre de Jesús y de hombre dotado de doble filiación representada en la doble genealogía de *Mt* y *Lc*, como vimos, sino también y muy frecuentemente al establecer la comparación entre el Hijo único de Dios y el hombre su hijo adoptivo, como veremos. La generación y la adopción son dos caminos distintos que, sin embargo, conducen a la misma meta: la filiación real. Si bien no faltan autores que ponen de relieve un matiz diferente⁶⁷. Otros insisten más en esta relación de filiación⁶⁸. En efecto, Gayo⁶⁹ nos informa de que el contenido de la pre-

62. Agustín habla en más de una ocasión del *ius adoptionis*: cf. *Contra Faustum* III, 3; S. 51,16,26.

63. Hay que recordar que tampoco los juristas clásicos dan definición limitándose a distinguir las clases o formas: MODESTINUS, *Libro secundo regularum*, D. I, 7,1: «Filius familias non solum natura, verum et adoptiones faciunt. Quod adoptionis nomen est quidem generale, in duas autem species dividitur, quarum altera adoptio similiter dicitur altera adrogatio. Adoptantur filii familias, adrogantur qui sui iuris sunt». La misma línea GAIUS, D. I, 7,2.

64. S. 51,16,26: PL 38,348: «Videte, fratres, videte iura adoptionis, quomodo fit homo filius cuius seminis natus non est; ut plus in eo iuris habeat voluntas adoptantis, quam natura giggentis».

65. Ya vimos que en el judaísmo existía también la ley del levirato. Cf. nota 22.

66. Cf. el texto de MODESTINUS, transcrito en nota 63.

67. P. BONFANTE, *Corso...* I, 19: «(La adopción consiste en) l'aggregazione di un nuovo membro a un consorzio politico-religioso con eguali diritti e doveri fatta al fine di assicurarne la continuità e la forza». p. 25: «ma il significato intrinseco è propriamente l'aggregazione ad un'altra famiglia...». C. CASTELLO, «Il problema...», 160, pone el acento en el sometimiento a la *patria potestas* del otro.

68. E. VOLTERRA, «La nozione...», 141: »... conferma nello stesso tempo come l'effetto giuridico della adozione sia quello di far sorgere direttamente un rapporto di filiazione legittima, in conseguenza del quale, l'adottante, in quanto ascendente fittizio legittimo, acquista la *patria potestas* sull'adottato».

69. *Instit.* I, 99: «... quae species adoptionis dicitur adrogatio, quia et his qui adoptat roga-

gunta del magistrado dirigida al adoptado, al adoptante ⁷⁰ y al pueblo era si el primero debía *iustum filium sibi esse* respecto del adoptante. Asimismo otra fórmula presente en Gelio ⁷¹ precisa que el adoptado, por efecto de la deliberación popular, era puesto en condición de hijo nacido del adoptante y de una mujer unidos entre ellos en legítimo matrimonio, consecuencia inmediata de lo cual era la *patria potestas* ⁷².

Agustín analizará la adopción precisamente partiendo de la generación: anotando lo que tienen en común y marcando las diferencias. De éstas, una y notable hay que señalar ya desde el comienzo: en el caso de la generación carnal se da el ser a quien no existía antes, mientras que en el de la adopción el adoptado ya existía con anterioridad y se le añade una nueva cualidad ⁷³. En la adopción el hombre realiza mediante su *voluntas* lo que no pudo mediante su *natura* ⁷⁴. Generación y adopción, pues, van a parar a lo mismo, pero no parten de lo mismo; tienen la misma meta, pero no el mismo punto de partida; mientras en la generación éste está en la carne, en la adopción se halla en la voluntad; mientras la generación se lleva a cabo mediante la carne, la adopción se efectúa por la sola voluntad ⁷⁵. Es un caso en el que la voluntad se sobrepone a la naturaleza ⁷⁶. En consecuencia, en la adopción no hay que buscar el *origo seminis*, sino la *gratia voluntatis* ⁷⁷. La nueva filiación que genera la adopción no procede *ex semine carnali*, sino *ex dilectione adoptandi* ⁷⁸. En pocas palabras, la generación queda envuelta en los términos: *natura, caro, semen*; mientras que la adopción se mueve en términos más espirituales: *gratia, dilectio* y, sobre todo, *voluntas*, que para un pensador im-

tur, id est interrogatur, an uelit eum quem adoptaturus sit iustum sibi filium esse, et is qui adoptatur rogatur an id fieri patiatur, et populus rogatur an id fieri iubeat».

70. Aunque hablemos de adoptado y adoptante se trataba propiamente del *adrogatus* y *adrogator*.

71. *Noctes Atticae* 5,19: «Velitis, iubeatis, uti L. Valerius L. Titio tam iure legeque filius siet, quam si ex eo patre matreque familias eius natus esset, utique ei vitae necisque in eum potestas siet, uti patri endo filio est».

72. Cf. E. VOLTERRA, «La nozione...», 121.

73. Cf. *De sermone Domini in monte* I, 23,78: CC 35,88; *Contra Faustum* III, 3: CSEL 25/1,264; S. 51,16,26: PL 38,348; *Epist.* 140,4,10-11: CSEL 44/3,161-163.

74. Cf. los textos de la nota 42.

75. *Contra Faustum* III, 3: CSEL 25/1,265: «unum cuius carne homo sit genitus, alterum, cuius voluntate... filius sit adoptatus».

Hemos puesto el adjetivo *sola* aunque no está presente en el texto agustiniano, porque quizá ahí está la diferencia, en el sentido de que no puede excluirse la *voluntas* en la generación carnal.

76. S. 51,16,26: PL 38,348: «... ut plus in eo iuris habeat voluntas adoptantis quam natura gignentis».

77. S. 51,18,28: PL 38,349: «... ut non sola origo seminis generet filium sed et gratia voluntatis».

78. *Ib.*: «quos non ipsi genuerat ex semine carnali, sed ex dilectione adoptandi».

buido de mentalidad platónica no dejará de tener importancia a la hora de establecer una jerarquía de valores.

Acabamos de indicar que el término *voluntas* es el más frecuentemente asociado a la adopción como causa de la filicación que otorga. Ahora bien, este dato no debemos considerarlo como fruto de las reflexiones de un filósofo en torno a la realidad que estamos estudiando, pues nos encontramos ante un término con peso propio en la normativa jurídica romana. En efecto, condición necesaria para que pudiera darse la adopción era la existencia de la *voluntas* por ambas partes; es decir, que asintiesen a ella tanto el adoptante como el adoptado ⁷⁹ y, además, el magistrado y el pueblo. Gayo nos lo indica: tanto al adoptante como a la persona que iba a ser adoptada se les preguntaba si estaban de acuerdo con la adopción y al pueblo se le pedía que la sancionase ⁸⁰. Esta investigación de la voluntad era tan sagrada que era función propia de sacerdotes ⁸¹. Creemos, pues, no estar equivocados al considerar ese término tan frecuente en Agustín cuando habla de la adopción, no como un término ingenuo y sin valor especial, uno más entre tantos que hubieran podido contraponerse a carne o naturaleza, sino como algo pensado y adecuado técnicamente a la realidad de que está hablando.

Agustín expresa la doble realidad preferentemente mediante la contraposición de los verbos *gignere* y *adoptare* ⁸², aunque no falten otras formas de expresión como *generare-adoptare* ⁸³, *nasci-adoptari* ⁸⁴, *gignere (natura) - facere (gratia)* ⁸⁵. No obstante esta constante contraposición, en otros textos no tiene reparos en concebir la adopción como una generación. Mas, como era de esperar, distingue entre generación y generación, es decir, entre generación mediante la carne y generación mediante el amor ⁸⁶. Pero él mismo parece sentir la expresión tan extraña que advierte la necesidad de defenderla afirmando

⁷⁹. Nos estamos refiriendo ahora específicamente a la *adrogatio*, pues en la *adoptio* propiamente dicha no cuenta para nada la voluntad del adoptado. Cf. E. VOLTERRA, «La nozione...», 123.125.

⁸⁰. *Instit.* I, 99: (Cf. nota 69). Otros textos en D. I, 7,5.17.18.19.24.

⁸¹. Este dato sólo es aportado por Gelio, *Noctes Atticae* 5,19,6.8 mientras que Gaio, por ejemplo, lo calla. Cf. C. CASTELLO, «El problema evolutivo...», 137-137.

⁸². Cf. nota 51.

⁸³. *In Ps* 49,2: CC 38,576: «... sed hoc gratiae est adoptantis non naturae generantis».

⁸⁴. Cf. *Contra Faustum* III, 3: CSEL 25/1,264 (citado en nota 21); *In Io Ev.* 2,13: CC 36,17; *In Ps* 88, I, 7: CC 39,1225.

⁸⁵. Cf. *In Ps* 88, I, 7: CC 39,1225.

⁸⁶. *De cons. evang.* II, 3,6: CSEL 43,86: «Neque enim absurde dicitur quisque non carne, sed caritate genuisse, quem filium sibi adoptauerit, aut uero etiam nos, quibus dedit deus potestatem filios eius fieri, de natura atque substantia sua nos genuit sicut unicum filium, sed utique dilectione adoptauit». S. 51,18,28: PL 38,349: «quos non ipsi genuerant ex semine carnali, sed ex dilectione adoptandi».

que no se trata de algo absurdo decir que quien ha adoptado un hijo lo ha engendrado ⁸⁷. Y, cosa curiosa, prueba esta realidad terrena con una realidad de fe; mejor, con un texto bíblico: a pesar de ser hijos de Dios sólo por adopción, la Escritura dice que hemos nacido de él ⁸⁸.

Los textos mencionados no son fruto de una especulación libre y desinteresada sobre las dos maneras de alcanzar la filiación. Agustín no actúa como filósofo y menos como jurista, sino como un pastor. Sus razonamientos miran a puntos muy concretos, anteriormente mencionados, y casi siempre con un marcado carácter apologético. Tanto para defender la veracidad de las dos genealogías de José como para explicar su paternidad respecto a Jesús y más particularmente en este segundo caso, le interesa sobremanera reducir el papel de la carne en la obra de la filiación. Una constante, no siempre manifiestamente clara, aparece en varios textos, consistente en mostrar la insignificancia de la obra de la carne al respecto. A veces se afirma y demuestra de forma explícita. La comprobación con los hijos naturales ⁸⁹ y los legítimos ⁹⁰ será el medio de que se sirva. Según la carne, tan hijos son los primeros como los segundos. ¿A qué se debe, pues, el que los segundos se antepongan a los primeros? A algo distinto y también superior a la carne: al amor, más casto el que se tiene a la esposa de la que se procrean los hijos, que el que se tiene a la concubina con la que se convive para saciar la propia concupiscencia. La conclusión es, pues, lógica: José no sólo debió ser padre, sino que *maxime* debió serlo ⁹¹. Lo que pone a los hijos legítimos por encima de los naturales, a la esposa por

87. Cf. *De cons. evang.* II, 3,6 (nota anterior).

88. *De cons. evang.* II, 3,6: CSEL 43,86-87: «... ita enim dicit: *cum autem uenit plenitudo temporis, misit deus filium suum factum ex muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret, ut adoptionem filiorum recipiamus*, et tamen dicimur etiam nati ex deo, id est, accepta potestate, ut filii eius efficiamur, qui iam homines eramus, efficiamur autem per gratiam, non per naturam. nan si per naturam filii essemus, numquam alius fuisset. cum enim dixisset Iohannes: *dedit eis potestatem filios dei fieri, his qui credunt in nomine eius*, secutus ait: *qui non ex sanguinibus, neque ex uoluntate carnis, neque ex uoluntate iuri, sed ex deo nati sunt*. ita quos dixit accepta potestate factos dei filios, quod illa adoptio significat, quam Paulus commemorat, eosdem dixit natos ex deo».

89. Ciertamente no pueden oponerse sin más hijos naturales e hijos legítimos, pues no todos los hijos no legítimos eran denominados naturales. Cf. H. JANEAU, *De l'Adrogation des liberi naturales à la légitimation par rescript du Prince*, Paris 1947ss. Aunque el término de «naturales» aplicado a los hijos, tuvo una acepción más amplia o más estrecha según las épocas, en el s. IV se va imponiendo una, que describe así el autor citado: «celle des enfants issus en dehors des justes nocés réelles ou simplement apparentes, de l'union durable de deux personnes libres, les enfants nés d'une union sans affectio maritalis, d'un concubinat. Il faut attendre Constantin pour qu'il le soit étendue en bloc, l'épithète de *naturales*. De plusieurs catégories ainsi designées, ils formeront désormais la plus remarquée et la plus durable» (p. 20).

90. Es decir, los nacidos de las *iustae nuptiae*. Agustín habla de *filli coniugales*. Cf. nota siguiente.

91. S. 51,16,26: PL 38,348: «Ita ergo non solum debuit esse pater Joseph, sed maxime de-

encima de la concubina, no es la obra de la carne, igual en ambos casos, sino el amor, el afecto ⁹². Existe, por tanto, otra realidad además de la carne y superior a ella que engendra paternidad y, en consecuencia, también filiación. Si el matrimonio no lo constituye el *concubitus* sino el *consensus* ⁹³, así la filiación (legítima) no la da la carne sino el amor y no un amor cualquiera, sino el amor casto y sincero. La adopción, pues, repite, con variantes, lo que se da respecto a los hijos naturales y legítimos. Aquí se sobrepone el amor casto al amor carnal; allí la obra del amor a la de la carne.

Hemos intentado recoger y examinar todos los datos explícitos que Agustín nos aporta sobre la adopción, tanto en el mundo judío como en el romano. Pero cometeríamos un error si redujéramos toda la información agustiniana sobre dicha institución a esos datos explícitos, pues no cabe duda de que está también presente de forma implícita, como elemento de identidad o de contraposición, en cuanto Agustín afirma sobre la adopción cristiana de que vamos a hablar a continuación.

III. LA ADOPCIÓN CRISTIANA

Al hablar de la adopción cristiana no nos referimos a la adopción de un cristiano por otro, sino a la del hombre por Dios.

1) *El hecho*

Agustín ha constatado la presencia del nombre y, más aún, de la realidad de la adopción en la Sagrada Escritura; ya en el Antiguo Testamento, pero sobre todo en el Nuevo. San Pablo, dice él, asiduamente lo saca a relucir ⁹⁴. Los textos que aporta cuando expresamente quiere probar esa afirmación son siempre los mismos: *Rm* 8,23; 9,4-5; *Ga* 4,4-5. Pero no se queda en la simple constatación, como prueba de que la adopción existía en el pueblo judío, lo

buit. Nam et de feminis quae uxores non sunt, generant homines filios, et dicitur filii naturales; et praeponuntur eis filii conjugales. Quantum pertinet ad opus carnis, aequaliter nati sunt: unde isti praeponuntur, nisi quia castior est uxoris charitas, de qua liberi procreantur? Non illic attenditur commixtio carnis, quae in utraque femina par est. Ubi vincit uxor, nisi adfectu fidei, adfectu coniugii, affectu sincerioris castiorisque charitatis? Si ergo posset de uxore quisquam sine concubitu suscipere filios, non tanto debuit laetius, quanto est illa castior, quam diligit amplius?».

92. En el texto citado en nota anterior Agustín usa repetidas veces el término *affectus*. Tampoco aquí nos encontramos ante un término neutro, más o menos idéntico a *charitas*, sino ante un término técnico: la *affectio maritalis* era lo que distinguía las *iustae nuptiae* del concubinato. Cf. J. ARIAS RAMOS, *Derecho Romano. II. Obligaciones-Familia-Sucesiones*, Madrid 1969 ¹¹, 735ss.

93. Cf. *De cons. evang.* II, 1,2: CSEL 43,82; S. 51,13,21: PL 38,344-345.

94. S. 51,18,28: PL 38,349 (transcrito en nota 24).

que hace comprensible la doble filiación atribuida a José. Hablando al maniqueo Fausto que le había provocado a tocar el tema da un paso más al afirmar que en nuestra fe el hecho de la adopción recobra una importancia todavía más grande en cuanto que encierra en su interior un gran misterio. ¿De qué misterio se trata? De la adopción espiritual del hombre por parte de Dios ⁹⁵.

2) ¿En qué consiste?

En el libro *Contra Faustum maniquaeum* Agustín la define de la siguiente manera: «Se llama adopción al modo por el cual, sin haber nacido de él, pero habiendo sido creados y hechos por él, Dios nos engendró con su palabra y su gracia para ser sus hijos» ⁹⁶. En el texto contraponen nacimiento y generación: la adopción no es un nacimiento pero sí una generación; pero no hay que darle mucha importancia a esto porque en otros textos no tendrá reparos en considerarla como un auténtico nacimiento espiritual ⁹⁷, igual que regeneración ⁹⁸ o

95. *Contra Faustum* III, 3: CSEL 25/1,264-265: «Haec igitur adoptio quanti sacramenti sit, his atque huiusmodi testimoniis satis adparet. unicum enim filium deus habet, quem genuit de substantia sua, de quo dicitur: *cum in forma dei esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis deo. nos autem non de substantia sua genuit; creatura enim sumus, quam non genuit, sed fecit; et ideo, ut fratres Christi secundum modum nostrum faceret, adoptavit. iste itaque modus, quo nos deus, cum iam essemus ab ipso non nati, sed conditi et instituti, uerbo suo et gratia sua genuit, ut filii eius essemus, adoptio uocatur. unde Iohannes dicit: dedit eis potestatem filios dei fieri. cum igitur ius adoptionis filiorum apud patres nostros et in scripturis sanctis usitatum sit, quae impietatis dementia praecipit prius euangelistas falsitatis arguere, quod diuersas generationes commemorauerunt, tamquam utraque uera esse non possit, quam cogitare et attendere et uidere, quod facillimum est, quam crebra consuetudine generis humani unus homo duos patres habere potuerit: unum cuius carne homo sit genitus, alterum cuius uoluntate, cum iam homo esset, filius sit adoptatus? qui si non recte dicitur pater, nec nos recte dicimus: *pater noster qui es in caelis*, eis de cuius substantia nati non sumus, sed cuius gratia et misericordissima uoluntate adoptati secundum doctrinam apostolicam et fidelissimam ueritatem. ipsum quippe habemus et deum et dominum et patrem: deum quod ab ipso etiam hominibus parentibus conditi sumus; dominum, quod ei subditi sumus; patrem, quod eius adoptione renati sumus». Cf. también S. 51,18,28: PL 38,349: (citado en nota 24).*

96. Cf. nota anterior.

97. *Epist.* 140,3-9-4,10: CSEL 44/3,161: «haec est gratia noui testamenti, quod in uetere latuit nec tamen figuris obumbrantibus prophetari praenuntiarique cessauit, ut intelligat anima deum suum et gratia eius renascatur illi. haec quippe natiuitas spiritalis est. ideo non ex sanguinibus, non ex uoluntate uiri nec ex uoluntate carnis sed ex deo. Haec enim adoptio uocatur». Cf. también *De cons. evang.* II, 3,6: CSEL 43,86-87 (transcrito en nota 88).

98. *In Ps* 188,19,3: CC 40,1727. «Siue ergo regeneratio qua hic in Dei Filios adoptamur, siue fides et spes et caritas quae tria aedificantur in nobis, quamuis de misericordia dei ueniant; tamen in hac aerumosa et procellosa uita solatia sunt miserorum, non gaudia beatorum». Cf. *Contra duas epistolas pelagianorum* III, 3,5: PL 44,591: «Regenerationem quippe hoc loco, ambigente nullo, nouissimam resurrectionem uocat: quan Paulus quoque Apostolus et adoptionem et redemptionem nuncupat, dicens, *Sed etiam non ipsi primitias spiritus habentes, et ipsi in nobismetipsis ingemiscimus adoptionem expectantes, redemptionem corporis nostri (Rm 8,23)*. Numquid non per lavacrum sanctum regenerati, adoptati et redempti sumus? Et tamen restat regeneratio, adoptio, redemptio, quam in finem uenturam nunc patienter expectare debemus, ut tunc filii huius saeculi ex nulla parte iam simus».

simplemente generación⁹⁹. La elección de un término u otro la dictan las circunstancias, por ej., el texto bíblico que esté comentando. La adopción, pues, puede entenderse perfectamente como un nacimiento o como una generación, pero espiritual. No obstante, aunque los términos son más o menos equivalentes, la Sagrada Escritura prefiere el término adopción al de generación para distinguirla de aquella otra generación, igualmente espiritual, que tiene lugar en el interior de la divinidad, generación de Dios desde Dios, del eterno a partir del eterno, generación ciertamente inenarrable¹⁰⁰.

También en este nuevo contexto insiste Agustín en la distinción entre los dos modos de acceder a la filiación, como se vio al hablar de la adopción civil. Mantiene la misma idea y el mismo modo de razonar pero matiza el lenguaje adoptándolo a la nueva situación. Dado que ahora no se trata del nacimiento de cualquier hombre, sino del Hijo único de Dios, ya no puede hablar de *caro*, ni de *semen* y vemos aparecer, en cambio, el término *substantia*, junto a *natura*¹⁰¹. Por otra parte, con referencia a la adopción del hombre por Dios, vemos desaparecer el término tan frecuente en la adopción civil: *voluntas* que es substituido por *dilectio*¹⁰² y sobre todo por *gratia*¹⁰³. La terminología, pues, en cierta manera se concretiza y deja de ser neutra para adquirir un tono específicamente cristiano. Y ahora podemos preguntarnos el porqué de este proceder. No cabe duda de que en el fondo subyace la polémica antiarriana y antimaniquea. Antiarriana en el afán por demostrar que el Hijo único de Dios no es como los hombres y antimaniquea en el esfuerzo por mostrar que el hombre no es como el Hijo de Dios. Si el arriano iguala al Hijo de Dios con el

99. *Epist.* 153,5,13: CSEL 44/3,410: nam utique bonos uocabat orare, non malos quibus praecepit, ut dicerent: *Pater noster, qui es in caelis*; ex hoc enim boni, quo filii dei non natura geniti sed gratia facti tamquam hi, quibus recipientibus eum *dedit potestatem filios dei fieri*. quae generatio spiritalis more scripturarum etiam adoptio nominatur, ut distinguatur ab illa generatione dei de deo, coaeterni de aeterno, unde scriptum est: *Generationem eius quis enarrabit?*».

100. Cf. nota anterior.

101. Cf. *In Ps* 88, 1, 7: CC 39,1225; *De cons. evang.* II, 3,6: CSEL 43,86; *Contra Faustum* III, 3: CSEL 25/1,264.

102. Cf. *De cons. evang.* II, 3,6: CSEL 43,86 (transcrito en nota 86).

103. *In Ps* 49,2: CC 38,576: «Si filii dei facti sumus, et dii facti sumus. Sed hoc *gratiae* est adoptantis, non *naturae* generantis»; *In Ps* 88, 1, 7: CC 39,1225: «ille ab aeterno Filius genitus per *naturam*, nos a tempore facti per *gratiam*»; *In Io Ev.* 2,13: CC 36,17: «Non enim nos nati sumus de Deo quomodo ille Unigenitus, sed adoptati per *gratiam* ipsius»; 42,5: 367: «Nos enim facti sumus semen Abrahae *gratia* Dei. Non de carne Abrahae fecit ille coheredes Deus. Illos exheredauit, istos adoptauit»; *De cons. evang.* II, 3,6: CSEL 43,86: «efficiamur autem per *gratiam*, non per *naturam*; *Contra Secundinum* 6: CSEL 25/2,913: «in quantum autem accepimus potestatem filios dei fieri, nec nos ex carne et sanguine aut ex uoluntate uiri aut ex uoluntate carnis sed ex deo, non quidem *coaequante natura*, sed *adoptante gratia* nascimur»; *Epist.* 153,5,13 (en nota 99). En ningún texto aparece la *voluntas* como causa de la adopción a no ser en *Contra Faustum* III, 3: «ei de cuius *substantia* nati non sumus, sed cuius *gratia* et misericordissima uoluntate». Como se ve aparece ya la *voluntas* pero además de ir acompañada de *gratia* va cualificada con *misereticordissima*.

hombre, el maniqueo iguala al hombre con el Hijo de Dios y Agustín tiene que romper esa pretendida igualdad: de aquí el que contraponga tan frecuentemente el término *natura* y el término *gratia*. Pero hay que reconocer que podía haber obtenido el mismo resultado si en vez de *gratia* hubiese empleado el término *voluntas*: la distinción no hubiese sido menos neta. Hay que preguntarse, pues, por qué Agustín elimina la *voluntas* en favor de la *gratia*.

Dos explicaciones se pueden ofrecer. La primera tiene su origen en el texto bíblico. San Juan, en el prólogo a su evangelio, indica que a quienes recibieron la Palabra, luz de los hombres, les dio el poder de ser hijos de Dios y éstos no nacieron ni de la sangre, ni de la carne, ni *ex voluntate* del varón o *ex voluntate carnis* sino de Dios ¹⁰⁴. Es cierto que la *voluntas* que se excluye es la del varón y de la carne; pero también lo es que el evangelista no dice *ex voluntate Dei*, sino simplemente *ex Deo*, en un contexto en que hubiese sido muy fácil y hasta literariamente armónico. Aquí pudo haber hallado Agustín un motivo para excluir el término en relación con esta adopción espiritual.

Pero hay otra razón de tipo teológico. La adopción civil requería la *voluntas* de ambas partes, del adoptante y del adoptado ¹⁰⁵ y en este sentido era obra de ambos; en cambio en la adopción cristiana la obra es únicamente de Dios, aunque requiera condiciones por parte del adoptado como veremos a continuación. Pero hay algo más: esa voluntad de Dios, ese querer suyo no es un querer neutro, sino ya cualificado como *gratia* porque la relación del adoptante, Dios, con el adoptado, el hombre, no es tampoco neutra sino de enemistad por el pecado. La rotura de esa enemistad por parte de Dios requiere ciertamente una *voluntas* en él, pero visto desde el hombre es una *gratia* porque nada había hecho él para merecerla.

En efecto, en repetidas ocasiones Agustín pone de relieve que la adopción divina no es resultado de nuestra voluntad o de nuestro esfuerzo personal. «Has sido adoptado, pero no por tus méritos propios» ¹⁰⁶. Es cierto que este texto hay que colocarlo en la época de la controversia pelagiana ¹⁰⁷, pero también lo es que la idea aparece con idéntica nitidez en fechas anteriores: «El obtener la adopción de hijos no es obra de nuestros méritos, sino de la gracia de

104. Cf. *Contra Secundinum* 6 (citado en nota anterior) y *De cons. evang.* II, 3,6 (en nota 88).

105. Agustín, no obstante, nunca habla de la *voluntas* del adoptado y siempre de la del adoptante.

106. *In Io Ev.* 29,8: CC 36,288: «Intende tibi, creatura es, agnosce creatorem; seruus es, ne contemnās Dominum; adoptatus es, *sed non meritis tuis*; quaere eius gloriam a quo habes hanc gratiam, homo adoptatus, cuius gloriam quaesiuit qui est ab illo unicus natus».

107. Según A.-M. La Bonnardière fue predicado hacia el 419-420 (*Recherches de chronologie augustinienne*, París 1965,117).

Dios»¹⁰⁸. No obstante esto, no faltan otros textos tempranos donde Agustín menciona la parte que en la adopción corresponde a la tarea personal, a la imitación de Abrahán¹⁰⁹, al cumplimiento de los mandamientos¹¹⁰, o a la fe¹¹¹, fe que Agustín consideraba, cuando escribía el texto, como obra puramente humana¹¹². Ilustrador, en la misma dirección, es otro texto en el que a la vez que constata que nunca el pueblo de Israel recibió el mandato de llamar a Dios padre, aduce varios textos proféticos que manifiestan que Dios podría haber sido padre también para ellos, si no se hubiesen apartado de sus preceptos y no hubiesen pecado¹¹³. La liberación del pecado es, pues, condición necesaria para recibir la adopción; de quién sea obra lo veremos más adelante. En pocas palabras, la obra de Dios en el hecho de la adopción la menciona antes y después del inicio de la controversia pelagiana; pero la consideración de la parte que corresponde al hombre sólo la hemos hallado en textos anteriores a la misma.

108. *De sermone Domini in monte* II, 4,16: CC 35,106: «Et quoniam quod uocamur ad aeternam hereditatem, ut simus Christi coheredes ei in adoptionem filiorum ueniamus, non est meritorum nostrorum sed gratiae Dei, eandem ipsam gratiam in orationis principium ponimus, cum dicimus: pater noster». Esta obra se coloca en los primeros años del presbiterado (*Retract.* I, 1,19: CSEL 36/2,88).

109. *In Io Ev.* 9,16: CC 36,99: «Facti sumus filii Abrahae imitando fidem, non nascendo per carnem. Sicut enim illi degenerando exhereditati, sic nos imitando adoptati».

110. *De sermone Domini in monte* I, 23,78: CC 35,87-88: «Quod autem consequenter positum est: *ut sitis filii patris uestri qui in caelis est*, ex illa regula est intelligendum qua et Iohannes dicit: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri*. Unus enim naturaliter filius est, qui nescit omnino peccare; nos autem potestate accepta efficimur filii, in quantum ea quae ab illo praecipuntur implentur. Unde apostolica disciplina adoptionem appellat qua in aeternam hereditatem uocamur, ut coheredes Christi esse possimus... Itaque non ait: *Facite ista quia estis filii* sed: *Facite ista ut sitis filii*».

111. *Exp. quorundam prop. ex epist. ad Rom.* 53: PL 35,2076: «Haec enim adoptio quae iam facta est in iis qui crediderunt, spiritu non corpore facta est. Nondum etiam corpus reformatum est in coelestem illa commutationem...». Todo el capítulo que explica *Rm* 8,19ss. insiste en la fe.

112. Sabido es que sólo a partir del *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* postula Agustín la necesidad y gratuidad de la gracia hasta para el inicio de la fe y el deseo de conversión (*Retract.* II, 1: CSEL 36/2,131; Cf. A. CASAMASSA, *Il pensiero di Sant'Agostino nel 396-397. I. Tractatores diuinarum eloquiorum di Retract. I, 23,1, e l'Ambrosiastro*, Roma 1919).

113. *De sermone Domini in monte* II, 4,15: CC 35,105: «Nusquam tamen inuenitur praecipuum populo Israel ut diceret: pater noster, aut oraret patrem deum; sed Dominus eis insinuatus est tanquam seruientibus, id est secundum carnem adhuc uiuentibus. Hoc autem dico, cum mandata legis acciperent, quae obseruare iubebantur; nam prophetae saepe ostendunt eundem dominum deum etiam patrem eorum esse potuisse, si ab eius mandatis non aberrarent, sicuti est illud: *Filios genui et exaltaui; ipsi autem me spreuerunt*; et illud: *Ego dixi: Dii estis et filii altissimi; uos autem sicut homines moriemini...*; et illud: *Si Dominus sum ubi est timor meus? Et si pater sum, ubi est honor meus?* et alia permulta, ubi arguuntur iudaei quod filii esse peccando noluerunt, exceptis eis quae in prophetia dicuntur de futuro populo christiano quod patrem deum esset habiturus secundum illud euangelicum: *Dedit eis potestatem filios dei fieri*.

Pero hemos de volver ahora a los dos términos que antes nos ocuparon: *voluntas* y *gratia*. Vimos antes cómo Agustín sustituía el primero por el segundo. Detengámonos en esta sustitución y analicemos los textos. Es la repetida presencia de *per gratiam* ¹¹⁴ sin el correlativo *per voluntatem* en la adopción civil, es decir, que la *gratia* no es solamente la causa de la adopción, sino también aquello mediante lo cual se hace realidad. Con otras palabras, no es solamente la voluntad benévola en Dios lo que hace realidad la adopción sino la existencia en el hombre de esa realidad que denominamos gracia. Si en la generación *sensu proprio* se engendra otorgando al engendrado la propia naturaleza, en esta generación espiritual divina Dios engendra al hombre otorgándole su gracia. Al *per naturam* del primer caso corresponde el *per gratiam* del segundo y del mismo modo que lo primero no es algo subjetivo, sino objetivo, así la segunda es también algo objetivo que se hace presente en el hombre y que lo constituye en hijo adoptivo. Y esto no se puede decir de la *voluntas* que siempre es algo subjetivo y Agustín no lo dice.

No cabe duda de que bajo los textos agustinianos sobre la adopción cristiana pasa una corriente subterránea, no siempre fácil de percibir, que trae su origen del mundo y cultura romanos en que se movía el santo y que alimenta su pensamiento, como iremos manifestando en la medida de lo posible; pero es indiscutible que son los textos de san Pablo sobre todo los que guían las reflexiones agustinianas. Del mismo san Pablo toma una idea que resulta extraña a la concepción romana, a saber, la de una doble etapa en la adopción divina: una actual y otra futura; una aquí en la tierra y otra allá en la gloria ¹¹⁵. La primera se caracteriza por ser en espíritu, pero aún no en el cuerpo ¹¹⁶; por ser alivio para los desdichados, pero aún no gozo de bienaventurados ¹¹⁷. La segunda, en cambio, por serlo en el cuerpo además de en el espíritu, con un cuerpo ya transformado e inmutable; por ser sólo gozo de bienaventurados, pero no alivio para desdichados; allí, gracias a la condición de hijos, disfrutaremos de la vida eterna según nuestra medida particular ¹¹⁸.

114. Cf. los textos en nota 103.

115. Es el mismo san Pablo quien habla de la adopción como un hecho presente-pasado (*Rm* 8,15: ... *sino que recibisteis el espíritu de adopción filial con el que gritamos: «¡Abba! ¡Padre!»*) y, no obstante, también futuro (*Rm* 8,23: *nosotros mismos estamos también gimiendo interiormente, esperando la adopción filial, el rescate de nuestro cuerpo*).

116. *Expositio quarundam prop. ex epist. ad Rom.* 53, PL 35,2076 (texto en nota 111).

117. *In Ps* 118,19,3: CC 40,1727. (texto en nota 98).

118. *De sermone Domini in monte I*, 23,78: CC 35,78: «*Filii ergo efficiuntur regeneratione spirituali et adoptantur in regnum dei, non tamquam alieni sed tamquam ab illo facti et creati, hoc est, conditi, ut unum sit beneficium quo nos fecit esse per omnipotentiam suam, cum ante nihil essemus, alterum quo adoptavit, ut cum eo tamquam filii uita aeterna pro nostra participatione frueremur*».

3) Efectos

a) Filiación divina

Sobra decir que efecto necesario e inmediato de esta adopción es una nueva condición en el adoptado: la condición de hijo de Dios. La idea es tan obvia y omnipresente en los textos ya examinados que no requiere que nos detengamos en ella. Hasta aquí no hay novedad alguna respecto a la adopción civil. Sí merece destacarse, en cambio, un aspecto al que hace referencia el santo. En una obra temprana como es el *De sermone Domini in monte* encontramos este texto: «Mediante la regeneración espiritual, pues, nos convertimos en hijos y somos adoptados para el reino de Dios, *no como ajenos a él, sino como hechos y creados por él*»¹¹⁹. La primera cosa que sorprende es la distinción que establece entre el convertirse en hijos, obra de la regeneración espiritual, y el ser adoptados para el reino de Dios, de donde puede pensarse que Agustín concibe esta adopción como meramente hereditaria¹²⁰. Pero dado que, como vimos, en otros textos identifica esta regeneración con la adopción, vamos a dejar de lado este aspecto para centrarnos en otro. El texto expresa la realidad de que antes de su adopción por Dios el hombre ya tiene una relación con él, relación de creador a creatura; es decir, que el adoptado ha recibido su ser del adoptante. Esta situación no es desconocida a la praxis de la adopción romana. De hecho, ésta podía caer sobre personas de la misma familia cognaticia, es decir, sobre personas que llevaban la propia sangre, como los hijos naturales, nacidos de concubinato¹²¹. Al nacer fuera de las *iustae nuptiae* eran sujetos *sui iuris* puesto que el padre natural no tenía sobre ellos la *patria potestas*¹²² y en cuanto tales podían ser adoptados por su padre natural si era *paterfamilias*¹²³. En este sentido la adopción significa la recuperación para la propia familia agnaticia de quien ya lleva la propia sangre. De manera parecida, la adopción por parte de Dios del hombre creado y hecho por él, significa la recuperación plena del hombre para Dios, al introducir en su familia a quien desde otro punto de vista ya le pertenecía. Es lo que quiere decir, pensa-

119. Cf. nota precedente.

120. Lo cual cabe perfectamente dentro de la mentalidad romana, pues mediante la *adoptio* (en contraposición a la *adrogatio*) «se buscaba hacerse con un heredero de uno u otro sexo, más bien que perpetuar una gens» (J. GUILLÉN, *Vida y costumbres de los romanos*, I, *La vida privada*. Salamanca 1977, 174).

121. Cf. nota 89.

122. GAIUS, *Libro primo institutionum* D. I, 6,3: «Item in potestate nostra sunt liberi nostri, quos ex iustis nuptiis procreaverimus: quod ius proprium civium romanorum est». Sólo, pues, los nacidos *ex iustis nuptiis* caen bajo la *potestas* paterna.

123. Cf. H. JANEAU, *De l'Adrogation des liberi naturales...*, 25. Cosa distinta es saber si esa posibilidad fue anulada por Constantino; las razones a favor o en contra pueden verse en el libro citado página 45 (a favor) y 55 (en contra); el autor opta por una prohibición limitada (p. 60).

mos, con aquella expresión: *non tanquam alieni sed tanquam ab illo facti et creati, hoc est, conditi* ¹²⁴. Según el texto agustiniano, la adopción divina del hombre equivale, en terminología del derecho romano, a ser admitido en la familia agnaticia quien formaba ya parte de la familia cognaticia.

b) *Fraternidad con Cristo*

La adquisición de la filiación (divina) mediante la adopción cristiana no significa, decíamos, novedad alguna en la forma de concebir la institución. Sí, en cambio, el otro efecto de la adopción cristiana que Agustín menciona repetidamente: el adquirir la relación de fraternidad (con Cristo). El derecho romano en todas las épocas desconoce la adopción de otro como hermano. No existe institución que puede dar a dos sujetos extraños la condición jurídica de hermanos entre ellos. En el 285 Diocleciano ¹²⁵ la prohíbe expresamente aun entre los *peregrini* ¹²⁶. El mismo obispo de Hipona anota esta diferencia respecto a la adopción civil. Lo normal en el proceder humano, dice a sus fieles, es adoptar cuando se carece de hijos y no se está en condiciones de poder tenerlos ¹²⁷. Más aún, cuando se tiene uno sólo la alegría es en cierto sentido mayor porque la herencia va íntegra a él, al no tener que producirse la necesaria repartición de bienes, que lleva siempre consigo una disminución en el lote percibido. Pero Dios se aparta de este modo del proceder humano: *Non sic Deus*, dice Agustín. Dios tenía ya un hijo, heredero único; no obstante le envía al mundo para que deje de ser único y tenga hermanos de adopción ¹²⁸.

Agustín introduce, pues, un nuevo elemento que cambia la perspectiva. A veces se centra más en el hecho de que el hombre pasa a ser hijo de Dios y a veces en que se convierte en hermano de Cristo. Más todavía, el motivo que tiene el Padre para adoptar al hombre no es otro que dar a Cristo hermanos y coherederos ¹²⁹. Hay textos de los que se saca la impresión de que, al adoptar,

124. No es el único lugar en que hace hincapié en este aspecto. Recordemos la definición de adopción que da en *Contra Faustum* III, 3: CSEL 25/1 transcrita en nota 95; en concreto: «cum iam essemus ab ipso non nati, sed conditi et instituti, uerbo suo et gratia sua genuit».

125. *Codex Iustinianus* VI, 24,7: «Ne apud peregrinos fratrem sibi quisquam per adoptionem facere poterat».

126. Cf. E. VOLTERRA, *Istituzioni di diritto privato romano*, Roma 1961,82.

127. Cf. nota 15.

128. *In Io Ev.* 2,13: CC 36,17: «... hoc faciunt homines. Si autem aliquis habeat filium unicum, gaudet ad illum magis; quia solus omnia possessurus est, et non habebit qui cum eo diuidat hereditatem, ut pauperior remaneat. Non sic Deus: Unicum eundem ipsum quem genuerat, et per quem cuncta creauerat, misit in hunc mundum, ut non esset unus sed fratres haberet adoptatos. Non enim nos nati sumus de Deo, quomodo ille Unigenitus, sed adoptati per gratiam ipsius».

129. *In Ps* 66,9: CC 39,867. «Ergo, fratres mei, sic abundanter in nomine Christi benedixit nos Deus, ut filiis suis impleat uniuersam faciem terrae, adoptatis in regnum suum coheredibus Unigeniti sui. Unicum genuit, et unicum esse noluit: unicum genuit, inquam, et unum eum noluit remanere. Fecit ei fratres; etsi non gignendo, tamen adoptando fecit ei coheredes. Fecit eum participem prius mortalitatis nostrae ut crederemus nos posse participes diuinitatis eius».

Dios actúa con la mirada puesta más en el Hijo único que en el hombre: que él tenga hermanos ¹³⁰; en otros en cambio, el hombre parece estar en el centro: «nos adoptó para hacernos hermanos de Cristo según un modo que nos es propio» ¹³¹.

La adopción cristiana, pues, significa para el Padre el tener al hombre como hijo y para Cristo tener hermanos, pues tanto el Verbo, Hijo único, como nosotros somos realmente hijos de Dios, aunque de distinta forma. Es este uno de los temas dominantes en las páginas agustinianas: marcar las diferencias entre los dos modos de filiación y las relaciones entre ambos hermanos, dos temas que analizaremos seguidamente. Pero antes hemos de recordar una vez más, que aquí Agustín se aleja de los conceptos jurídicos romanos, siendo la Escritura su única guía como es fácilmente comprensible.

ba) *Diferencias*

El marcar las diferencias es un tema dominante, como acabamos de afirmar. Con anterioridad mencionamos también el doble fondo apologético que lo explica: contra los arrianos que querían hacer a Cristo igual al hombre y contra los maniqueos que pretendían lo contrario: que el hombre es como Cristo. Veamos, pues, los datos agustinianos. Hay dos modos de ser hijos: como el Hijo único y como los adoptados. El primero es propio de Cristo, el segundo del hombre. Cristo es hijo por haber nacido tal, el hombre por haber sido adoptado; él porque fue engendrado por naturaleza, nosotros por haber sido hechos en el tiempo por gracia ¹³². Los dos modos de filiación están marcados por la diferencia existente entre el nacer y el ser adoptado, entre la naturaleza y la gracia. La filiación de Jesús es inmediata, la nuestra mediata. El hombre existía ya antes de comenzar a existir en condición de hijo de Dios ¹³³. En Cristo se confunden «comienzo» en el ser y filiación; no así en el hombre, en quien una cosa es haber sido hecho por Dios y otra el haber sido hecho hijo de Dios ¹³⁴. Entre Jesús y nosotros existe la diferencia que se da entre ser

130. Cf. *In Io Ev.* 2,13: CC 36,17: «ut non esset unus, sed fratres haberet adoptatos» (texto más amplio en nota 128).

131. Cf. *Contra Faustum* III, 3: CSEL 25/1,264: «et ideo, ut fratres Christi secundum modum nostrum faceret, adoptavit» (texto más amplio en nota 95).

132. *In Ps* 88, I, 7: CC 39,1225: «Et ipse dictus est Filius Dei, et nos dicti sumus filiis Dei; sed quis similis erit Domino in filiis Dei? Ille Unicus, nos multi; ille unus, nos in illo unum; ille natus, nos adoptati; ille ab aeterno genitus per naturam, nos a tempore facti per gratiam; ille sine ullo peccato, nos per illum liberati a peccato».

133. Cf. los textos recogidos en la nota 73.

134. Cf. *De sermone Domini in monte* I, 23,78: CC 35,88 (texto en nota 110); *Contra Faustum maniquaeum* III, 3: CSEL 25/1,264 (texto en nota 95).

hechos iguales en la divinidad y el ser asociados a la eternidad ¹³⁵. Por tanto, aunque tanto él como nosotros somos hijos del mismo Padre, el Padre lo es de diferente modo respecto de Jesús que respecto de nosotros ¹³⁶ y, en consecuencia, también es distinto el amor del Padre según que tenga por objeto a él o a nosotros ¹³⁷.

bb) *Relaciones*

El análisis de las relaciones entre el Hijo único y los hijos adoptivos nos permitirá comprender mejor la adopción cristiana. Pues el *frater adoptatus* del Hijo único no era un desconocido para él, un *extraneus*; al contrario, son múltiples los lazos que los unen. Puede decirse que las relaciones entre este Hijo único y sus hermanos adoptivos son varias y se establecen a dos niveles: natural y sobrenatural.

Recordamos ya anteriormente que nota característica de la filiación adoptiva era la existencia previa del sujeto de la misma ¹³⁸. Pues bien, esta existencia previa es obra del Hijo único ¹³⁹. Esto corresponde al orden natural.

Pero hay algo más: si a él debemos el haber sido creados, a él debemos también el haber sido recreados, pues obra suya es nuestra adopción: en cuanto Hijo nos creó, en cuanto Hijo único nos adoptó ¹⁴⁰. En repetidas ocasiones se detiene el santo a considerar el papel que corresponde a este Hijo único en la adopción de los demás hermanos. La iniciativa en ningún modo ha sido so-

135. *Tract. in Io Ev.* 51,11: CC 36,444: «... non aequalis factus diuinitati, sed consociatus aeternitati?»

136. *In Io Ev.* 21,3: CC 36,213: «... ut non nobis dicat: *Si pater sum, ubi est honor meus? Si dominus sum, ubi est timor meus?* Dicamus ergo illi: *Pater noster*. Cui dicimus: *Pater noster? Patri Christi*. Qui ergo ergo *Patri Christi* dicit: *Pater noster*, quid dicit *Christo nisi: Frater noster?* Non tamen sicut *Christi Pater*, ita et *noster Pater*; numquam enim *Christus* ita nos coniunxit, ut nullam distinctionem faceret inter nos et se. Ille enim *Filius aequalis Patri*, ille *aeternus cum Patre, Patrique coaeternus*; nos autem *facti per filium, adoptati per Unicum*. Proinde numquam auditum est de ore *Domini nostri Iesu Christi*, cum ad discipulos loqueretur, dixisse illum de Deo summo *Patre suo: Pater noster*; sed aut: *Pater meus dixit, aut, Pater uester*. *Pater noster* non dixit, usque adeo ut quodam loco poneret haec duo: *Vado ad Deum meum*, inquit, *et Deum uestrum*. Quare non dixit, *Deum nostrum? Et Patrem meum dixit et Patrem uestrum*; non dixit: *Patrem nostrum*. Sic iungit ut distinguat, sic distinguit ut non seiungat. Unus nos uult esse in se, unum autem *Patrem et se*».

137. *In Io Ev.* 14,11: CC 36,119: *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu eius*. Adiecit: *Omnia dedit in manu eius*, ut nosset et hic qua distinctione dictum sit: *Pater diligit Filium*. Quare enim? *Pater* non diligit *Iohannem?* et tamen non omnia dedit in manu eius... *Pater diligit Filium*, sed quomodo *Pater Filium*, non quomodo *dominus seruum*; quomodo *Unicum*, non quomodo *adoptatum*».

138. Cf. textos en nota 73.

139. Cf. nota 136: «Nos autem facti per *Filium*, adoptati per *Unicum*».

140. Cf. nota anterior.

lamente del Padre; también él mismo ha querido y deseado tener esos hermanos sin que le retrayese el temor a tener coherederos ¹⁴¹. Su acción, sin embargo, va más allá de este simple querer. En un texto habla de la adopción *per gratiam ipsius* ¹⁴², es decir, que él otorga la gracia que hace realidad la adopción, en el sentido antes expuesto ¹⁴³. En otro nos presenta su función como de mediación personal, *per Unicum* ¹⁴⁴. ¿Qué significa esto? ¿En qué se resuelve esa función de mediación? Podemos pensar, en primer lugar, que Agustín no ha pretendido otra cosa que establecer un simple paralelismo con la creación: como ésta se realizó *per Filium*, así también la adopción por medio de él. Pero conviene anotar un detalle: cuando Agustín habla de la mediación de Cristo en la creación, siempre habla de él como *Filium*, mientras que si habla de él asociándolo a la adopción siempre se refiere a él como *Unicum* ¹⁴⁵, como dando a entender que el amor requerido es mayor, precisamente porque le obliga a entender que el amor requerido es mayor, precisamente porque le obliga a compartir la herencia ¹⁴⁶. Pero quizá haya que ver el texto más cargado de significado todavía. Significaría que somos adoptados en la medida en que estamos unidos al Hijo único. Para comprenderlo, quizá puedan ayudarnos las categorías jurídicas romanas. Sabido es que en el caso de la *adrogatio*, la adopción no recaía solamente sobre el individuo directamente adoptado, sino también sobre todas las personas que estaban sometidas a su potestad. Cuando era adoptado un *paterfamilias* lo eran también los restantes miembros de esa «familia» ¹⁴⁷. El estar asociado a él significaba para ellos el entrar a formar parte también de la nueva familia. Se puede decir que eran adoptados a

141. *In Io Ev.* 2,13: CC 36,17-18: «Unicus natus est, et noluit manere unicus... Non timuit ille habere coheredes; quia hereditas eius non fuit angusta, si multi possiderint. Illi ipsi certe illo possidente fiunt hereditas ipsius, et ipse unicissim fit hereditas ipsorum...»; 75,1: CC 36,515; *In Ps* 49,2: CC 38,576.

142. *In Io Ev.* 2,13: CC 36,17 (texto en nota 128).

143. A propósito de *per gratiam*.

144. Cf. nota 139.

145. Cf. *In Io Ev.* 2,13: CC 36,17 (texto en nota 139); *In Ps* 66,9: CC 39,867 (texto en nota 129); *In Ps* 88, 1, 7: CC 39,1225; *In Io Ev.* 29,8: CC 36,288; 7,4: CC 36,69.

146. Esto aparece bastante claro en el texto tantas veces citado de *In Io Ev.* 2,13: CC 36,17 que habla de los padres que se gozan de tener un sólo hijo al que pueden dejar todo y en *In Ps* 49,2: CC 38,576, donde se repite la misma idea: «Tanta enim caritas est in illo herede, ut uoluerit habere coheredes. Quis hoc avarus homo eulit habere coheredes? Sed et qui inuenitur uelle, diuidet cum eis hereditatem, minus habens ipse diuidens, quam si solus possideret; hereditas autem in qua coheredes Christi sumus...».

147. ULPIANUS, *Ad Sabinum* 26: D. I, 7,15: «Si Pater familias adoptatus sit, omnia quae eius fuerunt et acquiri possunt tacito iure ad eum transeunt quo adoptavit: hoc amplius liberi eius qui in potestate sunt eum sequuntur; sed et hi qui postliminio redeunt, vel qui in utero fuerunt cum adrogaretur simili modo in potestatem adrogatoris rediguntur». Cf. también GAIUS, *Institutiones* I, 107: D. I, 7,2,2.

través de él. En este sentido puede entenderse quizá el *per unicum*, es decir, por Cristo: el hombre unido y sometido a él participa de su filiación ¹⁴⁸.

Un apoyo a esta explicación lo encontramos en otro texto que repite la misma idea con algunas variantes significativas. Trata de explicar el Santo por qué Dios nos ama y nos ama en el Hijo. La razón aducida es la siguiente: «Pues quien ama al Unigénito, automáticamente ama a sus miembros, a los que adoptó en él y por él (*in eum et per eum*). No podía no amar a los miembros del Hijo quien ama al Hijo, ni hay otra causa del amor a los miembros sino el amor a él ¹⁴⁹. La adopción, por tanto, se hace realidad a través del ser integrados en el cuerpo, la «familia», de Cristo el unigénito. El *in eum* y el *per eum* son dos aspectos de una misma realidad o, si se quiere, dos momentos lógicos sucesivos: primero se da la unión a Cristo y, luego, hechos uno con él, por él se obtiene la adopción o filiación divina.

No se nos oculta que es san Pablo quien está alimentando directamente el pensamiento de Agustín a través de su teoría del cuerpo místico de Cristo. En efecto, el santo obispo habla de miembros sin duda alguna de su cuerpo, no de su «familia». Pero esto no excluye la posibilidad de que hablando de la adopción en este contexto (*membra eius quae adoptavit in eum et per eum*) Agustín haya interpretado los textos o el pensamiento paulino desde las perspectivas que estamos presentando. De hecho, en el texto parece distinguir los dos aspectos: ser miembros y haber sido adoptados.

En un tercer texto todavía da un paso más adelante hasta presentar al Hijo como sujeto activo de la adopción. Es cierto que afirma expresamente que nos adoptó como hijos pero para su Padre, no como hijos propios; pero también lo es que reviste a Cristo de una cierta paternidad al advertir en él un afecto paterno, descubierto en el texto de *Jn 14,18*: *Ya no os dejaré huérfanos* y en *Mt 9,15* que menciona los hijos del esposo ¹⁵⁰. El procedimiento aquí presentado por Agustín es extraño: que alguien adopte a alguien como hijo de un tercero está fuera de la praxis romana, tal como aquí lo presenta Agustín, es de-

148. El caso solamente sería parecido, nunca idéntico pues en la adopción civil se trata de estar asociado a otro que es adoptado también él, mientras que en otro caso el cristiano se asocia a Cristo que en ningún modo es adoptado, sino que es hijo por naturaleza.

149. *In Io Ev.* 110,5: CC 36,625: «*Et dilexisti eos sicut et me dilexisti*. In Filio quippe nos Pater diligit, quia in ipso nos elegit ante constitutionem mundi. Qui enim diligit Unigenitum, profecto diligit et membra eius quae adoptavit in eum et per eum... 626: Non enim membra Filii non diligeret qui diligit Filium, aut alia causa est diligendi membra eius, nisi quia diligit eum».

150. *In Io Ev.* 75,1: CC 36,515: «*Quamuis ergo nos Filius Dei suo Patri adoptaverit filios, et eundem Patrem nos uoluerit habere per gratiam, qui eius Pater est per naturam, tamen etiam ipse circa nos paternum affectum quodammodo demonstrat, cum dicit: Non reliquam uos orphanos; veniam ad uos. Hic est hoc etiam sponsi filios nos appellat, ubi dicit: Veniet hora ut auferatur ab eis sponsus, et tunc ieiunabunt filii sponsi. Quis autem sponsus, nisi Dominus Christus?».*

cir, en sentido vertical ascendente: que un hijo adopte a otra persona en condición de hijo de su padre ¹⁵¹. Quizá Agustín se ha visto cogido entre los textos que dan pie para considerar a Cristo como Padre y la realidad de la fe cristiana que a nadie considera Padre sino a Dios (*Mt 23,9*), pero no se concibe muy bien cómo ha pasado a esa adopción vicaria. Por otra parte, no es ese el único texto en que aparece Cristo como sujeto activo de la adopción ¹⁵² ni el único en que se presenta como padre nuestro y a nosotros como hijos suyos ¹⁵³.

Pero la acción del Hijo no acaba ahí respecto a la adopción cristiana. La adopción no siempre es posible: hay impedimentos que necesitan ser salvados para que pueda llegar a ser realidad esta acción legal. Agustín traspasa esta idea a la adopción divina y le servirá para ampliar todavía más la actividad del Hijo único en relación a ella. La voluntad adoptiva existía en Dios, pero el hombre se hallaba esclavo del pecado y esa esclavitud le impedía ser adoptado. Y este fue el motivo de la venida en carne humana del Hijo único: dejar en libertad, liberados de esos lazos, a quienes él quería tener como hermanos. Tras haber eliminado ese impedimento, los constituyó también herederos ¹⁵⁴. Teniendo en cuenta que el pecado es una servidumbre y que el pecador es un esclavo (*Jn 8,34*) Cristo se presenta como quien libera al hombre de esa esclavitud permitiendo de esa forma que pueda ser adoptado ¹⁵⁵.

Existe otro texto merecedor de nuestro interés, en el que Agustín expone otra nueva relación entre los hijos adoptados y el Hijo único. Es interesante, pues en él parece desvirtuarse, al menos en cierta medida, la intensidad de la adopción. Según el texto, los hijos adoptados son siervos-servidores (*ministri*) del Hijo único; sólo él tiene *potestas*, quedándoles a ellos el servicio ¹⁵⁶. Dos

151. Si se puede dar en dirección vertical descendente, es decir: un *pater familias* puede adoptar a otra persona como nieto *ex filio certo* o *incerto*. Cf. D. I, 7,6.11.14.

152. *Epist.* 140,3,11: CSEL 44,162: «*Ut adoptionem filiorum reciperemus, ut uidelicet huius gratiam beneficii discerneret ab illa filii natura, qui missus est filius non adoptione factus sed semper genitus filius, ut participata natura filiorum hominum ad participandam etiam suam naturam adoptaret filios hominum*». El sujeto de adoptaret es *Filius*.

153. Cf. *De diversis quaest.* 83, 75,1: CC 44/A, 215.

154. *In Io Ev.* 2,13: CC 36,17: «*Non enim nos nati sumus de Deo, quomodo ille Unigenitus, sed adoptati per gratiam ipsius. Ille enim uenit Unigenitus soluere peccata, quibus peccatis implicabamur, ne adoptaret nos propter impedimentum eorum: quos sibi fratres facere uolebat, ipse soluit et fecit coheredes. Sic autem dicit Apostolus: Si autem filius, et heres per Deum; et iterum: Heredes quidem Dei, coheredes autem Christi. Non timuit ille habere coheredes; quia et hereditas eius non fit angusta si multi possiderint*».

