

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XI



Fasc. 1

ENERO - ABRIL
1976

SUMARIO

ARTICULOS

| | págs. |
|--|-------|
| ZACARÍAS HERRERO, <i>La conversión como retorno a la amistad divina</i> | 3 |
| LOPE CILLERUELO, <i>Teología Espiritual</i> | 45 |
| JOSÉ ANTONIO ARANA MARTIJA, <i>El P. Eustoquio de Uriarte</i> | 95 |

TEXTOS Y GLOSAS

| | |
|--|-----|
| FIDEL CASADO, <i>Santiago de Viterbo ¿un evolucionista pre-teilhardiano en el medioevo?</i> | 115 |
|--|-----|

| | |
|---------------|-----|
| LIBROS | 129 |
|---------------|-----|

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XI



Fasc. 1

ENERO - ABRIL
1976

SUMARIO

ARTICULOS

| | págs. |
|--|-------|
| ZACARÍAS HERRERO, <i>La conversión como retorno a la amistad divina</i> | 3 |
| LOPE CILLERUELO, <i>Teología Espiritual</i> | 45 |
| JOSÉ ANTONIO ARANA MARTIJA, <i>El P. Eustoquio de Uriarte</i> | 95 |
| | |
| TEXTOS Y GLOSAS | |
| FIDEL CASADO, <i>Santiago de Viterbo ¿un evolucionista pre-teilhardiano en el medioevo?</i> | 115 |
| | |
| LIBROS | 129 |

DIRECTOR: Constantino Mielgo
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Fernando Campo
ADMINISTRADOR: Ciriaco Mateos
CONSEJO DE REDACCION: Heliodoro Andrés
Antonio Espada

REDACCION - ADMINISTRACION
Estudio Teológico Agustiniano
Paseo de Filipinos, 7
Teléfono 227678 y 227679
Valladolid (España)

SUSCRIPCION:

España: 300 ptas.

Extranjero: 7 dólares U.S.A.

Números sueltos: 125 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA
Dep. legal: VA. 423 - 1966

Impresos en los talleres de Ediciones Monte Casino
Benedictinas.- Zamora

La conversión como retorno a la amistad divina*

En las últimas páginas del capítulo anterior contemplábamos la lucha interna que se desarrolla en el alma del pecador. La imagen de Dios, privada de la semejanza divina por el pecado, carece de gracia, pero no permanece inactiva. La conciencia es un testigo insobornable que le acusa. El pecado experimenta la más desgarradora división. Se entrega al mundo y éste le paga a su usanza. Se aparta de Dios y, sin embargo, no puede alejarse de El. La voz de Dios pregona en su interior el crimen de su pecado. Terrible crisis, tormento interno insoportable que hace exclamar al pecador: "Se me da lo que odio: destrucción, división, intranquilidad, y se me quita cuanto anhelo: paz, tranquilidad". Es la batalla de la conciencia que, bajo la mano experta y amorosamente firme de la gracia, trabaja la dureza del pecado arraigado en el alma hasta arrancarle aquel sincero aunque angustioso interrogante: ¿Qué quieres que haga, Señor? He pecado. No quisiera haber sido su víctima pero desgraciadamente el pecado es ya un hecho, una realidad imposible de negar. ¿Qué podré ofrecerte, Señor? ¿Qué satisfacción digna podré presentarte? Con mi pecado he perdido tu gracia, tu amistad, he renunciado a tus promesas y me he hecho reo de muerte eterna. ¿Acaso puede ser grave cualquiera satisfacción exigida para evitarla, cuando tanto me sacrifico para escapar de la muerte temporal? ¿Qué cosa digna te ofreceré? En su interior resuena la voz del profeta: Júzgate a ti mismo para no ser juzgado por El, ama la misericordia. Regula tu conducta con el prójimo y, finalmente, que tu futuro sea un esfuerzo continuado por caminar según Dios, por obrar en "sinergia" con El evitando todo pecado¹.

* Cf. Estudio Agustiniiano, 10 (1975) 373-400.
1. *In Dom. III Quadrag.* c. III n. 1, t. II, 1-2.

Así el pecador, que comienza por experimentar un remordimiento que pudiéramos llamar natural, siente la nueva moción interna, fruto del arrepentimiento sobrenatural con que Dios le regala. Mientras los arrepentidos de otras religiones practican la virtud de la penitencia, el cristiano sufre su acción. A su luz descubre la necesidad de un juicio personal sobre su pecado, que implica la valoración del significado del mismo. De este conocimiento, bajo la acción de la gracia, brotará el amor-dolor que conduce a la confesión sacramental del pecado.

El pecador, movido por la virtud sobrenatural de la penitencia, se arrepiente y se orienta hacia Dios en actitud de humilde súplica. Arropado por la virtud sobrenatural de la penitencia toma conciencia de la laboriosidad con que ha de operar su conversión y experimenta la necesidad del auxilio divino. Acción divina y cooperación humana se reclaman mutuamente y tienden, íntimamente unidas, a la obra común de la conversión. “¿Por qué les rogué, dice comentando un texto de S. Pablo, si al recibir la gracia perdieran la propia libertad? Sin embargo, para que no se crea que la voluntad humana puede algo sin la gracia divina, añade “pero no yo, sino la gracia de Dios conmigo”. Así escribe S. Agustín en el libro *De gratia et libero arbitrio*². De lo que se deduce que Dios da la gracia gratuitamente y no a consecuencia de los méritos humanos. Porque consiguió la misericordia de Dios realizó la obra buena. No solamente con la gracia, ni exclusivamente con el libre albedrío, sino la gracia de Dios conmigo, con la gracia de Dios que le ayudaba e impulsaba pero no le privaba de la libertad. La voluntad sola no bastaba para la obra”³

La gran insistencia con que torna sobre el pensamiento de la necesidad tanto de la gracia divina como de la cooperación humana, invita a examinar el desarrollo que este pensamiento recibe en la predicación del Santo. De aquí el primer párrafo de este segundo capítulo: *Acción divina y cooperación humana en la conversión*”.

A continuación presentaremos el conjunto doctrinal sobre el *sacramento de la penitencia, equilibrio entre justicia y misericordia*,

2. Es un pensamiento que se encuentra desarrollado en todo el libro. Puede citarse, no obstante, más concretamente: 7,17 PL. 44,89; 20,41 PL. 905,906; 21,43 PL. 44,909.

3. *In dom. Septuag. c. V n. 22, t. I, 232.*

la meta a la que debe tender en la restauración de sus reacciones filiales con Dios. En la doctrina del sacramento de la penitencia se encuentra como el modelo del conjunto de sentimientos, del estado de ánimo que ha de reinar en el pecador que se prepara a recibir dicho sacramento. Por tanto el segundo apartado se titulará: *El sacramento de la penitencia, equilibrio entre justicia y misericordia, signo de las disposiciones del pecador: amor y temor.*

1. *Acción divina y cooperación humana en la conversión*

No es necesario advertir que el intento de presentar por separado las imágenes con que afirma la necesidad de la acción divina y de la cooperación humana no debe llevarnos a disociar la una de la otra. Ambos elementos son distintos y podemos analizarlos separadamente, pero sin olvidar que están íntimamente ligados. Perdón de Dios y arrepentimiento humano se corresponden y no se da el uno sin el otro. Ambos son estrictamente necesarios, aunque a título distinto.

a) *Necesidad de la acción divina*

La necesidad de la intervención del Dios que llama es tan viencial para Sto. Tomás de Villanueva que no se esfuerza en probarla. Toda su doctrina sobre este punto más que una demostración sistemática es una constatación de la tesis mediante imágenes más o menos expresivas. A veces presenta a Dios como en una llamada continua al hombre, al interior de su conciencia. Dios trata de mantener siempre dinámica la conciencia de nuestra condición de trabajadores en la propia viña, el alma, en espera y preparación del premio final. Había ennoblecido al hombre con una amistad en cuya presencia se desfiguran los amores humanos. Esta amistad, como realidad divina, creaba en el hombre una vida nueva que le capacitaba para mantener un diálogo con Dios. El hombre, sin embargo, responde con la afrenta del pecado deliberado. Desde este momento Dios se muestra inaccesible al pecador. No obstante no interrumpe su llamada amorosa. Podríamos decir que se trata de una invitación general a la conversión⁴.

4. *In Dom. Septuag.* c. I n. 2, t. I, 202.

Se da otra llamada más individual y personal. ¡Cuántas veces aplica al pecador las imágenes del enfermo, mudo, muerto... etc.! Dios es el médico que cura su enfermedad, que ilumina su mente y le mueve al reconocimiento sincero de su pecado⁵. En otras imágenes el pecador duerme despreocupadamente, mientras Dios le llama una y otra vez hasta llevarle a la lucidez consciente del que vigila⁶.

Sin embargo la imagen con la que más subraya la necesidad de la gracia como iniciadora de la conversión, aunque sin olvidar la cooperación humana, es la del desierto. El alma es un desierto inmenso, árido, estéril de frutos conformes con la dignidad humana y abundante en frutos de perdición. En el centro, como buscando el lugar que ofrece mayores posibilidades de hacerse escuchar, una voz que clama impaciente y aumenta progresivamente la potencia de su llamada en espera de ser correspondida. Es la voz de Dios que se entrega amorosa e impacientemente a la restauración de un diálogo que el pecado destruyó y cuya destrucción el pecador, encerrado en su tenebroso castillo, se obstina en mantener. Podemos pensar en un Dios personal que va experimentando la eficacia de todos y cada uno de sus medios de reclamo: beneficios, predicación, castigo y finalmente la "inspiratio interna", que el Santo presenta como el medio más eficaz⁷.

La realidad de la vida con sus triunfos y derrotas, con sus momentos de exaltación y decaimiento, es un instrumento de Dios, es el ropaje externo de la gracia divina que pulsa a las puertas del corazón humano. Es la valoración cristiana de la vida a servicio de la economía de la salvación.

El Santo nos explica. Dios llama primeramente al pecador mediante los beneficios. Salud y prosperidad, honor y riquezas se suceden como llamada constante, esperando que el pecador, al reconocer en ellos la bondad palpable de Dios, transforme su vida en

5. *In fer. VI post Dom. Passionis* c. I n. 1, t. II, 203.

6. *In Dom. I Adv.* c. I n. 1, t. I, 11ss; *In Dom. I Adv.* c. III n. 4, t. I, 23-24; *In Dom. IV Adv.* c. IV n. 4, t. I, 130-31; *In Dom. III Adv.* c. IV n. 3, t. I, 111-112; *In Dom. IV Adv.* c. I n. 1-6, t. I, 114-119; *In Dom. III Quadrag.* c. IV n. 1-4, t. I, 24-27.

7. *In Dom. III Adv.* c. III n. 5, t. I, 108-110; *In Dom. IV Adv.* c. I n. 1 114.

manifestación de su gratitud a Dios. Sin embargo la acción del pecado, que se deja sentir en todo hombre, impide con frecuencia el nacer de esta gratitud y la soberbia se afianza más. Dios inicia entonces la experiencia de una voz nueva en su llamada a la interioridad: la predicación. Se deja llevar Sto. Tomás de Villanueva de su alto concepto y veneración por la predicación. No es el predicador, sino Dios quien llama y habla a través de aquél. El predicador, ya que el hombre es incapaz de descubrir la relación entre la bondad divina y su pecado y sus consecuencias, se impone la tarea de conducirlo gradualmente al conocimiento de la exclusividad absoluta existente entre Dios y el pecado. Presenta a su consideración las riquezas del amor divino y busca hacerle consciente de la malicia del pecado. En una palabra, el abismo insondable de la bondad divina invita al pecador a anular la distancia infinita que el pecado tendió entre ambos. Sin embargo la predicación, que tantos frutos de conversión logró en otros tiempos, hoy está condenada a la esterilidad. Su ineficacia da lugar a la utilización de los castigos. Enfermedad y desgracias se dan cita. Quizás, al igual que los hermanos de José, reconozcan la llamada de Dios en la desgracia. Efectivamente algunos, llevados del temor, se convierten. Otros reconocen su estado y hasta se levantan, más pronto son dominados por el sueño del pecado. Los terceros despiertan, se proponen abandonar la ocasión pecaminosa, más la aplazan de un día para otro. Finalmente, los últimos siguen insensibles a la mano de Dios, sus heridas y su lepra se agravan y su corazón se endurece aún más. Para éstos el Señor reserva su "quarta vox potentissima inspirationis". Voz que penetra irresistible en los corazones más pétreos. S. Pablo, S. Mateo y la Magdalena dan testimonio de su eficacia. ¿Amor o temor? Admite ambas posibilidades. A veces Dios inflama en amor al alma del pecador para que vuelva. He ahí a la Magdalena arrojada a los pies del Señor. A veces logra su conversión con el duro y terrible increpar divino: "Deus redarguit et redarguendo convertit". Quizás S. Pablo sea un ejemplo, se atreve a aventurar. Voz irresistible, exclama, pero amable y deseable. Aun este duro increpar divino es signo de su amor de Padre, del padre que castiga y corrige a su hijo, mientras deja perderse en su desvarío al extraño. Es gran signo de amor y de predestinación eterna el que

Dios increpe sin descanso hasta conseguir el abandono del pecado⁸.

Debemos acentuar convenientemente este carácter amoroso de la llamada de Dios al pecador. En las descripciones del Santo brilla, sobre todo, la delicadeza de un Dios preocupado por el triunfo del amor. Su llamada parece ir perdiendo el carácter amoroso a medida que la no correspondencia a la misma supone un mayor dominio del pecado. La llamada de un Dios, decidido a triunfar con amor sobre la ingratitud del pecado, parece traspasar los límites del amor y revestirse de rigor. Pero aún en este caso es manifestación del Dios amoroso porque su causa es precisamente el amor, que quiere librar de la sima de muerte a quien por creación y redención estaba llamado a constituir una comunidad de amor con su creador y redentor. Al igual que la Redención fue la epifanía suprema del amor de Dios al hombre envuelta en los velos de una justicia estremecedora, así en la dureza de la llamada brilla el amor. Es el Dios que castiga y, al mismo tiempo, se adelanta al encuentro con el hijo pródigo y le tiende sus brazos abiertos.

Todas estas imágenes nos llevan a la existencia de una llamada personal de Dios al pecador. Dios se acomoda a la situación del pecador. Quizás podamos decir que en cada nueva llamada, para suplir la debilidad que el pecador muestra en la no correspondencia a la anterior, pone algo nuevo, mayor eficacia, de manera que la cuarta voz, la "inspiración interna", parece llegar al máximo que puede alcanzar la acción divina en la conversión, sin dispensar al hombre de su cooperación: "Hac voce atrahit Deus animam citra coactionem ullam, arreptam tamen"⁹.

No obstante el valor de cada una de estas imágenes, la más fecunda y la teológicamente más profunda es la del desierto. Está en conformidad con su pensamiento antropológico y también con el proceso de interiorización en la búsqueda del dolor. En lo antropológico decíamos que la imagen de Dios en el hombre no desaparecía con el pecado, y aquí, en la imagen de desierto, Dios clama dentro del desierto, en el interior del hombre. Dios está dentro y su llamada busca la respuesta que le da la interiorización del

8. *In Dom. IV Adv. c. I n. 1-6, t. I, 114-119.*

9. *In Dom. IV Adv. c. I n. 5, t. I, 118.*

hombre, mediante la cual se hace consciente de esa presencia ontológica de Dios en sí mismo y de sus exigencias: exclusividad mútua entre Dios y el pecado, y oposición de éste a su naturaleza humana.

En algunos textos encontramos al pecador que se esfuerza inútilmente por desprenderse del pecado. Le falta la gracia. "Sólo sé que soy ciego", exclama el pecador, que no puede. Su gran oración está concebida en los términos siguientes: "Se estremece mi carne por temor a ti..." (*Ps.* 118, 120). Hiere, Señor, mi corazón con tus flechas para que tema y temiendo haga penitencia, haciendo penitencia prevenga tu juicio y previniéndolo merezca sentarme a tu derecha con los elegidos: "Venid, benditos de mi Padre, tomad posesión del reino preparado para vosotros desde la creación del mundo" (*Mt.* 25, 34).

Rechaza enérgicamente la tesis pelagiana. Admira el agudo ingenio de Durando que defiende el poder del hombre de realizar actos buenos con una asistencia general divina sin necesidad de una gracia especial, pero dado que se pregunta si el hombre puede preparar por sí mismo la "via Domini" a lo cual responde negativamente, hemos de concluir que niega que el hombre pueda disponer a la conversión sin una gracia especial¹⁰.

En una palabra, el hombre en su libertad, omnipotentemente impotente, es capaz de destruir en la propia alma y en un sólo instante, el del consentimiento, cuando Dios edificara misericordiosamente, mas sólo Dios puede edificar aquello que nuestra libertad descarriada destruyera¹¹.

El sólo puede justificarnos en Cristo. La absoluta necesidad de la gracia divina en la conversión queda sólidamente afirmada¹².

10. *In Dom. IV Adv. c. VI n. 4, t. I, 122-123.*

11. "Solvite templum hoc, et in tribus diebus suscitabo illud. Ita., Domine. nam tuum est aedificare, nostrum est destruere: nostrum est occidere, tuum est vivificare. In hoc vero cognoscitur quis tu sis, Domine, et nos qui sumus. Non in triduo solum, sed in unico momento raedificas: in qua hora ingemuerit peccator, omnium iniquitatum illius non recordabor. Nos quoque unico momento destruimus, quidquid in animabus nostris Deus misericorditer aedificavit: ad destruendum potentes sumus, sed ad aedificandum. ad iustificandos nos tu solus potens es..." (*In fer. II post Dom. IV Quadrag. c. II n. 15, t. II, 99*).

12. *In fer. IV post Dom. IV Quadrag. c. II n. 4, t. II, 116-117.*

Dios opera nuestra conversión, pero sin violentar la libertad humana a la que atrae sin coacción alguna. Respeta la naturaleza humana¹³.

b) *Necesidad de la cooperación humana*

En repetidas ocasiones describe a Dios pulsando impacientemente a la conciencia del pecador, ofreciendo su amor y tratando de reintegrarle en su verdadero puesto en medio de la creación. Mas no lo consigue porque le falta esa mínima pero indispensable cooperación humana¹⁴. Admirable paradoja que parece obligarnos a creer en la omnipotencia de la nada y debilidad humanas y en la impotencia del Dios omnipotente. Dios, a cuya voluntad todo obedece y cuyo acto volitivo es creación, no puede perdonar el pecado contra el Espíritu Santo, precisamente porque el hombre mantiene su impenitencia. Dios llama. Al pecador le toca corresponder. Su respuesta es la cooperación¹⁵. El hombre, después de una concienzuda consideración del pecado cometido, del mal en que incurre y de los bienes perdidos, se entrega a un dolor y amor efectivos¹⁶. Aquel que antes era insensible al pecado, ahora le deplora y, reactualizando la gran elección del bautismo, pone todas sus fuerzas a servicio de la gracia en busca de un dolor permanente que opere el cambio de vida y pide perdón y misericordia¹⁷.

El pecador que, vacío de Cristo, gime bajo la esclavitud del pe-

13. *In Dom. IV Adv. c. I n. 1-6, t. I, 114-118.*

14. Sed quod Dominus hunc interrogaverit: Vis sanus fieri? hoc procul dubio designat, quod nullus peccator salvatur invitus; a principio namque mundi usque nunc, nemo adultus a peccati reatu sine propria voluntate sanatus est: Deus enim, teste Bernardo (*Tract. de Gratia et Libero Arbitrio* 11,36 PL. 182,1.020) neminem salvat invitum, sed facit volentem. Unde et Paulus Apostolus in illa subita et mirabili conversione quando prostratus est et caecatus est corpore, ut exurgeret et videret mente, non sine propria voluntate conversus est; cuius rei testimonium perhibent verba eius, cum prostratus respondit: "Domine, quid me vis facere, ac si dicat: paratus sum facere quidquid volueris, sine dubio sanaberis. Quid facilius, quid levius quam velle salutem? Tuum est velle, optare, petere ac desiderare; Dei est praestare sicut scriptum est: Domini, Domini exitus mortis. O si medicus corporalis nihil aliud peteret ab aegroto nisi ut vellet sanari; quis aegrotaret ad horam? (*In fer. VI post Dom. I Quadrag. c. I n. 5, t. I, 446-447*). *In Dom. IV Quadrag. c. III n. 5, t. II, 78-79*; *In Dom. III Quadrag. c. III n. 3-5, t. II, 19-22.*

15. *In Dom. IV Adv. c. I n. 1-6, t. I, 114-118*; *In fer. VI post Dom. IV Quadrag. c. II n. 4, t. II, 116-117.*

16. *In Dom. Passionis c. I n. 12-13, t. II, 140-142.*

17. *In Dom. Sexag. c. V n. 7-9, t. I, 266-267.*

cado, gozará nuevamente de la libertad a través de un arrepentimiento doloroso¹⁸, revestido del dolor redentor de Cristo¹⁹.

“Confío, exclama, en mi dolor si va unido a los dolores redentores de Cristo. Confío en mi dolor elevado y rubricado por la sangre de Cristo. Importante distinción entre la conversión de aquél que, aún no bautizado, carece de pecado actual, y la del bautizado que ha consentido en el pecado actual. El primero, aquél que carece de pecado actual, fue vencido y entregado al poder de las tinieblas por Adán, y fue rescatado por Cristo”²⁰.

Murió en el pecado de Adán, y ahora vive en la sangre redentora de Cristo. El segundo, aquel que con un acto libre se entregó al poder de las tinieblas, debe presentar también su óbolo para la liberación. El pecado será destruido por Cristo y por el mismo pecador. En la liberación del pecado contraído en Adán operan solamente la bondad y clemencia divinas; el perdón del pecado contraído por un acto personal exige la penitencia. Cuanto a los méritos redentores de Cristo deben aparecer el amor-dolor y también el propósito que selle una posición firme, al menos en principio, porque pudiera caer por debilidad²¹.

Al comentar la salida de Lot de Sodoma, en la que ve el abandono del pecado por la conversión, precisa otro aspecto de esta aportación del pecador. Es necesario que el pecador quiera no solamente abandonar el pecado, sino también traducir en obras su decisión. No basta una detestación interna, inactiva del pecado; debe ser dinámica, hija de una verdadera penitencia y manifestada en un esfuerzo encaminado a plasmar en la realidad el abandono del pecado internamente decretado²². Si bien es cierto, dice el Santo, que las justificaciones externas, los sacramentos, varían según los diversos estadios de la ley—in lege naturae, Scripturae et gratiae—la contrición, sin embargo, ha sido siempre el remedio propio y necesario del pecado. Toda obra orientada a la justificación es inútil si el pecado agrada o no desagrada. Jamás el pecador ha obte-

18. *In fer. VI post Dom. III Quadrag. c. IV n. 2-4, t. II, 70-71.*

19. *In Dom. IV Adv. c. V n. 5, t. I, 135-136.*

20. *In Dom. IV Adv. c. V n. 5, t. I, 135-136.*

21. *In fer. VI post Dom. III Quadrag. c. III n. 5-6, t. II, 61-63.*

22. *In fer. VI post Dom. Passionis c. III n. 4-6, t. II, 207-209; In Dom. III Quadrag. c. III n. 3, t. II, 19-20.*

nido el perdón sin el dolor. El dolor, acompañado de la confianza en la misericordia divina y la disposición de someterse a cuantas prácticas instituyera Cristo para la justificación, es el acto central de la virtud de la penitencia y de la cooperación del pecador a la destrucción de su pecado por la gracia de Dios en Cristo²³. Y no es una ley positiva la que despóticamente impone esta colaboración. Las razones profundas de su necesidad se basan en la esencia misma de la conversión y de la antropología. Primeramente toda conversión tiende a la satisfacción de una culpa, que deberá realizarse allí donde tuvo lugar. El pecado consiste en el consentimiento, satisfaga, pues, la voluntad. Y ¿qué cosa más apta puede ofrecer la voluntad que un corazón contrito y humillado? Duélase, pues, de aquello "in quo male delectata est, et bene detestetur quod male complacuit"²⁴. La conversión supone una rectificación tal que exige la reordenación de la voluntad que fue la causa de la desorganización. Este nuevo orden es consecuencia de la aceptación de la gracia. Mas la voluntad humana, por su cualidad de libre, no puede ser violentada; por eso la voluntad determinará la nueva ruta en el aceptar o rechazar a una de las dos potencias que se disputan su posesión la nueva economía de la salvación y el "mysterium iniquitatis". Ni ella, la voluntad, puede mantenerse sin apoyarse en uno de los dos solicitantes, ni cualquiera de éstos triunfará sin su consentimiento. Consiguientemente el pecado, que consistió en un acto de la voluntad por el que entregándose al "mysterium iniquitatis" rechazó la nueva economía de la salud en Cristo, no podrá ser cancelado sin un nuevo acto libre, sin un cambio de orientación de la voluntad por el que respondiendo, acepta la gracia y colabora con ella en la destrucción y propia liberación del "mysterium iniquitatis".

Tanto pecado como conversión no son un simple acto transitorio, son un empeño de la voluntad que permanece mientras no sea revocado por su contrario; son una elección que se prolonga y a la vez es causa de una serie de actos sucesivos. La conversión, pues, respeta la naturaleza humana. Enfrenta al hombre en su to-

23. *In Dom. Passionis* c. I n. 10-11, t. II, 139-140; *In Dom. Passionis* c. IV n. 5, t. II, 159.

24. *In Dom. Passionis* c. I n. 10-11, t. II, 139; *In fer. VI post Dom. I Quadrag.* c. II n. 1-3, t. I. 449-451.

talidad al pecado y, aun sangrando de dolor, se decide a abandonarle juntamente con el propósito y las ocasiones de pecar. En su totalidad, decía, porque la conversión, como diremos más adelante, opera la transformación de sentimientos y mentalidad que mostraron los ninivitas en la predicación de Jonás. Vivificado por Dios y deseoso de la salud abandona el pecado. Odio del pecado y deseo de la salvación. Es una resurrección interna. Sólo aquel a quien Dios resucita internamente recibirá fructuosamente la absolución sacramental. Precisamente este aparente rigor descubre, una vez más, el amor de Dios que guía los pasos del pecador que se arrepiente. Dios, exigiendo la cooperación humana, coloca al hombre en el puesto que le corresponde en el mundo de la creación. Ese acto de la voluntad humana, por el que abandonando el pecado se vuelve a Dios, es efecto de la gracia de la conversión y en el don de la gracia de conversión devuelve la posibilidad de encontrar de nuevo su grandéza, la de amar y ser amado. Para que un corazón que odia pueda amar, necesita ser cambiado. Esta es la razón por la que el amor paterno de Dios a su criatura resplandece en la exigencia de cooperación humana a la llamada divina. La voluntad, en la prestación de su acto, cambia su interior y el que antes sólo sabía odiar, ahora ama. Dios da al hombre el amor que de él espera.

También concede una gran importancia a la aportación de la comunidad eclesial, en sus distintas ramas, a la conversión del pecador. Quizás nunca ofrezca un cuadro más hermoso y atrayente de la conversión que al hablar de la resurrección de Lázaro. No se refiere en estos párrafos al pecador habituado —cuatriduanus— como lo hace en la página anterior²⁵. Se deduce del contexto y del hecho de que habla simplemente del pecador, aunque sin excluir la posibilidad de su aplicación al habituado²⁶.

Es conveniente reconstruir la escena. Jesús se encuentra en las proximidades del Jordán. Lázaro enferma en Betania y sus hermanas envían el anuncio a Jesús. Cuando retorna, Lázaro ha muerto ya. Cristo lo resucita accediendo a las súplicas de sus hermanas. Si la resurrección de Lázaro, comenta, fue posible, también será posible la del pecador que reproduce en sí cuanto aconteció

25. *In fer. VI post Dom. IV Quadrag. c. II n. 4, t. II, 116.*

26. *In fer. VI post Dom. IV Quadrag. c. II n. 5, t. II, 117-118.*

en la resurrección de aquel. Y aquí es donde nos ofrece el bellísimo cuadro de la conversión. Siempre depende de la bondad y misericordia del Señor. Dios, allá, en la altura, en ansiosa espera... Aquí abajo, el pecador que, reconociendo humildemente su pecado y considerándose indigno de ser oído, se dirige a la comunidad de los justos²⁷, esperando su mediación ante Dios a favor de su causa. La Sagrada Escritura atestigua el favor que Dios dispensa a la oración de sus elegidos. Abrahán arranca la promesa de no entregar al fuego a la nefanda Pentápolis, si encontrare diez justos. Moisés obtiene que no se realice el exterminio de su pueblo²⁸. Ciertamente que no pueden merecer la conversión, pero pueden impetrarla, porque no ruegan por el pecador muerto y sepultado en sus vicios, sino que lo lloran²⁹.

Oran, pues, los justos e interceden por el pecador sin dispensarle de su esfuerzo. Debe llorar su pecado y acompañar la oración de los justos con la propia contrición, cooperación.

Creo que llegar a la convicción firme de la necesidad de esta conversión interna que coopera con la gracia, es esencial en todo pecador que se acerca al sacramento. Una convicción tal, sólo puede brotar de la verdadera concepción de la economía general de nuestra salud que procede toda de Cristo, pero que también depende toda de nosotros, porque Cristo no nos salva sin nosotros o contra nosotros. Así toda iniciativa de penitencia procede de la gracia recibida de Dios que pacientemente opera nuestra conversión, pero que no suprime el arrepentimiento del hombre, su decisión de ruptura con el mal y adhesión al bien. La gracia recibida de Dios es la fuente de la conversión humana que rompe con un pasado pecaminoso y acepta la responsabilidad de labrar un futuro conforme a las exigencias de su naturaleza.

Convencido de la necesidad de la aportación del pecador a su conversión, se le presenta un segundo problema: ¿Cómo proceder en la tarea de prepararse?

El pecado era la ruptura del diálogo que le unía a Dios y a

27. *In fer. VI post Dom. IV Quadrag. c. III n. 6-9, t. II, 132-134; In fer. V post Dom. I Quadrag. c. II n. 5-6, t. II, 433-434.*

28. *In fer. VI post Dom. IV Quadrag. c. II n. 5, t. II, 117; In fer. VI post Dom. VI Quadrag. c. III n. 7, t. II, 132-133.*

29. *In fer. VI post Dom. VI Quadrag. c. III n. 7, t. II, 132-133.*

las criaturas. La conversión, al contrario, es la respuesta que el hombre ofrece a la llamada divina. Llamada y respuesta constituyen el doble elemento que integra la conversión. El hombre en su respuesta trata de adaptarse a la llamada. Lo exige la unión íntima que existe entre el acto de Dios que llama y el del hombre que responde. De aquí la necesidad de estudiar el carácter de la acción divina y el desarrollo de su llamada, para precisar las cualidades que deben adornar la respuesta humana del pecador arrepentido. Pero si recordamos que en la presente economía toda conversión se consolida en la recepción o al menos en la intención de recibir el sacramento, comprenderemos cómo el sacramento de la penitencia, signo eficaz de la gracia que significa, es al mismo tiempo manifestación o signo indicativo que traza el camino que ha de seguir la cooperación humana. Por tanto en la segunda parte de este capítulo estudiaremos la naturaleza del sacramento de manera que nos permita llegar a algunas conclusiones pastorales en el capítulo tercero al tratar de la contrición.

2.º *El sacramento de la penitencia: equilibrio entre justicia y misericordia, signo de las disposiciones del pecador.*

La definición común nos presenta los sacramentos como signos, como actos de Cristo y como eficaces.

El sacramento causa en el alma la gracia que significa y, a su vez, ésta será mejor comprendida, en cuanto es posible, escuchando atentamente el lenguaje de los signos que la transmiten. Así considerado el sacramento deja de ser un obstáculo que, interponiéndose entre Cristo y el hombre, perturba su diálogo y aparece más claramente su finalidad: la de mostrar a Cristo y conducir al hombre al diálogo o hacerle cada vez más íntimo mediante su recepción.

Tratándose del sacramento de la penitencia Sto. Tomás de Villanueva ha comprendido que el hombre tiene asignada una intervención más importante que en cualquier otro sacramento. Lo central de su colaboración es la contrición, la conversión. No es una simple condición. Es una necesidad. No hay absolución posible del pecador que no se arrepiente.

Al hojear los pasajes en los que habla de la conversión y des-

cubrir la multitud de sentimientos —amor, temor, gratitud, esperanza... etc.— que la acompañan, uno se pregunta: ¿Cómo ha podido llegar a presentar la contrición, la conversión, como una realidad tan compleja? Parándonos a reflexionar sobre sus escritos no tardamos en percatarnos que la contrición, conversión, es la respuesta con la que el hombre acepta la llamada de Dios. La actuación divina llena sus obras desde la primera a la última página. Toda su predicación se resume en el esfuerzo de un obispo santo, eminente pastor de almas y en extremo amante del prójimo, por sensibilizar a su grey con la llamada constante que Dios le dirige a través de los más mínimos detalles de la naturaleza y de la vida de cada día. Exitos y llamadas inesperadas, todo es una llamada de lo alto, que quiere conducir más cerca de Dios a quien ya está unido a El, y restaurar las relaciones filiales con quien las había roto. Así esta llamada general y oculta en lo cotidiano es una invitación al uso de la llamada eficaz, el sacramento. La aceptación es el retorno al diálogo. Y, como en todo diálogo con una persona de cuya ofensa se es consciente, el pecador se siente desorientado. Oye la voz divina. Sabe que debe responder, que debe hacer algo, pero ¿cómo? Entonces es cuando descubre el valor pedagógico del sacramento. El aspecto del sacramento como norma directiva de la aportación que debe presentar el hombre, adquiere una relevancia especial en el sacramento de la penitencia por exigir una mayor colaboración. Por ello Sto. Tomás, que lo ha comprendido reflexiona más detenidamente sobre este sacramento. No niega que el sacramento sea un signo eficaz. Sin embargo el sacramento aparece, en su predicación, más bien como un acto de Cristo que centra la reflexión en el complejo significado del misterio cristológico, causa de la eficacia del sacramento de la penitencia.

Causa admiración justificada las decididas expresiones con que formula esta verdad. El sacramento de la penitencia recibe su eficacia de la sangre redentora de Cristo. No hay duda:

“Si nuestra conciencia nos acusare tengamos confianza en Dios porque la virtud del sacramento no proviene del hombre que se arrepiente sino del Cristo agonizante. ¿Cuánto mejor aplacará la ira del Señor la contrición de tu corazón teñida por la sangre de Cristo, que privada de la fuerza de la Pasión o, al menos, no aplicada como lo hace el sacramento? En su nombre espero la salvación y no en mi propia obra. Confío en mi dolor si va unido a los dolores de mi Salvador”.

El sacramento, pues, "ex opere operato, ex radice sola Passionis Christi" limpia la mancha, perdona los pecados y purifica el alma...³⁰.

Va más allá. El sacramento de la penitencia es una iteración de la obra redentora:

"¿Qué diré, pregunta. del sacramento del bautismo en el que el hombre es sepultado con Cristo? ¿Qué del sacramento de la penitencia y del martirio? Aquel gran sacrificio único de la Cruz, aunque sea uno "in re", es iterado muchas veces "in aequivalentia" y, ofrecido una vez sobre la cruz, es ofrecido muchas veces sobre el altar; porque tantas veces Cristo es crucificado de nuevo por ti, cuantas veces es ofrecido de nuevo por ti en el altar en memoria de su sangre; ¿acaso en la iteración del sacramento de la penitencia no se renueva la Pasión de Cristo? ¿O acaso no es la eficacia de aquélla la que borra los pecados y lava el alma?. "Y lavaron sus túnicas, dice, y las blanquearon en la sangre del cordero". "Oh admirable sacramento en el que tan fácilmente son destruidos los pecados! ¡Oh admirable lavado de la sangre de Cristo! No temas, pecador. No desconfíes del perdón. Cuantas veces te acerques a este sacramento piensa que te aproximas al bautisterio con la sangre palpitante de Cristo y considera si hay mancha que no ceda a tal lavado..."³¹.

He aquí la afirmación que establece el punto de partida en to-

30. "Sed dices forte: licet differam confessionem ad annum, si statim conteror, si statim poenitentiae et propono confiteri, non est periculum status et salutis. Utinam vel saltem ita esset, ut qui peccat, statim conteratur de peccato, et qui differt sacramentum, non differat gemitum!, sed non est qui doleat de peccato usque ad pedes confessoris; est positum quod ita faciat, credite mihi, multum refert, si dolor sacramento firmetur, sacramento perficiatur. Magna differentia est habere sacramentum in voto aut habuisse in facto: sic et passio Christi multo maiora remedia contulit exhibita, quam praevisa. Experientiam consulite, plus tranquillat animam confessio sacramentalis cum mediocri contritione, quam contritio sola quamvis interior. Et remotio conscientiae mordicantis, non parvum est signum salutis, dicente Ioanne: si conscientia nostra non accusaverit nos, confidentiam habemus ad Deum; est enim sacramenti virtus, non ab homine poenitente, sed a Christo moriente. Quanto magis lenire poterit iram Domini contritio cordis rubricata sanguine Salvatoris, quam sola, et sine adiumento Passionis, aut saltem non sic applicato? Ille est enim cuius nomine spero salutem. et no de proprio opere. Confido de dolore meo, si tamen dolor meus coniunctus sit doloribus mei Redemptoris. Ipsum ergo sacramentum ex opere operato, ex radice sola Passionis Christi, efficaciam habet ut purget maculas, et peccata deleat et mundificet animam. Sicut curandi virtutem medicina non recipit ab aegrotante, licet virtutem naturae in ipso requiratur, sic sacramentum, quod est verum animae antidotum, virtutem non habet ab aegrotante peccatore, licet in eo contritionis virtutem requiratur, non quae sit dispositio virtutis sanantis, sed dispositio aegri sanandi" (*In Dom. IV Adv. c. V n. 6, t. I, 136-137*).

31. *In Dom. IV Adv. c. V n. 4, t. I, 135.*

do esfuerzo de precisar el carácter del sacramento de la penitencia y consiguientemente de determinar cómo ha de cooperar el pecador en la confección del mismo. El sacramento de la penitencia renueva la obra redentora y el pecador que se acerca a él va sumergido en la sangre purificadora de Cristo. Si, pues, el sacramento de la penitencia recibe su eficacia de la Pasión de Cristo y, sobre todo, si es renovación de la obra redentora, se sigue que al determinar el carácter y los matices del sacramento de la penitencia, es necesario, y también suficiente, estudiar los aspectos del acto redentor de Cristo. Cuando digamos de éste, podemos y debemos aplicarlo al sacramento de la penitencia. Por tanto ahora nos toca esbozar el pensamiento del Santo sobre la obra redentora de Cristo. En su examen descubriremos la misericordia al lado de la justicia en mutua armonía.