155. Sobre las condiciones para la adopción de un esclavo, cf. A. CALONGE, «Problemas de la adopción de un esclavo», *Revue internationale des droits de l'antiquité* 14 (1967) 245-262.

156. *In Io Ev.* 7,4: CC 36,69: «*Oportebat ergo ut ille baptizaret qui est Filius Dei unicus, non adoptatus. Adoptati filii ministri sunt Unici; Vnicus habet potestatem, adoptati ministerium*».

cosas llaman la atención en el texto: 1) Que hay como dos clases de hijos, en el sentido de que poseen categoría desigual. Los hijos adoptados no se equiparan en todo al Hijo único. 2) Que el Hijo único tenga *potestas* y no los demás ¹⁵⁷. Del texto, aunque habla de hijos adoptados y, por tanto, hermanos del Hijo único, parece poderse deducir que la adopción en lugar de otorgarle hermanos le otorga siervos, servidores. Pero el significado del texto sólo puede comprenderse en su contexto que lo explica todo. En efecto, surge dentro de la polémica antidonatista y se refiere al problema discutido entre los dos grupos eclesiales, católicos y donatistas, sobre las condiciones de validez de la administración de los sacramentos. A la tesis donatista de que solamente son válidos desde la santidad del que los administra, Agustín opone la suya que siempre es Cristo quien los administra y como no se le puede negar a él la *potestas* de otorgar la gracia, nada tiene que ver la indignidad del ministro humano con la validez del sacramento. Cristo es, en efecto, quien otorga la gracia; el hombre no es más que un servidor, un ministro. En este texto no se habla, pues, directamente de la relación entre Cristo y los demás hijos de Dios por adopción, sino de la parte que uno y otro tienen en el otorgamiento de la gracia a los restantes hombres, que es evidentemente distinta. Es un texto de circunstancias donde lo que está en el centro no es precisamente la explicación de la adopción, sino teología sacramentaria. De todos modos, Agustín siempre deja claro que no por haber sido hechos hijos de Dios somos ya iguales al Hijo único ¹⁵⁸. Por otra parte, dado que normalmente la adopción era normalmente remedio a la carencia de hijos, no quedaba espacio para plantearse la cuestión de la igualdad o no igualdad entre los hijos nacidos y los adoptados.

Dos son, pues, los efectos necesarios e inmediatos de la adopción cristiana: la filiación divina y la fraternidad con Cristo. Otras consecuencias derivadas de ella vamos a verlas a continuación al hablar de los derechos y obligaciones que le van anexos.

4) *Derechos del adoptado*

a) *La herencia*

En los textos agustinianos un término va casi siempre o al menos muy frecuentemente asociado al de adopción. Nos referimos a: herencia. El derecho a

157. En contexto de adopción, lo extraño no está en que carezca de ella, de *potestas* los hijos de adopción, sino en que la posea el Hijo único. Pero téngase bien en claro que no se habla de *patria potestas*.

158. *In Ps 67,23*: CC 39,886: «Non enim quia et illi per adoptionis gratiam filii Dei sunt, ideo quisquam illorum est Vnigenitus cui diceret: *Sede ad dexteram meam...*»; cf. también *In Io Ev. 21,3*: CC 36,213 (transcrito en nota 136).

la herencia es el primero que otorga la filiación adquirida mediante la adopción. La adopción que convierte al hombre en hijo de Dios, a la vez que le hace hermano de Cristo le constituye automáticamente en el heredero de Dios y coheredero de Cristo. Más aún, en algún texto no se trata solamente de una consecuencia que se deriva del hecho, sino del objetivo último con vistas al cual se otorgó la adopción: «Fuisteis adoptados para recibir la herencia eterna»¹⁵⁹. «Nos adoptó para disfrutar con él, en calidad de hijos, de la vida eterna en la medida de nuestra capacidad»¹⁶⁰; «Somos adoptados con vistas al reino de Dios»¹⁶¹.

Esta herencia no se disfruta en privado, sino en unión con Cristo. «Somos llamados a la adopción eterna para poder ser coherederos con Cristo»¹⁶². «Aunque no por generación, sí por adopción, le dio (al Hijo unigénito) coherederos»¹⁶³.

Último dato: esta herencia se presenta ya como el reino de Dios¹⁶⁴, ya como la vida eterna¹⁶⁵.

Brevemente, la adopción divina da derecho al hombre a heredar juntamente con Cristo la vida eterna de Dios.

No necesita demostración, por ser evidente, que en la base de este argumentar se hallan textos bíblicos, especialmente paulinos en que aparecen unidos los términos *Rm* 8,15-17; *Ga* 4,4-7). Esta vinculación directa y expresa con el dato neotestamentario no ha de ser tal, sin embargo, que nos prive de indagar la posible conexión con el contexto romano. En este contexto hemos de decir que si ya naturalmente va asociada la herencia a la filiación¹⁶⁶ y por

159. *In Ps* 32,II,1,4: CC 38,249: «ut multi filii ad hereditatem sempiternam adoptaremini, sanguinis unici pro uobis effusus est».

160. *De sermone Domini in monte* 1, 23,78: CC 35,88 (trascrito en nota 118).

161. *Ib.*

162. *Ib.*

163. *In Ps* 66,9: CC 39,867 (trascrito en nota 129).

164. *Ib.*: «Adoptatis in regnum suum coheredibus Vnigeniti sui».

165. *Epist.* 140,36,82: CSEL 44/3,230: «ut qui eramus homines, filii dei fieremus participatione incommutabilis boni in melius commutati non ad temporalem felicitatem, sed ad uitae aeternae, quae sola beata est, adoptionem». Cf. también *In Io Ev.* 51,11: CC 36,444.

Hay que recordar aquí un texto en el que el Hijo único y los hijos adoptados son recíprocamente herencia, es decir, el Hijo único recibe en herencia a los hijos adoptados y éstos a aquél: *In Io Ev.* 2,13: CC 36,18: «Illi ipsi certo illo possidente fiunt hereditas ipsius, et ipse uicissim fit hereditas ipsorum. Audi quomodo ipsi fiant hereditas ipsius: *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu; ego hodie genui te. Postula a me et dabo tibi gentes hereditatem tuam.* Ille quomodo fit hereditas eorum? Dicit in psalmo: *Dominus pars hereditatis meae et calicis mei*».

166. PAULUS, *Libro singulari de partitionibus quae liberis damnatorum conceduntur*: D. 48,20,7: «Cum ratio naturalis quasi lex quaedam tacita liberis parentum hereditatem addiceret».

tanto a la adopción, mucho más en la concepción romana ¹⁶⁷. En la nueva condición de hijo adoptado el derecho a la herencia era principal ¹⁶⁸. El adoptado se convertía en *suus* del adoptante (arrogante) y la cualidad de *suus* llevaba emparejada la de *heres*, convirtiéndose en *heres suus* ¹⁶⁹. La posición jurídica de los hijos adoptivos era idéntica a la de los otros ¹⁷⁰. Así, pues, cabe pensar que al hablar de esta herencia, Agustín lo hiciese inspirándose en lo que eran las categorías romanas al respecto. Al mismo tiempo hay que añadir que es en este aspecto concreto, más que en ningún otro, donde Agustín se mantiene más fiel al dato escriturístico sin permitirse comentarios o paráfrasis de tipo más personal.

b) *El «honor»*

En los *Tractatus in Io. Evangelium* encontramos un texto que merece ser considerado, porque tiene además paralelos. Comentando *Jn 12,26: Quien quiera servirme me siga*, se pregunta por la recompensa o premio que de la acción se derivará; la respuesta la encuentra en la segunda parte del versillo: *Donde yo esté, allí estará también mi servidor. Si alguien me sirve, mi Padre lo honrará*. Y a continuación formula otra pregunta: «En efecto, ¿qué *mayor honor* podría recibir el hijo *adoptado* que estar donde está el *Único*? ¹⁷¹. Fijé-

167. Ya mencionamos el hecho de que en la *adoptio* romana propiamente dicha, más que buscar un hijo se buscaba un heredero; es decir, no se buscaba un hijo que pasaba a ser heredero, sino más bien un heredero que se convertía en hijo. Y no pocas veces con la finalidad de defraudar al fisco. Es la *adoptio fraudis causa*: PAULUS, *Libro singulari de portitionibus quae liberis damnatorum conceduntur*: D. 48,20,7,2: «Ex bonis damnatorum portionem adoptivis liberis, si non fraudis causa est adoptio, non minus quam naturalibus concedi aequum est. fraudis autem causa adoptio facta videtur, ... si ... metu imminentis accusationis quis adoptet in hoc, ut ex bonis, quae se amissurum cogitat, portio detrahatur». Cf. E. VOLTERRA, «La nozione dell'adoptio...», 119.

168. Solamente podían quedar fuera de la herencia si eran formalmente desheredados: GAIUS, II, 123: «Qui filium in potestate habet curare debet ut eum vel heredem instituat vel nominatim exheredet». Cf. J. ARIAS RAMOS, *Derecho romano*, II..., 862-863.

169. Cf. A. TORRENT, «La *adrogatio* en el sistema de las sucesiones universales *inter vivos*», *Revue internationale des droits de l'antiquité* 14 (1967), 449ss.

170. Cf. E. VOLTERRA, «La nozione dell'adoptio...», 144ss. que es quien recoge los abundantes textos legales al respecto. Recogemos uno de ULPIANUS, *Libro tertio decimo ad Sabinum*: D. 38,16,2,3: «Parvi autem refert, adnatus hic nativitate an adoptione sit quaesitus: nam qui adoptatur isdem fit adgnatus, quibus pater ipsius fuit, et legitimam eorum hereditatem habebit vel ipsi eius».

171. *In Io Ev.* 51,11: CC 36,443: «Ecce quod dictum est: *Si quis mihi ministrat me sequatur*. Quo fructu? qua mercede? quo praemio? *Et ubi sum*, inquit, *ego, et illic et minister meus erit*. Gratis ametur, ut operis quo ministratur illi, praetium sit esse cum illo, aut quando esse male poterit cum illo? Audi evidentiis: *Si quis mihi ministraverit, honorificabit eum Pater meus*. Quo honore, nisi ut sit cum filio eius? Quod enim superius ait: *Ubi ego sum, illic et minister meus erit*, hoc intelligitur exposuisse cum dicit: *honorificabit eum Pater meus*. Nam quem maiorem honorem accipere poterit adoptatus, quam ut sit ubi est Vnicus; non aequalis factus diuinitati, sed consociatus aeternitati?».

monos en los tres términos destacados: honor, adoptado y único. El primero de ellos se lo ha sugerido el texto bíblico; pero lo digno de notarse es que el término le ha cambiado la clave del lenguaje; es decir, el siervo pasa a adoptado y el Hijo a (Hijo) único. Ahora ya no se trata de un hijo sin más, sino del Hijo único, al que se le han añadido otros por adopción. ¿Qué significa esto? Que el término honor le ha llevado a la adopción y la adopción le ha exigido pensar en un *maior honor*. ¿Cómo se explica la lógica de este razonamiento? Podemos hallar una posible explicación en la concepción romana de la adopción, según la cual la condición de adoptado nunca rebaja la propia dignidad, sino que antes bien, la eleva ¹⁷². Situados en este contexto, comprendemos que el ser adoptado por Dios significa un mayor honor, una mayor dignidad para el adoptado, que consiste en estar donde está el Hijo único. Esto en palabras de la Escritura; cambiando de lenguaje diríamos que adquiere la dignidad de ese Hijo único, su misma categoría, muy superior a la que antes poseía el adoptado ¹⁷³. Es otra de las consecuencias que se derivan de la adopción, que hemos considerado como un derecho.

5) *Obligaciones del adoptado*

La adopción que otorga derechos, comporta también algunos deberes. Éstos pueden considerarse tanto respecto al Padre, como respecto al Hijo único.

a) *Respecto al Padre*

También aquí nos servirá de guía un texto de los *Tractatus in Io. Evangelium*. En *Jn 7,18* se lee: *Quien habla de sí mismo, busca su gloria*. Estas palabras, piensa Agustín cuadran perfectamente al anticristo, cuyo contrapunto es precisamente Cristo buscando en todo la gloria de su Padre. De esta constatación brota la conclusión del santo: «Pon tus ojos en ti mismo: puesto que eres

172. PAULUS, *Libro primo responsorum*: D. I, 7,35: «Per adoptionem dignitas non minuitur, sed augetur. Unde senator etsi a plebeio adoptatus est, manet senator. similiter manet et senatoris filius».

173. El mismo pensamiento subyace a un texto como el siguiente que también trata sobre la adopción: *Epist.* 140,4,10: CSEL 44/3,161-162: «Haec etiam adoptio uocatur. eramus enim aliquid ante, quam essemus filii dei, et accepimus beneficium, ut fieremus, quod non eramus, sicut qui adoptatur, iam tamen erat, qui adoptaretur... nos quoque per eius gratiam facti sumus, quod non eramus, id est filii dei; sed tamen aliquid eramus et hoc ipsum aliquid multo inferius, hoc est, filii hominum. descendit ergo ille, ut nos ascenderemus, et manens in sua natura factus est particeps naturae nostrae, ut et nos manentes in natura nostra efficeremur participes naturae ipsius, non tamen sic; nam illum naturae nostrae participatio non fecit deteriores, nos autem facit naturae illius participatio meliores». He aquí conjugada la verdad del dogma cristiano con el principio

creatura, reconoce al creador; puesto que eres siervo, no desprecies a tu señor; puesto que has sido adoptado, y no por tus méritos, busca la gloria de quien te concedió tal gracia, gloria que buscó también el único que nació de él»¹⁷⁴. Es decir, son distintos los aspectos de la relación del hombre con Dios y a cada uno de ellos corresponde un determinado comportamiento humano: en cuanto creado, el hombre ha de reconocer al creador; en cuanto siervo ha de cuidarse de no despreciar a su señor y en cuanto adoptado, ha de buscar su gloria. Claramente el buscar la gloria del Padre es el deber que va asociado a la adopción. En el texto aparece claro que es la Biblia la que directamente alimenta el pensamiento agustiniano¹⁷⁵; pero también aquí, una vez más, podemos descubrir la corriente profunda que procede del mundo romano y que aporta también alimento a la reflexión de nuestro santo, al menos en cuanto a la forma de explicar los hechos. La adopción ha de revertir en beneficio del adoptante, en este caso de su gloria. En efecto, la adopción raramente tenía en la antigüedad el tinte humanitario que colorea las legislaciones modernas; al contrario, estaba al servicio del propio adoptante¹⁷⁶. Por otra parte, la obligación de buscar la gloria del adoptante se origina, en el texto citado, no sólo de la nueva relación adquirida frente al Padre, sino también de la imitación del Hijo único, del nuevo hermano; aspecto este último en el que podemos ver, sin falsear la realidad ni forzar el significado de las palabras, una acomodación a las normas de la familia de la que ha entrado a formar parte.

Este buscar la gloria del Padre parece que queda un poco al exterior de ambos sujetos. Pero no faltan en las páginas agustinianas otros textos que manifiestan, ya a un nivel más personal, cuáles han de ser las actitudes del adoptado frente al adoptante. Un texto del *De sermone Domini in monte* es muy explícito a este respecto, porque saca las conclusiones del hecho de que la adopción no es resultado de nuestros méritos, sino de la gracia de Dios. Ante todo, Agustín menciona el amor que se enciende con sólo mencionar la palabra: Padre¹⁷⁷ y la preocupación por no ser indigno de tal Padre¹⁷⁸. Y pone

174. *In Io Ev* 29,8: CC 36,288 (el texto ha sido transcrito en nota 106). Esta triple relación del hombre con Dios la presenta de nuevo, en un contexto en que está hablando de la adopción, en *Contra Faustum* III, 3: 25/1,265: «sed cuius gratia et misericordissima uoluntate adoptati secundum doctrinam apostolicam et fidelissimam ueritatem. ipsum quippe habemus et deum et dominum et patrem: deum quod ab ipso etiam ex hominibus parentibus conditi sumus; dominum, quod ei subditi sumus; patrem, quod eius adoptione renati sumus».

175. El contexto del texto, es decir, el comentario de *Jn* 7,18, es lo que motiva el que Agustín hable de *gloria*, aunque la Escritura hable más bien de honor como el tributo exigido por Dios en su condición de Padre: *Si soy padre, ¿dónde está mi honor?* (*Mal* 1,6). Este texto lo cita Agustín al menos dos veces en relación con la adopción: cf. *In Io Ev*. 21,3: CC 36,213 (texto transcrito en nota 136) y *De sermone Dom. in monte* II, 4,15: CC 35,,105 (transcrito en nota 113).

176. «The welfare of the adopter in this world and the next was the primary concern; little concern was paid to the welfare of the adopted». (*Encyclopedia Britanica*, 1964, I, 165).

177. *De sermone Domini in monte* II,4,16: CC 35,106: «Et quoniam quod uocatur ad

el ejemplo del plebeyo adoptado por un senador, que además es mayor de edad: ¡con qué respetuoso temor le llama padre! ¡Y eso que se trata de un hombre que puede caer también él en la inmundicia y pobreza del adoptado, cosa imposible en Dios ¹⁷⁹. Así, pues, amor, esmero por corresponder dignamente y también gratitud, lo único que nos pide por ser nuestro padre, cosa que no se adquiere con dinero, sino con la sola buena voluntad ¹⁸⁰. Por último, el *supplex affectus*, es decir, la actitud de súplica, unida a la confianza de alcanzar lo deseado, la *impetrandi praesumptio*: si nos ha otorgado el don máximo: el poder llamarle padre, no podrá negarnos cualquier otro que le pidamos, que necesariamente será menos ¹⁸¹.

b) *Respecto al hermano o hermanos*

En los textos agustinianos examinados, no hemos encontrado que haga mención de deberes particulares frente al Hijo único, en contexto de adopción. El anotar aquí esta falta de datos tiene un significado muy preciso en orden a lo que venimos mostrando en estas páginas. En la vida romana, al tener como norma habitual para la adopción la carencia de hijos nacidos de la propia carne, no tenía cabida el aspecto que tratamos en este apartado. De esta forma, el silencio es una prueba más de cómo Agustín se movía perfectamente dentro de la cultura de su tiempo ¹⁸². Además, la adopción era ante todo relación con el adoptante, el único que tenía *potestas patria* y era frente a él donde surgían los deberes y obligaciones.

Pero no hay que olvidar que la adopción cristiana es muy particular, en el sentido que se extiende a un número grande de personas, a muchos hombres.

aeternam hereditatem, ut simus Christi coheredes et in adopcionem filiorum ueniamus, non est meritorum nostrorum est gratiae dei, eadem ipsam gratiam in orationis principio ponimus cum dicimus: pater noster. Quo nomine et caritas excitatur —quid enim carius filiis debet esse quam pater?—...».

178. *Ib.*: Postremo quanta cura animum tangit, ut qui dicit: pater noster, tanto patre non sit indignus?

179. *Ib.*: «Si enim quisquam plebeius senatorum gradioris aetatis ab eo ipso permittatur patrem uocare, sine dubio trepidabit nec facile audebit cogitans humilitatem generis sui et opum indigentiam et plebeiae personae uilitatem; quanto ergo magis trepidandum est appellare patrem deum, si tanta es labes tantaquae sordes in moribus, ut multo iustius eas a sua coniunctione deus expellat quam ille senator cuiusuis mendici egestatem, quando quidem ille hoc contemnit in mendico, quo et ipse potest humanarum rerum fragilitate deuenire, deus autem in sordidos mores numquam cadit».

180. *Ib.*: Et gratias misericordiae ipsius, qui hoc a nobis exigit ut pater noster sit, quod nullo sumptu sed sola bona uoluntate comparari potest».

181. *Ib.*: «... et *supplex affectus*, cum homines dicunt deo: pater noster, et quaedam praesumptio impetrandi, quae petitori sumus, cum priusquam aliquid peteremus, tam magnum donum accepimus, ut sinamur dicere: pater noster deo. Quid enim non det iam filiis petentibus, cum hoc ipsum ante dederit, ut filii essent?».

182. Aun admitiendo lo relativo que es el argumento *e silentio*.

A Agustín no le podía pasar por alto este dato. Así, como necesario colofón al texto del *De sermone Domini in monte* poco ha analizado, el santo hace mención de las obligaciones de unos hermanos para con otros. En primer lugar, la adopción y subsiguiente filiación divina cambia la categoría. Agustín deja entenderlo más que afirmarlo explícitamente. Con el pensamiento puesto todavía en el ejemplo del plebeyo y del senador, se dirige a los ricos y nobles *genere secundum saeculum*: una vez que se han hecho cristianos han de cuidarse mucho de enorgullecerse frente a los pobres y de inferior clase social. ¿Por qué? Porque todos están ya unidos en la misma nobleza, pero no de *genere*, ni *secundum saeculum*, sino en la nobleza divina: todos llaman a Dios padre y, por tanto, todos son hermanos entre sí. En consecuencia, no caben orgullos de casta ni de clase social ¹⁸³.

6) *El rito o ceremonia*

En el mundo romano la adopción nunca era un acto estrictamente privado, sobre todo en el caso de la *adrogatio* ¹⁸⁴. En consecuencia, su celebración estaba regulada civilmente y quien quería adoptar a alguien tenía que someterse al ceremonial prescrito que ciertamente varió con los tiempos ¹⁸⁵. Agustín no habla nada de ello. Pero, ¿dice algo referido a la adopción cristiana? Al respecto es ciertamente muy sobrio. Se limita a decir que la adopción se efectúa mediante el baño de la regeneración, es decir, mediante el bautismo ¹⁸⁶. Nada especial, pues. Por otra parte, quizá pueda explicarse esa parquedad al respecto considerando que el rito de la adopción cristiana, el bautismo, era conocido por todos.

183. *De sermone Domini in monte* II, 4,16: CC 35,107: «Admonetur hic etiam diuites uel genere nobiles secundum saeculum, cum christiani facti fuerint, non superbire aduersus pauperes et ignobiles, quoniam simul dicunt deo: pater noster, quod non possunt uere ac pie dicere, nisi se fratres esse cognoscant».

184. Tanto el Estado como la religión estaban interesados en la arrogación por cuanto desaparecía una familia y se extinguía un culto privado. (Cf. J. GUILLÉN, *Urbis Roma*, I. *La vida privada*, 171).

185. Sobre el modo, cf. P. BONFANTE, *Corso*... 22 (para la arrogación) y 23 (para la adopción); E. VOLTERRA, «La nozione dell'adoptio...»; C. CASTELLO, «Il problema evolutivo...»; J.A.C. THOMAS, «Some notes on 'Adrogatio per rescriptum principis'».

186. *Contra duas episc. pelag.* II, 6,11: PL 44,578: Nam etsi eos negatis attrahere quod in baptismo remittatur originale peccatum: tamen illo regenerationis lavacro adoptari ex filiis hominum in Dei filios non negatis, imo etiam praedicatis». Cf. también *Contra Faustum* III, 3: CSEL 25/1,264, donde habla de *generatione uerbo et gratia*.

IV. CONCLUSIÓN

Para concluir nuestro estudio, sólo nos queda ya la labor de síntesis. Vamos a centrarla en los dos aspectos mayoritariamente analizados: 1) la adopción romana ¹⁸⁷ y 2) la adopción cristiana. Recogeremos los datos y haremos una breve valoración de los mismos.

1) *La adopción romana*

Después de haber considerado los textos agustinianos que hablan de ella, podemos afirmar que los datos aportados por el santo son fieles, incompletos y no técnicos.

a) *Fieles*. Es decir, responden a la realidad histórica: la antigüedad de la institución; la frecuencia con que se recurría a ella; el poder adoptar sólo los varones, carentes de hijos y en edad avanzada; la *voluntas* como causa de la adopción en cuanto condición indispensable y la condición de hijo que adquiere el adoptado. Estos son datos explícitos.

b) *Incompletos*. Con otras palabras: en vano se intentaría extraer de la amplia obra agustiniana una visión global de esta institución jurídica romana. De hecho, para comenzar, nada hemos encontrado que haga alusión, siquiera remota, a las dos formas perfectamente tipificadas de adopción: la *adrogatio* y la *adoptio* propiamente dicha. Aunque nos aporta bastantes datos sobre quién puede o podía adoptar, nada indica sobre la necesaria *patria potestas*, ni sobre quiénes estaban imposibilitados para hacerlo, si exceptuamos lo dicho acerca de las mujeres. Es absoluto el silencio sobre quiénes podían ser adoptados y en qué condiciones. respecto a los efectos de la adopción, se limita a indicar la nueva filiación, sin mencionar las restantes consecuencias que se derivan de ella, ya como derechos, ya como obligaciones. Nada dice tampoco sobre la posibilidad de la disolución de la adopción ni, para concluir, sobre el ceremonial de celebración.

El juicio no varía fundamentalmente aunque se admitan como ciertos los otros datos que hemos visto presentes a lo largo del análisis de la adopción cristiana, aunque hemos preferido considerarlos casi siempre como pura posibilidad: alusión a la adopción de los hijos «naturales»; la negación de la *adoptio in fratrem* ¹⁸⁸; la adopción de todos los sometidos a la *potestas* del adopta-

187. Dejamos, pues, de lado la adopción en el mundo judío por ser secundaria en nuestro estudio.

188. Aunque Agustín presenta a Cristo como hermano nuestro por adopción, al mismo tiempo está negando el hecho en el mundo romano, pues contrapone, como vimos, el comporta-

do (arrogado); la adopción de un esclavo; la capacidad de heredar; la nueva *dignitas* del adoptado y la obligación de contribuir al prestigio de la nueva familia.

Ninguna de las ausencias mencionadas nos extrañan por lo que hemos repetido ya en más de una ocasión: los textos examinados no salen de la pluma de un jurista ni de un profesor meticoloso, sino de la de un predicador y comentarista de la palabra de Dios. En esto centraba él su atención, a esto subordinaba todo lo demás y con vistas a esto usa cuanto usa. Sólo se sirve de lo que le interesa según las distintas circunstancias. En gran parte de los textos, en los directamente apologeticos, sólo una cosa le interesaba: la existencia del hecho, definido en forma que sea útil a su causa.

c) *No técnicos*. Si antes hablábamos de datos fieles, ahora hemos de anotar la libertad con que Agustín trata esos mismo datos. Su lenguaje no es técnico; es fruto más de experiencia literaria y de praxis ordinaria, que de conocimientos específicos en sentido jurídico. Después de leer y examinar sus textos, difícilmente se puede llegar a la conclusión de que el santo estaba impuesto en la materia desde el punto de vista técnico. Pero esto no equivale a decir que viviese en la ignorancia al respecto; al contrario. Por una parte, como hombre cultivado literariamente y como hombre al que se podía considerar como funcionario del imperio por su condición de obispo, debía estar al corriente de la realidad. Por otra, los mismos textos examinados permiten afirmarlo, a pesar de las muchas lagunas.

En síntesis podemos afirmar lo siguiente: Agustín no abundaba en conocimientos jurídicos técnicos sobre la adopción y en este contexto se confirman las palabras de Marrou¹⁸⁹. Pero conocía la realidad suficientemente y reflexiona desde ella y sobre ella.

2) *La adopción cristiana*

Nos vamos a acercar a ella desde dos ángulos: desde la adopción romana y desde sí misma.

a) *En relación con la adopción romana*. Ante todo hay que decir que Agustín se sirve de la adopción romana para explicar, en la medida que nos lo permiten las dos realidades, la adopción cristiana, pero que no la explota. Volvemos a repetir que Agustín es ante todo un comentarista de la Escritura. De

miento de los hombres al de Dios: *Non sic Deus*. De todos modos conviene no olvidar que en el caso de Cristo y los cristianos no se trata propiamente de una *adoptio in fratrem*, pues en este caso se trata de una acción directa y en el otro de un efecto derivado.

189. Cf. nota 11.

hecho, el movimiento de su mente rara vez va de la idea (de adopción) al texto bíblico; lo común es lo contrario: del texto a la idea. Esto significa o explica que nunca dé una explicación amplia de la adopción cristiana, de sus condiciones, de sus efectos y consecuencias. Los textos amplios sobre la adopción son apologéticos, no catequéticos; se refieren más a la adopción como realidad humana, que como realidad cristiana. A él lo que le importa no es tanto la idea cuanto el texto que comenta y si recurre a ella es solamente para explicar éste y sólo en la medida en que es necesario. En este sentido podemos decir que peca de sobriedad. En efecto, hasta nos atrevemos a decir que si hubiese partido de la idea hubiese podido sacar sin duda mucho más provecho, pues hubiese podido explotar la institución romana más ampliamente. Por poner algunos ejemplos: podrían haberle sido muy aprovechables las distintas condiciones en que podía haberse hallado el adoptado: *sui iuris*, *aliendi iuris* y esclavo; la idea del ingreso en la nueva familia, término que Agustín apenas usa en este contexto ¹⁹⁰, aunque hay que reconocer que el santo tenía otros cauces para explotar esta idea social, es decir, la teoría del cuerpo místico de Cristo; el llevar el nombre de la misma familia, aspecto que calla a propósito de la adopción y que considera a propósito de la interpretación en clave cristiana de la ley del levirato judía ¹⁹¹; la posibilidad de ser excluido de la herencia, etc.

En pocas palabras, podemos afirmar que la concepción romana de la adopción está presente en los textos agustinianos sobre la adopción cristiana, pero en ningún momento es principio rector de su pensamiento; es más bien un principio auxiliar que le sirve para explicar aspectos particulares que ofrecen los distintos textos.

b) *En sí misma*. Recogiendo lo que de forma dispersa se encuentra en los numerosos textos agustinianos examinados, podemos afirmar los siguientes puntos:

a. La adopción cristiana, entendida como la adopción del hombre por Dios, es una realidad cierta; su existencia es debida a la pura benevolencia de Dios (*gratia*).

b. Esta realidad es propia del Nuevo Testamento; en el Antiguo no exis-

190. *Epist.* 187,5,16: CSEL 57/4; 94: «... non dicimus: 'Pater noster qui est ubique', cum et hoc uerum sit, sed: *Pater noster qui es in caelis*, ut templum eius potius in oratione commemoremus, quod et nos ipsi esse debemus et, in quantum sumus, in tantum ad eius societatem et *adoptionis familiam pertinemus*».

191. *In Ps* 44,23: CC 38,511: «(Tras citar *Dt* 25,5) Dixit Christus: *Dic fratribus meis...* Mortuus est Christus, resurrexit, ascendit, absentavit se corpore: susceperunt fratres eius uxorem eius, praedicatione euangelii generaturi filios, non per se ipsos, sed per euangelium, propter nomen fratris. *In Christo enim Iesu*, inquit, *per euangelium, ego uos genui*. Itaque suscitantes semen fratri suo, quotquot genuerunt, non paulianos aut petrianos, sed christianos nominauerunt...». Cf. también *De octo quaestionibus ex Veteri Testamento* VII: CC 33,471.

tió de hecho, pero pudo haber existido, si el pueblo judío hubiese cumplido los mandatos de Dios y no se hubiese apartado de él por el pecado.

c. En efecto, esta misma benevolencia de Dios, origen último de la adopción filial requiere en el hombre unas condiciones: la imitación de la fe de Abrahán, la fe sin más, el cumplimiento de los mandamientos, de forma que el hombre debe comportarse de una cierta manera no sólo *porque* es, cuando ya lo es, sino también *para* ser hijo de Dios, cuando aún no lo es. No se ha de ocultar, sin embargo, que sólo hace referencia a estos aspectos en textos anteriores a la controversia pelagiana.

d. La adopción no es resultado sólo de la benevolencia subjetiva de Dios, pues se hace objetivamente realidad en el cristiano mediante la gracia (*per gratiam*), conferida por Jesucristo, en condición de Hijo único. No es, pues, sólo una adopción jurídica, declarativa. La gracia «transforma» al hombre que en virtud de esa transformación pasa a ser hijo de Dios.

e. En algunos textos se limita a hablar de la gracia sin especificar más. En otros, la gracia consiste en ser unidos a Cristo y a través de esa unión se obtiene la adopción. En este sentido es una adopción *per eum* o *per Unicum*. Asociados a él se logra la filiación que le es propia, pero de distinta manera.

f. Efecto primario de la adopción es la filiación divina del hombre; efecto derivado es la fraternidad con Cristo. Sin que obste el que para llegar a la filiación divina sea previa la inserción en Cristo. Consecuencia de la nueva filiación y fraternidad es una dignificación del hombre.

g. Esta adopción se efectúa en dos estadios: uno actual y otro escatológico; sólo este último será perfecto, en cuanto que no admite ya la posibilidad de vuelta atrás y comprenderá también al cuerpo. Es, pues, ya una realidad y, al mismo tiempo, una esperanza cierta.

h. La adopción hace al hombre heredero de Dios en cuanto hijo y coheredero de Cristo, en cuanto hermano suyo. La herencia es la vida eterna, o el reino de Dios o Cristo mismo.

i. A nivel moral esta adopción implica para el hombre la obligación de contribuir a la gloria del Padre, de amarle, de comportarse de acuerdo con su nueva dignidad, de mostrarse agradecido y lleno de confianza.

j. Frente a los demás cristianos, el adoptado ha de saber que por la adopción han sido anuladas todas las categorías sociales humanas, al entrar todos en una superior, en la de Dios, de donde se deriva un comportamiento de igual a igual, sin que quepan distinciones basadas en criterios mundanos. Las diferencias han sido anuladas cuando todos han comenzado a llamar Padre a Dios.

Concluimos haciendo mención de una ausencia tanto más notable, cuan-

to que Agustín se deja guiar por los textos de san Pablo: la ausencia del Espíritu. A pesar de que el Apóstol habla explícitamente del Espíritu en relación con la adopción (*Rm* 8,15; *Ga* 4,6), Agustín no le asigna papel ninguno en los textos que hemos comentado. ¿Era un «personaje» para el que no había función específica dentro de los esquemas normales de la adopción? ¿O se debe más bien a un marcado cristocentrismo agustiniano?

PÍO DE LUIS VIZCAÍNO

El cristocentrismo de san Agustín

I. EL ENCUENTRO CON EL PECADO ORIGINAL

Durante el período de Tagaste, Agustín evoluciona mentalmente. Hablamos de «evolución», porque no comprobamos ninguna ruptura, sino una estrecha continuidad. Tal evolución va dirigida por un principio interno (*Crede ut intelligas*) y no por circunstancias extrañas, aunque Agustín aprovecha todas las influencias. Durante este período era más pelagiano que el mismo Pelagio, y por eso el mencionado «principio interno de evolución», no significa desarrollo de una tesis, una intención planeada o premeditada, sino una postura abierta, una disposición a ajustarse a los resultados del proceso que seguía abierto contra los maniqueos. Era necesario llegar hasta el final, puesto que los maniqueos, lejos de darse por vencidos, volvían contra él los mismos argumentos católicos: 1) Dios castiga en este mundo a unas almas inocentes; 2) lo que los católicos llaman «pecado original» es un «principio trascendente»; 3) la libertad es una mera «ilusión»; 4) Agustín tiene miedo de chocar con la evidencia del Génesis y de S. Pablo.

Así, al llegar a África, Agustín se decide a intentar un análisis del Génesis ¹. Ya desde el principio plantea el tema de la creación, es decir, de una metafísica relacional: *Quare fecit Deus coelum et terram?... Quis voluit* ². Se rompe con todo tipo de filosofía griega, fundada en el emanatismo, en una metafísica sustancial. En Agustín la participación en Dios es la única *razón de ser*.

Hasta aquí Agustín había sido un profesional de la religión y no de la filosofía. Pero su interés se cifraba en «entender lo que creía»; por consiguiente, se ejercitaba en el terreno filosófico. En cuyo caso, no era difícil adaptar, con algunas reservas, la «caída del mundo inteligible» de los platónicos, con la

1. *Retract.* I, 10,1 PL 32,599.

2. *De Gen. contra Manich.* I, 2,4 PL 34,175.

«caída del paraíso» de la Biblia. Pero al llegar aquí, tropieza con una afirmación sorprendente: «Adán perdió la imagen de Dios»³. Conocía perfectamente la tradición clásica, según la cual el hombre es imagen de Dios por la figura erecta de su cuerpo y por la inteligencia de su alma⁴. Puesto que Adán no perdió ni la figura erecta ni la inteligencia ¿qué es lo que perdió? ¿Qué es lo que la Biblia llama «imagen de Dios»? En la naturaleza humana tuvo que producirse un cambio muy diferente de lo que suponían los platónicos. Agustín se ve forzado a distinguir dos épocas que llama *ante peccatum et post peccatum*, y la diferencia es la pérdida de la imagen de Dios⁵.

Agustín está ya interpretando la Biblia «a la letra» en cuanto puede; no sólo toma como realidad el mundo inteligible de las ideas, sino también el campo de la historia: La división de la historia en siete edades, que le recordaba las distinciones clásicas, pero ordenadas por la catequesis bautismal al exámeron, se impone ahora⁶. Gross estima que Agustín continúa siendo platónico, como antes, ya que su exégesis es alegórica⁷.

Hay que evitar confusiones y prejuicios. Agustín nunca fue un filósofo platónico, sino un cristiano que atribuía a los platónicos los principios cristianos y aprovechaba ciertos materiales filosóficos. Utilizaba una exégesis alegórica, pensando que era imposible interpretar todo a la letra, pero su ideal era llegar a lograr una exposición histórica-crítica⁸. Pero un problema es qué se discuta una exégesis alegórica, y otro problema muy diferente es que en una exégesis alegórica se defiendan tesis reales e históricas, que es lo que ocurre en este caso. El pensamiento de Agustín es que Adán en el paraíso veía directamente la verdad, o hablando alegóricamente, se alimentaba de una fuente interior y directa que es la sabiduría. Sin embargo, en realidad el agua del pozo de Adán venía de Dios por participación, y no era él la fuente y cortó el caño o acueducto del suministro. Pero entonces la fuente interior y directa se secó. En adelante cambia radicalmente la situación. La inteligencia humana, después del pecado, ya no se riega desde el interior, sino desde el exterior, ya mediante el agua de lluvia, ya mediante la iluminación de un maestro que llamamos «interior» pero que en realidad es trascendente, exterior, frente al hombre. El agua de lluvia viene de las «nubes» que son Cristo, la Iglesia, los apóstoles, los profetas, los hagiógrafos, la Biblia, la historia, el cosmos, todas las «mediaciones». Es verdad que todavía la fuente del «agua viva» puede res-

3. *De Gen. contra Manich.* I, 18,29 PL 34,187.

4. *Id.*, 28, col. 186s; *De div. Quaest.* q. 51,2 PL 40.

5. *Id.*, n. 29, col. 187.

6. *Id.*, I, 22, 33-43 PL 34, 189-194.

7. GROSS, J., *Entstehungsgeschichte des Erbsundesdogmas*, 2 vols., 1960, I, p. 264.

8. *De Gen. contra Manich.* II, 2,3 PL 34,197.

taurarse hasta cierto punto con Cristo, pero el riego siempre será «indirecto»⁹.

Es evidente la repercusión que ese cambio implica en todo el sistema doctrinal, empezando por el famoso problema de la unión del alma con el cuerpo. Para los helenistas tiene que tratarse de «unión sustancial o accidental» según su sistema emanatista y sustancial. Pero para un cristiano el problema es diferente, ya que rechaza la emanación y se apoya en la creación, en una metafísica relacional. Agustín nos sorprende al subdividir el alma en «alma» y «espíritu», para establecer que el hombre consta o se compone de «cuerpo-alma y espíritu»¹⁰. El «alma» colocada entre un cuerpo y un espíritu, parece enunciar las dos tendencias opuestas, hacia abajo y hacia arriba. Y eso ya nada tiene que ver con el alma griega, que era un capítulo de física, un trozo de cosmos. Por eso Agustín comienza ahora a preocuparse por el término «espíritu». Quedan descartados los tipos de unión sustancial y accidental, y sólo nos quedan tipos de unión «relacional», un problema de destino, de salvación, de religión, aunque sea filosófica, como en este caso. Ya no se trata simplemente de explicar una «unión», mal o bien, más mal que bien, sino de explicar una «unidad» de destino. El alma ya no podrá separarse del cuerpo, como en Platón o en Aristóteles, sino que constituirá con él unidad, en esta vida y en la otra. Para explicar esa función de la unidad personal, el Santo utiliza la imagen del «barro»¹¹. Dentro de la creación divina, lo que interesa es la unidad del mundo y del hombre. El alma humana no viene de la potencia de la materia, ni se une fatalmente con el cuerpo, ni dejará jamás de ser forma de ese cuerpo concreto, ni alcanzará la total felicidad sin su cuerpo glorioso. Algunos críticos han hablado de «unión conyugal», pero la fórmula sí que es accidental¹².

Lo que anuncia aquí Agustín es un cambio total. Da por eliminado el «ideal sapiencial o clásico» y por establecido un sistema en el que el árbitro es S. Pablo, al dictar: «Ahora vemos en enigma, buscando el alimento en las nubes; y veremos cara a cara cuando toda la faz de nuestra tierra sea regada por la fuente interior. Esa restauración se verifica aquí por la fe en Cristo, y después en la vida eterna»¹³. Así nos ofrece ya Agustín una primera descripción del pecado original:

«Si el alma, dando la espalda a Dios, se vuelve hacia sí mismo, y quiere gozar su propio poder, como independiente de Dios, se hincha de soberbia y ese es

9. *De Gen. contra Manich.* II, 4,5 PL 34,198s.

10. *De fide et Symbolo* 23 PL 40,193.

11. *De Gen. contra Manich.* II, 7,8 PL 34,201.

12. Cfr. *De Gen. contra Manich.* II, 8,10 PL 34,201; *Id.*, n. 16, Col. 205: 18,206.

13. *Id.*, n. 10, col. 201.

el principio de todo pecado. Y cuando a ese pecado se sigue la pena, el hombre aprende por experiencia la diferencia entre el bien que abandonó y el mal que le sobrevino»¹⁴.

La psicología del pecado, que Agustín nos describe (serpiente, mujer, hombre, o bien, cuerpo, espíritu; Cristo-Dios) es interesante para comprender, ya que su aplicación es universal¹⁵.

La situación ha cambiado. Una vez eliminado el ideal sapiencial, quedamos reducidos a una *dispensatio temporalis*:

«Ahora ya que por necesidad la misma verdad nos amonesta por medio de estos ojos y de estos oídos, es difícil resistir a los fantasmas que por dichos sentidos entran en el alma, aunque entre también por ellos la amonestación de la verdad. En esta perplejidad ¿quién no tendrá el rostro sudoroso para comer su pan? Y esto lo soportaremos todos los días de nuestra vida transitoria¹⁶».

Estima Agustín que esta es nuestra situación para alcanzar el pan, que es la salvación. La pena del pecado de Adán es una maldición para la humanidad, y ahora sólo queda esto: o trabajar y sudar en el cultivo del propio campo, o terminar en el fuego del purgatorio o en el del infierno¹⁷. La expulsión del paraíso, aunque se utilice una exégesis alegórica, es un cambio definitivo y real en el pensamiento de Agustín: el hombre, que estaba destinado a ser un «dios de gracia», queda condenado a vivir la miseria. El término «miseria», en cuanto opuesto a «paraíso», significa nuestra situación en la tierra¹⁸. *Interclusum est aditum ad sapientiam*: desaparece el ideal clásico¹⁹. Queda sin embargo con la fe la posibilidad de una restauración parcial en este mundo, que se obtiene soportando las miserias presentes y alcanzando la ciencia. Este recurso a la ciencia no es ya un privilegio aristocrático, como en Grecia, sino que la plenitud de la ciencia es la caridad, como en el cristianismo²⁰. Hasta aquí Agustín dice expresamente que ha expuesto los hechos, y por lo mismo, está de sobra la interpretación de Gross: «en esta explicación prometí atender a las realidades históricas, y pienso que las he explicado; ahora atenderá a la «profecía...»²¹.

Una vez modificada la mentalidad anterior, falta precisar en qué condiciones queda limitada la libertad o autonomía humana. Las primeras fórmu-

14. *Id.*, n. 12, col. 203.

15. *Id.*, n. 24, col. 208.

16. *Id.*, II, 20,30 PL 34,211s.

17. *Id.*, id.

18. *Id.*, II, 22,33 PL 34,213s.

19. *Id.*, id.

20. *Id.*, n. 36, col. 215.

21. *Id.*, II, 24,37 PL 34,215.

las de Agustín presentan ya dos causas: la *mortalidad* y la *costumbre*. Pero hay que poner atención, ya que ambos elementos son equívocos o polisémicos. Mientras algunos críticos tratan de entender que se transmiten la mortalidad y la costumbre, como pena, pero no la culpa original, otros identifican o unifican la mortalidad y la costumbre con el mismo pecado original. Eso dependerá casi siempre del contexto. Por lo cual conviene utilizar un método genético y cronológico, para observar el desarrollo del proceso de cambio. Felizmente poseemos las fichas, que Agustín iba consignando para meditar los problemas que se le iban presentando, de manera que el *De diversis quaestionibus*, 83 puede servirnos de indicador.

Por de pronto, el régimen actual del hombre es la *dispensatio temporalis*, prevista por Dios con el mismo pecado original²². Ese plan de Dios, que sustituye a la filosofía especulativa, abstracta e hipotética, impone un existencialismo concreto y temporal: No sólo implica la Encarnación del Verbo y la visibilidad de la Iglesia, con sus sacramentos, libros y elementos cósmicos, sino que impone la temporalidad y sensorialidad en todos los órdenes: el Verbo y el Espíritu Santo tenían que presentarse a los hombres en forma visible, como toda epifanía divina:

«En atención a los carnales hubo de realizarse así visiblemente (llevándonos) desde las realidades que se ven con los ojos corporales a las que se entienden con la inteligencia, mediante una escala de sacramentos»²³.

La *dispensatio temporalis* impone pues un método para pasar de lo temporal a lo eterno. Así la pirámide jerárquica de los platónicos ha de modificarse en sentido cristiano, pero se mantiene como una indicación. Agustín comienza a construir escalas, aprovechando el modelo platónico, y la analogía platónica en sentido cristiano. Queda excluida la posibilidad de «ver a Dios» en este mundo, a no ser, como dice S. Pablo (*ICor* 10,11) en imagen y alegorías analógicas, en semejanzas y metáforas:

«Las mismas formas carnales, que nos sirven de impedimento, nos servirán de apoyo para conocer las formas inteligibles»²⁴.

Ya no hay otro camino de salvación, y por lo mismo todo ha de modificarse. La fe cobra un nuevo sentido definitivo. Los «signos» ya no son sombras, sino sacramentos, causas instrumentales. Las realidades terrenas ya no son transparencias ni ocasiones para descubrir los inteligibles, sino campos de

22. *De div. Quaest.* 83, q. 43 PL 40,32s.

23. *De div. Quaest.* 83, q. 43 PL 40,28.

24. *De div. Quaest.* 83, q. 51,2 PL 40,41; *Id.*, q. 58, col. 48; *De vera Relig.* 24,25 PL 34,141.

acción, objetivos inmediatos de virtud y apostolado, «cultivo del propio campo». El *Carmen Universitatis* no es contemplación estética o filosófica, sino religiosa. Las «ideologías», aunque fundadas en principios y leyes trascendentes, no sobrepasan los límites de la antropología y permiten un lenguaje inadecuado para Dios, aunque útil para el hombre.

Es claro que Agustín sigue defendiendo la libertad humana, como el don máximo que Dios hizo al hombre, al hacerle a su imagen y semejanza. Dios podía haber perdonado a Adán, a raíz de su pecado, o bien haber limitado las consecuencias de ese pecado: pero prefirió libremente este régimen actual; si bien se abre la puerta al pecado personal, se abre también al heroísmo personal y colectivo²⁵. La duda sobre la transmisión del pecado original significaba cambiar el pensamiento de Agustín. Así por ejemplo Gross insiste en que en el libro *Sobre el libre albedrío* no reconoce la trasmisión del pecado, pues no lo descubre en los niños; pero basta que atendamos al contexto, para pensar lo contrario. Todos pecaron en Adán: *quis potest dicere non se peccasse?*²⁶. De otro modo, Agustín daría la razón a los maniqueos, al afirmar que Dios nos castiga siendo inocentes. Pero no hace falta repetir ese supuesto indiscutible, ya que los niños están incluidos en la naturaleza heredada, en la que sobrevino con el pecado: *meritum prioris (Adam), natura sequentis (filiorum) est*²⁷. Lo que preocupa a Agustín, al exponer las hipótesis sobre el origen del alma, es esa transmisión del pecado. Por esa razón se inclinaba hacia el traducianismo, hacia el *Protoplasto*.

No hay motivo para soslayar el problema, alegando que se heredan la mortalidad y la costumbre, pero no el pecado²⁸. El término «mortalidad» no significa que el hombre sea mortal, o que se tenga que morir al final de una vida feliz sapiencial. Designa simplemente la situación actual del hombre en el mundo, lo mismo que temporalidad, o situación penal, o economía cristiana. Es la «mortalidad penal» que dura toda la vida, y que se caracteriza por la ignorancia y la concupiscencia penales, dentro de la *dispensatio temporalis*. El índice de esa mortalidad es la delectación o gusto, como luego veremos. Agustín recoge la tradición clásica que anuncia: *trahit sua quemque voluptas*. En el fondo y en último término el pecado original consistía en que Adán abandonó o volvió la espalda a los bienes inteligibles, prefiriendo por su propia libertad los sensibles. Esa preferencia, que se convirtió en penal, en castigo, caracteriza al régimen actual. El alma humana, siendo un inteligible, debería inclinarse

25. *De lib. arb.* III, 19,53ss. PL 32,1296s.

26. *Id.*, id.

27. *Id.*, id.

28. BURNS, J. P., *The development of Augustine's doctrine of operative grace*, Études Augustiniennes, Paris 1980, p. 23.

por su propia naturaleza hacia la esfera inteligible. Pero vemos que se halla inmersa en este mundo sensible, y que su gusto es el trato interesado con este mundo. Su situación es una «distracción», como se explica en el libro *De musica* ²⁹. Y todo esto en conjunto es la situación de pecado original.

Juliano de Eclana pensó que Agustín había inventado el pecado original tergiversando la tradición de la Iglesia, que admitía una humanidad menoscabada pero sin pecado original. No sabemos qué textos aducía Juliano, pero por las *Retractationes* suponemos que espigaba en los escritos de Agustín anteriores a las *Actas contra Fortunato*. La acusación ha sido contenida moderadamente por Turmel ³⁰. La recogió también Buonaiuti ³¹. Últimamente la mantuvo Gross ³². La réplica del P. Antonio Cassamassa a Buonaiuti tiene todavía hoy todo su valor ³³.

«Dices que yo mismo he cambiado mis opiniones y que al principio de mi conversión yo opinaba como tú ahora. Pero, o bien tratas de engañar o te engañas, o bien interpretas mal lo que yo defiendo ahora, o no lo entiendes, o no lees lo que yo entonces escribí. Porque yo, desde el principio de mi conversión mantuve y mantengo que por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, y así se transmitió a todos los hombres, en quien todos pecaron... Y no decía ya otra cosa que lo que desde antiguo aprende y enseña toda la Iglesia» ³⁴.

Con estas palabras refutó Agustín a Juliano y a todos sus seguidores. Y sería injurioso afirmar que Agustín no dice la verdad, o que se engañó, ya que tenía a la vista sus propios libros y también los tenemos nosotros. Y puesto que la acusación carece de fundamento, es preciso creer a Agustín y leer los textos que estamos aquí citando. Según ellos, Adán y su descendencia perdieron la imagen y semejanza divinas, se apartaron de Dios, se inclinaron y optaron por las cosas temporales, se hicieron esclavos del demonio. Algunos, por ejemplo Harnack, acusará a Agustín de haber exagerado en esta primera época la esclavitud del hombre al demonio, según el derecho de guerra, como si el demonio fuese una suerte de antídotos. Pero es claro que la humanidad actual se debate en la ignorancia y en la concupiscencia, y que éstas son penales, no naturales, lo mismo que la muerte. Los hombres, por el pecado, pasaron a vivir en la *miseria* y en la *vanidad*, convirtiéndose en *massa luti, id est, peccati*,

29. *De Musica* VI, 13,37 PL 32,1179s.

30. «Le dogme du péché original dans S. Augustin»: *Rev. d'Hist. et Litt. Rel.* 6(1901)385-426; 7(1902)128-147, 209-231, 289-322, 510-534.

31: BUONAIUTI, E., *La Genesi della dottrina agostiniana intorno al peccato originale*, Roma 1916.

32. GROSS, J., l.c.

33. Cfr. CASAMASSA, A., *Il pensiero di S. Agostino nell 396-397*, Roma 1919.

34. *C. Jul.* VI, 12,39 PL 44,843.

*cui nihil aliud nisi aeterna damnatio debetur*³⁵. Es evidente que el tercer libro del *Liberio arbitrio* está en conexión con el de *Contra Fortunatum* y que ambos, como los demás de esta época, dependen del libro segundo del *De Genesi contra manichaeos*.

Diremos en consecuencia que Agustín admitió siempre el pecado original como tradición eclesíástica. Pero en este tiempo la lucha antimaniquea le obligó a ver que su exaltación excesiva de la libertad humana necesitaba un correctivo, una limitación:

«No hay que asombrarse de que el hombre, por ignorancia, carezca de libertad para elegir lo que ha de hacer rectamente; o de que vea lo que ha de hacer rectamente, pero no pueda realizarlo por la resistencia de la *consuetudo carnalis*: esta es una violencia moral, que en cierto modo se ha convertido en naturaleza. Porque justísimo castigo del pecado es que el sujeto pierda aquel bien del que no quiso usar bien, cuando podía hacerlo voluntariamente y sin dificultad»³⁶.

Hemos dicho antes que el término «mortalidad» equivale a temporalidad o régimen de pecado original, y responde a la presentación paulina: *per peccatum mors* (*Rom 5,12*). Trasmitir la mortalidad es transmitir el pecado original, como régimen de vida. Y eso mismo acontece con la costumbre. En principio, Agustín tendía a pensar que se trata de un hábito engendrado por la repetición de actos voluntarios. Y eso hubiera podido mantenerse en cierto modo, si la contienda hubiera sido con griegos o aristotélicos. Pero el problema es más profundo frente a los maniqueos. Agustín logró que Fortunato, el presbítero maniqueo, aceptase un debate público y oficial, y no le costó demasiado trabajo llevar al hereje hasta el absurdo. Pero en cierto modo se trataba de una victoria de Pirro, ya que Agustín quedó herido en la contienda.

Agustín mantiene en principio que el mal del mundo no es otra cosa que *peccatum* et *poena peccati*. El *peccatum* es un fenómeno moral, y por lo mismo sólo depende de la libertad. La *poena peccati* la impone Dios, el cual por ser justo no admite la impunidad. Pero Fortunato le advierte que tal libertad sería una *licentia peccandi*: Dios sería, o autor, o consentidor, del pecado³⁷. Parte pues Fortunato de otro presupuesto: así como hay hábitos que son «efecto» de actos voluntarios, así hay también hábitos que son «causa» de esos actos, *hábitos a priori*, hábitos infundidos por Dios; en cuyo caso hablamos de «principios» y hay que atribuírselos a Dios. Agustín rechaza ese presupuesto, y se atiene al pecado «moral». Sin embargo, concede a Fortunato que

35. *De lib. arb.* III, 23,66 PL 32,1303.

36. *De lib. arb.* III, 18,52 PL 32,1296.

37. *Contra Fortunatum* II, 20 PL. 42,122.

S. Pablo dijo: que la raíz de todos los males es la cupididad (*1 Tim 6,10*). ¿Hay entonces una raíz de la raíz, una raíz de la libertad? ¿No es lo mismo raíz que principio? ¿Y qué es la cupididad? Agustín desearía identificar la cupididad con la libertad, con el gusto adherido a la libertad. Fortunato replica que el mal no es sólo «moral» sino cósmico; además esa cupididad es un principio universal. De ese modo, Agustín va concediendo fórmulas cada vez más profundas: Ahora concede que en virtud del primer pecado, hemos caído en la necesidad: *postquam ipse voluntate peccavit, nos in necessitate, praecipitati sumus, qui ab eius stirpe descendimus*³⁸. Se aduce como ejemplo la costumbre de jurar. Esa mala costumbre se produjo sin duda por la repetición de actos libres, pero el problema es más profundo y Agustín tiene que confesar:

«Ley de muerte es por la que se dijo: tierra eres y a la tierra volverás (*Gen 3,19*). Así nacemos por mérito del pecado del primer hombre. Y sólo por la gracia de Dios, que nos libra de la ley del pecado y de la muerte, nos convertimos a la justicia y nos liberamos»³⁹.

Ya se ve, que Agustín advierte dos clases de hábitos: los que contrahemos libremente por la repetición de actos, y la «miseria» que heredamos por el pecado de Adán y que constituyen un «yugo» de pecado, que se opone al «yugo de justicia» por el que somos liberados. De este segundo hábito se trata aquí.