- a) *El sacramento de la penitencia, renovación de la obra redentora, signo de la armonía entre justicia y misericordia.*

Sto. Tomás exalta el amor en la obra redentora, pero no puede olvidar su aspecto justiciero. Tan esencial es al acto redentor el uno como el otro. Por eso nos describe la Redención envuelta en una nebulosidad que impresiona de una manera agridulce. Es una nota de la Redención que ha descubierto ya en el anuncio paradisiáco y que después guía toda su exposición del tema. Reviste la transgresión voluntaria del hombre y la conminación divina: "Multiplicaré los trabajos de tus preñeces. Parirás con dolor tus hijos...". Castigo, pero, al mismo tiempo, esperanzadora apertura al futuro. Ira y misericordia divina. Aquella castiga el pecado cometido libremente y ésta abre la esperanza de un redentor. Culminación de un castigo y espléndida manifestación de un amor que ofendido se adelanta a ofrecer la reconciliación:

"...desde entonces, comenta, tu ira entre nosotros; pero también desde entonces tu misericordia para con los hombres porque "en la ira no te olvidas de la misericordia" (*Hab.* 3,2). Tu castigo era misericordia, ¡oh Señor!, porque, cuando sentenciaste a la mujer prevaricadora: "con dolor parirás", ella postrada en tierra debería haber respondido llena de reconocimiento: Gracias, Señor, gracias te doy porque de cualquier modo que sea podré dar a luz, porque en castigo de mi pecado no me has privado de la descendencia. Pero aún esto es mayor signo de clemencia, porque con él insinuaste que abrigabas pensamientos de reconciliación y perdón, y no de aflicción, para con nosotros. Porque Dios, siempre misericordioso y piísimo,

no podía permitir la multiplicación del género humano, si no hubiera pensado en el remedio". Qué finalidad podrías perseguir en el nacimiento de nuevos hombres condenados al infierno?"³².

No es la justicia, ni tampoco la misericordia o el amor aislados. Son los dos aspectos en una magnífica y armoniosa combinación que se nos presentan como inseparables, pero, sin embargo, nos convencen de su existencia. Es una manifestación al hombre que participa en cierta manera del modo de ser divino en el que severidad, justicia y amor se identifican sin excluirse. Este pensamiento se repite en los escritos del Santo:

"Pero como Dios no sea menos benigno que severo, menos pío que justo, era conveniente que por lo mismo que brilla su severidad, fuera conocida también su misericordia que reina especialmente en la segunda región, porque ¿quién podrá describir cuánta sea la benignidad y clemencia del Creador para con los pecadores en esta vida?"³³.

Esta compleja manifestación divina alcanza su culmen en el drama de nuestra Redención. En él justicia y amor logran su más íntima unión. Casi no sabríamos precisar si es amor y porque es amor también es justicia, o si es justicia y porque es justicia también es amor. Bastaría recordar que su obra es una predicación evangélica, casi una glosa estricta de la Sagrada Escritura.

La muerte de Cristo es la entrega de su vida por la remisión de los pecados: "Esta es mi sangre, del N. Testamento, que será derramada para la remisión de los pecados"; es el sacrificio expiatorio de que nos habla el V. Testamento y, sobre todo S. Pablo, y a su vez realización perfecta prefigurada en los sacrificios del V. Testamento:

"¿Qué diré del sacramento del bautismo en el que el hombre es sepultado con Cristo? Aquel gran sacrificio de la Cruz, aunque uno "in re", es iterado muchas veces "in equivalencia" y ofrecido una vez sobre la Cruz es ofrecido muchas veces sobre el altar; porque tantas veces Cristo es crucificado de nuevo por ti, cuantas veces es ofrecido de nuevo en el altar en memoria de su sangre..."³⁴.

32. *In Dom. II Adv. c. I n. 2, t. I, 55-56.*

33. *In fer. IV post Dom. II Quadrag. n. 2, t. I, 493; In Dom. I Adv. c. VII n. 11, t. I, 51-52; In fer. VI post Dom. II Quadrag. c. II n. 3-4, t. II, 60-61; In fer. II post Dom. IV Quadrag. c. I n. 7, t. II, 90.*

34. *In Dom. IV Adv. c. V n. 4, t. I, 135.*

Cristo encarnado es la víctima expiatoria de la humanidad, es el Cristo de la Epístola a los Gálatas hecho maldición para librar-nos de la maldición de la ley³⁵; es el Cristo que S. Pablo presenta a los romanos asumiendo nuestra carne para vencer el pecado en la misma debilidad de la carne que se dejó arrastrar³⁶. Es el precio que borra la ofensa de nuestra ingratitud. El ha sentido todo el peso de la justicia divina que purifica a la humanidad de sus pecados. En algunas de sus descripciones tenemos la impresión de encontrarnos con las del profeta Isaías:

“¡Oh hermanos, gemid, por reverencia a Dios apiadaos de vuestras almas, compadeceos de tanta aflicción. ¿Quién más próximo a ti que tu alma? Y si esto no os conmueve al menos que os conmueva el precio que se ha pagado por vosotros. Oh hermanos, no hay quien se conmueva de aquel peregrino celeste... Todos, cual enemigos, han huido abandonando a su Salvador corrieron hacia la muerte. No hay quien se conmueva a la vista de aquel derramamiento de sangre, de aquellos torrentes de finísimo licor. Oh Señor, ¿a qué fin esa pérdida de unguento? No fructifica en nadie. Ninguno quiere aplicar este colirio a sus ojos para ver. Pudo venderse y ser distribuido su precio entre los pobres. Pudo haber sido el precio de la nobleza de las criaturas angélicas condenadas en su pecado. Pero Dios, abandonando a aquellas fijó sus ojos en el hombre y se revistió de nuestra frágil naturaleza. ¡Oh cuán grande clemencia! ¡Oh cuán grande deuda y cuán grande ingratitud la de esta criatura humana. ¿Qué podía esperarse de tan vil naturaleza, sino el olvido de tan grandes beneficios...”³⁷.

“¡Oh hombre, cuán precioso eres a los ojos de Dios que dio a su Hijo y éste se entregó a la muerte por ti. De aquí el Apóstol: “El que no perdonó a su Hijo, antes lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos ha de dar con El todas las cosas?”. Di, Apóstol, la razón, dí la causa. El Apóstol: No sé la causa, ignoro su consejo, sólo sé que “me amó y se entregó por mí”. El amor es la causa, el amor le hizo abandonar el cielo, el amor le fijó en la Cruz...”³⁸.

Sto. Tomás de Villanueva no sabe hablar de la justicia purificadora sin exteriorizar ampliamente el regocijo espiritual del que descubre alentadores rayos de misericordia en la severidad de la justicia. En tanto gozaremos de las gozosas manifestaciones del

35. *Annot. in altam Conc.* n. 2, t. I, 513; *In Dom. IV Adv. c. V* n. 3, t. I, 114.

36. *In Dom. II Adv. c. I* n. 6, t. I, 58-59.

37. *In fer. IV Cinerum c. I* n. 2, t. I, 295-296.

38. *In Dom. II Adv. c. IV* n. 5, t. I, 83-84.

amor divino en cuanto que sepamos descubrirle en medio de la santidad justa y purificadora:

“Oh hombre, pregunta Dios al pecador, ¿quieres que te perdone? ¿Deseas que te perdone gratuitamente tu pecado? Bien poco significa para mí y mucho para ti. Yo quiero hacer mucho más por ti. No perdonaré tu pecado, sino que le castigaré severamente, pero yo mismo sufriré la pena por ti; no perdonaré gratis la deuda. La pagaré yo por ti. El Señor saldrá mi deuda para obligarme aún más, porque es mayor misericordia, mayor clemencia y mayor generosidad de Dios pagar el precio, y más aún entregarse a sí mismo como precio, que perdonar la deuda...”³⁹.

En la justicia de la Redención resplandece aún más el amor misericordioso de Dios. Sto. Tomás de Villanueva concede, sin duda alguna, su puesto al matiz justiciero de la Redención, pero centra su atención en descubrir el aspecto misericordioso de la misma. La Redención es la “tanta dignatio” que arrancará lágrimas de desesperación a los condenados en el último día. La justicia que tan duramente castiga el pecado en Cristo, en tanto se realiza en cuanto que el amor de Dios al hombre es más fuerte. Dios veía la obra de sus manos hundida para siempre en el pecado y alejada eternamente de él. Es su obra. El es su Padre y como tal no puede hacerse sordo a los lamentos de su criatura. Tampoco puede pasar por alto la justicia y entonces, en su sabiduría infinita, hace de la justicia la manifestación cumbre del amor de Dios al hombre. En este sentido podemos decir que el amor gobierna y dirige su justicia:

“Ignoro la causa, ignora su consejo; solamente sé que me amó y se entregó por mí. El amor fue la causa. El amor le arrancó del cielo y el amor le fijó en la Cruz; y del Hijo dice: “me amó y se entregó por mí”. Me amaste, Señor, más que a ti, porque quisiste morir por mí. Avergüenceme de no pagarte con amor...”⁴⁰.

Cuando toca este misterio es fácil sorprender al Santo en un cautivante esfuerzo ansioso y siempre insatisfecho en busca de una fórmula que refleje, al menos tenuemente, el amor que palpita

39. *In fer. VI post Dom. III Quadrag. c. II n. 4, t. II, 61.*

40. *In Dom. II Adv. c. IV n. 5, t. I, 83-84.*

en lo más íntimo de su corazón. En la búsqueda angustiosa de una ligera comprensión se enfrenta a Dios:

“Por qué, Señor, por el hombre, vil gusano, has entregado a la Cruz a tu Hijo amadísimo, coeterno e igual a ti? ¿Dónde has dejado tu sabiduría, tu omnipotencia, en una palabra tu “consilii ratio? ¿Es que no poseías innumerables remedios de nuestra enfermedad? Podías perdonar el pecado a los descendientes de Adán, podías haber aceptado como satisfacción la confusión de Adán o cualquier otro sacrificio, podías haber creado un hombre nuevo, “genus innoxium”, como si Adán hubiera perecido con toda su descendencia. ¿Acaso no era más fácil todo esto que el que el Dios omnipotente sufriera el más mínimo detrimento en su persona...? ⁴¹.

Pero Dios no responde. Dios, siempre incomprendido, sigue callado y deja que hablen sus intervenciones. Sto. Tomás sigue plenamente entregado, perdiéndose siempre más en el complejo mensaje que toda intervención divina trae al hombre. Pero también las manifestaciones divinas participan, en cierta manera, de la inaccesibilidad de Dios. Sto. Tomás lo comprende y como extenuado exclama:

“¿Quién no quedará sorprendido, a quién no maravillará que entre tanta variedad de medios hayas escogido el más difícil y el más duro? ¡Oh inmenso secreto de la sabiduría divina, oh profundo misterio! Pero ¿quién ha conocido el “sensus Domini” o quien ha sido su consejero? ¿Quién podrá penetrar los arcanos de su sabiduría? No seamos, queridos hermanos, demasiado curiosos queriendo indagar este secreto, bástenos saber que es así. Conformémonos con conocer y creer: que tal fue el beneplácito de la divina voluntad. Entreguémonos día y noche a una acción de gracias por tan magnífico beneficio. No te esfuerces más, cristiano, no quieras escrutar la majestad de Dios, para no ser oprimido por su gloria...” ⁴².

Amor del Padre que no perdonó a su propio Hijo, y amor del Hijo que se entregó a sí mismo por nosotros. Precisamente la misma persona del Verbo, juntamente con su obra, son la gran epifanía del amor de Dios al hombre. Del amor de un Dios que, habiendo constatado la ineficacia de los demás medios ante la frialdad del hombre que no acertaba a descubrir en ellos el amor de Dios, jura ganar al hombre y trocar su frialdad en amor ardiente:

“...yo romperé la dureza de vuestro corazón y haré que ardáis y os consumáis en mi amor, de forma que, aun cuando su-

41. *In Dom. II Adv. c. I n. 4, t. I, 56-57.*

42. *In Dom. II Adv. c. I n. 4, t. I, 56-57.*

fráis terribes tormentos, creáis que no babéis hecho nada por mí. Véngate así Señor, exclama regocijado, véngate de nuestra dureza de manera que la desmenuces y nos consumas en tu amor. Haznos conocer tu misterio y sentir tu beneficio y tu don para que nos inflames en tu amor. ¿De qué sirve la entrega de tu beneficio, si no nos das con él el sentido del don? Esta es la victoria que vence al mundo: vieron los hombres que el Verbo de Dios se hizo carne y habitó entre nosotros. Esta obra magnífica de la piedad y amor de Dios quebró los corazones endurecidos y los consagró al servicio del Señor”.

¡Ambiciosa finalidad divina que tan cara había de costarle! Ganar al hombre por medio del amor. Pero acepta las consecuencias. El hombre vivía adormecido en un éxtasis de olvido de su Creador y Dios, acomodándose a las circunstancias del hombre, se abandona a un éxtasis de amor. Bellísimo ejemplo de la acomodación de Dios en su llamada a las almas:

“Dónde está, Señor, tu sabiduría, dónde tu potencia, tu gloria y tu divinidad, tu majestad y tu eternidad? No quieras saberlo. Es esclavo de un éxtasis. Dios se ha alienado de sí mismo para que tú vuelvas a ti, según está escrito “reminiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terrae” (Ps. 22,28). ¿Qué significa “reminiscentur” sino que los que se habían alejado volverán a sí mismos? ¿Acaso no viven lejos de sí quienes sirven a los ídolos y adoran a las piedras? Con su éxtasis ha destruido el nuestro; ha padecido un éxtasis de amor para sacarnos de nuestro éxtasis de olvido. Porque el amor, dice Dionisio, conduce al éxtasis, pone al amante fuera de sí y le hace olvidarse de sí mismo...”⁴³.

“¡Oh exceso máximo, éxtasis potentísimo! Ha sobrepasado los límites de la razón y de la inteligencia. Te has excedido en mi amor, Señor. ¿Cómo te pagaré, Señor, por tanto amor? “Mensura et pondus” brillan en todas tus obras excepto en el amor al hombre. En la obra de nuestra Redención no te has atendido a número ni a medida alguna, ella es un “excesus nimius et nimietas excesiva”. En todo mesurado y comedido, sólo cuando se trata del amor te domina lo excesivo. ¿Acaso no es “nimietas grandis” que Dios muera por el hombre, el Creador por su criatura? ¡O éxtasis exuberantis amoris, o ferventis caritatis excessus! Factus est Dominus tanquam crapulatus a vino. Plantavit vineam et ex ea bibit et inebriatus est et nudatus grandim extasim passus est. Sed quam extasim, quid dicam, fratres, quam extasim? Deus in ligno pendet, omnipotest latronum medio crucifigitur, irridetur, blasphematur, punitur, flagellatur, occiditur. Ubi est sapientia...?”⁴⁴.

“Deficit sensus, haeret lingua, stupet intellectus... O caritatem eximiam, o amorem excessivum, o pietatem, potentiam! o inestimabilem bonorum omnium infinitatem! ut servum re-

43. *In Dom. II Quadrag. c. I n. 7, t. I, 459-460; In Dom. II Adv. c. I n. 11, t. I, 63-64; In Dom. IV Adv. c. V n. 5, t. I, 135-136.*

44. *In Dom. II Quadrag. c. I n. 7, t. I, 453-460.*

dimeres Filium tradidisti, propter vermiculum, propter formicam de terra..."⁴⁵.

Y recordando las sentencias tomistas y escotistas en lo referente a la causa de la Encarnación comenta:

"Ninguno duda que la causa de la venida de Cristo fue el pecado, satisfacer por él. La ofensa era infinita, convenía, pues, que también la satisfacción lo fuera, y tal satisfacción no podía prestarla ningún hombre. Sin embargo Escoto piensa lo contrario: el pecado es infinito sólo objetivamente, lo mismo, pues, el acto meritorio. Consiguientemente un puro hombre podía satisfacer y Dios podía aceptar el mérito de uno en nombre de todo el género humano. Por lo tanto, la causa de la venida de Cristo no fue la necesidad sino el amor. Así lo atestigua la Sagrada Escritura: por el gran amor con que nos amó, envió a su Hijo al mundo; y de nuevo "porque tanto amó Dios al mundo que le dio su Hijo Unigénito"; "nos ama y nos ha absuelto de nuestros pecados por la virtud de su sangre". He aquí la causa de su venida y si con tantos beneficios apenas logra atraernos a sí, ¿cómo lo lograría si nos hubiera redimido sin trabajo alguno? Bernardo: Oh buen Jesús, ante todo te hace amable el cáliz que bebiste, la obra de la Redención. Esto es lo que me vence e invita al amor..."⁴⁶.

Ahora ya podemos comprender y aceptar su conclusión:

"Más aún no hay obra alguna sobre la tierra que muestre mejor que la Redención la potencia, omnipotencia, clemencia, misericordia y caridad y todas las demás virtudes eximias de Dios. En ningún otro acto se muestra Dios mejor que en éste. ¿Por qué te maravillas si Dios, piadosísimo y misericordiosísimo, ha querido someterse a tales suplicios por la redención de su criatura para manifestar las riquezas de su clemencia y bondad? ¿O por qué otro medio mejor que por éste podía Dios atraer y obligar al hombre a amarle, rendirle culto y reverenciarle? No hay lugar a blasfemia alguna. Blasfemas tú. Angeles y hombres eternamente alaban a Dios por esta obra..."⁴⁷.

Tanto ha acentuado el aspecto amoroso de la Redención que corremos el peligro del espejismo, de olvidar su aspecto justiciero. Nada más contrario al pensamiento del Santo. Concebir el amor en la Redención de manera que no permita descubrir en ella la justicia, es romper la síntesis que el Santo se ha esforzado por traducir en fórmulas y negar la íntima unión que defiende entre ambas.

45. *In Dom. II Adv. c. IV n. 4, t. I, 82-83.*

46. *In Dom. in Palmis c. II n. 1, t. II, 219-220.*

47. *In Dom. II Adv. c. III n. 2, t. I, 70-71.*

Por eso en medio de su enardecido canto a la Redención como manifestación de amor, se siente obligado a amonestar:

“¡Qué bien canta el salmista: Quiero cantarte misericordia y justicia! Si muestras la misericordia en el modo de redimir, no te olvidas del juicio en la prolongada espera. ¿Has considerado la bondad de la Redención operada por tal Redentor? Considera su severidad en el tiempo...”⁴⁸.

Justicia y misericordia forman una sola unidad viviente. No se excluyen, sino que se incluyen mutuamente cuando hablamos de Dios:

“¡Oh grande y estupendo designio sobre la salud del género humano! ¡Oh magnífica afinidad y concordia entre la misericordia y la justicia! Realmente “la misericordia y la justicia se han dado el brazo”, “la benevolencia y la fidelidad se han encontrado”. ¿Dónde sino en la unión de las dos naturalezas en Cristo? La clemencia proviene del Verbo que, siendo impassible, padece; la justicia brota de la carne... ¡Oh misericordia me amó y se entregó por mí, como dice el Apóstol: se entregó como precio de nuestra redención. ¡Y cuán rigurosa justicia!: Muere Dios para pagar la deuda de la criatura. Perdona ya, perdona a tu Hijo. ¡Oh! exiges más de lo que te debemos; te dio más de lo que te habíamos sustraído; castigas a nuestro “fidei-iutor” más de lo que merecía nuestra ofensa. ¡Oh justicia sobreabundante! ¡Oh rigor de la justicia! Pero si grande es el rigor de la justicia, tanto mayor es la fuerza de la clemencia, porque tú pusiste cuanto era suficiente. No se perdona el pecado sino con la restitución de lo quitado: grandeza de la justicia. Pero el mismo Creador da lo necesario para lograr la restitución: grandeza de la benignidad. “Cumpla Yahvé, en mí su obra, dice el Salmo: he aquí la justicia. Pero ¿sola, aislada? Ciertamente que no, porque no estaba obligado a pagar por mí, por eso continúa el Salmo: “Eterna es, oh Yahvé, tu misericordia” (Ps. 138,8). Esta restitución sobreabundante no excluye tu misericordia; ni la donación gratuita excluyó la justicia; sino que “miro artificio ubi rependitur maior est clementia; et ubi donatur iniuria maxima est iustitia. Hoc opus est, Domine, sapientiae tuae mirabili quodam nexu rigorem et clementiam amplectitur in opere Redemptionis nostrae...”⁴⁹.

El sacramento de la penitencia por su naturaleza misma, renovación de la Pasión de la que recibe su eficacia, es justicia y es también misericordia. Justicia y misericordia presentadas en uni-

48. *In Dom. II Adv. c. IV n. 6, t. I, 85-86; cfr. A. TURRADO, “La teología de la caridad en Santo Tomás de Villanueva, Maestro de la espiritualidad agustiniana”: La Ciudad de Dios 171 (1958) 564-598.*

49. *In fer. VI post Dom. III Quadrag. c. II n. 3, t. II, 60-61.*

dad viviente que constituye el verdadero misterio esencial del Dios de la Revelación. Una unidad que sólo quienes han recibido el espíritu de Dios podrán comprender e imitar dentro de las posibilidades humanas.

El Santo, recalcando con una convicción tan profunda y personal el sentido misericordioso del sacramento de la penitencia, no ve comprometido lo más mínimo su aspecto de justicia. Algunos modernos parecen alarmarse ante títulos como "*Le sacrament d'amitié*". Sto. Tomás quiere convencernos no sólo de la compatibilidad sino también de la armonía entre misericordia y justicia. El sacramento de la penitencia es misericordia y es juicio, y en todo juicio nos encaramos con el juez. Lógicamente Sto. Tomás, terminada su reflexión sobre el sacramento como renovación de la Pasión, se adentra en el examen del carácter del juez.

b) *El ministro del sacramento, como representante de Dios y de la Iglesia, debe manifestar ese doble aspecto.*

La influencia del talante del juez en el ambiente en que se desarrolla el juicio es innegable. Las apreciaciones de una misma falta son muy diversas. Los penitentes hablan de confesores severos y confesores comprensivos. Sto. Tomás también era consciente de ello. Podemos presentar la figura del juez tal como nos la presenta.

Nuestro pecado ha ofendido a Dios-Padre. Un padre dispuesto al castigo pero cuando ha constatado la inutilidad del amor. Un Dios que se ha propuesto vencer la obstinación humana mediante el amor. Un Dios que se agota en la búsqueda ininterrumpida de la oveja perdida y que si no da inmediatamente después del pecado el beso de amor al pecador, es porque la voluntad humana se lo impide. Un Dios que no puede ocultar su deseo y que trabaja nuestra conversión aún más que nosotros mismos⁵⁰.

Pero su generosidad no ha terminado aquí. Como temeroso de ser parcial, delegó todo su poder judicial en un tercero: Cristo, su Hijo, el Verbo encarnado, manifestación suprema del amor del Padre a los hombres, el Verbo encarnado que ha llegado al máximo grado del amor dando la vida por el amado y que ha anegado a la

50. *In Dom. I Adv. c. I n. 12, t. I, 7; In Dom. I Adv. c. VII n. 11, t. I, 51-52; In Dom. I Adv. c. IV n. 9, t. I, 30; In Dom. I Adv. c. VII n. 13-14, t. I, 52-53; In fer. IV Cinerum c. II n. 2, t. I, 301.*

tierra en la misericordia del Señor⁵¹. Es aquel Jesús que buscó la conversión de Judas por tantos medios y la deseó de tal forma que en medio de los propios tormentos se olvidó de éstos para expresar su dolor por la condenación de aquel⁵². Es el Jesús evangélico que defiende a los pecadores⁵³. Nuestro juez es aquel que, para que no fuéramos condenados al fuego eterno, permitió que le condenaran al suplicio de la Cruz. En una palabra, nuestro juez será nuestro propio Redentor⁵⁴ y si Cristo es nuestro salvador y redentor ¿podrá condenarnos?:

¿Cómo podrá condenarme mi defensor que para que no me condenare se entregó al suplicio de la Cruz? ¿Cuándo podrá el Salvador condenar a aquéllos a quienes redimió en la Cruz? Confieso, y no me avergüenzo, que en este juicio, juicio final, todo me infunde pavor y no puedo recordarlo sin temor. Toda mi consolación se centra en que tú serás, Señor, el juez de mis crímenes; tú, redentor mío, mi abogado, mi padre, mi protector, toda mi esperanza, mi bien y mi consuelo..."⁵⁵.

Todavía no para aquí la misericordia divina. Es infinita. En la empresa, común al Padre y al Hijo, de ganar al hombre por amor parecen desafiarse en poner la reconciliación al menor precio posible. El Padre, temeroso de que en El no descubran más que su carácter de ofendido, delega en el Hijo, en el Redentor. Siendo Redentor confiarán en su perdón. Y el Hijo, consciente de que su doble naturaleza de Dios-hombre puede infundir temor, delega en el sacerdote, un hombre frágil como el mismo pecador, que vive sometido a la angustia de cualquiera de sus congéneres. El Padre delega en el Hijo que, aunque misericordioso y benigno, es también justo y recto. Esto es comprensible, pero lo que es digno de admiración y estupor es que el Hijo delegue en el sacerdote que también ha sufrido la marca del Adán caído. El sacerdote, hombre como todos los demás, nacido también esclavo de Satán, que también experimenta cada día la tensión entre la gracia y el "mysterium iniquitatis"... ¿Quién puede comprender mejor al pecador? A poco sensato que sea se comportará con el pecador según los anhelos que siente cuando, agustiado, él mismo se acerca a un confesiona-

51. *In fer. V in Coena Domini* c. I n. 10, t. II, 230.

52. *In fer. V in Coena Domini* c. I n. 3, t. II, 225-226.

53. *In fer. IV in Cinerum* c. II n. 13, t. I, 308.

54. *In Dom. I Adv.* c. I n. 13, t. I, 7-8.

55. *In Dom. I Adv.* c. I n. 14, t. I, 9.

rio. Realmente es maravilloso y entusiasmante. ¿Qué más podía hacer el Señor? En nuestras manos ha puesto cuanto su infinita bondad y omnipotencia le permitían. Ciertamente sólo un corazón de piedra podrá resistir estas finezas del amor infinito del Señor. Escuchemos el comentario del Santo:

“Acaso, si nos fuera permitido hablar humanamente, no podría Dios decir a su Hijo, pero ¿qué has hecho, Hijo mío? Yo, conociendo tu rectitud, te he encomendado mi honor, el juicio de mis ofensas y la potestad de perdonar los pecados, que no poseen ni los ángeles ni los arcángeles en el cielo y tú ¿la pones en manos de un pecador? ¿Tan fácilmente perdonas mis injurias y condonas mis ofensas por nada? Porque ¿qué hará el sacerdote con otro pecador, sino lo que quisiera hacer con sus propios pecados? ¡Oh admirable comisión! ¡Oh inefable “dignatio”, que venga un hombre, agobiado por el peso de sus pecados, a otro pecador semejante a sí y que le juzgue y absuelva y libere del infierno y le introduzca en el paraíso...! Y que lo que este sacerdote haga aquí en la tierra se tenga por válido allá en el cielo...! Bendito sea el Señor que ha dado tal potestad a los hombres. ¿Y esto es un peso? Ciertamente; un peso admirable, un peso máximo de inmenso beneficio, de inefable clemencia y obligación...”⁵⁶.

Por último, examinado el núcleo del sacramento y trazada esta breve silueta del juez, nos resta considerar la finalidad del sacramento.

c) *La reconciliación amorosa con Dios como finalidad del sacramento.*

La finalidad, deliberadamente querida por Cristo, es el perdón de los pecados y la reconciliación del hombre con Dios. Más consolador es todavía saber que posee la virtud necesaria para lograr su finalidad⁵⁷.

En su tiempo existía una corriente que defendía que la absolución era una simple declaración del perdón de los pecados. Así lo afirma el Santo en una de sus homilías. La reacción contra este grupo ha motivado la viveza de expresión con que expone sus convicciones contrarias. En ellas se palpa no tanto una reacción de ataque violento, cuanto la satisfacción de aquel que, al verse obligado a revisar algunas de sus más queridas convicciones por la

56. *In Dom. III Quadrag. c. I n. 5, t. II, 5-6.*

57. *In Dom. IV Adv. c. VI n. 6, t. I, 137; In fer. VI post Dom. IV Quadrag. c. II n. 9, t. II, 120-121.*

presión externa de otros, las encuentra tan sólidamente fundadas que excluyen toda probabilidad de las sentencias contrarias. En la veracidad de su convicción sobre la eficacia real de la absolución ve la confirmación de la infinita bondad de Dios que se manifiesta en esa donación de tanta misericordia y amor por la que el pecador arrepentido puede restaurar su comunión con Dios.

En medio de esta predisposición interna entra a refutar sus argumentos. No los expone detenidamente sino en cuanto es necesario para su refutación. El los reduce a las conclusiones deducidas de algunos pasajes del N. Testamento como la curación, de los leprosos, la resurrección de Lázaro, etc.⁵⁸.

En la Ley Vieja la palabra sacerdotal no operaba la curación, sino que los declaraba limpios de toda lepra y Cristo, acorde con la Ley, cura a los leprosos y les ordena presentarse después a los sacerdotes.

En el episodio de Betania Cristo resucita a Lázaro y, ya vivificado, lo entrega a sus discípulos para que le liberen de sus ataduras. Otro tanto, concluyen, sucede con la confesión. El pecador no absuelve del pecado sino que le declara absuelto.

Sto. Tomás de Villanueva, no obstante lo arraigado de sus convicciones, se enfrenta a esta corriente con gran suavidad "a mi juicio, dice, atenúan demasiado la eficacia de la absolución". No olvidemos que la condenación de esta sentencia tiene lugar sólo posteriormente en el Concilio de Trento⁵⁹.

En el sacramento de la penitencia opera la Pasión del Señor. Es la sangre palpitante de Cristo, que brota de las llagas de sus manos, pies y costado, la que clama misericordia y perdón por nuestros pecados. El pecador arrepentido se presenta al Padre teñido con la sangre redentora de Cristo. El dolor del arrepentido solamente unido a los dolores redentores de Cristo adquirirá valor reconciliador. Tanto mayor será su virtud purificadora cuanto más profundamente se sumerja en el misterio redentor de la Cruz. Cristo en la Cruz es la fuente de la que brota la eficacia "ex opere operato" del sacramento. Lo repite frecuentemente. Pero está lejos de creer que por la absolución se nos concede la gracia independien-

58. *Mc.* 2,7; *Deut.* 32,39.

59. *D.* 919.

temente de nuestros actos. Sería afirmar que el sacramento dispensa de la colaboración humana, del acto por el que el hombre se convierte a Dios. Es un error que puede darse cuando no se valora perfectamente el signo sacramental en su conjunto. El sacramento no constituye exclusivamente la absolución. El signo sacramental lo realiza la absolución sacramental impartida sobre el arrepentimiento manifestado por el pecador. La causa instrumental de la gracia, aunque en diverso grado, es la conclusión del diálogo que se entabla entre el sacerdote como continuador de la obra interna de la gracia y representante de la Iglesia, y el penitente. Ambos presentan su aportación en la constitución del signo sacramental.

Ciertamente el Santo no ha llegado a establecer una neta distinción entre condición y materia en el sacramento de la penitencia, no obstante establece una diferencia absoluta entre el penitente y aquel que se acerca al bautismo con el pecado original. A éste le basta no oponer obstáculos a la acción del sacramento-bautismo. El penitente, en cambio, ha de intervenir en la eficacia del sacramento con algo más personal, con actos positivos de dolor y de adhesión a Cristo. El pecado se realizó por un acto personal consciente y una adhesión-colaboración a las potestades tenebrosas del mal y la reconciliación sólo se realizará con un acto positivo de dolor y unión a Cristo. No operan los méritos de Cristo aisladamente, ni tampoco el esfuerzo humano por separado. La justificación es obra del Misterio Redentor informando el dolor del pecador arrepentido⁶⁰.

¿Qué papel hemos de asignar a los actos del penitente en la formación del signo sacramental? ¿Son la materia o quasi-materia del sacramento o más bien son una "conditio sine qua non"? Tocamos un delicado problema muy controvertido a lo largo de la historia. Casi me atrevería a señalar una contradicción entre mentalidad latente del Santo, que se trasluce en su predicación, y la formulación externa que da a su pensamiento. En sus obras no encontramos ninguno de los dos términos, materia o conditio sine qua non. Habla de "dispositio". Ya hemos indicado que mientras al sujeto del bautismo le presenta casi inactivo, al de la penitencia le

60. *In Dom. IV Adv. c. VI n. 6, t. I, 136-137; In Dom. I Adv. c. VII n. 14, t. I, 53.*

exige una participación muy activa. La gracia redentora exige del hombre que se la apropie con un acto y una cooperación personal. Debe entregar a la inexistencia su acto pecaminoso y comenzar la edificación de una vida nueva. Al exponer estas ideas crea la confusión entre algunas de sus afirmaciones:

“El sacramento “ex opere operato”, ex sola radice Passionis Christi” posee la eficacia que perdona los pecados y purifica el alma. Al igual que la medicina no recibe la fuerza curativa del enfermo, aun cuando “virtutem naturae in ipso requirat”, así el sacramento no recibe del pecador la virtud que perdona aun cuando exija de él la virtud de la contrición “non quae sit dispositio virtutis sanantis, sed dispositio aegri sanandi”⁶¹.

Claro que siendo una predicación eminentemente pastoral no le interesa tanto el uso escrupuloso de una terminología, cuanto llevar al auditorio a una conciencia clara de que la reconciliación no se obtiene sin los méritos redentores de Cristo pero tampoco sin el dolor del penitente⁶².

La confesión es eficaz y con tal fuerza purificadora que no reconoce límite alguno sea cualitativo, sea cuantitativo.

Sigamos el fingido diálogo que describe entre Jesucristo y S. Pedro. El Vicario de Cristo aparece sobrecogido por el peso de la insospechada autoridad que le confiere Cristo: árbitro de los pecados de sus hermanos. La gratitud que brota espontáneamente en su interior crea en él una preocupación obsesionante por el fiel cumplimiento de su ministerio. No quisiera abusar de la bondad divina. Movidó por estos escrupulillos pregunta ansiosamente: ¿Cuántas veces perdonaré el pecado de mi hermano? ¿Siete? El entusiasmo de Sto. Tomás de Villanueva se desborda al contemplar la generosidad divina y encarándose amorosamente con S. Pedro trata de ayudarle a reflexionar:

“Oh Pedro glorioso, le recrimina dulcemente, ¿poner límites a la misericordia divina? ¿Siete veces? Su misericordia es in-

61. *In Dom. IV Adv. c. VI n. 6, t. I, 136.*

62. *In Dom. IV Adv. c. IV n. 9, t. I, 30-31; In Dom. IV Adv. c. II n. 4-5, 122-124; In Dom. IV Adv. c. VI n. 6, t. I, 136-137; In Dom. IV Adv. c. VII n. 6, t. I, 146-147; In Dom. Septuag. c. V n. 25, t. I, 233; In Dom. Septuag. c. V n. 4-10, t. I, 261-264; In Dom. Sexag. c. V n. 1, t. I, 264; In Dom. III Quadrag. c. III n. 5, t. II, 21-22; In fer. VI post Dom. III Quadrag. c. II n. 5, t. I, 61-62; In fer VI post Dom. IV Quadrag. c. II n. 6-8, t. I. n. 6-8; 118-120.*

finita. Si te ha dicho “quodcumque solveris” ¿por qué dices siete? ¿Qué necesidad hay de preguntar? ¿Acaso temes agotar los inextinguibles tesoros de bondad y largueza divinas? Posee tesoros infinitos. No temas... Ciertamente teníamos buen defensor. Grande misericordia era que el Señor hubiera aceptado su número... Pero, oh Señor, cuánto nos alegra tu contestación: No siete sino setenta veces siete. Número determinado por el uso indeterminado: toties quoties”⁶³.

Igualmente en cuanto a la cualidad de los pecados. La Pasión de Cristo, que es aplicada en el sacramento de la penitencia, extiende su poder reconciliador a todos los pecados, aun a los más graves e indignos, si el pecador reúne las condiciones requeridas.

Cualquiera limitación que pudiera afectar a la virtud perdonante del sacramento de la penitencia debe proceder de la voluntad positiva de Cristo que instituye el sacramento. Intención que se nos manifiesta en el texto evangélico “a quien perdonáreis los pecados...” y en el que no se encuentra el más ligero indicio de una voluntad que quiera restringir la virtud del sacramento a ciertos pecados. Los perdona todos. “Tú perdona la impiedad de mi pecado”, no sólo los leves sino también los graves; no hay pecado, por grave que sea, que no desaparezca como efecto de la virtud sacramental, porque el que dijo “a quienes perdonáreis los pecados les serán perdonados (Jn 20, 23), no añadió: éstos o aquéllos, sino indiferentemente...”⁶⁴.

A continuación examina algunos textos bíblicos que parecen estar en contradicción con su doctrina⁶⁵.

Como primera explicación a estos textos bíblicos que parecen limitar la eficacia del sacramento, opone algunos pasajes del Evangelio de S. Juan y de la Epístola de Santiago⁶⁶. A continuación trata de dar una explicación racional a los textos paulinos. Dos explicaciones son posibles:

1.º El texto paulino podría referirse a la iteración del bautismo, en cuyo caso es cierto. Habría que interpretar el “iam non relinquatur hostia” en función de la Epístola a los Romanos en la que escribe “Christus iam non moritur”. En esta hipótesis su sentido

63. *In Dom. IV Adv. c. V n. 1, t. I, 132-133.*

64. *In Dom. III Quadrag. c. III n. 12, t. II, 16-17.*

65. *Heb. 6,4; 10,26.*

66. *Sant. 5,16; I Juan 2,12.*

sería: "El bautismo, configuración del cristiano con la muerte y la resurrección de Cristo, sólo puede administrarse una vez, ya que Cristo murió una sola vez. La iteración del bautismo exigiría una segunda muerte de Cristo".