Es pues claro que la *consuetudo carnalis* no es un hábito adquirido, sino natural, una «ley del pecado», una ley activa y no pasiva, un ímpetu *quo (anima) in carnalis et temporalis defluit*⁴⁰. Carecería de sentido la discusión sobre el «quiero, pero no puedo», sin un principio opuesto al «quiero» Agustín propone la triple estructura antropológica (cuerpo-alma-espíritu), quizá para estudiar esa situación del alma entre dos fuerzas antagónicas, el cuerpo y el espíritu⁴¹. La *consuetudo carnalis*, que puede aplicarse también al terreno intelectual, y que no excluye los actos personales y voluntarios, penetra en el inconsciente y va adherida a la misma naturaleza, a la «memoria»⁴². Por eso mismo, la superación de la *consuetudo* escapa al control humano, y se verifica por la gracia de Cristo Libertador:

«Porque hay una cierta parte del alma que resiste el espíritu, no por su naturaleza, sino por la costumbre de los pecados. Por lo cual se dijo: «con la mente sirvo a la ley de Dios, pero con la carne a la ley del pecado» (*Rom 7,25*).

38. *Id.*, n. 22 col. 124.

39. *Id.*, id.

40. *De fide et Symbolo* 10,43 PL 40,194.

41. *Id.*, id.

42. Cfr. *Contra Fortunatum* 22 PL 42,122s; *De lib. arb.* III, 18,51 PL 32,1296; III, 20,55 col. 1297s; *De Mus.* VI, 5,14 PL 32,1170.

Dicha costumbre se convirtió en naturaleza según la generación mortal por el pecado del primer hombre...»⁴³.

El índice de esa ley del pecado es la «delectación» y sobre ella caerá ahora la atención de Agustín. El principio, es claro que se presenta como «costumbre», mezcla de elementos naturales y adquiridos. Agustín sabía que los platónicos planteaban el problema de la catarsis, que él mismo había tratado de adaptar al cristianismo. El alma residenciada en la tierra está *apegada* a la tierra:

«¿Y si las cosas sensibles deleitan con exceso? Procuremos que no deleiten. ¿Cómo? Acostumbrándonos a carecer de ellas y a apetecer cosas mejores»⁴⁴. «En poder del alma está el pecado, pero no la pena del pecado. Porque el alma es una gran realidad, pero no idónea para reprimir sus propios movimientos lascivos. Es más fuerte para pecar, pero por la ley divina, se vuelve más débil con el pecado, y ya no puede eliminar lo que ella misma ha ejecutado. «¡Desgraciado de mí!» (Rom 7,25)⁴⁵. Esa delectación que supone un conocimiento oscuro e inconsciente de la felicidad y del placer, suele llamarse gusto (*frui*) y sigue al tesoro, pues «donde está tu tesoro, está tu corazón».

Hay que concluir pues que, tal como Agustín va planteando el problema, la consuetudo es «natural» y no adquirida por experiencia. Es pues la situación o régimen en que el hombre existencial vive en la tierra y se llama concretamente *ignorantia et difficultas*. Ambos puntos quedan pendientes para un examen más minucioso del pecado original y de su transmisión a los hijos de Adán y Eva⁴⁶. Es pues ya evidente que el espíritu no se basta para arrastrar al alma hacia el bien. Eso ya no depende de la libertad, como antes afirmaba Agustín. Él mantiene la libertad: La influencia divina se ejercerá principalmente por admoniciones externas, *visa*, sugerencias, presentación de motivos. Pero Fortunato y los maniqueos le urgen a ver en todo esto un «principio» que actúa desde el interior, aunque no se identifica con el propio espíritu: es el principio del mal. Al rechazarlo, Agustín se ve compelido a recurrir a una «gracia divina», cuyo carácter aún no es claro.

Es equívoco afirmar que la ignorancia y la concupiscencia, en cuanto adheridas a la «mortalidad», son «extrínsecas a la voluntad»⁴⁷. Eso sería maniqueísmo. Es igualmente equívoco decir que para el pecado es necesario el consentimiento personal. En todo esto, hay que distinguir siempre el pecado mo-

43. *De fide et Symbolo* 23 PL 40,194.

44. *Ep.* 3,4 PL 33,65.

45. *De Mus.* VI, 5,14 PL 32,1170.

46. Cfr. *De Mus.* VI, 11,32 PL 32,1180; 30, col. 1180; *De vera Relig.* 12,24 PL 34,132; *De Serm. Domini* 12,34 PL 34,1216; Id., 17,51 col. 1255.

47. BURNS, J. P., *o.c.*, p. 26.

ral, que es pecado propiamente dicho, y el pecado original, que es un pecado «natural», y que impropriamente se llama pecado. Se explica por qué muchos críticos sacan las consecuencias que ellos mismos preparan, o ponen a Agustín en contradicción consigo mismo.

Cualquiera pretensión de «teocentrismo» tiene que desaparecer desde el momento en que se implanta una *dispensatio temporalis* y el hombre sólo puede hablar de Dios mediante antropomorfismos. En este período, la insistencia de los maniqueos en su «cristocentrismo» (Salvador gnóstico) obliga a Agustín a irse definiendo. Porque la Encarnación del Verbo es el camino para que la sabiduría infinita llegue hasta nosotros, cobrando carácter «temporal». La teoría del «maestro interior» sigue valiendo, pero el principio de toda conversión se verifica desde los signos y sacramentos ⁴⁸. El yugo o ley de pecado reviste ahora la triple forma de la presentación cristiana: libido, soberbia y curiosidad (*1 Jn 2,16*), que al convertirse en «leyes naturales» pueden servir de reflexión para perfeccionar al hombre ⁴⁹. Ahora toda aspiración hacia Dios tiene que pasar por Cristo, por el Libertador y mediador universal: todo teocentrismo es sólo una consecuencia de un cristocentrismo radical y fundamental. Cristo es la doctrina y el ejemplo, es el camino y es la verdad (es incluso la pasión y muerte del Redentor). Según el derecho de guerra, el que hace un prisionero lo convierte en su esclavo. De ese modo, el diablo que logró vencernos en el paraíso, no sólo esclavizó a Adán, sino también a su estirpe. La justicia de Dios respeta ese derecho del diablo. La encarnación de Cristo proporciona al hombre caído un ejemplo para que supere el temor y la codicia. El hombre sólo podrá comer el pan de los ángeles, de la verdad, si se le suministra mediante la carne. Al hacerse «visible» la comida racional, el hombre tiene un método: imita la humildad visible de Cristo, recupera su dignidad invisible; recupera, adhiriéndose a la visibilidad, lo que perdió abandonando al maestro interior ⁵⁰. Pero entonces el diablo comete un grave error y una injusticia radical: al matar a Cristo inocente, pierde su derecho de guerra y el hombre queda libre por la pasión de Cristo ⁵¹. Aunque en una forma imperfecta, Agustín anuncia nuevas perspectivas. La Iglesia cobra nuevo sentido como depositaria de la misión de Cristo ⁵². La fe ya no es provisional sino definitiva, camino firme ⁵³. La historia es una mediación más de la *dispensatio temporalis*, y constituye por una parte, la «historia de la salvación» y por otra la liberación

48. *De vera Relig.* 24,45 PL 34,141.

49. *Id.*, 39,72ss. col. 154ss.

50. *De lib. arb.* III, 10,29s. PL 32,1285s.

51. *Id.*, n. 31, col. 1286.

52. *De vera Relig.* 25,47 PL 34,142.

53. *Id.*, 10,19 col. 131, *Id.*, 12,24 col. 132.

de los mitos platónicos y griegos en general para acoger un existencialismo concreto y bíblico. Sin embargo, le quedaban a Agustín muchos cabos sueltos y era necesario continuar su investigación.

II. GRATIA CHRISTI

Adán pudo perder la imagen de Dios, pero no pudo recobrarla ¿Por qué? El recobrar esa imagen quedaba fuera del alcance del hombre: Debía pertenecer, como diríamos hoy, a un orden «sobrenatural». No se necesitaban estudios especiales sobre su orden, ni siquiera pronunciar ese término. Lo que se adivinaba era la necesidad de una intervención divina, para lograr una restauración del hombre, que suponía una «reforma». Agustín tenía pues que continuar su exploración y mantener sus posibilidades de cambio incesante, ya que estaba en plena crisis. Para seguir el proceso, nos ha dejado un excelente guión en el *Libro de las 83 cuestiones*. Ese libro se compone de fichas, independientes, que le servían de programa e hipótesis de trabajo, pero fueron coleccionados por orden cronológico, y nos van mostrando el progreso del autor en sus estudios.

El punto más importante era la intervención de S. Pablo en el debate con los maniqueos. Brown recuerda que por este tiempo el estudio de S. Pablo se había puesto de moda ⁵⁴. El caso de Agustín no era un asunto de moda, de azar, o de preferencias personales, sino una necesidad de la polémica con los maniqueos. Quedaban todavía muchos cabos sueltos. En junio del año 394, Agustín fue llamado a predicar en Cartago. Los monjes del monasterio, algunos de los cuales habían intervenido sin duda en la polémica, le pidieron que en los ratos libres les explicara las epístolas a los Romanos y a los Gálatas. Con eso ya indicaban los puntos de su interés en las controversias. Agustín fracasó en su empeño exegético, pero eso no le impidió adentrarse en el doble conflicto planteado por S. Pablo. Ya no se trataba sólo de la *carne*, principio activo, que lucha contra el espíritu, sino que el mismo concepto de *ley*, en cuanto designaba al A. T. y después a toda ley en general, se oponía al concepto de libertad, pues mostraba el pecado sin dar energía para superarlo. Ponía así en evidencia la necesidad de un auxilio divino, que en la Biblia solía denominarse la «gracia». Sólo que ahora esta gracia requería un estudio más profundo, ya que en realidad, supuesta la creación, «todo es gracia». La misma naturaleza es gratuita, es gracia divina, *gratia creationis*, mientras que lo que ahora se buscaba era una especial intervención divina que devolviera al hom-

54. BROWN, P., *Augustine of Hippo*, London 1967, p. 151.

bre la libertad, sacándole del yugo de la «ley del pecado» y de la *consuetudo carnalis*.

La primera indicación que hallamos se refiere a la resurrección de Lázaro. Cristo pregunta: «¿Dónde le pusisteis?». Así da a entender que la situación de Lázaro en su tumba es un «estado» definitivo, un régimen o economía que el hombre no puede cambiar. Por eso Cristo es ya necesario, y ante todo se presenta con el problema de la vocación y de la predestinación: Se dirige concretamente y sólo a Lázaro, para resucitarle. Este Lázaro es el símbolo del alma que «se convierte» o resucita. Abandona sus vicios, como Lázaro abandona su sepulcro, a la orden de Cristo. Pero sale con el rostro cubierto con un sudario; este sudario significa la ignorancia en que todos vivimos antes de ser iluminados por Cristo. Lázaro tiene todavía vendados los pies y las manos, y así se significan las molestias y dificultades que la carne mantiene en el convertido aun después de su conversión ⁵⁵. Ya tenemos aquí los dos textos fundamentales, las coordenadas que mantendrán a Agustín dentro del pensamiento paulino: oposición de la carne al espíritu (*Rom 7,25*), y oposición de visión enigmática a la visión facial (*1 Cor 13,12*). El cristocentrismo se pone de relieve en principio, ya que la necesidad de la presencia e intervención de Cristo en la resurrección de Lázaro es figura de la tesis general que S. Lucas expresa en la parábola del buen Pastor: «para dar libertad a esa oveja perdida, dejó las noventa y nueve en los montes y descendió del cielo» ⁵⁶.

En la ficha siguiente, que trata de explicar *Rom 7,8,11*, nos plantea el problema general: el ejemplo o símbolo elegido por S. Pablo es la mujer casada. Vive sujeta a la ley del matrimonio hasta el momento en que su marido muere; entonces queda libre de ese yugo o ley. Agustín explica que el alma humana vive sujeta a la «ley del pecado», en esta su segunda naturaleza, y por eso tiene hipotecada su libertad. La recobra gratuitamente por la intervención de Cristo, y entonces muere el «marido», es decir, el pecado o ley del pecado: el alma queda libre de la servidumbre habitual ⁵⁷.

Pero Agustín comienza a generalizar. La ley es una ordenación o imposición externa, tanto en el A.T. como en general. En lugar de superar el conflicto entre carne y espíritu, aumenta la tensión sin resolverla. Agustín pone el ejemplo del agua represada: contenemos al arroyo con una presa, pero si la presión o tensión del agua represada vence la resistencia de la presa, se precipita con mayor violencia que en su curso normal. Lo que se necesitaba era pues,

55. *De div. Quaest.* 83, q. 65,59s.

56. *Id.*, id.; cfr. *Lc 15,4*.

57. *De div. Quaest.* 83, q. 66 PL 40,66ss.

no una simple presa, sino una inclinación del terreno que suprimiera la corriente hacia abajo:

«Con la presencia de la gracia cumplimos sin resistencia y con gusto lo que la ley nos mandaba, pero desagradablemente... La ley manda no codiciar, pero codiciamos. En cambio la ley del espíritu de vida, que corresponde a la gracia, nos libera de la ley del pecado y de la muerte, haciendo que no codiciemos. Así cumplimos lo que manda la ley, no sintiéndonos esclavos de aquella justicia, desde la cual se promulgó la ley»⁵⁸.

Agustín mantiene la tradición eclesiástica, pero lo hace de un modo original, que no podemos ver en ningún otro santo Padre. Utiliza influencias maniqueas y platónicas con insuperable maestría. Ya nos lo hacía ver en el caso de la samaritana⁵⁹: ella tenía cinco maridos ilegítimos (el dominio de los cinco sentidos, o «ley del pecado») pero un solo marido legítimo, que es el Verbo divino, Cristo. Si Cristo gobierna el alma con su iluminación interior y exterior, hay matrimonio legítimo, pero si gobiernan los sentidos, hay adulterio.

Entra ya Agustín en el psicoanálisis del pecado, que se convierte en psicoanálisis general, en cuanto que es exploración del inconsciente, de la «memoria» o de la «sustancia del alma». Se examinan pues los tres elementos constitutivos del matrimonio, el marido, la mujer y la ley matrimonial. La ley agrava la situación: *auget peccandi desiderium prohibitio peccatorum*⁶⁰. El *desiderium peccandi* es una tiranía que ha de superar la *gratia Christi*, la gracia del Libertador, ofreciéndonos nuevos atractivos poderosos. Agustín no ve aun con claridad qué es la gracia. A veces la identifica con la fe: *efficit fides quod lex iubet*⁶¹: *antequam veniret gratia per fidem*⁶²; otras veces la identifica con el N.T. en oposición al A, o con la caridad, en oposición al temor, etc. Le viene muy bien la «historia de la salvación» de S. Pablo, para marcar cuatro situaciones históricas: *ante legem, sub lege, sub gratia, in pace*. Vivir *sub gratia* es cumplir el primer mandamiento, amando a Dios y al prójimo. Y Agustín encuentra la clave de explicación en *Rom 5,5*: «Porque el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo, entregado a nosotros». Esta gracia cambia la inclinación del corazón humano, no en sentido determinista o aristotélico, sino como principio interno de la misma libertad que se determina a sí misma, en presencia de lo que al sujeto le parece felicidad, verdad, unidad. Establecemos pues un proceso de sugestión, sensación y consentimiento; pero los dos primeros momentos, o momentos

58. *De div. Quaest.* 83, q. 66,1 PL 40,61.

59. *De div. Quaest.* 83, q. 64,7 PL 40,58.

60. *De div. Quaest.* q. 66,1 PL 40,60ss.

61. *De div. Quaest.* q. 66,1 col. 61.

62. *Id.*, n. 2 col. 62.

externos (sugestión, sentimiento) no son la gracia, sino que ésta va con el tercer momento, con el consentimiento. Y esto se verifica en una zona profunda, misteriosa, que podemos llamar «inconsciente». Comienza así un estudio del *trahi*, ya que *trahit sua quaemque voluptas*. Es un «tirón» que ha de ser compatible con la libertad, como lo era la ley del pecado:

«cuando creemos totalmente a nuestro Libertador, cuando nada atribuimos a nuestros méritos, cuando amamos su misericordia, ya no somos vencidos por la delectación de la costumbre mala, ni ella intenta ya arrastrarnos al pecado»⁶³.

El punto de partida es pues la delectación que resulta «natural» en el régimen de mortalidad, es decir, de pecado original. Es como una situación *ante legem*, según la división propuesta. Lo que llamamos concupiscencia viene a identificarse con esa delectación, que corresponde a nuestra afición a la sensualidad y a la temporalidad⁶⁴. Corresponde igualmente a nuestra situación de ignorancia y al interés del alma en los «números inferiores» de que nos habla el *Libro de música*. El hombre es un «hombre viejo» que se deja llevar agradablemente por los apetitos de la carne, sin ofrecer resistencia, y por eso mismo no siente el conflicto interno, la división interior, ya que el espíritu se deja dominar. Agustín aprovechaba la herencia platónica, que le había movido a inventar aquella su fábula de las dos aves gemelas, Filocalia y Filosofía⁶⁵.

A. *El hombre antes de la ley*

Queda excluido el concepto de *natura pura* y de emanación, ya que se trata de una religión y no de una filosofía. Para Agustín la *natura* no es un *principium sine principio*, sino la voluntad de un Dios verdadero. Se reduce entonces a una mera hipótesis teórica, útil para la lógica. De hecho, el hombre nunca existió en esa naturaleza, ya que ni en el paraíso ni en la miseria se habla de una hipótesis, sino de una realidad, del hombre existencial. Comprobamos cómo durante este período Agustín se va haciendo cada vez más «realista» en cuanto al mal del mundo. Al principio, como buen pelagiano platónico, trataba de volatilizar el mal y del ponderar la libertad humana ilimitada; pero cada vez va definiendo mejor la libertad real. La influencia constante y dominante de S. Pablo es clara, pero cada vez es interpretada con mayor libertad.

El hombre «viejo» es anterior al nuevo, pues todos comenzamos por el

63. Q. 66,3.

64. Q. 66,5,7.

65. *Contra Acad.* II, 3,7 PL 32,922; *De div. Quaest.* 83, q. 66,3 PL 40,62s.

hombre viejo, por una existencia inauténtica o informe; la mujer casada sirve de ejemplo, porque vive bajo la ley del marido. De hecho, no se trata de una *natura pura*, sino de una situación penal: la ignorancia y la concupiscencia son penales, pero pueden dominar de tal modo, que el hombre llega a vivir con «naturalidad», ignorando el mismo concepto de pecado, y obedeciendo sin resistencia al pecado, y eso es lo que llama su libertad ⁶⁶. ¿Por qué entonces el hombre es «pecador?». Porque una cosa es el pecado, y otra la consciencia del pecado. El pecado existe en el hombre, aunque él no lo vea; eso se comprueba apenas aparece la ley reveladora, pues entonces el pecador advierte que la ley es buena y que su conducta es mala ⁶⁷. Se comprueba que la ignorancia y la concupiscencia son penales, y que no son simple repetición de actos voluntarios y placenteros; si así fuera, tales hábitos podría eliminarlos el hombre mismo con otros hábitos opuestos, igualmente voluntarios, aunque duros o amargos. Pero comprobamos que el remedio está fuera del alcance del pecador.

Algunos críticos buscan oposición entre S. Pablo y Agustín, estimando que según S. Pablo el pecador antes de la ley ya reconoce la justicia y bondad de la ley, mientras que según Agustín todo lo que no viene de la fe es pecado. Ambos puntos han sido discutidos mil veces, y se reducen a meros prejuicios subjetivos, que pueden llegar a conclusiones totalmente opuestas. Lo cierto es que para S. Pablo no salva ni el paganismo ni el judaísmo, y que la fórmula es precisamente paulina ⁶⁸. Lo que hay realmente en Agustín es una corrección del clasicismo, que pone la *virtud* en la *rectitud*. Agustín advierte que en ese caso, sólo es *recto* lo que se ordena al «verdadero», al sumo bien. Así los romanos estaban dotados de excelentes virtudes militares para un clásico, pero podían ser espléndidos viciosos para un cristiano. El problema se planteaba entre una moral cristiana y una moral pagana o filosófica.

La crisis de Agustín en su presbiterado se va perfilando por sí misma. Al defender la libertad humana, el pecado sólo podía ser «moral», y el pecado original no era propiamente un pecado de ese tipo, sino un misterio. Pero comienza a batirse en retirada, al ir comprobando la gravedad de la situación humana antes de la ley. Pero, si se va retirando, esto no se debe a un capricho sino a la fuerza de los hechos y de su dialéctica real; esa es una advertencia para todo linaje de pelagianos y simplificadores. Es preciso analizar la ignorancia y la concupiscencia penales en el inconsciente.

Dentro de su retirada, hay momentos fuertes. Así por ejemplo, la ignorancia no es tan supina que no nos permita comprender la diferencia entre el

66. *Id.*, q. 66,3 col. 62.

67. *Id.*, n. 4 col. 63.

68. Cfr. *Rom.* 1,17 y *Rom* 14,23.

bien y el mal. Así, al distinguir con S. Pablo, entre el querer y el hacer, el querer queda siempre en nuestras manos. Somos libres, pues aun cuando estamos pecando quisiéramos no pecar y alegamos nuestra impotencia como una excusa real... El querer está pues en nuestra mano aunque no lo esté el hacer. Más aun, podríamos añadir que también el hacer está en nuestra mano, si llegamos a saber que creyendo en el Libertador, éste nos da su auxilio ⁶⁹.

«En su libertad está el creer a su Libertador, y así el recibir la gracia. Y ya no pecará, pues le libertará y ayudará el que le da la gracia. Ya no estará bajo la ley sino con la ley o en la ley; y cumpliré por la caridad de Dios lo que no podía por el temor» ⁷⁰.

Un segundo momento fuerte es el de la fe. Ésta queda siempre en nuestra mano, como piensan los semipelagianos: «es libre para creer al Libertador y así recibe la gracia» ⁷¹. Poco a poco, la delectación, que era el precio de la esclavitud, se convierte en un peso, en una gravitación: El diablo nos ofrece la delactación y la sugestión. Nunca puede sin embargo arrancarnos el consentimiento, y por lo mismo siempre somos libres. Pero la delectación y la sugestión se van convirtiendo en un «principio» radical e íntimo, y así para su remedio se exige que también la gracia sea un principio radical e íntimo, superior a la *consuetudo carnalis*. Es ya la hora de utilizar el término *trahi: trahitur pondere cupiditatis* ⁷². Esa dificultad progresiva se observa también en otros puntos convergentes, por ejemplo, en la vocación: aunque el hombre puede aceptar o rechazar la vocación, no está en su mano el ser llamado. Del mismo modo, la ley, al humillarnos, revela nuestra impotencia: *ut cognoscerent non in manu sua esse salutem suam, sed in manu mediatoris* ⁷³. Es ya una segunda naturaleza: «en su cuerpo mortal habita el pecado, pues no se ha extinguido el ímpetu de la costumbre natural, en la que hemos nacido naturalmente, ni el ímpetu de nuestra propia vida, ya que con nuestros pecados hemos aumentado lo que habíamos heredado desde el principio del pecado y condenación humana ⁷⁴.

Agustín va redondeando su visión con elementos ya conocidos..Así, ahora convierte la dinámica del pecado en una *ley*, que se ha llamado la *delectatio victrix: Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est* ⁷⁵. Así se establece la base para conocer la naturaleza de la gracia. Nos pone el

69. *Propos. 44 ad Rom.* PL 34,2071.

70. *Id.*, id.

71. *Id.*, n. 44 col: 2071.

72. *Expos. ad Gal.* 44, col. 2138.

73. *Expos. ad Gal.* 25 col. 2124.

74. *Expos. ad Gal.* 48, col. 1240.

75. *Expos. ad Gal.* 49, col. 2141.

ejemplo de la fornicación: no podrá evitarse, si la hermosura de la castidad, que nos ilumina la fe no nos permite superar la tentación: *Recte igitur fornicationi opponitur charitas, in qua sola est custodia castitatis* ⁷⁶.

«Es manifiesto que vivimos según nuestra querencia; esta sigue a lo que amamos. Si, por ejemplo, tenemos dos extremos, el precepto justo y la *consuetudo carnalis*, y amamos a los dos, nos inclinaremos al que amamos más intensamente. ¡Si los amamos por igual, no nos inclinaremos a ningún lado sino que seremos arrastrados por el temor o por la coacción a una u otra parte! Y aun, si ese temor o coacción fuere igual de una parte y otra, vacilaremos, agitados ya por el temor, ya por la coacción hacia uno de los extremos. Es necesario que la paz de Cristo venza en nuestros corazones» ^{76bis}.

Muchas son las discusiones que los teólogos modernos han suscitado, discutiendo las posturas de Agustín. No entraremos en ellas, ya que hasta aquí se trata de una crisis aun no resuelta, y por lo mismo de afirmaciones provisionales, que el mismo Agustín fue reformando y afinando. Lo que nos interesa es precisamente la crisis, comprobar el proceso dialéctico, ya que con frecuencia los críticos, denuncian en Agustín unas posturas que ellos no han alcanzado aun, ya por ignorancia, ya por cobardía, ya por prejuicios filosóficos o científicos. Es natural que un pelagiano o semipelagiano, o quien crea en un Dios-Zeus, o en una creación-natural, etc. critique a Agustín. Dejemos pues que él mismo se vaya adentrando en los conflictos, puesto que quizá nuestra mejor lección será aprender que vivimos en un misterio y que todas nuestras salidas, optimistas o pesimistas, son juegos infantiles.

B. *Bajo la Ley*

Volvamos ahora a la división cuatripartita de S. Pablo, tomada por Agustín. En un estado anterior a la ley, seguimos la querencia concupiscente sin contradicción y sin conflicto interior. Vivimos en pecado, aunque ignoremos la noción de pecado, que nos va a ofrecer la ley. La revelación de la ley nos coloca en una situación nueva, en que verificamos que el término *trahi* no significa determinismo, ya que: *trahimur a concupiscentiae, sed non eam sequimur* ⁷⁷. Somos vencidos, pero por lo menos peleamos y reconocemos el conflicto pecaminoso, dividiéndonos entre el querer y el hacer. Reconocemos nuestra miseria, y eso no es poco. La ley es buena. Quizá puede convertirse en ocasión de pecado, cuando por ejemplo, el pecador se enmienda externamen-

76. *Id.*, 51 col. 2141.

76 bis. *Id.*, n. 54 col. 2142.

77. *Propos. ad Rom.* 13-18 col. 2065.

78. *Id.*, id.

te, socialmente, por temor y coacción, y se jacta de esas virtudes, adquiridas gracias al conocimiento de la ley; crece su orgullo, y no su inocencia (Ib., id.). Del mismo modo, es normal que la prohibición legal acreciente el *desiderium peccandi*.

También aquí evoluciona Agustín. El hombre bajo la ley es dueño de su destino. Comprueba su miseria, pero eso es una invitación a remediarla. Puede creer en Dios y aun orar: su mismo comportamiento misericordioso con el prójimo es una demanda de ayuda ante Dios ⁷⁹. También puede ser ocasión de pecado, si el sujeto se crea un complejo de inferioridad, ante su propia impotencia, revelada por la ley. Pero, además de servirnos de pedagogo, nos abre a la necesidad de un Libertador ⁸⁰.

Vivir *sub lege* no se refiere sólo a la época mosaica, o a los paganos que no han recibido aun el bautismo, sino que es un estado de los que todavía no viven *sub gratia*. Esto significa que muchos de nosotros vivimos *sub lege* y en esto insiste S. Agustín. Según eso, seríamos libres para querer, pero no para hacer: seríamos libres para creer, pero no para ser llamados; seríamos libres para orar, pero no para vivir rectamente. Seguimos pues vendiendo el alma al diablo, y recibiendo como precio los placeres y gustos temporales ⁸¹. Y nuestra miseria crece, si todavía nos creemos honrados y justos, porque con unas pasiones vencemos otras, pero sin la gracia de nuestro Libertador ⁸². Vivimos pues en el temor, en un espíritu de servidumbre o esclavitud: es la servidumbre a los apetitos carnales ⁸³. Como se ve, S. Pablo hablaba de la justificación por las obras de la ley mosaica, pero tendía ya a generalizar, al aplicar la situación a la predicación del Evangelio. Agustín da un paso adelante y generaliza del todo, aunque cuando le conviene vuelve al sentido primitivo de S. Pablo ⁸⁴. Los judíos que se justificaron antes de Cristo, se justificaron por su fe en el Mesías, no por el cumplimiento de las obras de la ley, ya que no es esta, sino la gracia, la que quita el pecado y reconcilia con Dios ⁸⁵. Por consiguiente, todo aquel que vive en pecado, vive bajo la ley, puesto que la gracia y el pecado son incompatibles. Por eso, no se puede aducir una simplificación general sino que hay que distinguir muchos grados y casos: 1) Hay una situación en la que el hombre vive en pecado y bajo la ley, sin conflicto alguno, porque ignora, culpable o inculpablemente el concepto de pecado; 2) Hay otra situación en la

79. *De Serm. Domini* I, 18,55 PL 34,1257.

80. *Propos. ad Rom.* 13-18 col. 2066.

81. *Propos. ad Rom.* 42, col. 2071.

82. *Id.*, 44 col. 2071.

83. *Id.*, 52 col. 2074.

84. *Cfr. Expos. ad Gal.* 1 PL 34,2107.

85. *Id.*, 15 col. 2114.

que el hombre pecador o pagano, conoce la ley, ya natural, ya positiva, distingue lo justo de lo injusto y vive en conflicto, ya que conoce el bien no lo hace, ni puede hacerlo «rectamente», esto es, según una intención recta; 3) La ley mosaica significa una gracia de Dios ya que facilita el conocimiento de la ley como un pedagogo, invita a la humildad, a la fe, a la oración; y al mismo tiempo, como en el caso anterior, puede ser ocasión de mayores y más numerosos pecados, porque ella por sí misma no justifica; 4) Pero hay que distinguir en ella dos clases de «obras de la ley», las meramente legales (*in sacramentis*) y las morales (*in moribus*). S. Pablo anulaba las obras *legales*, no las *morales*, aunque a veces amplía su visión ⁸⁶. Es claro que el cristiano tiene que observar las «obras de la ley», si se trata de la moralidad universal, aunque esté incluido en la ley de Moisés; 5) Del mismo modo hay que distinguir entre el *temor servil* y el *temor casto*; es el tema de las dos esposas que temen, una la presencia y otra la ausencia del marido; «el temor servil» es el propio de los que viven bajo la ley y no vence el pecado; en cambio el temor casto es propio de los que viven bajo la gracia y vencen al pecado ⁸⁷. Son peligrosas las simplificaciones y generalizaciones, ya que dentro de estos grados generales, todavía habría que subdistinguir muchos matices, como es obvio. Por eso, se han atribuido a S. Agustín posturas rígidas, que contradicen a su espíritu. Y sigue manteniendo la libertad general: *nostrum est credere et velle* ⁸⁸. De este modo, el problema religioso no queda resuelto, puesto que no se sabe si podemos nosotros conseguir la gracia, esto es, si la llamada gracia no es gracia sino *debitum*. No basta que Dios la dé, sino que ha de darla gratuitamente, y eso es lo que le duele quizá al hombre.

C. Bajo la gracia

La ley no está ordenada a darnos la libertad frente al pecado, sino a hacernos ver el pecado para que acudamos al Libertador, el cual nos da esa libertad con su gracia; se requiere entonces una fundamental y radical sumisión al Libertador ⁸⁹. La gracia se contrapone pues a la ley del pecado: *accedente gratia, lex sine onere et libentissime impletur* ⁹⁰. La gracia es en cierto modo una ley, la «ley del espíritu de vida», y por eso dijo S. Pablo: no suprimimos la ley, sino que la establecemos (*Rom 3,31*). Son dos leyes contrarias, dos principios, que a primera vista están en nosotros, pero no dependen de nosotros, de nues-

86. *Expos. ad Gal.* 19 col. 2117.

87. *Expos. ad Gal.* 53, col. 2142.

88. *Propos. ad Rom.* 61 col. 2079.

89. *De div. Quaest.* 83, q. 66,1 PL 40,61.

90. *Id.*, id.

tra consciencia y libertad. Quien establece, sin embargo, la ley de la gracia es la fe y la fe está en nuestra mano ⁹¹. Agustín vacila en sus expresiones: *plenisime credimus Liberatori nostro, nec meritis nostris aliquid tribuimus, sed eius misericordiam diligendo, iam non vincimur delectatione consuetudinis malae* ⁹². Esa vacilación proviene de los mismos textos paulinos, como Agustín hace ver, al citarlos. Y ya que la ley no libra del pecado, y Pablo estaba ya liberado, Agustín estima que Pablo no hablaba de su situación personal, sino haciéndose símbolo y representante del juicio que vive bajo la ley, pues dice: infeliz de mí... (*Rom 7,24*).

La gracia tiene pues diferentes funciones. En cuanto se opone a la delectación sensual, es caridad, amor bueno frente al amor malo. Así supera también el temor servil y la prudencia de la carne. Pero se nos pone en guardia para que no nos imaginemos la gracia como un principio extraño, extrínseco, que nos haría maniqueos. La gracia se resuelve (prudencia de espíritu) en un modo del alma misma: *sed ipsius animae affectio est* ⁹³. La dialéctica en este caso sería fácil: yo pongo la fe y por la fe se me da la caridad, y esta caridad, que obra traída por la fe, supera la afición pecaminosa, estableciendo otra afición espiritual: eso se llama gracia de Dios, según el texto *Rom 5,5*.

Pero si se quiere precisar algo más, para explicar a S. Pablo, hay que pensar en el perdón de los pecados que es la función negativa, pero específica de la gracia. Esta función va ligada a un cristocentrismo riguroso, como es obvio y Agustín pone de relieve. *Per quem accepimus gratiam (Rom 1,5)* No reconocer eso es ser «ingrato a Cristo» ⁹⁴. La gracia es la *gratia Christi* y supone un creer en Cristo. Volvemos a la vacilación inicial: si bien «alguien puede atribuirse el haber obedecido a la vocación, nadie puede atribuirse el haber sido llamado» ⁹⁵. Podemos también decir «gracia en general de Dios», pero entonces hay que decir «gracia de Dios-Padre y del Señor Jesucristo». Y esta es la gracia que cumple su segunda función específica que es perdonar los pecados. En este caso distinguimos dos partes o funciones, la *gracia* y la *paz*. La gracia nos perdona los pecados y la paz nos reconcilia con Dios, nos une a Dios, una vez retirado el impedimento. Tenemos así tres momentos: fe, gracia y paz ⁹⁶. De ese modo, Agustín enlaza, por un lado, con los sacramentos, especialmente con el bautismo; y por otro lado, con el Espíritu Santo, espíritu de caridad y

91. *Id.*, id. y n. 2 col. 62.

92. *Id.*, n. 3 col. 62.

93. *Id.*, n. 6 col. 65.

94. *Rom. incoata expos.* 6 col. 2092.

95. *Id.*, n. 7 col. 2093.

96. *Id.*, n. 8 col. 2093.

de espiritualidad ⁹⁷. La gracia de Dios, en sentido técnico, es gracia de Cristo, y la gracia de Cristo es *gratia fidei*, gracia de la fe en Cristo ⁹⁸. El cristocentrismo se acentúa tanto como en S. Pablo, porque aunque Agustín no renuncia a una «religión racional», la razón queda totalmente subordinada a la fe en Cristo, que se constituye en criterio y necesidad absoluta.

Agustín ve que en esta perspectiva su ideal de religión racional se realiza mucho mejor. Porque ni los judíos ni los gentiles merecieron la gracia y sin embargo, tienen que vivir de esa gracia. Gracia se opone a *debitum*, y así el hombre tiene que vivir gratuitamente como ser espiritual. Pero al aplicarse esto a todos los hombres (*Rom* 1, 18ss) la Iglesia de Cristo es la humanidad entera. Precisamente se la llama Iglesia (Ekklesís, de ek-kaleo) porque todos son convocados, porque la vocación es la iniciativa de Dios hacia la humanidad entera. Todavía no explica claramente Agustín la diferencia en la vocación, ya que esta supone una predestinación. Trata de distinguir, afirmando que la *massa luti* la constituyen, no todos los hombres, sino aquellos que no son llamados. Más aún, puesto que Cristo es presentado como fuente y principio de la vida y de la Iglesia, los verdaderamente llamados o predestinados serán tan solo aquellos que se salvarán y estarán eternamente unidos a Cristo, constituyendo una Iglesia real. La actual Iglesia es solo provisional o interina, aunque en la mayoría de los casos coincidan las dos Iglesias ⁹⁹.

El cristocentrismo queda identificado con el cristianismo. No hay ningún cristianismo auténtico, que no sea cristocentrismo, y lo único que cabe es desviar la atención con abstracciones particulares. Así, cuando se habla de «teocentrismo», habría que añadir dos detalles: por un lado, de Dios sólo sabemos lo que no es, y podemos conjeturar algunas imágenes o fantasías humanas, desde el momento en que se implanta la norma paulina: mientras peregrinamos sólo vemos por espejo y en enigma (*2 Cor*, 7): todavía no conocemos a Dios; nos vamos purificando por la fe para poder llegar a conocerle en su tiempo oportuno ¹⁰⁰. Por otra parte, si queremos hablar de Dios, tendríamos que decir Dios-Padre, para manifestar que sabemos de Dios lo que nos ha revelado Cristo, esto es, un Dios-Trinidad en el sentido de Dios personal, creador y libre. Y tendremos entonces una forma de teocentrismo subordinado totalmente a un cristocentrismo, cosa que nadie niega. Podríamos establecer de igual modo un patricentrismo o un pneumatocentrismo, si así lo deseamos. Y en efecto, para la vida espiritual, el mismo Agustín pone énfasis en un Pneu-

97. *Id.*, 18s. col. 211; *Expos. ad Gal.* 3 col. 2108.

98. *Expos. ad Gal.* 15 col. 2114; *Id.*, 18 col. 2116.

99. *Incoata Expos. Rom.* 5 col. 2091.

100. *Expos. ad Gal.* 36 col. 2131.

matocentrismo, esto es, en una actividad espiritual que va de abajo arriba. Una vez que ha establecido la *dispensatio temporalis*, como economía providente del hombre en este mundo, todo eso es posible, pues se trata del hombre y no de Dios.

No tenemos un libro agustiniano dedicado a Cristo, y por eso se hace difícil reunir tantas doctrinas dispersas. Pero ya en este período comienza a desplegar las doctrinas fundamentales. Cristo es el mediador, que Agustín califica de *quaestio satis necessaria* ¹⁰¹. Cristo es mediador entre Dios y los hombres. Se hizo mediador al hacerse hombre, sin dejar de ser Dios; se abatió hasta el polvo para recogernos a nosotros del polvo y levantarnos hasta Dios por él mismo. La humanidad con su sentido metafísico, queda incorporada al sistema de salvación. Pero al mismo tiempo comienza a ponerse de relieve la redención para explicar el perdón de los pecados y la misma *gratia absolutoria*: «para que se les perdonen los pecados, y se reconcilien con Dios en una vida nueva por medio de aquel que derramó su sangre por ellos» ¹⁰². Otro punto, que se pone de relieve ahora, es el «revestirse de Cristo». Los que se bautizaron se revisten de Cristo, por su fe; ahora bien, revestirse de Cristo es tanto como proclamarse «hijo de Dios» en Cristo: *per fidem induendo Christum omnes fiunt filii* ¹⁰³. Es la participación en el mediador.

Caminamos pues *per fidem* en esta vida, y sólo en la otra se nos dará la *species*. El Cristo místico está previsto por Dios desde la eternidad, ya que Cristo es, no sólo el mediador sino también la Iglesia, cuerpo suyo *ut omnes in Christo unum sint* ¹⁰⁴. Así el ideal de unidad agustiniana vuelve a prevalecer, entre los hombres, llamados a constituir unidad en la tierra, como en el cielo. La necesidad de Cristo llega hasta ahí, y así la limitación o proscripción del cristocentrismo es un atentado, una *evacuatio Christi*, para recaer en la ley y en la servidumbre. El ejemplo de los Gálatas vale para todos, según cada caso, por ser ingratitud frente a la gracia. Es un modo de escandalizarse de Cristo ¹⁰⁵. Así pues siempre hallamos la misma articulación: por la fe, creemos en Cristo, y así se nos da el Espíritu Santo, por quien la caridad de Dios se difunde en nuestros corazones, ya superando el atractivo del pecado, ya dando eficacia a la ley, ya borrando los pecados, ya reduciéndolo todo a la caridad de Dios y del prójimo, y esto es vivir bajo la gracia, llevar el yugo de Cristo ¹⁰⁶.

101. *Expos. ad Gal.* 24 col. 2121s.

102. *Expos. ad Gal.* 24 col. 2123.

103. *Id.*, 27, col. 2125.

104. *Id.*, 28 col. 2126.

105. *Id.*, 42 col. 2135s.

106. *Id.*

En esta época de transición o de retirada estratégica, la postura de Agustín parece vacilante. Por un lado mantiene la defensa de la libertad humana apoyándose en el concepto de «elección»; pero por otro lado se va imponiendo el concepto puro de predestinación. La defensa de la iniciativa humana encuentra ahora una buena razón: el término «elegir» supone un juicio estimativo o comparativo, el cual a su vez se apoya en una diferencia inicial. Sin esa diferencia inicial no puede haber juicio de valor ni elección. Por lo mismo lo que llamamos «gracia» es una «gracia de la fe», una gracia que se otorga a los que creen, y del mismo modo, la «caridad» es una «gracia de la caridad»; ambas están pues en nuestra mano. Todavía no aparece con claridad la función redentora y salvadora de Cristo. La Encarnación es un ejemplo de humildad, y la Pasión es también un *ejemplo* de fortaleza ¹⁰⁷, pero no se ve bien la obra redentora; se insiste demasiado en la fe, incluso cuando se trata de los sacramentos; así por ejemplo, se nos dice que los niños bautizados *creen* mediante la fe de los adultos ¹⁰⁸. Dios elige pues a los que *prevé* que aceptarán la fe: los llama *secundum propositum*, esto es, según un plan previsto ¹⁰⁹. Y ya que es necesario llegar con S. Pablo a la *massa luti*, opina Agustín que la constituyen, no los elegidos, sino los que viven antes de la ley o bajo la ley ¹¹⁰. Este concepto de elección debe pues poderse armonizar con el de vocación y predestinación, como parece deducirse de la parábola de los invitados a las bodas. Muchos fueron llamados, pero unos vinieron y otros no vinieron. Los que vinieron no pueden gloriarse, ya que fueron llamados; pero, ya que muchos rechazaron la invitación y llamamiento, parece que los que vinieron lo hicieron espontáneamente, ayudados por sola su fe ¹¹¹.

Y sin embargo, la predestinación y la vocación van cobrando profundidad y reclamando la iniciativa de Dios. Porque si todo comienza por una vocación, de acuerdo con una predestinación, no está en la mano del hombre el ser llamado. Pero entonces, la fe no es una causa sino un efecto. Del mismo modo, la caridad del hombre hacia Dios supone que él nos amó primero, y que nuestra caridad hacia él es ya una respuesta a su amor inicial. Esa esclavitud en que vive el hombre antes de la ley y en la ley se acentúa y entonces se pone de relieve la necesidad absoluta de un Libertador y de un mediador, que es Cristo. El *Christus Redemptor* se dispone a tomar las riendas de la salvación, aunque todavía no tenga pleno desarrollo esa doctrina de la redención o

107. *Ad Rom. propos.* 48 col. 2072.

108. *De lib. arb.* III, 27,67 PL 32,1304; *De div. Quaest.* 83, q. 61,2 PL 40,49.

109. *Ad Rom. propos.* 55 y 60 PL 40,2076 y 2078.

110. *Id.*, col. 2081.

111. *De div. Quaest.* 83, q. 68,5 PL 40,73.

la doctrina del *ex opere operato*. Esa necesidad de Cristo corresponde al régimen de *dispensatio temporalis*:

«El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros. Ya podía el hombre comer el pan de los ángeles, pues el mismo pan se dignaba igualarse a los hombres... Se integró con los ángeles y con nosotros, nutriéndolos a ellos con su naturaleza divina interiormente, y amonestándonos a nosotros exteriormente con su naturaleza humana. Ahora hace idóneos por la fe a los que alimentará después por la visión. Toda criatura racional se apacienta del Verbo, como de un alimento propio. El alma humana es racional; pero está aprisionada con vínculos mortales en virtud del pecado. Ha quedado reducida a utilizar las conjeturas de las cosas visibles para entender las inteligibles...»¹¹².

Parece clara la vacilación de Agustín. Dios eligió a Jacob sobre Esaú, porque previó las buenas disposiciones de Jacob¹¹³. Era pues fácil armonizar el concepto de elección divina con el de predestinación divina. Pero de pronto, desde Milán, le llegó un pliego de consultas, que le remitía su amigo Simpliciano. Se le invitaba a tomar el toro por los cuernos enfrentándole con las dificultades. En la primera consulta se le pedía su opinión sobre la ley, dando a entender que también en Milán se estudiaba el pensamiento paulino tan aireado por los maniqueos. Agustín sólo tenía que matizar un poco su fórmula para dejar satisfecho a Simpliciano.

Pero la segunda consulta se refería precisamente a la elección de Jacob, y no de un modo abstracto, sino frente al abandono de Esaú, que era calificado de «odio» (*Rom 9,13*). La retirada estratégica puede darse por terminada con una rendición sin condiciones: se le esfuma el mérito, la buena disposición, la fe, el querer, todo fundamento positivo posible, puesto que la *vocatio est effectrix bonae voluntatis*¹¹⁴. Se interpone ahora un problema de *eficacia*, que altera radicalmente el problema. Hay ahí una postura absoluta, que condiciona e incluso invalida todo antecedente, real o hipotético, en cualquier sentido, orden o hipótesis. Lo mismo da decir *ante praevisa merita* que *post praevisa merita*: son dos supuestos diferentes, pero en cada uno de ellos la iniciativa siempre es de Dios. Todo mérito, real o hipotético, supone ya una vocación real o hipotética.

La severidad de S. Pablo y del A. T., resuena ahora. Israel, pueblo mísero y rudo, es elegido sin méritos, y se convierte en símbolo humano. La elección de Jacob sobre Esaú, es tan solo una aplicación de un pensamiento general: Dios es *El Señor*, o no será tampoco Dios. Y las fórmulas son arrolladoras. Lo decisivo ya no es el que quiere o el que corre, sino Dios y su misericordia; de

112. *De lib. arb.* III, 10,30 PL 32,1286.

113. *Ad Rom. propos.* 60 col. 2078.

114. *Ad Simplic.* I-II, 13 PL 40,118s.

quien quiere se compadece y a quien quiere endurece. Por mucho que susciten las expresiones, a fuerza de argucias, las fórmulas oprimen. No es posible eliminar el A. Testamento, ni ese Dios que da la victoria sin contar los carros y caballos, que levanta al humilde y derriba al soberbio, que es celoso de su gloria y no la cede a nadie, para que quien se gloria, se gloríe en el Señor. Ya no se trata de este texto o del otro, o de esta exégesis o de la otra, sino de saber qué significa un «Dios verdadero».

Por lo mismo, Dios queda justificado en el pecado original, y Agustín lo ve con toda claridad. El texto latino *in quo omnes peccaverunt* (Rom 5,12) es equiparado a Rom 3,23: *omnes enim peccaverunt et egent gloria Dei*. Ambos son referidos al pecado original. Se amplía la *massa luti* hasta abarcar a todos los hijos de Adán. Y al fin S. Pablo asesta a Agustín el golpe de gracia con el argumento contundente: *quid habes, quod non accepisti?* (1Cor). Es ya la rendición sin condiciones y Agustín explica su derrota:

«Trabajé en favor de la libertad, pero triunfó la gracia de Dios. No pude pasar por encima de aquel texto en que el Apóstol pregunta con ineludible evidencia: «¿qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste ¿por qué te glorias, como si no lo hubieras recibido?». Queriendo el mártir Cipriano exponer este problema, lo definió en los mismo términos, diciendo: de nada nos podemos gloriarnos, porque lo nuestro es eso: nada»¹¹⁵.

Según esto, Agustín ve que la postura del A.T. y de S. Pablo no es otra cosa que la doctrina de la creación o la doctrina del verdadero Dios, como él mismo lo venía repitiendo contra los maniqueos: «todo bien, gracia, mediano o pequeño procede de Dios; toda positividad de una criatura es participación de Dios: *omne bonum, aut Deus, aut ex Deo est*¹¹⁶. Por consiguiente, dentro de la creación, todo es gracia. Podríamos denominarla la *gratia creationis*, y convertirla en un principio filosófico universal, en una metafísica relacional. Sin duda los hagiógrafos del A.T., habían explicado la condescendencia y misericordia de Dios con Israel, al ir desarrollando su doctrina de la creación cósmica y su sentido de la historia, dirigida por una teología. El problema consistía ahora en enlazar con el N.T., tal como lo hacía S. Pablo, encajando la *gratia Christi* dentro de la *gratia creationis*.

A primera vista resultaba una visión sorprendente y bella: Dios toma posesión definitiva de sus criaturas «en Cristo», puesto que el Plan creacional estaba en el Verbo y la creación estaba orientada a Cristo: *in quo condita sunt universa...* (Col 1,10). Desde el principio de su conversión, y aprovechando materiales platónicos, Agustín repetía: *in quo, et a quo et per quem*¹¹⁷. Aho-

115. *Retract.* II, 1 PL 32,629; S. Cipriano, *Adv. Jud.* III, 4 PL 4,734s.

116. *De vera Relig.* 18,35 PL 18,35.

117. *Solil.* I, 1,3 PL 32,870.

ra bien los griegos convertidos al cristianismo eran muy diferentes del pueblo judío. Era, como diríamos hoy, *humanistas*. La doctrina veterotestamentaria de la *gracia*, constituida como *gracia santificante* era al mismo tiempo *gracia deificante*. Ya eran los hombres hijos de Dios, no sólo por *adopción*, sino también por *participación*. Dios engendraba a estos hijos, se hablaba incluso de un semen de Dios, y se daba a la *palabra*, a la *fe*, el poder de engendrar. La metafísica sustancial de los griegos les suministraba excelentes apoyos. La Creación era la efusión del amor de Dios, ya que el bien es *effusivum sui*. Y la deificación es la elevación de las cosas, de los hombres para asociarlas a la vida divina. El primer momento de esa asociación es la Encarnación. Y el segundo momento es la participación de los hombres en la vida personal de Dios. Cuanta belleza se despliega en las contemplaciones de los Padres griegos. Y S. Agustín repetirá muchas veces, como consignas tradicionales, sus bellas fórmulas: «Dios se hizo hombre, para que el hombre se diera Dios».

Pero a Agustín, en pugna con los maniqueos, le repugnaba la filosofía griega de deificación. Precisamente él trataba por todos los medios de separar a Dios de todo contacto con cualesquiera otras sustancias: la naturaleza divina es inviolable, incomunicable, cualitativamente trascendente, y no admite participaciones pueriles para robar sustancia divina. Al enfrentarse con el hombre, imagen y semejanza de Dios, Agustín hace constar que si al hombre se le llama Dios: *Ipse (homo) Deus esset, quamvis Creatoris beneficio, non natura* ¹¹⁸. Así entiende Agustín que el fondo del pecado original es una pretensión de ser como Dios. Recordaba de su lectura de los platónicos, que se había vuelto más orgulloso, convirtiéndose, no en un *peritus*, sino en un *periturus* ¹¹⁹.

La referencia a Cristo lo cambia todo. La filosofía antigua se dividía en moral, racional y natural, y he aquí que Agustín pretende darnos una nueva visión de una filosofía «en Cristo» ¹²⁰. La nueva visión de la *gratia Christi* era liberación definitiva: *planius sapere coepi* ¹²¹. Escoge el término *sapere* para designar una visión experimental, una doctrina, no solo verdadera, sino también sabrosa. Nunca olvidaría su propio cambio:

«Ya veis lo que yo opinaba entonces acerca de la fe y de las obras, si bien mi deseo era encomiar la gracia de Dios. Según veo, es la sentencia que mantienen ahora esos hermanos nuestros pelagianos. Han leído mis libros, pero no se han molestado en progresar conmigo. Si se hubieran molestado, habrían descubierto que resolví ese problema en conformidad con las Sagradas Escri-

118. *De Gen. contra Manich.* II, 22,33 PL 34,213.

119. *Confess.* VII, 20,26 PL 32,747.

120. *De vera Relig.* 16, 30-34 PL 34, 134-136.

121. *De dono perseverantiae* 20,52 PL 45,1025.

turas en el primero de los dos libros que dediqué a Simpliciano... El testimonio apostólico me convenció a mí mismo, cuando tenía una teoría diferente sobre ese problema. La solución me la reveló Dios, según he dicho, cuando traté de hallarla para el obispo Simpliciano»¹²².

Esta declaración responde bien a lo acaecido:

«Ya no me queda nada para justificar la elección: ni ingenio, ni inocencia, ni doctrina... Sólo queda en pie el decir que Dios elige las voluntades. Pero la voluntad no puede moverse, si no se presenta al espíritu un objeto que le atraiga y domine. Pero el que ese objeto se presente, no depende del hombre. ¿Qué pretendía el perseguidor Pablo? Digamos pues Aleluya»¹²³.

Por las Confesiones vemos que la crisis doctrinal iba unida a la crisis personal. Acosado por los maniqueos, donatistas, paganos, por los mismos católicos incluidas las jerarquías episcopales, había pensado atender a su salvación por el camino individual, huyendo a la soledad. Pero se le imponía un cristocentrismo radical:

«Pero tú me lo prohibiste y me fortaleciste, diciendo: para eso murió Cristo por todos, para que los que viven, no vivan para sí, sino para aquél que murió por ellos (2 Cor 5,15)»¹²⁴.

«Aquel» es el *Cristo místico*, finalidad de la vida de todos los cristianos y eso entusiasma a Agustín, invitándole a cantar el himno de la mediación de Cristo, Camino, Verdad y Vida, Principio, Medio y Fin de la Creación¹²⁵. El *Domini sumus*, de S. Pablo (Rom 14,9) suena ahora en los oídos de Agustín como un timbre de gloria.

Los teólogos han vacilado a su vez ante la dialéctica radical y unilateral de Agustín, que se centra en la *delectatio victrix*. La misma «verdad» que antes era la fuerza motora de la voluntad, junto a la felicidad y la unidad, debe ahora presentarse como «atractiva». Y no se trata de «sentimientos» superficiales, o de sentimentalismo, sino que tales sentimientos son metafísicos, son las mismas inclinaciones de la voluntad. El *trahi* se vuelve amenazador para la libertad. Agustín se refiere a la profundidad del inconsciente, al que no alcanza el control humano¹²⁶. El amor parece tomar la iniciativa, pero es un amor profundo e incontrolado para el mismo sujeto. Brown estima que Agustín se había convertido en un «Romántico»¹²⁷ y cita el texto de la añoranza:

«Habla tú, Señor, verazmente en mi corazón; pues sólo tú hablas así. Dejaré

122. *De praedest. sanct.* 4,8 PL 44,966.

123. *Ad Simplic.* I-II, 22 PL 40,127.

124. 2 Cor 5,15; *Confess.* X, 43,70 PL 32,808s.

125. *Confess.* X, 43,68 PL 32,808s.

126. *Ad Simplic.* I, q. II, 21 PL 40,127.

127. BROWN, P., *o.c.*, p. 156.

fuera a los que soplan sobre el polvo y se llenan de él los ojos. Yo entraré en mi retiro y te cantaré letrillas amatorias, exhalando gemidos inenarrables en mi peregrinación, recordando a Jerusalén, alargando hacia lo alto, hasta ella, mi corazón. ¡Jerusalén patria mía, Jerusalén madre mía!»¹²⁸.

¿Qué pensar entonces de los críticos de Agustín, o del determinismo supuesto que atribuyen a Agustín muchos de ellos?¹²⁹ El autor distingue cuatro categorías principales de críticos. Son muchos los problemas que envuelve tal crítica y no pueden ser planteados aquí. Pero no hay que olvidar la diferencia entre estos críticos y Agustín en muchos aspectos. Por otra parte, ninguno de ellos ha sabido resolver el problema del concurso humano-divino en el hombre, aunque haya criticado a todo el mundo. La historia del problema *De auxiliis* da la impresión de que eternamente habrá que discutir sin resolver nada claro. El misterio, lejos de desvanecerse, se hace cada vez más impenetrable. Es fácil evadirse del problema, alegando otros problemas diferentes, pero es difícil someterse a la dialéctica del mismo Agustín. Los intentos de separarle de S. Pablo o de la Biblia no dan resultado convincente y podrían incluso agravar la identificación. Parece pues que sonrío Agustín repitiendo: *noli tenebrare tenebras tuas!*¹³⁰. El corazón humano vive entre las tinieblas y nuestras intenciones profundas y decisivas, quizá determinantes, se ocultan en ese corazón: *desiderium, sinus cordis est*¹³¹. Por muchos errores que hayan cometido Freud y los freudianos, nos han abierto los ojos a las profundidades del inconsciente y en este han descubierto energías tan misteriosas, que nos permiten mil clases de suposiciones y de discusiones.

III. LA PREDESTINACIÓN

No hay que olvidar que esta doctrina la encontró el joven Agustín en el maniqueísmo. Las fórmulas de S. Pablo no eran pues nuevas para él. El problema de los dos «Adanes» le ofrecía, sin embargo, una nueva perspectiva, difícil de eludir¹³². Es cierto que el Jansenismo ha contribuido a envenenar la situación, induciendo a unos a pensar que Jansenio tenía razón al interpretar a Agustín, y a otros a combatir a Jansenio y juntamente a Agustín, dejando a un lado a S. Pablo y a la Biblia, como terreno vedado o peligroso. Por lo mismo resultaría inútil discutir dentro de un aristotelismo. La polémica pelagiana

128. *Confess.* XII, 16, 23 PL 32,834.

129. Cfr. BURNS, J. P., *o.c.*, p. 10.

130. *In Ps.* 138,15 PL 36,1793.

131. *In Jo.* 140,10 PL 35,1691.

132. *Contra Fortunatum* 2,36 PL 42,130.

fue ya una grave contienda. Como acontece siempre, los adversarios se provocan recíprocamente y cada uno busca fórmulas efectistas e impresionantes, dejándose a veces llevar por la fuerza de una dialéctica abstracta, o por la provocación del adversario. En este sentido muchos teólogos aceptan a Agustín, pero reconociendo la fuerza de tales circunstancias, que serían calificadas de exageraciones. Prefieren atenerse al Agustín anterior al pelagianismo, al Agustín que trabaja dentro de un cristocentrismo exultante y triunfal, de un Cristo místico, que peregrina en la tierra, y ha de llegar a su punto omega en la unidad del género humano. Pero volvemos siempre a enredarnos con las palabras pesimismo y optimismo, humanismo y antihumanismo, etc. de manera que nunca llegaremos a ver con claridad nuestro propio corazón. Lo que nunca deberemos olvidar es que Agustín era más crítico que ninguno de nuestros críticos, que estaba muy desengañado de heroicismos, jactancias, posturas y evasiones, que luchó cuanto pudo para defenderse de S. Pablo, y al fin tuvo que rendirse sin condiciones, que el concepto de «creación» le reclamaba una metafísica relacional, desechando la metafísica sustancial y emanatista de los griegos, que quizá no haya santo humano y misericordioso como Agustín, que decía en el tiempo que hemos examinado:

«Nada revela a un hombre espiritual, como el ocuparse de pecados ajenos, si es que busca el remedio y no el insulto, si ofrece auxilio mejor que reprensión, si se hace cargo de ese pecado en cuanto puede. Manténganse pues en el corazón la paz y el amor, con el pensamiento del peligro común»¹³³.

Dentro de un concepto de creación y de Providencia, resulta provocativo hablar de méritos individuales y colectivos. Precisamente hoy se extiende más y más el ateísmo, desbordando el ámbito de los viejos problemas, porque resulta todo inexplicable. Resulta inútil preguntar por qué unos nacen con estrellas y otros nacen estrellados. Resulta provocativo decir que nadie vive la vida que quiere vivir. La defensa de la libertad humana está hoy sometida a grandes crisis y quebrantos. La imagen del mundo ha cambiado y los problemas de hoy van más allá de los problemas antiguos.

Resulta curioso esta historia de Agustín. Resulta curioso que aquel hombre que trató de levantar el monumento a la libertad, fuera luego acusado de negarla. Porque desde el momento en que se puso a escribir a Simpliciano vio que su retirada estratégica ante el maniqueísmo resultaba inútil. Recurrir a la previsión de Dios para unas cosas y no para otras, era un capricho pueril. Si el hombre puede imponerse a Dios de algún modo, Dios ya no es Dios, no es el Señor. Por consiguiente, había que distinguir dos clases de vocación, la eficaz

133. *Expos. ad Gal.* 56-PL 34,2145.

y la ineficaz, recordando que son muchos los llamados y pocos los escogidos. Así, por lo menos se explicaba que muchos pudieran rechazar la vocación divina, mientras que los que la secundaban lo debían a una misericordia especial. Y en todo caso, la iniciativa está en Dios, puesto que no le faltan medios para hacer eficaz su llamada general ¹³⁴. Esto obligaba a acentuar la transmisión del pecado original, como pecado de la humanidad, que se convertía en *massa peccati*, condenada por sí misma, de la que los escogidos eran pura misericordia divina.

El problema vuelve a obligar al hombre a mirar en torno suyo, como dice Agustín. Se trata de explicar la propia experiencia, y de someter a experiencia la teología. No era sólo S. Pablo, sino los cristianos en general, los que nunca pudieron explicar por qué Dios llamaba a unos y no a otros. ¿Por qué creían algunos que parecían refractarios y no creían otros que parecían santos? ¿Por qué creían los publicanos y las prostitutas, mientras los santones se obtenaban en la rebeldía? Este recurso a la experiencia fue siempre un gravísimo argumento para defender el misterio humano. S. Lucas había dado la respuesta general ante ese fenómeno: «creyeron los que estaban preordenados a la vida» (*Act* 13,48). Se ve que las predicaciones de S. Pablo estaban llenas de sorpresas en este sentido, para desconcertar a cualquiera que pretendiera racionalizar, preguntar ¿por qué éste? Cuando hoy discutimos si S. Pablo se convirtió por un milagro de la gracia, o por el ímpetu del inconsciente, sentimos que quizá ambas cosas son lo mismo. Porque Dios conoce el inconsciente del hombre, y puede presentarle un motivo, una admonición, un *nutus* o *visum* que tenga eficacia para hacerle creer e invocar a Cristo. Por otra parte, Dios otorga al que cree y ora la fuerza que supera la delectación anterior, y es lo que llamamos «caridad» que se difunde por el Espíritu Santo. Y Agustín no tenía más que recordar su propia experiencia como lo hace:

«¿Quién soy yo o cuál soy yo? ¿Qué mal no hay en mis obras, o si no en mis obras, en mis palabras, y si no en mis palabras en mi voluntad? Pero tú, Señor, eres bueno y misericordioso, y tu diestra contempló la profundidad de mi muerte y el abismo de corrupción que brotaba del fondo de mi corazón. Y en esto consistió todo en no querer lo que antes quería y querer lo que tú querías. Pero durante ese largo tiempo dónde estaba y de qué caverna honda y oscura fue llamado en un momento mi libre albedrío, con el que había de someter mi cerviz al suave yugo y mis hombros a la leve carga, oh Cristo Jesús, mi auxilio y mi redentor» ¹³⁵.

Tampoco podría negar Agustín que hay una llamada general de Dios, desde el momento en que un sujeto sabe distinguir el bien del mal. La gracia

134. *Ad Simplic.* I, II, 14 PL 40,119.

135. *Confess.* IX, 1,1 PL 32,763.

necesitaba tanta mayor eficacia cuanto Agustín había ido endureciendo la «ley» o «ley del pecado»:

«Por el cual acontece que muchas veces la delectación impone victoriosamente lo que no es lícito. Y llama ley a esta carga que oprime y urge, porque por justo juicio de Dios fue sentenciada o impuesta, como castigo justo, por ese mismo Dios que avisó al hombre: el día en que comáis, moriréis»¹³⁶.

Agustín se siente tan satisfecho de sus descubrimientos que nos invita a cantar el Aleluya. Se da cuenta del conflicto planteado, pero también del misterio en que el hombre se debate y de la urgencia de una metafísica relacional, que tiene que admitir un Dios que sea «verdadero Dios» y no un Zeus, dominado por la *natura*, fieri o por la emanación. El conflicto no significa en modo alguno una contradicción, sino una integración más perfecta de la criatura humana. Esos atractivos, que Dios nos ofrece para superar otros atractivos hacia el mal, entran en la condición general del movimiento de las criaturas. Dios nos ilumina para ver la verdad, Dios nos ilumina para apreciar el bien, la belleza etc. ¿Por qué los atractivos de la gracia habían de romper las leyes de la libertad humana? Mas tarde Agustín compara la atracción divina con el sentido común:

«Esa revelación es el atractivo. Muestras a la oveja un ramo verde y la atraes. Muestra a un niño las avellanas y es atraído: adonde corre es atraído, amando es atraído, es atraído sin lesión, es atraído con el vínculo del corazón. Y si estas cosas, que cuentan entre las delicias y placeres terrenos, se revelan a los amantes y los arrastran, puesto que es verdad: a cada cual lo arrastra su afición, ¿no nos atraerá el Cristo revelado por el Padre? Hay en el alma algún deseo más fuerte que el de la verdad?»¹³⁷.

Por eso insiste Agustín, al afirmar que la gracia, lejos de quitar libertad, la da. Y no sólo en sentido aparente, sino en sentido real, en cuanto nos libera de una esclavitud anterior, y al mismo tiempo nos da la alegría del triunfo y de la victoria. La controversia pelagiana obligaría luego a Agustín a endurecer sus fórmulas. Pero no debemos dejarnos llevar por la acusación de Juliano de Eclana, para poner de relieve una ruptura entre los primeros y posteriores escritos de Agustín. El cambio no aparece, sino lentamente como evolución unitaria y no como antítesis revolucionaria. Para mantener la continuidad del pensamiento agustiniano es suficiente meditar lo que significa «crear». Lo demás vendrá por añadidura, si nos ponemos en contacto con S. Pablo y entramos en la teología cristiana. Como Agustín va respondiendo a lo que le exige cada hora y cada adversario, podemos exagerar en cualquier sentido, pero de-

136. *Ad Simplic.* I-II, 13 col. 107.

137. *In Jo.* 26,5 PL 35,1609.

beremos siempre reflexionar sobre el contexto de Agustín. Con razón nos infunde pavor una teoría de la reprobación directa de Dios, que utilizando un paralelismo racionalista significaría la condenación de Dios al pecado y al consiguiente infierno. Conocidas son las angustias de los Reformadores protestantes, al pretender racionalizar el problema. Sería inútil disimular la angustia. Podríamos justificar a Dios, demostrando su justicia. Pero siempre le dejaríamos en la postura desairada de un padre obligado, víctima de su justicia, a castigar y condenar. Por eso, es mejor la postura de Agustín, cuando pone límites a la crítica y a la investigación racionalista de un misterio que sobrepasa todos nuestros alcances. Agustín veía surgir en torno suyo las angustias y el afán de los hombres por pedir cuentas. Los semipelagianos pensaban que la tesis de Agustín imponía una indiferencia moral y religiosa: ya no valía la pena de luchar y vencer, Agustín conoció un monje que decía: «haga lo que haga, me salvaré o me condenaré». Claro que eso podría decirse de cualesquiera acontecimientos, pero eso no nos quita el miedo.

Agustín comprendía que un miedo irracional, puede ser muy real. Trataba de responder y tranquilizar a todos con caridad y benignidad, mostrando que las simplificaciones y paralelismos son engañosos, y que el «escándalo de Cristo», el escándalo del pesebre y de la cruz, no se quita con razonamientos. ¿Por qué nos hemos de cebar en la predestinación y no en la presciencia divina, que ofrece las mismas dificultades? Porque hay un monje o muchos cristianos que se escandalicen, ¿voy a dejar de predicar esta doctrina? ¹³⁸. Pero de esta evolución del problema de los «predestinados de Cristo» o predestinados a constituir el Cristo total hablaremos más tarde. Y ya que he recordado la anécdota del monje que se escandalizaba del tema de la predestinación, recordaré yo también otra anécdota personal. Un joven me decía que estaba desesperado, porque no lograba comprender el misterio de la predestinación. Le pregunté si conocía los demás misterios y contestó que no. Le pregunté por qué se inquietaba por ese misterio, y no por otros que le interesaban del mismo modo. Replicó que este misterio le humillaba, porque le hacía depender de la «espada de Democles». Le pregunté si quedaría satisfecho, si Cristo le explicaba este misterio, pero no los otros, y le invité a ser lógico. Contestó que su inquietud pasaría a otro misterio, y quedaría tan inquieto como antes. Le pregunté si quedaría satisfecho, si Cristo le explicaba todos los misterios, menos uno. Contestó que, siendo lógico, pensaría que en ese último misterio, que le reservaban estaba todo el secreto, y que no quedaría satisfecho. «Lo que tú pides, le dije, es el trono de Dios».

L. CILLERUELO

138. *De dono perseverantiae* 15,38 PL 45, 993-1034.

Ortega y la «Escuela de Madrid»

I. ORTEGA: SU PRESENCIA EN LA CULTURA ESPAÑOLA

Ortega, filósofo empeñado en la modernización de la cultura española «nació sobre una rotativa». «...Empieza a escribir públicamente en 1902 a los diecinueve años. Desde 1904 lo hace con continuidad. (En este mismo año leyó José su Tesis doctoral, «Los terrores del año mil»). ...Colabora con ellos —generación del 98— y con los hombres de su propia generación, en las revistas de la época —Vida nueva, Alma española, Faro—»¹.

José Ortega y Gasset, creador de la única Escuela Filosófica española, nació en una familia de periodistas. José Ortega y Munilla, su padre, gustaba la prosa reposada, pero la urgencia del periodismo ganó la partida.

««Mi abuelo, nos comenta Ortega Spottorno, tenía un gran sentido del periodismo. Creó los lunes del Imparcial, —una especie de extra del domingo—, en que escribieron Unamuno, Valle-Inclán, Baroja, etc... Quizás *El País*, y esto es una confidencia, saque el lunes un extra del domingo, dentro de poco tiempo»².

Nicolás María Urgoiti, ingeniero de caminos, —ligado a la familia Ortega—, quiso recorrer todo el ciclo del papel: construir una papelera, fundar una editorial e imprimir periódicos, revistas y libros. A partir de esta idea, nació la Papelera, la editorial Espasa-Calpe y el diario «El Sol».

1. Julián MARIAS, *Ortega*. Circunstancia y vocación 2. «Revista de Occidente», Madrid 1973, págs. 13 y 14.

2. Agradecemos a D. José Ortega Spottorno la amabilidad con que respondió a nuestras preguntas sobre Ortega en la entrevista con él celebrada el 27-6-81. Posteriormente leyó nuestro trabajo y en carta de fecha 21-9-81 lo califica de valioso. Como se sabe *El País* sacó su primer número del lunes el 19-4-82. Lo que era una profecía se ha convertido en realidad antes de que nuestro escrito viera la luz. Por su parte Soledad Ortega nos escribió en estos términos: «He leído con sumo gusto su trabajo sobre mi padre —«Ortega y la Escuela de Madrid—. El trabajo, muy estimable, demuestra lo bien que han estudiado el tema». *Soledad Ortega* (Carta de fecha 18-11-1981).

«Había un periódico, El Sol, cuya vista, cuando por azar encuentro un viejo número, me da gana de llorar. Porque este periódico fue posible en España, existió durante veinte años, de 1917 hasta que lo mataron en la guerra civil, y era una maravilla de composición, impresión, veracidad, decoro lingüístico y, sobre todo, colaboraciones. A consecuencia de una crisis interna, a comienzos de 1931, Ortega y algunos amigos suyos dejaron de escribir en El Sol y fundaron Crisol y después, Luz; pero creo que a pesar de todo, El Sol siguió más cerca de lo que era el pensamiento de Ortega, y éste volvió a escribir en El Sol sus últimos artículos políticos, a finales de 1933»³.

Ortega fue un verdadero generador y coordinador de la cultura de su tiempo: «Filosofía y poesía, sobre todo, adquirieron una calidad que la primera no había tenido nunca en España, la segunda desde el siglo XVII. De 1917 a 1936 se publicó diariamente en Madrid un periódico, El Sol, que era sin duda uno de los dos o tres mejores del mundo»⁴.

Muchos escritos de Ortega —como «La rebelión de las masas»— fueron publicados en este gran periódico que, a veces, cedía sus artículos a «La Nación» de Buenos Aires.

«Amando de Miguel ha sido, en efecto, el primero en hacer notar, desde el punto de vista de la sociología del intelectual y su poder, el gran poder que poseyó el intelectual individual José Ortega y Gasset, gracias a su talento, por supuesto; pero también al medio socio-cultural que, desde su infancia, le rodeó y a los poderosos instrumentos de industria cultural —el diario El Sol, la editorial Espasa-Calpe, por entonces la más avanzada de España, la Revista de Occidente y su propia editorial— que tuvo a su servicio. ...Entre tanto, la recién creada empresa del País, cuyo presidente fue desde su iniciación José Ortega Spottorno, y cuyos fundadores fueron todos, creo, orteguianos puros, esperaba su hora, es decir, su autorización. Llegada ésta, en los cinco años que han pasado y cumpliendo a su modo la profecía antes mencionada, ha llegado a ser el intelectual colectivo-empresarial de la España postfranquista. El País procede pues, sin la menor duda, del orteguismo»⁵.

Estos esfuerzos editoriales los realizaba entonces la familia Ortega, según confiesa José Ortega Spottorno, en medio de una gran precariedad de recursos económicos: «Algunas veces, era preciso ir al periódico y cobrar el artículo para poder hacer la compra».

3. Julián MARIAS, *La vida intelectual en España durante la República* / y 4. En «El País», 12 de julio de 1981.

4. Julián MARIAS, *Los españoles*. 2. «Revista de Occidente» (El Alción), 1972, pág. 55.

5. José Luis L. ARANGUREN, *El País como empresa e intelectual colectivo*. En El País, 7 de junio de 1981.

Ortega: «El temple» del escritor, «el plantearse el prójimo»

«Mi padre, dice Ortega Spottorno, trabajaba mucho. Cuando escribía, pensaba en el posible lector, intentaba dialogar con el lector. Decía que «había que plantearse el prójimo», esa era una especie de consigna. Mi padre tenía un gran entusiasmo por las cosas y por las personas».

José Ortega y Gasset necesitaba «estar en temple» para escribir e incluso para leer. Necesitaba adivinar la vibración y la vivencia de quien leyera sus páginas. Era preciso captar la onda, crear un campo de juego, establecer una especie de diálogo. «El lenguaje es por esencia diálogo, y todas las demás formas de hablar depotencian su eficacia. ...La palabra es un sacramento de muy delicada administración»⁶.

Quien escribe y quien lee están a veces en circunstancias tan diferentes que el diálogo se convierte en un doble monólogo. Algo similar puede ocurrir a la hora de leer un texto: «Estar en temple era muy importante para Ortega, nos asegura su hijo José. Mi padre recibía muchas cartas de sus múltiples admiradoras y de otras personas, pero no siempre las abría. Esperaba hasta estar en temple, estar en situación de comprender el estado de ánimo de quien las escribiera. A la muerte de Ortega, encontramos en sus bolsillos, entre sus papeles, algunas cartas que mi padre aún no había abierto a la espera de un momento de temple que al parecer, ya no llegó».

Reproduciremos algunos fragmentos de sus cartas, ya que nos parecen interesantes los aspectos de la obra orteguiana que en ellas se manifiestan.

A «Francisco Navarro Ledesma»⁷.

Leipzig, 7 de marzo de 1905.

Querido Paco: Si usted supiera con cuánto gusto cojo ahora la pluma para escribirle, no me llamaría olvidadizo y todas esas otras cosas que me habrá usted llamado. Le aseguro que hasta hace dos o tres días (y hace diecisiete que salí de esa), no he vuelto a tomar posesión de mí mismo. He vivido doce o trece días en un estado inverosímil: Una pérdida absoluta de la memoria, de la voluntad, de la sensibilidad, del hacerme cargo, en fin de cuantos ingredientes agitados convenientemente producen esta butaca interior que se llama el yo».

Pepe.

Ortega tenía un carácter abierto pero también cíclico, y a veces sufría depresiones. Ortega, comentarista de Freud, debía adivinar las luchas entre los distintos niveles del yo. Las circunstancias influían poderosamente en la diná-

6. José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*. Espasa-Calpe, Madrid 1969, págs. 10 y 13.

7. José ORTEGA Y GASSET, *Epistolario*, Colección el Arquero. «Revista de Occidente», 1974.

mica de la personalidad. El yo, no es un yo puro, es un «yo y mi circunstancia, y si no salvo la circunstancia, recalca Ortega, no me salvo yo».

Hubo una vez un profesor en Salamanca que anhelaba ser reconocido por todo el mundo como un poeta. El poeta Unamuno envió un libro de poesía al «joven maestro» con esta dedicatoria: «A José Ortega y Gasset, su amigo, Miguel de Unamuno».

«Madrid, 22-III-1912.

Amigo Unamuno: Recibo su libro ⁸. Muchas gracias. Es erróneo que yo no guste absolutamente de su poesía».

Unamuno deseaba conocer la opinión de Ortega sobre el valor de su poesía.

«Vitoria, 2-IX-1914.

Amigo don Miguel: De viaje me entero por el periódico del escopetazo de Bergamín. Si hay en ello lo más mínimo de atropello, injusticia o simplemente desdén u odiosidad a la «Kultura» le ruego que cuente incondicionalmente conmigo, con mi pluma y con mi mal genio. Suyo, Ortega».

En 1923 Ortega funda la Revista de Occidente, y ya en el mes de junio busca colaboraciones:

«Madrid, 6-VI-1923.

Querido don Miguel: Le agradecí sobre manera la cariñosa carta que me envió a la muerte de mi padre. Muchas veces, recuerdo que el comienzo de mi primer fervor por la obra de usted fue debido a las sugerencias que recibía de mi padre.

Quisiera ahora pedirle una cosa. De Francia me escriben que va usted a publicar en la *revista de Metafísica* un ensayo de Pascal. ¿Podría usted dar el texto español para una Revista mensual que ahora comienzo a publicar? La organización económica de la revista permite pagar muy decorosamente a sus colaboradores. Suyo affmo. José Ortega y Gasset».

Dicen algunos sofistas que la úlcera de duodeno es propia de gente inquieta, de gente que lleva en la sangre una misión que cumplir. Los apócrifos freudianos piensan que la úlcera de duodeno sólo la padecen los buenos escritores. Ortega padeció de duodeno sin llegar a la úlcera.

«La salud de mi padre, no se debe considerar excelente, dice José Ortega, nunca fue muy buena».

«Buenos Aires, sábado 28 de octubre 1940.

Querida Victoria ⁹.

8. Se trata del libro *Rosario de Sonetos líricos* que Unamuno publicó en 1911.

9. Esta carta va dirigida a Victoria Ocampo, amiga de Ortega y mecenas de varios poetas, por ejemplo, Borges.

...El jueves tuve que hacerme mi periódico sondaje de duodeno, el cual, a veces como ahora, me deja dos días con molestias grandes y continuas. Es el inconveniente de descender a lo profundo de sí mismo y hacerse buzo del propio abismo... Hoy, hubiera intentado verte..., pero he tenido que dedicar la tarde al puerto esperando a Pérez de Ayala. Un abrazo de Ortega».

Las mujeres ocuparon un espacio importante en la vida y hasta en la obra de Ortega: «Mi madre ayudó mucho a Ortega en sus dificultades, en sus depresiones... Ortega quería que las mujeres construyeran su propia cultura —la cultura masculina, nos dice José Ortega (hijo), está en decadencia—. Ortega quiso que María Zambrano fuese profesora ayudante en su cátedra. Ortega esperaba mucho de María Zambrano».

El autor de «La España invertebrada» esperaba quizás que María Zambrano abriera cauces a esta cultura femenina. Una misión semejante debió sugerir Ortega a Victoria, a Maruja Mallo, por ejemplo. Quizás motivase también esta cuestión a Rosa Chacel, y a un sinfín más de mujeres. Las mujeres salvarán la cultura igual que en otro tiempo salvaron las familias: «Las mujeres, y esto hay que decirlo, recalca Ortega (hijo), salvaron las familias en la emigración. Ellas se encontraban en mejores circunstancias a la hora de conseguir un trabajo, y además mantenían la moral alta en los momentos difíciles... Mi madre tradujo algunos libros para Espasa-Calpe con el fin de ganarse algún dinero».

José Ortega y Gasset se levantaba temprano, tomaba café, y escribía en la cama, o en la mesa del comedor. Algunos días para poder comer era necesario retirar una multitud de libros que inundaban la mesa del comedor. Ortega se exigía mucho cuando escribía, pensaba en los posibles lectores, ponía un gran entusiasmo. El entusiasmo era su resorte secreto, la palanca de Arquímedes que movía el mundo cultural de su tiempo; «el entusiasmo es el motor de la ciencia». Ortega se entusiasmó con grandes proyectos, con grandes personas —Morente hablará de su gran amistad y su gran entusiasmo—. El entusiasmo fue su mejor amigo, le llevó a la cumbre de importantes empresas y a los valles de los desengaños.

«Ortega y Marañón, confiesa Aranguren, fueron muy amigos. Esa amistad se tradujo, luego, políticamente en la «Agrupación al servicio de la República». Porque en realidad era una agrupación de amigos: Marañón, Ortega, Pérez de Ayala, y luego, otros más jóvenes como García Valdecasas, muy orteguiano». Ortega fue senador republicano por León.

La República defraudó a Ortega: «No es eso, no es eso...». Ni una España, ni la otra, es necesario crear una tercera. «La política, según creía Ortega, puede significar dos cosas: arte de gobernar o arte de conseguir el gobierno y

conservarlo. De otro modo hay un arte de legislar y un arte de imponer cierta legislación»¹⁰.

Igualmente hay dos patriotismos, creía Ortega, uno que mira al pasado intentando sintetizar lo bueno que en él hay. Otro mira, no a la tierra de los padres, sino a la tierra de los hijos, porque «el patriotismo verdadero es crítica de la tierra de los padres y construcción de la tierra de los hijos».

Según Mindán: «Unamuno se juega su destino vital con las ideas, pero Ortega sólo se juega su destino vital con la idea de modernizar España. Unamuno postula Hispanidad frente a Europeidad, Ortega quiere Europeidad dentro de la Hispanidad»¹¹.

Ortega heredó de la generación del 98 el gusto por viajar. Amaba a España, le encantaba conocer sus gentes y sus tierras, rincón a rincón. Le gustaba caminar a pie, viajar en mula, recorrer la piel de toro en automóvil. «El ser un intelectual con automóvil fue entonces un gran escándalo, nos comenta José Ortega Spottorno. A mi padre, continúa, le gustaba ir en coche hasta El Escorial —«pedernal gigantesco que espera el choque, la conmoción decisiva capaz de abrir las venas de fuego que surcan sus entrañas fortísimas. Hosco y silencioso aguarda el paisaje de granito, con su gran piedra lírica en medio, una generación digna de arrancarle la chispa espiritual»¹². De vez en cuando, Ortega detenía el coche. Se bajaba. Caminaba un rato. Charlaba tranquilamente con su acompañante, Baroja, o Dantín Cereceda, o Paulino Garagorri... «Paulino fue hombre de confianza de mi padre. Creo que fue a Paulino Garagorri a quien le hizo las mayores confidencias. Quizás, algún día, Paulino publique estas confidencias...».

La Residencia: Ortega y Juan Ramón Jiménez

La Residencia de estudiantes, apodada «Colegio de los quince», se inauguró en 1910, el mismo año en que Ortega estrenara la cátedra de Metafísica. «Quince, pues, era el número de los primeros residentes, considerados como núcleo fundador por los que vinieron después y sobre todo por ellos mismos»¹³.

Ortega fue vocal del patronato de la Residencia. Asistió, pues, a su naci-

10. José ORTEGA Y GASSET, *Discursos políticos*. Alianza Editorial, 1974, pág. 45.

11. Agradecemos al profesor D. Manuel Mindán la cordialidad con que nos facilitó importantes datos sobre Ortega y sus discípulos, a lo largo de la reciente entrevista que con él mantuvimos.

12. José ORTEGA Y GASSET, *Meditación del Escorial*, en «El Espectador V-VI», pág. 220. «Revista de Occidente», 1972. («El Espectador», ocho volúmenes, recoge diversos artículos de Ortega, publicados de 1916-1934).

13. Alberto JIMÉNEZ, *Historia de la Universidad española*, Alianza Editorial, 1971, pág. 436.

miento, a su crecimiento y a su muerte en los calores del verano del 36. En los primeros años de la Residencia y en diversas ocasiones posteriores, los estudiantes estuvieron orgullosos de la cercanía del «joven maestro».

«Juan Ramón Jiménez charlaba con mi padre muy frecuentemente. Eran buenos amigos, asegura José Ortega Spottorno. Mi padre estuvo muy relacionado con la Residencia de estudiantes».

En 1911, el rey visitó «la Colina de los chopos». Le recibieron, el presidente del Patronato de la misma, Sr. Menéndez Pidal, el presidente de la Junta de Ampliación de Estudios (J.A.E.), de reciente creación, Sr. Ramón y Cajal, y el Sr. Castillejo, secretario de la misma.

Onís en el discurso de apertura del curso de la Universidad de Oviedo (1912-13) decía: «Hay, en este momento, profesores aislados, pero aún no hay Universidad. ...Si algún hombre hubiera de dar yo el título de maestro... tendría el derecho de dárselo a Unamuno..., también a Menéndez Pidal y a Ortega. José Ortega y Gasset con más años delante y menos obra detrás, pero que ya no es, para los que hemos asistido a su cátedra y seguido el curso de sus explicaciones, tan sólo una esperanza, sino la capacidad más fuerte y original que en filosofía hemos tenido desde hace mucho tiempo y el creador de una nueva visión de los problemas nacionales. Puede decirse que nace en él el pensador cuyas ideas —originalmente concebidas y bellamente expresadas— radican en lo más central, tanto del problema de Europa como del problema de España».

Ortega solía pronunciar un discurso con ocasión de las fiestas de la Residencia.

A la «Resi» ofrendó Ortega su bellissimo libro «Meditaciones del Quijote»¹⁴ en 1914. Este ensayo supone el proyecto global de la obra orteguiana; aquí está ya parte del Ortega que llegaría a ser.

«En *Meditaciones del Quijote* intentó hacer un estudio del quijotismo... Don Quijote puede significar dos cosas muy distintas: Don Quijote es un libro y Don Quijote es un personaje de este libro... Estos ensayos investigan... el quijotismo del libro»¹⁵.

«...En torno mío abre sus hondos flancos el bosque. En mi mano está un libro: Don Quijote, una selva ideal.

He aquí otro caso de profundidad: la de un libro, la de este libro máximo. Don Quijote es el libro-escorzo por excelencia.

Ha habido una época de la vida española en que no se quería reconocer la

14. Este libro supuso para Ortega su consagración como ensayista de primera magnitud, su puesto de rango intelectual.

15. José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas*, vol. I, «Revista de Occidente», 1966, pág. 326.

profundidad del Quijote. Esta época queda recogida en la historia con el nombre de Restauración. Durante ella llegó el corazón de España a dar el menor número de latidos por minuto»¹⁶.

«Meditaciones del Quijote» fue el primer ensayo publicado en la sección de ensayos de la Residencia. Juan Ramón Jiménez fue el director de esta sección. Se publicaron también trabajos de Ors, Zulueta, Pardo Bazán, Onís, Bergson, Cambó, Unamuno, Machado, etc...

Machado llegó a la Residencia de la mano de Juan Ramón. «Poesías completas» de Machado fue el único libro de poesía que publicó la Residencia: una gran excepción para un poeta excepcional de una excepcional Castilla —«luz central quintaesencia de las luces provinciales».

Unamuno era un buen residente, un verdadero maestro que tenía abierta su «escuela» de la mañana a la noche. Hombre austero y auténtico, daba un cierto tono y alentaba el pulso de la «Colina del alto chopo».

Por la cátedra de la Residencia pasaron Einstein, Eddington, Keynes, Chesterton, M. Curie, Broglie, Valéry, Bergson, Aragón, Claudel, Marinetti, Mauriac y un largo etcétera.

«Este Cerro del viento, esta, Colina de los chopos», también acogió a Federico García Lorca: «Toda la poesía lunar de Juan Ramón está llena de mujeres que se asoman como locas a los balcones y dan a los muchachos que se acercan a ellas una bebida amarguísima de tuétano con cicuta»¹⁷.

Igualmente fueron residentes Guillén, Dalí, Buñuel, Celaya, etc. Dámaso Alonso, Pedro Salinas y Rafael Alberti acudían a visitarlos: «Las sobrias alcobas y los árboles de la Residencia han ayudado al crecimiento del espíritu liberal español, a la creación de sus mejores obras... Hija de la Institución Libre de Enseñanza, la Residencia de estudiantes vino siendo la casa de las más grandes inteligencias españolas. Baste señalar entre los nombres de sus huéspedes anteriores a García Lorca, los de Ramón Menéndez Pidal, Antonio Machado, Miguel de Unamuno, Ortega y Gasset, Américo Castro, etc.»¹⁸.

«La última vez que mi padre vio a Juan Ramón Jiménez fue en Lourdes, nos comenta José Ortega (hijo). Juan Ramón no era creyente, o al menos, no era practicante, pero le gustaba observar las procesiones, las manifestaciones religiosas, etc. Juan Ramón era maniático con las erratas, por causa de una errata, dejó de escribir en la Revista de Occidente: En una ocasión, examinando un número de la Revista, constató que había una g mal puesta en un artículo suyo. Se enfadó muchísimo, porque, como saben, Juan Ramón le tenía ma-

16. José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, pág. 337.

17. Federico GARCÍA LORCA, *Elegía a María Blanchard*, «Revista de Occidente», 1963.

18. Rafael ALBERTI, *En la Residencia de estudiantes*, Apéndice lírico a la historia de la Universidad, de Alberto Jiménez.

nía a esta letra. Por casualidad tenía allí el libro de Tagore, traducido por su esposa. Cuando le mostraron una errata en este libro, quedó demudado y no volvió a escribir más en la Revista».

«Hace ya bastantes años... recorría yo a lomos de mula la ruta del Cid, según ha sido reconstruida por nuestro maestro Menéndez Pidal, al hilo del viejo poema... No puedo ver estos mulitos romos, ...sin pensar que realizan casi el anhelo del gran Juan Ramón Jiménez cuando preparaba la edición ilustrada de *Platero y yo* —libro maravilloso, a la par sencillo y exquisito, humilde y estelar, que debía servir de premio infantil en todas las escuelas de España»¹⁹.

Ortega en las Instituciones de su tiempo

A Ortega le gustaba citar un refrán árabe que dice: «El hombre se parece más a su tiempo que a su padre».

«El hombre, afirmará el «joven maestro», más que naturaleza, tiene historia», y es dentro de la historia donde el hombre «llega a ser lo que es».

La Institución Libre de Enseñanza fue fundada por Francisco Giner de los Ríos, Nicolás Salmerón y Gumersindo de Azcárate, en el año 1876. Si bien Ortega no participó directamente en esta fundación, sí sentía una gran admiración por algunos de sus componentes, como es el caso de Gumersindo de Azcárate: «Don Gumersindo de Azcárate ha muerto. Al ausentarse tan venerable figura de entre nosotros parece entrar definitivamente en la historia... Azcárate parecía condensar sobre sí todas las alusiones, remembranzas y sentimientos que en nosotros aquel pasado levantaba... Le veíamos pasar emocionado como un Quijote vuelto a la cordura. Con él pasan las sombras de Castelar, Cánovas, Salmerón y Giner».

La Institución Libre de Enseñanza actuaba a través de la Junta de Ampliación de Estudios, de la Residencia, del Centro de Estudios Históricos, del Instituto Nacional de Ciencias Físico-naturales, dirigido por Ramón y Cajal, y del Instituto-Escuela.

«Los tres hermanos, nos dice José Ortega Spottorno, estudiamos en el Instituto-Escuela. La sección del Retiro es hoy el Instituto «Isabel la Católica»²⁰.

Este Instituto-Escuela está ubicado en el «Cerrillo de San Blas», cima del Parnaso matritense. A esta zona llegó a llamársele «Barrio Griego» por la

19. José ORTEGA Y GASSET, *Notas del vago estío*, en el tomo V de «El Espectador», pág. 200.

20. F. JIMÉNEZ DE GREGORIO, Y OTROS, *Crónica 79-80 del Instituto Isabel la Católica*, Madrid 1981.

cantidad de intelectuales, pintores, artistas y poetas que en él vivieron, y que sobre él escribieron. Entre los primeros podríamos citar a Cervantes, Lope de Vega, Quevedo, Góngora; y entre los segundos, a Tirso de Molina, Quevedo, Juan Ramón Jiménez, etc.

«El Instituto-Escuela, prosigue José Ortega (hijo), ofrecía una enseñanza de calidad. Sus profesores estaban tan en contra de la enseñanza puramente memorística que mi hermano no había aprendido el alfabeto. Cuando mi padre comprobó que su hijo no sabía manejar el diccionario, se quejó a la dirección, diciendo que estaba bien el no hacer una enseñanza memorística pero que la cuestión del alfabeto ya caía en la exageración».

La junta de ampliación de estudios ²¹ llevó a cabo importantísimas actividades para modernizar la cultura española y para preparar intelectuales y técnicos en todos los campos. La J.A.E. estaba en buenas manos: Presidente: Santiago Ramón y Cajal. Vocales: Menéndez Pidal, Menéndez y Pelayo, Altamira, Zaragüeta, María de Maeztu, Ortega y Gasset, etc...

«En estos tiempos, afirma Aranguren ²², casi nadie leía libros extranjeros, pues era difícil importarlos y la gente no viajaba como ahora. Las ayudas o pensiones para estudiar en el extranjero dependían de la Junta de Ampliación de Estudios, y aquí la recomendación de Ortega era decisiva; porque Ortega ejercía el imperio cultural de esos años. Ortega lo polarizaba todo: Era el que mandaba en el país desde el punto de vista cultural. Así pues, muchos de los que iban a estudiar a Alemania eran orteguianos».

Ortega, y él mismo lo ha reconocido, tiene deudas con la filosofía alemana. Estuvo con el grupo de Marburgo, fue discípulo del neokantiano Cohen, y también recibió influencias de Dilthey, Scheler y otros. Se ha discutido si Ortega se adelantó o no al existencialismo. Nosotros vamos a ofrecer unas notas que Ortega publicó al respecto en su ensayo «Goethe desde dentro»: «Goethe se preocupa sin cesar de su vida, sencillamente porque la vida es preocupación de sí misma. En el admirable libro de Heidegger titulado «Ser y Tiempo», publicado en 1927, se llega a una definición de la vida próxima a ésta. No podría yo decir cuál es la proximidad entre la filosofía de Heidegger y aquella que ha inspirado siempre mis escritos, entre otras cosas, porque la obra de Heidegger no está aún concluida, ni, por otra parte, mis pensamientos adecuadamente desarrollados en forma impresa; pero necesito declarar que tengo con este autor una deuda muy escasa. Apenas hay uno o dos conceptos importantes de Heidegger que no preexistan, a veces con una anterioridad de trece años, en

21. FRANCISCO LAPORTA, Y OTROS, *Informe sobre la Institución Libre de Enseñanza y la J.A.E.*, en «Historia 16», n.º 49.

22. Agradecemos al profesor Aranguren, «discípulo de Ortega en su juventud», que contestara a nuestras preguntas con espontaneidad y cordialidad.

mis libros. Por ejemplo: La idea de la vida como inquietud, preocupación e inseguridad, y la cultura como seguridad y preocupación por la seguridad, se halla literalmente en mi primera obra, *Meditaciones del Quijote*, publicada en ¡1914! —capítulo titulado «Cultura-seguridad», páginas 116-117²³.

El hombre es autor, actor y espectador de su propia existencia, decía alguna vez Ortega. El profesor Mindán encuentra en esta frase orteguiana sabores existencialistas.

Continúa Ortega analizando los conceptos que él considera preexistentes a la obra de Heidegger: «La vida como enfrente del yo y su circunstancia (c. pág. 43), como «diálogo dinámico entre el individuo y el mundo» en hartos lugares. La estructura de la vida como futurición es el más insistente leitmotiv de mis escritos, inspirado por cierto en cuestiones muy remotas del problema vital al que yo le aplico —suscitadas por la lógica de Cohen—. Asimismo: «En suma, la reabsorción de la circunstancia en el destino concreto del hombre», página 43, y la teoría del «fondo insobornable» que luego he llamado «yo auténtico». Hasta la interpretación de la verdad como *aletheia*, en el sentido etimológico de «descubrimiento, desvelación, quitar un velo o cubridor», se halla en la página 80, con el agravante de que en este libro aparece ya el conocimiento bajo el nombre —¡tan hiperactual!— de «luz» y «claridad» como imperativo y misión incluso «en la raíz de la constitución del hombre»²⁴.

Dice Aranguren que «cuando salí» «Ser y Tiempo» de Heidegger, el único ejemplar que había en la Universidad, estaba en la cátedra de Ortega. Era casi imposible leerlo, porque siempre lo estaba leyendo alguien. Ortega afirmaba que aquello lo había dicho él antes, pero la verdad es que exageraba un tanto, quizás por ese prurito de la originalidad que tenía».

Ortega sabe que está influenciado por la filosofía germánica, pero lamenta que no se le reconozca su originalidad, porque hay muchas personas que distraídas por el bello plumaje de su prosa, «resbalan sobre sus pensamientos». Aún otra demostración: «Por ejemplo: «vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él». ¿De quién es esto? ¿De Heidegger, en 1927, o publicado por mí con fecha de diciembre de 1924 en «La Nación» de Buenos Aires, y luego en el tomo VII de «El Espectador» («El origen deportivo del Estado»)?

...El tema de nuestro tiempo consiste en reducir la razón pura a la «razón vital»²⁵.

Una de las actividades más fructíferas de la J.A.E. fue la concesión de pensiones para el extranjero y para España. Es increíble la labor realizada en

23. José ORTEGA Y GASSET, *Triptico-Mirabeau o el político, Kant-Goethe*, Espasa-Calpe, 1972, pág. 139.

24. José ORTEGA Y GASSET, *Triptico*, pág. 140.

25. José ORTEGA Y GASSET, *Triptico*, págs. 140-141.

este sentido con unos medios económicos modestos. La calidad de los pensionados fue extraordinaria. Se concedieron unas mil setecientas pensiones para el extranjero, un 20% de las solicitadas. Las materias más becaadas fueron: Pedagogía 19%, Medicina 18%, Ciencias Físico-naturales 17%, Historia del Arte 10%, Derecho 10%, Filosofía y Poesía 9%.

A continuación anotaremos algunos nombres de los pensionados en cada especialidad; así podrá comprenderse más adecuadamente la magnitud de la obra científica de la junta de ampliación de estudios: Medicina: Severo Ochoa, Jiménez Díaz, Lain Entralgo, Rof Carballo, Novoa Santos, López Ibor, etc.

Pedagogía: Cossío, Luzuriaga, Castillejo, Rosa Sensat, Roselló, etc.

Física y Química: Moles, Blas Cabrera, Casares Gil, Terradas, Hernández Pacheco, Royo Gómez, Cuatrecasas, etc.

Historia, Arte: Gómez Moreno, Hinojosa, Bosch Gimpera, Sánchez-Albornoz, Pérez Bustamante, Esteve, Salazar, Zabaleta, Sáinz de la Maza, etc.

Derecho: Azaña, Wenceslao Roces, Prieto Castro, Saldaña, Jiménez de Asúa, Fernando M.^a Castiella, Legaz Lacambra, etc.

Filosofía, Poesía, Lingüística: Ortega y Gasset, Morente, Zubiri, Besteiro, Bonilla San Martín, Antonio Machado, Alberti, Pérez de Ayala, Navarro Tomás, Juan Corominas, etc.

La J.A.E. concedió también seiscientas ayudas aproximadamente para realizar estudios dentro del país. Entre los becaados están: Juan Zaragüeta, Pedro Salinas, Valbuena Prat, Onís, Menéndez Pidal, Joaquín Xirau, etc.

La junta de ampliación de estudios fue disuelta en 1937 y sus locales pasaron al Consejo Superior de Investigaciones Científicas, creado en 1939.

En 1913 nace la «Liga para la educación política española». Estaba formada por un buen número de intelectuales liberales, que sin estar demasiado ligados a la Institución Libre de Enseñanza, no estaban lejos de sus principios pedagógicos. No olvidemos que D. Manuel García Morente dedica su libro «La Filosofía de Kant» «A la memoria de D. Francisco Giner de los Ríos». Los principales componentes de la Liga fueron: «Ortega, Azcárate, Azaña, Fernando de los Ríos, Américo Castro, Morente, etc.».

Con la Dictadura de Primo de Rivera, las instituciones liberales sufren un revés. La propia Universidad acusa esta violencia, renunciando a sus cátedras Ortega, Fernando de los Ríos, García Valdecasas, etc. Se clausura el Ateneo.

En el «Prospecto» de la Liga para la educación política española, Ortega define así esta Institución: «Reunidos en una agrupación de enérgica solidaridad que lleva este nombre, pensamos unos cuantos españoles emprender una serie de trabajos destinados a investigar la realidad de la vida patria, a propo-

ner soluciones eficaces y minuciosamente tratadas para los problemas añejos de nuestra historia, a defender por medio de una crítica atenta y sin compromisos, cuanto va surgiendo en nuestro país con caracteres de aspirante vitalidad contra las asechanzas que mueven en nuestro derredor todas las cosas muertas o moribundas»²⁶.

Es posible, admite Ortega, que el pueblo español parezca una cierta inercia secular, pero el fondo del problema está en la inexistencia de minorías rectoras, que colaboren a la «organización de España»: «Salvo casos insólitos en tiempo y espacio, las masas españolas no se hallan políticamente movilizadas. Dicen que esto obedece a una peculiar inercia del pueblo español. Nosotros, sin negar esta razón, declaramos no entenderla. No entendemos que pueda hablarse de masas inertes donde falta el intento repetido de minorías directoras para sacarlas de su indolencia»²⁷.

Las teorías de Ortega sobre las masas y las minorías han padecido graves y pertinaces malentendidos. Es falso que Ortega no dé ninguna misión a la masa popular: «Es completamente erróneo suponer que el entusiasmo de las masas depende del valer de los hombres directores. La verdad es estrictamente lo contrario: El valor social de los hombres directores depende de la capacidad de entusiasmo que posea la masa»²⁸.

Minoría directora no es lo mismo que élite oligárquica. La minoría directora no está compuesta por las élites económicas ni por las élites políticas que luchan por conseguir el gobierno y conservarlo. Las minorías rectoras se nutren con los mejores, aunque estos procedan de familias humildes. Para Ortega los mejores son los más preparados, los que se esfuerzan en superar su competencia. El carácter de una nación se puede definir por la ecuación entre sus masas y sus minorías.

La forma óptima de gobierno sería aquella que «hiciera posibles estas dos cosas: democracia y España. Por entenderlo de otro modo han vivido los republicanos españoles en un Aventino sempiterno, haciendo de una posada su casa solariega y negándose a colaborar positivamente en lo que es para nosotros sustancial: la organización española»²⁹,

Ortega, el joven maestro, define así la educación: «A esta acción de sacar una cosa de otra, de convertir una cosa menos buena en otra mejor, llamaban los latinos *eductio*, *educatio*. Por la educación obtenemos de un individuo im-

26. José ORTEGA Y GASSET, *Prospecto de la Liga para la educación política Española*, Obras Completas, vol. I, pág. 300.

27. José ORTEGA Y GASSET, «Obras Completas», vol. I, pág. 301.

28. José ORTEGA Y GASSET, «La España invertebrada», Ed. Espasa-Calpe (Austral), 1980, pág. 97.

29. José ORTEGA Y GASSET, «Obras Completas», vol. I, pág. 306.

perfecto un hombre cuyo pecho resplandece en irradiaciones virtuosas. Nativamente aquel individuo no era virtuoso, ni sabio, ni enérgico; mas ante los ojos de su maestro flotaba la imagen vigorosa de un tipo superior de humana criatura, y empleando la técnica pedagógica ha conseguido inyectar este hombre ideal en el aparato nervioso de aquel hombre de carne»³⁰.

Ortega hace una llamada a la juventud, le advierte de los peligros de la inactividad y el pasotismo: «A los jóvenes, sobre todo, quisiéramos incitar. Las nuevas generaciones han aprendido en la justa desconfianza, en el hábito insustituible de la crítica más acerba, pretexto para la inacción. Han abandonado la política. ¿Esto es bueno? Creemos que no, ni para la nación ni para ellos, que no conseguirán dar a su vida intelectual la máxima intensidad»³¹.

Revista de Occidente

«...(He aquí) la misión que cumplió la Revista, casi heroicamente, de 1923 a 1936: la incorporación al ámbito hispánico de lo que entonces constituía la cultura, circunscrita al mundo occidental». (Soledad Ortega).

La Revista de Occidente, fundada por Ortega en 1923, fue el principal instrumento y el notario, a la vez, de la modernización de la cultura española.

«Desde 1923 hasta la misma fecha (1936) apareció mensualmente la *Revista de Occidente*, dirigida por Ortega, cuya calidad acaso era igualada, pero no superada, por ninguna otra de ningún país. España se puso «al día» en su información de la cultura extranjera, hasta tal punto que son muchos los libros capitales del primer tercio de nuestro siglo que han sido traducidos al español mucho antes que a las demás lenguas occidentales»³².

Aranguren hace la valoración siguiente: «Durante los años veinte, la influencia de la Revista de Occidente fue total en toda la vida cultural española, no sólo en la vida filosófica, sino también en la cultura en general».

El número uno de la *Revista de Occidente* salió en junio de 1923. El director, D. José Ortega y Gasset; el precio: 3,50 ptas. Colaboraron Pío Baroja, Simmel, Schulten, Ortega, Gerardo Diego, Fernando Vela (excelente amigo, y colaborador infatigable de Ortega), y otros.

30. José ORTEGA Y GASSET, «Obras Completas», pág. 508.

31. José ORTEGA Y GASSET, «Obras Completas», pág. 307.

32. Julián MARIAS, *Los españoles 2*, pág. 55. Uno de esos traductores L. CILLERUELO, que tradujo E. PRZYWARA, *San Agustín*. «Revista de Occidente» 1949; nos dice en conversaciones personales que prácticamente lo más interesante de la cultura española desde 1927 se mueve en torno a Ortega y que todo el mundo, en cierta manera, se consideraba entonces orteguiano, incluido él mismo, fuera de la mentalidad que fuera.

A modo de editorial se publicó una nota en la que se hacían constar los propósitos de la Revista:

«Propósitos:

Los propósitos de la Revista de Occidente son bastante sencillos.... En la razón presente adquiere mayor urgencia este afán de conocer «por dónde va el mundo», pues surgen dondequiera los síntomas de una profunda formación de las ideas, en los sentimientos, en las maneras, en las instituciones... Procurará esta Revista ir presentando a sus lectores el panorama esencial de la vida europea y americana»³³.

El n.º 2 de la Revista de Occidente, fue inaugurado por Juan Ramón Jiménez con un bellissimo trabajo: «Colina del alto chopo». Juan Ramón explica poéticamente cómo era el Madrid de entonces. Describe «Los altos del hipódromo, los rebaños de Madrid», «bruma y oro en el Retiro». «Sólo la creación vence a la creación».

En este n.º 2 escribe García Morente: «La nueva filosofía de la historia», comentario a *La decadencia de Occidente* que se comenzó a publicar en Madrid, Calpe, 1923.

En el n.º 3, colabora D. Antonio Machado. Y así una larga fila de hombres del 98, del 27, junto a importantes nombres de la cultura extranjera.

Dice Aranguren que a la *Revista de Occidente* le salió un rival justo con el advenimiento de la República: «Se trata de la revista *Cruz y Raya*, una publicación más de izquierdas y, a la vez, más católica. Bergamín era el director, y Bergamín, a su modo, es católico. *Cruz y Raya* restó alguna influencia a la *Revista de Occidente*. Como saben, Ortega fue diputado republicano, pero se separó de la República un tanto desencantado».

«En 1933 se agregó *Cruz y Raya*, también de nivel muy alto; ambas, prodigiosamente escritas»³⁴.

La Revista de Occidente, además de realizar una importante labor filosófica, cuenta con un brillante historial científico y literario. La mayor parte de la poesía del 27 vio la luz en sus páginas.

José Ortega Spottorno nos lo cuenta así: «La Revista de Occidente y su editorial aportaron las ideas de nuestro siglo. Creó una escuela de traductores: Morente, Gaos, Zubiri, Ortega, etc... Acercó a España la obra de importantes pensadores europeos».

En ¡1929!, la editorial de la Revista publicó las «Investigaciones Lógicas» de Husserl, un libro tremendo que inauguró la potente filosofía del si-

33. *Propósitos*, en el número 1 de «Revista de Occidente», 1923, julio, págs. 1 y ss.

34. Julián MARIAS, *Vida intelectual en España durante la República*, en «El País», 12 de julio de 1981.

glo xx. La traducción fue hecha por Morente y Gaos. Este último solía explicar en sus clases la fenomenología de Husserl.

La Revista abrió una puerta a la cultura española y otra a la europea. Entre ambas se originó una corriente que nos despertó de un largo letargo y nos devolvió el entusiasmo por la cultura.

En 1963 se reeditó la Revista, en sus primeros números colaboraron (n.º 2) Menéndez Pidal, Julián Marias, J-P. Richard, Eugéne Jonsco, Miguel Delibes, Maravall, Urgoiti, J. L. Sampedro, J. Rof Carballo, G. de Valdeavellano, Aranguren, Juan Benet, Fernando Vela.

Director: José Ortega Spottorno. Secretario de redacción: Paulino Gara-gorri. Consejo asesor: Fernando Chueca Goitia, Luis Díez del Corral, Enrique Lafuente Ferrari, Pedro Laín, Rafael Lapesa, y algunos de los colaboradores arriba citados.

El joven Vicente Aleixandre, entonces, escribía así: «Era en los años en que yo me había adentrado en la prosa de Azorín, Valle-Inclán, Unamuno, Ortega... La novela realista del siglo XIX, la pléyade de prosistas del 98, el teatro del XIX (estaba en verso)...

Rubén Darío fue el primer poeta al que yo me acerqué. Otro muchacho de mi edad (Dámaso Alonso: en alguna página distinta lo he contado) fue quien puso en mis manos los poemas»³⁵.

La Revista de Occidente renace por segunda vez (1980) en las manos de Soledad Ortega como director, Vicente Verdú, secretario de redacción. Arango, Violeta Demonte, Emilio Lamo de Espinosa, Antonio Lara, Ana Puértollas, están en el Consejo de redacción. Aranguren, Rubert de Ventós y nuevos valores ponen sus firmas después de la viñeta de la antigua amiga Maruja Mallo.

La reaparición de la Revista de Occidente, dice Soledad Ortega en la «Presentación», responde a un hondo e íntimo impulso de quien hoy escribe estas líneas... Significa también el decidido propósito de contribuir a mantener una corriente de circulación entre las culturas ibéricas y las latinoamericanas... Cuidará... establecer una sección informativa de crítica y notas, seria, objetiva y al día... Lo que urge ahora es contribuir a mantener la comunicación interdisciplinaria»³⁶.

Después de desear éxito a la Revista en la nueva etapa que hace un año emprendió, deseamos hacer un comentario sobre la editorial de la Revista de

35. Vicente ALEIXANDRE, *Los encuentros. Rubén Darío en un pueblo castellano*, en «Revista de Occidente», 1963, pág. 293.

36. Soledad ORTEGA, *Presentación*, «Revista de Occidente» n.º 1, 1980.

Occidente. Comentaremos brevemente un libro de Dilthey traducido por Julián Marías y publicado en esta editorial en 1944.

La obra de Dilthey es imprescindible para comprender bien la filosofía de Ortega. En «Teoría de las concepciones del mundo» están las bases del vitalismo, y de la historicidad, con importantes repercusiones en corrientes actuales de pensamiento y concretamente en Ortega.

Según Ortega, «Dilthey descubre la idea de la vida»: «La última raíz de la visión del mundo es la vida. Esparcida sobre la tierra en innumerables vidas individuales, vividas de nuevo en cada individuo y conservada... en la resonancia del recuerdo; más comprensible, por otra parte, en toda su hondura de inteligencia e interpretación, tal como se ha objetivado en sus exteriorizaciones, que en toda percatación y aprehensión del propio vivir, la vida nos está presente en nuestro saber en innumerables formas, y muestra, sin embargo en todas partes los mismos rasgos comunes»³⁷.

Estas líneas de Dilthey las comenta Julián Marías de la forma siguiente: «Ahora bien, todo hombre histórico tiene lo que llama Dilthey una Weltanschauung, una idea o concepción del mundo, que no es primariamente una construcción mental. La filosofía, la religión, el arte, la ciencia, las convicciones políticas, jurídicas o sociales, son elementos, ingredientes y manifestaciones de la idea de mundo; pero ésta, como tal, es algo previo y anterior, que tiene como supuesto general la realidad de la vida misma: La última raíz de la concepción del mundo —dice Dilthey— es la vida»³⁸.

Vivencia y comprensión es el dúo del que nacerá el acorde de la concepción del mundo.

II. LA ESCUELA DE MADRID

«Alrededor de Ortega se ha formado un núcleo, cada día más creciente, de jóvenes en cuyo espíritu se entrelazan dos anhelos: poseer la cultura europea y realizar la salvación de España» (Onís).

El primero que denominó a este núcleo «Escuela de Madrid» fue Julián Marías, y quien contribuyó decisivamente a la difusión de este nombre, Ferrater Mora, incluyéndolo en su diccionario de Filosofía.