2.º En una segunda hipótesis el citado texto podría referirse a la confesión. En este caso el Apóstol hablaría de imposibilidad para significar la gran dificultad de que tales pecadores consigan el perdón de sus pecados. No por insuficiencia de la virtud sacramental, sino porque tales sujetos difícilmente se presentan con la debida disposición.

Si la absolución no poseyera esta eficacia sino que fuera una simple declaración de que el pecador ha sido absuelto, la confesión dejaría de ser un sacramento para convertirse en un simple signo del sacramento. Convertida en un signo infructuoso le faltaría un elemento esencial del sacramento: la eficacia.

A quienes aducen pruebas bíblicas les recuerda que su opinión está en manifiesta contradicción con el texto evangélico "a quien perdonareis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retuviereis les serán retenidos". Por tanto, comenta:

"...el sacerdote no solamente declara perdonados los pecados, sino que los perdona; no como Dios, sino por institución divina; no por propia autoridad, sino por beneplácito divino; "non relaxando delictum, sed applicando sacramentum". Porque sólo Dios da la gracia y la vida, pero según la prudencia y arbitrio del confesor, a quien Cristo concedió tanta potestad para que absolviendo externamente con la palabra, Dios le absolviera interna e infaliblemente en verdad, si no opone obstáculo alguno y encuentra las debidas disposiciones"⁶⁷.

E igualmente las fórmulas sacramentales son verdaderas. Conceden una potestad verdaderamente asombrosa, pero tal es la claridad de su enunciado "yo te absuelvo", "yo te bautizo" que excluyen la necesidad de todo comentario:

"No quiero comentarios, dice, no quiero glosas. Así lo ha dicho Cristo, así lo recibo y lo creo. Repasa ahora los antiguos beneficios con que Dios regaló a su pueblo y parecen granitos de arena en comparación con éste. ¿Qué es el maná, el agua que brotó de la piedra y la liberación de Egipto a la luz de esta remisión de los pecados? ¡Admirable potestad! Un hom-

67. *In fer. VI post Dom. IV Quadrag. c. II n. 14, t. II, 125.*

bre se sienta como árbitro entre Dios y el pecador, perdona a su hermano las ofensas cometidas contra Dios y cuanto éste hace aquí en la tierra es ratificado en el cielo. ¿Cuándo los antiguos patriarcas gozaron de tal facultad en la ley? ¿Acaso Dios concedió algo semejante a su amigo Abrahán, o a Moisés que pudo hablar familiarmente con Dios casi como de hombre a hombre? Acaso Abrahán cuando intercedía por el pecado de Sodoma, o Moisés cuando rogaba por el delito del becerro de oro, pudieron escuchar: destruid su pecado, perdonad su delito? ¿Pero por qué nos admiramos si en el Evangelio se concede al sacerdote lo que no se concedió a un patriarca santísimo? Convenía que el Dios encarnado, que habitó entre nosotros, regalara a los hombres con tales dones y tales dádivas. ¡Oh don digno de Dios y magnificencia dignísima de tal dador! Escuchemos las palabras del Apóstol: “El que no perdonó a su propio Hijo antes le entregó por nosotros, ¿cómo no nos ha de dar con El todas las cosas? Libremente nos dio a su Hijo y consideramos excesivo que perdone el pecado? Considerado aisladamente el perdón de los pecados es una gracia grande, pero considerado en relación con el don de la persona de Cristo, es insignificante, exigua. Regocijémonos, pues, hermanos, y alegrémonos porque nos ha caído en suerte vivir aquel tiempo de plenitud y de gracia en el que si nos uniéramos a Cristo mediante la fe y la caridad, si confiáremos en su mérito y poder, aun cuando nos encontremos muertos y sepultados en el pecado, seremos resucitados fácilmente por la gracia y la misericordia de aquél que se entregó a la muerte para darnos la vida”⁶⁸.

Así pues, si el pecador reúne las condiciones necesarias, el sacramento siempre sale triunfador, logrando la reconciliación con Dios. Si alguna vez no lo consigue es por la indisposición del pecador⁶⁹. De tal forma es esencial al sacramento la restauración de las filiales relaciones amorosas entre Dios y el pecador arrepentido, que sólo cuando actúa en la absolución esa fuerza infaliblemente eficaz se realiza el juicio. Sin absolución no hay sacramento. Y absolver es crear en el alma la gracia necesaria para responder dignamente a la llamada divina sacramental. Confesión y perdón son esencialmente inseparables. El sacramento de la penitencia es el medio realizador del deseo divino latente en toda la historia de la salvación: “in quacumque hora ingemuerit peccator, non recordabor iniquitatum eius” (Ps. 51, 19).

“Muestra, Señor, tu benignidad a los que te buscan. Pero ¿quién podrá apreciar dignamente lo que sigue? Y justo... ¿qué justicia es, Señor, que perdones al transgresor que confiesa su pecado? ¿Eso es justicia? Todo lo contrario. Es una gran mi-

68. *In fer. VI post Dom. IV Quadrag.* c. II n. 15, t. II, 125-126.

69. *In Dom. IV Adv.* c. VI n. 6, t. I, 136-137; *In Dom. IV Adv.* c. VI n. 5-6, 145-147.

sericordia. Es gran clemencia. Si un ladrón robara y matara, ¿sería estimado justo que se le perdonara porque se confiesa tal como es? Así es, Señor, así es. Según el proceder de los hombres en el foro público y humano la confesión del delito es la condenación del reo; según tu proceder, oh Señor, no es así sino que "facta est Iudea", esto es, la confesión, "sanctificatio eius" (Ps. 114,2). En el foro humano confiesa tu delito y serás condenado; en el foro divino confiesa tu delito y serás absuelto. "Apud homines facta est Iudea damnatio eius; apud Deum facta est Iudea sanctificatio eius hic per gratiam, illic per gloriam" ⁷⁰.

El sacramento, renovación de la Pasión de Cristo, recibe su fuerza purificadora de la misma. El pecador se presenta al Padre teñido con la sangre de Cristo, sangre "fervens" que eleva al cielo con la sangre de Cristo, sangre "fervens" que eleva al cielo un clamor no ya de venganza como la de Abel sino de súplica y perdón:

"¡Oh gran sacramento donde tan fácilmente se perdonan los pecados y los crímenes! ¡Oh gran banco de sangre! No temas pecador. No desconfíes del perdón. Cuantas veces te acercas a este sacramento piensa que te acercas al bautisterio con la sangre "fervens" de Cristo y medita si hay mancha alguna que se resista a este lavado... ¿Qué pide la sangre de Abel? Venganza porque el Génesis dice: "La voz de la sangre de tu hermano está clamando a mí desde la tierra?" (Gen. 4,10). También se eleva desde la tierra hasta ti, Señor, el clamor de la sangre de nuestro hermano, tu Hijo; claman aquellas fuentes, aquellos riachuelos que brotan de las llagas de sus manos, pies y costado y corren gota a gota por todo su cuerpo ¿cuál es su clamor sino el mismo expresado por Cristo: Padre perdónalos? ¿A quiénes? A los que le crucificaban. Claman por mí, oh Padre. Yo soy su crucifíjor. No te han crucificado ellos tan realmente con sus manos como yo con mis pecados, porque quita mis pecados y ¿qué podrían las manos de los lictores? Cristo es apresado y crucificado para borrar mi pecado. Escuchaste, oh Señor justísimo, el clamor de la sangre de Abel y la vengaste; la sangre de nuestro Hermano clama a ti y "habla mejor que la de Abel, desciende, pues, Señor, para perdonarnos" ⁷¹.

Hemos examinado lo más interno del sacramento. Santo Tomás se siente cautivado por el sacramento de la penitencia como manifestación de la misericordia de Dios. También sabe que el sacramento es juicio, mas no encuentra incompatibilidad alguna entre juicio y misericordia. Como juicio tiene una parte externa reglamentada por las leyes eclesíásticas. No se hace esperar la pregunta ¿la regulación externa del sacramento de la penitencia respon-

70. *In Dom. IV Adv. c. VI n. 6, t. I, 137.*

71. *In Dom. IV Adv. c. V n. 4, t. I, 135.*

de a las cualidades de sus elementos internos estudiados? No duda un momento en contestar afirmativamente, aunque hemos de advertir que no toca el problema de la confesión numérico-específica de los pecados.

Sto. Tomás de Villanueva llega con paso seguro a la necesidad de la confesión interna. En realidad la confesión interna podemos identificarla con la conversión. Quien reconoce su pecado y se arrepiente ya se ha confesado ante Dios⁷² y ¿qué es la conversión? Los argumentos en que fundamenta la necesidad de la confesión interna son los mismos que le conducen a afirmar la necesidad de la cooperación humana a la acción de la gracia de la conversión. Todos ellos parten de la antropología y del pecado como acto humano:

“Es justo que tanto en el foro divino como en el humano natural, el transgresor que quiera obtener el perdón reconozca la culpa y confiese que ha obrado mal. ¿Quién perdonará al que niega o defiende su pecado, por ej. si dijera: no he hecho esto, o soy su autor y lo apruebo? Para que el reo sea capaz de perdón es preciso que reconozca su pecado y se duela de él, no porque con su penitencia satisfaga la divina misericordia ofendida, sino porque si no se arrepiente excluye toda posibilidad de perdón. El que reconoce su pecado y se duele, ya se ha confesado pecador ante Dios”⁷³.

La confesión interna, pues, no es el capricho de someter al pecador a una prueba difícil ni a una humillación. Ni es fruto de un mandato arbitrario positivo-divino o de la iglesia jerárquica. Todo pecado cometido después del bautismo aboca a dos posibles soluciones: o condenación eterna o humilde confesión de su acto descarriado. Dios mismo en su omnipotencia no podía ofrecernos otro medio de salvación que la confesión del propio pecado. Y en ello resplandece la misericordia y bondad divinas, porque el pecado, de por sí, no conduce más que a un fin: condenación eterna. Pero la misericordia divina no podía olvidar a la criatura humana en su desgracia, por ello le presenta una segunda puerta llena de esperanza: el perdón, la salvación. Sin duda Dios quisiera ofrecer un perdón libre de todo esfuerzo humano, pero... la naturaleza misma de las cosas que creara, parece limitar su omnipotencia.

72. *In Dom. III Quadrag. c. I n. 2, t. II, 3.*

73. *In Dom. III Quadrag. c. I n. 2, t. II, 3; In Dom. III Quadrag. c. I n. 8, 7-8.*

Por eso la confesión, aun cuando sea costosa al hombre, es la manifestación del gran amor de Dios al hombre. Dios se somete a la naturaleza de las cosas incitando al hombre a la humildad, exigiendo únicamente cuando aquella pide. Estas premisas le inducen a presentar frecuentemente a Dios como el Padre bueno que una y otra vez ofrece el perdón, que repetidamente llama en espera de un sí reconocido. Mira, parece decirle al pecador, quisiera haberte tenido antes a mi lado pero no podía, no podía. En mi omnipotencia tu contingencia libre me ponía límites. ¡Qué bellas imágenes! Un Dios omnipotente paralizado en su omnipotencia por amor a su criatura que le había ofendido. Podría dejarla hundirse en su desgracia. Pero no..., quiere el sí amoroso que nuevamente les una⁷⁴. Sin embargo en el diálogo que mantiene con el auditorio una voz le replica: Vemos la necesidad de nuestra conversión interna, pero ¿por qué si mi pecado va contra Dios he de confesarlo a un hombre? ¿por qué enumerar a un hombre todos los pecados de pensamiento, palabra y obra? Parece demasiado costoso y hasta en contradicción con la bondad de Cristo, legislador benigno.

Es la objeción de todos los tiempos que le obliga a intentar una explicación de la confesión tal como se practica en la Iglesia.

Algunos fundamentan la necesidad de la confesión ante el sacerdote en la sacramentalidad de la misma. La confesión recibe su eficacia de los misterios redentores de Cristo. En ella sólo, consiguientemente, será posible la unión del dolor del pecador arrepentido con la eficacia de tales misterios sin los cuales todo esfuerzo humano de conversión queda condenado a la esterilidad⁷⁵.

Otros buscan el fundamento de la necesidad de la confesión, tal como hoy se practica en la Iglesia, no solamente en la consideración de la Iglesia como continuadora de los misterios redentores sino también en la consideración de los efectos del pecado.

Cierto que el perdón nos viene de Cristo por la Iglesia. Pero los efectos del pecado, traspasando los límites de lo meramente personal, se hacen sentir en la Iglesia entera. Los sufre el pecador y los sufre la Iglesia. El pecado no solamente separa de Dios, sino también de la comunión eclesial. Por tanto el pecador que quiere

74. *In fer. II post Dom. IV Quadrag. c. I n. 2-7, t. II, 87-90.*

75. ANCIAUX, P. *Le sacrement de la penitence*, Louvain-Paris 1960.

conseguir el perdón, debe expresar su deseo de formar nuevamente parte de la comunidad eclesial. Petición que ha de ser externa y sensible como lo es la Iglesia⁷⁶.

Sto. Tomás de Villanueva expone estos pensamientos en sus conciones. Dios, los ángeles, la iglesia triunfante y también la militante presencian nuestra autodeterminación entre una fuerza y otra. La Iglesia llora nuestra caída. La Iglesia, cual nueva cananea, se afana por lograr nuestra conversión y, una vez obtenida, la Iglesia se une al canto de alabanza a Dios que entona el corazón arrepentido. Produce un verdadero gozo espiritual repasar cada una de sus imágenes. La Iglesia no puede ocultar los sentimientos de ansiedad, expectación, regocijo o decepción según corresponda a la autodeterminación del hombre. Es de notar que recalca estos efectos tanto en cuanto a la Iglesia triunfante como en cuanto a la militante. Más aún aconseja al pecador, cuyos esfuerzos aparecen inútiles, que suplique la intercesión poderosa de los justos para que imploren de Dios la gracia de la conversión.

Igualmente ha comprendido que el pecado no sólo es la ruptura con Dios sino también con la Iglesia; que la Iglesia es la única comunidad en la que y a través de la cual se opera la salvación.

Se encuentran, pues, en su predicación las premisas que guían a la argumentación que los autores modernos consideran solución válida del problema tradicional que nos hemos planteado. Pero ¿ha llegado a la conclusión Sto. Tomás de Villanueva? Si no se hubiera detenido a considerar directamente la objeción tradicional en una de sus conciones y, juzgando por el contexto íntegro de su predicación, quizás dijera que sí. Sin embargo, examinando un poco a fondo la homilía referida, ... En ella se plantea el problema expresamente. Temo que, movido e influenciado de la ideología y argumentación modernas, violento su pensamiento atribuyéndole una conclusión que tal vez Sto. Tomás de Villanueva no vislumbra en el s. XVI a pesar de exponer clarísimamente todas las premisas.

La Encarnación del Verbo se encuentra a la base de la solución que pretende dar. Mientras Dios era puro espíritu, responde,

76. LECUYER, J., "Les actes du penitent": *La Maison-Dieu* n.º 55 (1958) 42-45.

antes de la Encarnación, bastaba reconocerse pecador ante Dios. Pero desde el momento en que el Verbo se revistió de nuestra naturaleza humana, el Padre delegó todo juicio en el Hijo, Dios-hombre. Cristo fue constituido juez de vivos y muertos. Es, pues, la voluntad del Padre de delegar todo juicio en el Hijo, Dios-hombre, la causa de la necesidad de confesarse ante un hombre. Cristo, realizada la Redención, torna al seno de la gloria del Padre y abandona la tierra con su presencia corporal. El deber de responder a la voluntad del Padre y su ausencia corporal de entre los hombres, le obligan a dejar unos representantes suyos que, dotados de sus poderes, continúen su obra y glorifiquen al Padre en el cumplimiento de su voluntad. Son los sacerdotes: "commisit vices suas sacerdotibus, et eos subdelegavit ad audienda et iudicanda peccata". Tal vez pudiéramos ver en estas frases una alusión a la Iglesia jerárquica como continuadora de la obra de Cristo; pero al menos aquí, y no olvidemos la importancia que da a esta homilía el planteamiento directo del problema, no parece llegar a tal formulación. Ni una alusión a la naturaleza del pecado y a sus efectos en el individuo y en la comunidad eclesial. La obligatoriedad de la confesión a un hombre se basa en la necesidad de responder a la voluntad del Padre de delegar todo juicio en el Hijo, Dios-hombre, y en la imposibilidad de Este de prolongar su presencia corporal sobre la tierra. La misma idea repite más claramente en otra de sus homilías, quizás una variante de ésta ⁷⁷.

Concluyendo, pues, creo que sin violentar la mentalidad del Santo podemos afirmar que ha presentado las verdaderas premisas de solución, pero que no ha vislumbrado la magnífica conclusión que éstas encierran y que tan claramente expresan los autores modernos.

El interlocutor fingido en su objeción presentaba este elemento de confesarse ante un hombre, como opuesto a la bondad del Verbo encarnado y, por tanto, como el elemento externo que más resistencia al pensamiento del Santo sobre el sacramento de la penitencia. Es una conclusión apresurada, parece responder. Recordemos que nos hablaba de dos legaciones en cuanto al perdón de los pecados: del Padre al Hijo y del Hijo al sacerdote. Si mag-

77. *In fer. VI post Dom. IV Quadrag.* c. II n. 9, t. II, 121.

nífica es la primera mucho más espléndida es la segunda, porque confía la misericordiosa potestad de perdonar los pecados a un hombre que, como tal, es pecador y si es un poco sensato adoptará con el pecador arrepentido la misma conducta que deseara si guieran con él, si se encontrara en tal situación. Aún más, reflexionemos un poco y descubriremos que la obligación de confesarse con un hombre no es una circunstancia que ofusque la misericordia del perdón, sino una circunstancia que aporta un nuevo brillo a la bondadosa reconciliación. Porque si solamente el Papa poseyera la potestad de perdonar los pecados deberíamos acercarnos a el "saepius in vita" con gran fervor para conseguir tan inmenso beneficio. Y lo consideraríamos un inmenso beneficio.

"...quanta ergo gratitudine prosequendum quod unice terrarum sacerdotes abundant, qui non solum confessiones peccatorum libenter acceptant, sed etiam peccatores ad hanc veniam suscipiendam provocant et invitant?"⁷⁸.

Contagia ver cómo precisamente en aquellos puntos en que el mundo actual encuentra obstáculos el Santo, con una convicción llena de calor, acierta a descubrir un motivo más de gratitud y amor.

Exactamente lo mismo ocurre con los actos del penitente. El penitente debe efectuar en la conversión esa "aversio a creaturis et conversio ad Deum". Dureza de Dios con una inflexibilidad absoluta desgarrar el corazón del pecador que pide perdón, exigiéndole el abandono de aquel objeto con el que tanto tiempo había vivido como identificado. Pero no. Es una nueva epifanía de su amor salvífico. Dios quiere salvar al hombre, quiere hacerle partícipe de su amor. Le ha dado una y otra ocasión... Ha puesto en sus manos todos los medios que su bondad y sabiduría infinitas le han inspirado y el hombre se resiste... y Dios llama y espera... y hasta quisiera dispensar al pecador de ese acto de su voluntad, pero no, no puede. Se lo impide la naturaleza de las cosas que El mismo creara y conserva. Dios, víctima de sus propios efectos. Impotencia del omnipotente, Dios, y omnipotencia del impotente, el hombre.

Este es el bellísimo y atrayente complejo doctrinal sobre el sa-

78. *In Dom. III Quadrag. c. I n. 5, t. II, 5-6.*

cramento de la penitencia que nos presenta un Santo que vivió intensamente la caridad y que ya en su vida experimentó algo de las finezas del amor divino. A su recuerdo comprendemos por qué el Santo nos habla de este sacramento como la “tanta Dei misericordia et gratia”⁷⁹, el “tantum et tan inensum beneficium”, “tantum donum et tanta potestas in terris concessa”⁸⁰. Y que escriba como expresión de su amoroso ardor interno:

“Estas son las misericordiosas entrañas del Señor, y los distintivos de su liberalidad. ¡Oh cómo me amas, amor mío, cómo me amas! ¿Qué no has padecido para liberarme del pecado para proporcionarme el remedio y para evitarme las dificultades del perdón? Oh voz tuya que clama por el profeta ¿Qué voy a hacerte a ti Efraín? ¿qué voy a hacerte a ti, Judá? (Os. 6,5). Estabas muerto y yo me entregué a la muerte para que tú vieras; estabas enfermo y yo enfermé para que tú fueras fuerte; porque eras proclive al pecado, con mi sangre y mi dolor logré poner a tu alcance fáciles medios de salvación. Si llamas, te oigo; si pides te doy; si gimes, me apiado; si esperas, te salvo y si me amas, te pago con amor. ¿Qué voy a hacer por ti, Efraín?, ¿qué voy a hacer por ti, Judá? ¿Qué más podía hacer por mi viña que no lo hiciera? (Is. 5,3). La planté, la rodeé de una valla, la doté de un lagar, en medio de ella edificué una torre y se la arrendé a trabajadores, como dice el Evangelio, ¿qué más debía hacer que no hiciera? Más aún ¿qué deberías haber hecho, oh buen Jesús? O ¿qué debiste padecer que no padecieras? La Iglesia ha contraído una gran deuda contigo por lo mucho que por ella hiciste, pero inmensamente mayor es la deuda contraída por lo que por ella sufriste. Oh hermanos míos, ¿por qué tanta negligencia?, ¿por qué desprecias la casa de Dios? Pecamos diariamente, por qué no pedimos perdón también cotidianamente? Si uno mancha su vestido ¿espera acaso un año para limpiarlo? Oh miserable ¿toleras en tu alma lo que no soportarías en tus zapatos, en tu vestidura?⁸¹.”

“Soy presa de una vehemente admiración y la alegría me impide reflexionar siempre que medito interiormente sobre tanta dignación y clemencia. ¿Quién podría jamás esperar tal gracia de Dios?, ¿quién podría creer nunca que un hombre pudiera tener sobre la tierra la potestad de perdonar los pecados? Cuando Cristo dijo al paralítico “tus pecados te son perdonados” los fariseos le creyeron blasfemo. Y ¿quién, dijeron, puede perdonar los pecados sino sólo Dios? A lo que el Señor respondió. “Pues para que veáis que el Hijo del Hombre tiene sobre la tierra el poder de perdonar los pecados, dijo al paralítico: levántate, toma tu lecho y vete a casa” (Mt. 9,6-7). Y la turba, contemplando el milagro, aclamaba a Cristo: Bendito sea el Señor, que “ha dado tal poder a los hombres”, porque creían que no se podía otorgar mayor don a los hombres; y, sin embargo, este don que tanta admiración causa en la si-

79. *In Dom. III Quadrag. c. I n. 7, t. II, 7.*

80. *In Dom. III Quadrag. c. I n. 6, t. II, 6.*

81. *In Dom. IV Adv. c. V n. 5, t. I, 135-136.*

nagoga, es concedido en la Iglesia a todo sacerdote "non dubie, non obscure, sed infallibiliter et aperte"⁸².

Concluamos, pues, también nosotros con el Santo:

"Ciertamente desde que el Hijo de Dios habitó entre los hombres la tierra nada en la misericordia del Señor"⁸³.

Al recuerdo de la estupenda mentalidad que ha acertado a transmitirnos comprendemos que el precepto de la confesión anual no sea un despotismo de la Iglesia, sino la expresión de su amor maternal. Toda su doctrina prueba que la confesión no es algo impuesto por una voluntad extrínseca al hombre, sino una verdadera necesidad interna que brota de la naturaleza misma del hombre y del sacramento, donación que llama... Sólo la ignorancia, la incomprensión y una incalificable falta de fe puede considerarla como la opresión de una voluntad externa. El precepto de la Iglesia, a la vez que manifiesta su amor de madre, descubre la pobreza de espíritu de quien así piensa. Confesarse una vez al año es el mínimo, no el ideal⁸⁴.

Otra de sus conclusiones es la encendida exhortación a confesarse inmediatamente después de la caída. No ignora que la perfecta contrición "cum voto sacramenti" justifica y aconseja que quienes difieren la confesión acudan al dolor de perfecta contrición lo antes posible después de sus tropiezos⁸⁵. Sin embargo sus elogios son para aquellos que, no parándose en el dolor de perfecta contrición, reciben el sacramento "in re"⁸⁶. No excluye las razones psicológicas a las que concede considerable importancia en una de sus homilías⁸⁷, pero trata de profundizar un poco más:

"No me digáis: es suficiente la contrición con el propósito de confesarme. Ciertamente es suficiente, pero ¿cómo sabes que has conseguido un dolor pleno y suficiente? ¿Por qué no empleas el remedio más eficaz para tu enfermedad? ¿Acaso en un grave peligro corporal no acudes a la medicina más segura? Es sentencia común de los doctores "quod per confessionis sacramentum attritus in contritum transeat". ¿Por qué razón desprecias tal gracia y misericordia divinas y empleas solamente el dolor, cuando te encuentras en tal peligro?⁸⁸.

82. *In fer. VI post Dom. IV Quadrag. c. II n. 15, t. II, 125-126.*

83. *In Dom. III Quadrag. c. I n. 5, t. II, 6.*

84. *In Dom. II Quadrag. c. I n. 6, t. II, 6.*

85. *In Dom. IV Adv. c. VII n. 5, t. I, 145.*

86. *In fer. II post Dom. IV Quadrag. c. II n. 8, t. II, 95; In Dom. IV Adv. c. VI n. 6, t. I, 137.*

87. *In Dom. III Quadrag. c. II n. 1-12, t. II, 12-17.*

88. *In Dom. III Quadrag. c. I n. 7, t. II, 6-7; In Dom. IV Adv. c. VI n. 6, t. I, 136-137.*

No oculta su gran desconfianza de que en realidad no se obtenga el dolor de perfecta contrición, tal que afirma "sed non est doleat de peccatis usque ad pedes confessoris"⁸⁹. Se esfuerza en fundamentar teológicamente su postura. El sacramento de la penitencia, dice, es mucho más eficaz recibido "in re" que sólo "in voto", al igual que la Pasión de Cristo lo es mucho más ya realizada que prevista⁹⁰.

Se esfuerza por conducir a su pueblo a la confesión frecuente. Cuando cada cual descubra en su interior la necesidad del sacramento, deja de considerar su recepción como precepto impuesto por la Iglesia. Para esto deberá cambiar la presentación que hacemos del sacramento de la penitencia. Y esto es obra de los sacerdotes. Parece que nos sentimos demasiado coartados por el texto tridentino. Nos dijo que el sacramento de la penitencia era un juicio y todas las demás perspectivas se nos han cerrado. Al juicio se va para ser condenado, no para ser absuelto y terminar en un abrazo amoroso entre ofensor y ofendido. Diferencia infinita entre el juicio humano y el divino. Puede cambiarse la presentación del sacramento de la penitencia sin lesionar el terreno de la fe. Sto. Tomás de Villanueva nos presenta un ejemplo admirable. Sabe muy bien que es un juicio, pero también sabe que es misericordia y, sin olvidar el primer término ha acentuado el segundo, recordando repetidamente, en medio de su encendida exposición del sacramento como manifestación esplendorosa de la misericordia de Dios, que también es justicia, para evitar que el pecador convierta la facilidad con que Dios le perdona en motivo de nuevos pecados. Lo hemos visto en las páginas que preceden. Naturalmente este cambio de presentación requiere una reflexión profunda sobre los elementos esenciales del sacramento en la que debe guiarnos una experiencia vivida y una convicción profunda del aspecto misericordiosamente esplendente de este sacramento, sin duda el más incomprendido. El sacerdote deberá saber convertir su predicación en un instrumento de preparación a la confesión. El examen etc., sólo rendirá plenamente si es precedido de una instrucción viva, ardorosa por medio de la predicación. Porque el examen, además de

89. *In Dom. III Quadrag. c. II n. 2, t. II, 10-11; In Dom. IV Adv. c. VI n. 6, t. I.*

90. *In Dom. IV Adv. c. VI n. 6, t. I, 136-137.*

recordar los pecados, debe tender a comprender la llamada de Dios, a descubrir sus más delicados deseos y a tratar de crear en el alma arrepentida un ambiente propicio para responder a esa llamada divina que descubre en su interior. Basta ojear un poco su obra homilética para percatarse de que el Santo ha transformado su predicación en una catequesis preparatoria para la conversión. Y se comprende fácilmente. Su predicación es un sentido comentario de la Sagrada Escritura. Justamente afirmamos que es una predicación de la conversión.

Zacarias Herrero

TEOLOGIA ESPIRITUAL

Tercera Parte.-

I. EL TEOCENTRISMO

1. *La cita con el Padre*

¿Quién es mi Dios, ese Dios a quien tengo que amar? No es nada de lo que yo pueda concebir o soñar (Vaticano I). Es un *Deus absconditus* y también *Deus revelatus*. Me interesa su Revelación, ya que no puedo fiarme de las filosofías. La Revelación es un tejido de palabras, cortinas y metáforas, pobres, indignas de Dios, pero "útiles" para mí, porque me ofrecen una "mediación", una cita. Es verdad que se me recuerda que la cita será "a oscuras y en celada" (S. Juan de la Cruz), y eso me recuerda el mito de Psiquis y Cupido; pero la cita es "útil": necesito experiencia personal, superar mi escepticismo y racionalismo convencionales, equilibrar la cordura y mesura con la generosidad y sensibilidad exquisita, para evitar los excesos de confianza y las excusas con que suelo evitar la confianza.

Se me dice que Dios se escondió para que yo lo busque: quiere ser buscado, perseguido, descubierto, como en un juego, porque me ama y me espera en la espesura. Si acepto la cita, me pedirá un amor afectivo y efectivo, subjetivo y objetivo, de intención y de acción. Me dirá que nuestras relaciones no pueden limitarse a algunos ratos de oración o desperdicios de tiempo, sino que constituyen un estado o morada, una situación permanente que abarca las 24 horas del día, sin distinguir entre asuntos sagrados y profanos. Para los amantes y enamorados, eso es obvio. Según estas precauciones que me "prepara", veo que Dios me pone a distancia; me está juzgando y subordinando, para que mi amor sea un amor de "hijo" y no de compadre, o colega, o camarada: este amor que me ofrece "crea distancias". Tiene que "examinarme de ingreso". Me propone la fórmula inicial:

¿qué amas, cuando dices que amas a Dios? Cuando se ama a una persona, se ama en ella algo, un *quid*. (S. Agustín). ¿Qué pretendes?

La fórmula es cristiana: se ama al Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo. Dios es, en principio, el Padre. Teocentrismo es amar al Padre, no sólo por encima de todas las cosas, sino en todas las cosas. El Creador es mi Padre¹.

2. *En un mundo desacralizado*

Ahora vivo en este mundo, en el cual ya no "hay signos, ya no hay profetas", en el sentido tradicional y familiar. Pero no puedo decir que el mundo me mire con ojos hostiles; me mira con ojos científicos, explica mi cristianismo como cualquiera otro acontecimiento histórico y humano. ¿Acaso no es visible y humano? Cuando yo alego que es "divino", según mi fe, el mundo deja paso libre a mi fe. Me corta el paso únicamente, cuando yo quiero de nuevo sustituir la fe por "argumentos racionales y científicos", cuando me meto en su campo.

El mundo me juzga, recordándome que mi racionalismo pasado es la causa principal del ateísmo, que hoy cubre la tierra. Yo alego que, al declarar que el Padre es mi último fin, no pienso perjudicar en las "realidades terrenas", apuntando a un redescubrimiento de la trascendencia. Cito la Biblia. El mundo ve que mis textos no son los mismos que usaban mis padres o mis abuelos. Finalmente, confieso que amaré al Padre en este mundo desacralizado; le voy a descubrir para nada el fin penúltimo, el servicio a la tierra; sé que he nacido para cuidar la tierra y cultivarla. El mundo me mira con cierta compasión problemática.

Voy a encontrar en mi propia fe "los signos y profetas" de la inmanencia, el dinamismo del Padre. Los pocos signos que me quedan en el mundo desacralizado (campanas, iglesias, museos, torres, exhibiciones, con frecuencia intempestivas y detonantes), me dejan tan perplejo, que ya no me interesan. Tengo una cita en la tiniebla, y me importan menos las banderas, y demás signos y profetas de los cristianos viejos. La cita presentida en mi nerviosismo me demuestra

1. MOLTSMANN, J., *Kirche in der Kraft des Geistes*, München, 1975.
 S. AGUSTIN, *Confessiones*, X, 6, 8.
 CONGAR Y., *Chrétiens en dialogue*, Paris, 1964, p. XXXIII.
 ROQUEPLO, Ph., *Experience du monde*, Paris, 1970.

que la ausencia del Padre es una realidad tremenda, tan poderosa o más que la presencia. Pienso en los niños, que se quedan solos en casa: el padre y la madre se han ausentado, y, ellos no saben a quién dirigirse: sienten la ausencia, la experimentan, la sufren, la viven, pero tienen a la vista la casa organizada por su padre. ¿Acaso no es esa ya una revelación? Este es el principio de una nueva luz, que empieza a visitarme: las realidades terrenas mismas, iluminadas por la fe, por la revelación, son los signos y profetas que necesito. Todo sigue igual: solamente cambia la teología; antes era teología nacionalista, y ahora es teología del destierro².

3. *Mi Padre es el Creador.*

Cuando amo algo de la creación, estoy amando a Dios inconscientemente, porque estoy amando al Creador de la criatura. Este es el aspecto objetivo de mi amor. Pero en el aspecto subjetivo mi amor es mi ley: es superior a mí. Yo soy el vehículo, la comprobación de la ley, la manzana de Newton.

Me hallo ante el mundo del amor. Puedo contentarme con ser un "prosélito de la puerta". Pero si entro en ese círculo del amor, quedo prendido en la red de sus fuerzas. Mientras niego que Dios es un "objeto", estoy pensando en el objeto de mi amor. Y cuando afirmo que Dios es un "sujeto", quizá estoy pensando en mí mismo. Tengo que profundizar algo más.

Cuando llamo a Dios "el Creador", profundizo: por un lado, separo a Dios del mundo: se acabó la causa primera, el motor primero, toda corrupción del cristianismo por influencias físicas; por otro lado, uno a Dios con el mundo, en esa relación Creador-criatura. Me resulta difícil comprender la acción divina, *formaliter inmanens, virtualiter transiens*; pero mi comprensión inicial es susceptible de perfeccionamiento. Dios es mi objeto, pues tendré que amarlo sobre todas las cosas y objetos. Dios es mi sujeto, ya que el amor con que amo me viene de él: él estaba ya metido de antemano en mi amor.

Pero tengo que profundizar todavía más. Malraux nos hablaba de un museo imaginario, constituido por las obras de arte de los hom-

2. THELICKE, H., *Theologische Ethik*, II-1, Tübingen, 1965.

Id., *Der Evangelische Glaube*, Tübingen, 1968.

COX, H., *The Feast of Fools*, N. Y., 1969.

MOLTMANN, J., *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, München, 1971.

bres, que son simples "exvotos", recuerdos, memorias de los muertos; lograban cobrar cierta unidad, gracias a la mentalidad del hombre actual, a su cultura universal, a su preparación en los estudios históricos y críticos, a su sensibilidad artística. Pero en realidad el mundo entero es un museo real. No creo que Picasso perdiera el tiempo visitando museos imaginarios, él podía hacer lo que hubiera hecho otro cualquiera; seguramente le gustaba más contemplar un parque, una mujer viva, una manifestación ciudadana. Un museo vivo es mejor que un museo muerto: su belleza es infinita, cambiante como un caleidoscopio, inagotable. Pero, así como el museo puramente imaginario me habla de unidad, de un *Geist*, que se revela en los "artistas", así el mundo me habla de unidad, de un Dios que se revela en cada criatura viva, que es casi infinita en sus movimientos y gracias³.

4. *Escondido y revelado*

Si busco a Dios, es que ya lo he encontrado; si deseo su amor, es que ya lo amo. La esposa de los Cantares sale corriendo tras su amado, porque ya lo conoce y ya lo ama. Nadie se pone a perseguir quimeras, y el amor es el que conduce a todos los que salen a la caza de Dios. Este juego de escondite, que me propone la revelación, me intriga, puesto que necesito ordenar mi amor y aquí estoy remontándome hasta las fuentes. Tanto la fe como la razón terminan desconcertándome, ya que no permiten "ver" y yo quiero "ver" (Bueno Vallejo).

La fe utiliza un lenguaje enigmático: "Tu Padre se ha revelado desde luego *multifariam multisque modis* y definitivamente en Cristo". Pero se reveló siempre en hebreo o en griego, en un tiempo y lugar determinados, subordinándose a las convenciones del trato humano. Se diría que es como un padre "académico" que balbucea con sus niños. Pero atiende un poco a lo que dicen esos balbuceos que parecen tan ingenuos: Hay aquí un texto solemne sobre el Juicio final (Mt. 25,31-46); aquí tenemos la parábola del Buen Samaritano (Lc. 10); y aquí finalmente hay un lavatorio de los pies (Jo. 13, 4,20),

-
3. SCHELER, M., *Ordo Amoris*, Madrid, 1934, p. 136 s.
 KUHN, H., *Liebe. Geschichte eines Begriffs*, München, 1975.
 VET, G. de., *Die Gebärde Gottes*, München, 1964.
 RATZINGER J., y Varios, *Dios como problema*, Madrid, 1973, pp. 19-37.
 WOLFF, O., *Anders an Gott glauben*, Stuttgart, 1969.

que hace estremecer. Necesitarás mucho tiempo para comprender esas "niñerías" que te revela tu Padre".

La razón no es menos rigurosa, ya que se presenta "iniciada", iluminada por la fe. Al principio, parece que habla en nombre de la fe: "¿No es él, tu padre, el que te creó? (Deut. 32,6). ¿Por qué me empuja hacia una teología del Deuteronomio? No sólo me introduce en la casa paterna, en la que todos los hombres son mis prójimos, sino también en la casa paterna en la que todas las realidades terrenas son el ajuar de la casa, una tierra prometida, que yo deberé cuidar y cultivar. ¿Cómo puedo lamentarme de que Dios se esconde, cuando el gran poeta me recuerda:

Y todos cuantos vagan,
de ti me van mil gracias refiriendo,
y todos más me llagan,
y déjame muriendo
un no sé qué que quedan balbuciendo" (S. Juan de la Cruz) ⁴.