En 1910 Ortega es nombrado catedrático de Metafísica de la Universidad de Madrid. Se podría tomar esta fecha como el origen de su Escuela.

Ortega quería reformar la Universidad, y reformar la filosofía. Ortega

37. W. DILTHEY, *Teoría de las concepciones del mundo*, Editorial de la «Revista de Occidente», 1.ª edic. 1944, 2.ª edic. 1974, pág. 41.

38. Julián MARIAS, *Comentarios*, prefacio a la edic. de 1974 de «Teoría de las concepciones del mundo».

con el entusiasmo que le caracterizaba, inició el período constituyente de la única escuela filosófica de nuestro país. Este empeño cobra un valor especial al producirse en una «España invertebrada» en un «país de adanes», donde cada intelectual quiere comenzar desde cero sin tener en cuenta los trabajos anteriores. Quizá esta sea la razón de que seamos un país de «frágil memoria», que olvida a sus hombres más importantes y por su pesimismo inveterado se auto-convence de la inexistencia de hombres de valía. Laín tuvo que salir al paso ante los terribles efectos de este pesimismo nacional, recordándonos que en España hay, o los hubo hace poco, «más de cien españoles» ilustres.

D. Nicolás Salmerón, expresidente de la República, fue el precursor de Ortega en la cátedra de Metafísica. Frente a las agresiones del Gobierno, censor de la libertad de cátedra, Salmerón, Giner de los Ríos, Castelar, Gumerindo de Azcárate, etc. dimitieron de sus puestos en la Universidad. El volcán de la «Cuestión Universitaria», desatada por el Gobierno, dejó la Universidad rota.

Ortega, Morente, y un grupo valioso de profesores y estudiantes tenían la misión de construir una nueva Universidad sobre las ruinas de la antigua. Esta misión era coincidente con la de salvar a España, porque «no hay nación grande, dirá Ortega, si su escuela es mala»³⁹.

Los preámbulos de la Escuela de Madrid podrían encontrarse quizás en la escuela Superior de Magisterio, donde Ortega dio clases con anterioridad. Sucedió, nos cuenta Mindán, que el Sr. Barnés, profesor de esta Escuela fue nombrado ministro. Acto seguido, el nuevo ministro dio un decreto por el que hacía catedráticos de la Facultad de Pedagogía y con la antigüedad que tuvieran en la Escuela Superior de Magisterio, a él y a todos sus compañeros. Ortega había conectado aquí con algunos profesores.

Creía Ortega que para llevar a cabo una renovación de la Universidad, antes había que tener una idea clara de la misión de esta Universidad: «Una institución es una máquina y toda su estructura y funcionamiento han de ser perfilados por el servicio que de ella se espera. En otras palabras: la raíz de la reforma universitaria está en acertar plenamente con su misión»⁴⁰.

La reforma no puede consistir en un parchear las deficiencias, debería hacerse una auténtica creación de una nueva forma de entender la educación y la misión de la Universidad: «La reforma universitaria no puede reducirse a la

39. José ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad y otros ensayos afines*. Madrid 1965, pág. 19.

40. José ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad y otros ensayos afines*, pág. 17.

corrección de abusos, afirma Ortega, ni siquiera consistir principalmente en ello. Reforma es siempre creación de usos nuevos»⁴¹.

En los últimos años no se ha abordado la cuestión universitaria con profundidad. Todo lo más, se han ofrecido unas malas copias de lo que existe en las Universidades de otros países. No se trata, añade Ortega de que no nos informemos de lo que existe en otros países, al contrario, tenemos el deber de estar bien informados. Pero, tenemos que resolver nuestro propio problema, delimitado por unas circunstancias muy precisas y distinto del problema universitario de otros países. Por lo tanto, no es cuestión de copiar, sino de estudiar profundamente la problemática, de dejar mandar a la imaginación, «el poder del intelectual». «Entre estos intentos de los últimos quince años..., en vez de plantearse directamente, sin permitirse escape, la cuestión de «¿para qué existe, o está ahí y tiene que estar la Universidad?», han hecho lo más cómodo y lo más estéril: mirar lo que ya se hacía en las Universidades de otros pueblos ejemplares... No importa que lleguemos a las mismas conclusiones y formas de otros países; lo importante es que lleguemos a ellas por nuestro pie, tras personal combate con la cuestión sustantiva misma»⁴².

La Universidad contemporánea, en opinión de Ortega, ha cometido una verdadera atrocidad: ha complicado tanto el sistema de especializaciones que se ha olvidado de su papel fundamental: transmitir la cultura. «Por eso es ineludible crear de nuevo la enseñanza de la cultura o sistema de las ideas vivas que el tiempo posee. Ésta es la tarea universitaria radical. Eso tiene que ser antes y más que ninguna otra cosa la universidad»⁴³.

Para orientarse en la vida hay que ser culto. La vida es complicada y es preciso acertar con el método. La cultura o se recibe o la inventamos. Aquel que pueda inventarla, olvidando treinta siglos de producción intelectual, podría negar el papel de la Universidad, pero los que no podamos ignorar radicalmente el pasado, dice Ortega, tendremos que admitir la Universidad.'

«Hace bastantes años, en 1930, dio Ortega una conferencia a los estudiantes de la Universidad madrileña que recogida y ampliada luego en un libro, bajo el título de «Misión de la Universidad», ha podido influir en algunas reformas posteriores... No creo que el propósito y las actividades de esta Aula de Cultura (donde Garagorri está hablando) de la Universidad de Madrid, sean ajenos a aquel proyecto. Más bien presumo, proceden de él y persiguen, en alguna medida, los mismos fines»⁴⁴.

41. José ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad...*, pág. 16.

42. José ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad...*, pág. 18.

43. José ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad...*, págs. 31 y 32.

44. Paulino GARAGORRI, *Introducción a Ortega*, Alianza Editorial, Madrid 1970, págs. 13-

Por estas fechas, la Facultad de Filosofía, asegura Aranguren, era absolutamente orteguiana: «Incluso Besteiro, profesor mío, de Marias y de todos nosotros, funcionaba en la Facultad como alguien que giraba enteramente en la órbita de Ortega. En Besteiro, dice Aranguren, se daba una especie de escisión de la personalidad; por una parte, era socialista —todo lo moderado que se quiera—, pero en la Facultad era uno más de los que giraban en torno a Ortega»:

Si Fernando Vela era colaborador infatigable y hombre de responsabilidad de la empresa periodística de Ortega, García Morente participaría en dos frentes: uno, en el mundo de las publicaciones, otro en el mundo universitario: «Morente gozaba de una gran confianza por parte de mi padre, tanto en la gestión universitaria, como en sus trabajos de la Revista de Occidente», nos asegura José Ortega (hijo).

Morente dio un curso dialogado en el Palacio de Liria. Era un curso sólo para mujeres y se impartía mientras tomaban el té. Morente sería, pues, el Descartes español, tanto por su claridad, cuanto por dar lecciones a la alta sociedad.

Morente, «máximo colaborador de Ortega», llevó adelante la reforma universitaria con toda la calidad y método que él solía poner en las tareas. El filósofo de la claridad resultó ser además un excelente decano: «...Era decano el inolvidable D. Manuel García Morente», nos dice D. Manuel Mindán⁴⁵.

El «Plan Morente» exigía un examen para ingresar en la Universidad. Ofrecía, después, un cupo de asignaturas y el estudiante escogía cada año el número de ellas según sus deseos. Antes de obtener la Licenciatura, el estudiante debía haber cursado todas las asignaturas. Estos estudios no podían hacerse en menos de tres años, pero los estudiantes, comenta el profesor Mindán, no tenían ninguna prisa por terminar. El Plan Morente suprimió los exámenes durante los cursos normales, sólo había exámenes, tremendos exámenes, al final de la carrera para obtener la Licenciatura.

Estos exámenes finales consistían en tres ejercicios escritos, de cuatro horas de duración y todos ellos eliminatorios. El primero consistía en desarrollar un tema escogido entre dos, sacados al azar. El segundo, trataba de un comentario de dos textos filosóficos, uno en griego y otro en latín (se suponía que el alumno conocía correctamente estos dos idiomas). En el tercero había que desarrollar un tema de Historia de la filosofía.

Superados estos tres exámenes, se pasaba al examen oral que era, si cabe, más terrible. En ocasiones componían el tribunal: Ortega, Besteiro, Morente,

45. Manuel MINDÁN, «Revista de filosofía», números 60-61. Año 1957, pág. 142. Nos hemos servido del artículo del profesor Mindán publicado en este número y de los datos que nos facilitó en una entrevista, para reconstruir el Plan Morente.

Zubiri y Zaragüeta. Cualquiera temblaría ante un tribunal así. El examen versaba sobre todas las materias no examinadas antes por escrito. Se elegía una papeleta y se hablaba sobre el tema señalado en la misma, durante diez minutos; después venían las preguntas del tribunal. Examinadas las distintas materias, se llegaba a la última prueba, consistente en la exposición de un tema que no fuera de la especialidad de filosofía; al examinarse esta última asignatura, se permitía una encerrona previa.

Los cursos eran monográficos; no se seguía un programa fijo. Cada año, a fin de curso, se editaba un folleto en el que se anotaban las materias a impartir en el curso siguiente. Se podía elegir profesor, por lo que los propios alumnos seleccionaban realmente sus profesores.

La Universidad, asegura Mindán, tuvo en estos años un profesorado excepcional. «Ortega fue, ante todo un profesor de extraordinaria brillantez que logró interesar vivamente a sus alumnos y que ejerció un gran influjo en los medios universitarios»⁴⁶.

Mindán renunció a su cátedra para acudir a Madrid a escuchar los cursos de Ortega. Cuando D. José conoció las circunstancias que rodeaban al alumno Mindán y lo mal que andaba de dinero, se interesó muy personalmente por él, y le ofreció algunos trabajos en la Revista de Occidente.

«Comencé a asistir a las clases de la Facultad de Filosofía y Letras en otoño de 1934, nos comenta D. Manuel Mindán. Seguí mis estudios con normalidad aquel curso y el siguiente hasta el mes de junio de 1936. Las clases se daban ya en el nuevo edificio de la Ciudad Universitaria que estaba sin terminar». Morente tenía mucho interés en estrenar estos nuevos edificios que darían a la Universidad un aire nuevo, acorde con la novedad de las reformas que estaban efectuándose. Si hoy día se aplicase el plan Morente, se produciría probablemente una revolución educativa.

Mindán heredó de Morente la claridad de pensamiento y la nitidez en la expresión hablada y escrita. D. Manuel fue también profesor de profesores —Pinillos, Yela, González, etc.— en la Universidad de Madrid. Otros discípulos de Ortega también llegaron a ser profesores de la Universidad de Madrid.

«D. Manuel García Morente, con aquel orden y claridad tan extraordina-

46. Manuel MINDÁN, *El último curso de Ortega en la Universidad de Madrid*: Principios de metafísica según la razón vital, en «Revista de filosofía, números 60-61, pág. 141. (Estos dos números de la Revista de filosofía están dedicados a Ortega. Manuel Mindán, director de la revista propició la confección de estos números en los que colaboraron: Juan Zaragüeta, con «El vitalismo de Ortega», Eugenio Frutos, con «La idea del hombre en Ortega y Gasset», Carlos París con «El concepto de ciencia natural en Ortega», José Camón Aznar con «Ortega ante el arte», Francisco Maldonado de Guevara con «El lenguaje en Ortega». Emilio Lledó: «Filosofía» y «Éxito», dos palabras sobre Ortega en Alemania).

rias en él, explicó en sus clases de Ética, un año, «la teoría de la libertad», y al año siguiente «la teoría de los valores»⁴⁷.

No eran muy numerosos los estudiantes de la sección de Filosofía, pero la calidad de los profesores atraía a estudiantes de otras Facultades o Escuelas, que venían a escuchar algunas clases.

Zubiri «fue un excelente profesor, Besteiro, catedrático de Lógica, era, según Mindán, «más político que filosófico». Gaos en cambio, aunque también era socialista, «fue y es, más filósofo que político». Gaos explicaba «Introducción a la Filosofía». Esta asignatura tenía dos partes. «En esta segunda parte (Teoría y Didáctica de la Literatura) colaboraba el Prof. Montesinos que se sentaba en el estrado para los oportunos asesoramientos e ilustraciones literarias. En esta clase vi alguna vez al mismo Ortega y Gasset sentado junto a mí en los bancos de los alumnos»⁴⁸.

La Psicología la impartía D. Lucio Gil Fagoaga, que andaba al parecer, un poco escaso de alumnos. Explicaba Estética D. Hilario Ayuso. la Sociología estaba a cargo de D. Severino Aznar.

D. Juan Zaragüeta, aunque pertenecía a la sección de Pedagogía, «llevado por su evidente vocación filosófica, siempre explicaba algún curso para estudiantes filósofos».

Los alumnos de entonces, son ahora prestigiosos profesores. Ellos son los pilares de la *Escuela de Madrid*. Los límites de este trabajo no nos permiten hablar detenidamente de cada uno de ellos, aunque sean merecedores de una larga mención.

Antonio Rodríguez Huéscar leía en clase algunos textos que luego se comentarían. En ocasiones, los párrafos escogidos pertenecían a Bergson. Se leían en francés. Posteriormente se traducían y se hacían los comentarios pertinentes. Ortega decía la última palabra.

Agustín Minguijón le prestó a Mindán las notas de clase para completar el «último curso de Ortega».

Mencionamos también a Benavent, hoy Vicario general castrense, a Antonio Salvador de la Cruz, a Granell, a Julián Marías, a Palacios, etc.

Entre las alumnas, recordamos a: Soledad Ortega, Lolita Franco, y María Araujo. Más adelante hablaremos de María Zambrano, alumna y profesora ayudante de Ortega.

«En el mismo curso se publicó una revista, redactada también por los alumnos, titulada *Cuadernos de Filosofía y Letras*. Salieron cuatro números.

47. Manuel MINDÁN, *El último curso de Ortega en la Universidad de Madrid*: Principios de metafísica según la razón vital, en «Revista de filosofía», números 60-61, pág. 145.

48. Manuel MINDÁN, *El último curso de Ortega en la Universidad de Madrid...*, pág. 145.

Era redactor jefe Darío Fernández Flórez, y secretaria, María Rosa Alonso. Figuraban como representantes de las distintas secciones: Julián Marías, por Filosofía; Carlos Alonso del Real, por Letras Clásicas; Luis Rosales, por Letras Modernas; el mismo Darío Fernández Flórez, por Historia, y Anselmo Romero, por Pedagogía. Y colaboraron en ellas además de los dichos, Antonio Tovar, Leopoldo E. Palacios, E. E. Benavent, Marañón Moya y otros»⁴⁹.

Ortega contó con un reducido número de alumnos, entre quince y treinta, que era lo que se estilaba por aquellos tiempos en los que no se había producido *La rebelión de las masas*. El joven maestro daba tres tipos de clases: El primero, titulado «Principios de metafísica», lo hacía los martes de seis a siete de la tarde. Los miércoles de doce a una, explicaba otra clase a un auditorio más restringido, sobre «Estructura de la vida histórica y social».

La tercera clase era más bien un Seminario sobre problemas filosóficos concretos. Si la segunda clase era para un público (más) reducido, esta tercera era sólo para los elegidos y se celebraba en la sede de la Revista de Occidente. En realidad, más que una clase era una tertulia. Ortega necesitaba la tertulia como el aire. Bien en el Ateneo —«donde Unamuno ponía su yo mastodóntico sobre la mesa»—, bien en la Revista, Ortega precisaba la tertulia como fuente de información y como canal de comunicación. Al parecer, Gaos seleccionaba en ocasiones las personas que asistirían a la tertulia de la Revista.

«Para las recientes generaciones que nunca pudieron asistir a sus clases, se presenta así la ocasión de asistir a estas páginas a la creación y formulación de un pensamiento original que, durante veinticinco años (1910 a 1935/36) elevó la enseñanza de la Filosofía en la Universidad española a las más altas cimas»⁵⁰.

Los que no pudimos asistir a las clases de Ortega, podemos «escucharlas» a través de los libros en que estas clases están recogidas. Naturalmente, no será lo mismo porque falta la presencia física del filósofo, pero su intento de diálogo, de «plantearse al prójimo» vive entre las líneas de sus lecciones escritas.

«Para la comprensión del pensamiento filosófico de Ortega, sus cursos universitarios constituyen un elemento decisivo. Y en este curso (1932-33) —por ser uno de los últimos que pudo desarrollar— la exposición de su filosofía se realiza desde un nivel de madurez en un sistema filosófico»⁵¹.

Las catorce lecciones, casi dialogadas, recogidas en *Unas lecciones de me-*

49. Manuel MINDÁN, *El último curso de Ortega en la Universidad de Madrid*: Principios de metafísica según la razón vital, pág. 143.

50. Paulino GARAGORRI, *Nota preliminar*, en «Unas lecciones de metafísica», «Revista de Occidente», 1974, pág. 11.

51. Paulino GARAGORRI, *Nota preliminar*, pág. 12.

tafísica, van de «lo oscuro a lo claro», siempre a la búsqueda de la verdad, generando constantemente luz: «¿Qué es, pues, vida? No busquen ustedes lejos, nos dice Ortega, no traten de recordar sabidurías aprendidas. Las verdades fundamentales tienen que estar siempre a la mano, porque sólo así son fundamentales. Las que es preciso ir a buscar es que están en un sitio, que son verdades particulares, localizadas, de rincón, no básicas. Vida es lo que somos y lo que hacemos: es, pues, de todas las cosas la más próxima a cada cual. Pongamos la mano sobre ella, se dejará apresar como un ave mansa... La vida es lo que hacemos y lo que nos pasa»⁵².

El hombre es proyectarse hacia el futuro. Proyectivismo y perspectivismo son los dos focos de la elipse de la vida. Porque la vida no es circular, sino elíptica como las órbitas de los planetas, como un cohete viviente proyectado —apuntado— hacia el futuro: «nuestra vida es ante todo toparse con el futuro. No es el presente o el pasado lo primero que vivimos, no: La vida es una actividad que se ejecuta hacia adelante, y el presente o el pasado se descubren después, en relación con ese futuro»⁵³.

Nuestra vida tiene caracteres geométricos, igual que la vida de los egipcios y de los pitagóricos y de los toreros que se la juegan geoméricamente, sobre un espacio donde «el toro es la horizontal y el hombre la vertical». Todo lo que vemos, lo vemos desde nuestro punto de mira, desde la ventana de nuestra circunstancia, desde la atalaya de nuestra vida sita en *El gran teatro del mundo*. El teatro y los toros decía Ortega, son los dos arquetipos del pueblo español. «Yo soy torero; digo que hay que comprender al toro, afirmo que entiendo de toros, aseguraba Ortega, porque los especialistas en la materia vienen a escucharme»: «Se trata de las dos máximas creaciones artísticas de nuestro pueblo en aquel siglo: Las corridas de toros y el teatro»⁵⁴.

La metafísica es la concepción del mundo, la comprensión de la vida, es jugarse la vida con los toreros de Hemingway. En nuestro país, los nobles envidiaron los festejos taurinos, el teatro y las verbenas del pueblo, porque el pueblo se arrima más al toro, se juega más la vida en la plaza de la perspectiva y del proyecto. Hace seis siglos que san Fermín lo está explicando milagrosamente: «La fiesta de toros, dice Bergamín, es injustificable, es decir, milagrosa».

Hegel al hablar de las cosas más importantes de la vida, hace una importante referencia a la poesía española. Se refería, sin duda al teatro-poesía de Lope, de Calderón...

52. José ORTEGA Y GASSET, *Unas lecciones de metafísica*, págs. 39-40.

53. José ORTEGA Y GASSET, *Unas lecciones de metafísica*, Ed. «Revista de Occidente», 1974, pág. 49.

54. José ORTEGA Y GASSET, *Goya*, Ed. Espasa-Calpe, 1970, pág. 51.

Hace trescientos años que se jugó la vida «verso a verso» D. Pedro Calderón de la Barca Hernao de la Barrera Riaño:

«¿Qué os admira? ¿Qué os espanta,
si fue mi maestro el sueño,
y estoy temiendo en mis ansias
que he de despertar y hallarme
otra vez en mi cerrada
prisión? Y cuando no sea,
el soñarlo sólo basta»⁵⁵.

Calderón iluminó a golpe rimado de luz los sótanos sacramentales, románicos y galantes del pueblo español.

«En febrero de 1929, dice Ortega, comencé un curso en la Universidad de Madrid titulado *¿Qué es filosofía?* El cierre de la Universidad por causas políticas y mi dimisión consiguiente me obligaron a continuarlo en la profanidad de un teatro»⁵⁶.

Teatro y filosofía de la vida son «dioses unánimes que nacen y mueren juntos».

Las lecciones segunda y sexta las pronunció el maestro en la Sala Rex, y a partir de la séptima, a causa de la gran afluencia de público, en el teatro Infanta Beatriz.

Los últimos párrafos de la lección dos de «*Unas lecciones de metafísica* son un comentario a la lección diez publicada en *¿Qué es filosofía?*: «Si no nos es dado escoger el mundo en que va a deslizarse nuestra vida —y ésta es su dimensión de fatalidad— nos encontramos con un cierto margen, con un horizonte vital de posibilidades —y ésta es su dimensión de libertad—; la vida es, pues, la libertad en la fatalidad y la fatalidad en la libertad»⁵⁷.

Otra lección de Ortega... «la primera parte de este libro (*El tema de nuestro tiempo*) contienen la redacción, un poco ampliada, de la lección universitaria con que inauguré mi curso habitual en el ejercicio de 1921-1922»⁵⁸.

Para redactarla ahora me he servido de los apuntes minuciosos y correctísimos que tomó en el aula uno de mis oyentes, mi querido amigo, don Fernando Vela»⁵⁹.

Cultura o espontaneidad, Sócrates o don Juan. Éste es el binomio que encierra en su seno al dios creador y al dios destructor: «Nunca han faltado a la vida humana sus dos dimensiones: cultura y espontaneidad, pero sólo en

55. Pedro CALDERÓN DE LA BARCA, *La vida es sueño*. Espasa-Calpe, 1977, pág. 125.

56. José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, 1973, pág. 11.

57. José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* pág. 193.

58. José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*. Espasa-Calpe, 1975, pág. 9.

59. José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, pág. 9.

Europa han llegado a plena diferenciación, disociándose hasta el punto de constituir dos polos antagónicos.

...Toda la gracia y el dolor de la historia europea provienen, acaso, de la extrema disyunción y antítesis a que se han llevado ambos términos. La cultura, la razón, ha sido purificada hasta el límite último, hasta romper casi su comunicación con la vida espontánea, la cual, por su parte, quedaba, también exenta, brava y como en un estado primigenio. En esta superlativa tensión se ha originado el incomparable dinamismo, la inagotable peripecia y la permanente vibración en nuestra historia continental»⁶⁰.

«Julián Marías conoce perfectamente la obra de mi padre, nos confiesa José Ortega Spottorno. Marías, en un principio, fue un tanto zubiriano. Su mujer era más orteguiana, y ella fue la que llevó a Marías al sector orteguista»⁶¹.

La cultura española, escribe Julián Marías, es una «cultura de adanes». acostumbrados a «comenzar desde cero» sin tener en cuenta lo hecho antes: «La cultura española es una cultura fronteriza, insegura, impresionista, sin continuidad». La Escuela de Madrid tiene el propósito de corregir este viejo error, quiere asegurar que no van a guardarse en el arcón del olvido los hallazgos filosóficos del siglo XX. Hay que procurar la vertebración, la continuidad, dice Marías. No tenemos derecho de retroceder hasta cero para olvidar las aportaciones culturales anteriores. Respecto a Ortega, este olvido ha sido una pertinaz tentación, pero parece que afortunadamente va a ser superada.

En su ensayo «La Escuela de Madrid» habla Marías de sus maestros.

Es difícil de precisar la importancia actual de la Escuela de Madrid. Existen discípulos ortodoxos —Marías, Rodríguez Huéscar, etc.—, pero éstos no son muy numerosos. Ahora bien, un influjo importante de Ortega y sus discípulos en la cultura española es innegable. Sucede lo mismo, mutatis mutandis, que en el caso del marxismo. Apenas quedan discípulos ortodoxos de Marx, si es que queda alguno, pero una cierta influencia de Marx, dice Aranguren, en la cultura occidental es una verdad incuestionable.

En su ensayo sobre la ética de Ortega, Aranguren lo explica así: «En rigor, este trabajo no está escrito desde la filosofía orteguiana, aunque mi deuda a Ortega sea, ciertamente muy grande. Todos los españoles que pensamos y escribimos en nuestro tiempo hemos recibido generosamente la influencia orteguiana. La presencia de Ortega en las letras y en el pensamiento de nuestro país ha sido tan central que nadie ha podido sustraerse a ella, si bien en algunos casos la irradiación haya operado a bastante distancia, de manera difusa,

60. José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, pág. 9.

61. Agradecemos a Julián Marías la bibliografía facilitada.

con una recepción débilmente consciente; y en otros, el efecto se advierte, sobre todo, por la reacción, o por la voluntad de su ocultamiento»⁶².

Julián Marías hace autobiografía. En realidad, casi todos los autores, hacen autobiografía, más o menos directamente cuando escriben. Si son auténticos, si ponen lo que llevan dentro en sus páginas, su obra tendrá un cierto carácter autobiográfico.

«...Conocí, afirma Marías, a un número sorprendentemente alto de intelectuales, escritores y artistas de aquellos años... Participé en el crucero universitario que en 1933 organizó la Facultad de Filosofía y Letras, dirigida por D. Manuel García Morente... El Sol publicó en 1933 mis primeras páginas impresas: el prólogo al diario del crucero, que había de aparecer al año siguiente editado por Espasa Calpe. En 1934 se publicó por la *Revista de Occidente* mi primera traducción, con un prólogo: Discurso sobre el espíritu positivo, de Auguste Comte; al año siguiente, la *Revista de Pedagogía*, que dirigía Lorenzo Luzuriaga, publicó mi primera traducción del alemán: *Introducción a la filosofía* de Rudolf Lehmann. Por esto puedo dar una impresión vivaz y de primera mano, no libresca, de lo que fue el ambiente intelectual, especialmente universitario, hace medio siglo»⁶³.

Ortega, comenta Marías, se dirigía a las generaciones futuras, a la mal llamada generación del 27, de la que Ortega se consideraba «su hermano mayor».

De acuerdo con la calidad del temple y con el momento, en la obra orteguiana «habrá zonas de aridez y habrá partos que llevan un trozo de su alma». Cuando no estaba en temple, Ortega era espectador: tomaba notas, observaba... Cuando el temple llegaba era autor y actor.

«La razón no puede sustituir la vida, dirá Julián Marías, pero la razón es una función vital como la vista». «El concepto es el doble de cada ser», fija y positiva las cosas. La cultura es una labor de «interpretación —positivación— de la vida», por eso Ortega, el filósofo de la cultura, quería que hablasen de su «racio-vitalismo», de la «razón vital».

Según Marías, el método de Ortega es el «método Jericó» dar vueltas alrededor de las cosas, verlas desde distintas perspectivas. «Recuerdo, comenta Marías, que cuando hacíamos intervenciones en clase, aun cuando fueran afortunadas, el maestro solía decir: «está bien. Pero, siga, siga, déle vueltas».

El perspectivismo orteguiano es antidogmático: la perspectiva que se afirma como la única tiene muchas probabilidades de ser falsa.

62. José Luis L. ARANGUREN. *La ética de Ortega*. «Cuadernos Taurus», 1959, pág. 12.

63. Julián MARIAS. *La vida en España durante la República / I*. En «el País», 9 de julio de 1981.

Una lectura superficial de Ortega podrá conducir a la conclusión de que se trata simplemente de un buen literato. Se trata de un espejismo que se disipará con una lectura atenta y sin prejuicios de los escritos de uno de los primeros filósofos de España. Ortega es un filósofo que se expresa literariamente por exigencias de su propio pensamiento —un pensamiento creativo—. Utiliza bellísimas y muy acertadas metáforas. Pero reprochar a un filósofo que escriba literariamente y utilice metáforas, parece, por lo menos, impropio. Metáforas utilizó el viejo Parménides, el luminoso Heráclito, el divino Platón, Bergson, Sartre, Heidegger y un sinfín de filósofos, que tenían, a la vez, una excelente calidad literaria.

La metáfora es un instrumento de primera mano para un filósofo creador, que debe poner nombre a lo creado.

Julián Marías explica la metáfora en Ortega, en el punto 2 de su libro *Ortega. Circunstancia y Vocación*. 2.

Ortega creó con Julián Marías el «Instituto de Humanidades», «un instituto de historia, pero por historia, dirá Ortega, entiendo el estudio de la realidad humana desde el más remoto pasado hasta los hombres presentes inclusive. Por tanto, no hay tema ni habrá tema en nuestro Instituto que no tenga una dimensión de actualidad»⁶⁴.

Temporalidad, historicidad y racio-vitalismo no son realidades disociadas, sino compañeros de viaje: «Porque historia es entender bien las realidades humanas a que esos documentos aluden y que esos documentos son. ...Es la historia todavía una ciencia adolescente que con frecuencia balbucea. Mas siendo ella por antonomasia la ciencia del hombre y entrando éste ahora en una etapa sobremanera crítica de sus destinos, tenemos el deber de hacer un esfuerzo enérgico y perentorio para transformarla en una ciencia adulta. Éste es el propósito central que me llevó a iniciar nuestro Instituto de Humanidades»⁶⁵.

«Zubiri también es un discípulo importante de Ortega. Además ejerció bastante influencia en algunos discípulos de mi padre», afirma el Sr. Ortega Spottorno.

Con Zubiri la filosofía alcanza las cotas de dificultad más altas dentro de la Escuela de Madrid. Zubiri escribe sólo para ya iniciados. Cuentan que cuando Zubiri daba una clase, un alumno que llegó tarde preguntó a su compañera de pupitre: ¿qué tal? Genial, contestó ella, no entiendo nada.

El autor de *Naturaleza, historia y Dios* es un filósofo denso, al que hay que acercarse poco a poco, pero, a la vez, un pensador certero, exacto en plan-

64. José ORTEGA Y GASSET, «Obras Completas», «Revista de Occidente», vol. 9, pág. 74.

65. José ORTEGA Y GASSET, «Obras Completas», vol. 9, pág. 75.

teamiento de las cuestiones y que orienta al lector hacia la verdadera raíz de la problemática.

Podríamos proponer como ejemplo de lo dicho anteriormente algunos textos de Zubiri sobre Dilthey.

«Dilthey, gran cultivador de la historia, se enfrenta con la filosofía desde un punto de vista histórico relativamente nuevo; sólo relativamente, porque la concepción sociológica de Augusto Comte influye profundamente en su espíritu. Este punto es completamente opuesto al de Hegel: la filosofía no es obra de la razón absoluta, sino de la vida humana. Dilthey es un gran teórico de la vida. En su concepción de la vida, Dilthey acusa la influencia de la filosofía y psicología francesas»⁶⁶.

Existe un importante zubiriano con un papel muy destacado dentro de la Escuela de Madrid, ya que fue rector de la Universidad. Se trata de Pedro Laín. «Laín, asegura Aranguren, no querría ser considerado heterodoxo del orteguismo; de todos modos, Laín es mucho más zubiriano que orteguiano. Tiene por Zubiri una devoción sin límites. Claro, en la medida que Zubiri también viene de Ortega, se le puede considerar orteguiano. Pero, Laín es un hombre absolutamente de Zubiri».

Para conocer bien a Zubiri, indica Laín, conviene leer las páginas finales del estudio «Hegel y el problema metafísico»: «La tercera metáfora sobre el ser humano que en ellas se propone —el hombre como «la auténtica, la verdadera luz de las cosas»— le ayudará a comprender la personal situación de Zubiri en la historia de la filosofía»⁶⁷.

Vida e historicidad son dos conceptos importantes en Dilthey, que Zubiri explica así: «La vida... se ve impulsada a una concepción unitaria del mundo, de los valores, de las acciones. Esta concepción unitaria pertenece a la vida por la propia estructura de ésta. Y a esta concepción es a la que temáticamente llama Dilthey «concepción del mundo».

...De ahí que la única forma que se presenta la filosofía como problema es la historicidad»⁶⁸.

Dentro de este breve comentario de la Escuela de Madrid, no podrían faltar unas líneas sobre uno de los discípulos más queridos de Ortega, Antonio Rodríguez Huéscar, uno de los orteguianos más ortodoxos.

«Mi padre se interesó muy pronto por el alumno Rodríguez Huéscar y le invitó a las tertulias de la Revista de Occidente, que, como saben, se reserva-

66. Xavier ZUBIRI. *Cinco lecciones de filosofía*. Alianza Editorial, 1980, pág. 247.

67. Pedro LAÍN ENTRALGO. *Más de cien españoles*, 1981, pág. 189.

68. Xavier ZUBIRI. *Cinco lecciones de filosofía*, págs. 250, 253.

ban a los colaboradores. Rodríguez Huéscar tiene importantes escritos sobre mi padre ⁶⁹, afirma José Ortega (hijo).

Antonio Rodríguez Huéscar pronunció recientemente una excelente conferencia sobre Ortega ⁷⁰. Dijo que «Ortega estaba instalado en algo parecido a lo que en Alemania comenzó a llamarse filosofía de la existencia». Habló de la filosofía de Ortega como una superación del idealismo. «Cuando Ortega tenía 27 años una de sus metas principales era ya superar el idealismo».

Rodríguez Huéscar analizó *Meditaciones del Quijote*, que significa la entrada de Ortega en la esfera de los grandes ensayistas.

Otros escritores, relativamente ortodoxos del orteguismo, prolongaron los análisis de Ortega sobre arte, literatura, etc.: «Los análisis que hace Ortega sobre pintura española —Goya, Velázquez—, o sobre teatro, me gustan, comenta Aranguren. Están bien. Son trabajos agudos. Luis Díez del Corral es el que ha continuado esta línea. A Díez del Corral también puede considerársele discípulo de Ortega. Tiene bonitos libros sobre Velázquez. Ya no es un orteguiano estricto, igual que Maravall. En primer lugar, ninguno de los dos es propiamente filósofo, y en segundo lugar, cuentan con otras muchas influencias además de las orteguianas».

Ortega tuvo y tiene un redoblado eco en Hispanoamérica. Manuel Granell aprendió de Ortega el camino hacia las realidades mismas. Quizás leyó a Husserl entre algunas líneas de Ortega. Granell estudió en Oviedo y, luego, en Madrid con Ortega. Pero donde él está ejerciendo la docencia es en Hispanoamérica —Universidad Central de Venezuela.

Granell se adentra en los campos de la Lógica, la Antropología y la Etoología. Es un cualificado emisario orteguiano en Hispanoamérica.

Sería tarea larga hablar con detalle de todos y cada uno de los discípulos de Ortega. No obstante, queremos dedicar unas ilusionadas líneas a un verdadero artesano del lenguaje, a un querido filósofo francés que «se consideraba discípulo de Ortega». «Sí, he de decirles que Camus se consideraba discípulo de Ortega, afirma José Ortega Spottorno. Él lo confesó algún tiempo antes de morir mi padre. Yo tuve una entrevista con Camus, continúa José Ortega; Camus hablaba muy bien el castellano porque descendía de españoles por línea materna. Se interesó por las publicaciones de Ortega y me preguntó si conservábamos las pruebas de imprenta. Dijo que en Francia siempre se conservan, e incluso se venden como tales. En Francia, añadió Camus, se tiene mucho res-

69. ANTONIO RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Con Ortega y otros escritos*. Taurus. Madrid 1964. (Obtuvo el premio «Ortega y Gasset» 1981).

70. La Sociedad de España de profesores de filosofía del Instituto organizó en el curso 80-81 una Semana sobre Ortega, en la que participaron destacados filósofos españoles.

peto a la imprenta. Las cartas mismas, continuó, se escriben, a veces, pensando más en su posible publicación que en su destinatario».

La editorial francesa Gallimard firmó un contrato para publicar las Obras completas de Ortega. Contrato que ciertamente incumplió. Cuando murió Camus, viajaba en compañía de un miembro de la editorial Gallimard.

«No sé exactamente, continúa Ortega Spottorno, qué aspecto de la obra de Ortega atraía a Camus. Quizás fuera su autenticidad, su idea de la vida..., no lo sé. Tampoco sabría decir si Ortega se adelantó o no al existencialismo. Sobre esta cuestión, les sugiero que analicen detenidamente el libro de Fernando G. Vela, *Ortega y los existencialismos*.

Quizás el factor común a Camus y Ortega sea su entusiasmo por lo humano, porque, a pesar de todo, «en el hombre existen más cosas dignas de admiración que de desprecio».

Si leemos, por ejemplo, «La Peste» desde una perspectiva orteguiana, podremos descubrir perfectamente las características del actor y del espectador. El periodista —posiblemente simbolice al propio Camus— puede ser un frío espectador —informador— de los problemas de la peste. Pero, llegado un momento, puede llegar a comprometerse, a participar del sufrimiento de los apestados. Se produce aquí un cambio importante que afecta al proyecto de vida, y que modifica el campo de fuerzas. Camus pasa revista a los actores y espectadores de las distintas clases sociales. La libertad humana podría entenderse como la capacidad de proyectar su vida ya como actor ya como espectador.

«María Zambrano⁷¹ es una mujer excepcional», afirma Aranguren. Fue discípula de Ortega y profesora en la cátedra de Metafísica. En aquel tiempo, en que el número de alumnas era escaso, María tuvo el mérito de ser profesora dentro de un equipo envidiable. «María Zambrano escribe páginas místico-poéticas que difieren bastante de lo que hacen los orteguianos ortodoxos. Si bien ella se considera orteguiana, es un orteguismo muy particular» (Aranguren).

Orteguismo místico y mítico, menos racionalista que la obra del maestro. Sin llegar a ser propiamente feminista, María Zambrano cultiva indudablemente perfiles femeninos.

María se exilió en 1939, y estamos esperando ahora su anunciado —e intensamente deseado por algunos españoles— regreso.

Recientemente se la concedió el premio «Príncipe de Asturias», premio

71. María ZAMBRANO, *Pensamiento y poesía en la vida española*, F.C.E., México 1939. (María ha hecho recientemente declaraciones a la prensa y a la radio españolas en relación con su regreso).

que aceptó porque, según confiesa: «Somos muchos los que aceptamos la situación de España, es decir, la forma de hacer del rey y de sus colaboradores».

«María Zambrano, dice Cela, me parece una de las mejores cabezas de todos los tiempos. Las tres personas que más me ayudaron en mis comienzos fueron ella, Pedro Salinas y Pablo Neruda. ...Cuando la vi en Ginebra el año pasado, me regaló la fotocopia de unos versos míos del año 1934, muy influidos por Juan Ramón (Jiménez) en el espíritu y por Alberti en la forma».

El poeta Valente está trabajando duro en la preparación del regreso de María Zambrano. Valente se queja de la poca atención que en España se ha prestado a esta pensadora orteguiana: «A raíz de la publicación del primer volumen de *Obras reunidas* en ediciones Aguilar, sólo hubo dos respuestas en España. Una, la mía, vino de fuera. La otra, escrita por Aranguren, de dentro. A partir de ese instante, el pensamiento de María empieza a ser oído».

«Para mí, asegura Rosales, María Zambrano no sólo es una gran escritora en el terreno del ensayo, sino también, tocándome muy de cerca, en la palabra poética que reside en su escritura. La conocí hace muchos años, en el ámbito universitario, cuando Ortega confiaba en ella más que en nadie»⁷².

«Mi padre se jubiló con el número uno, y con un sueldo de dos mil pesetas. A su muerte, no dejó un céntimo, sólo ¡SU OBRA!, y los derechos de autor».

José Ortega Spottorno.

«Para muchos españoles de mi edad, Ortega ha sido una aventura, la aventura de nuestra sensibilidad y nuestra inteligencia. La nunca saciada ambición intelectual y estética, la ávida abertura a los llamamientos espirituales más sugestivos y profundos en que nuestra mente se formaba, la íntima exigencia de actualidad y calidad en el pensamiento y en la expresión».

Pedro Laín, rector, que fue, de la Universidad de Madrid y actual presidente de la Real Academia de la lengua.

«...Lo curioso es que después de tantísimos años y diversidad de acontecimientos, el recuerdo de Ortega esté tan fresco en mí... pues olvidando su ausencia, reaccionó como si estuviera vivo y dispuesto a seguir con la discusión».

Victoria Ocampo, en *Revista de Occidente*, 1963.

Gregorio NATAL ÁLVAREZ
Instituto Mérida
Astorga 1981

Antonio NATAL ÁLVAREZ
Instituto ISABEL LA CATÓLICA
Madrid 1981

72. Los testimonios de Cela, Valente y Rosales, están tomados de la página-homenaje que «El País» dedicó a María Zambrano, el 27 de junio de 1981.

TEXTOS Y GLOSAS

Octava Semana de Teología Espiritual

Toledo, 5 al 9 de julio de 1982

TEMA: «SENTIR CON LA IGLESIA».

Soy consciente de que escribir sobre las Semanas de Teología Espiritual, que organiza el CETE (Centro de Estudios de Teología Espiritual), es lo mismo que escribir o hablar de Toledo y de don Marcelo González Martín, cardenal Primado de España.

Soy consciente, también, de que todo esto suena, para muchos, a «Iglesia conservadora» y a «doctrina tradicional». El señor cardenal también es consciente de ello; y, en unos momentos que departí con él, sentía que no hubiera más agustinos en la Semana —él recuerda con verdadero afecto a algunos agustinos de su etapa pastoral de Valladolid—, e incluso algún profesor desarrollando una cualquiera de las ponencias del programa.

Porque Toledo —rememorando la frase del rey francés— bien vale una Semana de Teología espiritual. Y esto, por muchos motivos. Comenzando por la propia ciudad imperial, Toledo es —ya lo decía Cossío— la ciudad que ofrece el conjunto más acabado y característico de lo que han sido la tierra y la civilización genuinamente españolas. Es el resumen más perfecto, más brillante y más sugestivo de la historia patria.

Y a quien le gusta estas cosas, debe gustarle la ciudad de Toledo. Porque es quizá la ciudad que resume de modo más maravilloso los fundamentos de la historia española. En este sentido, habría que remontarse al historiador Tito Livio para comenzar a conocer ya lo que entonces debía ser la «Toletum», «pequeña población fortificada». Los visigodos la harán capital del reino; y de ello hablan sus Concilios, sus reyes, sus obispos y su cultura. Alfonso VI la reconquistó a los moros y la convirtió también en capital del reino castellano, acaso más en el aspecto cultural que en el político. Porque, más adelante, y en el siglo XIII, la Escuela de traductores de Toledo había hecho llegar la cultura clásica y oriental al mundo de Occidente y la antigua capital visigoda tuvo el

ambiente más favorable para la convivencia de árabes, judíos y cristianos. Los Reyes Católicos mostraron igualmente su predilección por Toledo, levantando en ella el monasterio y el majestuoso templo de San Juan de los Reyes, con la intención de ser enterrados aquí y como réplica única al monasterio de Batalla, por aquello de Aljubarrota y luego Toro y Zamora.

Como tuvo su predilección por esta ciudad el emperador Carlos V —sus padres, Juana la Loca y Felipe el Hermoso, fueron proclamados sucesores de los Reyes Católicos en la catedral toledana—, y fruto de este amor fue el Alcázar purista de Covarrubias.

Por todo ello, por su arte mudéjar y por su catedral gótica; por su mezquita califal del Cristo de la Luz y —¡cómo no!— por el Greco, por Padilla y doña María de Pacheco; por Gregorio Marañón y por Victorio Macho... Toledo bien merece una visita y asistir a una Semana de Teología Espiritual.

La de este año hacía el número octavo y llevaba por lema SENTIR CON LA IGLESIA. Los días fueron del 5 al 9 de julio. Fueron días de calor agobiante en Toledo —y en toda España—, días de intenso trabajo para el que, como ocurre en estos casos, quisiera trabajar y aprovechar bien el tiempo.

El número de semanistas, entre sacerdotes, religiosos, religiosas, seminaristas de varias diócesis y un buen grupo de seglares ascendía este año a 428, según la estadística que nos entregaron el último día. Por supuesto que en estas asambleas, como es habitual en ellas, las variopintas religiosas se llevan la palma en número y en participación.

Las Semanas de Teología Espiritual tienen un algo que no tienen otras y que es lo que me mueve a mí —y a muchos sacerdotes y religiosos— a asistir a algunas de ellas: que, junto a las lecciones de los teólogos, la mayoría de ellos venidos de las Facultades de Granada y de Deusto, se vive en profundidad y en una liturgia elevada la oración comunitaria. Hacía tiempo que no asistía yo a Laudes y Vísperas cantadas, y que no veía a un grupo de más de 400 personas rezar en común la Hora de Sexta y de nuevo oración comunitaria, a las cuatro de la tarde, con el Stmo. Sacramento expuesto en la iglesia de Santa Isabel, de las clarisas de Toledo.

Los trabajos se iniciaron el día 5 de julio con la recepción de Semanistas en el Seminario Mayor, marco de todas las lecciones y diversas secciones de estudio de estos días.

Por la tarde, en la catedral, misa concelebrada por más de cien sacerdotes —esa sería la tónica de todas las jornadas— a las ocho y media y con la lección inaugural a cargo del cardenal primado, don Marcelo González Martín, que disertó sobre el tema «Santa Madre Iglesia».

Don Marcelo, en su doctrina clara y asertiva, sin dubitaciones de ninguna clase recordó a todos lo que ha sido a lo largo de los siglos la Iglesia, lo que si-

que siendo y significando hoy en día, y el futuro de la misma que —según él—, a pesar de los pesares, se promete esplendoroso. Pidió a todos fidelidad y —recordando a santa Teresa— amor, mucho amor a la Iglesia.

El día 6, después de Laudes cantados y los puntos de meditación, este año a cargo del P. Manuel Iglesias, que vino a sustituir al inolvidable P. Solano, recientemente fallecido, en el Salón de Actos del Seminario Mayor, tuvo lugar la primera lección de la mañana: «La Iglesia, sacramento primordial de santidad». El ponente fue don Nicolás López Martínez, Presidente de la Facultad de Teología de Burgos. Lección profunda, de un hombre bien preparado en estos temas, pero que se hizo asequible a los oyentes, teniendo en cuenta la heterogeneidad de los mismos.

Antes de comenzar la lección teológica, el P. Cándido Pozo, moderador general de la Semana, tuvo un saludo afectuoso para los Semanistas, encauzó los trabajos de la Semana —no sólo las ponencias, sino también la oración comunitaria— y dedicó un cariñoso y agradecido recuerdo al recientemente desaparecido y citado ya P. Solano, que en años anteriores dirigía, como él sólo sabía hacerlo, la oración de la mañana.

Don Nicolás López, en esquema, explicó: la Iglesia, sacramento, en el Concilio Vaticano II, a base de textos conciliares, la eclesiología cristológica y pneumatológica, y el alcance del término «sacramento».

Discurrió, después, por la sacramentalidad analógica, con textos de san Agustín, de Pedro Lombardo y de santo Tomás; estudió la Iglesia como sacramento-misterio, volviendo a textos agustinianos; y finalmente, el misterio de comunión: comunión de fe y de esperanza, comunión de caridad y consecuencias del ágape.

A las doce de la mañana y, tras un breve descanso, el profesor don Eugenio Romero Pose, rector del Centro de Estudios Teológicos de Santiago de Compostela, disertó sobre «La gran Iglesia en la teología cristiana primitiva». Muy claro en las ideas y en la dicción, el profesor Romero Pose comenzó diciendo que a fines del siglo II, la Iglesia tuvo que afrontar un grave peligro, acaso el mayor de toda su historia: la Iglesia aparecía dividida, y el personaje Celso lo reflejaba como nadie.

Todos reclamaban para sí la legitimidad y autenticidad de la Iglesia. Es ésta la hora de la apologética. Las preguntas cruciales giran en torno a Cristo. Los apologistas se ven acosados por sí mismos para responderse hasta dónde podían responder a los graves problemas del momento. Heterodoxos y ortodoxos tenían la misma fuente común: todos leían la Sagrada Escritura. Los hombres más destacados son: Justino, Clemente, Orígenes... y, sobre todo, san Ireneo.

Se refirió luego a las distintas tendencias existentes: la judía o judaizante;

los marcionitas, cultivadores de la «verdad absoluta», y los gnósticos, sobre los que se entretuvo casi la mitad de su tiempo.

El conferenciante terminó diciendo que la gran Iglesia aparece como roca firme y compacta; pero que hasta que no lleguen los días de san Agustín no habrá una doctrina fija y definitiva de esta gran Iglesia.

Por la tarde, tras la oración ante el Santísimo en la iglesia de Santa Isabel, comenzó la sección de Seminarios. El que esto escribe se había apuntado al de «Vida religiosa», cuyo moderador fue el P. Vicente M.^a Blanco Gamero.

La última lección de la jornada corrió a cargo del P. Pedro Arenillas, dominico, profesor en la Facultad de Teología de Burgos, y con el título «Un solo corazón y una sola alma en la Iglesia naciente». En realidad, fue el P. Cándido Pozo quien se limitó a leer la conferencia, larga en exceso, del teólogo dominico, ausente de Toledo por tener que asistir al Capítulo Provincial de su Provincia y del que formaba parte destacada.

El tema era interesante. Después de una larga introducción, entró en materia estudiando el significado de la palabra «Iglesia» en la cultura griega, en el Antiguo y Nuevo Testamento. Después, pasó a explicar la unidad de la Iglesia tal como aparece en los *Hechos de los Apóstoles*: unión en la fe, en el culto, en la caridad, y en la jerarquía.

El punto final de la ponencia versó sobre los carismas en la Iglesia primitiva, con el significado del término y la relación entre carismáticos y jerarquía.

La misa concelebrada, presidida por monseñor Innocenti, Nuncio de Su Santidad en España, cerró los actos de la jornada. En su homilía, el señor Nuncio subrayó el amor y la fidelidad al Papa, pidiendo a todos los españoles que le abramos de par en par las puertas cuando, en el próximo otoño, venga a España. «Miremos ese viaje —dijo— como expresión de amor del Pastor universal a una porción predilecta de su grey... Vuestra acogida al Papa no puede reducirse sólo a un gesto de la proverbial hospitalidad española, sino que ha de ser la actitud de aceptación al que viene en el nombre del Señor Jesús para confirmaros en la fe y en todo bien».

El día 7 comenzó con la oración de Laudes y la meditación dirigida por el P. Manuel Iglesias. «La Iglesia de Dios comprada por la sangre de Cristo», fue su lema. Espiritual, jugosa y práctica para los tiempos que nos toca vivir hoy en la Iglesia de Dios.

A las diez y media, de nuevo los semanistas en el Salón de Actos del Seminario Mayor, escuchamos la lección a cargo del P. Carlos Lledó, dominico, el cual disertó sobre «Dimensión eclesial de la santidad». Otra vez larga, acaso demasiado, esta ponencia y declamada, además, en un tono oratorio propio del siglo XIX. Pero interesante y profunda, como la mayoría de las que escucharíamos a lo largo de la semana. Muy en esquema, el P. Lledó expuso estos

tres puntos: La santidad de los bautizados tiene su origen inmediato en la Iglesia. La santidad de los bautizados se desarrolla en la Iglesia (sacramentos). La santidad de los bautizados alcanza su plenitud relativa en la «Iglesia celeste» (La vocación cristiana y la «tensión de santidad»; una sola Iglesia, y la Iglesia celeste, término del desarrollo de la santidad).

Más sugestivas y amenas fueron las siguientes ponencias de este día, la primera de ellas a cargo del jesuita P. Jorge de la Cueva y sobre el tema «La Iglesia de los pequeños», y la segunda desarrollada por Joaquín Alliende, sacerdote de Schönstatt, y miembro del equipo de reflexión del CELAM: «Amar a la Iglesia para vivir en ella».

El P. Joaquín Alliende, arrancando de un texto de san Pablo a los corintios: «¡Mirad, hermanos, quiénes habéis sido llamados!», hizo ver a los seminaristas como dos constantes en las obras de Dios: la pequeñez e insignificancia de los instrumentos, y la tentación de presentar a la Iglesia como grupo exclusivo de «selectos».

Este sacerdote ejemplar, desde su posición personal de testimonio, explicó cómo de la debilidad misma de la Iglesia emana su gozo y su alegría. Fue una conferencia, o lección, distinta a todas las demás. Ése fue el motivo de que, al término de la misma, se llevara una cerrada ovación, que no se llevó ninguno de los profesores invitados.

Habló, nuestro sacerdote chileno, desde una experiencia ante y postconciliar; y también desde una experiencia latinoamericana, como quien ha trabajado en Medellín y en Puebla.

El calor en Toledo era agobiante. Pero la Semana no decayó. Aquel día se cerraron los trabajos con el canto de Vísperas y la Misa concelebrada en la catedral, presidida por monseñor Juan Ángel Belda, obispo de Jaca, el cual tuvo su homilía sobre «La Iglesia hace la Eucaristía y la Eucaristía construye la Iglesia».

Entre las lecciones del día siguiente, cabe destacar la desarrollada por el P. José Goenaga, jesuita, profesor de la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto, sobre «El culto de la Iglesia». Comenzó por definir y clarificar lo que es el culto y la Liturgia; que, según él, es ante todo y sobre todo, oración de la Iglesia. Se ora según se cree —dijo después—, y se cree según se ora. En la Liturgia se experimenta en profundidad la contemplación de la Iglesia, la vivencia de los misterios de Cristo que tiene la Iglesia, la cima y la fuente, al mismo tiempo («Quas primas»), del ser y de las actividades de la Iglesia...

En una segunda parte explicó las consecuencias del *Orar-sentir con la Iglesia para la experiencia cristiana de los fieles*.

Pero quizá tuvo mayor interés, por venir de un seglar, la lección que ofreció don José Luis Gutiérrez, director de la BAC., y que versó sobre «Lo católico en los santos», concretándose a santa Teresa de Jesús.

En síntesis dijo que hace años se hablaba de apostolado. Hoy se prefiere hablar de evangelización. El significado genuino de las dos palabras es sustancialmente el mismo: el cumplimiento de deber que tenemos de ser portadores y ejecutores de la misión del Señor transmitida a la Iglesia. El anuncio del Evangelio tiene como finalidad la salvación de las almas.

Se refirió luego a la «fuga del mundo», tan mal entendida y tan criticada por muchos. La fuga del mundo no es —vino a decir— «fuga de los hombres», sino, precisamente, acercamiento profundo y eficaz. Hace más el silencio orante y el sacrificio corredentor que las solas fuerzas y el uso no iluminado de los medios temporales. Teresa de Jesús y Catalina de Siena son ejemplos supremos de ello.

Después disertó largamente sobre el concepto de «catolicidad» como servicio a la Iglesia de Dios; para fijarse en la doctrina espiritual de Santa Teresa, cuya catolicidad es evidente. No hay más que un camino, Cristo, pero puede discurrir por una casi infinita pluralidad de vías. Dios no hace a los hombres en serie; cada personalidad es irrepetible. Todas las espiritualidades católicas que han surgido en la Iglesia han colocado a la obediencia en el puesto que por designio divino le corresponde. Y puso como modelo de obediencia a la Iglesia a Santa Teresa de Jesús.

Por la tarde de ese mismo día 8, el P. Luis M.^a Mendizábal, especialista en espiritualidad ignaciana, ofreció una visión de las reglas para sentir con la Iglesia y mostró la actualidad de estas normas del santo de Loyola.

La homilía de Mons. Ricardo M.^a Carles, obispo de Tortosa, cerró la tarea de aquella jornada. El tema señalado fue el de «La fidelidad a la propia vocación como servicio a la Iglesia».

El día 9 de julio, Toledo, si tenía ya por la mañana un especial embrujo, era el del calor sofocante. Los actos de la Semana cambiaron de horario y de lugar. La Semana de Teología tocaba a su fin. A las nueve de la mañana los semanistas nos dirigimos a la catedral para asistir a la misa concelebrada, en la que estaban presentes varios obispos y el señor cardenal, don Marcelo González. Fue presidida por Mons. Miguel Peinado, obispo de Jaén, el cual tuvo la homilía de turno con el tema «La Virgen María en la Iglesia».

Después de la misa y tras un breve descanso, en el Salón de Actos del Seminario Mayor tuvo lugar la anunciada y esperada conferencia de Mons. Jerome Hamer, secretario de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, la cual versó sobre «El magisterio de la Iglesia».

La llegada de Mons. Hamer había despertado cierta curiosidad en los me-

dios de comunicación social. Pero este dignatario de la Iglesia romana dejó bien claro a la prensa que le esperaba en el aeropuerto de Barajas que venía únicamente invitado por la Semana de Teología Espiritual de Toledo. Lo que sí dijo ya entonces fue que «la teología no puede separarse del empeño personal del hombre en el terreno de la fe y de la caridad. La teología es inseparable de este empeño. Hay que poner de relieve la unidad de la vida espiritual y la teología».

Sería interesante ofrecer una síntesis de esta magnífica lección. El secretario de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe pidió permiso para dirigir unas palabras en italiano agradeciendo al señor cardenal el haberle invitado a esta Semana de Teología Espiritual, ya que procede de una familia —monseñor Hamer es dominico— donde la oración es fundamental y está profundamente arraigada a la Tradición. Por lo que le place mucho el enfoque de estas Semanas de Toledo, en las que se une la enseñanza teológica con la oración comunitaria.