5. *El continuo redescubrimiento.*

Hay un teocentrismo que es inevitable. El hombre, convertido en misterio para sí mismo, nace ligado a Dios en cuanto criatura y en cuanto racional, aunque sea inconsciente. Lo estamos comprobando sin cesar. No sólo habíamos logrado eliminar una por una, las pruebas de la existencia de Dios, probando que no eran pruebas, sino piasos convicciones, sino que habíamos llegado al final, declarando que "Dios había muerto para un mundo secularizado". La llamada "teología de la muerte de Dios", trataba de prepararnos para esa situación de un mundo desacralizado y de la ausencia de Dios. Pero resultaba un fenómeno sorprendente: se hablaba tanto de la muerte de Dios, que todo pendía de ese Dios, que se daba por muerto. Por eso muchos no podían creer en la muerte de Dios, sino en todo caso en su "opacidad", en el misterio; así enlazaban siempre con el mismo Nietzsche: lanzó la fórmula de la "muerte de Dios", pero dedicó un poema "*Al Dios desconocido*", al que encontraba en el santuario de su propio corazón, en la misma forma de altar, que halló S. Pablo en Atenas.

4. VIA INDIRECTA. *Homenaje a Th. Kampmann*, München, 1969.
LOHSE, J. M., *Menschlich sein - mit oder ohne Gott?* Stuttgart, 1969.
MARTÍN, G. M., *Wir wollen hier auf Erden schon...* Stuttgart, 1970.

El hombre actual reaccionó inmediatamente. Pudo anunciarse que Dios había "resucitado" de nuevo y aparecido en las conciencias de los más escépticos. Volvió a repetirse que el "Véante mis ojos" es el sentido y el valor de la existencia humana en general. El deseo de ver a Dios, que es el fondo de todos los deseos, no es veleidad platónica, sino la esencia del hombre. Otra vez cobraba actualidad la reacción de la Iglesia primitiva, acentuaba la fe para detener a los "gnósticos y místicos", alegando que Dios habita en una luz inaccesible, y que ahora sólo vemos por espejo y en enigma.

Se pasó adelante. Han ido estallando los movimientos más diversos. Hay de nuevo gnósticos y místicos, en el Oriente y el Occidente. Pero lo que más importa es que ha comenzado a hablarse de una "Experiencia de Dios" (Rahner, Berger), que viene a recordarnos de algún modo la "experiencia de la gracia divina" (Maine de Birán). Otra vez luchan el empirismo y el racionalismo, tratando de convencerse de que sólo juntos tienen valor. Y por eso se desea despertar al alma dormida con el teocentrismo consciente⁵.

5. PRZYWARA, E., *Was ist Gott? Summula*, Glock und Lutz, Nürnberg, sin fecha.
STURM, V., "Mein Gott", en *Gott heute*, Mainz. München, 1967, pp. 164-175.
BARREAU, J. Cl., *Qui est Dieu?* Paris, 1971.

II. EL ORDEN EN EL AMOR DE DIOS

1. *Eros y ágape.*

El mito de Psiquis y Cupido era típicamente griego. El judaísmo y el cristianismo, que no son religiones meramente contemplativas, suponen que en un encuentro de Psiquis con el Amor hay que hablar de luz, sal y levadura, de los “negocios del Padre” en este mundo. El encuentro con el Padre significará siempre una “comisión”, un recado para el mundo. Psiquis ya no es griega, sino cristiana; no es contemplativa, sino activa, apostólica. Antes de ser admitida al último fin, tiene que ejercitarse en el penúltimo y actual. La gloria será ya una corona de justicia, el reconocimiento de una buena administración. Sabe repetir: “¿No sabiais que tengo que ocuparme de las cosas de mi Padre?” (Lc. 249). El amor filial, la piedad ha sustituido a la mística conyugal.

Pero el carácter del mito griego queda en pie: los encuentros se celebran “a oscuras y en celada” (S. Juan de la Cruz). Przywara ha trazado las etapas de un proceso, o de un progreso, en el encuentro con Dios, que podrían también llamarse moradas. Podríamos enumerarlas de este modo:

- 1) *Ver y amar a Dios en la creación:* El es el común denominador de lo que amas en las criaturas.
- 2) *Verlo y amarlo como “límite” de las criaturas:* son finitas, con fronteras definidas, y eso resalta frente al concepto de Dios.
- 3) *Verlo y amarlo como el ideal, o valor supremo:* Dios es la luz de las criaturas: Ser, verdad, belleza, realidad, justicia, libertad, misericordia...
- 4) *Ver y amar al Dios vivo:* El es un misterio, *aliud, valde aliud* (S. Agustín); pero al amarle, vamos entrando en la tiniebla del amor trascendente.
- 5) *Verle y amarle como al Padre.* Dios se revela en el encuentro tenebroso: es fuego devorador, cólera, misericordia, entusiasmo, celo, un Padre.
- 6) *Verle y amarle como exceso:* Dios es siempre “mucho más” (*Allah akbar*). No tenemos ideas ni palabras para expresar lo que es Dios. Es un abismo.

Sin embargo, al acercarse El en la oscuridad, cuando percibimos el calor de su aliento, comprendemos que también nosotros somos un abismo, abismo de miseria, frente al abismo de la misericordia. Así se establece una corriente: *abyssus abyssum invocat* (Ps, 41,8) ⁶.

2. *La contemplación de lo visible.*

El grado infimo de la revelación del sentido divino de lo humano se refiere al universo sensible o visible. Przywara recuerda que los hombres hablan del divino sol, de la divina tierra, del divino cielo y de la divina naturaleza. San Agustín hablaba del "hombre divino" a raíz de su conversión. Dios es considerado aquí como última profundidad de cada criatura, como común denominador, horizonte y perspectiva última de todo. La propaganda del yoga y del zen nos llevan a un horizonte, en el que ya no se sabe si se trata de "mística" auténtica. Al racionalismo occidental, que nos ha estragado el gusto de lo concreto, se opone hoy una contemplación basada en un sentido del misterio concreto. Mientras el hombre occidental trata de desnudar las cosas, poseerlas, dominarlas, comercializarlas, el oriental se contenta con contemplarlas, adorando en ellas la incomprensible majestad de la Divinidad oculta.

En este sentido se habla de la "existencia sacramental", afirmando que el hombre se encuentra con Dios en cada una de las realidades terrestres, si es capaz de vivir el espíritu de los sacramentos. Hoy se observa un afán incontenible de experiencia religiosa, en oposición al pasado reciente. Se viene promoviendo la propaganda de la contemplación, ya por los "orientales" (Gurus), ya dentro de la Iglesia. Los hippies afirmaban que sus experiencias tendían a ver a Dios cara a cara. Aldous Huxley y Timoteo Leary presentan las experiencias psicodélicas, como apertura hacia horizontes maravillosos del Espíritu.

El primer capítulo del Génesis es una lección de contemplación: "vio Dios todo lo que había hecho y era muy bueno". Dicen los biblistas que ese capítulo más que subrayar la creación, subraya la relación que cada realidad tiene con Dios. La creación es el primer acto de la revelación.

6. El Vaticano II ofrece excelente documentación.
 DELANGLADE, J., *Le problème de Dieu*, Paris, 1960, pp. 97-140.
 FRIES, H y STAHLIN, R., *Gott ist tot?* München, 1968.

En la palpitación de la naturaleza barrunta el hombre el soplo de Dios, el calor de su hálito. Todos los reinos, el mineral, el vegetal, el animal y el humano "cantan la gloria de Dios". El mundo está lleno henchido de "resonancias"⁷.

3. Dios como ideal.

El ave del cielo y el lirio del campo son lo que son y lo que deben ser: esa es su entelequia, válida para los físicos, naturalistas y biólogos. Pero el hombre es un aventurero, y no tiene entelequia fija: será lo que él se haga y las circunstancias permitan. Los griegos que exploraban las riberas del Mediterráneo, y los españoles que exploraban América no sabían nunca lo que iban a encontrar: sentían el estremecimiento de la aventura, se procuraban "hilos de Ariadna", pero reconocían la situación: para alcanzar su Vellocino de oro o su Eldorado, tenían que atravesar el Laberinto. Y esta es la historia de cada uno de nosotros aunque en pequeña escala: la existencia es una aventura en la que todo nos resulta nuevo y necesitamos siempre criterios, normas, pesos y medidas. Necesitamos de antemano a Dios como definición de las criaturas y como esplendor de las mismas.

Cuando cruzamos este laberinto de la existencia y tratamos de apreciar cada nueva situación, Dios es siempre el Absoluto, nuestro Absoluto, por el que regulamos y sopesamos todos los entes y situaciones. Nos acompaña siempre, no el coro de las virtudes o de los vicios (Rubén Darío), sino el coro de los valores, verdad, belleza, bondad, ser. Todo esto lo tengo ya desde mi nacimiento dentro de una misteriosa "memoria de Dios".

El hombre pretende también ser "absoluto", ser como Dios, endiosarse, deificarse. Pero no encuentra ya orientación, cuando se empeña en mantener el humanismo. Puede optar por el Ajax de Sófocles y llevar su pretensión hasta las últimas consecuencias: entonces esas consecuencias son la locura y el suicidio. Puede también, reconocer que su proyecto es descabellado, y seguir protestando, declarándose "pasión inútil", "burlado", enfrentado con un suicidio co-

7. NORTH, R., "God ist what we believe", en *The Amer. eccle. Rev.* 1958 (1968).

PETER, C. J., "Catholicism and the presence of living God" en *The Amér. Eccl. Review*, 158 (198) 325-338.

HAEBERLIN, P. von., *Das Wunderbare*, 4 ed., Zürich, 1930.

FRIES, H. y Glockmann, P., *Ich sehe keinen Gott*, München, 1971.

barde en medio de la batalla. Puede incluso encubrir sus pretensiones con una carta de los derechos del hombre, en la que él mismo se arroga dichas pretensiones "naturales". Finalmente, puede reconocer a Dios, al Padre, en medio del laberinto, y verlo ya como límite y como resplandor de toda criatura, como definición negativa y positiva de toda novedad⁸.

4. *La relación personal*

El sermón de la montaña pretende implantar las relaciones personales con Dios, en lugar de las relaciones convencionales antiguas, que a veces son auténticas y a veces inauténticas, sólo comerciales. Pero tengo que someterme a las "horcas caudinas": yo construyo las ideologías: moral, estética, ontología, cosmología, política, economía, ecología, etc; construyo según las leyes de esas disciplinas, es decir, son ellas las que me construyen a mí, las que me obligan a construir "lógicamente". Cultivo el jardín, pero según las normas de la "agricultura". Veo que en el otoño la savia de los rosales baja hacia la tierra y en la primavera vuelve a subir y revienta en maravilla de rosas de infinita belleza. Yo mejoro el humus, riego, escardo, podo e injerto. Pero Pablo me dice: "yo planté, Apolo regó, pero es Dios quien (I Cor. 3, 6s) da el incremento", es decir, Dios es la ley, y además Dios es la energía.

Me siento místico en el jardín.

Pero Przywara continúa haciendo escalones, y con razón. Porque muchos pensadores buscan un amor que entable relaciones personales. Berdiaev reprocha a N. Hartmann que sus "valores" están colgados del vacío. El padre divino deberá ser perfecto. Entonces Aristóteles arguye: "tu Padre tiene que ser inmóvil: si pasa de la potencia al acto, es imperfecto". Y yo me digo: La inmovilidad es una imperfección, la situación de los minerales y de los muertos, pero mi Padre está vivo: si me encuentro con un Padre que no se mueve, que es una estatua griega, ¿qué puedo decirle?

Ahora vemos por espejo y en enigma (I Cor. 13,12). Por ende, hay que aceptar la *Via indirecta* y renunciar a esas pretensiones de ser "como Dios"; y que terminan en la "pasión inútil". Entre nos-

8. PRZYWARA, *Summula*, p. 8-10.
MARLE, R., *Parler de Dieu aujourd'hui*, Paris, 1975.
MIALHE, R., *Le faux Dieu des croyants*, Paris, 1967.

otros hay excelentes novelistas, pintores, escultores, arquitectos, ingenieros, hombres iluminados. Su mensaje es con frecuencia más vivo y eficaz que el de esos teólogos que nadie lee. Estos artistas nos abren perspectivas maravillosas, ventanales hacia la fantasía, el sueño y la creación. Yo le pido a mi Padre que su cita se celebre en un ventanal abierto al mundo. S. Agustín experimentó eso en un ventanal de la ciudad de Ostia Tiberina...⁹.

5. *El Niño perdido y hallado en el templo.*

Las ciencias tendían antes a aconsejarnos que renunciáramos a la trascendencia. Ahora se están abriendo, no sólo a las sugerencias de la fe, sino también a las de la razón. El Amor nos persigue como aquel ángel que el Salmista sentía a su zaga en el túnel húmedo: "que su túnel sea tenebroso y resbaladizo, y que el Ángel del Señor les venga pisando los talones" (Ps. 35,5). Dios nos persigue, no para conquistarnos, sino porque nos hemos evadido de su presencia.

Al fugarnos, nos perdimos nosotros mismos, puesto que perdimos a Dios. Los ángeles exterminadores nos vienen pisando los talones: la guerra, la peste, el hambre, la tiranía, la enfermedad, están abriendo brecha en nuestras murallas y antemurallas. Marcuse profetiza que todos los movimientos de la contracultura anuncian la "caída del Imperio Romano". No se necesita ser apocalíptico o testigo de Jehová para entender que las drogas, el terrorismo, la violencia, el ocultismo, el espiritismo, los parapsicólogos, echadores de cartas, adivinos, endemoniados y exorcistas, vienen predicando que ya somos adultos, que hemos crecido mucho: la tierra nos viene ya estrecha. Todo esto nos crea también en la conciencia la convicción de que hemos perdido a Dios, hemos perdido al Niño. Y en nuestras mismas desgracias estamos aprendiendo a "redescubrir" la trascendencia.

¿Dónde, cuándo, cómo perdimos a Dios? ¿Dónde lo encontraremos? Vivimos en el destierro y organizamos poco a poco una teología del destierro. Todavía flota en el aire el rumor de Dios. "Hemos per-

9. BERDIAEV, N., *La destinación del hombre*, Barcelona, 2 ed. 1947.

Id., *Esprit et Réalité*, Paris, 1943.

DURAND, A., *Sécularisation et présence de Dieu*, Paris, 1971.

STAEHLIN, W., *Mysterium. Vom Geheimnis Gottes*, Ed. Kasel, 1970.

HOURLIN, G., *Dieu en liberté, conversations avec Cl. Glayman*, Paris 1973.

WHITE, V., *Gott und das unbewusste*, Zürich, 1957.

dido nuestros signos, ya no hay profetas”, pero queda en el aire “un rumor de ángeles” (Berger) identificados con las mismas realidades humanas. Dentro de estas realidades terrenas y profanas que son “la creación divina”, redescubriremos a Dios en su templo. Volveremos a hallarlo discutiendo con los Doctores: *audientem illos et interrogantem eos* (Lc. 2,46). El contexto de ese pasaje es elocuente. Jesús explica que es absolutamente normal que él se ocupe de asuntos y negocios de su Padre en este mundo. Pero, en conclusión, tenemos que reconocer que no hay nada en este mundo en lo que no se descubra un interés o negocio del Padre¹⁰.

10. X. ZUBIRI, - CEBADA-CASTRO, GARCÍA-MURGA, en *Homenaje a K. Rahner*, Madrid, 1975, pp. 55-114.
BERGER, P. L., *A Rumor of Angels*, N. Y., 1970.
THOMPSON, FR. *The Hound of Heaven*. (Poesía).
BALTHASAR, H. U. von, *La prière contemplative*, Freiburg i. Br., 1972.

III. EL CRISTOCENTRISMO

1. *Yo buscaba un camino.*

Dios, el Padre, sigue habitando en su luz inaccesible. Sólo puedo establecer contacto indirecto con él, si hallo un Redentor y un Mediador, ya que he sido expulsado del Paraíso. Cristo me ofrece ambas garantías. Pero eso dependerá de mi nueva relación con Cristo. Acepto el planteamiento tradicional: Creación, caída, diluvio, Noé, Abraham, Moisés, Mesías, Hijo del Hombre, Siervo de Yahvé, Jesucristo, evangelistas, gnósticos y antignósticos, místicos y antimísticos, filósofos y antifilósofos, Cristo Redentor, Cristo Salvador, etc.

Cristo murió en la cruz y fue resucitado por el Padre para constituirse en *Kyrios-Christos*. Desde el cielo nos envió su Espíritu, que es su presencia experimentable, la revelación perpetua de su dinamismo. Cristo no es un muerto, un cadáver, del que es difícil enamorarse, sino que es Dios vivo: y vive en nosotros, como atestigua S. Pablo en nombre de todos: "vivo yo, pero ya no soy yo; es ahora Cristo el que vive en mí" (Gal. 2,20). Cristo es la revelación del Padre, la Palabra del Padre y nos ha declarado ya el plan de salvación. Pero muchas cosas no podíamos soportarlas, (Jo. 16,12) ya porque los Apóstoles no estaban suficientemente preparados, ya porque muchas declaraciones requerían una experiencia histórica de siglos. El Espíritu nos llevará de la mano hasta la verdad plena y total" (v. 13). No dirá cosas "nuevas" de su propia cosecha, sino cosas de Cristo; irá revelando poco a poco en la Historia que ya recibió de Cristo (Vv. 14 y 15), el "depósito".

Es clara la postura de los hagiógrafos del N.T. que van cortando el paso a los visionarios, gnósticos o místicos, que alegan trato directo con Cristo, y pretenden sustituir a la Jerarquía o competir con ella. Es clara también la postura de los mismos, al presentarnos la misión de la Iglesia como obra y gracia del Espíritu Santo. Esto es particularmente claro en los Hechos de los Apóstoles, que buscan el *Arché* de la Iglesia¹¹.

11. OSTER, E., *El misterio pascual*, Estella, 1966.
 ROQUEPLO, *Experience...* p. 201 s.
 K. RAHNER y W. TÜSING, *Cristología*, Madrid, 1975.
 GONZÁLEZ, J. I., *La nueva Humanidad. Cristología*, Madrid, 1974.

2. Cristo, razón de ser de la Iglesia.

Si nos establecemos en el Cristocentrismo, tenemos dos consecuencias inmediatas: 1) todo el que se salve, se salvará *inuitu meritorum Christi*; y esto vale para todos los hombres que tengan fe, implícita o explícita, ya que la Iglesia comenzó “con el justo Abel”; 2). “La acción cristológica, identificada o unida con el Espíritu Santo, es el eje y motor de la vida salvífica.

Esto nos lleva a variadas consideraciones que van hacia un punto fijo, hacia Cristo. La “existencia sacramental” en toda su amplitud, desemboca en la “existencia pascual”, ya que Cristo es la gran Cepa (Jo. 15,5). Escoto, Ockham y Biel, que fueron llamados “neopelagianos”, eran cristianos, aunque diferentes de Lutero y de Cayetano: pensaban que la mediación y redención de Cristo comienza con la caída del hombre: la moral, religión, estética, lógica, ontología y demás “ideologías”, tienen leyes firmes ya que se fundamentan en el Verbo: no son meras ideologías humanas.

Nos creamos problemas, preguntando si todo hombre recto y bueno es un cristiano implícito. Es curioso esto, cuando todavía seguimos defendiendo que cualquiera verdad, se halle donde se halle, es de Cristo, y por ende nuestra. Todo hombre bueno está comprometido en la revelación cristiana, en el Verbo-Cristo. Renuncia a su autonomía o *Ybris*, a sus “propiedades”, y se entrega a la “ley”. Hace siglos que estamos envenenados por los enemigos de la ley, que suelen ser dictadores, tiranos, nacionalistas y subjetivistas. Pero la Biblia dice: “de Sión saldrá la ley —de Jerusalén la palabra” (Is. 2,3). La Ley y la Palabra son la misma cosa. Y no se diga que esto es sionismo, semitismo, judaísmo: el mismo Cristo dijo: “os digo de verdad que en Israel no he encontrado en nadie una fe tan grande. Vendrán del Oriente y del Occidente... (Mt. 8,10 ss). También hoy se diría: “encontramos en algunos gentiles una fe muy superior a la que hallamos en tantos cristianos”...

Únicamente, una cosa es someterse a la ley, y otra al libre examen, a Calígula o a Hitler. Además de una excelente muchedumbre de gentiles, o cristianos de altura, tenemos el problema del *pecus Dei*, bautizado, que a veces vale más por ser bueno que por ser cristiano¹².

12. HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, México, 1951, p. 207 s.
S. AGUSTÍN, *De Genesi contra Manichaeos*, II, 15, 22 ss.
MARQUARDT, F. W., *Theologie und Sozialismus*, München, 1972, p. 257-275.

3. *La Buena Nueva.*

La teología espiritual sabe que muchas posturas prácticas desordenadas provienen de ideas confusas o falsas, de prejuicios culturales, filosóficos o científicos, que nada tienen que ver con el cristianismo. Por eso, insiste hoy en hablarnos de apertura. Pongamos un soldado mulsuman, africano, que a la puesta del sol se arrodilla en la cubierta del barco para rezar avergonzado, porque los soldados europeos le rodean y se burlan de él con gritos e insultos... ¿Qué menos diríamos en favor de ese hombre que, a pesar de ser mulsumán, es un hombre bueno, como los quiere Cristo? Es pues normal la argumentación que se desprende del Vaticano II: "nadie obra bien sin la gracia y toda gracia es crística. Ahora bien, consta que ese mulsumán o ese Ghandí, o ese centurión romano o ese Job, obran bien. Luego en ellos se revela una actividad cristológica, aunque luchan contra los cristianos por mil motivos diferentes". Tendremos que utilizar con cuidado y reserva textos como Jo. 3,5, de manera que dentro de las circunstancias concretas de cada texto no haya contradicción. Ya los antiguos hablaron de bautismos de sangre, de deseo, de amor, de misteriosas experiencias personales; hoy la sociología nos ayuda mucho, al hacernos ver que también la fe es "social, participación colectiva, inconsciente colectivo, etc., de manera que cualquier hombre puede participar en Cristo y recibir su acción cristológica. Tiene su correspondiente "potencia obediencial". Nuestra vieja "arrogancia" teológica, va quedando desacreditada.

Se afianzan dos nuevas direcciones. Cristo dijo: "lo que hicisteis por estos, por mí lo hicisteis" (Mt. 25,48). Aunque alguien diga "yo nunca te vi". La contrapartida es clara: "lo que no hicisteis por estos, tampoco lo hicisteis por mí", aunque hayáis hecho milagros (Mt. 7,22ss). La otra dirección es la existencia pascual, que equilibra los aspectos objetivos y subjetivos de la fe. Cuesta poco bautizar a un niño en un suburbio comunista; pero quizá durante toda su vida ese niño pensará que su bautismo fue una farsa. En cambio, si un gentil se deja enterrar en el surco, como el grano de trigo, para ser rentable, es que encuentra "plausible" la agricultura y cree en la resurrección¹³.

13. FISCHER, A., *Seelsorge zw. Gestern und Morgen*, Freiburg, 1961.
EDWARDS, D. L., *Religion in der veränderten Welt*, München, 1969.
KRECK, W., *Gründfragen christlicher Ethik*, München, 1975.

4. ¿Quién es Cristo?

Hay un Cristo construido con suposiciones piadosas, con frecuencia pueriles y falsas. Es una idea griega de perfección, forjada por algunos sujetos, que interpretan los Evangelios sin conocimiento de causa, y construyen, según sus prejuicios, piadosas excentricidades o tendencias mórbidas.

Hay otro Cristo, construido científicamente. Se va deduciendo de las interpretaciones exegéticas histórico-críticas. Hace algunos años se escribían variadas "Historias de Cristo". Sus autores olvidaban que los Evangelios no son libros de historia, sino interpretación social, teológica, eclesial, de las tradiciones primitivas acerca de Cristo, con la intención de ir resolviendo los problemas eclesiásticos de cada día: sábados, ayunos, persecuciones, fiestas, circuncisión, prosélitos, separación del judaísmo, oraciones, limosnas, fe, tentaciones, perseverancia, carismas, exorcismos, etc. La ingenuidad de presentarnos esas historias de Cristo es, pues, en el fondo, un error.

Hay un tercer Cristo "eclesiástico": está contruido con la exégesis de los Evangelios, pero a la luz del kerigma pascual. Es el Cristo que iban organizando los primeros cristianos con sus tradiciones primitivas, mientras meditaban las profecías del A.T., sobre todo las del *Hijo del Hombre* y del *Siervo de Yahvé*, y en general las del Mesías. Utilizaban el método del *Midrasch Peser*, heredado del Judaísmo. Así se iban resolviendo, frente al judaísmo y al paganismo, y en un ambiente de persecución y desconfianza, los primitivos problemas eclesiásticos y venciendo las continuas y graves dificultades de la predicación y del proselitismo cristiano. Ese problema de actualización es válido siempre.

Hay finalmente un cuarto Cristo, construido por la hermenéutica actual. Algunos autores creen que es suficiente actualizar constantemente al tercero de los Cristos mencionados. Otros autores estiman que eso no es suficiente, y que es preciso recurrir a la "acomodación": hay que obligar a Cristo a que se acomode a nuestra situación y a nuestros problemas. Eso es inventar a Cristo. Pero se dice que esto es necesario; ya que Cristo ha de ser "El y su circunstancia", y la circunstancia cambia irremediamente¹⁴.

14. FULLER, R. H., *The Foundations of N. T. Christology*, London, 1965.
CRADDOCK, F. B., *The Pre-existence of Christ in the N. T.*, N. Y., 1968.
BRANDENBURGER, E., *Adam und Christus*, Neukirche, 1962.

5. *Imitar a Cristo.*

Parece, pues, que también aquí deberíamos hablar de un *Christus absconditus* y de un *Christus revelatus*. Cristo debería revelarse en la Iglesia. Sin embargo, esa Iglesia, sacramento de la unión con Dios y con los hombres (*Lumen Gentium*, 1,2, etc.) aparece recubierta de adherencias culturales y profanas, harto complejas, que con frecuencia ocultan en lugar de reflejar los rasgos de Cristo. Además, imitar no es copiar: si Cristo viviera hoy entre nosotros, sus acciones serían muy diferentes de las que realizó en Palestina *in illo tempore*. La imitación exige interpretación y traducción: todos los santos han imitado a Cristo, pero no hay dos iguales: "cuando Dios hace un santo, rompe el molde". Y sin embargo, parece que no deberemos contentarnos con dejar a la conciencia de cada cual el definir qué es imitar a Cristo hoy, ya que hay tantos subjetivismos, tantas conciencias domesticadas, que cada fanático llama "objetividad" a su propio prejuicio.

Nos contentaremos con dos ligeras indicaciones o direcciones en que el hombre actual ve a Cristo. Gran influencia está ejerciendo la fórmula: "Cristo era libre e intrépido". Así se presenta el ideal actual del cristianismo dentro de un sistema de liberación y de acción. La fórmula se presta al abuso, pero su influencia es clara: se busca a Cristo entre los perseguidos, subdesarrollados, explotados, y se le busca al mismo tiempo en aquellos grupos de acción que salen en ayuda de los menesterosos.

La otra dirección es el carácter pneumático y carismático, que va invadiendo poco a poco las organizaciones eclesíásticas, desde hace tantos siglos jurídicas y culturales. El Vaticano II ha significado en este punto un impacto imborrable. La fórmula: "Cristo es el Salvador o Libertador", se presta también a abusos en el *aggiornamento*, pero la resistencia es cada vez menor y se busca a Cristo en aquellos grupos en que parece más sensible la influencia del Espíritu, y el espíritu de servicio a la Iglesia. Se pretende que los ministerios sean servicios de *koinonía* o comunidad y que los cristianos profundicen los misterios de la soteriología. Esas cuatro "virtudes" son preferidas como imitación de Cristo por el hombre actual¹⁵.

15. BOUSSET, W., *Kyrios Christos*, 5 ed., Göttingen, 1965.
SCHMITHALS, W., *Die Gnosis in Korinth*, Göttingen, 1965.

IV. SOTERIOLOGIA Y TEOLOGIA ESPIRITUAL

1. ¿Acción cristológica?

¿Se encarnó el Verbo por capricho, o por necesidad? Deberemos aceptar que se encarnó libremente, pero al mismo tiempo *propter nos homines et propter nostram salutem*, por *amor libre*. S. Pablo nos explicó por qué no eran suficientes el judaísmo y el paganismo, pero sólo para responder al problema planteado (Rom. 1 y 2). En realidad, había otros problemas: Cristo era el Mediador que resolvía el problema del *Deus absconditus*, y además, era el Redentor, que había oído el clamor de una humanidad angustiada en el valle de lágrimas.

Es curioso el problema del judaísmo, a la vuelta del destierro. La trascendencia de Dios imponía la necesidad de las mediaciones. Se pensó en la sinagoga, pero no resolvía el problema con sus asambleas, neomenias, sacrificios y holocaustos, pues su figura era siempre "humana". Lo mismo acontecía con la Biblia, con la presencia, con la palabra, con la revelación y con el Espíritu. Se llegó finalmente a la figura del *Hijo del Hombre y a la del Siervo de Yahvé*. Los apocalípticos entendieron que el Mesías podía ser aprovechado como figura divina y humana al mismo tiempo, puente, mediación universal, solución definitiva del problema planteado por la trascendencia y por la "cólera" de Dios.

Pero también es curioso el problema del paganismo, de los hombres acogidos al pacto o alianza de Noé. No tenían la Ley mosaica, pero tenían una Ley natural estampada en su conciencia y corazón; tenían la luz eterna del Verbo en el alma: no perdieron la imagen de Dios del todo, sino que conservaron los rasgos fundamentales, *extrema lineamenta* (S. Agustín). Organizaron la religión a su manera, y en medio de sus aberraciones sintieron la necesidad de la mediación y redención, buscando dioses y sacrificios que unieran el cielo con la tierra. El Verbo hecho carne era también su ideal.

Así entiende hoy la teología espiritual al Vaticano II. No se trata de introducir, sino de rechazar novedades. Dios nos creó para el orden sobrenatural y no lo ha olvidado. Y Cristo viene no a conquistarnos, sino a recobrarlos¹⁶.

16. WILLEMS, B. A., "Soteriología", en *Hist. de los dogmas*, Madrid, 1975, p. 81.

CHOPIN, C., *Le Verbe incarné et rédempteur*, Tournai, 1963.

BAUMGARTNER, Ch., *La Grâce du Christ*, Tournai, 1963.

2. *El fuero cristiano.*

Ser cristiano es un privilegio, una *ecclesia* (Jo. 15 y 17). Pero hoy el término privilegio suena mal, porque parece anunciar que "Cristo es nuestro", una propiedad privada que los extraños tienen que respetar. Se busca el privilegio, cuando se olvida la responsabilidad del "nobleza obliga", vigente entre caballeros. El término "fuero", es privilegio y responsabilidad, y responde al concepto de alianza, o Nueva Alianza. El término "privilegio" no molestaría, si anunciase que los privilegiados piden los primeros puestos en el combate, las cruces más pesadas, el señalarse en el servicio del Rey divino. Todo lo cual proviene de la confusión establecida entre el cristiano y el burgués, que busca privilegios garantizados, o entre el cristiano y el comunista que edifica la ciudad del hombre, el reino del hombre. Son muchos los cristianos que hacen hoy examen de conciencia y están tratando de rehacerla.

El fuero alude exclusivamente a la "salvación". Un cristiano no se diferencia de un no-cristiano en los aspectos sociológicos, psicológicos, biológicos, profesionales, científicos, técnicos, o filosóficos. Claro es que al preguntarse por el valor y sentido de la existencia, el cristiano cambia la clave, y así podemos decir que lo cambia todo. Un barco sin brújula es igual que un barco con brújula, pero la brújula lo cambia todo, al permitir una orientación segura. En este sentido el cristianismo ha demostrado su capacidad de fe, esperanza y caridad durante veinte siglos.

Si ahora recapacitamos sobre el sentido del fuero, anteponiendo la responsabilidad al privilegio, comprendemos que, al ser cristianos, somos inexcusables (Rom. 1,20; 2,1) y nos vemos envueltos en unos compromisos más graves que todos los demás hombres. En este sentido la Regla de S. Agustín pide al superior que dé gracias a Dios, no porque puede dominar, sino porque puede servir mejor a todos. Realiza mejor el concepto de existencia pascual (Jo. 12,24): "si el grano de trigo no cae en el surco, y se pudre, no será rentable". Tal es también el sentido de la parábola de los talentos¹⁷.

17. RUBIO, J., *El cristianismo del futuro*, Madrid, 1973.
WHITELEY, D.E.H., *The theology of St. Paul*, Oxford, 1964.
LEON-DUFOUR, *Études d'Évangile*, Paris, 1965.

3. *La vida de la existencia pascual.*

La teología espiritual busca un acuerdo íntimo con la soteriología, de manera que se clarifique la relación soteriológica tanto en Cristo como en el cristiano. Instintivamente pensamos todos en el gran día de Pentecostés, en el que unos hombres creyeron ver un mundo nuevo, una humanidad nueva, gracias a Cristo, en el que había terminado y desembocado felizmente el A. T.: había llegado la plenitud de los tiempos. Esa convicción es anterior a toda distinción entre los sinópticos, S. Pablo, S. Juan y S. Lucas, e incluso a toda distinción entre la mentalidad de Galilea y Jerusalén, puesto que también Galilea desembocaba felizmente en Jerusalén. Pentecostés era un prisma, en el que se encontraban todos los rayos de la luz antigua, y salían transfigurados hacia una mentalidad nueva, gracias a la tromba pneumática y carismática que llamamos Espíritu Santo.

Dejemos en paz el A. T., que con frecuencia molesta a los teólogos dogmáticos, siempre impacientes por rebasar la historia y entrar en síntesis "lógicas". Recordemos únicamente, que en el A. T., los conceptos de Goël, redención, sangre, Mesías, amor, sacrificio, Siervo de Yahvé e Hijo del Hombre, tenían una importancia capital: el Espíritu Santo enseñó a los Apóstoles el día de Pentecostés que todo eso era lo que se realizaba en Cristo, según las promesas del mismo Yahvé en todo el A. T. Los apóstoles y la primitiva comunidad de Jerusalén, envueltos en la tromba pneumática y carismática, reflexionando sobre la lectura del A. T., podían resumir su postura en la narración de S. Lucas acerca de dos discípulos, que caminaban hacia Emaús, al llegar a la encrucijada: "*Oh stulti et tardi corde!*" ¡Oh necios y duros de mollera! No comprendéis que Cristo tenía que padecer para entrar en la gloria! (Lc. 24,25). Dejemos entre paréntesis la "gloria de Yahvé" y la "gloria de Cristo", que merecen capítulo aparte, y sigamos con la relación soteriológica y pascual. No olvidemos, sin embargo que el término *kabod* y el término *doxa*, que traducimos "gloria", expresan la revelación del misterio de Dios y del misterio de Cristo. Tampoco olvidemos el colorido escatológico y apocalíptico que mantienen los textos del N. T. Lo importante es que la Iglesia primitiva veía nacer un mundo nuevo, diferente¹⁸.

18. FIOLET, H.A.M., *Hacia una nueva teología cristiana*, Barcelona, 1974.
MACQUARRIE, J., *El pensamiento religioso en el s. XX*, Barcelona, 1975.
KESSLER, H., "*Überlegungen zur biblisch-christlichen Heilshoffnung*" en *Theologische Akademie*, 12 (1975) 27-51.

4. *El nuevo mundo soteriológico*

Pentecostés significa que la gloria de Dios y de Cristo se revela en el nacimiento, vida, pasión y muerte de Cristo. El cristiano ha entrado ya en la gloria de Cristo. La transfiguración era la anticipación de la "situación cristiana". Toda la tradición del A. T., toda la cultura, quedaba encuadrada en la vida mística (pneumática y carismática) de la comunidad de Jerusalén: sin ella es imposible entender nada. Pero con ella, nos parece entender un poco la relación entre la teología espiritual y la soteriología.

La muerte-resurrección de Cristo constituyen unidad intangible: son un suceso único de la existencia pascual: el grano de trigo que muere para multiplicarse. Con eso Cristo se convierte en *Kyrios*, y recibe todo el patrimonio doctrinal del A. T., dentro del ambiente místico de Pentecostés. Si la dogmática no entra en esta perspectiva, encontrará siempre las mismas dificultades para entrar en la "vida", en la "existencia"; es fácil que continúe siempre haciendo aristotelismo de cristianos, ya se trate de católicos o de protestantes.

Sólo en el cuerpo místico de Cristo (pero no especulativo, sino definido por la tradición cultural de Israel y de la primitiva comunidad de Jerusalén y matizado por los primeros cristianos "helenistas"), puede entenderse la dogmática, la soteriología especulativa. Si intentan explicarme cómo Cristo vive en mí, y desean que yo lo "crea para entenderlo", me siento confundido, o quizá engañado por los especulativos. ¿Cómo me redime Cristo a mí personalmente? ¿Cómo es mi mediador? ¿Cómo es mi intercesor ante el Padre? Todas son dificultades y cuanto más pienso, menos entiendo.

En cambio, las experiencias místicas de Pentecostés me aclaran muchas cosas. Los cristianos sienten que la Pasión-Resurrección de Cristo ha fundado una suerte de banco internacional vivo, que trabaja en nosotros (Col. 1,24; II Cor. 1,5; Flp. 3,10ss). Es el mérito de Cristo (*intuitu meritorum Christi*), redentor, expiatorio, intercesor, que hace empréstitos y transferencias, etc., etc. Cada cristiano impone su óbolo en esa pasión de Cristo¹⁹.

5. *El banco soteriológico.*

Con esta metáfora del banco, superior a las metáforas anticua-

19. DURRWELL, F. X., *Le mystère pascal, source de l'Apostolat*, Paris, 1970.
 SANTMIRE, P., *Brother Earth*, New Jersey, 1970, p. 179-192.
 JONSEN, A. R., *Responsibility in religious Ethics*, Washington, 1968.

das, comprendemos mejor la "acción cristológica en la Historia". El cristiano, lejos de negar el mal trascendente, lo abraza y acepta contra el estoico y el budista; como Cristo rechaza el vino generoso, al entrar en la agonía y se abraza a los barrotes de su prisión, el vertical y el horizontal, que dibujan una cruz rígida. Así entiende que el cargar con su cruz (Mc. 8.34) es vivir en Cristo, o dejar a Cristo vivir en él. Y esa cruz no es principalmente sufrimiento material, psicológico, superficial y frívolo, sino purgatorio de amor. La *Kenosis* y la *Nekrosis*, la negación y la mortificación son las lenguas de fuego de Pentecostés, enroscadas al corazón, para rescatar un posible pueblo de creyentes (Flp 2.6-11). El mundo sólo se redime por obra y gracia del "Justo paciente", como nos lo revela el Espíritu Santo en Pentecostés.