Y ya metido en la conferencia sobre «El magisterio de la Iglesia», comenzó con una pregunta clave: «¿Cuál es, o debe ser, la función del magisterio de la Iglesia?». La respuesta la iría dando a lo largo de su disertación. Antes, se refirió a las apreciaciones que la opinión pública tiene referente a la palabra del Papa. Cuando Juan Pablo II habla de paz —dijo—, de libertad, de derechos humanos, encuentra pocas voces discordantes; pero apenas entra en el terreno de ciertas exigencias de la moral cristiana, la resistencia se hace sentir. Basta observar, por ejemplo, cuando se refiere al respeto a la vida. Esta actitud resulta ilógica y aun contradictoria: adhesión a una parte y rechazo a otra parte del mensaje.

Se refirió luego al magisterio de la Iglesia y se preguntó si puede la Iglesia seguir llevando la dirección espiritual del mundo. Cree que sí; que debe estar al corriente de la opinión pública; pero no puede contentarse con lo que esta opinión pública piensa del magisterio, que solamente es suyo.

Y citó textos de la Escritura, haciendo hincapié en el «id por todo el mundo, enseñad a todas las gentes y bautizadlas...».

Misión, pues, universal la de la Iglesia, que explicó Mons. Hamer distinguiendo entre discípulo y alumno. Porque hacer discípulos —dijo— es algo más que hacer alumnos. El discípulo estrecha lazos de amistad con el maestro; conecta con él; vive sus mismos ideales. El simple alumno no es nada de eso.

Ser discípulo es seguir al maestro. Y seguir a Jesús es compartir su existencia, escuchar y asimilar su palabra. Es compartir su destino, sufrimientos y alegrías. Es imitarle en toda una vida...

En la segunda parte de su conferencia se refirió a la tarea de estos discípu-

los de Cristo, poniendo por ejemplo los primeros apóstoles y seguidores suyos de la primitiva Iglesia.

Terminó su admirable conferencia resaltando lo que debe ser el magisterio de la Iglesia a la luz del Vaticano II. La Iglesia es una realidad aparte, que no entra en las estructuras de las asociaciones sociopolíticas. Ningún sondeo de opinión pública puede dar idea exacta de ella. La Iglesia es una sociedad diversa de las otras. Es a la vez visible (humana) y espiritual (divina) inseparablemente. Es una sociedad visible a los ojos humanos; pero es también una comunidad espiritual.

Éste es el misterio — terminó diciendo Mons. Hamer — de la Iglesia. Éste es el designio de Dios en una Iglesia cuyo magisterio forma parte del mandato de Cristo: «Id y enseñad, haced discípulos a todas las gentes, a todas las naciones»...

Y con la lectura del informe sobre el trabajo realizado por las diversas secciones o Seminarios, y otro más sobre las actividades del CETE a lo largo del curso, se llegó a la clausura que, como en años anteriores, corrió a cargo del señor cardenal, don Marcelo González. Fue una acción de gracias a todos los asistentes; de modo especial a Mons. Jerome Hamer. Pero fue, también, otra de las alocuciones muy de su cuño y un aliento a seguir en la tarea.

Hoy se habla de la Iglesia — dijo el cardenal primado — como de un sindicato, como de un grupo de presión. Y no es eso. Citando al escritor inglés Chesterton — una salida graciosa que nadie se esperaba en don Marcelo —, dijo para entrar en la Iglesia, lo primero que tenemos que hacer es quitarnos el sombrero. La metáfora le llevó a disertar sobre el respeto, fidelidad y amor que debemos prestar a la Iglesia, tema central de esta Semana de Teología Espiritual.

Y yo, para terminar esta miscelánea, quiero hacerlo con las palabras de santa Teresa de Jesús, en cuyo IV Centenario estamos: «Gracias te doy, Dios mío, Esposo de mi alma, porque al fin muero hija de la Iglesia».

T. APARICIO LÓPEZ

LIBROS

Sagrada Escritura

VIDAL, S., *La Resurrección de Jesús en las cartas de Pablo. Análisis de las Tradiciones*. Bibl. de estudios bíblicos, 50. Sígueme, Salamanca 1982, 21 x 13,5, 337 p.

El título y subtítulo indican muy acertadamente el contenido del libro. Pablo habla mucho de la Resurrección de Jesús; en la exposición de este tema esencial del cristianismo, Pablo usa tradiciones anteriores a él, ya acuñadas, que presentan fórmulas fijas y que hoy todavía es posible reconstruirlas. Otras veces usa el tema de la Resurrección pero sin emplear fórmulas fijas, como motivos tradicionales, para explotar la riqueza de la Resurrección en la parénesis. Precisamente éstas serán las dos partes del libro: En la primera el autor trata de buscar las fórmulas fijas, analizarlas, cuál es la interpretación que le da Pablo, cuál es la interpretación original de las fórmulas, su origen y trasfondo literario y el probable *Sitz im Leben*. En la segunda parte, más breve y menos importante analiza los textos en que Pablo usa el tema de la predicación, pero sin fórmulas fijas. En cuanto a la fórmulas fijas, el autor encuentra una que tiene forma de predicación himnica, dirigida a Dios, en la que se alaba o se bendice a Dios que ha resucitado a Jesús de entre los muertos. Tal fórmula la encuentra en Rm 4,24, 8,11; 2 Cor 4,14 y Gal 1,1, aparte de otros textos del N.T. Un segundo grupo de fórmulas tiene una estructura narrativa. Refieren un acontecimiento pasado: la Resurrección de Jesús, y se proponen como fórmulas de fe. Entre ellas hay un primer grupo que son fórmulas de fe *teológicas* (el sujeto de la frase es Dios que resucita a Jesús). Otro grupo lo constituyen las fórmulas de fe *cristológicas* (el sujeto de la frase es Jesús que resucitó). Entre estas últimas las hay simples (sin interpretación soteriológica) y otras, ya soteriológicas. Finalmente hay otras fórmulas que son confesiones de fe personal como la de Rm 1, 3-4. En un final breve (pp. 289-301), el autor recapitula las conclusiones a que ha llegado. Termina el libro con una amplísima bibliografía. Lamentablemente el libro carece de índices de los textos de la S. Escritura que en estas obras son muy útiles.

El libro se inscribe en la línea que hoy se observa de renovar la Cristología; y el autor acomete uno de los puntos más importantes: la Resurrección de Jesús; y lo hace de una manera profunda y sólida. El análisis de textos, tal como se hace en esta obra, supone muchas horas de uso de concordancias y diccionario, en definitiva, de trabajo personal. Hay una información amplia, es verdad, pero las posiciones que mantiene el autor están basadas en lo que él encuentra en el análisis literario y formal. Es claro que en obras como ésta, no todo lo que se afirma, es igualmente aceptable. Me refiero especialmente cuando se trata de buscar el origen de las fórmulas fijas, o el trasfondo literario de las tradiciones. En este tema, todo exégeta sabe que trabaja muy precariamente. Muchas veces sólo se pueden hacer conjeturas, porque faltan fuentes, o éstas no siempre es fácil fecharlas. Así por ejemplo, en las pp. 120-121 intenta buscar el autor el trasfondo de la interpretación cristológica de la Resurrección y por cierto de la fórmula teológica, lo cree encontrar en la tradición apocalíptica judía sobre «el hijo del hombre». El origen de esta tradición está, como es sabido, en Dn 7. Pero el autor pone como lazo de unión entre Dn 7 y el N.T. 1 Henoch 70-71. Ahora bien, estos capítulos están en una sección, cuyo origen prescristiano es más que discutible. Metodológicamente sería montar una hipótesis sobre otra hipótesis. Pero así es como se suele trabajar en el campo de la exégesis. A nuestro juicio, en el campo exegético es ésta de las pocas obras originales en español que merece ser leída.— C. MIELGO.

SCHNEIDER, G., *Die Apostelgeschichte*. I. Teil, Einleitung, Kommentar zu Kap. 1.1-8.40. HTKNT V/1. Herder, Freiburg 1980, 24 x 15,5, 520 p.

G. Schneider se ha encargado de escribir el Comentario de los Hechos de los Apóstoles para la serie Herders Theologischer Kommentar Z. Neuen Testament. El autor ya ha publicado varias obras sobre el evangelio de Lucas, de tal manera que está preparado para acometer el comentario de las obras lucanas. En este primer vol. se comenta sólo hasta el cap. 8.40. Tiene dos partes desiguales: la Introducción (pp. 65-186) y el comentario (pp. 187-509). Contiene luego un índice de términos griegos y otro de autores antiguos. Además en 10 Excursus se tratan los temas más relevantes del libro. La serie, en la que está incluido el comentario, destaca sobre todo la doctrina teológica de los libros del N.T. no sin estudio crítico, formal y redaccional.

El autor piensa que los comentarios no son el lugar adecuado para exponer nuevas teorías, sino que se debe limitar a exponer el estado actual de la investigación. Y efectivamente, esto es lo que hace. Tanto en la Introducción como en el comentario, la información, bibliografía y exposición de opiniones son amplísimas. El autor escoge su interpretación entre las que expone, dando siempre razones. Él mismo confiesa seguir en líneas generales los comentarios de Haenchen y de Conzelmann; no obstante hace una obra propia y explica Hechos más en vista del evangelio de Lucas que los autores citados. Conforme a estos presupuestos no se encontrará ninguna posición especial; al contrario sus opiniones son más bien comunes. El lector no encontrará sorpresas inauditas, pero sí un juicio ponderado, una información vastísima e interés por recalcar la doctrina teológica de los Hechos.— C. MIELGO.

MARXSEN, W., *El evangelio de Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*. Bibl. de Estudios Bíblicos, 33. Sígueme, Salamanca 1981, 21 x 13,5, 211 p.

La obra que presentamos es un clásico del Método de la Historia de la Redacción. Aunque tarde (el libro fue publicado por vez primera en 1956), ha sido traducido finalmente al castellano. Y la editorial Sígueme merece elogios por la labor que hace publicando obras que abrieron nuevas sendas en la interpretación del Nuevo Testamento. Después de la segunda Guerra Mundial se sentía una insatisfacción general porque el método de la Historia de las Formas no explicaba suficientemente el texto bíblico. Concedía sólo importancia al material, a las «formas». Conzelmann con su obra *Die Mitte der Zeit* y W. Marxsen con ésta mostraron la labor redaccional de los evangelistas. El primero expuso la labor redaccional de Lucas en su evangelio. Marxsen, la labor de Marcos. Es curioso observar cómo el libro conserva un tono apologético: trata de defender el nuevo método, siente el autor la necesidad de justificar la legitimidad de la nueva interpretación. Hoy esto ya no es necesario, porque el método es aplicado asiduamente y es patrimonio común de todos los investigadores. El subtítulo del Libro «Historia de la redacción» quedó como nombre del nuevo método. Marxsen en este libro no analiza todo el evangelio de Marcos, sino solamente algunos temas: la labor redaccional de Marcos en el c. 13, en las tradiciones que tiene sobre Juan Bautista, cómo entiende Marcos el término Evangelio, etc.— C. MIELGO.

MOULE, C.F.D., *Essays in Neuen Testament Interpretation*. Cambridge University Press, Cambridge 1982, 22 x 14, XII-327 p.

El libro es una colección de casi todos los artículos (en total 21) que han sido publicados anteriormente por el autor. Todos ellos tratan temas del Nuevo Testamento. Los artículos no han sido actualizados. Solamente aquí y allá se han añadido algunas notas. Estima el autor que las posiciones que entonces mantuvo, las puede seguir sosteniendo hoy. Aparte de dos artículos que tratan temas lingüísticos, la mayor parte se refiere a temas de Teología del N.T., basados muchos de ellos en exámenes literarios. Temas como el castigo, perdón, sacrificio, muerte y resurrección, ética paulina, etc., tan importantes en el N.T. son expuestos con conocimiento de la materia. Quisiera

ra llamar la atención sobre un artículo que trata de «El Hijo del hombre» en el que defiende la postura de los escrituristas de habla inglesa, que en este terrero tienen un punto de vista bien diferente de los autores alemanes.

Es de alabar también que haya recogido estas «opera minora» dispersas de no siempre fácil acceso, y que ahora se ve facilitada su consulta.— C. MIELGO.

KERTELGE, K., *Mission im Neuen Testament. Quaestiones Disputatae*, 93. Herder, Freiburg 1982, 21 x 14, 240 p.

En 1981 varios exégetas alemanes del N.T. se reunieron en Würzburg en un simposio para estudiar juntos el tema de la «Misión en el Nuevo Testamento». Fruto de esta reunión es el libro que presentamos, en el que se recogen las conferencias y aportaciones de cada uno de los participantes. El motivo por el que escogieron este tema era, para ellos, evidente: La teología misionera está en un estado de deterioro. Y ellos intentan que se supere esta resignación. A ello pretenden contribuir en parte, estudiando y presentando la actividad misionera como un rasgo esencial de la eclesiología neotestamentaria. R. Tesch examina los presupuestos e inicios de la misión primitiva cristiana: los movimientos misioneros del judaísmo, la misión de Juan Bautista, la Misión de Jesús, etc. La Misión de Jesús, tal como la presentan los evangelistas es el objeto del siguiente estudio de G. Schneider. Seguidamente son analizados los diferentes escritos del N.T. Así H. Frankemölle expone la teología de la Misión en Mateo; K. Stock, en Marcos; J. Kremer en Lucas y Hechos; D. Zeller, en Pablo. Termina N. Brox exponiendo la teoría y la práctica de la Misión en la Edad Apostólica.

El libro constituye así un manual de la Teología misionera existente en el N.T.— C. MIELGO.

FLUSSER, D., *Die Letzten Tage Jesu in Jerusalem. Das Passions-Geschehen aus jüdischer Sicht. Bericht über neueste Forschungsergebnisse*, Calwer, Stuttgart 1982, 20 x 13, 163 p.

El libro es el resultado de un simposio organizado por un grupo de científicos de Jerusalén: Teólogos, historiadores y arqueólogos, sobre los últimos días de Jesús en Jerusalén. Los relatos de la Pasión son analizados uno tras otro y las intervenciones de los participantes son relativas al campo que él domina. Hay que notar que todos son judíos, a excepción de uno que es cristiano. El punto de vista predominante es el histórico, es decir, se trata de averiguar si este o aquel episodio es histórico o no. El trasfondo de las tradiciones, es decir, la teología de los diferentes episodios es un tanto descuidada. El libro va acompañado de fotografías de la ciudad de Jerusalén y de sus lugares característicos. Es de notar que en el apéndice el profesor R. Mazar informa brevemente de las excavaciones por él realizadas en el área en torno al templo. Otro apéndice informa sobre el descubrimiento de S. Pines sobre el «Testimonium Flavianum».— C. MIELGO.

KORCZAK, J., *Die Kinder der Bibel. Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 1982, 18,5 x 12,5, 78 p.*

Es un libro de recreación poética con interés pedagógico. El autor, Pediatra, recrea la figura de Moisés, se mete en el interior de Moisés amenazado de muerte por el Faraón, reconstruye los sentimientos de los padres del niño, sus angustias, así como la ansiedad de la hija del Faraón, etc. El autor murió en los campos de concentración nazi. La figura de Moisés le sirve así al autor para exponer el destino de todos los niños perseguidos del mundo.— C. MIELGO.

JEWETT, R., *Paulus-Chronologie. Ein Versuch*. Chr. Kaiser, München 1982, 21 x 15, 184 p. 1 h.

Publicada la obra en 1979 en Espados Unidos ha sido traducida al alemán por su evidente va-

lor científico. La Cronología de Pablo es hoy tan confusa como lo era a comienzos de siglo, afirma el autor. La razón es bien conocida: no hay manera de conciliar los datos de los Hechos de los Apóstoles con las noticias que da Pablo en sus cartas. Los intentos de solución se orientaban generalmente a buscar un compromiso entre ambas fuentes. En este compromiso se trataba de salvar a los Hechos de los Apóstoles, a pesar de que la investigación iba descubriendo que Lucas en las partes redaccionales es muy tendencioso. El autor, siguiendo las huellas de E. Barnikol, J. Knox, y G. Lüdemann, opta por dar razón a Pablo y desecha los Hechos cuando éstos se oponen a aquél. Metodológicamente, esto es lo más exacto. Tres veces va Pablo a Jerusalén, y no cinco como dice Lucas, a quien le interesa presentar a Pablo en relación íntima con la Iglesia madre, y eliminar las disputas entre los primeros grupos cristianos. El punto capital de la cronología que establece el autor es poner el concilio de Jerusalén después del segundo viaje misionero de Pablo, es decir, hacia el año 51. Ello supone relacionar Gal 2 con Hech 18,22 y no con Hech 15, o Hech 11. La conversión de Pablo habría tenido lugar en el año 34 (17 años antes del Concilio de Jerusalén, como Pablo afirma expresamente). Su muerte habría ocurrido el año 62 en Roma. El autor tiene en cuenta todas las noticias que son útiles para la vida de Pablo: la inscripción de Galión, el dominio del Rey Aretas en Damasco, etc. Todo ello hace que la hipótesis del autor resulte muy plausible, y manifiesta su utilidad ya que en este cuadro encajan todos los datos que de Pablo poseemos.— C. MIELGO.

BUSMMANN, C.-SLUIS, D. van der, *Einführung in die Methode der Exegese*. Kösel, München 1982, 24 x 17, 112 p.

El libro es una introducción sencilla y amena a los métodos exegéticos actuales, que quiere servir a los estudiante que comienzan sus estudios de teología y también naturalmente a cuantos quieren leer la Biblia con provecho. Comienzan por poner los autores lo que es el Canon, seguidamente explican lo que es la crítica textual, la crítica literaria, la crítica de las formas, la exégesis conceptual, la crítica de la redacción, el método estético o estructural y la Hermenéutica. Todo ello está espuesto de una manera muy elemental, pero muy pedagógicamente, poniendo ejemplos prácticos del A. y del N. Testamento e incluso señalando deberes para que el lector realice ejercicios por su cuenta. Para amenizar el contenido, los autores incluyen en su libro ilustraciones de muy buen gusto.— C. MIELGO.

JEREMIAS, J., *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*. Sigueme, Salamanca 1981, 21 x 13, 355 p.

Este volumen reúne una serie de artículos que nos dan una visión global de la obra de J. Jeremias. Algunos de ellos son de difícil lectura por la profusión de análisis lingüísticos. No obstante, el lector descubrirá en ellos el planteamiento básico del Jesús histórico. Otros artículos («la muerte como sacrificio, justificación por la fe, Originalidad del mensaje del Nuevo Testamento, El Padrenuestro en la exégesis actual, el Sermón de la montaña», etc.) resultan mucho más asequibles para el no iniciado. En ellos descubrimos la osadía y fuerza revolucionaria que representó el mensaje de Jesús en su tiempo, reflejado en la invocación «Abba», cuyo poder para ser pronunciada se nos transmite en el Padrenuestro, haciéndonos partícipes de la relación que Jesús guardaba con su Padre. Jeremias parte siempre de un estudio profundo del mundo judío que nos sitúa los problemas en su propio contexto.— P. MAZA.

ESQUERDA BIFET, J., *Todo es mensaje*. Experiencia cristiana de los Salmos. Paulinas, Madrid 1982, 11 x 17,5, 310 p.

La experiencia del hombre está jalonada por los sucesos que surgen, por así decirlo, arbitra-

riamente. Los Salmos, la gran experiencia del acontecer humano frente a la Trascendencia, pasan en ciertos sectores como arcaicos y trasnochados. Esquerda Bifet con maestría y sencillez nos redescubre la fuerza y fecundidad de estas oraciones, que muchas veces pueden desconcertar al lector. No es justo que los Salmos no sirvan para nuestro mundo. Habrán cambiado sin duda las circunstancias, incluso las formas de pensamiento, pero el hombre sigue siendo el mismo, con sus dificultades y éxitos, siempre ávido de confianza y redención. No es éste un libro extenso, de fácil lectura y agradable comprensión, aconsejable para todos aquellos que quieran profundizar en los Salmos como experiencia de vida y en contacto con la naturaleza, expresión amorosa del Creador. En las últimas páginas del libro se encuentran unos pequeños comentarios a cada salmo, que muy bien pueden servir de orientación o reflexión.— J. MAZANA.

Teología

NEUNER, P. WOLFINGER, F. (Ed.), *Euf Wegen der Versöhnung. Beiträge zum Ökumenischen Gespräch*. Knecht, Frankfurt am Main 1982, 20 x 12, 203 p.

El presente libro lo componen 16 colaboraciones publicadas como homenaje al profesor H. Fries con motivo de su jubilación y su setenta cumpleaños. Lo que les une a todas es su relación con el movimiento ecuménico, tarea a la que el mencionado profesor ha dedicado gran parte de su actividad académica. Dentro de esta unidad, se distinguen tres aspectos concretos: modelos, caminos y metas. El libro concluye con la bibliografía de H. Fries correspondiente a los años 1971-1981.— P. DE LUIS.

TACK, T., *Wenn Augustinus heute lebte*. Augustinus Verlag, Würzburg 1982, 20 x 12, 32 p.

El presente librito recoge el discurso pronunciado por el Superior General de los agustinos en la universidad de Ilo-Ilo (Filipinas) con motivo de su 75 aniversario. Tras presentar a Agustín como muy cercano al hombre moderno y la vida religiosa por él concebida como muy de acuerdo con las directrices del Vaticano II, cosa que le haría encontrarse en casa en nuestro mundo de hoy, se pregunta cómo hablaría el santo a nuestro mundo, para responder que lo haría del mismo modo que entonces; entre otros aspectos, cree que reprendería a los pesimistas, que seguiría presentando la maravilla que es el hombre al que él no concibe desligado de Dios en quien encuentra su propio sentido. Luego analiza en Agustín las relaciones humanas básicas que forman parte de la vida de cada uno: con el pueblo al que servía, los amigos, los desconocidos, los enemigos, etc. Todo ello, dejando hablar abundantemente a Agustín por medio de sus textos. El librito concluye con un apéndice sobre la Orden agustiniana y otro de textos selectos sacados de la Regla del santo Obispo de Hipona.— P. DE LUIS.

KUNST, H., *Martin Luther. Ein Hausbuch*. Kreuz, Stuttgart 1982, 24 x 16, 468 p.

El año próximo, 1983 se celebra el quinto centenario del nacimiento de Martín Lutero, y ya se anuncian un sinnúmero de publicaciones sobre él. Pero el Pastor Hermann Kunst, obispo evangélico, teme que no se remedie la manifiesta laguna que existe en la bibliografía pastoral sobre Lutero. Las publicaciones son voluminosas y caras y así no llegan nunca a ser libros de familia, como el autor anuncia en el subtítulo del libro. Presenta pues aquí un libro de lectura fácil y devota con la vida y obra de Lutero como introducción a su doctrina. A continuación ofrece en nueve capítulos los temas doctrinales: la fe cristiana, Iglesia y Comunidad, Servicio de Dios, Exposición de la Biblia, la Vida Cristiana, Tentación y Oración, Matrimonio y Familia, estado y Orden públi-

co, El Legado de Lutero. A continuación nos ofrece el autor un pequeño diccionario alfabético de términos cristianos, hasta el número de 700 con la correspondiente definición de Lutero. 737 notas críticas de los escritos de Lutero utilizados en el volumen, completan el libro. El autor desea fortalecer los fundamentos de la fe evangélica y actualizar el mensaje de la Reforma, atendiendo así a un público, al que no suele llegar la literatura sobre Lutero.— L. CILLERUELO.

WIRTH, J., *Luther, Étude d'Historie religieuse*. Droz, Genève 1981, 24 x 16, 158 p.

El triunfo de la Sociología lleva consigo una revisión general de la historia y de la cultura. Esta colección de Estudios de Historia de carácter ético y político, implica un análisis sociológico, que analiza la serie de mitos creados por la tradición, colocando cada figura a una nueva luz que aunque sea engañosa, siempre será complementaria y servicial. Así en este estudio de Jean Wirth se ponen en evidencia ciertos mitos e interpretaciones de Lutero, que no resisten un auténtico examen sociológico. El primer capítulo del libro lleva ya este título: «El mito del joven Lutero». Ya se revela en él el mito de explicar la Reforma por los «abusos» eclesiásticos. Eso aparece también en el segundo capítulo, a propósito de la actitud de Lutero en la guerra de los campesinos. A derecha e izquierda se van desvaneciendo ciertos mitos y explicaciones fáciles o tendenciosas, que tienden a ocultar la verdad, en lugar de manifestarla. El tercer capítulo está dedicado a la verdad, o al tema de la razón. Se examina así la doble postura de Lutero: por una parte, afirma que la razón es la prostituta del diablo, pero por otra parte afirma que la fe debe ser razonable, incluso imponiendo el libre examen y considerando la dialéctica como un precioso don de Dios, mientras se mantenga en analogía con la fe. También aquí van cayendo a derecha e izquierda numerosos mitos e interpretaciones de Lutero. Finalmente el cuarto y último capítulo se dedica a la persona de Lutero. Es un mito identificar la reforma con Lutero y es otro mito identificar la persona de Lutero con el monolito de derechas o de izquierdas de la tradición. Lutero hijo de campesinos fue un genio de la adaptación a las circunstancias. Es fácil crear ese personaje mítico y monolítico, que Wirth tiene que destruir.— L. CILLERUELO.

LOHSE, B., *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*. Beck'sche Elementarbücher, Verlag C.H. Beck, München 1981, 22,5 x 14, 255 p.

Esta obra de B. Lohse es original. Se presenta como una introducción a la vida y obra de Lutero, en cuyo centenario de nacimiento vamos a entrar. Con frecuencia el término «introducción» va asociado a la idea de divulgación, como algo para el hombre de la calle. No es éste el caso del presente libro, que podríamos presentar mejor como introducción al estudio de Lutero. Es una obra de método y problemática: ¿cómo se puede y se debe estudiar a Lutero? Pero esto es sólo una parte pequeña del libro; el resto lo compone la exposición problematizada de la vida, obras y pensamiento del padre de la Reforma. Hablamos de problemas y nos referimos tanto a los que lo fueron pero que hoy ya han sido superados como a los aún persisten o surgen. No es una biografía, aunque tenga datos biográficos; resalta los «momentos» existenciales tanto a nivel personal como en relación con su entorno y tiempo. Importante es el capítulo (V) dedicado a los problemas que presenta la teología de Lutero en sus distintos aspectos, con un juicio crítico sobre la bibliografía más importante; e interesante también el recorrido por la historia presentando el significado que se ha concedido a Lutero con el pasar del tiempo; las distintas formas como se le ha visto en el protestantismo y también, muy brevemente, la nueva visión católica, aunque lamentamos que se haya ceñido demasiado al mundo de lengua alemana. Libro útil y hasta necesario para quien quiera estudiar al padre de la Reforma y para quien quiera tener una visión profunda de su persona y su obra. Carece de aparato crítico, pero al final de cada capítulo presenta una bibliografía selecta.— P. DE LUIS.

BAERENS, R. (Ed.), *Die Kirche und die Zukunft des Christentums*. Kösel, München 1982, 20 x 12, 95 p.

La futurología se ha convertido en una ciencia. El futuro no es ya algo que nos sobreviene sin que podamos evitarlo, sino el resultado de una programación previa. De todos modos, nunca pierde ese algo de misterioso que hace que el hombre viva frente a él entre el gozo y el temor. Palabras éstas que resumen quizá mejor que otras los sentimientos alternos de la Iglesia en los dos últimos decenios: al gozo esperanzado de los años sesenta, ha sucedido el temor angustioso de la década de los setenta que aún no se ha apagado. ¿Qué futuro le espera a la Iglesia? A esta pregunta responde el profesor de Nuevo Testamento, R. Schackenburg, recogiendo con mirada retrospectiva los distintos aspectos que aparecen en los distintos escritos del N.T. sobre la Iglesia y que han de conformarla en el futuro. Responde también el profesor de teología H. Fries, mostrando cómo en futuro de la Iglesia está en la forma que tome la Iglesia del futuro: tiene futuro como comunidad de creyentes orientada a Jesús que vive desde la fe en la esperanza y el amor, si comprende las afirmaciones de la fe cristiana como respuesta liberadora a las preguntas del hombre concreto, o como preguntas, liberadoras también, capaces de despertar al hombre y ponerle frente a frente con su responsabilidad. Finalmente responde un sociólogo, F. X. Kaufmann, que coincide con los demás en que la diversidad pertenecerá a la estructura de la Iglesia del futuro. La pérdida de homogeneidad y uniformidad no será propiamente una pérdida sino un recuperar su forma originaria. Al mismo tiempo acentúa, con los demás, que la Iglesia comienza en el hombre, al que ha de ver de forma más concreta e individualizada. Pero esta Iglesia del futuro no es propia autocreación, sino resultado de una vida de fe, esperanza y caridad, bajo la guía del Espíritu Santo.— P. DE LUIS.

MEYENDORFF, J., *Marriage: An Orthodox Perspective*. St. Vladimir's Seminary Press, Nueva York 1975, 22 x 14, 144 p.

El matrimonio es uno de los sacramentos donde los puntos de vista católicos y ortodoxo se distinguen netamente; así lo deja entrever ya el mismo subtítulo del libro al hablar de una perspectiva ortodoxa. En efecto, aunque el libro es un estudio de teología ortodoxa sobre el matrimonio, la concepción católica del mismo está siempre presente en la obra como punto de comparación. El autor comienza indicando que la verdadera noción del matrimonio como sacramento presupone que el hombre no es sólo un ser con funciones fisiológicas, psicológicas y sociales, sino que es también un ciudadano del reino de los cielos, es decir, que su vida entera encierra valores eternos. En 17 capítulos breves se estudian todos los aspectos del sacramento en cuestión, del que el autor quiere poner de relieve en especial su relación con la Eucaristía, aspecto que precisamente está más resaltado en el rito católico que en el ortodoxo; su inclusión en el misterio eterno y, en consecuencia, su carácter único. Estudia el rito de su celebración, abogando porque vuelva a celebrarse dentro de la Eucaristía, para lo cual hace una propuesta concreta; el problema de los matrimonios mixtos, a los que se opone porque la unidad de la fe es requerida para el matrimonio cristiano, pues no es posible convertirse en un solo cuerpo de Cristo sin participar juntos de la Eucaristía; el problema del divorcio, de la planificación familiar, problema este último al que sólo puede dar solución cada pareja cristiana; al aborto, el celibato, para concluir con cinco apéndices sobre el matrimonio en la Escritura, en la Tradición, en el Derecho canónico, en la Tradición Litúrgica y en el rito mismo. Un libro que ante todo nos presenta con claridad la perspectiva ortodoxa.— P. DE LUIS.

KASPER, W., *Teología del matrimonio cristiano*. Sal Terrae, Santander 1980, 18 x 11, 117 p.

No cabe duda que el problema del matrimonio, su vivencia comunitaria, constituyen un auténtico problema. En el matrimonio está en juego la felicidad de una pareja y, consiguientemente-

mente, de una familia, de la sociedad civil y de la sociedad religiosa. Y es problema porque actualmente se hace cada vez más fuerte la discrepancia entre lo que pudiera llamarse postura oficial de la Iglesia desde la fe, y las convicciones de creyentes desde la perspectiva de la sexualidad. Y ya de entrada diríamos que si falta una visión complexiva y renovada del matrimonio cristiano vivido en sus dos vertientes de sexualidad y de fe, habría que pensar en posturas irreconciliables. Y hay que reconocer que esto no es algo fácil. Una teología renovada del matrimonio tendrá que evitar un «objetivismo unilateral» y una «sobrealoración del aspecto institucional», así como, por otra parte, una concepción individualista e idealístico-romántica de la persona.

Este pequeño librito es realmente una reflexión profunda acerca de un amor conyugal que es a la vez sacramento o signo del amor de Cristo a su Iglesia. El autor va haciendo ver cómo la indisolubilidad, por ejemplo, no supondría algo legalmente impuesto sino algo que nace de la misma relación amorosa auténtica entre el hombre y la mujer, hasta el punto de que la misma sacramentalidad radica en el amor de la pareja: «...los cónyuges, por su amor y fidelidad mutuos, quedan introducidos en el amor y la fidelidad de Dios en Jesucristo, de tal manera que su amor es a la vez signo eficaz y pleno del amor de Dios».

En conclusión, creemos que la lectura de este librito iluminará a sacerdotes y seglares sobre el auténtico enfoque de esa gran realidad cristiana que es el matrimonio entre bautizados.— F. CASADO.

CASTILLO, José María., *Símbolos de libertad*. Teología de los sacramentos. Salamanca, Sígueme 1981, 13,5 x 21, 467 p.

Un análisis crítico de aquello que afecta más en profundidad a la vivencia del creyente como son los sacramentos, siempre será digno de tenerse en cuenta a la hora de valorar la praxis de lo que debe ser la vida de la comunidad cristiana. El autor, conocido ya en los ambientes teológicos de lengua española, se preocupa de responder desde la reflexión teológica sobre los diversos interrogantes que el cristiano se presenta a la hora de la práctica de los sacramentos. Estudio llevado a feliz término desde una óptica científica, pero sin olvidar el lado práctico y existencial. No vaya el lector a buscar una exposición sistemática, clásica, de la teología de los sacramentos en dicho estudio. El autor intenta conjugar las preocupaciones vitales del creyente y los datos positivos de la revelación en torno a los sacramentos y la forma de buscar una orientación vivencial más fiel a la realidad sacramental. La masiva aceptación que ha tenido dicha obra en el público creyente, la hace acreedora de su importancia para la hora actual de la vida de la Iglesia. Hay que hacer resaltar también la buena presentación de la obra que realiza la editorial Sígueme.— C. MORÁN.

SCHMEMANN, A., *Of the Water and the Spirit*. Saint Vladimir's Seminary Press, Nueva York 1974, 21,5 x 14, 170 p.

Convencido del gran significado e importancia que tiene el bautismo para el cristiano, el célebre teólogo ortodoxo A. Schmemmann aboga por un redescubrimiento de ese sacramento que consistiría fundamentalmente en anular el divorcio existente, al respecto, entre teología, liturgia y piedad. De aquí ha salido este libro hermoso sobre los sacramentos del bautismo y la confirmación que en la Ortodoxia van íntimamente ligados, no sólo en la concepción teológica, sino también en el rito de la celebración. El estudio no se hace desde posiciones especulativas, sino desde el comentario detallado y profundo de todos los momentos y elementos del rito. Se rebela contra la concepción dominante en los manuales de teología en los que los sacramentos aparecen como «medios para obtener la gracia» y en los que, por lo que se refiere al bautismo, los dos puntos de referencia son precisamente el pecado original y la gracia. Insiste sobre todo en la relación esencial, no sólo a nivel de símbolo, entre el bautismo y la muerte y resurrección de Cristo, verdadero contenido y significado del sacramento; en restablecer la unión entre forma y esencia, entre el rito y lo que acontece. El bautismo es lo que representa porque lo que representa es real. El que la esencia del sacramento sea determinada y definida separadamente de su forma constituye, para el

autor, el pecado original de la teología moderna, pospatristica y occidentalizada. Respecto a la Confirmación insiste a su vez en que lo que se recibe es el don personal del Espíritu Santo, no los «dones» del Espíritu Santo. La confirmación es a la vez complemento del bautismo y misterio-sacramento nuevo, precisamente porque el Espíritu que se recibe es un don, sólo posible tras la restauración de la propia naturaleza mediante el bautismo. Son hermosas las páginas que dedica a los títulos de rey, sacerdote y profeta aplicados a todos los fieles. Un libro hermoso, pues que ayudará a comprender mejor el bautismo, lo que constituye no una necesidad intelectual, sino existencial.— P. DE LUIS.

Das religiöse Bewusstsein und der Heilige Geist in der Kirche. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, Nr 40. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1981, 21 x 15, 96 p.

Die Hoffnung auf die Zukunft der Menschheit unter der Verheissung Gottes. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr 41. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1981, 21 x 15, 187 p.

El afán ecuménico es, sin duda, una de las características del cristianismo de nuestros días. Las Iglesias cristianas están recorriendo los distintos caminos que puedan conducir a la ansiada unidad, uno de los cuales es el de los encuentros teológicos entre representantes de dos o más confesiones, que normalmente va acompañado también por el otro camino, el de los gestos, expresión de la mutua estima y respeto. Particularmente activa es la Iglesia Evangélica de Alemania. La Revista *Ökumenischen Rundschau* ha publicado dos Suplementos a sus números 40 y 41 que nos informan sobre los encuentros de la Iglesia mencionada con la Iglesia de Inglaterra y con la Iglesia ortodoxa de Rusia respectivamente. El primer encuentro se celebró del 9 a 14 de abril de 1980 y centró su discusión sobre la Espiritualidad, la apertura de los hombres a lo religioso y la encarnación de la fe en una vida marcada por el Espíritu Santo. El primero de los Cuadernos-Suplemento recoge las conferencias pronunciadas en tal ocasión por parte de los representantes de ambas Iglesias; el segundo, en cambio, nos ofrece la Documentación completa del Encuentro celebrado en Odesa en octubre de 1979: no sólo el texto de las conferencias, sino también del diálogo-discusión que siguió a cada una de ellas, y antes los discursos de salutación de las distintas personalidades, así como telegramas y un resumen en ruso y en alemán de las tesis aceptadas comúnmente en cada uno de los temas de discusión, a saber: la esperanza en el futuro de la humanidad, los santos como cumplimiento de la promesa de Dios a los hombres (tema nuevo de las discusiones ecuménicas) y los puntos comunes aceptados por el Consejo ecuménico de las Iglesias en torno al Bautismo, Eucaristía y Ministerio.— P. DE LUIS.

ARENS, H., *Die christologische Sprache Leos des Grossen. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian.* Freiburger Theologische Studien, 122. Herder, Freiburg im Breisgau 1982, 23 x 15, 716 p.

H. Arens nos ofrece en esta obra un estudio voluminoso y completo, dentro de los límites que él se ha marcado, de la célebre epístola 28 del Papa San León Magno, más conocida como *Tomo a Flaviano*. El comentario propiamente dicho va precedido de una larga introducción que recoge los resultados ya logrados por la investigación anterior al autor sobre los aspectos que forman el marco en que se encuadra el texto objeto de estudio: sermones y cartas del mismo León, la correspondencia del Papa con referencia a Eutiques, anterior al Latrocinio de Éfeso (449); divulgación, género literario (epistolar) del Tomo y su redacción y, por último, el desarrollo del latín cristiano hasta entonces. Resultados que son confirmados, completados o corregidos con aportaciones personales del autor. Según él, la traducción de los documentos griegos referentes a Eutiques de que se sirvió el Papa y su Cancillería no es otra que la de la Colección de Novara; la epístola de Flaviano *Nulla res diaboli*, que contiene la caracterización de la posición teológica del heresiarca, es anterior a la otra *Pie et recte*; acepta como válida en líneas generales la tesis de Gaidioz sobre la cola-

boración de Próspero de Aquitania en la elaboración del Tomo, pero corrigiéndola en casos concretos; por lo que a la edición crítica se refiere prefiere la de Silva-Torouca, que se basa en el manuscrito de Munich y valora más la esticometría, a la de Schwarz.

El comentario se desarrolla por secciones o unidades temáticas o de composición, que no siempre coinciden con las establecidas por otros estudiosos y que el autor razona. Dentro de cada sección se repite el mismo esquema: texto, estilo, pre-texto, composición y contenido (análisis semántico). En cuanto al texto sigue fundamentalmente, como acabamos de decir, la edición de Silva-Torouca, pero anotando siempre las diferencias con la de Schwartz y discutiendo cada una en particular, lo que le lleva a veces a optar por la lectura de este último contra la ofrecida por el primero, recurriendo hasta a la cantidad y acento de las sílabas o al «ductus» del pensamiento. En cuanto al estilo, va confirmando caso por caso las afirmaciones generales hechas en la introducción en el sentido de que León se sirve de un lenguaje que no es ciertamente popular sino que representa una forma literaria artística, la «Kunstprosa», la prosa artística, con su predilección por el homoioteleuton, la aliteración, la simetría, etc., siempre dentro de un lenguaje poco innovador y poco deudor frente al latín tardío. Los pre-textos, es decir, los textos anteriores que están a la base son varios; el autor examina los textos escriturísticos (algunos entrevistados por primera vez), las autocitas de los propios sermones, las citas de otros autores (Agustín y Gaudencio de Brescia) y también los documentos llegados del oriente que han permitido al Papa hacerse una idea del estado de las cosas y que condicionan el contenido del Tomo. Ya hicimos alusión al hecho de que el autor aportaba novedades respecto a la división de la carta; quizá hallemos aquí uno de los resultados más destacados del estudio. El autor ha visto en los versillos 54-157 una adición posterior a un primer texto de la carta. Estos versillos son un largo paréntesis de autocitas en su mayor parte que fue introducido una vez que el Papa conoció la convocación por parte del emperador del concilio para agosto del 449. Al cambiar parcialmente el destinatario —además de Flaviano, los PP. conciliares— León consideró oportuno hacer tal adición incluso para afirmar su propia autoridad —mención de la confesión de Pedro— ante un concilio que preveía hostil a sus tesis. A esa conclusión le han llevado varias pruebas de estilo, de composición y de contenido. Por interesantes que sean los resultados obtenidos en los aspectos ya mencionados, sin duda lo más importante hay que verlo en el comentario «semántico» del Tomo. Recurriendo normalmente a la lógica de la estadística, aunque sin abusar de ella, para determinar el significado de las palabras, el autor explica a León por León mismo, es decir, por sus sermones y cartas; quizá sea aquí más que en otro sitio donde tengamos que lamentar los límites, muy comprensibles por otra parte, que el autor se ha impuesto, pues se echa de menos el comentario desde sus fuentes, especialmente agustinianas, dado que su lectura es un eco continuo de los escritos del hiponense. A veces da la impresión de exprimir demasiado el texto, pero no se trata de un abuso sino simplemente de sacar las consecuencias del lenguaje conscientemente evocador del Papa y del valor que concede a la analogía cuando se habla de Dios. Con todo, a veces encontramos afirmaciones que nos parecen innecesarias como cuando se nos dice que en León el término *latro* tiene una valoración muy negativa (p. 511). El autor tampoco ha querido entrar en el pensamiento real de Eutiques ni en lo acertado o equivocado de la opinión del Papa sobre él; pero siempre habla con prudencia que deja entrever que León no entendió bien al heresiarca.

En conjunto una obra valiosísima por el rigor de concepción y de expresión, que sin duda hará más comprensible la carta misma y desde ella el pensamiento teológico del Santo del que el comentario ofrece una síntesis; al mismo tiempo que muestra la validez de la afirmación del autor de que en la persona de León ha ocupado la Sede Apostólica un Papa que ha encarnado la romanidad clásica.— P. DE LUIS.

MONDIN, B., *Teologías de la praxis*. BAC popular, Madrid 1981, 11,5 x 19, 194 p.

La reflexión teológica que parte de la práctica ha adquirido carta de ciudadanía en el quehacer teológico desde unas décadas a esta parte. El autor del estudio que presentamos hoy al público de lengua española es consciente de ello y ha intentado resumir en unas páginas, quizás demasiado

escasas, todo el esfuerzo teológico en torno a la teología de la praxis: teología de la cultura, teología del trabajo, teología política, teología del desarrollo, teología de la liberación, teología de la revolución y teología del juego. El plan seguido por el autor en torno a tales teologías es más bien de tipo expositivo e introductorio que sin duda servirá de una gran ayuda prestada al público creyente y preocupado por el significado teológico del quehacer humano en el tiempo. La crítica presentada por el autor en los últimos capítulos servirá de orientación juiciosa del valor y alcance de la nueva forma de hacer teología iniciada por teólogos de vanguardia en el cristianismo.— C. MORÁN.

MITEINANDER VOR GOTT, *Gottesdienst in Ökumenischer Gemeindechaft*. Bachem-Lembeck, Köln-Frankfurt 1981, 19 x 11, 112 p.

Mientras se siguen discutiendo los problemas ecuménicos, en diferentes comunidades y situaciones se considera necesario «orar juntos» para lograr «sentir juntos». Al mismo tiempo se mantiene la convicción antigua de que la *lex orandi* va estrechamente unida a la *lex credendi*, mientras que la unión de las iglesias nunca será posible si no se prepara la unión de los corazones y de las creencias en la oración sincera ante el mismo Dios. Aquí se ofrece un librito para estas ocasiones en que los cristianos (católicos, ortodoxos y protestantes) se reúnen para orar. Se han escogido textos de las tres Confesiones según la tradición en una primera parte, como formas oficiales del servicio divino. En la segunda parte se ofrecen textos breves para la meditación, u formas variadas de oración, libre. En la tercera parte se ofrecen elementos para otras formas libres de oración, por ejemplo procesiones, aniversarios del Bautismo, vigilia pascual, formas de dar la paz, letanías. Finalmente en la cuarta parte se ofrecen algunas indicaciones teológicas en cada una de las tres confesiones. El Movimiento ecuménico pretende que los cristianos que aspiran a crear la unidad, la busquen dentro de sus respectivas tradiciones, pues no se trata de eliminar nada sino de perfeccionarlo todo. Por otra parte es claro que hay comunidades en que el Movimiento ecuménico mantiene su vitalidad, y hay ocasiones en que los cristianos de diferentes confesiones se reúnen y necesitan orar juntos. A todos éstos se ofrecen estos textos litúrgicos.— L. CILLERUELO.

LUTHE, H., Varios., *Christus begegnung in den Sakramenten*, Butzon und Bercker, Kevelaer, 1981, 21 x 14, 696 p.

El progreso de la Sacramentología está todavía reservado a pequeños círculos de cristianos instruidos, pero la gran mayoría se mantiene aún en el campo de la tradición antigua y por lo mismo dentro de un formalismo que implica una cierta indiferencia hacia los sacramentos, considerados como prácticas piadosas. Hay pues gran interés en que la nueva visión de los sacramentos alcance a la generalidad de los cristianos. El obispo Hubert Luthe recoge y publica en este libro 11 estudios de otros tantos autores. Dejando a un lado tesis discutibles o aventuradas, se da la doctrina renovada de los sacramentos al alcance de todos los lectores, aunque carezcan de preparación teológica. Y se ofrece con la doctrina abstracta, la conveniente invitación y disposición para encontrarse con Cristo en los Sacramentos. En realidad se trata de una labor de equipo, aun dentro de la variedad de los autores, ya que el libro está organizado desde un principio con sus bases correspondientes. Se presenta pues a Cristo como sacramento fundamental de redención. Se presenta a la Iglesia como Sacramento general de Cristo. Se presenta después los siete sacramentos de la Iglesia como «unidad septiforme». Y después de dedicar a cada uno de los siete sacramentos un estudio especial, se presentan al fin los Sacramentos de la Iglesia. Así se logra del mejor modo posible el redescubrimiento de los sacramentos, que habían perdido ya su más íntimo sentido para la mayoría del pueblo católico.— L. CILLERUELO.

Moral - Derecho

HÄRING, B., *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología moral para sacerdotes y seglares*. Herder, Barcelona 1982, 22,5 x 14, 640 p.

Presentados ya en el primer volumen los fundamentos del obrar humano, dedica este segundo a la reflexión sobre los problemas más vitales que afectan al hombre de hoy. Sobre el contenido material poco se puede decir. Son los problemas que encontramos tratados en nuestros moralistas clásicos, o los nuevos que estudian prácticamente la totalidad de los moralistas actuales. Lo específico y el atractivo que ofrecen los escritos del P. Häring consiste siempre en la luz, en el amor con que los estudia, en el sentido bíblico que transpiran desde la primera página hasta la última, que parece como huir de una sistematización pero que vivifican todo su pensar, de una manera tan especial que le convierte en un auténtico especialista de la moral «cristiana». Esa moral que transparentan no solamente el título, sino también el subtítulo «el hombre en pos de la verdad y del amor». Ése es el centro de la moral de Cristo «camino, verdad y vida» y por consiguiente, también del cristiano «hijo de Dios y hermano de Cristo». Ése «ser el hombre en pos de...» le dan una comprensión que muchos no entienden en el tratamiento de los hombres que viven los problemas, al mismo tiempo que el ir en pos «de la verdad y del amor» le permiten ser de los más exigentes. No hay descanso, siempre está en pos de..., siempre adelante, siempre escalando nuevas metas hasta llegar a la definitiva. ¡Qué bella es así la moral! Respuesta al Dios amor y plenitud.— Z. HERRERO.

SCHMATZ, F., *Christliche Lebens-qualität durch Begegnung*. Herder, Wien 1982, 19,5 x 12, 116 p.

Oímos hablar frecuentemente de «cualidad de vida». Lucha por una mejor cualidad de vida, sin lograr entender siempre lo que se nos quiere comunicar con esta expresión. Y Schmatz parece agudizarnos el problema de intelección completando la expresión según el título de su estudio «cualidad cristiana de vida». Pero se ha preocupado de decirnos abiertamente en qué ve él esa «cualidad cristiana de vida»: consiste en el encuentro de personas. Disponemos de no pocos bienes materiales, pero la vida humana solamente llegará a su plenitud cuando se transforme en un encuentro entre personas. El encuentro de las personas entre sí desarrolla un papel fundamental tanto en el matrimonio, familia como entre las generaciones, entre los trabajadores en su trabajo y fuera de él, como entre los enfermos, impedidos, moribundos como también en los que festejan acontecimientos felices. Y aquí descubre el autor su tipicidad cristiana: Todos estos encuentros humanos abren al encuentro en la Fe, en la Esperanza, en el Amor, en la Oración, en la Liturgia, en la misma Muerte...

Tan importante es el encuentro humano entre personas que la mayor parte de las crisis humanas solamente encuentran solución en él.— Z. HERRERO.

HORTELANO, A., *Problemas actuales de moral, II: La violencia, el amor y la sexualidad*. Sígueme, Salamanca 1980, 21 x 13,5, 762 p.

Nos regala el P. Hortelano con su segundo volumen de «problemas actuales de moral» con ese estilo tan personal suyo bien marcado. Y es un amplio volumen en cuyo subtítulo nos indica los dos grandes capítulos: violencia y sexualidad. Pero que esto no nos engañe. Bajo esos dos grandes apartados se encierra el tratamiento de múltiples interrogantes sobre ambos temas, como experimentación sobre el hombre, aborto, guerra, pena de muerte, etc.

Como en todos los demás escritos suyos nos sorprende por su impostación general. Es preciso subrayar que uno de los valores más sobresalientes es el de su visión de conjunto, complemen-

tada con una poderosa capacidad de síntesis. Parece voluminosa esta obra y, sin embargo, no lo es, porque también pone en práctica, para mejor ayuda de los estudiosos y lectores, el método de la interdisciplinariedad. Así el tema de la violencia lo enmarca en los siguientes apartados: tipología de la agresividad, análisis interdisciplinar de la agresividad, valoración religioso-moral de la agresividad, prevención jurídica de la agresividad, problemas concretos de la agresividad, la muerte como problema último.

Subrayo también la magnífica y selecta bibliografía a que nos remite, dando así un mayor tono científico al tratamiento del tema, al igual que el cuidado índice de materias. Podemos congratularnos, y quienes hemos sido sus alumnos con gran alegría, de que la bibliografía española cuente con un texto muy apreciable de moral.— Z. HERRERO.

ADNÈS, P., *La penitencia*. BAC., Madrid 1981, 20 x 12,5, 310 p.

Esta obra que, en cuanto es debida a un teólogo francés, profesor de la Gregoriana de Roma, se sale de la intención de «historia salutis» concebida como una amplia dogmática en español y como fruto de la teología española, creo que será bien acogida no solamente por el público español sino también por los mismos estudiosos de la teología. Los primeros creo que apreciarán su claridad y magnífica síntesis de los avatares de la historia de la vivencia cristiana de este sacramento de la reconciliación. Los segundos, los estudiosos, fácilmente se verán atraídos por la rigurosidad científica que sabe mantener, a pesar de la síntesis, como también el perfecto entrelazado sistemático que presenta: La Escritura (doctrina penitencial, prácticas penitenciales, arrepentimiento y perdón de los pecados en los sinópticos, el poder de atar y desatar en S. Mateo, el poder de perdonar y retener los pecados en S. Juan, el testimonio de los escritos apostólicos), la tradición (la penitencia en la Iglesia antigua, el perdón de los pecados graves durante los tres primeros siglos, la penitencia canónica del siglo IV al VI, la sacramentalidad de la antigua penitencia, transición de la penitencia pública a la penitencia privada, los escolásticos y el sacramento de la penitencia), enseñanza del magisterio y problemas teológicos más recientes, integrado por el estudio detenido del concilio de Trento, la dimensión eclesiológica en el Conc. Vaticano II, y el estudio de los problemas peculiares y del nuevo ritual en el contexto actual.— Z. HERRERO.

SCHNEIDER, G., *Grundbedürfnisse und Gemeindebildung*. Soziale Aspekte für eine menschliche Kirche, Chr. Kaiser Verlag, Mainz-Grünwald 1982, 20,5 x 12, 240 p.

La fe que nos une a todos los cristianos es origen de «encuentro» y también de la organización jurídica que visibiliza y rige el discurrir de la vida de la comunidad de fe. El «encuentro» es algo vivo que, como tal, se transforma constantemente aunque solamente en momentos muy concretos y contados emerge la conciencia de la transformación, mientras que la organización como tal es más refractaria a los cambios. De aquí que discurran por caminos diversos.

Pues los movimientos o grupos de base de la época actual han cobrado tal fuerza que están cambiando la forma de impostación del discurso sobre la Iglesia. Hoy se distinguen claramente dos concepciones, que han aparecido ya hasta en algunos Sinodos Nacionales: Quienes piensan en la Iglesia más desde la Institución, y aquellos otros que prefieren hacerlo desde «el encuentro», o desde las estructuras de comunicación. La fuerza que va cobrando esta última perspectiva deja sentir su influjo en la exigencia de lograr que la institución esté compuesta por unas estructuras de comunicación y encuentro.

Por este camino se desarrolla todo el estudio de Schneider en un análisis detallado y detenido de todos los elementos que pueden contribuir a que la Iglesia sea cada vez más una comunidad viva e inventiva en la fidelidad a sus elementos permanentes.— Z. HERRERO.

HERMS, R., *Theorie für die Praxis-Beiträge zur Theologie*. Ch. Kaiser, München 1982, 23 x 15, 396 p.

Tal vez guiado por la ya abundante bibliografía sobre la posibilidad de una ética específicamente cristiana, Herms desarrolla su amplio estudio en torno a la «concepción cristiana de la realidad como fundamento de la competencia teológica en el ámbito de las realidades profanas. El primer gran apartado de su volumen lo dedica a precisar y describir la concepción cristiana de la realidad, sus relaciones con la llamada ética natural, como también del concepto y alcance de la «competencia teológica».

Lo hace tanto desde el punto de vista escuetamente teológico como desde la perspectiva del diálogo interdisciplinar.

Su estudio, sin embargo, es un estudio orientado hacia la eficacia pastoral. De aquí que en el tercer apartado se esfuerce en concretar las condiciones de eficacia y de penetración de la visión cristiana de la realidad en medio de una sociedad altamente desarrollada, como es la alemana. Desde este punto de vista considerará los «consejos pastorales», como grupos capaces de vivir movidos por la fantasía inventiva de proyectos de futuro, la liturgia como manifestación externa de la religiosidad con ciertas advertencias para los jóvenes liturgistas entusiastas, concluyendo este apartado con el entusiasmo y optimismo de la renovación.

A este tema central va acompañado de otros temas más particulares en el apartado segundo de su libro, como son: el pensamiento de Dios como contenido y sus relaciones con la ideología, el pecado como concepto-base en la sociología de Niklas Luhmann y la función de la concepción de la realidad en la psicología de S. Freud.

Todo ello nos es ofrecido con la cuidadosa presentación a que ya nos tiene acostumbrados la editorial Kaiser con unos terminados índices de conceptos y de personas.— Z. HERRERO.

BLECKMANN, A., *Grund probleme und Methoden des Völkerrechts*. Karl Alber, Freiburg-München 1982, 20 x 12,5, 248 p.

En el presente libro se abordan algunos problemas fundamentales y los métodos del Derecho Internacional con un enfoque crítico de la sociedad y de sus instituciones supranacionales desde una perspectiva filosófico-jurídica y a través de las fuentes del Derecho. Su autor, profesor de la universidad de Münster, comienza con bastante acierto por analizar y precisar lo que se entiende por Derecho Internacional o de gentes, con sus antecedentes y principios de legalidad, la analogía, el Derecho natural, el positivismo lógico, el pragmatismo, la fuerza y la norma. A través de las fuentes se precisan algunos términos, según el método semiótico y la evolución desde el Derecho Romano. Llega a formular una sistemática racional y culturalista con un enfoque unitario o integral capaz de dar cuenta de la condicionalidad concreta y las relaciones entre los estados. A pesar del diferente carácter de los pueblos y sus peculiaridades, se pueden formular los vínculos unitarios, que han dado origen a organismos internacionales como la ONUN, anteriormente, Sociedad de Naciones, la Comunidad Europea, la NATO y otras instituciones de protección y defensa supranacional. Parte de unas premisas que ha desarrollado más ampliamente en publicaciones anteriores, llegando a conclusiones, que pueden servir para solucionar los problemas internacionales.— F. CAMPO.