No se hagan distinciones entre contemplativos y activos. Quien se siente socarrado por las lenguas de fuego de Pentecostés, sabe lo que es agonía, y no elige entre acción y contemplación; ambos conceptos son para él la misma cosa: lo mismo da luchar con la espada o con la lanza. Pentecostés es una liberación. Hoy se escriben teologías de la liberación. Son excelentes, sin duda, si entran en Pentecostés: En las tres tentaciones, Cristo rechazó la tentación de convertir las piedras en pan: yo no moveré un dedo para que un pobre explotado se convierta en un rico explotador; son cosas humanas, casi "historia natural"; lo importante es la liberación pentecostal en todo el frente. La fórmula puede invertirse: no sólo de pan vive el hombre, pero el hombre vive ante todo del pan. Ahora si al "justo paciente" le decimos que no imponga su óbolo en la Pasión de Cristo, sino en la diplomacia de la USA, hemos ganado poco. Y este es el drama profundo de hoy.

El sacrificio coloca al cristiano entre Dios y los "muchos". Quien ama a sus contemporáneos, expía en favor de ellos, comprende su estricta obligación de interceder y expiar para redimir. El Cirineo no es un "apóstol", sino un hombre del pueblo, empujado hacia Cristo por las circunstancias. El Cirineo sintió "dolores de parto" y fue padre de Justo y Rufo"²⁰.

20. RATZINGER, J., "Die neuen Heiden u die Kirche", *Hochland*, 51 (1958-1959) 9.
 Id., "Stellvertretung", *Handbuch Theol. Grundbegriffe*, II, München, 1963.
 WULF, F., "Das Stellvertretende Leiden", *Geist u. Leben*, 21 (1948) 23ss.
 WALTER, E., *Der göttliche Anruf*, Frankfurt, 1955, p. 5 ss.

V. LA PNEUMATOLOGIA.

1. Pentecostés.

Los primeros cristianos se vieron envueltos en la tromba de Pentecostés, y echaron mano de la tradición del A.T. para explicar su situación: el *Deus absconditus*, y el *Christus absconditus* se revelaban en un Espíritu Santo. El Espíritu significaba ya el *Deus revelatus* y el *Christus revelatus*. Esta era la gloria de Dios y de Cristo. Desde el principio la Iglesia primitiva distinguía entre la *Parousia* final y la *Presencia* activa de Cristo entre sus cristianos: unía la tradición cultural a sus propias experiencias místicas. Pensemos, por ejemplo, en el Apocalipsis de S. Juan.

Esta primitiva comunidad de cristianos vive en el dolor. Esto parece claro en su situación de segregados y perseguidos como "heréticos", como "secta". Pero de ese modo identificaron la *crux* y la *gloria*: sufrir por Cristo era para ellos entrar en la Pasión de Cristo. Estos hombres, que vivían la agonía del cristianismo, rehicieron el libro de Job a su manera. El dolor cristiano es dolor de parto, signo de fecundidad, que da derecho a sentirse padre (II Cor. 12,10). Es la divisa de Cristo: "llevo en mi cuerpo las cicatrices de Cristo" (Gal. 6,17). Es el dolor y la molestia de la gestación: "¡hijos míos!, por quienes sufro de nuevo dolores de parto hasta ver a Cristo formado en vosotros" (Gal. 4,19). Con sus propios matices, cada autor del N. T. contribuye a elaborar este Pentecostés. El don del Espíritu Santo, les sirve de clave para traducir e interpretar, para "actualizar". Se hacen su idea sobre Dios, sobre la Encarnación del Verbo, sobre la Redención, sobre la Iglesia, sobre la escatología, sobre la Eucaristía, y en una palabra construyen y organizan un cristianismo, una Iglesia de misión, una Iglesia enviada al mundo como luz, sal, fermento o levadura. Y esta "misión" será la revelación del Espíritu Santo, y por ende, la revelación de Cristo y de Dios en este mundo de la Historia. Esta visión parece fácil de concebir, no sólo para los primeros cristianos, sino también para nosotros. Procuremos no confundir el concepto de espíritu como "inmaterialidad" (cosa desconocida para los antiguos, y aceptemos el concepto de espíritu como viento, tromba, tempestad, energía que anuncia la revolución o la evolución²¹.

21. HENGSTENBERG, H. E., *Das Band zw. Gott u. Schöpfung*, Regensburg, 1948.
 Id., *Christliche Askese*, Regensburg, 1936.

2. *La nueva creación, por obra y gracia del Espíritu Santo.*

El Espíritu Santo no iba a crear un mundo suyo, sino a revelar a Cristo; por eso repetimos que la revelación pública terminó con el último apóstol. Sin embargo, el mismo Cristo dijo que tenía aún muchas cosas que decir; no las decía, porque los apóstoles no podían aguantar (Jo. 16,12; 14,20), pero él se encargaba de enviar a su Espíritu para que viniese a la historia a ir declarando y explicando todo ese patrimonio que Cristo nos entregaba, el *depositum fidei*. Cristo era la Palabra del Padre, pero esa Palabra u Oráculo iba a traer "larga cola", toda una Tradición.

En la época moderna el término "evolución" enterró definitivamente el "fixismo". El antiguo concepto de *Creatio continua* (*Deus creavit in actu*, S. Agustín) convirtió al mundo en una inmensa potencia obediencial, regida por el Espíritu Santo. La ciencia moderna, al comprobar esa visión con la experiencia, distinguió entre el Espíritu Santo trascendente y el Espíritu Santo inmanente, que también algunos pensadores antiguos habían destacado como "primera criatura de Dios", mediante la cual Dios había creado a las demás criaturas. La época moderna, sobre todo con Hegel, adoptó ese Espíritu o *Geist*, para explicar la evolución científica de la ciencia. Supuesta la acción divina *formaliter inmanens, virtualiter transiens*, todo se juega entre dos Espíritus, el increado y el creado. Es un misterio, puesto que entre ambos falta el *principium conjunctum*; pero dado el afán griego de buscar un *arché* para toda manifestación, nos quedamos con ese fondo misterioso: se trata de un *arché*, puesto que queda en pie un *virtualiter transiens*, dentro del misterio de la creación.

S. Lucas hizo una Historia de la Iglesia, fundada en ese *Arché* pneumático y carismático. Eusebio hizo otra, de carácter "científico". Y hoy hay quien protesta: la Iglesia no es "cosmos", sino historia y vida; importa poco una "historia natural de la Iglesia", una Iglesia terminada, que sólo necesita un "presupuesto de conservación". Es un organismo vivo, *in fieri*, y su *entelequia* es una escatología, un punto Omega. No es mero actualismo, sino situación *estado-dinámica*²².

CODINA, Y., "Lo pneumático en la teología", *Homen. a K. Rahner*, Madrid, 1975, pp. 115-132.

22. VAN DE POL, W. H., *La fin du Christian. conventionel*, Paris, 1968.

BERGER, P. L., *A Rumor of Angels*.

BENZ, E., *Die Vision*, Stuttgart, 1969, p. 10 ss.

3. *Las novedades.*

Para un griego, la novedad es impensable; para un cristiano, todo es novedad. Un griego dice: "nada se crea, nada se destruye; todo es modificación"; *de generatione et corruptione*. Un cristiano dice: todo se destruye incesantemente, y todo se crea incesantemente, y todo es siempre nuevo. El hombre actual es cristiano de fondo, aunque proteste: ha convertido la "novedad" en una categoría, que tiene valor por sí misma: con frecuencia prefiere lo original, aunque sea mediocre, a las copias, aunque sean exactas. Eso depende del concepto de "tiempo" o creación. Para un griego no puede haber una auténtica novedad, porque vive en un tiempo cíclico, en un eterno retorno. Para un cristiano, todo es auténtica novedad, porque vive en un tiempo lineal: no hay ni marcha atrás, ni vuelta sobre sí mismo, sino avance constante hacia un punto Omega escatológico. Decir que un "tiempo lineal" es impensable (O. Culmann) es pensar el cristianismo con una cabeza griega.

Hoy nos enfrentamos con la novedad. Las incongruencias evidentes han mostrado que muchas estructuras están podridas; no se desploman porque ya no sustentan nada. ¿Para qué rehacer esas estructuras o sanearlas, si no tienen un cuerpo que sustentar? Fueron erigidas cuando tenían que sustentar un mundo, un sistema. Lo que hoy nos preocupa es organizar un nuevo mundo o sistema; luego, erigiremos las estructuras convenientes para sustentarlo. De nada nos serviría echar el vino nuevo en odres viejos (Mc. 2,22).

Tenemos ante nosotros las "potencialidades". No necesitamos discutir la "potencia aristotélica", mezcla de verdades de Pero Grullo y de hipótesis físicas, hoy falsas e inútiles. Nos basta recordar la noción general de las *rationes seminales*, del misterio de la novedad que aparece sin cesar en el mundo por obra y gracia del Espíritu Santo. De este modo, el concepto de Espíritu y Espíritu Santo se nos convierte en "método" de investigación y de meditación, en *via*. No es una *via* diferente de Cristo, quien dijo "Yo soy el camino": es el mismo camino, pero prolongado en la historia, adaptado al terreno²³.

23. BRUNNER, E., *Dogmatik*, II, 45ss y III, 20-33, Zürich, 1960.
 ROLDAN, A., *Introducción a la Ascética diferenciada*, Madrid, 1962.
 DEMAL, W., *Praktische Pastoraltheologie*, 2 ed. Wien, 1953.

4. *Don y responsabilidad.*

Ya no interesan los dones del Espíritu Santo, de que hablaba Isaías (Is. 11,2); los aristotélicos los han hecho depender de la teoría aristotélica de los motores, de unas potencias realmente distintas del alma humana y de unas sustancias, que no son inmediatamente operativas. Pero el problema queda, no sólo abierto, sino mejor planteado. Los auténticos dones son los que menciona S. Pablo (I Cor. 12,11) y son carismas: no hay dones, que no sean *in utilitatem Ecclesiae*. El Espíritu Santo es el *altissimi Donum Dei*, que al derramarse en nuestros corazones (Rom. 5,5) florece de modos diferentes, porque arraiga en nuestra tierra: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*.

Hoy se estudia con cuidado el concepto de "don". El "donativo" es siempre un símbolo, en el que el donante se dona a sí mismo; en otro caso, es un mero cumplimiento. Esto significa que cuando el Espíritu se derrama en nuestros corazones, Dios se nos dona a sí mismo. Y este es el empréstito sobrenatural, el compromiso a la vista, la venida del Esposo. Cualesquiera metáforas valen para plantear el problema de un compromiso amoroso.

La primera consecuencia es la responsabilidad. Si el mero hecho de ser cristiano implica una grave responsabilidad, porque es un fuero, porque impone obligaciones de administración, comunicación y participación, el "don" o "empréstito" del amor crea una nueva situación más grave. Si Dios se me da a sí mismo, me abrumba con su empréstito: comprendo mi aguda responsabilidad; veo venir la parábola de los talentos, naturales y sobrenaturales; veo venir el aspecto carismático, según el cual yo soy el vehículo de la gracia divina: soy "vía libre" o soy "la trombosis", un tapón en la circulación de la gracia divina. Me veo envuelto en una "teología de la responsabilidad".

La segunda consecuencia es que la especulación escolástica, aunque carezca de fundamento revelado, conserva una intención teológica: al distinguir entre "don" y "virtud", anuncia que la virtud está en las potencias, pero los "dones" están en el inconsciente²⁴.

24. MAGER, A., *Mystik als Lehre und Leben*, Innsbruck, 1934.

MAAS, F. D., *Mystik im Gespräch*, Würzburg, 1972.

RAHNER, K., "Mystik", *Lexikon fur Theologie und Kirche*, Herder, 1935.

5. *El empuje del Espíritu.*

S. Agustín identificaba el amor con el peso, con la ley de gravedad o gravitación. Se veía obligado a hacer una distinción: mientras los cuerpos son empujados hacia abajo, los espíritus son empujados hacia arriba, donde tienen sus cimientos, sus ideales. Se acomodaba al modo cristiano. Mientras para los griegos (Aristófanes) las cosas de ultratumba son *tà káto*, las cosas de abajo, del infierno, del centro de la tierra, para los cristianos (S. Pablo, Col. 3, 1) son *tà áno*, las cosas de arriba. Así se formula una ley que dice *sursum corda!* Es sólo una metáfora; pero indica ya un modo de pensar: la diferencia entre el sehol, el hades, y el cielo. La dirección vertical, cielo o amor al Padre, implica ya el carácter y sentido del amor hermano, o amor horizontal: el amor al prójimo no puede ser diferente del amor de Dios, sino que ha de ser el mismo amor de Dios que se derrama. Por ende, ese Espíritu, que nos empuja hacia arriba, nos empuja también en sentido horizontal, cuando es auténtico, cuando estamos dentro de la "familia" de Dios.

De este modo, se realiza la circulación del amor y de la gracia en la humanidad. El amor que viene de Dios, vuelve a Dios, pasando por los hermanos y los asuntos del Padre (Lc. 2,49). Hoy se insiste más en la dirección horizontal; primero, porque la teología ha tomado un camino antropológico, como *principiū cognoscendi*: las realidades celestes y terrestres son realidades humanas; segundo, porque la virtud humana admite muchas falsificaciones y es preciso saber a qué atenerse: "hay quienes creen que aman a Dios por exclusión, es decir, porque no aman a nadie en este mundo". El hombre actual no tolera al que canta coplas a lo divino, mientras desuella a su hermano colgado de un garfio. La parábola del buen samaritano es con frecuencia una bofetada (Lc. 10,30s).

Es difícil amar al prójimo. Una santa religiosa decía: "me va muy bien con mi Esposo; pero con mis cuñadas me va mal". Sartre afirma que el prójimo es el infierno. Marcuse predica que debemos odiar a nuestros enemigos, cuando son enemigos de la humanidad. El mundo es un tejido de maquiavelismos, cinismos, guerras, opre-

siones, explotaciones, manipulaciones. Pero, en medio de esa "jungla", hay un "orden": es el Espíritu²⁵.

25. *Deus immutabilis, mutans et innovans omnia* (S. Agustín).

PRZYWARA, E., *Augustinus*, Leipzig, 1944, p. 632.

"Que la misma novedad siga creciendo y desarrollándose, sin dejar de ser novedad sin envejecer" (S. Agustín, *In Ps.* 131,1).

Cfr. II Cor. 4,16; Coloss. 3,10; Ef., 4,24.

VI. EL PNEUMOCENTRISMO

1. *Principio del progreso.*

La fórmula deductiva dice: "El Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo". La fórmula inductiva deberá decir: "Al padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo". Dentro de esa dialógica, el Espíritu Santo es, no sólo el *primum principium cognoscendi*, la revelación del Hijo, sino también *primum in executione*, en cuanto que nuestro movimiento hacia Dios se inicia en el Espíritu Santo. Y si tenemos en cuenta que el Espíritu Santo es identificado con el Amor y con la Gracia, comprenderemos por qué podemos hablar de un pneumocentrismo *quoad nos*. Se comprenderá también el sistema de las "atribuciones", ya que el campo del amor, de la gracia, de la santificación, ha sido atribuido al Espíritu Santo.

El eros es la ley natural. Los individuos se presentan como una multiplicación diferenciada de la especie y del género, como una "diáspora". Esa multiplicación diferenciada se realiza por obra y gracia del Espíritu Santo. Pero ese Espíritu, que ha presidido nuestra dispersión, no nos permite transgredir la especie y el género, nos limita dentro del orden. Y por eso el orden es atribuido al Espíritu. En la fórmula decimos "en el Espíritu Santo"; en cambio, decimos "por medio del Hijo".

Pero hay algo más y es la novedad. En un mundo griego, en el que no hay novedad, los individuos quedan ya definidos en la especie y el género, puesto que la "diferencia" no interesa: "Pedro es un animal racional": con eso queda definido. Pero en un mundo cristiano, en el que todo es novedad, Pedro no queda ni definido ni tocado: no se habla de él, ya que es como cualquier otro hombre, un animal racional, aquí la diferencia interesa, ya que es particular, indefinible, no entra en los predicables de Aristóteles. Es verdad que Pedro nunca sobrepasará sus límites, porque se lo impedirá el Espíritu Santo, el orden: nunca llegará a ser "superhombre" o "ángel" u otra especie o género diferente; pero es histórico y evolutivo: contiene un principio o *arché* de novedad y de progreso. Se elimina el fixismo y comienza la evolución, la *creatio continua*. Las especies y géneros son las esencias o las ideas griegas, "los universales". En un mundo

existencial, nuestro primer interés deberá centrarse en el Espíritu, principio de existencia, de unidad universal, y de formación: nos conforma ²⁶.

2. *El Espíritu, hoy.*

Nuestro s. XX es nuevo, también en cuanto a su situación existencial. Se caracteriza por un creciente socialismo y por un creciente empirismo, que, lejos de contradecirse, se complementan. El israelita desterrado podía decir: "no vemos nuestras banderas, ya no hay profetas". Pero hoy las banderas y profetas, que parecen invisibles, son organizaciones, órdenes religiosas, congregaciones, movimientos, grupos de dirigentes, "círculos de profetas o *coetus prophetarum*", "hijos de los profetas". Es verdad que tales signos y profetas no pueden suplantar a la jerarquía, ya que el Espíritu Santo se revela también mediante ella. Pero cultivan o deben cultivar un clima "pentecostal", para que la Iglesia no recaiga en el juridicismo, en la burocracia y en el *gazofilacio*. Si Pentecostés superó a los fariseos, saduceos, zelotas y herodianos, eso no significa que estos grupos no puedan rehacerse y ser para la Iglesia un yugo que a veces se hace intolerable. ¿Quién no reconocerá hoy que las facultades teológicas de Lyon-Fourvière y de Le Saulchoir, en las que el Espíritu Santo comenzó en nuestro tiempo a sentirse molesto y ahogado, fueron "signos y profetas"?

Los "gremios de profetas" están hoy protegidos por los pontífices y príncipes de la Iglesia, y sólo son combatidos por los "insipientes". Son fomentadas las iniciativas, es estimulada la audacia de los pioneros, se espolea a los jóvenes, y se toleran (incluso hasta el exceso) movimientos responsables, que están al borde de la rebeldía, del gnosticismo, misticismo o escepticismo. Es más, de la parte de la sociología triunfante y triunfalista, nos vienen hoy frecuentes auxilios: ella nos describe el futuro como un horrendo campo de concentración, sin violencias aparentes, con necesidades ficticias, pero satisfechas, dirigido por una administración sabia y providente, computadoras, sociedades anónimas, imposibilidad de protesta y rebeldía, domesticación omnipotente. Y nos advierte: si el Espíritu no nos

26. S. AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, I, 17,32.
 ID., *Confessiones*, XIII, 7,8 ss; *In Jo.* 39,5 y 74,5.
 LADRIERE, J., *Vie social et Destinée*, Gembloux, 1973.

salva, estamos condenados a ser marionetas. Será posible que nos tengan que decir a los cristianos: "¡Hermanos y padres!... ¿siempre resistís al Espíritu Santo?" (Act. 7,51)²⁷.

3. *El Espíritu y el amor.*

No es evidente que los cristianos o los católicos se diferencien de los demás hombres por su caridad. Podría decirse que eso se debe a la fragilidad humana. Más grave es definir si el amor a los enemigos, de que nos habla el Evangelio deberá ser un mandamiento, o sólo un ideal, más o menos utópico o poético, propio de los héroes y místicos. Sin duda hubo cristianos que amaron a sus enemigos; pero hubo muchos otros cristianos que odiaron a los amigos y a los enemigos.

Marcuse sostiene hoy que amar a los enemigos es una inmoralidad: si creemos vivir en la verdad y en la justicia, no podremos amar al enemigo, falso, injusto, inmoral, opresor, tirano, explotador, parásito, juez, impenitente y estéril, sepulcro de resentimientos. El profeta Elías eliminó sin contemplaciones a los falsos profetas, como a una peste. La tradición cristiana nos recuerda cuántas veces ha convocado al pueblo para los autos sacramentales, hogueras de protestantes, descuartizamiento de católicos, asesinatos de brujas y judíos, etc. Amar a Calígula, o al que se vale del nombre de Dios para explotar a los otros, parece al mismo tiempo una estupidez y una traición a Dios.

Insistamos aún, para ver claro. Parece que amar al enemigo es colaborar con él: arrojándole y guardándole las espaldas con nuestra caridad, con nuestro secreto, trabaja a mansalva: nos convierte a nosotros en obreros de iniquidad: "por la misericordia se propaga la peste". Marcuse añade que traicionamos a Cristo: El fue un revolucionario, y de otro modo nadie le hubiera crucificado (Garaudy). Predicó que el Reino de los cielos era de los violentos, y que había traído al mundo la espada y no la paz (Mt. 11,12; 10,34). Hablaba de la paz, sí, pero no como un pacifista, sino de su paz característica (Jo. 14,27). El primitivo cristianismo fue un baño de sangre, y Tertuliano llegó a formular la ley: "el semen de los cristianos es la sangre de sus mártires".

27. Card. SUENNENS, L. J., *Une nouvelle Pentecôte?* Paris, 1974.
ULEIN, A., *Actualité de la fonction prophétique*, Paris, 1966.
LAURENTIN, R., *Pentecôtisme chez les Catholiques*, Paris, 1974.

Son muchos los que hoy recurren a la violencia y desestiman como irenismo, pacifismo, traición y colaboracionismo, la caridad evangélica. ¿Hacia dónde nos lleva entonces este Espíritu Santo?²⁸.

4. *Ama al prójimo como a ti mismo.*

S. Agustín había ideado una fórmula conciliatoria: “odia al pecado, pero ama al pecador”. Eso es imposible e inmoral, grita Marcuse. Si una casada odia el adulterio, pero ama al adúltero, este vendrá a visitarla cada noche; el bueno de Agustín se refería al pecador arrepentido, pero no al practicante, al que ejerce, al que sigue en activo y con ganas y probabilidades de aventajarse en el oficio. Parece que la Iglesia está reconsiderando su postura con esas teologías de la liberación, de la revolución, de los negros, de la contracultura y de ciertos guerrilleros espirituales. Una cosa es el ideal y otra muy diferente la situación lamentable de hoy. El marxismo da la pauta: “no obres por motivos individualistas, sino colectivos; pero mata a tu padre, si no se hace comunista”.

Marcuse no ha comprendido ni el cristianismo ni el amor. Tiene un cierto fundamento, ya que todavía hay muchos fanáticos que repiten: “podemos perdonar el pecado de un sacerdote en cuanto hombre, pero no en cuanto sacerdote”. Quizá esos no son cristianos. Pero quedan todavía muchos grados de abstracción para distinguir casos, y lo que necesitamos es estudiarlos.

Fue también S. Agustín quien planteó el problema profundo: “¿Y si yo me amo mal a mí mismo?”. Supongamos que soy borracho, adúltero y ladrón, y además un chulo, que me jacto de mis éxitos y que deseo tales éxitos para mi prójimo, al amarle como a mí mismo. El mismo S. Agustín me daba la respuesta diciendo: de ese modo, no te amas a ti mismo, sino que te odias; te estás ganando a pulso el infierno y ese es un mal negocio; pasas malos ratos, te remuerde la conciencia, o estás encallecido; si tienes sensibilidad y talento, ves que estás falsificando tu vida, y que tienes la “peste”: no se la pegues al prójimo, no propagues la sífilis.

Ahora entiendo un poco mejor lo que me dice el Espíritu: “ordénate, ordena tu egoísmo”. El egoísmo es bueno, es la base de la vida;

28. MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, México, 1968.
 GARAUDY, R., *Perspectives de l'homme*, Paris, 1959.
 BUBER, M., *Je et Tu*. Paris, 1969.

pero se malea, si no se equilibra con el amor y el Espíritu ordenador: son dos leyes que deben mantener la tensión existencial en regla. Quien carece de egoísmo es como quien carece de amor: tiene sólo una pierna. *Minus ordinata, inquieta sunt: ordinantur et quiescunt* (S. Agustín, *Confess.* 13,9,10)²⁹.

5. *El purgatorio.*

El purgatorio es el amor. Cristo fue su mejor víctima: venía a traer su fuego a la tierra, deseaba verla ardiendo, padecía congoja esperando el bautismo del fuego (Lc. 12,50). El hombre actual se ha sensibilizado mucho y barrunta ese drama. A un enamorado no le asustan las cruces, pues el amor es su cruz más íntima, dolorosa e inefable; poco le importará que los fariseos y papanatas se planten ante la cruz del Gólgota político a expectorar. El amor es más fuerte que la Cruz, que la muerte y que el sepulcro, ya que luego viene la resurrección, la vida nueva.

Winklhofer interpretó el purgatorio de ese modo. Sus meditaciones son maravillosas, una mezcla de sonrisas y de estremecimientos. El purgatorio comenzará en este mundo, en diferentes formas: contrición, atrición, estado de confesión, sentimiento de culpabilidad, sentido de responsabilidad, complejo de impotencia, etc. La muerte, en sentido biológico, cambia la situación, pero el proceso continúa: *vita mutatur, non tollitur*. Detrás de la muerte está el sistema del purgatorio, el fin penúltimo, en el que cada existencia deberá alcanzar su madurez, abrasándose en el amor purgante, llorando sus errores, lamentando no haber reconocido al Amor, lo mismo que el oro en el crisol, mientras se purifica de la ganga.

Esta visión nos permite comprender mejor el curioso texto de S. Mateo que nos habla de las tres tentaciones de Cristo en el desierto: el placer, el saber, el poder (Mt. 4,1ss). S. Agustín se había preocupado por ese texto, estimando que "Dios nos tienta, no para averiguar lo que vamos a hacer, sino para que veamos lo que somos en realidad

29. Corremos hoy un grave peligro. Los movimientos de la contracultura (Feminista, teología negra, teología de la política y de la revolución, violencia, etc.) corren el riesgo de excederse, al preconizar la necesidad de las posturas activas y rebeldes. Es verdad que en muchos casos se trata sólo de rechazar la fuerza con la fuerza; pero muchas otras veces se trata simplemente de "cambiar las piedras en pan". Algunos llegan a aceptar la fórmula cartesiana de Camus: "me rebelo, luego soy".

(Jo. 6.5s). Dostoyewsky llevó más lejos la interpretación. Enfrentó al Espíritu Santo con el espíritu maligno: Cristo optó por ser amado por él mismo, no por las piedras, convertidas en pan, etc. ¡Mal pronóstico para los "hermanos de la santa sagacidad"!

El espíritu maligno nos llevará siempre al desierto para tentarnos, ya que todos tenemos que ver de cerca las tres tentaciones. El diablo se ocupa de los que van al desierto, no de los que se quedan a recaudar los impuestos³⁰.

30. S. AGUSTÍN: *Deus tentat, ut aperiat homini*. Sermo. II, 3,2.
WINKLHOFER, A., *Ziel und Vollendung*, Ettal, 1951, p. 44-50.
DOSTOYEWSKY, F. M., *Obras completas*, Madrid, 1943, p. 981. El gran inquisidor.

VII. PURIFICACION PASIVA

1. Pasividad.

Este es un término clave. Significa indiferencia, fatalismo, providencialismo ciego; significa también helenismo: *Existere est quoddam pati*; significa cristianismo: “yo, pero también esta circunstancia que me aprieta y hace padecer”; significa finalmente inconsciente y amor: “vivo sin vivir en mí”. Aquí no nos referiremos a las purificaciones místicas, sino a las purificaciones ordinarias, pero “pasivas”, es decir, a las que no nos buscamos nosotros, sino que nos aprietan: sequedades, depresiones, enfermedades, tribulaciones, persecuciones, calumnias y demás consecuencias de la vida en común (II Cor. 7,5; 11, 23-31).

Propongamos como ejemplo de pasividad normal la tentación, término de abolengo bíblico. Dios tentó a Abrahán y tentó a Job (Sab. 3,5). El Salmista nos explica que la tentación es como un crisol, en que se purifica el oro (Ps. 25,2). A veces este término cobra sentido activo, ya que también nosotros “tentamos” a Dios, ya en sentido bueno, ya en sentido malo. “A Dios le encuentran aquellos que le tientan”, que le buscan (Sab. 1,2); pero “no tentarás al Señor, tu Dios” (Deut. 6,16; Mt. 4,7). Veamos de cerca la tentación, aunque sea en metáforas.

Hela ahí, sentada a nuestra puerta, con el velo caído sobre el rostro, dispuesta a llamar y a entrar. Siempre la encontraremos a nuestra puerta. A veces se presenta bella y seductora, a veces grita desmelenada; a veces fuerza la puerta y avanza a son de tambores y trompetas; a veces se desliza sigilosamente; a veces pide paso, mostrando un mensaje de Dios; a veces es la bestia, que sacude sus cabezas coronadas con nombres de blasfemia (Apoc. 13,1). Se diría que es la personificación del espíritu maligno; pero es el Espíritu Santo el que nos envía al desierto, para que ella nos tiente.

Nuestra puerta sólo puede abrirse desde dentro: la libertad guarda la llave. Pero la tentación sabe que dentro del castillo tiene sus espías y traidores, que pueden facilitar un allanamiento de morada mientras los servidores de la guardia echan la siesta. Hay que enfrentarse con la tentación: ella es la tapada, nosotros los tapados: ella nos obliga a levantar la visera³¹.

31. Para S. Agustín, la vida entera es un examen, una prueba. *In Ps. 76*³,

2. *El levirato.*

El término *semen*, simiente, tiene en el A. T. sentido objetivo: es el linaje, el clan, la tribu, un problema jurídico y real. Si un hombre no tiene descendencia, no tiene semen jurídicamente: el hermano tiene que suscitar el semen de su hermano, justificar la existencia de ese hermano ante la tribu. Así surgió la ley del levirato: el hermano religioso acepta el convertirse en un simple vehículo biológico y se une a la mujer de su hermano muerto, para engendrar hijos que no serán suyos, sino del hermano muerto (Deut. 25, 5-10).

Pocos autores han advertido la importancia espiritual de esta ley. S. Agustín, buscando solución al problema de las genealogías jurídicas de Cristo, quedó impresionado por ella. ¿Engendra Cristo en la Iglesia, valiéndose de nosotros, o bien engendramos nosotros en la Iglesia para Cristo, nuestro hermano muerto? Poco importa la forma de expresar la ley, ya que en ambas expresiones se trata de convertirse en vehículo y dar a Cristo la descendencia numerosa que Dios le prometió. Y eso es amar a Cristo, nuestro hermano muerto: aceptar a su Esposa y ser sus apóstoles.

Quien dice: “vivo yo, pero ya no soy yo, sino que Cristo vive en mí” (Gal. 2,20) tiene que ser apóstol o desorientado. Quien habla de “dolores de parto”, y cree tener derecho a la paternidad cristiana con Cristo (II Cor. 1,3-6), tiene que ser apóstol o equivocado (Id., 5, 20; 6,3-10; 13,4).

El apostolado, el dar descendencia a Cristo, no es un capricho, sino el vigor cristológico; es Cristo el que engendra, valiéndose de nosotros: “Judas bautiza, Cristo bautiza”. La fórmula “pasión apostólica” ha sido objeto de numerosos y profundos estudios, que la teología espiritual debe recoger. Algunos piensan que esa es la esencia de la “teología de S. Pablo”; pero, en todo caso, los teólogos creen que aquí el término “pasión” es metafísico-religioso, no moral, o religioso a secas. Anuncia una actividad de Cristo en los dolores de sus “apóstoles”, para que hablen de “dolores de parto”. Sin duda somos

STOCKUMS, W., *Das christliche Tugendleben*, Freiburg, 1950.

STÜCKELBERGER, H. M., *Christliches Handeln*, St. Gallen, 1946.

La Biblia habla de la vida-noche (II P.i, 19). S. Agustín aprovecha el texto con profusión. Cfr. *In Ps.* 76, 4s. También lo desarrolla S. Juan de la Cruz, aunque acentúa el aspecto pasivo de las “noches”.

libres, y podemos atribuirnos nuestras propias obras; pero advirtiendo que, cuando Dios premie nuestros méritos, premiará sus propias gracias (S. Agustín) ³².

3. *Tribulación.*

El ascetismo, además de llamarse tentación y apostolado se llama "tribulación". Sería bonito, si nos hiciera el traje a la medida, si nos diera una cruz ligera y resplandeciente. Pero pronto nos desengaña: cuando los otros nos rechazan, y nos vemos inútiles y desfasados, y hemos perdido el tren y la paciencia, y nuestras virtudes son aprovechadas como estiércol para alimentar vicios ajenos, y se nos adula para que nos dejemos destruir, y los mercaderes del templo nos sugieren el uso del látigo, y nos sube a la garganta el agua salobre, o la ola de hiel o de rejalgar... la tribulación está ahí y nos sonríe. Nadie la ha invitado, es una intrusa, pero sonríe irónicamente.

Cristo manejó una vez el látigo: desahogó su cólera divina y electrizó de entusiasmo a muchos heroes, que vienen preguntando por qué no manejó el látigo más veces, o por qué no dio libertad a los que saben manejar la tralla. Y la respuesta es terrible: Cristo, para cortar toda ilusión agresiva, se dejó atar a una columna y flagelar a conciencia por los especialistas: es una pintura poco heroicista, lamentable. Menos heroicista y más lamentable es que escogiera una "cruz": dos barras que se cruzan como en la ventana de un presidio. Un comunista goza por lo menos el desahogo: su hoz y martillo son símbolos de la producción, del heroísmo, del odio reprimido que estalla contra los domadores. Pero Cristo nos dio sólo una cruz, que invita a "negarnos a nosotros mismos" (Mt. 16,24). Es deprimente: no nos dejan ni siquiera patalear.

Por eso sonríe la tribulación. Mientras nos descuartiza, nos degrada; mientras nos abofetea, nos llama "mártires" a carcajadas, declarando que mártir es el que no sabe ser productor, confesor; es el tonto, el insensible, el abyecto. De poco le sirve al cristiano gritar con S. Agustín: "al mártir le hace la causa, no la pena". La tribu-

32. El Libro de Rut aludía a la ley del levirato, refiriéndose a Deut, 25, 5-10; 23, 1; 27,20). A S. Agustín le interesaba esa ley para reforzar la "acción cristológica" en la historia de la Iglesia, contra los donatistas.

lación se regocija discutiendo ese problema de la causa, para que nadie se glorie en sí mismo. Sólo hay un medio de enternecer a la tribulación, y es gritar: "doy la vida por mis amigos" (Jo. 15,13). La tribulación se rinde, y se convierte en novia o enfermera: nos estimula y nos mantiene en la "realidad de la verdad"³³.

4. *Ventajas del ascetismo pasivo.*

1) Nos proporciona un conocimiento de nosotros mismos más seguro, casi infalible. Nos tienta, enardece, acendra, allí donde más nos duele, poniéndonos el dedo en la llaga.

2) Nos limpia los ojos para que veamos la estructura, la belleza, atracción, peligrosidad, "divinidad" del mundo. Aprendemos a sonreír ante sus pompas y vanidades, y también a sollozar ante sus tristezas y demandas de socorro. Nos ofrece la ciencia experimental del mundo, o circunstancia.

3) Nos enseña a conocer a Dios. Contamos *a priori* con Dios, suponiendo que está "con nosotros", creyéndonos favoritos, niños mimados, objetos de privilegio. Y de pronto descubrimos el rostro impasible de Dios que nos está juzgando:

Cuando lo encontré en la calle,
yo esperaba que me hablara.
Mas creí volverme loca,
cuando me volvió la cara" (Copla flamenca).

4) Nos obliga finalmente a acatar una tabla objetiva de valores. El Psicoanálisis nos ha hecho ver cuán fácil es rehuir el combate existencial y evadirse de él por caminos ocultos o cubiertos. Pero el dolor nos obliga a mantenernos en la zona pública y común. Los demás nos contemplan, esperando que estemos a la altura de las circunstancias. Nos exigen fidelidad a la palabra dada, mientras eso dependa de nosotros, y nos manifiestan su decepción, cuando nos ven bajar la cabeza o volver la espalda. Nos obligan a enfrentarnos con Dios.

Esta teología espiritual se cifra en un texto de S. Juan: "en ver-

33. KIERKEGAARD, S., *Diario*, 1848.
SCHRYVERS, G., *I principi della vita spirituale*, 5 ed. Torino, 1954, p. 265.
ZUR. NIEDEN, E., *Sprechstunden mit deinem Ich*. Stuttgart, 1953.

dad te digo: cuando eras joven, tú mismo te ceñías e ibas a donde se te antojaba; cuando seas viejo, tendrás que extender las manos: otro te ceñirá y te llevará adonde tú no quieras” (Jo. 21,18). El ascetismo activo es gallardo: se viste y reviste a su talante y gusto; busca los puestos mejores en las sinagogas y en las plazas. En cambio, el ascetismo pasivo tiene que exhibir su impotencia y extender los brazos en demanda de ayuda. No faltará quien le vista, pero “objetivamente”, luego le llevará a presentarse donde nadie le espera ni desea. Esa ascesis es bella también, pero su belleza es intrigante³⁴.

5. *La belleza de la piedad pasiva.*

“La piedad es útil para todo” (I Tim. 4,8). Tal fórmula puede entenderse en sentido ingenuo y en sentido irónico, como método de pudrirse en el surco, o como método de medrar y encaramarse. La piedad admite a todos en su casa, unas veces riendo, otras veces llorando. Nos admite a todos y luego busca una entrevista familiar y a ser posible íntima: desea saber por qué nos refugiamos en ella: cobardía, pereza mental, medro, mammona, soborno; nos recita la oda del poeta: “qué descansada vida”... y luego nos mira a los ojos y se burla de nosotros. Quiere encajarnos en nuestro sitio y en nuestra función, zarandeándonos un poco y nos grita: “Lino, se te ve el cañamazo”. Quizá nos creíamos sinceros, y ahora descubrimos una “falsa piedad”. Quizá al vernos ridiculizados, descubrimos puntas de cinismo, odio, envidia, resentimiento. Quizá nos servíamos de Dios, para engañar al prójimo y defraudarle en el comercio de la caridad o en el pago de deudas pendientes.