MAEKELT, Tatiana B. de, *Conferencia especializada de Derecho Internacional Privado*. Análisis y significado de las Convenciones aprobadas en Panamá 1975. Universidad Central de Venezuela, Caracas 1979, 22 x 15,5, 154 p.

El libro está dedicado al profesor de la misma universidad Central, Dr. Gonzalo Parra Aranguren, por su brillante actuación en la Conferencia de Panamá de 1975. Se exponen también brevemente las Convenciones aprobadas en Panamá (1826) Lima (1878) Montevideo (1889 y 1940)

Bolivariano (Caracas 1911) y otras Conferencias Panamericanas con el *Código* de Bustamante, como antecedentes y telón de fondo. Con la misma precisión y pulcritud, que observamos en ella hace 20 años al esbozar los puntos que iba a exponer en aula universitaria, nos dice en la introducción los propósitos de este libro y de la Conferencia de Panamá con su importancia en el derecho Internacional Privado al proporcionar nuevos horizontes de integración sobre proyecciones sociales, económicas y políticas. Lo que parecía una utopía en relación a la norma de conflictos es ahora un logro, que reclama una metodología adecuada para aplicar las leyes con equidad y justicia. Esto es lo que ella se propone al dar una visión de conjunto para lograr la unificación de las normas de conflicto y su ratificación. Se felicita cordialmente a su autora por su intento de unificación, superando no pocas críticas, como se había propuesto en un libro anterior: *Obra jurídica de Joaquín Sánchez-Covisa* (1976). Esperamos continúe esta labor de integración.— F. CAMPO.

DIBAR, J., *Lecciones de derecho mercantil*. Universidad de Deusto, Bilbao 1980, 22 x 18, 199 p.

El mismo título elegido para este volumen nos indica su contenido. No es un tratado completo de derecho mercantil, sino «lecciones» que se limitan al estudio de la empresa, del empresario individual y del empresario social. Sin embargo su labor será apreciada. Su claridad, su síntesis y la sencillez con que explica cada uno de los términos que normalmente se utilizan en este campo pueden permitirle ocupar un buen puesto en los lectores no muy iniciados en la lectura de estos temas. Ello no quiere decir que los entendidos en los citados temas van a renunciar a él. Las visiones sintéticas de conjunto en no pocas ocasiones prestan una gran ayuda al profesor, mucho más si va acompañado de una bibliografía selecta como ocurre en el caso.— Z. HERRERO.

ZARAGOZA, A., *Los abogados y la sociedad industrial*. Península, Barcelona 1982, 20 x 13, 127 p.

A. Zaragoza ya era conocido por los lectores a través de su libro *Abogacía y política* del 1975. Las críticas señalaban su carácter eminentemente descriptivo. Ello parece haber impulsado al autor a la realización de este segundo estudio en el que predomina el aspecto teórico. Es fruto de una experiencia reflexiva de diez años, que ha ido manifestándose en buena parte a través de artículos aparecidos en diversas publicaciones y que hoy nos ofrece como un volumen completo.

Sería casi imposible presentar un resumen de su contenido, por ser un volumen escaso de páginas pero denso de contenido. Fundamentalmente estudia la incidencia de la crisis de la justicia y del cambio social hacia una sociedad industrial en la profesión de la abogacía. ¿Tendrán un puesto en la nueva sociedad? ¿Su influjo social podrán mantener las cotas ya alcanzadas? A éstos, y a otros muchos interrogantes, responde con gran esmero científico, como buen conocedor que es de los últimos movimientos intelectuales existentes en este campo. Se muestra optimista en cuanto al futuro de la profesión, a condición de que el abogado se convierta en un agente de cambio.

Nos alegramos de que las dificultades encontradas para publicarlo en catalán, nos hayan permitido conocer más fácilmente la tesis en él expuesta.— Z. HERRERO.

Filosofía

IMBRAGUGLIA, G., *Teoria e Mito in Parmenide*. Studio Editoriale di Cultura, Genova 1979, 24 x 16,5, 150 p.

El Mito y el Logos tuvieron una importancia enorme en el pensamiento occidental antiguo.

Su bipolaridad no obstó, sin embargo, para que el Mito tuviera que ver también con la realidad. Si, por una parte, el mito fue descartado en nombre del Logos, por otra el Logos a veces creció sobre el suelo del Mito.

Georgio Imbragulia se ha enfrentado con el problema de las relaciones entre teoría y mito en orden a la realidad del ser, examinando en Parménides las cuestiones siguientes: El Ser en su esfericidad; el Demon que lo gobierna todo y su leyenda; la diferente enunciación de los principios básicos en Parménides y Sócrates; las teorías de la inferencia y de la demostración de la existencia y las líneas generales de una perspectiva hermenéutica.

Ni que decir tiene que esta obrita necesita para su lectura una atención un poco especial.— F. CASADO.

COLONNELLO, P., *Heidegger interprete di Kant*. Studio Editoriale di Cultura, Genova 1981, 24 x 16,5, 135 p.

Fue un dicho entre los seguidores de Kant que «uno solo le había entendido y este tal le había entendido mal». No es extraño, pues, que Heidegger tema no hacer una interpretación kantiana que sea capaz de sostenerse ante una crítica suficientemente objetiva. Pero es precisamente esta duda lo que estimula a Heidegger a poner más atención a su estudio sobre el pensamiento de Kant en sus diversas fases de reflexión. Y a esto se debe el que el ensayo de Heidegger que ofrecemos aquí pueda leerse según un pluralismo y a la vez una unidad de las interpretaciones heideggerianas de la Crítica de la Razón Pura. El objeto de la búsqueda heideggeriana ¿se relaciona con el carácter lógico o gnoseológico o más bien es esto una especie de introducción a una investigación en el campo de la ontología y metafísica? En todo caso, en el interés de Heidegger está seguir unos senderos críticos para desarrollar el interrogante fundamental del filósofo existencialista acerca del SER.— F. CASADO.

ESQUIVEL, J., *La polémica del materialismo*. Tecnos, Madrid 1982, 18 x 11, 156 p.

Esquivel recoge la polémica que provocó U. Moulines entre los años 1977 y 1979 con su artículo «Por qué no soy materialista». El libro nos presenta la historia de la discusión dejando al lector la decisión sobre las posiciones presentadas. En total son 9 artículos más, la mayoría de ellos críticos respecto a la postura antimaterialista de Moulines. Para este autor el materialismo es una tesis confusa que afirma que sólo existe la materia o que «todo es materia». Dado el estado actual de la ciencia, hay que reconocer que no sabemos en realidad qué es la materia. La conclusión es que el materialista afirma que todo es una cosa que no sabemos lo que es. Moulines presenta también una argumentación contra todo monismo y propone como alternativa un pluralismo ontológico. Los artículos, pertenecientes a un grupo de destacados filósofos hispanoamericanos, facilitan grandemente la comprensión del tema del materialismo, por eso el libro resulta interesante y su lectura provechosa.— P. MAZA.

POELTNER, G., *Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft*. Herder, Wien 1981, 17 x 24, 86 p.

La Academia católica de Viena ha realizado un simposio sobre la libertad situada concretamente en una sociedad pluralista. Con ello se trata de dar una comprensión profunda de la misma y ofrecer una guía de acción en la sociedad pluralista, en la que de hecho vivimos. Se analiza el sentido de la libertad desde un punto de vista filosófico y en relación con la solidaridad. En segundo lugar se trata de hacer ver que el principio estructural de la sociedad futura ha de ser la solidaridad; se anima y fundamenta también la necesidad de la comprensión política en una sociedad pluralista. Se expone el papel del personalismo cristiano en la Sociedad y el Estado actual y final-

mente se descubre el trasfondo teológico del concepto de persona. Los temas han sido tratados con competencia por profesores universitarios de altura y así se ha conseguido reunir un escrito muy interesante.— D. NATAL.

LADRIÈRE, J., *El reto de la racionalidad...* Sígueme, Salamanca 1978, 14 x 21, 196 p.

Recoge este volumen el resultado de los coloquios de la Unesco tenidos en 1974 en torno al tema de la ciencia, la ética y la estética. Se encargó a Jean Ladrière redactar una obra original a partir de las aportaciones de los distintos participantes. Así se llega a esta obra que está llena de interés por diversas razones. Por ejemplo, la relación entre teoría y experiencia queda ampliamente clarificada, el papel del pensamiento en relación a las prácticas de la humanidad así como la relación entre las distintas culturas y la tecnología en el mundo contemporáneo, también se analiza el impacto de la ciencia en la ética con sus dificultades y valoraciones así como en la estética de nuestro tiempo. Una obra por tanto con grandes horizontes redactada por un experto en estos temas como es el profesor Jean Ladrière.— D. NATAL.

HELLER, A., *La revolución de la vida cotidiana*. Península, Barcelona 1982, 13 x 20, 207 p.

También el marxismo, como todos los grandes proyectos de vida social, espera que llegue un día en que todo vaya suficientemente bien. Pero ¿qué hacer mientras tanto? A ello responde el libro de Agnes Heller bien conocida como integrante de la Escuela de Budapest y que vivió directamente los acontecimientos más significativos de aquel país. En este libro se nos presenta, desde un marxismo renovado, la forma de actuar en relación a la estructura familiar, el trabajo, la sexualidad, y otras muchas realidades concretas de la vida diaria. Con ello se intenta trabajar para que venga lo que se espera. Se analiza también el significado del movimiento radical, y en una larga entrevista se revisan puntos fundamentales para el marxismo, como la ética, el neomarxismo, la dialéctica y la metafísica, etc. De paso nos informamos de los esfuerzos de los grandes pensadores de distintos países del este europeo. La edición castellana está bien presentada y revisada por Jacobo Muñoz que conoce bien la problemática.— D. NATAL.

RUBIO CARRACEDO, J., JIMÉNEZ REDONDO, M., RODRÍGUEZ MARÍN, J., *Génesis y desarrollo de lo moral*. Dpto. de filosofía práctica, Facultad de Filosofía y C. de la Educ., Universidad de Valencia, Valencia 1979, 22,5 x 17, 168 p.

El presente volumen es una recopilación de tres artículos a propósito del desarrollo moral, campo en el que se encuentran estrechamente interrelacionadas Filosofía, Psicología y Ciencias de la Educación. En el primer artículo, *Génesis de la conciencia moral*, José Rubio pasa revista a las distintas opiniones habidas a lo largo de la historia sobre el origen de la conciencia moral, tanto en la vertiente individual como en la colectiva; terminando su trabajo con un análisis de los estudios de Kohlberg. M. Jiménez desarrolla el tema *Teorías contemporáneas del desarrollo moral. Implicaciones normativas y relevancia sociológica*, en el que a partir de los análisis de Kohlberg y señalando las dificultades que plantea el intentar mantenerse en una posición estrictamente psicológica, se pasará a estudiar algunas otras investigaciones contemporáneas sobre el tema, tales como las de Piaget o las del Instituto de Sociología de Starnberg. En el tercer artículo, *Desarrollo, progreso y variabilidad moral*, J. Rodríguez se preocupa de las dificultades que suscita un estudio objetivo del desarrollo moral y de los problemas del relativismo moral.— F. J. JOVEN.

RUBIO CARRACEDO, J., *La ética y el hombre. Ensayos interdisciplinarios*. Dpto. de filosofía práctica, Facultad de Filosofía y C. de la Educ., Universidad de Valencia, Valencia 1980, 22,5 x 17, 237 p.

El autor reúne en este libro cinco artículos que ya habían aparecido en diversas revistas o en obras colectivas. Los dos primeros son *El estructuralismo como anti-humanismo teórico* y *La ética estructuralista* en los cuales el autor se preocupa especialmente de la dimensión ética del estructuralismo como concisión y claridad. La competencia del autor en temas estructuralistas es de sobra conocida, baste con referirnos a su libro *Lévi-Strauss, estructuralismo y ciencias humanas* (ediciones Istmo, Madrid). El tercer artículo es su contribución a la obra colectiva *Génesis y desarrollo de lo moral* recensionada en este mismo número, ampliada con unas páginas sobre la posición de Habermas. El cuarto es *El relativismo moral revisado*, ensayo en el que hace hincapié en las investigaciones realizadas por las ciencias sociales sobre dicha cuestión. El último, *Reglas morales y proceso institucional* se preocupa de la naturaleza de las reglas morales desde el punto de vista de su inserción en el proceso institucional. Si algo caracteriza los cinco artículos es su interdisciplinariedad y el diálogo constante mantenido entre filosofía, antropología, ética, psicología y ciencias sociales, realmente enriquecedor.— F. J. JOVEN.

ROMERO SOLÍS, D., *Poésis*. Sobre las relaciones entre filosofía y poesía desde el alma trágica. Taurus 1981, 14 x 21, 352 p.

Hace ya algunos años que en el congreso de filósofos jóvenes de Sevilla se vio que la ciudad, o por mejor decir Andalucía, tenía escuela filosófica. El autor de este escrito era uno de sus integrantes indudables. Ahora al salir a la luz pública más dedícidamente con este escrito puede considerarse que se oficializa, en el buen sentido de la palabra, lo que ya se sospechaba o mejor dicho se sabía con seguridad. Se trata de un escrito realmente interesante donde el arte y la tragedia de esa alma andaluza que sin duda está constantemente al fondo de la obra se manifiesta con todo su vigor creativo. La profundidad de lo nietzscheano y la alegría del mejor arte se hermanan aquí perfectamente para ofrecernos un pensamiento verdaderamente profundo y vital simultáneamente. Una obra bien cumplida, acabada, en la que el pensamiento y la vida se dan alas mutuamente en busca del destino del hombre que tanto necesita saber del sentido en nuestro mundo.— D. NATAL.

CENCILLO, L., *La última pregunta*. Sígueme, Salamanca 1981, 13 x 21, 341 p.

El subtítulo de la obra, «paradojas de la madurez y del poder» indican bastante bien el contenido a que responde este escrito del conocidísimo profesor que es L. Cencillo. En realidad se trata de un repaso bien hecho y sereno a la vida, vista desde lo personal y desde los conocimientos antropológicos que como estudioso posee en alto grado el autor. Así se va refiriendo a los problemas de las relaciones humanas, a la comunicación, el amor y el compromiso, los deseos y el mal, las paradojas de lo colectivo, de la política y la vida, de la libertad y la liberación. Se termina con una consideración de la madurez y la vejez y del sentido de lograrse y malograrse en definitiva. Todo el escrito está lleno de sabiduría antropológica y de experiencia personal. Es una gran lucha entre el pensador y su ambiente, titánica lucha, en la que la simple buena voluntad despierta los mecanismos agresivos. Desgraciada historia de la universidad española que rompe la cara a sus mejores profesores, y esto en Salamanca, donde siempre nos ha parecido triunfar el buen sentido y nunca queremos creer del todo a las quejas sobre «cofradías y cotarros» de D. Miguel de Unamuno.— D. NATAL.

GIRARD, R., *El misterio de nuestro mundo*. Claves para una interpretación antropológica. Diálogos con J. M. Oughourlian y G. Lefort. Sigüeme, Salamanca 1982, 12 x 22, 495 p.

Se trata aquí de un libro excepcional por muchos motivos. En primer lugar por desarrollarse como un diálogo entre tres personalidades especiales. En segundo lugar porque R. Girard recurre para sus análisis constantemente a mecanismos muy inconscientes pero no tan difíciles de ejemplificar. Y finalmente porque se da un repaso a los principales temas en discusión sobre antropología, por eso constituye, como dice el subtítulo, un conjunto de claves antropológicas. En cuanto a la temática como primer paso se recurre a la mimesis y la rivalidad que constituiría un lugar de referencia general para los diversos aspectos de la vida humana. Se analiza la génesis de la cultura y las instituciones, el proceso de hominización, los mitos de expiación y persecución, la analítica del deseo y la mitología psicoanalítica. Hay también un diálogo muy interesante sobre textos del judaísmo y el cristianismo. En general toda la obra está llena de sugerencias importantes y de nuevas perspectivas que llevan siempre al misterio del hombre.— D. NATAL.

KING'S COLLEGE (edit.), *Current problems in Sociobiology*. Cambridge U. P., Cambridge 1982, 15 x 23, 394 p.

El King's college de Cambridge tuvo la idea de apoyar un programa de investigación sobre problemas definidos con el nombre de Sociobiología que es una designación más fácil de entender que el ya tradicional y quizá anticuado de etología. Así en 1980 se reúnen una serie de trabajos que se publican en el volumen que presentamos al público de habla hispana. Algunos de los colaboradores son muy conocidos e incluso alguno como R. Dawkins ha publicado en español un libro sobre el *gen egoísta* y más recientemente en el periódico *El País* un escrito sobre un tema muy similar. No hace falta decir que todos los autores son renombrados ya sea en un campo o en otro. Los temas se refieren a la selección natural, a los procesos de complejidad, ajuste, y lucha en la evolución, a los papeles parentales y sexuales en estos procesos, a los temas de la sociabilidad, altruismo, adaptación y comparación entre especies por citar solamente algunos que sirven de muestra. No hace falta subrayar ni encomiar el interés de esta temática pues por aquí se está recuperando gran parte de lo perdido en los dualismos metafísicos o en los reduccionismos empiristas o idealistas, de modo que las dos dimensiones del mundo natural y humano quedan perfectamente emsambladas. Algunas facultades de Medicina, incluso en España ya han aceptado la importancia del asunto, al poner en sus programas la asignatura de Sociobiología, en un primer paso para acabar con la absurda división universitaria de ciencias y letras.— D. NATAL.

MONTAGU, A., *Il linguaggio della pelle*. Garzanti 1981, 13 x 18, 321 p.

Especialista conocido en el campo de la conducta animal y la conducta humana el autor dedica este escrito por completo al tema de la función de la piel en la vida humana. El corazón, la sexualidad, y los distintos organismos del hombre han sido estudiados conjunta y separadamente en tratados de medicina y diversas ciencias, pero la piel no había recibido esas atenciones sino en forma de cosmética y otras actividades menores. Pero con el escrito que presentamos se cumple ampliamente un estudio fundamental sobre esa parte aparentemente superficial del cuerpo humano o mejor dicho del hombre. El resultado es que la piel juega un papel mucho más decisivo del que en principio se supone junto a la tactilidad humana en relación a la experiencia propia del sujeto, las relaciones de privación, amor o comunicación y una amplia gama de valores que resultan de interés excepcional. El autor trata concretamente la conexión de la piel con la memoria y el crecimiento, la comunicación, la ternura, el amor y el sexo, y se analizan distintas culturas en cuanto al tema del contacto humano según sean muy inclinadas a la tactilidad o se guíen más bien por la distancia. Una obra que ya fue reconocida en su original inglés y que ahora se presenta en italiano cuidadosamente editada.— D. NATAL.

HABERMAS, J., *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Tecnos, Madrid 1982, 11 x 18, 110 p.

En la nueva colección de la editorial Tecnos dirigida por el profesor Garrido están apareciendo una serie de ensayos verdaderamente interesantes. Se presentan de modo no abrumador, porque es ya muy difícil leer grandes libros, como dirían hace tiempo ya Adorno y otros pensadores. Aquí se nos presenta el ensayo sobre Nietzsche ya editado por Teorema pero es muy importante darlo a conocer de nuevo porque quizá no se vio suficientemente que en poco espacio Habermas llega profundamente al blanco del pensamiento Nietzscheano, concretamente a la subrección, que diría Kant si hubiera vivido, de la biología. También es conocido el ensayo sobre el tema del materialismo y su reconstrucción por Habermas, o al menos intento, y no insistiremos. También hay que destacar la pregunta por la filosofía, sí o no, que parece volver a necesitarse cada vez más, ante la disgregación del saber, el fracaso de la dogmática empirista y la desestructuración de la acción social. Tres escritos breves pero valiosísimos y llenos de interés.— D. NATAL.

KAUFMANN, W., *Nietzsche*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982, 13 x 20, 562 p.

Con la muerte de W. Kaufmann en 1980 los estudios sobre Nietzsche pierden un estudioso muy importante por lo que es necesario recuperar, en lo posible, su ausencia por medio de la difusión de su obra. Así se traduce ahora al alemán la obra editada primera en inglés por W. Kaufmann que es un emigrado del tiempo de la guerra, como tantos otros pensadores alemanes de la época. El libro es ya conocido, también editado en español. Editor también de *La voluntad de poder* de Nietzsche, Walter Kaufmann es sin duda uno de los que más ha contribuido, como dice Hans Albert en el prólogo, a destruir la falsa leyenda sobre Nietzsche en torno al nazismo, antisemitismo y problemas afines. El autor comenzó precisamente sus estudios con un escrito sobre Nietzsche en la universidad de Harvard. En fin, no hace falta decir que el libro contiene todos los análisis necesarios sobre Nietzsche, así como que trata todos los grandes temas de la filosofía nietzscheana. La presentación editorial es también buena por lo que se ha conseguido sin duda un gran resultado.— D. NATAL.

BUNGE, M., *Economía y filosofía*. Tecnos, Madrid 1982, 11 x 18, 125 p.

Se reúnen en este volumen una serie de escritos de M. Bunge que son fronterizos entre la economía y la filosofía o más bien se filosofa sobre ciertas teorías económicas que con frecuencia se aceptan sin más ni más e incluso se consideran intocables. Es bien sabido que las teorías económicas, ya de izquierdas, ya de derechas, para entenderse rápidamente, suelen en cualquier caso presentarse como perfectamente científicas y ciertas. Ahora bien, no es infrecuente que unas teorías defiendan posiciones casi perfectamente contrarias por lo cual seguramente una de las dos se equivoca. Por todo ello se pone a examen esas teorías en sus afirmaciones fundamentales o en sus prácticas más corrientes con el fin de ver cuál es exactamente su estatuto científico. El autor ya había expuesto este mismo año en el congreso de filosofía de Oviedo algunas tesis de las aquí mantenidas pero este libro reúne las cosas más detenidamente, con mayor minuciosidad y con mayor pasibilidad también para que el lector pueda con más tiempo y serenidad hacer su propia meditación filosófica. Son de un especial interés escritos críticos en este sentido sobre la teoría económica que pretende siempre tantos visos de científicidad.— D. NATAL.

RASCHINI, M. A., *Concretezza e Astrazione*. Studio Editoriale di Cultura, Genova 1980, 24 x 16,5, 157 p.

«Abstrahentium non est mendacium» decían los antiguos. Podríamos decir esto también de

otra manera señalando que lo concreto y lo abstracto no tienen por qué hallarse necesariamente en contradicción. Es más, afirmar esta contradicción equivaldría a la imposibilidad de una intelección de la realidad concreta. En el caso de una oposición en exclusiva quedaría una puerta abierta al convencionalismo y al humanismo que habrían de remediarse a base de la auténtica identificación de la cultura. Es entonces cuando ha de intervenir la conciencia filosófica mediante un esfuerzo por el redescubrimiento de las diversas formas de saber y, en consecuencia de las diversas dimensiones del ser pensante. Estas diversas dimensiones son otros tantos modos de interrogarse acerca de la subsistencia, y de encontrar respuestas a los interrogantes acerca de la genuina realidad no solamente en lo físico sino también en los problemas que integran la realidad humana.— F. CASADO.

MUCK, O., *Christliche philosophie*. Vindobonae 1964, 20 x 13, 239 p.

Una teoría crítica del conocimiento es quizás lo que mejor puede ayudar a la fundamentación de una filosofía cristiana en relación con una trascendencia vista desde la misma pobreza de la filosofía pura.

El autor divide su obra en tres partes que, lógicamente, le llevan de una manera progresiva a la meta. La primera parte trata del ser y del pensamiento, preguntándose por lo inicialmente lógico, por la verdad de nuestro conocimiento y por el ser del existente. En la segunda parte analiza la estructura de la experiencia, con los apartados acerca de la experiencia de la realidad, lo que sobrepasa a la experiencia y los fundamentos de la realidad. Finalmente, en una tercera parte se trata extensamente de cuestiones relativas al hombre, mundo y Dios.

Creemos que esta reflexión filosófica sigue siendo válida para ayudar al lector en su progresivo camino hacia el absoluto, contribuyendo a esto las diversas posturas que han tomado los filósofos según han ido apareciendo en la historia del pensamiento.— F. CASADO.

SAHAGÚN DE LUCAS, J., *Interpretación del hecho religioso*. Filosofía y Fenomenología de la religión. Sigüeme, Salamanca 1982, 13,5 x 21, 210 p.

Las ciencias de la religión están desarrollándose últimamente en todos los ambientes de forma inquietante, tanto para los estudiosos del hecho religioso en su profundidad como para aquellos que, sin grandes preocupaciones científicas, se presentan ciertos interrogantes sobre el mismo e intentan entenderlo en su vivencia más seria. En esta línea se coloca el autor del presente estudio ofreciendo datos y estructurando reflexiones que puedan colaborar a la elaboración de una auténtica filosofía y fenomenología del hecho religioso. Estudio sistemáticamente muy bien llevado y presentando una bibliografía después de cada capítulo que servirá de gran ayuda tanto a estudiantes como a profesores preocupados de tales disciplinas. El mismo autor nos indica que su trabajo no se inscribe en una línea estrictamente científica, sino de información y documentación para los preocupados por el estudio del hecho religioso y creemos sinceramente que ha conseguido su propósito. Bienvenidas sean obras de esta índole en un campo que todavía está en sus primicias.— C. MORÁN.

Was heisst Liebe? Zur Tradition eines Begriffes. Herausgegeben von der Rabanus Maurus-Akademie, Fulda-Limburg-Mainz, Knecht, Frankfurt am Main 1982, 20 x 12, 152 p.

«¿A qué se llama amor?». Sin duda cada hombre podría dar una respuesta personal a esa pregunta, como la han dado hombres de todos los tiempos. Precisamente son algunas de esas respuestas del pasado las que recoge, estudia y analiza el presente libro, respuestas que proceden desde la filosofía antigua: Platón (estudiado por J. Hirschberger), la Ética a Nicómaco de Aristóteles (F. Ricken); la filosofía contemporánea: G. Marcel (G. Scherer); la poesía: Dante (B. Hans-

sler) y Novalis (J. Splett) y desde la religión, en concreto desde el Antiguo Testamento en la persona de Abrahán en la que se estudia el «temor de Dios» como idea central de la piedad anticotestamentaria (A. Meryens).— P. DE LUIS.

Historia

GALMES, L., *Bartolomé de las Casas. Defensor de los Derechos Humanos*. Ed. BAC. Popular, Madrid 1982, 19 x 11, 247 p.

Nadie duda hoy de que Las Casas es y será siempre un hombre polémico. El «protector de los indios», como le llamó y nombró el cardenal Cisneros, con el paso de los tiempos ha ido emergiendo como una de las grandes figuras del siglo XVI español y, sin duda, como la primera que se atrevió a hacer una denuncia valiente y sincera de los abusos del colonialismo.

Las Casas supo de estas cosas, por cuanto él mismo, antes de hacerse fraile dominico, y sin soñar en que un día podría ser hasta obispo de Chiapa, tuvo su encomienda propia y su buen repartimiento, ocupándose «en mandar sus indios en las minas a sacar oro y hacer sementeras, y aprovechándose de ellos cuanto más podía».

Pero en la Pascua de Pentecostés de 1514 se convirtió, y aquel mismo día pensó ya en escribir su polémica y famosísima *Brevísima historia de la destrucción de las Indias*.

A partir de ahí, todo es explicable en la vida, en la historia y hasta en la leyenda de este gran español, que tiene el interés de una aventura fascinante.

A esto aspira el dominico y profesor Lorenzo Galmés. Mas con este estudio, que de intento no es propiamente de investigación, pero que está hecho con el máximo respeto por las personas y como un sincero servicio a la verdad histórica.

El profesor de Historia de la Iglesia en la Facultad de Teología de San Vicente Ferrer (Valencia) nos ofrece una obra muy útil para lograr una comprensión objetiva del personaje y su época, y para adentrarse, con visión amplia y seguridad de criterio, en el conocimiento de uno de los momentos más vibrantes de la historia española.

El autor, tras un breve prólogo, en el presenta al P. Las Casas como algo original, fascinante y contradictorio, y en el que aconseja al historiador que, si desea sintonizar con la figura del «Defensor de los indios», no puede prescindir de su dimensión religiosa, nos lleva a estudiar el marco histórico y condicionamientos culturales que comprende la larga existencia de nuestro personaje y que va desde los Reyes Católicos, hasta el reinado de Felipe II.

Bartolomé de Las Casas ha entrado así en la historia y bueno es que conozcamos su familia —¿descendiente de judíos, como quiere Américo Castro?— y que, en todo caso, será una familia sacudida por el atroz conflicto de razas que hervía en aquella España, cuyo tremendo drama le condujo, como a otros muchos, a superarse a sí mismo en la gestación de una empresa que asombra al mundo.

Seguirán sus primeros años y sus primeros estudios, hasta llegar a los días del clérigo colonizador.

Después, en un segundo y gran capítulo, el autor estudia al P. Las Casas «en las Indias Occidentales» y sus contactos con el cardenal Cisneros.

En Valladolid por el año 1517 y en la corte de Carlos V el P. Las Casas irá «en busca de la verdad y de la eficacia». Se hace dominico y se pone al servicio de la Orden de Predicadores.

«La plenitud de entrega vendrá más tarde, cuando sea obispo de Chiapa, y discuta fuertemente de nuevo en Valladolid con Sepúlveda, recogiendo velas en un testamento maravilloso en el que dice que desea «morir y vivir lo que viviere en la fe católica».

Lo demás queda ahí, en la pequeña y gran historia española, donde el P. Las Casas —termina Lorenzo Galmés— «ha salvado su vida».— T. APARICIO LÓPEZ.

Die Welt der Religionen. Ganges, der heilige Strom Indiens. Text von Simon P. M. Mackenzie. Photographien von Hitoshi Tamura. Herder Freiburg-Basel-Wien 1982, 140 p.

Die Welt der Religionen. Sri Lanka, die heilige Insel des Buddhismus, Text von Christopher Reynolds. Photographien von Hitoshi Tamura, Herder Freiburg-Basel-Wien 1982, 140 p;

Continúa Herder ofreciéndonos la edición alemana de la colección italiana L'Universo dello Spirito de la editorial Mondadori. La edición italiana lleva tan solo un año de ventaja sobre la alemana. Se trata de un maravilloso alarde editorial, tanto en el texto como en la fotografía digno del mayor encomio por su perfección. La idea central de la colección es aquella fórmula de S. Agustín: «aunque Dios está en todas partes, hay lugares en los que manifiesta su presencia poderosamente». Así se han escogido 18 santuarios para otras tantas manifestaciones o revelaciones de la presencia divina. Estos dos volúmenes ocupan el tercero y el cuarto lugar de la colección. Un equipo de especialistas dirigido por el Jefe de Redacción Mezzanotte, nos da una visión realista y auténtica del ambiente religioso y de los hombres que se mueven dentro de ese ambiente. El interés de esta magnífica colección se aprecia en sus intenciones: no sólo nos hace palpar la diferencia de formas religiosas, sino también un indicio de coincidencia en la fe humana frente a esas diferencias. Por otra parte, cada religión aparece como fuente de muchas manifestaciones de cultura, costumbres, artes aplicadas, sirviendo al ecumenismo limpio y sin confusiones, mediante la teoría de los *„emina veritatis*, de que nos hablan los últimos documentos católicos. Y todo esto con una presentación sugestiva, estética y técnica, bien servida por abundantes informaciones en el texto. Son numerosos los autores y fotógrafos que colaboran en esta empresa para garantizar su autenticidad. No es posible dar aquí cuenta del amplio contenido de cada volumen, pero bastará recordar la importancia que para el Budismo tienen el Ganges, el río sagrado y Sri Lanka, la isla sagrada. Del modo más agradable el lector se aproxima a ese mundo de la India, tan diferente del nuestro, tan antiguo y tan moderno, tan diverso en sus variadas culturas, tan instuctivo en su evolución, y finalmente tan conflictivo como hoy mismo podemos apreciar. Quizá éste es el mejor modo para un occidental de llegar a comprender la fascinación que ejercen estos santos lugares sobre el pueblo creyente. Los tiempos actuales invitan a acudir a los santuarios para apreciar un poco más y mejor esa religión popular que con frecuencia los intelectuales desdeñaban como superstición, pero que entraña una fe y una entrega que pocas veces se revelan en los intelectuales.— L. CILLERUELO.

CLEMENTE, J. C., *Las Guerras carlistas*. Península. Barcelona 1982, 20 x 13, 280 p.

El por tantos títulos eminente historiador y ensayista Salvador de Madariaga, el español de nuestro tiempo con más renombre universal, hombre de inmensa cultura, ha podido escribir que solamente se puede concebir nuestro siglo XIX como un período caótico y turbulento, sin sentido alguno, para quien no comprenda que en la historia de España este siglo constituye una era de reconstitución nacional desde el mismo suelo. Del hundimiento de la dinastía de Borbón al esfuerzo combinado de la potencia y de la perfidia napoleónica significaba mucho más que un mero cambio de régimen para España: significaba una revolución en su actitud para la vida colectiva en su manera de comprenderla, así como una honda transformación de su filosofía política instintiva.

Pues bien, en este contexto histórico encaja el libro de Josep Carlos Clemente sobre *Las Guerras Carlistas*. Estas tres guerras civiles —pues no dejan de ser guerras de hermanos contra hermanos— habían sido estudiadas hasta ahora bajo la óptica política, ideológica o puramente militar, ya que, increíblemente, los historiadores contemporáneos no habían acometido la empresa de acercarse a ellas aplicando la metodología que ha impuesto la escuela de los Annales o la de la escuela histórica catalana que promovió el insigne Vicens Vives.

Josep Carlos Clemente, licenciado en Ciencias de la Información y en Filosofía y Letras, autor de numerosos estudios sobre la historia de España, aborda su trabajo como un primer in-

tento de *historia total*, en la que los nuevos hallazgos científicos en los campos de la sociología, economía y demografía se incorporan al estudio de la fenomenología carlista.

En este intento —y realización— comienza por hacer un estudio socio-económico de la etapa 1833 al 1839, fecha en que termina en tablas la primera de las contiendas, para entrar de lleno en la crisis política y estudiar a fondo los dos bandos: liberal y carlista.

Un segundo capítulo de su obra es la guerra de los «Matiners», que va de 1846 a 1849 y que ocurre durante la llamada «época moderada», incluidas las repercusiones del «48 francés».

La tercera guerra carlista y el tercer capítulo del libro es la llamada guerra contra el centralismo, que va del 1872 al 1876, con las secuencias de la revolución —la «Gloriosa»— y el advenimiento del rey Alfonso XII.

Por todo ello creo que el presente estudio histórico de Josep Carles Clemente cubre un hueco importante y es una valiosa aportación que revisa rigurosamente los trabajos de las guerras civiles españolas del siglo XIX.— T. APARICIO LÓPEZ.

GERNET, J., *A History of Chinese Civilization*. Cambridge University Press, Cambridge 1982, 16 x 23, 772 p.

En el intrincado mundo oriental, tan complejo para los occidentales que apenas se logran avances en su comprensión por nuestros propios méritos y que solo por la aportación de los propios orientales hacia nosotros en la explicación de su vida, cultura, religión o etnia se puede ir poco a poco conociendo su mundo. Ahora bien, si comprobamos que los autores occidentales de temas orientales sólo están ligados a un círculo vicioso de copiarse unos a otros y que las aportaciones son muy pocas y de mínima trascendencia, habrá que hacer una excepción, una digna excepción, en la obra de Jacques Gernet. Esto es cierto, porque el gran acierto de esta obra es la concepción original de la historia de China. Se puede decir que esta obra representa la armonía entre las dos culturas opuestas, oriente representada en China y Occidente. Ha logrado de manera admirable hacer una historia de China para la gente occidental, pero sin partidismo de ninguna clase. Lo consigue especialmente cuando compara las épocas o situaciones de oriente con las occidentales e incluso cuando utiliza los tradicionales términos occidentales, para designar una situación en China.

Por esto último debemos considerar la obra como promotora del estudio de China, ya que ante la relación de las dos culturas y ante la posibilidad de competencia hace sentir curiosidad por los temas tocados con lo cual el estudio de China se difunde en Occidente.

Otra cualidad innegable es la extraordinaria capacidad de estructuración que demuestra el profesor Gernet en esta obra, sin duda fruto de su capacidad de síntesis y de programación en la historia. Con esto se logra una gran claridad en los conceptos, etapas, personajes, situaciones etc. Esto hace que sea una obra que pueda llegar a todos, no sólo por la exposición textual de los temas sino por la localidad y transparencia de la metodología. Cada gráfico o reproducción fotográfica comparte la función de amenizar el libro y la evidencia del que se acaba de exponer.

Por lo cual y en síntesis, juzgamos que es una de las mejores obras sobre la historia general de China, digna de ser estudiada por todos y de una gran capacidad didáctica.— J. M. CASADO PARAMIO.

La Iglesia, la guerra y los Estados. Jaca-Book. Gráficas Lavel-P., Madrid 1982, 30 x 21.

En realidad, este libro, magníficamente editado, con ilustraciones de Vignazia y traducido y revisado por Juan María Laboa, comprende el volumen noveno de la obra que lleva por título general «La Iglesia y su Historia»; una idea y una empresa ejemplares de editorial Jaca-Book, Italia, y realizada en cooperación con varias entidades europeas, de USA, Japón...

Es una obra pensada y escrita para niños. De ahí, que ocupen muchas más páginas, mejor espacios las ilustraciones de Vignazia, que el texto.

La idea nos parece estupenda y debemos felicitar a cuantos la han dado forma. Porque los niños saben que la Iglesia, como tantas otras realidades humanas que van conociendo conforme crecen, tiene su historia. Es posible que conozcan algo de los orígenes de esta historia. Pero, con seguridad, que no conocen casi nada de las aventuras que la han acompañado a lo largo de veinte siglos. Y es importante que lo sepan y conozcan.

El plan de este volumen comprende «la Iglesia, la Guerra y los Estados» desde los días del papa Pío IX (1850), hasta los tiempos actuales, o por mejor decir, hasta la primera guerra mundial con la revolución bolchevique en Rusia. Un siglo complejo —como escribe Mons-Echarren— en el que coinciden grandes papas con grandes problemas, en el que la Iglesia firma concordatos con casi todas las naciones de Europa y mantiene relaciones nada fáciles con los imperios y con las revoluciones.

Es un siglo éste —segunda mitad del XIX y gran parte de la primera mitad del XX— en el que viven Carlos Marx, Nietzsche, Kant, Kierkegaard, León Bloy por un lado..., y Catalina Laboure, Don Bosco y Teresa del Niño Jesús por otro...

Un siglo en el que se define el dogma de la Inmaculada y en el que se celebra el Concilio Vaticano I. Se restaura la Compañía de Jesús; y la Santa Sede pierde su poder temporal. Un siglo en el que aparecen numerosas y nuevas Familias Religiosas. Un siglo, en fin, lleno de contrastes, en el que la Iglesia tuvo que afrontar retos nuevos, y atender a la problemática de muchas naciones de América que acababan de estrechar independencia.

Muchas de las ideas que hoy todavía —sobre todo en el campo social— mantienen un gran protagonismo se gestaron en este momento; y muchos de los problemas que le llegaron a la Iglesia desde el campo científico todavía hoy están esperando la respuesta adecuada.

Pues bien; de todo esto trata este libro, pero en un estilo y con unas ilustraciones muy propias de niños y para niños. Libro interesante, desde este punto de vista, el que acabamos de analizar.—
T. APARICIO LÓPEZ.

REAL ACADEMIA DE MEDICINA Y CIRUGÍA DE VALLADOLID. Año conmemorativo del 250 Aniversario de la Fundación de la Academia (1731-1981). Sever-Cuesta, Valladolid 1982, 30 x 21, 228 p.

En una edición de lujo —como lo merecía la efemérides— la Real Academia de Medicina y Cirugía de Valladolid acaba de publicar un libro que viene a ser miscelánea, homenaje y recuerdo a una de las más prestigiosas corporaciones de la ciudad del Conde Ansúrez y acaso de toda España.

El Dr. Vicente González Calvo —en un gesto de amistad y generosidad que agradecemos de corazón— nos enviaba el libro como sin darle mayor importancia; con la sencillez que caracteriza las acciones de este hombre que tanto ha hecho por la Real Academia de Medicina y Cirugía de Valladolid y por la sociedad doliente a la que ha entregado toda su vida.

Sólo la lista que encontramos en el frontispicio del libro de académicos —de honor y de número—, ya es para reflexionar y agradecer lo que estos hombres significan en el campo de la medicina.

El citado Dr. González Calvo, presidente de la corporación, explica en un breve prólogo o presentación del libro el propósito del mismo: resaltar el 250 aniversario de la fundación de la Real Academia de Medicina y Cirugía de Valladolid; exaltar como merecen los dos siglos y medio de vida de esta Corporación, porque una efemérides tan gloriosa no puede ni debe pasar inadvertida.

Uno, pagano en este campo de la medicina, se detiene en el estudio del «pasado, presente y futuro» de esta benemérita e ilustre corporación vallisoletana, y se goza con el magnífico discurso que pronunció su presidente en la inauguración del año conmemorativo, arrancando de una fecha: la del 27 de enero de 1731, y de un nombre: el de don Lorenzo Pinedo, catedrático de Prima de Avicena y fundador de la misma; para terminar con una invocación esperanzadora «para los más jóvenes de los compañeros» que tengan la dicha de vivir el tercer centenario: «Dios quiera

—dice el Dr. González Calvo— que entreguen a los que los sucedan la antorcha de la fe y de la ilusión en el trabajo y que éstos a su vez la transmitan a los que les sigan, para que esta gloriosa institución, honra de Valladolid, de Castilla la Vieja y de España, perdure siempre».

Siguen después —como homenaje lleno de admiración y hondo afecto— algunos pensamientos de los que fueron académicos de honor de esta corporación; como don Gregorio Marañón, el Dr. Carlos Jiménez Díaz, Teófilo Hernando Ortega y Emilio Díaz-Caneja.

Distintas secciones abordan luego distintos trabajos especializados. Hay una sección científica sobre temas propios de medicina a cargo de prestigiosos doctores y prestigiosas plumas. La integran valiosos trabajos de investigación científica y clínica de académicos de número, electos y corresponsales de la Corporación, fruto de una interesante labor personal en las respectivas parcelas de su tarea con el irrefrenable afán en todos de servir a la Academia.

Hay otra sección cultural que comienza con una magnífica conferencia, dictada por el Académico de la Lengua e ilustre filósofo y humanista vallisoletano Julián Marías sobre «Las edades de la vida humana»; siguen trabajos y artículos extraordinarios de Leopoldo Cortejoso, Antonio Corral Castanedo, Juan José Martín González y Amando Represa.

Finalmente, la sección de clausura corrió a cargo de don Francisco Grande Cobián, científico de talla internacional y que fue nombrado académico de honor.

Unos ANALES de tan ilustre institución, que ahí están para memoria de quien los quiera leer y recordar y como ejemplo a seguir.— T. APARICIO LÓPEZ.

ALONSO PONGA, J. L., *Historia antigua y medieval de la comarca de los Oteros*. Asociación Cultural y Deportiva Coyantina, Celarayn, León 1981, 21 x 15, 164 p.

La Asociación Cultural y Deportiva Coyantina, que se constituyó en 1977 para promover publicaciones de interés comarcal, está teniendo éxitos, como los demuestra este libro con valiosos datos históricos y arqueológicos sobre medio centenar de pueblos de la comarca de los Oteros. En realidad comprende a más municipios de los que propiamente se denominan los Oteros; pero tiene razón, porque participan de su configuración geográfica, como sucede con algunos de la margen izquierda del río Esla entre Mansilla de las Mulas y Valencia de Don Juan. El autor abre camino en la enmarañada historia de estos pueblos con ardor y entusiasmo juvenil. Por eso no es de extrañar que tenga algunas deficiencias al trazar las vías romanas y visigóticas, que en su mayor parte han permanecido hasta los tiempos actuales, fuera de los lugares, donde se ha hecho la concentración parcelaria con trazado de caminos nuevos. Así por ejemplo, no precisa bien el camino o carrade que iba de León a Coyanza pasando por Villavidel, ni el lugar del puente, que estaba por debajo de Rozuela. Quizás haya existido otro por debajo de Ardón. Prescindiendo de éstos y de algunos otros detalles defectuosos con justificables lagunas, el libro está bien logrado y constituye un buen paso de avance, que esperamos complementemente con la etnografía y folklore.— F. CAMPO.

ROMERO PARRA, M. A., *Salmos chocanos, IV*. Imp. El Economista. Madrid 1982, 22 x 15, 137 p.

Marco Antonio Romero Parra es un sacerdote misionero, que ha residido muchos años en el Vicariato Apostólico de Istmina, en Chocó (Colombia).

Pues bien, de este sacerdote ejemplar —«amante de Dios-Padre como pocos»—, gran amigo de los niños y de los jóvenes, a quienes se lo dedica, como homenaje y coincidiendo con el «Año Internacional del Niño», es el presente libro de poemas religiosos.

Se trata de un libro de versos, que lanza al mundo ilusionado y esperanzado de la niñez y de la juventud de nuestro tiempo, con un lenguaje emocionado y sencillo, pero de alta calidad literaria.

Romero Parra es todo un poeta. Ya lo había demostrado en libros anteriores, por cuanto este que tengo entre manos hace el número o tomo IV de sus «Salmos chocanos». Pero poeta religioso

y espiritual. Es un salmista, presidido por lo telúrico y abandonado en su anhelo a la universalidad ecuménica.

En estos versos canta a su tierra dolorida y bella. Canta a su querido Chocó —«hermoso, sufrido, laborioso, humilde, promisorio pueblo chocano», situado en el departamento occidental colombiano.

Para Romero Parra, como escribe bellamente este otro poeta castellano que es Octavio Uña Juárez, su querido pueblo camina en la «historia salutis», en el largo día de la salvación en y sobre el mundo, entre la fe y la esperanza, transido escatológicamente por la sed de justicia y de salvación total. Sus versos, como los de los poetas bíblicos, tejen un amplio canto del mundo donde es ensalzada la grandeza del Dios Creador. Un ordenado mundo, un cosmos que del Creador dice y grita:

«¡Qué gozo se siente, Señor, camino de la selva!

Todo es belleza que abstrae a descifrarla».

Y todo ello en un lenguaje hermoso; lenguaje ancestral, morada y abrazo continuo de su pueblo. Versos como recién robados a la fuente o al rosal por el mes de mayo, primerísimos. Una infusión del origen, de lo idéntico, se cobija aquí. Una selva atravesada por la mirada y el trabajo de un pueblo: ella es su protoplasma, y desde ella se configura la visión del mundo y también la imagen de Dios con su largo río de símbolos y ritos.

El libro de Romero Parra es una ilusión cristalizada que entrega su autor a sus lectores como un devocionario para un pueblo cercano y atento, sensibilísimo a la lección tan constante de la belleza del mundo, del Dios de la hermosura.— T. APARICIO LÓPEZ.

GALENDE, P. G., *Frustración y revolución*. Concepto y temas del Teatro de Alfonso Sastre. Salesiana Publishers. Manila 1982, 19 x 12, 192 p.

Con este libro, su autor, nuestro buen amigo y compañero Pedro G. Galende, satisface uno de sus más queridos deseos: el de dar a conocer el teatro de Alfonso Sastre en Filipinas, república donde lleva trabajando en la docencia y donde ha publicado varios libros y artículos, tanto en inglés, como en español, desde el año 1962, fecha en que le destinó la obediencia a aquellas lejanas tierras del Oriente.

Galende es un buen gustador del teatro y, en general, de las buenas letras. Este gusto le viene desde estudiante en los claustros agustinianos de Valladolid, donde a hurtadillas leía ya copias de *Escuadra hacia la muerte*, que era algo así —y el pensamiento es suyo— como una hondonada de aire fresco teatral que se filtraba por las hendiduras de una España sellada herméticamente.

Aquel fervor primero —apagado de momento por otras ocupaciones— surgió de nuevo cuando, ya en Manila, presencié la puesta en escena de *La sangre de Dios*. De aquí arrancó precisamente la decisión de hacer un estudio sobre el teatro de Sastre. Y la ocasión propicia se la depa-
ró su disertación doctoral. Fue calor sastreano y espíritu patriótico para introducir las últimas corrientes del teatro español en ambientes literarios casi totalmente ajenos a él.

Y aquí está el libro de Pedro G. Galende sobre «el dramaturgo español contemporáneo de mayor osadía y técnica». Nuestra vieja amistad hizo que yo le conociera hasta de su impresión, y por eso lleva un modesto prólogo mío.

La obra arranca de un estudio del hombre, para pasar al análisis y juicio crítico de obras conocidas y otras por conocer; lo que para mí le da mayor novedad e interés. El autor ha tenido suerte, pues para ello ha contado con manuscritos de obras no publicadas y prestadas gentilmente por el propio Alfonso Sastre.

En un capítulo extenso y clave de toda su obra, Galende nos hace un encuadre del teatro sastreano dentro del teatro realista español, comenzando por lo que él llama «los conceptos», por la raíz que se esconde en el teatro social español del siglo XIX y quizá en el mismo barroco de Lope y Calderón.

En otro de los capítulos, el autor desciende a los grandes temas del teatro sastreano, comenzando por el teatro de «frustración» —de acuerdo con el título de la obra— y que apenas es cono-

cido en España. Sigue luego el teatro de agitación social, y con tramas cargados de un realismo profundizado, tales como *El cubo de la basura*, *Oficio de tinieblas* y *Guillermo Tell tiene los ojos tristes*.

Los dramas «de acción» y un teatro revolucionario, como *Tierra roja* completan este estudio sobre el discutido y polémico dramaturgo español. T. APARICIO LÓPEZ.

PETERS, U. H., *Hölderlin. Wider die These vom edlen Simulanten*. GmbH Rowolt, Hamburg 1982, 19 x 12, 240 p.

Hölderlin está siempre de moda. Pero su «genialidad» es muy discutida. Era ya tradicional considerarle como un enfermo y concretamente como enfermo mental, especificando por lo general que se trataba de una esquizofrenia. Un reciente y penetrante estudio de Pierre Bertaux ponía en duda la tesis tradicional y reclamaba que la Psiquiatría reconsiderase el problema, que ahora se presentaba como una simulación genial. Uwe Henrich Peters acepta la prueba. Pero la Psiquiatría ha progresado mucho y hoy es necesario revisar todo el aparato técnico para precisar si se trata de una esquizofrenia y de qué clase. Todos confiesan que el lenguaje de Hölderlin no es «normal». Emilio Kraepelin habló esquizofrasia para expresar una alteración patológica de la facultad de hablar. Por su parte Horst Flegel habló de pacientes que pueden hablar normalmente, pero no quieren por ciertos motivos conscientes o inconscientes, principalmente debidos a fracasos y frustraciones. A estas teorías habría recurrido Pierre Bertaux para aplicar a Hölderlin una voluntad de disimulo o modos de ocultar sus «melancolías». Por eso Peters emprende un estudio exhaustivo del tema, y concluye que se trata realmente de una esquizofrenia, y de una esquizofasia, debidas a tales fracasos y frustraciones, que se exponen. El estudio, aparte el interés clínico, tiene un gran interés literario, ya que muestra la necesidad de entender a Hölderlin para explicarlo.— L. CILLERUELO.

CASTELLET, J. M., *Josep Pla o la razón narrativa*. Ediciones Península, Barcelona 1982, 13 x 20, 254 p.

J. M. Castellet realiza un brillante e interesante análisis de la vida y obra de un gran representante de la literatura catalana, Josep Pla. Consigue introducirnos de una forma grata en los aspectos más fundamentales de la obra planiana permitiéndonos conocer de cerca a él y a Cataluña. En la primera parte describe al hombre y su concepción del mundo, junto a la de su país. En la segunda parte estudia al escritor en sus raíces culturales y su estilo literario. En la tercera parte y última, trata todo lo referente al pensamiento ideológico de Pla sobre la naturaleza y la sociedad, partiendo de un estudio de su vida cotidiana de donde surge este ilustre escritor catalán.— S. FIGUERO-LA.

DÖMLING, W., *Strawinsky*, Rowolt,-GmbH, Hamburg 1982, 19 x 11, 158 p.

El autor nos presenta aquí la vida y obra de Strawinsky, ateniéndose a los caracteres de esta colección de bolsillo y embelleciendo el volumen con fotografías y buen estilo periodístico. Strawinsky es siempre un personaje característico de nuestra época, desde sus comienzos revolucionarios hasta su prolongada carrera de éxitos y creaciones incesantes. Siempre provocó admiración y repulsa y hasta en sus últimas creaciones asombró al público con sus inesperadas reacciones. Siempre cambiante, siempre sin embargo fue él mismo manteniendo su propio lenguaje y estilo en las más diversas formas. Aunque no era indiferente al éxito, tampoco lo buscaba y lo obtenía a pesar de la admiración y del escándalo del público. Decía de sí mismo que siempre hizo lo que quiso y deseaba hacer, y siendo ruso se convirtió en ciudadano del mundo, técnico e intelectual, mezclado en el movimiento crítico de nuestros días. Por eso su figura es importante, no tan sólo para

los especialistas de la música, sino en general para la evolución artística de nuestro tiempo y aun para la mentalidad de nuestro siglo. Ha tenido suerte de encontrar aquí un biógrafo rápido y elegante, que le ha comprendido y la hace accesible y simpático al público.— L. CILLERUELO.

LACHAGA, J. M^a., *El pueblo hispano en USA*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1982, 13 x 20, 270 p.

La realidad de una población inmensa de origen hispano entre la aún mayor numéricamente de origen anglosajón plantea una cantidad imprevisible de problemas que primero se ocultaron pero que ya no pueden dejarse de lado por más tiempo. Es la relación de culturas, cuestiones de minorías y mayorías, las relaciones recíprocas entre las personas, barrios y poblados, y aún muy largo etc. que solamente al que haya vivido el asunto sobre el terreno puede dar cuenta del problema. El autor tiene amplia experiencia y documentación para ofrecernos una visión suficiente del asunto y de plantear profundas preguntas sobre las posiciones a tomar por la Iglesia en estas situaciones. Los que hemos vivido sobre el terreno la realidad cotidiana aunque solamente fuera durante cuatro meses, sabemos cuánta necesidad hay de sacar a la luz estas situaciones que tienen que llevar a posturas nuevas en muchas cuestiones. Por eso hay que agradecer a la editorial Desclée que haya sacado al público este difícil asunto, no muy lejano por cierto de la *Black theology* que tanto ha conmocionado a la Iglesia en USA.— D. NATAL.

Espiritualidad

LIES, L., *Menschlich Leben, christlich glauben. Impulse und Hilfe*. Butzon und Becker, Kevelaer 1978, 19 x 12, 248 p.

La relación Fe-Vida ha sido siempre tema de estudios y discusiones. Puede considerarse como identificación, acercamiento, conflicto, oposición, incompatibilidad. Las facilidades o dificultades de la relación pueden provenir de uno de los términos o de ambos a la vez. Y es claro que hoy ambos términos se hallan en crisis y provocan miedos y angustias. El autor nos repite que Dios se encuentra en todas las épocas y en todas las circunstancias sin excepción. Por lo mismo hoy debemos como siempre responder a tres preguntas fundamentales: qué debemos creer, cómo podemos experimentar nuestra fe, qué ventajas nos ofrece la fe, y eso en la vida actual y corriente. Compone así una suerte de catecismo actual. Divide su libro en cuatro apartados: 1) buscamos la comunidad; 2) buscamos a Cristo; 3) Cristo en los símbolos de la comunidad, los sacramentos; 4) Vivir en el mundo. Por la amplitud de la materia, por la actualidad del lenguaje y de las ideas el libro puede ser considerado como una introducción a la vida espiritual y también a la Ascética, dentro de su condición de catecismo. El introducir muchos temas nuevos, que parecían reservados a la psicología y a la sociología, es sin duda una excelente idea para presentar hoy la vida cristiana en medio del mundo actual.— L. CILLERUELO.

SILVIA OSTERTAG, *Einswerden mit sich selbst*. Kösel-Verlag, Munich 1981, 20 x 12, 238 p.

Le cuadra bien a esta obra el subtítulo de método experiencial a través de la práctica meditativa. En el desarrollo ideológico sabe combinar y estudiar la orientación, los ejercicios de vertiente teórica y práctica. No es un libro fruto de investigación, sino de la propia experiencia en el campo de la meditación zen. Ostertag es una especialista en terapia iniciática. Quiere imprimir a la vida una nueva dimensión mediante la posibilitación del camino o método iniciático. Nos hallamos ante un paradigma de vivencias que muestran cómo el occidental vuelve a una religiosidad de la ex-

perencia. Es posible una concepción vital que ligue al hombre a una trascendencia inmanente y que le lleve a una capacitación vital en que lo supramundano o supracósmico en el hombre se constituya en el centro consciente de su existencia. La experiencia iniciática resulta una dimensión nueva —con la música de Pablo Casals al fondo—, algo inolvidable, extensible al oído y a la acción, a la vivencia y al conocimiento, a un horizonte de vivencias desconocidas. La vivencia puede convertirse en experiencia. La formación y evolución del yo se realiza en la mirada al exterior. Este cambio o conversión tiene lugar dentro de la esfera del conocimiento. No es una unificación inconsciente. Dentro de las fisuras humanas existe como un buceo en la propia consciencia que es el campo de la integración y superación de las propias rupturas. Hay que buscar el acceso al mundo, a Cristo, al yo, buscar una unificación, no una fisura. En una palabra, integración sin panteísmos. En el fondo, el sonido que Pablo Casals arrancó un buen día a su violoncelo en presencia de Silvia Ostertag, constituyó una música de cascada y silencio, —la música callada—, unificadora y restauradora.— JOSÉ COSGAYA.