El buen Camus se dirvitió con su Juez penitente. Pero se quedó corto: por arrimar demasiado el ascua a su sardina, y por ignorar las sutilezas escolásticas de los círculos piadosos, gastó la pólvora en salvas y no llegó a la carne viva. El “complejo del Juez impenitente” y el “complejo de Jonás” son mucho más complejos. En *La peste* podía Camus haberse enfrentado con el problema; pero lo rehuyó, alegando el donaire de la muerte de un niño, cuando todos morimos: la “peste” podía haberle obligado a ser reflexivo y a quedarse dentro de la ciudad apestada en lugar de escribir crónicas desde fuera. De

34. KIERKEGAARD, S., *Crainte et Tremblement*, Paris, 1946: Introd. J. Wahhl.
CESBRON, G., *Libérez Barabbas*, Paris, 1957.
KIERKEGAARD, S., *Discours chrétiens*, Neuchâtel, 1952, p. 95-145.

todos modos, el problema está ahí: muchos que se llamaron triunfalistas y que hacían propaganda de las playas de moda en los archipiélagos griegos, comenzaron a ser personas, cuando el médico les dijo que tenían la tisis, que eran "pasivos".

La propia iniciativa es un bonito éxito, a lo menos parcial. En cambio el trabajar a pie forzado es aleatorio; pero es revelador. Un día caminaba el Beato Suso por la orilla del Rhin; de pronto recibió una revelación: sacó de los bolsillos los cilicios, disciplinas e instrumentos de tortura y todo lo arrojó a la corriente: había comprendido que el cilicio es el prójimo, la disciplina es el superior, y la voluntad de Dios es ser decente y honesto³⁵.

35. CAMUS, A., *La chute*, Paris, 1956.
BUES, E., *Jeremias Gotthelf*. Zürich, 1948.
PRZYWARA, E., *Wandlung. Ein Christenweg, Augsburg*, 1925, p. 87-100.
"Nacht".

VIII. LAS ASPEREZAS CORPORALES

1. *Cambio de signo.*

Los evangelistas muestran que el camino de Cristo no es el del Bautista; nos recuerdan que a Cristo se le acusaba de desahogos en materia de comidas, bebidas y dispensas (Mt. 9,14; 9,11; 11,19). Es verdad que Cristo añadía que, cuando se ausentara el Esposo, los amigos tendrían que ayunar (Mt. 9,15). Pero, a pesar de los ascetas (fariseos, zelotas y esenios) que ingresaban en el cristianismo, y retenían sus marcas ascéticas, la tradición cristiana acentuó la tendencia personalista y amorosa. Bien claro lo dice el Sermón de la Montaña, carta pública del ascetismo y perfección cristianos: el ayunador deberá lavarse bien la cara para ocultar su ayuno, para que un ayuno convencional se convierta en un ayuno personal y cordial. Es un cambio radical de signo, que indica que la religión judaica ha sido suplantada por la cristiana.

Ese cambio de signo nos obliga a reflexionar. Las asperezas corporales tenían su origen en una concepción primitiva de la religión, y luego en una concepción crítica, propia del dualismo persa y griego. De hecho, el ascetismo había invadido todas las capas de la cultura y no existe ninguna religión o cultura que no dé importancia al ascetismo. El cristianismo lo aceptó también, pero ya hemos dicho que lo superaba mediante una tendencia personalista y amorosa. El sentido y el valor del ascetismo cristiano proviene de esa relación personal y amorosa, apostólica, eclesiástica. El ascetismo cristiano es un carisma del Espíritu, una propiedad de la Iglesia: el sujeto cristiano se ofrece a ser vehículo, modelo, intermediario, portador de la gracia divina entre sus hermanos, bajo la mirada y sonrisa del Padre celestial.

Los judíos reprochaban a los cristianos: no acudían al templo, no ayunaban los días establecidos, no daban limosna a toque de corneta... y los cristianos replicaban: no tratamos de relajar la disciplina, sino de disciplinar el corazón; tenemos un método nuevo de servir a Dios. Y los evangelistas recogen la polémica: a Dios no se le engaña con alaridos, caras maceradas y toques de corneta: reclama la *kenosis* y la *nekrosis*, el sacrificio pascual³⁶.

36. OPPEN, D. von., *Das personale Zeitalter*, Stuttgart, 1965, p. 11-33.

GOGARTEN, Fr., *Verhängnis und höpfung der Neuzeit*, Stuttgart, 1953.

SOBALLA, G., "Analogia perfectionis", "und die methode der Aszetik", en *Festschrift f. E. Przywara*, Nürnberg, 1960, p. 56-72.

2. *Carácter carismático del ascetismo.*

La Iglesia ha tenido que respetar a los ascetas que venían a ella, exhibiendo notables marcas en el deporte ascético. Sería curiosa una historia del ascetismo cristiano ante la paradoja de un deporte y un enamoramiento. Algunos Padres levantaron su voz crítica. S. Agustín rechazó las marcas de "abstinencia y continencia" de los maniqueos, oponiéndoles la caridad; al mismo tiempo, hizo ver que al asceta le hace la causa y no la pena. Pero el ascetismo ha conservado un valor y un sentido en sí mismo, eliminando todas las exageraciones.

Considerando el ascetismo como un medio para lograr determinados "objetivos", ha surgido el concepto de "utilidad y eficacia" frente al "arte por el arte". El cristianismo retiene su museo de ascetas dignos de admiración: apenas comían, bebían y dormían; vivían en los desiertos, eran capaces de tenerse quietos sobre una columna, etc. Pero se advierte a los visitantes del museo ascético que tampoco trabajaban gran cosa, ni gastaban energías, ni administraban los talentos de Dios en formas rentables. Si se les hubiese colocado en la "cadena de la producción", hubieran estallado sus venas, se hubiesen retorcido sus nervios, se hubiese secado su cerebro, se hubiese apagado la luz de sus ojos. En último caso: se hallarían algunas "superestrellas" incomprensibles. Pero todo eso sería objeto de admiración y veneración, no el Reino de Dios y su justicia.

Los hombres de buena voluntad reconocen que el ascetismo en general ha prestado a la humanidad grandes servicios: la represión ha sido útil en general. Pero hoy vivimos en una época de deportes especializados y apreciamos el sentido y valor de los entrenamientos y ejercicios. Un entrenador no agota al equipo en el entrenamiento, inutilizándolo para el conflicto real y puntuable; pero tampoco deja de entrenarlo por miedo al desgaste de energías: los órganos que se ejercitan se fortalecen y multiplican lo que gastan. Entendemos que, si la Iglesia no reporta ventaja alguna puntuable, hay que pedir cuentas a los entrenadores. El Verbo no se hizo carne para coronar a los que consiguen el "bravío". Es discutible la pugna entre monjes, bonzos y derviches. Diógenes, el cínico, vivía en una cuba. Pero si se permite hablar al amor, carisma tenemos ³⁷.

37. THIBON, G., *Nietzsche und Johannes vom Kreuz*. Paderborn, 1957.
 SCHJELDERUP, K., *Die Askese*, Berlin, Leipzig, 1928.
 MAYER, J., *Die Chr. Askese*, Freiburg, i. Br., 1894.
 ZOCKLER, O., *Askese und Mönchtum*, Frankfurt a M., 1897.

3. *El asceta y el amor.*

Sin duda, el amor deberá ser ascético y el ascetismo deberá ser amoroso. Pero, en principio, el amor debe reconocer la objetividad útil del ascetismo. En los penales de la USA se ha demostrado que una simple dieta cambia el temple de los más insignes criminales. Entre los mandamientos elementales del Yoga, Zen y Swammis, figura "una dieta apropiada". Se ha relativizado la mortificación externa, pero hay que reconocer su utilidad fundamental. Sin eso, el amor sería un ilusionista.

El artista de cine, el bailarín, el boxeador, el equilibrista, el ciclista tienen sus dietas y sus entrenamientos apropiados. ¿Quién aceptaría a un Jockey, que pesara 120 kilos? El amor cristiano deberá pues, retener sus ímpetus sobrenaturales y aprender de los entrenadores: se busca un cuerpo que resista el trabajo, la fatiga, el insomnio, el hambre, la sed, la depresión nerviosa, las enfermedades, y preste el máximo rendimiento. No hay que exagerar, pero hay que controlar. Un soldado no lucha todos los días, pero debe estar pronto para entrar en fuego.

No es difícil averiguar lo que "conviene" a cada sujeto, ya que el rendimiento es una revelación. El deporte moderno nos sirve de escuela: No es difícil comprobar que un atleta no rinde lo que debe, que está demasiado gordo o flaco, que necesita sudar o reposar. Algunos enemigos del ascetismo han querido citar el ejemplo de S. Pablo para polemizar. Había venido del fariseísmo, y era normal que sometiera su cuerpo a servidumbre (I Cor. 9,27). También era normal que, viviendo entre sus amigos griegos, se acostumbrara a comparar el ascetismo cristiano con el atletismo de los campeones, que se abstienen de todo para conquistar una corona (I Cor. 9,25). Ese ascetismo convencional le era útil y servía de punto de partida para otro ascetismo más profundo: porque es claro que Pablo en su vida apostólica estuvo siempre en forma: es modelo de resistencia, de lucha, de hombría, de perseverancia. Eso no es propio de holgazanes y desentrenados. Y es que el Amor asistía a Pablo, obligándole a repetir: "el amor de Cristo me espolea" (II Cor. 5,14), me ensangrienta los ijares³⁸.

38. El Pragmatismo obligó a los ascetas a reconocer que su sacrificio debe

4. *El sentido de la represión.*

No hay problema sobre la represión irracional, ya que provoca reacciones desastrosas. El problema se plantea tan sólo en el terreno de una represión "racional". ¿Es buena y aconsejable? Si se reprimen los mismos psicoanalistas y psiquiatras, es ya asunto terminado. Todos los grandes hombres son "reprimidos". Un hombre "no reprimido" es casi inconcebible. La conclusión parece evidente: la represión, por sí sola, no garantiza nada: todo lo que puede garantizar se consigue con drogas y mística de nescafé. Pero sin la represión, ni siquiera hay problema humano, puesto que no hay apertura hacia la trascendencia. ¿Es que la ascética causa, o cuando menos condiciona, una mística? ¿Es que Dios causa la mística, pero sin revelarnos si lo hace directa o indirectamente? En todo caso, la represión es ya por sí misma un punto de partida.

Pero lo que interesa es el valor y el sentido de la represión. Levantamos una presa hidráulica, obligamos a un río a detenerse, creamos una inmensa fuerza ¿Qué sentido tendría todo eso, si no aprovechamos la energía acumulada? El sentido de la represión es, pues, positivo. Es la llamada "sublimación", la creación de valores, la conciencia clara del trabajo. Y tú y yo tenemos que preguntarnos: "¿qué produzco aquí y ahora en el Reino de Dios y su justicia como resultado de mi represión?". Este es el problema y por cierto, muy serio.

Freud no puede solucionar me el que yo quiera asistir a dos banquetes a la vez, o amar a dos mujeres a la vez, porque ambos términos me gustan. Es imposible abarcarlo; elegir una cosa, optar, es reprimirse frente a mil posibles alternativas. Todo ese problema sería puro donaire, si no se centrara en la vida real. Mientras hablo contra la represión, me estoy reprimiendo en mil aspectos. Pero es fácil pasar de la represión racional a la irracional. Hablemos entonces de una represión evangélica, que hoy es facilísima: medios audiovisuales, pasatiempos, desahogos, fugas, evasiones, espectáculos,

ser "útil". El Marxismo insistió en "la cantidad y calidad" del trabajo, como base de remuneración. El cristianismo no puede cambiar esos puntos científicos de vista: puede darles nuevo valor y sentido con el amor; ese es el objetivo de su ascetismo.

revistas, periódicos, etc., etc. Puedo reprimirme con la cara lavada. Lo importante es que sublime esa energía de la represión³⁹.

5. Eficiencia.

Dios creó al hombre para que cuidase y cultivase la tierra. Es, pues, normal que Cristo llame bueno al administrador eficaz, y malo (nequam) al administrador incapaz, ya por perezoso, ya por avieso. Hay unos asuntos o negocios del Padre en la tierra, y la tierra es el símbolo de tales intereses, del patrimonio, que hay que cuidar o cultivar. Puesto que ése es el sentido de nuestra existencia, hemos de procurar que la tierra sea un "paraíso" y no una "salinera", una estepa, cubierta de grama, abrojos y zarzas, que dé la impresión de un "castigo de Dios".

Así entendemos que los evangelistas traten el tema con cierta dureza aunque aplicado al problema de la naciente iglesia (Mt. 24, 45-51). Hay criados y administradores honrados y capaces; pero los hay negligentes y torvos. Cuando el Señor vuelve de repente, sin previo aviso, estudia la situación y hace justicia. Lo mismo repite S. Mateo en la parábola de los talentos (Mt. 25,30) y en las escenas del juicio final. Ese es el criterio con que deberemos apreciar la situación actual, distinguiendo a los hombres según sus "méritos" y "daños y perjuicios".

Para terminar contrastemos el aspecto negativo y el positivo de la ascética en un caso ejemplar, que será S. Jerónimo. Leyendo a S. Atanasio y escuchando las historias de la Tebaida, llegó a la conclusión de que los "occidentales" eran unos pobres aficionados, que no sabían ayunar en regla. Se marchó, pues, al Oriente para ayunar de un modo reglamentario y llevó la táctica, técnica y estrategia del ayuno hasta el límite: se quedó en los huesos, y su piel se quedó tan negra como la de un etíope. Pero dentro de esa piel hervía el volcán de la imaginación: la fantasía enloquecida llegó a dominarlo: se imaginaba los bailes y saraos de Roma, en los que las doncellas exhibían mil nuevas formas y modas de tentación... Era inútil suspi-

39. HARVACK, A., *Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte*, Giessen, 1881.

JUNG, C. G., *Das Unbewusste im normalen und kranken Seelenleben*, Zürich, 3 ed., 1926.

El psicoanálisis es, pues, un valor neutral, que pueden aprovechar los cristianos y los no cristianos: demuestra una cosa y la contraria.

rar o golpearse la cabeza con los puños. En vano empuñó el guijarro para golpearse el esternón. Al fin, se puso a estudiar hebreo. Llegó a dominarlo, y prestó con ello un inmenso servicio a la humanidad y especialmente al cristianismo. Aquella ascética era otra cosa. Comprendió que aquella era la solución: estudiar hebreo...⁴⁰.

40. DISCH, R., *The ecological Conscience, Values for Survival*, N. Jersey, 1970.

WATTS, A. W., *The World is your Body*, in *The ecological...* 1970.

Es impresionante la consciencia que el problema ecológico está creando, ya que la amenaza de la polución es casi igual que la de la bomba atómica. Se crea así una teología de la responsabilidad sobre el texto citado (Gén. 2.15). Este texto se convierte en base de toda teología espiritual: la misión del hombre es cuidar y cultivar la tierra. Pero como el término "tierra" es el símbolo de la creación entera, y abarca, no sólo la creación material, sino también la espiritual, el hombre es ya administrador de Dios en este mundo. No es un propietario, sino un administrador. En este sentido, y según este valor, hay que ir organizando todos los proyectos de la Teología Espiritual.

EPILOGO

La vía purgativa se identifica con el *Ordo amoris*. Esto significa dos cosas: una reducción de variadas materias al tema del amor, que ha de ordenarse, y una limitación o definición del amor, dentro de su propia esfera. En el primer aspecto, la vida espiritual y la teología espiritual deben comenzar por el amor y por su ordenamiento. De otro modo, se hace una teología artificial, que no se ocupa de la espiritualidad existencial, sino de ciertos puntos de dogmática (cfr. Tanquerey, Ad., *Teología ascética y mística*, Tournai, 1930) por ejemplo, los orígenes de la vida sobrenatural, la naturaleza de la vida sobrenatural, teoría de la perfección, obligación de tender a la perfección, medios generales de perfección. Citamos a Tanquerey, porque es el modelo *Standard* de ese tipo de ascéticas. Los otros tipos (Crisógono de Jesús y Royo Marín, carmelitas y dominicos) se ocupan mucho menos de la ascética, y sólo se preocupan de "teología dogmática", sin suficientes fundamentos para que sea teología. Es claro para muchos, que ese sistema es simplemente la supresión o eliminación de la ascética experimental para ocuparse de elucubraciones y especulaciones sobre el desarrollo de una gracia santificante, que tampoco es tratada como hoy conviene. Es, pues, un callejón sin salida, y además camino falso; parte de supuestos falsos, de un aristotelismo, no de un cristianismo. Es necesario salirse de ese callejón sin salida, aunque eso no es fácil para los que están educados en ese callejón.

En un cristianismo, en el que la Ley y los Profetas se reducen al amor, ha de cambiarse todo. El fin, al que se dirige la ascética, es amar a Dios y al prójimo. Eso no es tan fácil como pudiera parecer a quien tenga un concepto vulgar del amor. Mas, puesto que es el fin el que debe condicionar los medios (Si voy a Roma, tengo que buscar un tren que me lleve a Roma y una estación que me lleve a ese tren, y una calle que me lleve a esa estación, etc.), el orden de mi amor exige un ordenamiento. El orden no se da de antemano, puesto que soy libre, como se da al lirio del campo y al ave del cielo. Tengo yo que buscarlo: pero lo busco porque lo llevo dentro. Necesito un reajuste de lo que llevo dentro con las llamadas de fuera, y especialmente con las aldabadas de Dios que llama a mis puertas. Necesito desengañarme y renunciar a mis prejuicios, cerciorándome de que

estoy en mi puesto, ya que no puedo justificarme con una administración "externa", aunque sea plausible. Dios me llama para el amor, y me cita para una amistad, que en definitiva es piedad o amor filial; se me impone un examen de conciencia muy preciso y quizá científico, en el que necesitaré buscarme consejeros técnicos y duros, que me digan "su verdad", lo que sienten, lo que ven, lo que creen que demandan de mí las circunstancias. Si busco amigos para que me aconsejen, estoy perdido, y sólo me salvaré, si Dios me proporciona suficientes enemigos, que me canten claro.

Es fácil que estos enemigos "divinos" (S. Agustín) me vayan citando a las víctimas que he atropellado o humillado en mi camino espiritual y quizá en nombre de Dios y luchando dentro del "partido de Dios". Eso decían aquellos espirituales que persiguieron a Fray Luis de León, y que le arrancaron la terrible fórmula: "Recia cosa es un necio que presume de santo". Cada víctima grita ante el Señor: "Aquí la envidia y mentira me tuvieron encerrado". El hecho de que nadie se declare responsable o culpable recuerda que tampoco los que crucificaron a Cristo se declararon responsables ni culpables. Es normal. Por el contrario, los culpables desafiaron al cielo: "caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos". La destrucción de Jerusalén no abrió los ojos a los culpables.

Otra cosa sería si cada cristiano y cada asceta se ocupara en ordenar su vida dentro del amor, dentro de la caridad, amando al prójimo como a sí mismo y a Dios por encima de todas las cosas, comenzando por amarse "bien" a sí mismo. Y este examen fundamental, profundo y definitivo es el que debe organizar la vía purgativa, la teología espiritual purgativa. Es menester despegar el corazón del mundo, en su sentido peyorativo y del ego en su sentido peyorativo. "Ordenar" es justamente resolver el problema de esos sentidos peyorativos del terrenalismo y del egoísmo.

Con ese carácter "purgativo" o acrisolamiento, queda ya bien planteado el problema del *Ordo amoris*. Se descubre que el amor, en cuanto común denominador de todas las virtudes y vicios, sirve en cierto modo de criterio y piedra de toque. Puesto que hay virtudes viciosas y vicios virtuosos, hay un problema de autenticidad e inautenticidad. Para que una virtud sea auténticamente virtuosa o un vicio sea auténticamente vicioso, hay que recurrir al amor: hay que comprobar una intención, que con frecuencia es oculta, y que a ve-

ces escapa incluso a la perspicacia de su portador. Ni siquiera el psicoanálisis logra muchas veces averiguar la intención secreta de muchas vidas. A veces resultará que sólo una iluminación especial del Espíritu Santo logrará demostrar a un hipócrita que es un hipócrita, fariseo, saduceo, zelota o herodiano. Sin embargo, cara cual deberá hacer lo que esté en su mano.

Así vemos la inutilidad de tocar mil materias, que no resuelven nada. S. Agustín, exmaniqueo, cansado de oír la consabida cantinela “abstinencia y continencia”, se preguntaba: “¿Y si este maniqueo abstinentes y continente, vive en un error? ¿Y si este maniqueo, por tener un Dios erróneo y un prójimo erróneo, no ama ni a Dios ni al prójimo? Es, pues, necesario simplificar y definir una vía ascética, cuya piedra de toque va a ser siempre el amor. Nos hemos limitado a un ensayo, pero este ensayo puede perfeccionarse.

El amor seguirá adelante. No se conformará con una vía purgativa, se convencerá de que tiene que ejercitar ese mismo oficio en una vía iluminativa y en una vía unitiva. No abandonará al asceta. Mientras le va ordenando el amor, le está ya preparando para contemplar el mundo a la luz de ese mismo amor. Continuará siendo el común denominador de todos los fenómenos llamados “realidades terrestres”, y de los llamados “fenómenos místicos”. Y ni aun ahí terminará. Acompañará al asceta hasta el fin, y lo presentará al tribunal de Dios. Eso será suficiente: ver que un espíritu entra en la gloria acompañado por el Amor.

Lope Cilleruelo

En el 75 aniversario de su muerte

El Padre Eustoquio de Uriarte

El 17 de setiembre de 1900 fallecía en Motrico, víctima de una dolencia fulminante, el durangués Eustoquio de Uriarte, agustino, musicólogo y escritor, “con quien —utilizando palabras que le dedicó su amigo Carmelo Echegaray— no ha sido sobradamente generosa la fama, lo cual no es decir que no lo será con el tiempo”.

En el colegio de los PP. Agustinos, de Guernica, transformado ahora en Instituto de Enseñanza Media, había a la derecha de la entrada una lápida de mármol que decía: “A la esclarecida memoria del eximio musicólogo y atildado escritor agustino P. Eustoquio de Uriarte y de los Padres que con su saber y virtudes enaltecieron este Colegio. Los antiguos alumnos. Julio de 1925”.

¿Quién era este Padre Uriarte, que a los 25 años de su muerte merecía esta inscripción? Cuando hace años empecé a preocuparme por los problemas musicales de mi País, me llamó la atención el calificativo de “eximio musicólogo” dedicado a este agustino. Tuve la suerte de obtener algunos datos de los religiosos que todavía regentaban aquel Colegio y de consultar la revista “Guernica” que a principios de siglo allí se publicaba. En ella se publicó una fotografía del descubrimiento de la lápida mencionada, documento en que aparecen, entre otros, el sacerdote D. Francisco Uriarte, sobrino del homenajeado, con quien entré en contacto en 1966. Fue él quien me abrió las puertas de la investigación sobre este preclaro durangués, a quien he seguido de cerca desde entonces, preocupado por aportar lo que de mí dependiera para un esclarecimiento de su vida y obras, que en justicia se merece. Y es esto lo que pretendo con ocasión del aniversario de su muerte.

I. AMBIENTE MUSICAL EN DURANGO Y SU ENTORNO A FINES DEL SIGLO XIX

Las tierras dominadas por el Amboto, desde Garay a Ochandiano, fueron verdaderamente fértiles en personalidades musicales en la segunda mitad del siglo XIX en que tenemos que encuadrar al Padre Uriarte. Partiendo de Juan María Blas ALTUNA (1828-1868) polémico personaje durangués en relación con el "Gernikako Arbola" de Iparraguirre, afincado desde 1860 en Lekeitio, van apareciendo músicos de más o menos talla artística como Julián AZURMENDI (1831-1891), Anastasio Meabe (1835-1913), Marcos ALCORTA (1838-1897), Alejandro JIMENEZ (1849-1905), Anselmo AZURMENDI (1859-1901), Bartolomé ERCILLA (1863-1898) autor del ya popular villancico "Mesias sarritan agindu zana", Juan ZABALA (1872-1929), Juan OJANGUREN (1875-1951) gran organista en Guernica durante medio siglo, Juan María MIANGOLARRA (1875-1955), Juan LARRINAGA (1877-1933), Isidoro CORTAZAR (1881-1966), Federico LARRINAGA (1886-1949), Antonio ALBERDI (1891), todos ellos de Durango. Una nómina realmente asombrosa.

En Abadiano nació y murió (1869-1909), si bien prodigó su arte musical fuera de su tierra, Nicolás URIEN. En Bériz creó escuela de organistas Sebastián GABIOLA, padre de José Cruz GABIOLA que trasladó su magisterio musical a Durango, donde entre otros formó a su hermano Bernardo GABIOLA (1880-1944) gran profesor de órgano y concertista, con quien creo que también está en deuda su pueblo. De Bériz fueron también Cástor GORROCHATÉGUI (1849-1916) antecesor de Guridi en el órgano de los Santos Juanes de Bilbao, Víctor GARITACONANDIA (1876-1929) y Gregorio GUIASOLA (1871- ?). Y ya en este siglo nació, también en Bériz, Modesto ARANA (1909-1969).

De Ochandiano fueron los hermanos Matías (1853-1887), Manuel (1854-1903) y Marcelino AROSTEGUI (1856-1910), los tres hermanos de religión del Padre Uriarte, quienes en su convivencia conventual le prestaron inestimable apoyo en sus trabajos musicales. En Ochandiano habría que mencionar también a Agustín AZKUNAGA (1885- ?) y a Eusebio LARRINAGA (1886- ?), padre de los famosos txistularis de este apellido en Bermeo.

Pero en este entorno de Durango brillan como estrellas de primera magnitud en el campo musical Ambrosio ARRIOLA (1833-1863)

que nace en Elorrio y muy joven muere en su pueblo precisamente el año en que nace nuestro Padre Uriarte, Valentín ZUBIAURRE (1837-1914) hijo de Garay, que sustituyó a Hilarión Eslava como Maestro de la Real Capilla de Madrid, y sobre todos ellos, uno de los mayores músicos vascos, Vicente GOICOECHEA (1854-1916) nacido en Aramayona, genio de la polifonía religiosa moderna.

Un rincón de nuestro País donde proliferan tantos y algunos tan grandes cultivadores del arte musical, debía de tener forzosamente entre sus gentes una singular inclinación hacia él. Y sin duda contó con abnegados maestros del arte, que, como en otros centros de nuestro país, fueron los organistas de las iglesias, entre los que deben destacarse al franciscano Pedro Bengoa, en Elorrio, maestro de Arriola, a los Gabiola, padre e hijos en Bériz y Durango, a Cástor Gorrochategui, organista y director de Banda en Durango, a Victoriano Balerdi, gran organista en Mondragón.

Pero esta fertilidad musical se ve debilitada, como en otras zonas del País, por la natural diáspora de los elementos valiosos, fenómeno debido no tanto a la veracidad del refrán de que “nadie es profeta en su tierra”, reflejo del poco aprecio de los paisanos, como a la fuerza centrífuga de nuestra raza y a la necesidad de altos vuelos de los grandes hombres que rompen con el estrecho marco local para buscar fuera de él superior formación y vías de manifestación de su privilegiado espíritu artístico. Influyen también en esta diáspora —y es el caso del Padre Uriarte— las emigraciones por vocación religiosa que van a dar por el mundo el fruto de nuestro árbol, como cantara Iparraguirre. Repasando la biografía de los músicos mencionados, veríamos que la mayoría de ellos, por afán de aprendizaje o desarrollo de sus aptitudes, emigran de sus pueblos, salvo raras excepciones de fidelidad a su misión entre los suyos. Y así, Altona se va a Madrid y Lekeitio, Alcorta a Bilbao, Jiménez a Vitoria, Ojanguren a Guernica, Urien a Italia, Zubiaurre a estudiar con Ledesma a Bilbao y después a Madrid, Gorrochátegui a Bilbao, Bernardo Gabiola a estudiar a Bruselas y después a San Sebastián y Madrid, Goicoechea a estudiar a Vitoria y después a Valladolid. Los religiosos, en su mayoría agustinos, salen de su patria chica por exigencia de su Orden.

En Julio de 1886 se celebraron durante tres días en Durango las Fiestas Euskaras, ocupando parte importante de las mismas el ho-

menaje al preclaro durangués Astarloa. Allí acude Valentín Zubiaurre, que el día 24 de julio dirige en la parroquia de Santa María de Uríbarri su Misa con orquesta. Acude también Alejandro Jiménez, que obtiene Medalla de Oro por su himno a voces y orquesta "Alabantzea Astarloari". Los durangueses oirían también al recién fundado Orfeón Bilbaíno interpretar, entre otras obras, el Zortziko a Astarloa compuesto por su director Cleto de Zabala. Serían estas fiestas, sin duda, motivo de reunión de muchos durangueses emigrados. ¿Estaría presente nuestro Padre Uriarte en período de vacaciones estivales, antes de iniciar el último curso de su carrera sacerdotal? No me extrañaría que así fuera, pues cuando diez años más tarde se inauguró el Colegio de los PP. Agustinos en Guernica, para el que fue nombrado Vicerrector el Padre Uriarte, se interpretó —a instancia de éste— el Zortziko a Astarloa de Zabala, premiado en las citadas Fiestas Euskaras.

Y aquel sería el ambiente musical que influyó inconscientemente pero decisivamente en el alma infantil de Eustoquio Uriarte. Durante toda su vida recordó este cuadro de su villa natal, tal como lo manifestó, hasta por escrito¹ en bellas palabras: "Para apreciar las bellezas y excelencias de la patria, no hay como perderlas de vista por largo tiempo... Cuando se acumulan en la imaginación, hiriendo profundamente la sensibilidad, el color, el aroma, y los rumores de las montañas nativas, los lugares, los cánticos, el santo regocijo de las romerías; todo eso que constituye el único caudal que se sacó de la patria y se agita ahora bulliciosamente como polvo de oro del recuerdo...".

II. BIOGRAFIA

Eustoquio de Uriarte y Amorrortu² nació en Durango (Vizcaya) el día de Animas, dos de noviembre de 1863, el mismo año que tras corta vida de treinta años moría el músico elorriano Ambrosio Arriola, y el mismo año en que nacía, también en Durango, el com-

1. Véase la "Carta Prólogo" al libro "De mi país" de Carmelo Echegaray y el trabajo del P. Uriarte en la inauguración del Colegio de Guernica.

2. Como se puede ver en la Bibliografía precedente, confunden algunos el nombre llamándole Eustaquio. Este error lo sufre también Jon Bilbao en su Bibliografía.

positor Bartolomé de Ercilla, quien, también de corta vida, falleció a los 35 años, dos antes que nuestro Padre Uriarte.

De su niñez, aparte de los recuerdos que él mismo nos transmite en sus escritos, apenas quedan más que dos referencias de sus dos biógrafos principales. El Padre Luis Villalba, que estudió con cariño y profundidad su faceta de musicólogo, dice que a los veinte años “no tenía otros conocimientos técnicos musicales que los que el vulgo innumerable de los que se llaman músicos suele poseer: rasgueaba medianamente el violín y arañaba algo más imperfectamente el piano, pero, en cambio estaba dotado de un fervor entusiasta por la música y de un delicadísimo sentimiento³. El otro biógrafo, Carmelo Echegaray, que en casi todo sigue a Villalba, excepto en las confidencias que tendrán estas almas gemelas durante los tres años (1896 a 1899) en que ambos viven en Guernica, dice que “desde niño mostró singular afición a la música, hasta el punto de que con los escasos cuartos que le daban en su casa para acudir el día 3 de febrero a la renombrada feria de San Blas que se celebra en Abadiano, compraba una flauta de hoja de lata y con aquel deficientísimo instrumento se ponía a interpretar, con todas las imperfecciones que son de suponer, las piezas que oía a las bandas de los regimientos liberales y a las charangas de los batallones carlistas que pasaban por la capital del Duranguésado en los días azarosos de la guerra civil. Aquella revelación de las aficiones y aptitudes musicales del joven durangués movió a su honrada familia a procurarle medios con que la desarrollase, claro está que dentro del círculo limitado a que le obligaban los recursos de que disponía. Y así comenzó su educación musical...”⁴.

La referencia de Echegaray a las charangas de los batallones carlistas me da pie para pensar que, a la edad de diez u once años, Eustoquio Uriarte estudiaría música con el berriztarra Cástor Gorrochátegui. En efecto, en 1873, lucha Cástor en el bando de Carlos VII, y ese mismo año le vemos asentado en Durango como Director de la Banda de Música del batallón carlista local. Hasta 1882 no se hace cargo de la organistía de los Santos Juanes de Bilbao, y es posible que hasta esa fecha estuviera en Durango regentando algu-

3. P. Luis Villalba, en “El Padre Uriarte” páginas 1 y 2.

4. Carmelo de Echegaray, en su conferencia publicada en “Euskal Erriaren Alde” páginas 94/95.

na Academia de Música, tan en boga en aquellos años en el País, especializándose en la formación de instrumentistas para su charanga. El niño Uriarte, que después se declararía “carlista entusiasta de abolengo y convencido”⁵ ¿no elegiría como maestro a Gorrochátegui, hacia quien le inclinaba, además, su afición a un instrumento de viento? Si, por otra parte, según Villalba, tocaba el violín mejor que el piano, sería porque en su infancia no había acudido a las clases de otro berriztarra afincado en Durango, José Cruz Gabiola de más clara inclinación a la enseñanza del órgano y piano. En la vida de discípulo y alumno hay otros dos momentos de contacto: cuando, para la inauguración del Colegio de Guernica, el discípulo trajo a su maestro y paisano en 1896 para dirigir el coro de la parroquia de Santa María en la Misa solemne de aquella festividad; y cuando, en la iglesia de los Santos Juanes de Bilbao, se estrenó una Misa de Perosi y fragmentos del Oratorio “La resurrección de Cristo” del compositor italiano estrenos que merecieron un artículo de la pluma del Padre Uriarte.

De todos modos, “no eran muy altos ni muy extensos —dice Echegaray— los vuelos que podía alcanzar en Durango la educación musical de Uriarte. Providencialmente vino a favorecerla, dando a la dirección de sus estudios una orientación y una amplitud que en aquellos días no era factible sospechar, la vocación religiosa que llamó al claustro al joven vizcaíno y le alistó en las filas de los discípulos del Aguila de Hipona. El Padre Uriarte tomó el hábito de San Agustín en el Colegio de los Agustinos Filipinos de Valladolid el 15 de diciembre de 1878, y profesó en la misma casa el 16 de diciembre de 1879”.

Durante sus estudios religiosos en Valladolid, en el Colegio de Nuestra Señora de la Vid (Burgos) y El Escorial, se encontró el Padre Uriarte con los Padres Matías y Manuel Aróstegui, de Ochandiano, quienes ejercían cargos de Maestros de Música y Organistas. Aunque poco mayores que él, habían adquirido una aceptable técnica musical a partir de las primeras lecciones recibidas de su padre, organista de aquella villa vizcaína. Pero a pesar de la orientación que le dieron estos paisanos hacia el piano o el órgano, las preferencias del Padre Uriarte se dirigían hacia el violín, llegando a tocar

5. Román de Zubiaga, en sus “Apuntes Necrológicos”.

este instrumento en la orquesta de la Capilla de El Escorial durante sus estancias en el Monasterio.

“Pero la dirección impresa en el Claustro a las aptitudes nativas del fervoroso vizcaíno, no sólo sirvió para poner de resalto las grandes condiciones que tenía, más todavía que para el cultivo, para la apreciación del arte de la música, sino también para revelar algo que nadie hubiera podido sospechar en Durango: las extraordinarias cualidades de escritor personalísimo y exquisito con que le había regalado el Cielo y que se ostentaron bien a las claras desde los primeros trabajos en que se ejerció su pluma”⁶. Tanto que mereció un encendido elogio de Menéndez y Pelayo, quien manifestó no conocer en castellano páginas de estética musical más sabrosas ni más exquisitas que las trazadas por el Padre Uriarte⁷.

Desde 1883 en que a la edad de veinte años comenzó sus publicaciones en la “Revista Agustiniana” (después titulada La Ciudad de Dios) hasta los 36 años en que falleció, no dejó de escribir acerca de su idolatrado arte. Su biografía, aparte de reseñar que en los Colegios por donde pasó (El Escorial, Guernica, Palma de Mallorca) fue profesor de historia, retórica, francés y filosofía, se reduce fundamentalmente a un inventario de sus trabajos de crítica musical, una crítica impresionista, de romántico rezagado⁸, pero en todo caso —como puntualiza Echegaray— crítica sugestiva que sugiere más cosas de las que dice.

El 28 de agosto de 1883 leyó el Padre Uriarte en La Vid su primer trabajo sobre “La Música según San Agustín” que con algunas correcciones y ampliaciones termina de redactar en El Escorial en diciembre de 1885, publicándose ese mismo año. Habían sustituido en 1885 los Agustinos a los Jerónimos en la rectoría del Monasterio, y allí se trasladó el Padre Uriarte para cursar sus últimos años de Teología. Hasta su traslado a Guernica, once años más tarde, casi toda su producción se fecha en El Escorial, donde su primer trabajo se titula “Gounod y su Himno a San Agustín”. En diciembre de 1886 escribe “La expresión en la Música”⁹ que mereció una crítica

6. Carmelo Echegaray, en su conferencia citada.

7. Menéndez y Pelayo, “Historia de las Ideas Estéticas en España”, tomo I, página 154.

8. P. Luis Villalba, en ob. cit. páginas 40 y 43.

9. Con este artículo sale el P. Uriarte del recinto de su Orden para lanzarse al mundo de la crítica y comentario en general y es por tanto el que empieza a hacer sonar su nombre fuera de El Escorial.

despiadada por parte de Gregorio del Saz, a quien el Padre Uriarte contestó más cumplidamente de lo que el adversario merecía¹⁰. A la sazón apenas tenía otros contactos y conocimientos que los que le proporcionaban sus maestros Matías y Manuel Aróstegui, por medio de quienes llegó a dejarse influir demasiado por la obra de Eslava (Museo Orgánico, principalmente) y en el piano por Schumann, Field, Chopin y algo más tarde por Gottschalk y Liszt. Era el límite hasta donde llegaban sus maestros. Pero en 1886 el Padre Manuel Aróstegui es destinado a Filipinas¹¹ y en enero de 1887 fallece el P. Matías Aróstegui. Estas circunstancias le hacen sentirse pájaro libre y la amistad que traba con el pianista Juan Gil Miralles, abren a nuestro Padre Uriarte nuevos horizontes: descubre a Schubert y Grieg, entre otros compositores modernos, precursores del nacionalismo musical en Europa. Pero sobre estos conocimientos de la música profana clásica, comienza a marcarse ya la senda definitiva de su gran dedicación musical: la música gregoriana. En Junio de 1887 escribe en El Escorial "El canto gregoriano en España. Necesidad de reforma". El 3 de diciembre de 1887 escribe una poesía que titula "Junto a una cuna". Son las vísperas de su ordenación sacerdotal, que tiene lugar en El Escorial el 17 de diciembre de ese año.

Sospecho que en los primeros meses de 1888 vino el Padre Uriarte a pasar algunos días en su tierra natal, pues se ocupa en sus escritos de temas del País: en enero dedica un artículo a Juan Crisóstomo Arriaga ("El Mozart español") y escribe una biografía de su maestro "El Padre Matías de Aróstegui"¹². En febrero vuelve a tocar su ya tema favorito con "Dos palabras más sobre el Canto Gregoriano". Y poco más tarde escribe una Oda "Al Arbol, de Guernica" que, presentada a las Fiestas Euskaras de la villa foral, obtiene premio. Con ello termina a mi modo de ver, un primer período de cinco años en la vida de nuestro musicólogo.

10. P. Luis Villalba, ob. cit. página 4.

11. El Padre Uriarte siguió sus contactos con el Padre Manuel Aróstegui y siguieron tratando sobre temas musicales. Así me explico que Azkue, en su Cancionero (página 873) diga, al reproducir la ya tradicional melodía de "Jesukristori kendu" que "el notable músico durangués D. Eust. Uriarte, OSA, me aseguró que en Filipinas cantan los tagalos la primera melodía". He aquí otro importante contacto musical del durangués con el gran músico lequeitiano.

12. Artículo escrito en el aniversario de su muerte, ocurrida el 31 de enero de 1887.

Porque en agosto de 1888 se inicia un período de cuatro años que yo llamaría de "concentración gregoriana". Nombrado profesor de francés en El Escorial, va a practicarlo al Monasterio de Santo Domingo de Silos donde residen algunos benedictinos de Solesmes. Pero el motivo de su viaje queda relegado a segundo término cuando oye cantar el gregoriano a los frailes franceses. El Padre Uriarte queda tocado en lo más hondo de su sentimiento artístico; aquella forma de cantar el gregoriano es completamente nueva para él, es una revelación que cambia el rumbo de su vida artística y de escritor. En adelante dedicará toda la fuerza de su pluma al apostolado del canto litúrgico gregoriano. Desde Silos escribe unas "Cartas al eminente pianista don Juan Miralles" que reflejan toda la inquietud de su alma en aquellos momentos.

Su contacto con los gregorianistas de Solesmes se dio providencialmente en el momento oportuno. En octubre de 1888 se publica el proyecto de Congreso Católico de Madrid, a celebrar en abril del año siguiente. La idea le entusiasma y comienza a preparar el terreno para proponer en dicho Congreso la reforma del Canto Gregoriano. En la imprenta Gaviria, de Valladolid, publica en 1889 "La restauración del canto gregoriano", traducción de un trabajo del R. P. Dom Schmitt, de la Abadía de Solesmes. Y en abril del mismo año presenta en la sección quinta del Congreso de Madrid su ponencia sobre "Importancia del Canto Llano o Firme. Preferencia del Gregoriano", que merece frases encomiásticas por parte de los asistentes, entre ellos las de Barbieri y las que le dedica el crítico Esperanza y Sola en "La ilustración española y americana"¹³. El mismo Padre Uriarte da cuenta del Congreso en "La ilustración musical hispano americana" mediante un trabajo que en forma de carta a D. Felipe Pedrell publica bajo el título de "La música en el Congreso Católico". También al ya amigo y admirador Esperanza y Sola dedica un trabajo titulado "El por qué de la restauración gregoriana". Termina el año 1889 escribiendo en diciembre dos bellos trabajos titulados "El lirismo en música" e "Idilios en prosa".

El año siguiente de 1890 es agotador para el Padre Uriarte. Medido de lleno en la restauración del canto gregoriano, acomete una obra de insospechada calidad e importancia en aquel momento:

13. Tomo XLV, n.º XXV, página 7, Año 1889-2.º.

“Tratado teórico práctico de Canto Gregoriano según la verdadera tradición”, que, con amplitud de 220 págs., da a la luz la imprenta de Luis Aguado de Madrid. Es esta la principal obra del Padre Uriarte, única en su clase y sin precedentes en la didáctica musical. La Sección de Música de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando formuló, siendo ponente Barbieri, el más brillante y halagüeño informe acerca de esta obra.

Sigue escribiendo el Padre Uriarte sobre su tema preferido y tiene conocimientos y arrestos para escribir dos importantes trabajos sobre la música profana: “La Opera Nacional Española” y “Orígenes e influencia del Romanticismo en la música”, este último galardonado con el premio del Orfeón Gallego en Certamen público celebrado en Lugo en 1891. En 1892 a parte de algún otro trabajo sobre gregoriano, tiene dos intervenciones importantes: una el 18 de Octubre en el Congreso Católico de Sevilla, donde lee un “Discurso y Memoria”; otra en El Escorial donde, en la apertura del Curso Académico 1892-93, diserta sobre el “Concepto racional de la Historia”.

Pero en 1892 diría que se inicia un tercer y último período en la vida del Padre Eustoquio de Uriarte. Ha encendido ya la mecha de la reforma de canto gregoriano, culminando su trabajo intensivo de promotor y didacta con su “Tratado”. Sigue empeñado en este apostolado litúrgico-musical, que no abandonará hasta su muerte, pero queda en su alma una parcela importante sin roturar: los temas de su tierra. Y es en 1892 cuando recibe una imperiosa llamada hacia este campo al conocer, en El Escorial, donde trabaja de profesor, a Carmelo de Echegaray, quien ha sido comisionado por la Diputación de Guipúzcoa para investigar en los archivos y bibliotecas de la Corte sobre temas relacionados con la Historia del País Vasco. Aunque ninguno de los dos escritores hace mención al inicio de esta amistad, doy por cierta mi suposición, ya que, a partir de entonces el Padre Uriarte da un giro en sus temas, y Carmelo Echegaray, que al escribir la biografía de su amigo, sigue al Padre Villalba en los años anteriores a este encuentro, se desliga de él y escribe ya con conocimientos propios mencionando obras del Padre Uriarte que aquel no cita y que, directamente proporcionados por el agustino, guardaría en su biblioteca de Guernica. Porque esta es otra feliz circunstancia en la vida de ambos, y es que los dos fueron a vivir a esa villa en el mismo año de 1896.

En los años 1893 y 1894 es escasa la producción del Padre Uriarte: apenas algún trabajo de corte literario, sin pretensiones. Es posible que sobre las normales ocupaciones de su profesorado se viera obligado a continuos viajes a Guernica, donde el 5 de Mayo de 1894 se colocó la primera piedra del Colegio que iba a inaugurarse en 1896. Pero sea cual fuera la causa, no le vemos escribir de nuevo con regularidad hasta 1895. Varios trabajos sobre diversos temas le ocupan en este tiempo: su tema preferido le lleva a publicar un "Manual de Canto Gregoriano" y algún otro trabajo, destacando el que desde Solesmes dedica a D. Enrique Serrano Fatigatti con el título "A orillas del Sarthe". Toca también temas de música en general, como "La Música Española" y "La armonía moderna y la del porvenir".

Pero en el verano de 1896 fructifica ya la semilla depositada en él por Echegaray en 1892 y se asienta en su tierra por periodo de tres años, después de veinte años de ausencia. Los días 25 y 26 de setiembre de 1896 se celebraron las fiestas de la inauguración del nuevo Colegio de Guernica. El Noticiero Bilbaino y la revista Euskalerría¹⁴ dan amplia reseña de esta solemnidad. Al Padre Uriarte se le encomienda la función de Vicerrector del Colegio, y en la velada literaria lee un discurso sobre "El concepto de la Patria y nostalgia que se siente lejos de ella". En la misma velada lee Carmelo Echegaray un trabajo sobre "Papel de los Agustinos en la Machinada de 1718".

Aunque destinado por sus superiores a Guernica por razones profesionales de enseñanza y rectoría, seguía impulsando al Padre Uriarte su ideal de promoción de la música religiosa gregoriana. Por ello, días antes de dedicarse a su función docente, tuvo la oportunidad de asistir, el 31 de agosto de 1896, al que Otaño¹⁵ llama Ensayo de Congreso Musical en Bilbao, donde participaron, como intérpretes Tebaldini y Guilmant, y como conferenciantes Pedrell, Charles Bordes y el propio Uriarte, quien leyó una magistral lección sobre "Excelencias del Canto Gregoriano".

¡Cuántas charlas profundas y eruditas mantendrían aquellos

14. La reseña de "El Noticiero Bilbaino" es reproducida textualmente por "La Ciudad de Dios". Ver Bibliografía.

15. En "Apéndice" a su trabajo "En el 25.º Aniversario..." citado en la Bibliografía.

dos grandes hombres, Uriarte y Echegaray, en los patios del Colegio, en la biblioteca del cronista azpeitiarra o en el Paseo de los Tilos, que unía la villa con el Colegio! Fruto de esta comunicación de espíritus fueron los trabajos que publicó el Padre Uriarte, "a lo Echegaray", como son, "Felipe II y los Fueros Vascongados". "Altonaga", "Francisco de Iturribarria", "Chanton Piperri", etc. El 18 de noviembre de 1897 el Padre Uriarte casa a Echegaray en la Iglesia de San Francisco de Santander: "su presencia y su bendición —dice el cronista— me acompañaron en uno de los actos más solemnes y trascendentales de mi vida".

En sus frecuentes viajes de Guernica a Bilbao, llevado por la imperiosa necesidad de contactos con el mundo musical, asiste el estreno de la ópera vasca "Txanton Piperri", a la que dedica, como hemos dicho, un comentario. Asiste también en Bilbao, precisamente en la iglesia donde es organista su maestro Gorrochátegui, al estreno de una Misa y Oratorio de Perosi. Y descubre a este como genio de la música moderna religiosa. Sus comentarios sobre este compositor italiano revelan una madurez y conocimientos que distan leguas de los de sus primeros artículos de juventud.

Con ser sólo tres los años que vivió el Padre Uriarte en Guernica, y después de muchos años de su muerte, he podido anotar varios datos de su paso por esta villa. En 1898 fue rector interino del Colegio y terminó la obra de la capilla que hasta hace pocos años hemos conocido. En ella, según testimonio de la revista "Guernica", actuaba de organista, a pesar de haber traído consigo de Durango, como profesor de música del Colegio, a Juan Ojanguren, quien se hizo cargo del buen órgano Walker de la Parroquia de Santa María. Cuando hace unos años catalogué las obras musicales del Coro Parroquial, pude ver allí la influencia del Padre Uriarte en Ojanguren: numerosas partituras de misas, motetes, letanías, etc. de los hermanos Aróstegui, Ubeda, Hernández, Cosme, de Benito y otras copiadas en El Escorial por aquellos años dormían en el archivo, sustituidas por las primeras producciones de Perosi, fundamentalmente. Pero su influencia decisiva fue la introducción del canto gregoriano en Guernica, canto que Ojanguren acompañaba al órgano maravillosamente. ¡Cuántas y cuántas misas, introitos, himnos, ofertorios gregorianos hemos cantado en Santa María bajo la dirección de quien vino como Juanito y fue para nosotros Don Juan, de cuyo nacimiento se celebra precisamente este año el centenario!

Para el curso 1899-1900 es destinado el Padre Uriarte a Palma de Mallorca, donde fue recibido con grandes muestras de consideración como primera autoridad en materias musicales. Pronto entró en contacto con Antonio Noguera y la "Capella de Manacor", fundada dos años antes para el fomento de la música religiosa polifónica y gregoriana. Era justamente el ideal del Padre Uriarte. El día de Santa Cecilia de 1899 se celebró en Manacor una velada literaria musical y en ella nuestro Padre Uriarte, insistiendo en temas ya tratados, pero siempre nuevos en su pluma, lee un discurso sobre música religiosa moderna. Varios artículos publicó todavía en La Ciudad de Dios en el periódico La Almudaina, en la revista El Buen Consejo, y preparaba un libro, que pensaba titular "Naturaleza y Arte", como recopilación y actualización de sus ideas sobre estética musical, cuando, finalizado el curso académico, en verano de 1900 se trasladó de nuevo a la península. Cerca nuevamente de su amigo Echegaray, escribió para Prólogo del libro de éste "De mi País" una "Carta a mi buen amigo Carmelo de Echegaray" que vio la luz después de la muerte de su autor.

El día 8 de setiembre de 1900 escribía su último artículo "Pensamientos" en la revista Ecos Religiosos de Bilbao, con motivo de la Coronación de la Virgen de Begoña como Patrona de Vizcaya. Servía por aquellos días, y por una corta temporada, como capellán de un balneario de Saturrarán. Indispuesto una tarde fue trasladado a casa de la madre política de su amigo Ramón Zubiaga, en Motrico, donde falleció el 17 de setiembre de 1900.

Multitud de fieles asistieron al entierro en aquella villa guipuzcoana, y al solemne funeral celebrado al día siguiente en el Colegio de Guernica. La "Capella de Manacor" celebró también funerales por su alma, cantando la "Misa de Requiem" de Victoria. En muchos periódicos se publicaron sentidos artículos necrológicos, algunos firmados por Pedrell, Noguera, Mitjana, etc.

Años después, el 17 de noviembre de 1917, fueron trasladados por sus familiares sus restos mortales al panteón de los PP. Agustinos en el Cementerio de Guernica, donde en el nicho número 11 fueron colocados en una cajita de madera. Muy cerca, en el mismo Cementerio, serían colocados en noviembre de 1925 los restos mortales de Carmelo Echegaray, fallecido ahora hace cincuenta años.

Cerraré esta biografía con unas palabras que le dedicó el Pa-

dre Nemesio Otaño, S. J., en 1905: "Los doce años de intensísimo apostolado gregoriano del Padre Uriarte, desde 1888 a 1900, son, en los anales de la restauración, decisivos y culminantes. La elocuencia sugestiva del célebre agustino, su primoroso estilo, todo vida y color, su juventud sonrosada y su carácter ardiente y fantástico lograron lo que ni los edictos, ni los reglamentos hubiesen conseguido en época tan funesta. Aquel torrente desbordado de su imaginación ahogó las protestas, y aquella poesía pintoresca de su prosa dio vida a las ruinas y animó a los vacilantes y abrió los ojos a los ciegos con la fe en una belleza que él había gustado, sin ahondar en ella demasiado, por un irresistible impulso de su corazón, capaz de todo lo bello. La restauración gregoriana y musical debe al Padre Eustoquio Uriarte una estatua, cuya diestra mano levante una flamígera antorcha, mientras la siniestra, pendiente por el índice de la correa agustiniana, sostenga el famoso "Tratado", emblema de la gloria más pura de su malogrado autor.

III. LA OBRA DEL PADRE EUSTOQUIO DE URIARTE

La abundante producción del Padre Uriarte se conserva dispersa por diversas revistas, periódicos y en un par de volúmenes exclusivos, que tengo en mi poder. Trataré de dar aquí una relación de todos aquellos trabajos a los que he tenido acceso a lo largo de varios años de recopilación de datos.

Los dos libros a los que me he referido son el "Tratado" de Canto Gregoriano, de 220 páginas, y un volumen titulado "Estética y Crítica Musical" que con extensión de 362 páginas publicó el Padre Villalba en 1904 recopilando los principales escritos del musicólogo durangués. Todos ellos, en vida del autor fueron publicados previamente en diversas revistas y periódicos. Así pues, al referirme a cada uno de ellos en la siguiente relación, daré primeramente la referencia de su primera publicación, y seguidamente las páginas en que tal trabajo se contiene en el volumen, a modo de homenaje.

Las obras del Padre Uriarte van relacionadas en orden cronológico, habiendo tenido que dar en algún caso un orden supuesto, pues en esos casos es imposible dar la fecha exacta en que fueron escritas.

Sé que no he podido recoger todo lo escrito por el Padre Uriar-

te, pero me satisface haber recopilado lo principal. Una labor más detenida de quien quiera completar esta biografía con la consulta de periódicos y revistas a las que yo no tengo acceso, al menos fácil, podrá dar la definitiva lista de obras de este autor. Quería terminar este trabajo hoy, fecha del aniversario, y como lo perfecto es enemigo de lo bueno, me he conformado con llegar a este nivel, dejando para otros el perfeccionar esta **Bibliografía**. Quiero, por último, advertir que en algún caso conozco por citas la existencia de algún trabajo, sin que haya podido comprobar la publicación en que apareció. Queda también para otros esta labor, que de verdad deseo sea hecha algún día.

La música según San Agustín.- Trabajo leído en la velada literaria en homenaje a San Agustín, en La Vid, el 28 de agosto de 1883. Con algunas correcciones y ampliaciones fue terminado de escribirse en El Escorial en diciembre de 1885 y publicado en "Revista Agustiniana" (La Ciudad de Dios). Volumen IX - 1885 - páginas 418/425, 533/541, Volumen X - 1885 - páginas 100/106, 401/407, 547/550, Volumen XI - 1886 - páginas 137/142, 199/204.

La imprenta Gaviria de Valladolid publicó una separata en 1887.

Gounod y el himno a San Agustín.- En "La Ciudad de Dios", Volumen XI - 1886 - páginas 397/399.

La expresión en la música.- En "La Ciudad de Dios", Volumen XII - 1886 - páginas 126/132, 531/537, Volumen XIII -1887 - páginas 39/44. En "Estética y Crítica Musical" páginas 328/357.

El canto gregoriano en España. Necesidad de reforma.- "La Ciudad de Dios", Volumen XIV - 1887 - páginas 221/229. En "Estética" páginas 269/280.

Junto a la cuna.- En "La Ciudad de Dios", Volumen XIV - 1887 - páginas 840/841.

El Padre Matías Aróstegui.- En "La Ciudad de Dios", Volumen XV, - 1888 - páginas 170/174. El Padre Villalba incluyó este trabajo como uno de los capítulos de su libro "Últimos músicos Españoles del siglo XIX" Volumen I, Ildefonso Alier Editor, Madrid, 1914, páginas 47 a 54.

El Mozart Español.- En "La Ciudad de Dios" Volumen XV, - 1.888 -

páginas 258/262.- Lo reprodujo "La Ilustración Musical Hispano Americana" el 24 de Febrero de 1.889.

Dos palabras más sobre el canto gregoriano.- En "La Ciudad de Dios" Volumen XV, - 1.888 - N.º 95 (Marzo 1.888) páginas 365/371.

Al árbol de Guernica.- Oda premiada en las Fiestas Euskaras de Guernica, en 1.888. Lo publicó Labayru en su "Historia General de Bizcaya" Tomo I, páginas 428/429.

Cartas al eminente pianista Don Juan Miralles.- En "La Ciudad de Dios" Volumen XVII, Año VIII, N.º 108 (5 Octubre 1.888) páginas 145/148, Año VIII, N.º 110 (5 Noviembre 1.888) páginas 289/292.

La restauración del canto gregoriano.- Traducción de un trabajo del benedictino R. P. Dom Schmitt, de la Abadía de Solesmes. Imprenta Gaviria, Valladolid, 1.889.

Importancia del canto llano o firme. Preferencia del gregoriano.- Trabajo leído en la Sección 5.ª del Congreso Católico de Madrid en Abril de 1.889. En "La Ciudad de Dios", Volumen XXII, - 1.890 - páginas 430/439, 499/512.- En "Estética" páginas 281/303.

La Música en el Congreso Católico.- Carta a Felipe Pedrell, en "La Ilustración Musical Hispano Americana", Barcelona, Mayo 1.889.

Idilios en prosa.- En "La Ciudad de Dios", Volumen XX, Año IX, (20 Diciembre 1.889) N.º 137, páginas 505/507.

El por qué de la restauración gregoriana.- (Carta a D. José María Esperanza y Sola). En "La Ciudad de Dios, Volumen XXI - 1.890 - páginas 128/138.

El lirismo en música.- En "La Ciudad de Dios", Volumen XXIII, - 1.890 - páginas 583/591.- En "Estética" páginas 103/111.

La nona, de Doyagüe.- En "La Semana Católica de Salamanca" Año 5, 17 de Mayo de 1.890, n.º 229, páginas 339/342.

Tratado teórico práctico de canto gregoriano según la verdadera tradición.- Imprenta Luis Aguado, Madrid, 1.890, 14 x 21, 220 páginas.

Ensayo sobre la estética de la música.- En "La Ciudad de Dios", Volumen XXIV - 1.891 - páginas 21/31, 253/262.- En "Estética" páginas 1/20.

- Condiciones estéticas del canto gregoriano.*- En "La Ciudad de Dios" Volumen XXV, - 1.891 - páginas 102/114, 186/198.
- Derivaciones del canto gregoriano.*- En "La Ciudad de Dios", Volumen XXVI - 1.891 - páginas 24/33.
- La Opera nacional española.*- En "La Ciudad de Dios" Volumen XXVI - 1.891 - páginas 282/288, Volumen XXXII - 1.893 - páginas 437/444, 529/535, 608/658, Volumen XXXIII - 1.894 - páginas 522/532, Volumen XXXIV - 1.894 - páginas 48/58.- En "Estética" páginas 153/202.
- Orígenes e influencia del romanticismo en la música.*- En "La Ciudad de Dios", Volumen XXVI - 1.891 - páginas 435/443, 511/521, Volumen XXVII - 1.892 - páginas 30/45.- La Imprenta Bravos, de Lugo, hizo una separata de este trabajo en 1.892.- En "Estética" páginas 67/101.
- La restauración del canto gregoriano.*- Contestación a las cartas del Sr. Fernández Roviroso.- En "La Ciudad de Dios", Volumen XXVIII - 1.892 - páginas 48/64, 99/109, 272/281, 427/435, 520/528.
- Discurso y memoria* (Leídos en la Sección 1.^a del III Congreso Católico de Sevilla).- En "La Ciudad de Dios" Volumen XXX - 1.893 - páginas 23/33.- En "Estética" páginas 305/315.
- El Congreso Católico de Sevilla.*- Escrito el 18 de Octubre de 1.892.- En "La Ciudad de Dios" Volumen XXXIV - 1.892 - páginas 359/365, 436/445, 595/600.
- Concepto racional de la historia.*- (Discurso leído en El Escorial en la apertura del Curso Académico 1.892/93).- En "La Ciudad de Dios" Volumen XXX - 1.893 - páginas 81/92, 194/202.- La Imprenta Luis Aguado de Madrid hizo una tirada separata en 1.893.
- El terrible. Historia que parece cuento.*- En "La Ciudad de Dios" Volumen XXX - 1.893 - páginas 342/357.
- El canto de Ulreja y la restauración gregoriana.*- En "La Ciudad de Dios", Volumen XXXVI - 1.895 - páginas 208/215.
- La música española.*- En "La Ciudad de Dios", Volumen XXXVI, - 1.895 - páginas 481/492.- En "Estética" páginas 113/124.
- La armonía moderna y la del porvenir.*- En "Estética" páginas 325/328.
- Manual de canto gregoriano.*- Imprenta Luis Aguado, Madrid, 1.896.

- A orillas del Sarthe* (Al Sr. Enrique Serrano Fatigatti).- En "La Ciudad de Dios" Volumen XXXVIII - 1.895 - páginas 279/290.
- Excelencias del canto gregoriano*.- Leído en el Congreso de Música Religiosa de Bilbao el 31 de Agosto de 1.896 (inédito).
- La Patria grande y la Patria chica*. Disertación leída por el autor en la Inauguración del Colegio de PP. Agustinos de Guernica el 26 de Septiembre de 1.896.- En revista "Euskal Erria" n.º 588, 10 noviembre de 1.896, páginas 402 a 405.
- El drama lírico*.- En "La Ciudad de Dios" Volumen XL - 1.896 - páginas 14/22, 81/91, Volumen XLII, - 1.897 - Páginas 602/608.- En "Estética" páginas 125/151.
- De Estética musical*.- En "La Ciudad de Dios", Volumen XLV - 1.898 - páginas 5/13, 114/124.- En "Estética" páginas 21/41.
- Berlioz y el poema sinfónico*.- En "La Ciudad de Dios", Volumen XLIX, - 1.899 - páginas 171/177.- En "Estética" páginas 317/323.
- La canción de la abuelita*.- En "El Buen Consejo", Tomo II, páginas 178/180.
- Felipe II y los Fueros Vascongados*.- En "La Ciudad de Dios" Volumen XLVII - 1.898 - páginas 228/232.
- Altonaga*.- En "El Noticiero Bilbaino" 1.898. En 1.900 en los periódicos "La Almudaina" y "El Nervión" publicó otros artículos sobre este personaje.
- Francisco de Iturribarria*.- En "El Nervión", 1.899.
- Chanton Piperrri*.- En "Estética" páginas 203/206.
- Perosi*.- Escrito en Guernica en 1.899. En "Estética" páginas 207/209.
- Perosi y su oratorio La Resurrección de Lázaro*.- Escrito en Palma de Mallorca, 1899. En "Estética" páginas 211/218.
- Discurso en la fiesta de la Capella de Manacor*.- Leído el 22 de Noviembre de 1.899 (Inédito).
- Un documento importantísimo para la historia del canto gregoriano*.- En "La Ciudad de Dios", Volumen L, páginas 161/174 - 1.899.
- La reforma de la música religiosa*.- En "La Ciudad de Dios" Volumen XXXVII, páginas 265/271 - 1.895 -, Volumen XXXVIII - 1.895 - páginas 435/440, Volumen XXXIX - 1.896 - páginas 401/410, Volumen LI - 1.900 - páginas 18/25.- En "Estética" páginas 219/246.
- Concepto racional e histórico de la música religiosa*.- En "La Ciudad

- de Dios" Volumen LI, páginas 334/346, - 1.900 -, Volumen LII, - 1.900 - páginas 401/408.- En "Estética" páginas 247/267.
- De Estetica menuda. Lejanias.*- En "La Ciudad de Dios" Volumen LII - 1.900 - páginas 507/517.- En "Estética" páginas 43/54.
- Las bondades de Juan Pedro.*- En "La Ciudad de Dios" Volumen LII - 1.900 - páginas 12/22.
- El buen gusto.*- En "El Buen Consejo", Tomo VIII, páginas 212/21
- La unción en los escritos y las artes.*- En "Estética" páginas 55/60.
- La critica musical.*- En "Estética" páginas 61/65.
- Carta prólogo a mi buen amigo Carmelo de Echegaray.*- Prólogo del libro "De mi País" de Carmelo Echegaray, San Sebastián, 19 páginas I/VII.
- Pensamientos.*- En "Ecos Religiosos", Bilbao, setiembre 1900.
- IV.- BIBLIOGRAFIA SOBRE EL PADRE EUSTOQUIO URIARTE.
- ANONIMO. "El Colegio" En Revista "Guernica", año I, agosto 1925, n.º 5, páginas 243/252. Contiene varias fotos del Padre Uriarte.
- ARRILUCEA, D. "Los preclaros" En Revista "Guernica" año I, agosto 1925, n.º 5, páginas 185/193.
- CIUDAD DE DIOS. "Nota Necrológica" En "La Ciudad de Dios" Volumen LIII - 1900 - página 160.
- CRONISTA, "La Fiesta de los Antiguos Alumnos. El Homenaje al Padre Uriarte" En Revista "Guernica", año I, agosto 1925, n.º 5, páginas 206/214. Contiene varias fotografías del Padre Uriarte.
- DICCIONARIO ENCICLOPEDICO DE LA MUSICA E. P. S. A. "Padre Eustaquio (sic) de Uriarte" Tomo III, páginas 656.
- ECHEGARAY C. "El Padre Eustoquio de Uriarte" Conferencia leída en el Centro Católico de San Sebastián el 19 de diciembre de 1917, publicada en la Revista "Euskal Erriaren Alde" 1918, marzo, páginas 93/100, abril, páginas 137/146, mayo, páginas 165/171. Fotografía en página 81.
- ECHEGARAY C. "A la dulce y veneranda memoria del Padre Eustoquio de Uriarte" En Revista "Guernica", año I, 1925, n. 5, página 179/182. Contiene Fotografía.
- ECHEGARAY C. "Un insigne escritor vizcaíno: el P. Eustoquio de Uriarte", En "El Nervión", 20 de julio 1925.
- ECHEGARAY C. "Padre Eustoquio de Uriarte, Agustino" En Revista "El Buen Consejo", páginas 657/660.

- ESPASA "Eustaquio (sic) de Uriarte", Tomo 65 páginas.
- EUSKALERRIA "El Colegio de Segunda Enseñanza de los Religiosos Agustinos de Guernica" Tomo XXXV, n.º 582, 213/215.
- EUSKALERRIA "Inauguración del Colegio de la Consolación de Guernica", Tomo XXXV, n.º 585, páginas 297/299. Ver también "El Noticiero Bilbaíno" de 27 de setiembre de 1896 y reseña en "La Ciudad de Dios" Volumen XLI, páginas 235/238.
- GOICOECHEA R. "Mis recuerdos" En Revista "Guernica" año I, 1924/5 páginas 9/11.
- GOICOECHEA R. "Homenaje al P. Uriarte" En Revista "Guernica", año I n.º 2, 7 marzo 1925, páginas 58/59.
- HERNANDEZ L. "La Capilla de Música del Real Monasterio del Escorial" En Revista "Tesoro Sacro Musical", 1966, n.º 3, páginas 51/53.
- MALUMBRES, C. "De los tiempos heroicos" En Revista "Guernica", año I, 1924/5, páginas 5/8.
- OILUJ. "Homenaje a la Memoria del R. P. Agustino Eustoquio de Uriarte" En "El Nervión" 18 de julio de 1925.
- OTAÑO, N. "En el 25º Aniversario del Motu Proprio de Pio X sobre Música Sagrada" En Revista "Estudios Eclesiásticos de la Compañía de Jesús", año 7, n.º 27 bis, setiembre 1928, páginas 127/150.
- OTAÑO, N. "La Música Religiosa en España: 1.850 - 1.903" En "El Pueblo Vasco", 7 de Octubre de 1.928. Reproducido en "Archivo Agustiniiano" Volumen XXXVI, 1.929 páginas 475/478.
- VARIOS, "Los Agustinos y el Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial", Imprenta Helénica, Madrid, 1.910.
- VILLALBA, L. "El Padre Uriarte (Estudio biográfico)" En "Ultimos Músicos Españoles del Siglo XIX" Imprenta Ildefonso Alier, Madrid, 1.914 (El trabajo sobre el P. Uriarte está fechado en Abril de 1.904). Este mismo trabajo, con alguna variación, es el que sirve de Prólogo al libro "Estética y Crítica Musical".
- ZUBIAGA, R. "Apuntes necrológicos. El P. Fr. Eustoquio de Uriarte" En "Euskalerrria" Tomo XLIII, N.º 731, 30 Octubre 1.900.

TEXTOS Y GLOSAS

Santiago de Viterbo ¿un evolucionista preteilhariano en el medioevo?

(Analogía entre un escolástico del s. XIII y un sabio del s. XX).

I. *El problema*

En otra ocasión hemos podido señalar a Santiago de Viterbo, sucesor de Egidio Romano en la cátedra de París en las postrimerías del siglo XIII, como portaestandarte de las tesis agustinianas más genuinas y objetivas del agustinismo medieval¹. Una de estas tesis era la de las “formas en potencia” de los escolásticos. Estas formas en potencia de los nuevos seres eran producidas, según la escolástica, por la corrupción de los compuestos anteriores, favorecida por los agentes externos, resultando así la generación de los nuevos seres; *corruptio unius, generatio alterius*, decía el adagio, verificándose en el proceso aquella famosa “*expoliatio usque ad materiam primam*”. Para Santiago de Viterbo estas frases, y otras parecidas a este respecto, como, por ejemplo, “*educi de potentia materiae*” y “*reduci in potentiam materiae*”, necesitaban una explicación que nadie ofrecía exhaustivamente. Y es curioso —lo hacemos notar de paso— que a los escolásticos, que, por otra parte, rechazaban la “*latitatio formarum*”, no se les ocurriese pensar en alguna especie de evolucionismo, a pesar de parecer insinuarlo en las frases susodichas. En cambio Santiago de Viterbo cree que una explicación adecuada del problema del origen de las nuevas formas tenía que ser buscada en relación con las “razones seminales” de S. Agustín. Y así, resumiendo en general el pensamiento radical agustiniano acerca del surgir de los seres nuevos en la naturaleza, nos dirá que,

1. CASADO F., *El pensamiento filosófico del B. Santiago de Viterbo*, LA CIUDAD DE DIOS 165 (1953) 489-500.

tanto las formas en potencia como el orden según el cual pasan de la potencia al acto, ambas cosas son obra de Dios que, *producendo materiam indidit ei potentiam huiusmodi quae sunt praeparationes et exordia... Hic autem ordo est institutus in ipsis formis ab Auctore naturae, scil., Deus*².

En resumen, la materia inicial creada por Dios sería un todo dotado de unas "habilidades" que son "inchoationes formarum" o "vis activa" en la materia, equivalentes, según él, a las "razones seminales" agustinianas, de donde procederá todo lo que ha de ir apareciendo en el desarrollo progresivo de la realidad cósmica³.

Esta explicación, que no encajaba en una escolástica de la época, no parecería hoy tan extraña a un evolucionismo que va adquiriendo de día en día carta de legitimidad. Y ya sólo por esto podríamos considerar a este escolástico como un precursor del evolucionismo. Pero creemos que hay algo más que esta evolución referida a los seres inferiores al hombre; y esto sí que es más sorprendente.

A propósito del evolucionismo sabida es la polvareda levantada por las teorías de Teilhard de Chardin acerca de la "evolución-ascensión" que compendia exactamente, según Crusafont, la visión del famoso jesuita sobre el universo. Según Teilhard, el mundo evolucionaría "en el sentido de una creciente complejidad, a la que responde correlativamente un mayor nivel de interioridad y de *conciencia*: la famosa ley de *complejidad-conciencia*, que ocupa en la esfera de la vida el lugar que corresponde a la entropía en la esfera de la mecánica. A su luz nuestro mundo aparece como un "universo que en bloque y de arriba abajo, se enroscaría sobre sí mismo hasta interiorizarse en una creciente complejidad"⁴. He aducido

2. QUODL. II, q. 5, en YPMA, E., *Jacobi de Viterbo O.E.S.A. disputatio secunda de Quolibet*, Würzburg 1969, p. 82.

3. "Nam ut supra dictum fuit, ratio seminalis uno modo importat aliquid quod est exordium rei fiendae, non vero inconvenienter exordium formae in materia, quale dictum est, ratio seminalis vocari potest; ipsa, scil., potentia materiae quae est res superaddita et est ipsa (forma) secundum esse potentiale". "Dupliciter dicitur aliquid principium activum: uno modo per modum cuiusdam inclinationis, et hoc modo illud inchoativum formae quod est ipsa forma in potentia dicitur activum principium quod per huius (modi) potentiam inclinatur materia ad actum". "Dicitur enim potentia propinqua ad aliquam formam quando una transmutatione sola in actum reducitur...; ipsa forma ut est in potentia propinqua ratio seminalis vocatur". *Quodl.* II, q. 5. YPMA, E., o. c., pp. 88, 89.

4. COLOMER, E., *Teilhard de Chardin: Evolución y cristianismo*, BAC 258, Madrid 1975, p. 1007.

aquí esta cita porque pienso que el pensamiento teilhardiano sobre una energía cósmica compuesta originariamente por una energía tangencial (materia) y por una energía radial (psíquica)⁵ que dirige el desarrollo de la complejización de la energía tangencial y prepara así el despertar progresivo de la conciencia, podría guardar una cierta analogía y tener como un precedente en el pensamiento de Santiago de Viterbo cuando nos habla de las "razones seminales" como de una especie de energía ("vis activa") en la materia, y que irá apareciendo en formas específicas diversas en el progresivo desarrollo de la materia. En la medida en que se van alterando los cuerpos, se irían formando unas disposiciones en la materia que facilitarían el paso de la realidad potencial de la razón seminal a su actualización.

Y es precisamente en lo que se refiere a la forma espiritual en lo que vemos más analogía y aproximación de pensamiento bajo el aspecto evolucionista entre estos dos pensadores. Y naturalmente también es aquí donde se presenta la máxima y más cruda dificultad para hablar de un evolucionismo espiritual.

Vaya por delante que, al presentar en estas páginas una analogía entre Santiago de Viterbo y Teilhard de Chardin, somos perfectamente conscientes de que Santiago de Viterbo es un filósofo de la escolástica y Teilhard de Chardin en cambio un científico. Por consiguiente, no se trata de equipararlos desde el punto de vista de una exposición idéntica del proceso de desarrollo en evolución de la realidad; esto sería precisamente lo que habría de diverso dentro de la analogía entre ambos, sino de una comparación a base de lo que es pensamiento esencial y común en cuanto a una procedencia de toda la realidad, aun la espiritual, partiendo de un todo creado inicialmente en el tiempo.

II. *El espíritu ¿elemento integrante de la evolución? El pensamiento de Santiago de Viterbo.*

Sabida es la postura tradicional en la Escolástica acerca del origen de las almas humanas, es decir, a base de la creación de cada una de ellas coincidente esta creación con su encarnación en los cuerpos individuales. Según ellos, evidentemente, toda evolución, en

5. CHARDIN, T. de, *El fenómeno humano*, Madrid 1967, pp. 80-84.

cuanto a su origen, no tenía sentido. Cosa esta muy natural, ya que ni un evolucionismo en cuanto al cuerpo era por ellos pensable, ignorando como ignoraban los descubrimientos científicos a este respecto, fruto de investigaciones científicas posteriores. Pues bien, precisamente bajo este aspecto de lo espiritual es como Santiago de Viterbo plantea una cuestión que nos parece estar relacionada con el evolucionismo. Dicha cuestión es la X del Quodlibeto III y se plantea de esta manera: *Utrum Deus potuerit ponere in materia rationem seminales animae rationalis*⁶. Esto era inaudito para un escolástico: pero Santiago de Viterbo iba detrás de otras huellas.