AA. VV., *Neue Calwer Predigt helfen*. B: Exaudi bis Ende des Kirchenjahres, Calwer Verlag, Stuttgart 1982, 22 x 13,5, 309 p.

Bienvenido sea este nuevo volumen de la conocida serie de «ayudas para la predicación» con que viene facilitando el trabajo del sacerdote la editorial Calwer. Sorprende el que teniendo una finalidad eminentemente pastoral, no solamente no queden disminuidas sino que resalten con nitidez las características de un estudio científico. Cierto que el estudio pastoral ha de ser científico, pero no siempre se consigue. En este volumen, sin embargo, se hacen notar sus esmerados índices de textos comentados, la amplia bibliografía teológica que puede servir de reflexión al sacerdote en su preparación personal de la homilía, indicación detallada de las siglas generales que aparecerán a lo largo del volumen y finalmente una selecta bibliografía que permita profundizar en el mensaje de cada domingo en particular. A ello hay que añadir el esquema general que se repite en cada una de las homilías: Exposición bíblica del texto correspondiente, contenido teológico, reflexiones pastorales y, finalmente, aplicación concreta a la predicación.

Merece subrayarse también la habilidad con que han evitado la monotonía y posible repetición temática eligiendo y coordinando a tantos autores cuantos son los textos dominicales comentados.— Z. HERRERO.

DURRWELL, FRANCOIS-XAVIER, *La eucaristía, sacramento pascual*. Sígueme, Salamanca 1981, 21 x 14, 197 p.

«Sacramento de Cristo en su pascua, la eucaristía no puede comprenderse en profundidad más que a la luz del misterio que lleva dentro», (Prólogo, 9). Con estas palabras el autor hace una especie de declaración de principio. Aunque reconoce el valor de otros aspectos, desde los que puede verse el misterio eucarístico, sin embargo, él adopta un ángulo de vista muy preciso, que no es otro que el de la fe. «Porque el misterio en su misma revelación es la fuente del conocimiento teológico: «la luz se hace a sí misma testimonio..., para que sea conocida la luz». (S. Agustín).

La fuente y la riqueza de este estudio radica precisamente en la ilación entre misterio redentor de Cristo, muerte y resurrección, y la eucaristía como sacramento de ese misterio. Es un aspecto que estaba muy descuidado hasta hace muy poco. Y en ello puede estar el valor de este estudio.

El autor desarrolla los siguientes temas: 1.- La clave de comprensión. 2.- el sacramento pascual. 3.- El origen pascual de la eucaristía. 4.- La celebración eucarística. 5.- La Iglesia eucarística. 6.- El magisterio eucarístico.— B. DOMÍNGUEZ.

BOROBIO, DIONISIO, *Ministerio sacerdotal. Ministerios laicales*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1982, 21 x 14, 461 p.

Esta obra encontrará especial acogida entre todos aquellos que se sientan miembros de una Iglesia que necesita una adaptación de estructuras más acorde con lo que en ella se está viviendo. El autor plantea una serie de problemas que se han suscitado en la Iglesia a raíz de la actual crisis del ministerio sacerdotal. La Iglesia se encuentra ante el reto de renovar y abrir los caminos hacia nuevos modelos de ministerio sacerdotal más en línea con las necesidades de las comunidades cristianas y, a su vez, ante la necesidad de dar paso al desarrollo de nuevos ministerios laicales que faciliten una participación más real y responsable del pueblo de Dios en su Iglesia. Todos estos puntos son desarrollados ordenadamente en un lenguaje sencillo que facilite la aproximación al problema y la búsqueda de soluciones.— VICENTE MAZA.

MOLTMANN, J., *Un nuevo estilo de vida*. Sígueme, Salamanca 1981, 21 x 13, 178 p.

El cristianismo está obligado a despertar entre los hombres ríos de pasión y de amor a la vida. La productividad, el poder, el éxito son los agentes de la apatía que termina por hacer del ser humano un simple superviviente. El amor, centro de la doctrina cristiana, nos trae la libertad, al anular las leyes de la prestación y la contraprestación. Frente al principio social aristotélico: «los iguales se asocian bien», se levanta S. Pablo «Acogeos mutuamente como Cristo os acogió» abriéndonos una nueva orientación de solidaridad y comunión que nos permite acoger al otro con sus peculiaridades (raza, religión, pensamiento, carácter, etc.). Es así como debemos aspirar a disolver los procesos explotadores de la sociedad, creando ámbitos de libertad, juego y alegría. El libro, breve, se lee con facilidad y resulta claro en sus análisis.— P. MAZA.

MOVILLA, S., *Del catecumenado a la comunidad*. Paulinas, Madrid 1982, 21 x 13,5, 222 p.

En la Iglesia de hoy es un hecho la existencia de comunidades cristianas que intentan revalorizar lo comunitario en la Iglesia mediante la vivencia en común del espíritu de Jesús. En Italia, en Francia, en Holanda, etc., hemos tenido ejemplos de estas comunidades. No cabe duda que en estas comunidades hay muchísimo de positivo y que están siendo muy efectivas en el redescubrimiento más profundo de Cristo a través de la celebración de la Palabra y de la Eucaristía. Y sin duda están contribuyendo muy mucho a la maduración en la fe, a una personalización de esa fe vivida por ellos en comunidad. Algunas veces se quiere oponer estas comunidades neocatecumenales al «tinglado» de la Iglesia; los que tal hacen no se dan cuenta de que la garantía de no incidir en nuevas sectas protestantes es que ese «tinglado» (Obispos, sacerdotes, organización) sea precisamente lo único que puede prestarles la seguridad de la autenticidad cristiana.

La obra que presentamos es un estudio completo y debidamente fundamentado de lo que han sido los orígenes pastorales del catecumenado y de la comunidad cristiana. Este estudio es un excelente marco de referencia para que los dirigentes y responsables de estas comunidades puedan «confrontarse» «analizarse» y «discernirse». En un palabra: comunión en la fe, ambiente de fraternidad, maduración y personalización en y de la fe y la celebración del misterio de la pasión, muerte y resurrección de Jesús (Eucaristía) se nos ofrecen como lo característico de estas comunidades cristianas.— F. CASADO.

GONZÁLEZ DE CARDENAL, O., MARTÍN VELASCO, J., GONZÁLEZ MONTES, A., etc., *El credo de los cristianos*. Narcea, Madrid 1982, 22 x 13, 176 p.

Este libro son unas lecciones que varios teólogos de la Universidad de Salamanca ofrecieron comentando los artículos del credo. Los autores de estas páginas han querido decir una palabra humilde, verdadera y cristiana sobre Dios, sin tecnicismos ni complejidades, pensando en limpio

y testimoniando en claro sobre su fe, transmitiendo la convicción y evidencia de que el Dios de Jesús, en quien creen y a quien aman, es el Dios que vive y hace vivir al hombre. Recuerdan al hombre que es mortal y que vivir creyéndose inmortal sería ya mortalizar la vida misma. Pero a la vez le recuerdan que está llamado a la divinización, que su destino es la vida en plenitud, y que desistir de alcanzar aquella es quedarse también sin esta vida.— J. ANTOLÍN.

SOPHRONY, Archimandrita, *His Life in Mine*. St. Vladimir's Seminary Press, 1977, 20 x 13, 128 p.

El oriente cristiano no ha escrito autobiografías espirituales, tan frecuentes en el occidente. Pero el elemento autobiográfico está presente en casi todas las obras espirituales, puesto que el autor habla más desde la propia experiencia y vivencia, que desde alturas especulativas. Así podemos decir que el presente libro nos ofrece como el camino espiritual de su autor. Un camino que toma su punto de partida de su alma de artista que le lleva al budismo e hinduismo a la búsqueda del Dios impersonal y le devuelve al Dios personal de la Escritura, al Dios cuyo nombre es Yo SOY, ante el que se presenta con espíritu «ortodoxo». Es precisamente éste el momento que aparece en el libro. El lector tendrá ocasión de ver aquí no pocas diferencias con respecto a la espiritualidad occidental, pero no en la teoría, sino en la práctica. La marcha del pensamiento, así como el contenido y el lenguaje de las oraciones que se intercalan, nos colocan a nosotros, occidentales, en otra esfera religiosa que al principio puede resultarnos extraña pero que acaba por entusiasmarlos. La obra acaba con tres capítulos dedicados a la «Oración de Jesús»: su justificación teológica, su método. El autor se ha sentido obligado a ello porque en los últimos años ha sido con frecuencia mal interpretada a consecuencia del pulular del llamado «Yoga cristiano» y de la «Meditación trascendental».— P. DE LUIS.

VARIOS., *Transcende et te ipsum*. Aspectos de la interioridad en San Agustín. Instituto de espiritualidad agustiniana, Marcilla 1981, 21 x 15, 147 p.

Son una serie de estudios presentados en la jornada agustiniana de 1981, del 21 al 23 de abril sobre aspectos de la interioridad agustiniana, cómo S. Agustín descubre la transitoriedad de los bienes materiales y ansía los bienes que no caducan los cuales le comunican con el sumo Bien. Este libro nos introduce en la trascendencia agustiniana, tema complejo, que va desde la metafísica más profunda hasta la espiritualidad de la oración del cristiano más ordinario. Nos recuerda diversos temas de la espiritualidad agustiniana a la vez que nos abre campos para el estudio y la reflexión.— J. ANTOLÍN.

BRENTANO, Cl., *Anna Katharina Emmerick. Jesus mitten unter Seinen*. Butzon und Bercker, Kvelaer 1981, 20 x 12, 320 p.

Las incesantes ediciones de esta obra demuestran su interés. El interés no depende sólo de la forma bella del libro, sino también de su contenido. Entre las diferentes maneras de escribir una «Vida de Cristo», ésta mantiene una originalidad extraña. Básicamente, podríamos catalogarla entre aquellas «vidas» en que los autores utilizan la fórmula «es de creer» para atribuir a Cristo un ideal de perfección. Pero dentro de esa idea general, aquí se recurre a un método que en apariencia parece histórico y afirmativo, y esto ha creado siempre problemas. Tales problemas van ligados a la forma de componer el libro. La Bienaventurada Katalina veía en sus visiones las escenas bíblicas y las relataba a Clemente Brentano. Éste recogía el relato y lo redactaba en su Diario, que abarca 14.000 páginas. Surge pues el problema de saber si Brentano se limitó a reproducir el relato de Catalina, o bien adornó por su cuenta el relato, al redactarlo. Hoy son muchos los que se inclinan a atribuir al poeta una intervención personal decisiva. Como el proceso de beatificación

de la Vidente está en marcha, esta opinión ha liberado a la misma de una cierta responsabilidad en la narración de los hechos. En todo caso, la narración es impresionante y maravillosamente presentada por Brentano. María Teresa Loutrel, extrajo del Diario de Brentano una selección para publicarla en francés con un estudio de Jean Guitton. Ahora Greta Schött nos ofrece el original alemán siguiendo la edición francesa, con el estudio de Jean Guitton. El libro ofrece materiales para la mística, la parapsicología y la ciencia, pero el lector puede utilizar la obra como lectura espiritual. L. CILLERUELO.

PIKAZA, X., *Experiencia religiosa y cristianismo*. Sígueme, Salamanca 1981, 21 x 14, 512 p.

Para el autor, es la experiencia, como ámbito de acceso a la realidad y campo de apertura del hombre hacia sí mismo, la vía de acceso a Dios. La objetividad es una abstracción, un concepto que ha cambiado a lo largo del tiempo. Nuestra experiencia depende de paradigmas históricos que la determinan. Éste es el punto de partida de la primera parte del libro. Posteriormente Pikaza, analiza la experiencia religiosa desde la filosofía y la fenomenología, en un intento de descubrir su naturaleza. Finalmente, la tercera parte aborda la experiencia cristiana, cuyo centro es Cristo definido como hierofanía personal de Dios.

La ciencia ha dejado de ser el modelo absoluto de conocimiento y acceso a lo real. Ahora se buscan nuevas dimensiones de profundidad y sentido que no apelan a la experiencia objetivista. Todos nos hemos vuelto mucho más humildes, han desaparecido las soluciones dictatoriales. Los esquemas últimos de los que partimos creyentes y no creyentes resultan ser injustificables.— P. MAZA.

BOFF, L., *El Padrenuestro*. Paulinas, Madrid 1982, 21 x 13, 162 p.

Boff presenta al Padrenuestro como la oración de la liberación integral que abraza todas las dimensiones de la vida humana: corpo-espiritual, personal-colectiva, histórico-trascendente. En esta oración encontramos la correcta relación entre Dios y el hombre, el cielo y la tierra, lo religioso y lo político. En la primera parte se refiere a la causa de Dios: el Padre, la santificación de su nombre... La segunda parte la mirada se vuelve a la tierra y al hombre en sus necesidades, el pan necesario, el perdón... Estas dos partes constituyen la misma y única oración de Jesús. En esta oración se dan unidos materia y espíritu, hombre y cosmos, creación y creador. Dios no se interesa sólo de lo que es suyo-el hombre, el reinado... sino que se preocupa de lo que es del hombre-el pan, el perdón... Igualmente el hombre no sólo se apega a lo que le importa-el pan, el perdón..., sino que se abre también a lo concerniente al Padre: la santificación de su nombre, la llegada de su reinado...— J. ANTOLÍN.

ORCAJO, A., y PÉREZ FLORES, M., *San Vicente de Paúl II*. Espiritualidad y selección de escritos. BAC, Madrid 1981, 20 x 13, 551 p.

Este II volumen sobre la obra de San Vicente de Paúl que la BAC nos ofrece con motivo del IV centenario de su nacimiento consta de dos partes. En la primera el P. Antonio Orcajo hace un estudio de los principios espirituales que regularon la actividad interior y exterior de Vicente de Paúl. Destaca su visión particular de Jesucristo en su misión glorificadora, misión creadora, misión salvífica. Presenta a Vicente de Paúl imitador de Cristo, haciendo vida el Evangelio, evangelizando a los pobres. También nos muestra su empeño en poner su doctrina y palabra al alcance del pueblo sencillo, tarea que le comprometió en todos los campos del ejercicio de la caridad.

En la segunda parte el P. Miguel Pérez Flores presenta una mínima parte de todo lo que escribió el santo, debido a su impresionante actividad, ocupado en la evangelización y servicio de los pobres, le obligó a expresarse y a escribir en circunstancias muy variadas. El valor de la corres-

pondencia está en que en ella se manifiesta lo que él es, se descubre a sí mismo, se ve como se desenvuelve ante los problemas y acontecimientos iluminándoles desde el Evangelio y el sentido común.— J. ANTOLÍN.

KÖNIG, F., *Abrirse al Espíritu*. Narcea, Madrid 1978², 21 x 13, 151 p.

El espíritu de Dios cubre toda la tierra, donde está el hombre allí está el espíritu de Dios. Ser hombre significa vivir de cara al espíritu, crecer con él. El que es guiado por el Espíritu va hacia su madurez, hacia una vida nueva; a comprender a Jesucristo.

En el mundo de nuestra época se da una descristianización en muchos sectores de la vida. Nuestra tarea consiste en hacer sitio al espíritu de Dios en las actuales circunstancias. Tenemos que dar al hombre actual la posibilidad de tener experiencias religiosas, darle tiempo para la tranquilidad, el silencio...— J. ANTOLÍN.

LAGARDE, Claude y Jacqueline, *Enseñar a decir Dios*. Herder, Barcelona 1981, 22 x 14, 212 p.

Un interesante libro. De muy provechosa lectura para catequistas y formadores de la fe. Está escrito por dos expertos, el matrimonio Lagarde, con muchos años de práctica dentro de la formación religiosa. Desde la psicología evolutiva y la filosofía del lenguaje se pone en crisis el tradicional método catequético. La tesis es la siguiente: en la catequesis de niños, no se trata tanto de transmitir contenidos de fe, como de enseñar a usar correctamente el lenguaje religioso, sin el cual esos contenidos resultan incomprensibles. Esto es así porque este tipo de lenguaje no se adquiere espontáneamente en el contacto con la vida cotidiana, en la que sólo marginalmente es usado. Su adquisición, comprensión y correcto uso no deben pues darse por supuesto. La tarea del formador consistirá en facilitar al niño el acceso a los símbolos e imágenes bíblicas que posibilitarán en el futuro una experiencia religiosa rica. Frente a la presión ambiental positivista y las dificultades psicológicas que presentan esas edades, el educador ayudará al niño a superar el realismo empirista y a hacerle descubrir la dimensión poético-simbólica de su existencia. Si esto no se logra la fe perecerá por falta de profundidad en el lenguaje.— P. MAZA.

RAMBLA, A., *Peregrinos de la intimidad con Dios*. Narcea, Madrid 1981, 13,5 x 21,5, 133 p.

Alberto Rambla pretende sencillamente compartir una experiencia de fe y vida. Él ha sido impresionado por el autor anónimo que escribió un pequeño libro titulado «El peregrino ruso». La sencillez de este peregrino, su afán por la oración incesante... dejan una profunda huella en su corazón, a raíz de lo cual su vida se transforma notoriamente. De una forma sencilla, como él mismo nos dice, trata de poner por escrito las respuestas a las preguntas que, día a día, nos han ido formulando personas diversas. Comparte la experiencia de vida que surge tras caminar por los caminos de Dios, guiado por las enseñanzas de maestros de vida y al mismo tiempo por el contacto con la realidad que Dios creó. Desde ese punto, en el que se encuentra quien se siente cada día más necesitado de peregrinar por la intimidad de Dios, es de donde precisamente han surgido estas páginas.

En la segunda parte, añade unos textos de la Filocalia, considerándolos como el primer paso de la hesychia. Es una disciplina que permite superar el nivel del conocimiento para alcanzar la profundidad del propio yo, entre nosotros y Dios. Estando en la realidad de otro modo, desde lo profundo de uno mismo con capacidad creadora y dejándose llenar por aquel que envuelve todas las cosas, Dios Padre.— S. FIGUEROLA.

WOJTYLA, K., *Poesías*. BAC., Madrid 1982, 21 x 13, 140 p.

El papa Wojtyla poeta. Así, como suena. Le conocíamos como el papa defensor de los derechos humanos; como el papa viajero, misionero, predicando y pidiendo con los brazos y el corazón abierto la paz.

Sabíamos, también, aunque no hemos leído ninguna obra suya sobre el particular, que en sus años mozos escribió algunas obras de teatro.

Hemos leído sus encíclicas y de modo especial, la «Redemptor hominis», en la que Cristo, centro del cosmos y de la historia, sale al encuentro del hombre, por medio de la Iglesia que, cada vez más consciente de su misión, no puede abandonar a este mismo hombre.

Y conocemos algunos de sus libros: «Mensaje a la Iglesia de Latino América», «La palabra del papa Wojtyla»...

Pero nos faltaba conocer esta nueva faceta del papa polaco, del papa eslavo, del papa universal: su buen hacer en el arte de la poesía.

Es la Editorial de la BAC quien, como claramente lo dice al tiempo de expresar su público reconocimiento a los poetas que han hecho posible esta publicación, se honra presentando a los lectores de habla hispana la obra poética de Karol Wojtyla.

El libro viene a ser algo así como el homenaje de la poesía española católica a la persona de Juan Pablo II con motivo de su próximo viaje a España. De los poetas que han efectuado esta adaptación literaria, partiendo de la traducción literal del poeta polaco Josef Lobodowski, algunos de ellos son bien conocidos —por ejemplo, Carlos Murciano y Lorenzo Gomis— en el mundo de la poesía contemporánea española; otros los son menos. Todos ellos, pensamos, han hecho una meritoria labor de adaptación.

La poesía del papa Wojtyla es una poesía claramente religiosa y cristiana. La componen *himnos* sacros; como el dedicado al «Magnificat»,

«En mi alma resuena la gloria del Señor,
Creador bondadoso de la visión angélica...

Ando por tus caminos, yo, trovador eslavo,
canto con los pastores la noche de San Juan...».

La componen *canciones*; como la consagrada al «Dios oculto»; una canción ésta de metro largo y ritmo solemne; de profundo contenido: «las orillas llenas de silencio», y donde abundan por igual la atrevida paradoja y la bella metáfora:

«Ya me he convertido en un llanto abierto a la tranquila avalancha
del agua, en la que no hay turbulencia alguna,
y que tiene algo de la ola tranquila que en la luz se abre
y con esta luz brilla en las hojas plateadas».

Encontramos, en esta poesía del papa Juan Pablo II, un cántico al esplendor del agua, que viene a ser como una viva glosa al encuentro de Jesús con la Samaritana junto al pozo de Siquem. Y un poema a la madre —«tengo cerca las palabras del niño»—, a la Iglesia, a Estanislao, a la patria, a la Vigilia pascual, a la muerte...

En fin, es el poeta que va caminando los caminos de Dios y los caminos del hombre «por la acera angosta de esta tierra», con esperanza de otros lugares más seguros.— T. APARICIO LÓPEZ.

RAGUIN, Y., *Caminos de contemplación*. Narcea, Madrid 1982, 13,5 x 21, 173 p.

«Camino de Contemplación» no es un tratado sistemático y completo de vida espiritual porque esa no es la intención del autor. Éste quiere reflejar una serie de vivencias y experiencias espirituales de un buen número de personas que buscan la unión con Dios por la oración, llegando a una íntima relación o contemplación. Yves Raguin presenta en la primera parte un itinerario espi-

ritual que sigue la curva normal de toda realización espiritual. La segunda parte, y última, explica cuestiones generales. Es un libro sencillo y provechoso para todos aquellos que buscan e intentan vivir por los caminos de Dios.— S. FIGUEROLA.

Psicología - Pedagogía

AURIOL, B., *El yoga y la psicoterapia*. Herder, Barcelona 1982, 14 x 21,5, 183 p.

Hoy en día el yoga es un fenómeno de moda en el mundo occidental —como el Zazen, la acupuntura, etc.— que aporta a muchas personas mejoras a todos los niveles, tanto a la salud física como psíquica, hacia un equilibrio y armonía. El doctor Bernard Auriol, psiquiatra e investigador de diversas técnicas psicoterápicas, dedica este libro de fácil asimilación al yoga, como medio terapéutico, dando a conocer a nivel clínico la importancia del yoga dentro de la medicina y más en concreto en la psicoterapia actual. Es un libro informativo y práctico, con la intención de esclarecer algunos interrogantes, como son los que surgen en torno a la relación del yoga con el psicoanálisis, mostrando también las aportaciones específicas del yoga al servicio de los hombres de nuestra época.— S. FIGUEROLA.

ILLICH, I., *Die Nemesis der Medizin. Von den Grenzen des Gesundheitswesens*. Rowohlt, Hamburg 1977, 19 x 12, 324 p.

Es la traducción alemana del original inglés que apareció en 1976 con el título *Limits to Medicine*, y continuaba la tesis sobre desviaciones de la medicina, aparecida en 1975. Esa tesis criticaba la situación de la medicina en los estados industrializados, según un sistema, cuya preocupación fundamental no es el hombre como tal, sino las enfermedades como problemas técnicos. Por eso la tesis provocó críticas y reacciones de todo género. En este nuevo libro Illich recoge las críticas que se le han hecho y vuelve a la carga con mayor profundidad y extensión. La inseguridad y los peligros a que da lugar la situación actual de la organización de la medicina son públicos. Cada día informan los periódicos y discuten los especialistas sobre casos que son presentados como accidentes, pero que en realidad son el producto de nuestra sociedad de consumo. El autor advierte que no trata de sembrar el pánico entre los pacientes o víctimas de la organización, sino por el contrario convencer de que es posible una mejor organización en que se evite el riesgo constante y la persona del paciente sea considerada como tal persona. Las revistas profesionales han tomado en serio a Illich y discuten con él el futuro de una organización mejor de la medicina, predicando de nuevo que en gran parte la salud es una virtud y la enfermedad es con frecuencia *peccatum vel poena peccati*, como siempre se ha dicho. La amplia información y la autoridad del Autor dan seguridad a los lectores.— L. CILLERUELO.

ROSSANDA, R., *Las otras*, Gedisa, Barcelona 1981, 22,5 x 13, 284 p.

Las «otras», es decir, las mujeres, el otro sexo y su inexistencia en el mundo de la política, como centro en el que se toman las decisiones de la sociedad. Podemos presentar el volumen como la historia del movimiento emancipatorio de la mujer en Italia. Historia del movimiento emancipatorio, sí, pero personalizada en la propia experiencia de Rossanda, luchadora incansable por romper la barrera que separaba a las mujeres del mundo de la política, una mujer que a sus treinta y cinco años ya formaba parte del Comité Central del partido comunista italiano, que posteriormente será expulsado del mismo y será una de las fundadoras del periódico *Manifesto*, una luchadora infatigable por la igualdad de la mujer frente al hombre.

Parte de la convicción de que el mundo «masculino», así llamado por las feministas, no es

más que «una construcción en gran medida abstracta, codificada, hecha de falsas conciencias, usos y abusos de la persona», que ha convertido a la mujer en una proyección del hombre, aquella que hace, dice y piensa lo que la han obligado a decir, hacer y pensar si no quiere quedar enmudecida. en una zona opacada por la distancia. La gran meta del movimiento emancipatorio es conseguir que la mujer sea no asexual, pero tampoco mujer, sino «persona». Dentro de su mentalidad comunista, aun reconociendo que también ha vivido la marginación en su partido, cree haber conseguido personalmente la meta prefijada para la mujer en general.— Z. HERRERO.

MORENO, M., SASTRE, G., *Aprendizaje y desarrollo intelectual*. Gedisa, Barcelona 1980, 20 x 13, 268 p.

El presente libro inaugura una serie de publicaciones sobre Psicología y Educación. Se trata de un conjunto de investigaciones que suponen una renovación importante en la Psicología española. La finalidad consiste en contribuir al conocimiento de los procesos evolutivos humanos y a la mejora cualitativa de la enseñanza. Las autoras estudian algunos aspectos del desarrollo intelectual a través del campo del aprendizaje, ya que éste obliga al individuo a adaptarse a nuevas situaciones, resolver problemas, establecer relaciones etc., y todo ello supone la construcción de sistemas de explicación de la realidad que guían la conducta del individuo conduciéndolo hacia un tipo u otro de actuación. El trabajo aporta una gran riqueza en hechos experimentales.— P. MAZA.

SKEMP, R., *Psicología del aprendizaje de las matemáticas*. Morata, Madrid 1980, 21 x 13, 334 p.

No cabe duda de que la preocupación por el aprendizaje de las matemáticas es un tema actual que preocupa tanto a profesores, padres, y alumnos. Y por eso, el autor del libro, que es profesor y psicólogo, trata de enseñar el modo de comprenderlas.

El doctor Skemp estudia en la primera parte del libro los procesos del pensamiento que las personas adoptan cuando estudian y hacen matemáticas y los analiza psicológicamente. En la segunda parte aplica esos estudios psicológicos a ciertos conceptos básicos de matemáticas. Un buen libro que puede ser de gran utilidad en el aprendizaje de las matemáticas.— F.J. FERNÁNDEZ.

LEYENS, J., *Psicología social*. Herder. (Biblioteca de psicología), Barcelona 1982, 24 x 15, 250 p.

Según palabras del propio autor, el libro surgió para introducir al estudiante en un tema poco estudiado como es la psicología social experimental.

En el libro se trata temas tan interesantes como: la identidad personal y pertenencia al grupo, imitación, el conformismo, cambios de actitudes, agresión, altruismo.... etc., y la forma como están tratados, a través de las observaciones hechas, tienen toda la posibilidad de ser aplicados en la práctica. Por tanto, viene a ser un libro práctico que ha cumplido perfectamente con la idea que pretendía plasmar el autor, y que es ser un buen punto de apoyo para los estudiantes.— F.J. FERNÁNDEZ.

ÍNDICE GENERAL

Volumen XVII, 1982

1. ARTÍCULOS

CAMPOS, F.J., <i>Vida y organización religiosa castellana en tiempos de Felipe II</i>	95-134, 211-258
CILLERUELO, L., <i>El cristocentrismo de san Agustín</i>	53-94, 389-388
DE LUIS VIZCAÍNO, P., « <i>Videte iura adoptionis</i> » (S. 51, 16, 26). Notas sobre la adopción en san Agustín	349-388
GARCÍA ABRIL, G., <i>La Moral de cosmogénesis de Teilhard de Chardin</i>	259-275
MIELGO, C., Jer. 30-31. <i>Contactos literarios</i>	175-210
NATAL ÁLVAREZ, A., y G., <i>Ortega y la «Escuela de Madrid»</i>	423-454
OLIVAR PONCELA, T., <i>Aproximación sistemática a la ética cristiana de la violencia revolucionaria</i>	3-52

2. TEXTOS Y GLOSAS

APARICIO LÓPEZ, T., <i>VIIIª. Semana de Teología Espiritual de Toledo. Sentir con la Iglesia</i>	455-462
DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, B., <i>Vocación y vocaciones</i>	295-309
FERNÁNDEZ, Q., <i>El cálculo de la Pascua y nuestros calendarios</i>	141-146
GÓMEZ CAMBRES, G., <i>Husserl, Heidegger, Zubiri</i>	277-293
NATAL ÁLVAREZ, A., <i>Didáctica y contradidáctica de la filosofía</i>	135-140

1. BIBLIOGRAFÍA: RECENSIONES DE LIBROS

SAGRADA ESCRITURA

BUSSMANN, C.-SLUIS, D. van der, <i>Einführung in die Methode der Exegese</i>	466
CARR, W., <i>Angels and Principalities</i>	147
ERNEST, J., <i>Das Evangelium nach Markus</i>	312
ESQUERDA BIFET, J., <i>Todo es mensaje. Experiencia cristiana de los Salmos</i>	466
FLUSSER, D., <i>Die Letzten Tage Jesu in Jerusalem</i>	465
GRELOT, P., <i>Les Poemes du Serviteur</i>	148
HORBURY, W.-McNEIL, B., <i>Suffering and Martyrdom in the New Testament</i>	148
JEREMÍAS, J., <i>Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento</i>	466
JEWETT, R., <i>Paulus-Chronologie. Ein Versuch</i>	465
KERTELGE, K., <i>Mission im Neuen Testament. Quaestiones Disputatae 93</i>	465
KORCZAK, J., <i>Die Kinder der Bibel</i>	465
LANG, B., (ed.), <i>Der Einzige Gott</i>	147
MAIER, J., <i>Grunzüge der Geschichte des Judentums im Altertum</i>	311
MARXSEN, W., <i>El Evangelio de Marcos</i>	464

MOULE, C.F.D., <i>Essays in Neuen Testament Interpretation</i>	464
PASTOR RAMOS, F., <i>Liberación y libertad</i>	312
SAFARI, Sh., <i>Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels</i>	311
SCHNEIDER, G., <i>Die Apostelgeschichte. I</i>	464
SUHL, A., <i>Der Philemonbrief</i>	147
VIDAL, S., <i>La Resurrección de Jesús en las cartas de Pablo</i>	463

TEOLOGÍA

AMIGO VALLEJO, C., <i>Dios clemente y misericordioso</i>	313
ANDRESEN, C. (ed.), <i>Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart</i>	149
ARENS, H., <i>Die christologische Sprache Leos des Grossen</i>	471
BAERENS, R., (ed.), <i>Die Kirche und die Zukunft des Christentums</i>	469
BOFF, L., <i>Jesucristo el Liberador</i>	151
BURNS, J. P., <i>The Development of Augustine's Doctrine of operative Grace</i>	149
CARDINI, F., <i>Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval</i>	319
CASTILLO, J. M. ^a , <i>Símbolos de libertad</i>	470
CIURANA FERNÁNDEZ, J. M., <i>La verdad del cristianismo</i>	320
DÍAZ, C., <i>Sabiduría y locura. El cristianismo como lúcida ingenuidad</i>	319
GONZÁLEZ CARVAJAL, L., <i>La causa de los pobres, causa de la Iglesia</i>	318
GONZÁLEZ FAUS, J. I., <i>Éste es el hombre</i>	151
INSTITUTO Patrístico «Augustinianum», <i>Patrología III</i>	149
KAISER, Ph., <i>Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen Theologie</i>	314
KASPER, W., <i>Teología del matrimonio cristiano</i>	469
KIENZLER, Kl., <i>Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury</i>	313
KRECK, W., <i>Grundfragen der Ekklesiologie</i>	315
KUNST, H., <i>Martin Luther. Ein Hausbuch</i>	467
LAEPPLÉ, A., <i>Kleine Geschichte der Katechese</i>	317
LOCHET, L., <i>La salvación llega a los infiernos</i>	153
LOHSE, B., <i>Martin Luther</i>	468
LUTHE, H., <i>Christus begegnung in den Sakramenten</i>	473
MEYENDORFF, J., <i>A Study of Gregory Palamas</i>	317
MEYENDORFF, J., <i>Marriage: An Orthodox Perspective</i>	469
MITEINANDER VOR GOTT. <i>Gottesdienst in Ökumenischer Gemeinschaft</i>	473
MONDIN, B., <i>Teologías de la praxis</i>	472
MUELLER-FAHRENHOLZ, G., <i>...und wehret ihnen nicht</i>	318
NEUNER, P.-WOLFINGER, F. (ed.), <i>Auf Wegen der Versöhnung</i>	467
ORLANDIS, J., RAMOS-LISSON, D., <i>Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam</i>	316
PARENTE, P., <i>L'Io di Cristo</i>	319
PETERS, T.R., <i>Theologisch-politische Protokolle</i>	152
PRUDENCIO, A., <i>Obras completas. Edición bilingüe</i>	314
RAHNER, K.-FRIES, H., <i>Theologie in Freiheit und Verantwortung</i>	150
RITSCHL, D., <i>Theologie in den Neuen Wealt</i>	152
SCELLENBAUM, P., <i>Stichwort: Gottesbild</i>	316
SCHIWY, G., <i>Teilhard de Chardin. I und II</i>	150
SCHMEMANN, A., <i>Of the Water and the Spirit</i>	470
SCHMEMANN, A., <i>Introduction to Liturgical Theology</i>	317
SÖLLE, D., <i>Das Recht ein anderer su werden</i>	153
STRUNK, R., <i>Nachfolge Christi</i>	315
TACK, T., <i>Wenn Augustinus heute lebte</i>	467
TRESMONTANT, C., <i>La crisis modernista</i>	152
URS von BALTHASAR, H., <i>El complejo antirromano</i>	154
VARIOS, AA., <i>Universitas Theologia Ecclesia (I)</i>	151

VARIOS, AA., <i>Das religiöse Bewusstsein und der Heilige Geist in der Kirche</i>	471
VARIOS, AA., <i>Die Hoffnung auf die Zukunft der Menschheit unter der Verheissung Gottes</i>	471
VARIOS, AA., <i>Gemeinsame roemische-Katholische evangelisch-lutherische Kommission</i>	316
VARIOS, AA., <i>Christlicher Glaube in Moderner gessellschaft</i> , Band 6, 9, 13, 14, 16, 18 ..	312
VORGRIMLER, H., <i>El cristiano ante la muerte</i>	153
WEGER, K-H., <i>Der Mensch vor dem Anspruch Gottes</i>	150
WIRTH, J., <i>Luther, Étude d'Historie religiense</i>	468

MORAL Y DERECHO

ABOUHAMAD, G. M. de, BOCARANDA, J., ELICHIGUERRA, J., <i>Casación Penal</i> ..	162
ADNÈS, P., <i>La Penitencia</i>	475
BADÍA MAGARIT, A. M. ^a , REINA, V., etc., <i>Los acuerdos concordatarios españoles y la revisión del concordato italiano</i>	323
BERISTAIN, A., BRAVO, L. A., CANESTRI, F., etc. <i>Anuario del Instituto de Ciencias Penales y Criminológicas</i>	163
BLECKMANN, A., <i>Grund probleme und Methoden des Völkerrechts</i>	476
CORDERO, J., <i>Ética y sociedad</i>	159
CORRAL SALVADOR, C., y GIMÉNEZ MARTÍNEZ CARVAJAL, J., <i>Concordatos vigentes</i>	322
CHIOSSONE, T., etc., <i>Sanciones Penales y Administrativas en la legislación venezolana</i> ..	163
DIBAR, J., <i>Lecciones de derecho mercantil</i>	477
EYSENCK, H. J., WILSON, G., <i>Psicología del sexo</i>	160
FREEMAN, H., SHERWOOD, C., <i>Investigación social y política social</i>	160
GARCÍA Y GARCÍA, A., <i>Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum</i>	321
HAAG, H., <i>El problema del mal</i>	160
HÄRING, B., <i>Libertad y fidelidad en Cristo</i>	474
HERMS, R., <i>Theorie für die Praxis-Beiträge zur Theologie</i>	476
HONECKER, M., <i>Perspektiven christlicher Gesellschaftsdeutung</i>	320
HORTELANO, A., <i>Problemas actuales de moral</i>	474
LOTZ, J. B., <i>In jedem Menschen steckt ein atheist</i>	162
MAEKELT, T. B. de, <i>Conferencia especializada de Derecho Internacional Privado</i>	476
MORENO CATENA, V. M., <i>El secreto en la prueba de testigos del proceso penal</i>	161
MORITZ, H., <i>El futuro del amor</i>	159
MUÑOZ GARCÍA, J. F., <i>El matrimonio misterio y signo, siglos XVII y XVIII</i>	323
OTADUY GUERIN, J., <i>Un exponente de la legislación postconciliar</i>	163
PENNINGTON, K., <i>Johannis Teutonici Apparatus glossarum in Compilationem tertiam</i> ..	322
PERO-SANZ, J. M., <i>Creyentes en la sociedad</i>	321
SCHMATZ, F., <i>Christliche Lebens-qualität durch Begegnung</i>	474
SCHNEIDER, G., <i>Grund bedürfnisse und Gemeinde bildung</i>	475
TOMÁS Y VALIENTE, F., <i>Manual de Historia del Derecho Español</i>	324
TUROWSKI, L., <i>Ein Rechtsinstitut im Umbruch</i>	161
VÁZQUEZ IRUZUBIETA, C., <i>Régimen jurídico de la celebración y disolución del matrimonio</i>	161
VIDAL, M., SANTIDRIAN, P. R., <i>Ética comunitaria II. y III. Ética social y política</i> ..	159
WOJTYLA, K., <i>Liebe und Verantwortung</i>	158
ZARAGOZA, A., <i>Los abogados y la sociedad industrial</i>	477

FILOSOFÍA

AUSTÍN, J. L., <i>Sentido y percepción</i>	156
BAUÐRILLARD, J., <i>A la sombra de las mayorías silenciosas</i>	332

BERKELEY, G., <i>Tratado sobre los principios del conocimiento humano</i>	334
BOGHOS LEVON ZEKIYAN, <i>L'interiorismo agostiniano</i>	334
BREUER, G., <i>Der sogenannte Mensch</i>	156
BUNGE, M., <i>Economía y filosofía</i>	482
CAMPELO, M. M. ^a <i>Conocer y pensar</i>	154
CENCILLO, L., <i>Última pregunta</i>	480
CHISHOLM, R. M., <i>Teoría del conocimiento</i>	334
CLASTRES, P., <i>Investigaciones en antropología política</i>	155
COLONNELLO, P., <i>Heidegger interprete di Kant</i>	478
DÍAZ, C., <i>Contra Prometeo</i>	332
DRIESCHNER, M., <i>Einführung in die Naturphilosophie</i>	331
ESQUIVEL, J., <i>La polémica del materialismo</i>	478
GARCÍA ESCUDERO, J., <i>Antología política de Balmes I y II</i>	157
GIAMMANCHERI, E., y PERETTY, M., <i>La educación moral</i>	335
GIRARD, R., <i>El misterio de nuestro mundo</i>	481
GORDÓN, R. L., (edit), <i>Myth, Religion & Society</i>	330
GUICHARD, J., <i>La Marxisme, théorie de la pratique révolutionnaire</i>	332
HABERMAS, J., <i>Sobre Nietzsche y otros ensayos</i>	482
HABERMAS, J., <i>La reconstrucción del materialismo histórico</i>	154
HELLER, A., <i>La revolución de la vida cotidiana</i>	479
HERNÁNDEZ, V., <i>Sobre ruedas. Aspectos éticos del tráfico</i>	336
HUBBELING, H. G., <i>Spinoza</i>	157
IMBRAGUGLIA, G., <i>Teoria e mito in Parmenide</i>	477
KAUFMANN, W., <i>Nietzsche</i>	482
KING'S COLLEGE (edit.), <i>Current problems in Sociobiology</i>	481
KRAUS, K., <i>Widerschein der Fackel</i>	330
LACROIX, J., <i>Le Personnalisme</i>	331
LADRIÈRE, J., <i>El reto de la racionalidad</i>	479
LUQUE BAENA, E., y otros, <i>Papers. Andalucía</i>	333
MARCHAIS, P., <i>Les processus psychopathologiques de l'adulte</i>	158
MARTÍNEZ AZCONA, A., <i>Filósofa que algo queda</i>	334
MONTAGU, A., <i>Il linguaggio della pelle</i>	481
MORIN, E., <i>Autocrítica</i>	332
MUCK, O., <i>Christliche philosophie</i>	483
POELTNER, G., <i>Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft</i>	478
QUINTANILLA, M. A., <i>A favor de la razón</i>	155
RASCHINI, M. A., <i>Concretezza e Astrazione</i>	482
RICOEUR, P., <i>Hermeneutics & the Human Sciences</i>	155
ROMERO SOLÍS, D., <i>Poesis</i>	480
RUBBOLI, M., <i>Social Gospel</i>	158
RUBERT DE VENTÓS, X., <i>Ensayos sobre el desorden</i>	333
RÚBIO CARRACEDO, J., <i>La ética y el hombre</i>	480
RUBIO C. J., JIMÉNEZ REDONDO, M., RODRÍGUEZ MARÍN, J., <i>Génesis y desarrollo de lo moral</i>	479
SAHAGÚN DE LUCAS, J., <i>Interpretación del hecho religioso</i>	483
SÁNCHEZ DE MUNIÁIN, J. M., <i>La vida estética</i>	333
SARTRE, J. P., <i>Die Transzendenz des Ego</i>	331
SAUVAGE, M., <i>Sócrates y la conciencia del hombre</i>	331
SCHOPENHAUER, A., <i>De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente</i>	335
SIMÓN, J., <i>Sprachphilosophie</i>	330
STEFANI, M., <i>Dialettica Hegeliana e Filosofia dell'esistenza nell'interpretazione di Alois Naber</i>	156
STRÖKER, E.-PUELLEN, K., <i>Wissenschaftscheorie der Naturwissenschaften</i>	156
<i>Was heisst Liebe? Zur Tradition eines Begriffes</i>	483

THOMPSON, J. B., <i>Critical Hermeneutics</i>	155
TORDJMAN, G., <i>La violencia, el sexo y el amor</i>	333
WOJTYLA, K., <i>Max Scheler y la ética cristiana</i>	336
ZAMBRANO, M., <i>Obras reunidas. Primera entrega</i>	330

HISTORIA

ALLEN, R., <i>The arabic Novel. An historical and critical introduction</i>	329
ALONSO PONGA, J. L., <i>Historia antigua y medieval de la comarca de los Oteros</i>	488
BONERT, A.-T. AKACHI, <i>Santiago de Compostela. Die Wege der Pilger</i>	327
CASTELLET, J. M., <i>Josep Pla o la razón narrativa</i>	490
CLEMENTE, J. C., <i>Las guerras carlistas</i>	485
<i>Die Welt, der Religionen. Ganges</i>	485
DÖMLING, W., <i>Strawinsky</i>	490
GALENDE, P. G., <i>Frustración y revolución</i>	489
GALMES, L., <i>Bartolomé de las Casas</i>	484
GARCÍA VILLOSLADA, R., <i>Historia de la Iglesia en España, II-1.º y II-2.º</i>	325
GERNET, J., <i>A History of Chinese Civilization</i>	486
GUTIÉRREZ, C., SJ. <i>Trento: un concilio para la unión (1550-1552)</i>	324
HORKINS, K., <i>Conquistadores y esclavos</i>	329
LACHAGA, J. M.ª, <i>El pueblo hispano en USA</i>	491
<i>La Iglesia, La guerra y los Estados...</i> Jaca-book. Encuentro	486
LAI PO KAN, <i>I chinesi</i>	326
MEISTER, A., <i>L'autogestion en uniforme</i>	329
MEKKA UND MEDINA, <i>Die Sädte des Propheten</i>	327
MERCADE, F., <i>Cataluña: intelectuales políticos y la cuestión nacional</i>	326
OPITZ, P. J., <i>China. Geschichte. Probleme. Perspektiven</i>	326
OSVALDO TOSTI, Sch. P., <i>Pompilio Maria Pirrotti, delle Scuole Pie</i>	328
PETERS, U. H., <i>Hölderlin</i>	490
REAL ACADEMIA de Medicina y Cirugía de Valladolid	487
ROMERO PARRA, M. A., <i>Salmos Chocanos</i>	488
SCHULTZ, H. J., <i>Frauen</i>	328
SPAE, J., <i>La Chine et L'Eglise: Reconciliation?</i>	327
VELASCO BAYÓN, B., <i>Historia de Cuéllar</i>	164

ESPIRITUALIDAD

ANÓNIMO, <i>La nube del no-saber y El libro de la orientación particular</i>	169
AYAPE, E., <i>La madre Gregoria Ayala y la Merced de Cali</i>	170
BALTHASAR, H. U. von-L. GIUSSANI, <i>El compromiso del cristiano en el mundo</i>	341
BECKER, G., <i>Neuzeitliche Subjektivität und Religiosität</i>	337
BESTARD COMAS, J., <i>Mundo de hoy y fe cristiana</i>	340
BRENTANO, Cl., <i>Anna Katharina Emmerick</i>	494
BOFF, L., <i>El Padrenuestro</i>	495
BOFF, L.-UNCITI, M., <i>El hombre nuevo</i>	169
BOROBIO, D., <i>Ministerio sacerdotal. Ministerios laicales</i>	493
CASTRO, S., <i>Ser cristiano según Sta. Teresa</i>	337
COLOMBÁS, G. M., ESTRADE, etc., <i>Hacia una relectura de la Regla de S. Benito</i>	166
DE LA MADRE DE DIOS, E., <i>Teresa de Jesús</i>	165
DURRWELL, F., <i>La eucaristía sacramento pascual</i>	492
ELCID, D., <i>Clara de Asís</i>	339
FINKLER, P., <i>Cuando el hombre ora</i>	168
FRATER LEO, <i>Speculum perfectionis</i>	339
GIUSSANI, L., <i>El sentido religioso</i>	341

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., M. VELASCO, etc., <i>El credo de los cristianos</i>	493
GRANERO, J. M. ^a , <i>Elevaciones</i>	337
GUTIÉRREZ, G., <i>El pan de cada día</i>	168
JIMÉNEZ ESCALONA, J., <i>Carta a Conchi</i>	342
JUAN PABLO II, <i>Enseñanzas al pueblo de Dios</i>	338
KÖNIG, F., <i>Abrirse al Espíritu</i>	496
KOPP, S. B., Guru, <i>Metáfora de un psicoterapeuta</i>	169
KOVALEVSKY, P., <i>San Sergio y el espiritualismo ruso</i>	338
LAGARDE, C. y J., <i>Enseñar a decir Dios</i>	496
LAUZERAL, P., <i>Teresa de Jesús, mujer y maestra</i>	165
LIES, L., <i>Menschlich Leben, christlich glauben</i>	491
MOLTMANN, J., <i>Un nuevo estilo de vida</i>	493
MOVILLA, S., <i>Del catecumenado a la comunidad</i>	493
NOCENT, A., <i>Celebrar a Jesucristo. 6 vols.</i>	166-7
ORCAJO, A., y PÉREZ FLORES, M., <i>San Vicente de Paúl, I y II</i>	495
PIKAZA, X., <i>Experiencia religiosa y cristianismo</i>	495
PUJOL BARCELLIS, J.-SANCHO BIELSA, J., <i>Curso de catequesis</i>	339
RAGUIN, Y., <i>Caminos de contemplación</i>	497
RAMBLA, A., <i>Peregrinos de la intimidad con Dios</i>	496
RATZINGER, J.-H. U. von BALTHASAR, <i>María, primera Iglesia</i>	338
ROLHEISER, R., <i>El factor soledad</i>	169
ROMÁN, J. M. ^a , <i>San Vicente de Paúl. Biografía I</i>	340
SILVIA OSTERTAG, <i>Einswerden mit sich selbst</i>	491
SOPHRONY, Archimandrita, <i>His Life in Mine</i>	494
TILLARD, J. M., <i>En el mundo, sin ser del mundo</i>	339
TOFFOLI MOYANO, M. M., <i>Santa Micaela del S. Sacramento. Autobiografía</i>	340
TUQWELL, S., <i>Orar, hacer compañía a Dios</i>	341
VARIOS, AA., <i>Testimonios cristianos</i>	1165
VARIOS, AA., <i>Neue Calwer Predigt hilfem</i>	492
VARIOS, AA., « <i>Abba, Padre Nuestro</i> »	168
VARIOS, AA., <i>Transcende et te ipsum... Espiritualidad Agustiniana</i>	494
VICO PEINADO, J., <i>Profetas en el dolor</i>	342
WALKER, D., <i>God is a Sea</i>	337
WATTS, A., <i>Im Einklang mit der Natur</i>	341
WOJTYLA, K., <i>Poesías</i>	497
 PSICOLOGÍA - PEDAGOGÍA	
AURIOL, B., <i>El yoga y la psicoterapia</i>	498
BACHACH, A. J., <i>Cómo investigar en psicología</i>	172
BATES, P. B., etc., <i>Métodos de investigación en psicología evolutiva</i>	346
BERG, R.-C. Mac CARTNEY, <i>Depression and the integrated life</i>	343
CAMON, F., <i>La malattia chamata uomo</i>	344
DIATKINE, R., FERREIRO, E., etc., <i>Problemas de la interpretación en psicoanálisis de niños</i>	345
DÍAZ, C., <i>¿Es grande ser joven?</i>	344
FOULKER, S., <i>Psicoterapia Grupo-Analítica</i>	346
GENOVAR, C., MONTANE, J., <i>Problemas emocionales en el niño</i>	345
GRAUBARD, A., <i>Liberemos a los niños</i>	170
HAUTH, R., <i>Jugendsekten und Psychogruppen von A bis Z</i>	343
ILLICH, I., <i>Die Nemesis der Medizin</i>	498
IMBASCATI, A., <i>Eros y logos</i>	343
LEGRAND, L., <i>Por una política democrática de la educación</i>	171
LEYENS, J., <i>Psicología social</i>	499

JACKSON, B., <i>Cada niño una excepción</i>	345
KÜNKEL, F., <i>Elementos de psicoterapia práctica</i>	346
LÓPEZ QUINTÁS, A., <i>La juventud actual entre el vértigo y el éxtasis</i>	342
MERINO SANTOS, L., <i>Testimonio</i>	343
MORENO, M., y otras, <i>Aprendizaje y desarrollo intelectual</i>	499
MOSCOVICI, S., <i>Psicología de las minorías activas</i>	171
PARKE, R. D., <i>El papel del padre</i>	344
PUJADAS, J. M. ^a , <i>Encuentros del promoción juvenil</i>	170
RUBIN, Z., <i>Amistades infantiles</i>	344
ROSSANDA, R., <i>Las otras</i>	498
SKEMP, R., <i>Psicología del aprendizaje de las matemáticas</i>	499
SNYDERS, G., <i>No es fácil amar a los hijos</i>	171

COLECCIÓN «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- H. ANDRÉS, *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana*. Valladolid 1965.
- H. ANDRÉS, *Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa*. Valladolid 1968.
- T. APARICIO, *Misioneros y colonizadores agustinos en Filipinas*. Valladolid 1965.
- T. APARICIO, *La persecución religiosa y la Orden de S. Agustín en la independencia de Filipinas*. Valladolid 1973.
- T. APARICIO, *Padre Gregorio Suárez*. Valladolid 1975.
- I. ARAMBURU, *Fr. Diego de Zúñiga, OSA. (1536-1599)*. Valladolid 1961.
- I. ARAMBURU, *Fr. Juan Quijano, OSA. (1572-1635) y sus Memorias para la historia de la Provincia de Castilla*. Madrid 1963.
- I. ARAMBURU, *La Provincia de Castilla en los años (1505-1525)*. Valladolid 1965.
- I. ARAMBURU, *Las primitivas Constituciones de los agustinos*. Valladolid 1966.
- F. CALLE, *Yo en Cristo y Cristo en mí*. Madrid 1964.
- F. CAMPO, *Filosofía del derecho según S. Agustín*. Valladolid 1966.
- F. CASADO, *La teoría de la «Memoria Dei» en la tradición escolástica agustiniana*. Valladolid 1967.
- L. CILLERUELO, *Fr. Eustasio Esteban, Prior General de la Orden Agustiniiana (1860-1945)*. Valladolid 1957.
- L. CILLERUELO, *La espina en la frente* (novela sobre la vida de S. Rita). Valladolid 1960.
- L. CILLERUELO, *Las funciones de Cristo según San Agustín*. Valladolid 1966.
- L. CILLERUELO, *El monacato en S. Agustín*, 2.ª ed. Valladolid 1966.
- L. CILLERUELO, *La prueba agustiniana de la existencia de Dios*. Valladolid, 1969.
- V. DEL FUELLO, *Los agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao 1947.
- M. DE LA PINTA, *La inquisición española*. Madrid 1948.
- M. DE LA PINTA, *Las cárceles inquisitoriales españolas*. Madrid 1949.
- M. DE LA PINTA, *Estudios de cultura española*. Madrid 1964.
- M. DE LA PINTA, *Crítica y humanismo*. Madrid 1966.
- M. DE LA PINTA, *Los caballeros de Azcoitia*. Madrid 1973.
- V. DÍAZ DE LA TUESTA, *El sistema esencial de la materia*. Valladolid 1968.
- V. DÍAZ DE LA TUESTA, *El programa de S. Agustín*. Valladolid 1971.

(Sigue en la segunda contraportada).

- A. ESPADA, *El cuerpo en la dialéctica de la creación*. Valladolid 1968.
- R. FLÓREZ, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid 1958.
- L. GAGO, *Trayectoria histórica de la Escuela Agustiniana*. Bogotá 1963.
- J. G. GAVIGÁN, *La vida monástica en el África septentrional desde San Agustín hasta la invasión islámica*. Valladolid 1960.
- C. GÓMEZ, *Exigencias personales de la noética agustiniana*. Madrid 1966.
- S. GONZÁLEZ, *La mística clásica española*. Bogotá 1955.
- Z. HERRERO, *La Penitencia y sus formas*. Valladolid 1972.
- C. MATEOS, *Uso e interpretación de Zac 9, 9-10 en el Nuevo Testamento*. Valladolid 1973.
- C. MATEOS, *Doctrina Inmaculista de Tomás de Strasbourg, OSA*. Valladolid 1975.
- M. MENÉNDEZ, *El culto litúrgico de la Virgen en la Orden de S. Agustín*. Valladolid 1964.
- M. MERINO, *Agustinos evangelizadores en Filipinas*. Madrid 1965.
- J. MORÁN, *La teoría del conocimiento en S. Agustín*. Valladolid 1961.
- J. MORÁN, *El hombre frente a Dios*. Valladolid 1963.
- J. MORÁN, *El equilibrio, ideal de la vida monástica en S. Agustín*. Valladolid 1964.
- J. MORÁN, *Toma y lee*. Valladolid 1966.
- J. MORÁN, *Esto es absurdo*. Valladolid 1967.
- J. MORÁN, *Sellados para la santidad*. Valladolid 1967.
- J. MORÁN, *La juventud nos despierta*. Valladolid 1969.
- J. OROZ, *El sacerdocio en la encrucijada*. Valladolid 1972.
- G. SUÁREZ, *El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia en las criaturas*. Salamanca 1948.
- G. SUÁREZ, *La metafísica de Egidio Romano a la luz de las 24 tesis tomista*. El Escorial 1949.
- I. RODRÍGUEZ, *Egidio Romano y el problema de la exención religiosa*. Madrid 1958.
- I. RODRÍGUEZ, *Gregorio Aglipay y los orígenes de la iglesia filipina independiente*. Madrid 1960.
- P. RODRÍGUEZ, *Tras las huellas de la vida*. Caracas 1972.
- P. RODRÍGUEZ, *La biodiferenciación molecular*. Caracas 1972.
- A. VILLAREJO, *Los agustinos en el Perú y en Bolivia*. Lima 1965.
- F. VILLARROEL, *Fr. Jerónimo Román. Historia del siglo de Oro*. Zamora 1974.