En el modo de enfocar el problema nuestro autor se pone en un plan de investigación y no de definición⁷; más bien es la suya una postura de crítica o revisión que de simple aceptación, tanto de la tesis por él expuesta, como de la doctrina sostenida por los escolásticos en pacífica posesión, según ellos, de la verdad. Y aquí tenemos de nuevo a quien en otras ocasiones hemos visto procediendo con independencia en la investigación, no dejándose llevar ahora tampoco por el pensamiento ambiental. Los "ecclesiastici doctores" de su tiempo, nos dirá admitían generalmente (*communiter*)⁸ que las almas eran creadas y a la vez infundidas cada día, en un determinado instante y en un cuerpo en concreto. Pero, ¿podría quizás pensarse de otra manera?

El desarrollo del argumento sigue el estilo corriente de su tiempo: a la proposición de la tesis sigue el "in contrarium arguitur", para pasar luego a la exposición y solución del problema una vez aducidas las razones de los contrarios. La fuente donde se inspira es San Agustín y, por cierto, sirviéndole de ocasión el problema del origen del alma que, como es sabido, el de Hipona lo plantea por razón del pecado original. Y sabemos también, y el de Viterbo nos lo recuerda, que en ciertos momentos la ambigüedad trabajó la mente de Agustín⁹.

6. *Quodl.* III, q. 10. YPMA, E., o.c., p. 145.

7. "Est igitur dicendum, non determinando sed investigando, quod Deus potuit producere seminales rationem animae rationalis in materia Et licet efficaciter non possimus ostendere quomodo id non sit impossibile, possumus tamen aliquantulum declarare, persuadendo quod hoc non repugnat animae rationali". *Quodl.* III, q. 10. YPMA, o.c., pp. 147-148.

8. "Et prima quidem illarum quatuor opinionum est quod animae producuntur quotidie a Deo per creationem et simul creando infunduntur. Et haec fuit opinio Hieronimi, quam etiam nunc tenent communiter ecclesiastici doctores" (*Ib.*, p. 146).

9. "Ubi cumque enim facit mentionem de origine animae, nihil determinate definit, sed sub dubio relinquit" (*Ib.* p. 146).

En efecto, citando el *De origine animae*¹⁰, la *Epistola ad Optatum*¹¹ y el *De libero arbitrio*¹² nos refiere las cinco opiniones allí reseñadas acerca del origen posible del alma, de las que la primera quedaba descartada sin más por Agustín, es decir, la que afirmaba la emanación de las almas de la sustancia divina. Las otras cuatro serían las siguientes: a) por creación e infusión simultánea (opinión de Jerónimo y que, como queda dicho, Santiago de Viterbo reconoce como común entre los “ecclesiastici doctores”); b) por propagación (traducianismo) a base de un “semen” humano. De pasada hacemos notar que, a pesar de que esta opinión atraía a Agustín a causa de la dificultad de la transmisión del pecado original sin embargo observa Santiago de Viterbo que Agustín pensaba que también en las otras maneras de pensar acerca del origen del alma se podía explicar la propagación del pecado original¹³. c) Una tercera opinión referida por Agustín sería la de que todas las almas habrían sido creadas por Dios e infundidas cotidianamente en los cuerpos; d) finalmente, una cuarta manera de pensar defendería que todas las almas, creadas simultáneamente, por propia voluntad se vendrían a los cuerpos.

Santiago de Viterbo no era fácil a dogmatizar en cuestiones oscuras; por eso de nuevo nos recordará aquí las palabras con que Agustín comienza el cap. XXII del *De libero arbitrio*: “De estas cuatro opiniones acerca del alma... no conviene declararse afirmativamente por ninguna a la ligera porque los comentaristas católicos de los libros santos, debido, sin duda, a la oscuridad y perplejidad, aún no han desentrañado ni esclarecido esta cuestión...”¹⁴.

Partiendo del concepto de “razón seminal”, Santiago de Viterbo recuerda que este concepto tiene dos sentidos o significados: uno responde a lo que en el “semen” implica “actividad” existente en un agente determinado; el otro significado viene dado por la palabra

10. *Epistola* 166, c. III (7) PL 33, col. 723,724.

11. *Epistola* 190, c. I-VI PL col. 857-866.

12. *De lib. arbitrio* III, 20 (59) PL 32, col. 129.

13. “Secunda opinio est quod animae sunt per propagationem vel traductionem ex semine, sicut et animae brutorum... Multum videtur ad hanc opinionem declinare, licet eam non astruat praecise. Ratio autem quam insinuat, quia secundum hanc secundam opinionem videtur esse manifestius quomodo peccatum originale contrahitur ab Adam, licet non neget hoc posse salvari et secundum alias opiniones; non tamen ita evidenter”. *Quodl.* III, q. 10. YPMA, E., o.c., p. 146.

14. *De lib. arbitrio*, III, 21 (59) PL 32, col. 1299.

“seminario”, como receptáculo de semillas o, en este caso, de “formas incoadas” o “formas en potencia”. Nuestro autor piensa que se puede hablar de las dos maneras cuando se hace referencia a las razones seminales existentes en la materia y cree que tanto el uno como el otro de estos dos significados no son ajenos a S. Agustín¹⁵.

A propósito de esto, qué intente decirnos nuestro Autor con esta expresión “formas en potencia” en la materia, equivalentes a “habilitates”, “inchoationes formarum” y “razones seminales”, lo hemos expuesto ya en otra ocasión¹⁶. Aquí recordaremos solamente, y resumiendo, que no se trata de que esas formas en la potencia de la materia sean formas sustanciales *completas, perfectas* o, por decirlo con un término vulgar, “hechas” ya; ni tampoco de formas que, creadas en un principio, se encuentren como si estuvieran como “amontonadas” o “escondidas” (= *latitatio formarum*) en algún sitio y esperando el momento de unirse a un cuerpo determinado. La “inchoatio formae” de Santiago de Viterbo no sería ni toda la forma en acto, ni parte de ella, sino *toda la forma, pero existente en potencia, en la potencia de la materia*¹⁷. Como se ve, la mente de nuestro escolástico está apuntando a una real evolución pero sin extremismos. Es decir, esta “activitas”, “habilitas” o “inchoatio formae” no es algo que se identifique con la energía psíquica; ni tampoco su modo de pensar responde a un pansiquismo que identificase toda energía psíquica original y distinta de la materia; tampoco esta energía “seminal” original habría sido una energía anímica ya perfecta y completa, como lo habían entendido los defensores de la “latitatio formarum”, o como la entendieron los escolásticos admitiendo la creación sucesiva de las almas y su infusión inmediata en los cuerpos, las cuales, si no funcionan inmediatamente también, es *propter humiditatem cerebri* de los recién concebidos. Según Santiago de Viterbo, admitida la creación de las almas en razón semi-

15. “Utroque autem modo sumpta ratio seminalis est in materia corporali. Et de rationibus seminalibus praecipue primo modo loquitur Augustinus et eam proprie sic nominat... De rationibus quoque seminalibus secundo modo loquitur idem Augustinus, non tamen sub hoc nomine, sed vocat eas formarum inchoationes”. (*Ib.* p. 148).

16. CASADO, F., *El pensamiento filosófico...* en CIUDAD DE DIOS 164 (1952) pp. 301-314.

17. “Dicitur enim formae inchoatio non ipsa tota forma in actu latens, nec pars formae, nec alia quaedam forma imperfecta, sed ipsa tota forma in potentia”. *Quodl.* III, q. 10 YFMA, E., p. 149.

nal, la realidad originaria sería como *un todo, no un conglomerado de cosas, en el que la materia sería algo radical, dotado de "potencialidades" distintas específicamente de la energía material, pero integrándola de alguna manera, y formando ellas un unum quoddam et indistinctum*¹⁸ en cuanto que no hay diferenciación de formas "in actu", pero que radicalmente no implican identificación específica entre las distintas "potencialidades", o "inchoaciones formarum", o "habilitates", o como quiera denominárselas, ya que de esta manera se expresa el autor. Estas "potencialidades", repetimos, serían algo imperfecto por razón de su potencialidad y que solamente llegarán a perfección por razón de la actualización, formando entonces una sustantividad concreta con un cuerpo como resultado de una evolución.

Evidentemente todo esto se presentaba muy extraño a una mentalidad escolástica que estaba pensando en unas características del alma tales como la incorruptibilidad, la espiritualidad y la subsistencia. Santiago de Viterbo es consciente de estas prerrogativas que a través de su exposición él se plantea como dificultades que cree no tengan importancia mayor. Así, por ejemplo, en cuanto a la *incorruptibilidad*, aparte de que Dios puede concedérsela a cualquier ser, en este caso no hay cuestión, ya que pasar de la potencia al acto no es corromperse o engendrarse propiamente hablando sino evolucionar, como veremos mejor al hablar de la tercera característica. En cuanto a la *espiritualidad*, por razón de ser el alma una razón seminal en la materia, una "habilitas" de la misma y, por lo mismo, una *forma corporal*¹⁹, parecería quedar comprometida. Pues bien, pensamos que aquí también Santiago de Viterbo ve con recelo ese tinte de dualismo que ha teñido toda una concepción del compuesto cuerpo-alma. El, sin identificar el alma espiritual con la materia, viene, sin embargo a decirnos que el que el alma sea "forma sustancial" del cuerpo lleva consigo algo más de lo que a primera vista aparece; he aquí sus palabras:

"Secundum enim, quod est animae spiritualitas, non re-

18. *Ib.*, p. 155.

19. "Secundum autem quod repugnare videtur est animae spiritualitas. Forma enim quae praexistit in potentia materiae est forma corporalis. Sed anima rationalis est forma quaedam et substantia spiritualis. Igitur non praexistit in potentia materiae; et sic non habet rationem seminalem" (*Ib.*, p. 150).

pugnat. Nam licet anima sit substantia quaedam spiritualis, tamen est etiam forma corporalis, cum sit perfectio corporis organici physici dans esse ipsi corpori. *Et sicut est corporalis in actu, sic nihil prohibet ipsam esse corporalem in potentia...*"²⁰.

Es decir, el ser forma sustancial del cuerpo, y esto ya lo decían los escolásticos, implica una relación *esencial* al cuerpo. Y si esta relación no queda en vana palabrería, no habría por qué extrañarse de que Santiago de Viterbo nos diga las palabras que acabamos de citar: "como (el alma) es *corporal* en acto, nada impide que lo sea también en potencia". Zubiri nos hablará también del alma como "estructuralmente corporal" y del cuerpo como "estructuralmente anímico"; y, naturalmente, tanto en el caso de nuestro autor como en el de Zubiri, sin que el espíritu sea materia ni viceversa. Y, a este propósito, podríamos preguntarnos también: ¿cómo puede darse esta "estructuración anímica" del cuerpo, hasta una unión sustancial entre dos elementos (alma-cuerpo) que no hubieran estado antes en ninguna relación y yendo cada uno por su lado? Así como la antropología tradicional pensaba que el alma, como principio activo sustancial, dirigía todo el desarrollo evolutivo corporal desde el momento de su encarnación en el cuerpo, era muy natural que a alguno se le ocurriera pensar *qué podría ser lo que hubiera dirigido ese desarrollo evolutivo*, que hoy es ya algo comprobado, o lógicamente deducido, *desde la materia inicial creada hasta la complejización adecuada apta para ser hombre y no otra cosa*. Podrá responderse que esa evolución se lleva a cabo mediante unas *leyes* que la presiden. Pero volvamos a la pregunta: esas leyes, o son expresión de una realidad, o son mera palabrería. O a no ser también que metamos de nuevo a Dios entre los pucheros y digamos que, en un momento determinado de la historia, Dios actúa para preparar en virtud de no sé qué intervención especial esa complejización de la materia para que sea apta para recibir el alma espiritual. Pero entonces esa intervención especial (para librarnos del materialismo evolucionista) ¿no podría ser la "razón seminal" o "razones seminales", para ser más precisos, las que presidan la evolución del todo hasta el final? Y esto es lo que creemos muy valioso en Santiago de Viterbo: que, en un ambiente en que se desconoce el evolucionismo científico en lo que se refiere a la complejización progresiva de la materia

20. *Ib.*, p. 151.

hasta la formación del cuerpo humano, *no haya pensado*, como todos sus contemporáneos, en una intervención inmediata hic et nunc de Dios para la formación del compuesto alma-cuerpo del primer o primeros hombres de la historia, y precisamente a base de la estatuilla de barro del Génesis...

Y si se preguntase, cosa por otra parte muy natural, por la situación que a los escolásticos parecía tan anómala, de un alma espiritual existente anteriormente a su unión sustancial con un cuerpo concreto, de nuevo aquí Santiago de Viterbo recurre a Agustín a quien no se le ocultaba esta dificultad cuando, entre las diversas opiniones acerca del origen del alma, se planteó la que afirmaba que el alma pudiera derivarse de una "materia espiritual". Se preguntaba Agustín: si es alguna especie de materia espiritual de lo que se hacen las almas, ¿qué es? ¿qué nombre tiene? ¿qué especificación? ¿qué uso hace de las cosas creadas? ¿vive o no? ¿qué hace si vive, qué aporta al desarrollo del todo? ¿es feliz, o miserable, o indiferente? ¿qué diferencia entre el alma racional y la del animal? ¿en qué sentido es racional? Naturalmente Agustín tenía sus dudas sobre todas estas cuestiones, pero no dejó de advertir que, por otro lado, en un feto humano el alma ni oye ni ve ni entiende y, sin embargo... allí tiene su actuación...²¹. Esto da pie para que Santiago de Viterbo vuelva a pensar en la posibilidad de la razón seminal para el alma. La situación de potencialidad en que se encuentra como razón seminal hace inútil la pregunta anterior: "¿cur non credatur in illa materia de qua facta es anima, quietum fuisse motum etiam sentiendi, sicut in ipsa infantili, quae iam certe est anima hominis, quietus est adhuc motus ratiocinandi?"²².

Hay, finalmente, una tercera dificultad que Santiago de Viterbo considera, y es desde el punto de vista de la *subsistencia*²³. Podríamos resumirla así: ¿cómo puede entenderse que el alma pueda ser subsistente, es decir, por sí misma existente independientemente de la materia desde el momento, por ejemplo, de la muerte y, sin embargo, proceder de una razón seminal que sea una "potencia en

21. *De Genesi ad litteram*, VII, 10, PL 34, col. 359.

22. *Quodl.* III, q. 10. YPMA. o.c., p. 153.

23. "Tertium vero quod repugnare videtur, est animae subsistentia. Forma enim quae habet inchoationem in materia, non potest subsistere sine materia, immo semper a materia dependet. Sed anima, licet sit forma corporis, potest per se subsistere sine corpore. Igitur anima non habet inchoationem in materia, quae ratio seminalis dici potest" (*Ib.*, p. 150).

y *de* la materia? ¿Es que al separarse el alma de la materia se separa también su razón seminal? Sin duda nuestro autor se plantea un interrogante que ve de difícil respuesta, cosa muy natural tratándose de un escolástico. El interrogante sería éste: si la "forma en potencia" y la "forma en acto" son "idem secundum essentiam"²⁴ parece que habría que admitir una división, una como ruptura en esa realidad que es la "forma", de tal manera que parte de ella seguiría siendo forma o razón seminal en la materia, y la otra sería el alma que se separa y que ya es un alma "completa", en acto. Si, por otra parte se quisiera admitir esa división del elemento "formal", entonces habría que admitir que, al verificarse la separación entre el alma y el cuerpo, la materia se quedaría sin sus "habilidades", o "aptitudines", o "razones seminales" que le son naturalmente inseparables²⁵. Y es aquí precisamente, al responder a este dilema, cuando Santiago de Viterbo parece entrar de lleno en el campo de una cierta *evolución hasta en el espíritu*. En efecto, responde retrotrayendo la cuestión a las formas en potencia que no son el alma espiritual, o sea, a las formas corporales materiales que dependen intrínsecamente de la materia. Y de éstas nos dirá que en cuanto tales formas en potencia, "sunt unum quid et indistinctum" y que su diversificación o plurificación posterior es debida a la diversidad y plurificación de *actos*²⁶. Es decir, explicando su pensamiento diríamos que las formas en potencia o razones seminales de las realidades no espirituales serían como una energía vital compleja pero indistinta en su radicalidad, que luego se va distinguiendo y especificando por razón de actualizaciones y actuaciones en la materia y de la materia, constituyendo así la progresiva evolución creadora de la realidad en desarrollo. Y entonces hablar de formas en potencia, o razones seminales, y de formas en acto, o formas completas, no equivaldría a hablar de dos realidades sino de dos modos o formas distintas de la misma realidad²⁷. Y así, como forma o razón seminal no actua-

24. *Ib.*, p. 154.

25. "Irrationabile videtur ipsam separari, quia aptitudines materiae sunt inseparabiles" (*Ibidem*).

26. "Haec enim inchoatio sive ratio seminalis est unum quoddam et indistinctum, licet plurificetur in ordine ad diversos actus; ex quo ordine dicuntur plurificari potentiae" (*Ibidem*).

27. "Sunt enim duo hi modi essendi oppositi, scil., esse in potentia et esse in actu; propter quod non potest esse simul forma in potentia et in actu" (*Ibidem*).

lizada son algo de la materia y en la materia, integrando el todo creado original como energía compleja con íntimas relaciones esenciales con la misma, y que en un momento determinado se actuarán como formas en acto. Por consiguiente, deja de ser forma en potencia y, en caso de separación, no quedaría en la materia como "habilitas" de la misma porque ya no es "habilitas" o forma en potencia; y tampoco se puede decir que se separe la forma en potencia de la forma en acto porque lo que era forma en potencia se ha actualizado, se ha hecho forma en acto. Naturalmente este caso de separación del alma respecto de la materia solamente se tendría en el caso del alma humana por razón de la espiritualidad; y el interrogante que se abría por razón de la subsistencia del alma separada queda resuelto según la explicación que acabamos de ver, ya que esa relación entre forma en potencia y forma en acto es semejante tratándose del alma espiritual²⁸.

De todos modos, lo difícil es llegar a poder comprender como se encuentre en la materia esa energía primordial como algo indistinto de donde procede después toda esa energía específicamente distinta. Pero, ¿acaso no nos adentramos aquí en el misterio más profundo de la naturaleza, lo vital? Por eso nos dirá, citando a Agustín, que llega un momento en que es mejor confesar nuestra ignorancia acerca de este problema tan profundo que pensar que lo hayamos resuelto con una teoría determinada, exponiéndonos así a no llegar nunca a la auténtica solución²⁹. Advertencia ésta muy interesante sin duda y que, tenida en cuenta, evitaría tanto falso dogmatismo...

III. *La analogía entre Santiago de Viterbo y Teilhard de Chardin.*

Iniciamos estas páginas intentando ver esta analogía; pero ¿es que realmente existe? Creemos que sí. Ya hemos expuesto el pensa-

28. "Similiter ergo dicendum est de anima, quod potentia, quae est in materia ad ipsam, remanet, ut est indistincta cum aliis potentiis quae sunt ad alias formas; prout autem distinguitur secundum ordinem ad animam in actu, non remanet. Et sic non remanet in materia ratio seminalis animae rationalis quae separatur" (*Ibidem*).

29. "Unde dicit Augustinus in *Epistola ad Optatum*, ubi de origine animae loquitur secundum plures opiniones: "Cum haec atque huiusmodi... quaeruntur, quae nullo sensu carnis explorari possunt, et a nostra experientia longe remota sunt, atque in abditissimis finibus naturae latent, non erubescendum est homini confiteri se nescire quod nescit, ne dum se scire mentitur, numquam scire mereatur" (*Ib.*, p. 155).

miento de nuestro escolástico que podemos compendiar así: Existió una creación original como un todo, en el que la materia y lo que no es la pura materia, o sea la energía vital (hasta la espiritual) emprenden un camino de desarrollo de generaciones sucesivas, hablando en términos escolásticos, debidas a influencias externas e internas³⁰. Santiago de Viterbo hará proceder todo esto de esa realidad original, heterogénea pero indistinta, a base de razones seminales. Pues bien, si nos acercamos ahora a Teilhard de Chardin nos vemos sorprendidos con su concepción científica, no filosófica, pero que por ser T. de Chardin “un filósofo a pesar suyo”³¹, “lleva consigo una especie de filosofía implícita”³², por la que coincidiría en el fondo con Santiago de Viterbo.

No voy a espigar aquí por mi cuenta en las obras de T. de Chardin; me serviré del artículo de Colomer ya citado y de los textos por él aducidos. Así, en primer lugar, también en el tan célebre y discutido jesuita tendríamos una realidad original *compleja*. No es la realidad original la pura materia, aunque sí la energía material es el revestimiento de la energía espiritual: “El espíritu que yo creo entrever está revestido de materia”³³; y al lado de una ley de entropía que pertenece al descenso de la materia está la ley de la vida opuesta a la entropía y que explica una “construcción metódica y continuada de un edificio cada vez más improbable, una ascensión invariable hacia una conciencia más grande”³⁴. En resumen, estructura bifacial en el principio, como materia y razones seminales (Santiago de Viterbo), como energía tangencial y energía radial (Teilhard de Chardin). Según T. de Chardin, la vida está ya contenida en la materia original: “En el mundo nada podría estallar un día como final a través de los diversos umbrales (por críticos que éstos sean), salvados sucesivamente por la Evolución, que no haya sido antes oscuramente primordial”³⁴. ¿Es que en el principio existió ya la vida? Sí y no; está allí, en la materia, nos acaba de decir, como algo “oscuramente primordial”. ¿Qué significa esta expresión? Colo-

30. “Effectus potentiae generantis (decía la tesis escolástica) est dispositio; effectus autem instrumentalis est nova forma substantialis”.

31. GRENET, P., *Teilhard de Chardin ou le philosophe malgré lui*. Paris 1960, p. 164.

32. COLOMER, E., *o.c.*, p. 1000.

33. CHARDIN, T. de, *Lettres de voyage*. Paris 1961, p. 118.

34. CHARDIN, T. de, *La vision du passé*, Paris 1957, p. 209.

mer, en contraposición a P. Grenet, que la interpreta como vida en una "preexistencia larvada", nos dice que "primordial" equivale a "potencial" en el sentido de "posibilidad": *"lo que él quiere expresar con una terminología biológica o psicológica, de sentido evidente a análogo y que sólo alcanza su pleno valor al nivel humano, es que existe en la materia como tal una aptitud o potencialidad para convertirse en materia viva e incluso consciente. De otro modo no habría evolución y la vida humana no podría concebirse como la forma más alta de existencia de la materia"*³⁵. Recordemos de nuevo las expresiones de Santiago de Viterbo al hablar de las "razones seminales" que son formas en "potencia", "incoaciones", "habilitates", no formas ya hechas como las de los que defendían la "latitatio formarum". Y en último término ni Santiago de Viterbo ni T. de Chardin identificarían la materia y el espíritu, aunque nos hablen ambos de un todo original único: "materia con sus razones seminales" nos dice Santiago de Viterbo; "materia y espíritu no dos cosas, sino dos estados, dos caras de una misma Urdimbre cósmica, según que se la mire o se la prolongue en el sentido en que ella se hace o, al contrario, en el sentido en que se deshace", nos dice T. de Chardin³⁶. Finalmente, una evolución la tendremos en Santiago en esa "actualización de las formas en potencia", y algo análogo en las expresiones teilhardianas "estar centrado sobre sí", "replegarse puntualmente sobre sí", "coincidir consigo mismo".

Para terminar, sin entrar en discusión acerca de la posibilidad de una evolución hasta el espíritu, si creemos haber conseguido lo que nos propusimos: señalar la analogía existente en este punto entre Santiago de Viterbo y Teilhard de Chardin.

Fidel Casado

35. COLOMER, E., o. c., p. 1007.

LIBROS

Sagrada Escritura

NEHER, A. *La esencia del profetismo*. Sigueme, Salamanca 1975, 22 x 13,5, 303 p.

Aunque no se nos advierte, la edición original es de 1955. Esta versión española está hecha sobre la edición francesa de 1972. Puede considerarse el libro como la visión que un judío tiene del profetismo. En tres apartados generales divide el autor su obra. Primeramente expone los profetismos no bíblicos. Quizá algunas de las afirmaciones del autor debieran matizarse más. A veces se muestra entusiasmado por el tono profético de Ipuwer y Neferti (no Nefer-rohu como dice el autor). Para ser profeta no basta criticar el orden social y político. Si así lo fuera, Cicerón podría enumerarse y con más méritos entre los profetas. Seguidamente el autor se concentra en el estudio de los profetas hebreos: su función, doctrina, actitud, etc. Señalemos que el libro ofrece más consideraciones metafísicas sobre los profetas, que un verdadero estudio de cada profeta.

En cuanto a la traducción digamos que transcribir la shin hebrea por la ch, extraña bastante a estas alturas. Parece que el traductor no hace más que traducir el original francés.— C. MIELGO.

VETTER, D., *Seherspruch und Segensschilderung*. Ausdrucksabsichten und sprachliche Verwirklichungen in den Bileam-Sprüchen von Numeri 23 und 24. Calwer, Stuttgart 1974, 22 x 15, 151 p.

Es la continuación de la tesis del autor en la que defendía que el antiguo vidente tenía una forma literaria de expresarse propia y característica. El presente trabajo se centra en los oráculos de Balaam (Num 23-24), de los cuales en la primera parte se ofrece una exégesis detallada. En la segunda parte estudia los motivos y temas que ocurren en estos oráculos y presenta la historia literaria de este género. Esto le da la base para en la tercera parte individuar el género literario y su Sitz im Leben. La bibliografía es abundante y el estudio es riguroso. Otra cosa es si el autor logra convencer de que existe un género literario propio del vidente.— C. MIELGO.

ALBERTZ, R., *Weltschöpfung und Menschenschöpfung*. Untersucht bei Deuterocesaja, Hiob und in den Psalmen. Calwer, Stuttgart 1974, 22 x 15, 264 p.

El libro se funda en la consabida opinión de Westermann que la creación del hombre y la creación del mundo son dos ideas primitivamente in-

dependientes, y que tienen distinta función en la religiosidad primitiva. Siguiendo esta idea, el autor estudia los dos temas en los autores señalados: II Isaías, Job y los salmos. El tema de la creación del mundo es propia de los himnos que describen la alabanza divina y con la creación tratan de ensalzar el poder soberano de Dios. El tema de la creación del hombre, por el contrario, ocurre en las lamentaciones individuales y en los oráculos de salvación; y se cita el tema de la creación como motivo que induzca a Dios a volverse benévola a la creatura. Las dos tradiciones permanecen largo tiempo separadas y solamente en el destierro se establecen relaciones mutuas entre ambas. El autor saca la consecuencia para la teología dogmática que frecuentemente ha hablado de un cierto paralelismo entre Creación y Redención. Cosa, que a juicio del autor debiera revisarse. C. MIELGO.

SEYBOLD, K., *Bilder zum Tempelbau*. Die Visionen des Propheten Sacharja. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1974, 20 x 13, 128 p.

El librito presenta un estudio sobre las visiones del profeta Zacarías. Propiamente analiza el mundo simbólico de las visiones. Pero para ello, trata de la composición, estilo, estructura, etc. El autor cree que el profeta maneja la tradición de Sión conocida antes del destierro. De ella recoge temas, ideas y representaciones. Prueba de ello es la frecuencia de imágenes referentes al templo. Para el autor, las visiones serían un típico "hieros logos", que después fue ampliado.— C. MIELGO.

BARTH, Ch., *Diesseits und Jenseits im Glauben des späten Israel*. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1974, 21 x 13'5, 120 p.

El libro trata del "más acá" y del "más allá" en la fe del judaísmo tardío, propiamente en los escritos posteriores a la revuelta macabea hasta Bar Kokeba. Sobre todo al autor le interesa averiguar si la fe judía de entonces espera la era mesiánica en este mundo o más allá. Con razón nota el autor que antes se consideraba como signo de una religión sublime que admitiera la esperanza en un más allá. Hoy, en cambio, a eso se le llama fuga del mundo. Como, por otra parte, el A. T. cifra su esperanza en este mundo, y el cristianismo en el más allá, se ve apropiado estudiar los escritos del tiempo en que este cambio ocurrió. Solamente que este tiempo presenta numerosas dificultades: penetración del helenismo en la cultura de Palestina, multitud de sectas y gran confusión sobre este tema. El autor cree que en todos los escritos, a pesar de las diferencias hay algo común, y es que la esperanza judía se cifra en un nuevo ser del mundo histórico y concreto. Por más cambios que admitan, este mundo no deja de ser el mismo mundo, concreto e histórico: Mutata eadem resurgit. Pide el autor comprensión si alguno estima que se ha dejado llevar de la unilateralidad en la exégesis de algunos textos discutidos. Lo ha hecho para acentuar la profunda coherencia de la tradición judía. Cabe decir que, en efecto, a veces, el autor se deja llevar de su opinión propia, y sobre todo sería necesario estudiar la profunda helenización de Palestina en este tiempo, sobre todo en la antropología.— C. MIELGO.

SCHWAGER, H., *Schriften der Bibel literaturgeschichtlich geordnet*. Calwer-Kösel, Stuttgart-München 1968, 22 x 14, 337 p.

Se trata de una obra editada anteriormente en dos tomos, y que ahora se reúnen en uno solo. De la anterior edición ya hemos dado cuenta a nuestros lectores (IV, 1969, 155-156; VI, 1971, 121). Allí hemos indicado el plan del libro y lo que se puede esperar de él.— C. MIELGO.

DUQUOC, Ch., *Jesús, hombre libre*. Sígueme, Salamanca 1975, 21'5 x 13, 126 p.

En nuestra revista (IX, 1974, 506-507) presentamos a nuestros lectores la versión original francesa de esta obra, que ahora ha sido traducida al castellano, y que resultará muy útil e instructiva para un vasto público, ya que se trata de una cristología sencilla y asequible. En la primera presentación de esta obra a nuestros lectores indicábamos los méritos de la misma.— C. MIELGO.

PARAMO, S. del, *Cultura bíblica y religiosa*. Vol. VII. Comillas (Santander) 1975, 21 x 14, 144 p.

Un volumen más de esta obra, que numerosas veces hemos presentado a nuestros lectores. Son páginas sencillas, amenas, que tienen un fondo bíblico y cristiano, escritas con gran sencillez.— C. MIELGO.

BENOIT, P., *Exégesis y teología*. Studium, Madrid, 1974, 22 x 14, 296 p.

Es la versión española de su obra homónima francesa, sobremanera conocida por los amantes de los estudios bíblicos, pero con distinta estructuración. En este primer volumen —la colección constará de cinco— se ofrecen al lector una compilación de artículos de este ilustre exégeta, relacionados con temas de *Introducción general a la Sagrada Escritura*: revelación e inspiración según la Biblia en Santo Tomás y en las discusiones modernas, las analogías de la inspiración, la verdad en la Escritura, el sentido pleno, la inspiración de los Setenta, exégesis y teología bíblica, reflexiones sobre el método histórico-formal, el pensamiento de Bultmann, etc. En todos ellos se pone de manifiesto una reflexión segura y penetrante sobre la situación de los estudios bíblicos, animada por un espíritu de búsqueda en común, convirtiendo así la crítica en un diálogo fraterno. Esperamos que el éxito de esta compilación premie los esfuerzos de la Editorial Studium al ofrecer especialmente al público de habla hispana la producción literaria de P. Benoit.— C. MATEOS.

MIYOSHI, M., *Der Anfang des Reisebericht* (Lk 9,51-10,24). Biblical Institute Press, Roma, 1974, 24 x 16'5, 176 p.

Se trata de un estudio monográfico, presentado en 1973 como disertación para obtener la láurea en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma en el que se analiza minuciosamente, especialmente bajo el prisma de la crítica literaria y la historia de la redacción, el contenido evangélico de Lc 9,51-10,24, el comienzo del llamado "viaje lucano". Está dividido en cinco capítulos, que analizan sucesivamente las unidades literarias meno-

discipulos, su retorno y alegría, revelación del Evangelio a los sencillos y macarismo hacia los discipulos. Resaltando la importancia de esta pieza literaria dentro de la estructura general del evangelio lucano, M. Miyoshi res en que suele dividirse esta sección, en relación con los temas o acontecimientos allí relatados: mala acogida de Jesús por parte de los sámaritanos, exigencias de la vocación apostólica, envío de los setenta y dos en un resumen final sostiene que su contenido deriva esencialmente de la Q y transmite un material bastante antiguo, de matiz palestinese, que en su mayor parte puede derivar del mismo Jesús. El motivo redaccional del "comienzo del viaje" lucano es doble: visión retrospectiva de la primera parte de la vida pública de Jesús, especialmente de la misión de los Doce, y presentación somera de todo el relato de "viaje" hasta Lc 19,44. Abundante y escogida bibliografía y sendos índices de citas y autores concluyen este magnífico trabajo, recomendable especialmente a los especialistas bíblicos. Pertenece a la colección "Analecta Bíblica" y su impresión es nítida y correcta.— C. MATEOS.

LOHFINK, G., *Die Sammlung Israels*, Kösel Verlag, München 1975, 25 x 17 116 p.

En este estudio sobre la eclesiología lucana G. Lohfink ofrece una perspectiva nueva al desarrollar la concepción que el autor de los escritos lucanos, interesado sobremedida por los aspectos históricos, ha tenido sobre la fundación de la Iglesia. Sus conclusiones pueden resumirse así: para el autor lucano Jesús propiamente no ha fundado la Iglesia; su fundación comprende un proceso histórico, en el que Jesús tiene ciertamente un papel importantísimo, pero que se extiende mucho más allá de la vida terrena de Jesús y cuyo propio y único autor es Dios Padre. Pues el autor lucano, sin destacar o recoger algún dato, como hace Mt, en que Jesús aparece como el fundador de la misma, muestra especial interés en presentarla como una continuación del Israel veterotestamentario, ya que la identifica con "el verdadero Israel" a quien Jesús, el Mesías, ha venido a reunir... Invitamos a nuestros lectores a saciar su curiosidad personalmente, leyendo sus páginas, sobre el modo como G. Lohfink prueba sus afirmaciones, recogiendo numerosos textos lucanos que ponen de relieve estas ideas (especialmente en Lc 1-2 y muchos pasajes, tanto del Evangelio como en los Actos, donde habla del "pueblo" o "muchedumbre", de los "discipulos" y de la Iglesia como obra de Dios). Escogida bibliografía y sendos registros de citas concluyen este magnífico trabajo, recomendable en todos los órdenes por su contenido y la profundidad, seriedad y acierto con que es tratado.— C. MATEOS.

SCHICK, E., *Die Wahrheit siegt durch die Liebe*. Kath. Bibelwerk, Stuttgart, 1975, 20'5 x 12'5, 192 p.

El autor, obispo de Fulda, quiere caracterizar con este título, expresión típicamente agustiniana, todo el contenido de su obra, que es un breve y sencillo comentario a 2 Cor, en una perspectiva espiritual-sacerdotal con el fin de infundir en sus sacerdotes y fieles el espíritu de valentía y confianza, de abnegación y servicio del apóstol Pablo.— C. MATEOS.

SHELKLE, K. H., *Teología del Nuevo Testamento*:

I: *Creación* (El mundo-El tiempo-El hombre). Herder, Barcelona, 1975, 21'5 x 14, 226 p.

III: *Moral*. Herder, Barcelona, 1975, 21'5 x 14, 502 p.

En la presentación de estos volúmenes el autor nos advierte y muestra su método a seguir en la estructuración de su *Teología del Nuevo Testamento*: agrupación sistemática de temas y conceptos neotestamentarios (la mayor parte de los autores siguen el desarrollo histórico del kerigma y la reflexión).

En el primer volumen, dividido en tres partes, estudia tres temas relacionados con la creación: el mundo, el tiempo y la historia, el hombre. Cada uno de ellos está precedido de una síntesis doctrinal veterotestamentaria, que contrasta y pone más de relieve el contenido y la plenitud teológica de los mismos conceptos en el N. T. En cada uno de los temas hace hincapié primeramente en los escritos paulinos, de los que K. H. Schelkle es un gran especialista, y secundariamente en los joánicos. No faltan algunas reflexiones y comparaciones de la doctrina bíblica con las ciencias naturales, la filosofía y la historia de las religiones.

En el tercer volumen, tras una breve introducción sobre el concepto de historia de la Teología Bíblica y sus relaciones con otras disciplinas teológicas, estudia los conceptos o motivaciones fundamentales de la moralidad neotestamentaria (=la moralidad como obediencia de la fe, exigencias del seguimiento de Jesús, pecado y gracia, premio y castigo...), las actitudes fundamentales (=conversión y pecado, fe, esperanza, amor a Dios y al prójimo), las metas u objetivos (=libertad, paz y alegría, santidad, justicia, perfección...) y otros diversos temas relacionados con la moral (=virtud y virtudes, matrimonio y celibato, verdad y mentira, juramento, propiedad, pobreza, riqueza, familia, estado...). Precedido cada tema de una selecta bibliografía, no deja de ser interesante en ocasiones el contraste que establece entre los conceptos y su contenido, entre la mentalidad cristiana y la judía y helenística.

En conjunto la obra está muy bien lograda. Su excelente método científico y la fuerza sintética de la exposición son sin duda sus principales distintivos. La impresión y presentación de la traducción española es excelente.— C. MATEOS.

BOECHER, O., *Die Johannesapokalypse*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, 19'5 x 12'5, 154 p.

Es un breve opúsculo, perteneciente a la colección "Erträge der Forschung". Contiene un resumen de los estudios, conclusiones y problemas sobre tan discutido libro bíblico, recogidos bajo dos aspectos: históricos en general a partir de 1700 y exegéticos a partir de 1900. En este estudio enriquecedor y comparativo el autor intenta proyectar nueva luz sobre una problemática tan antigua, realizando una acertada síntesis que facilita una mejor comprensión del texto bíblico. El cap. 3 comprende una extensa y exhaustiva bibliografía sobre el tema a partir de 1700.— C. MATEOS.

SAND, A., *Das Gesetz und die Propheten*. Pustet, Regensburg, 1974, 23 x 15, 246 p.

Pertenece a la colección "Biblische Untersuchungen" y es un estudio monográfico sobre la teología de Mt, especialmente sobre la recta comprensión de su doctrina sobre la doble motivación "la ley y los profetas", de capital importancia en el primer evangelio canónico. Está dividido en cuatro partes: problemática sobre la teología especial de Mt, el significado de "la ley", los profetas y su función en Mt, "la ley y los profetas". Su trabajo es arduo; a veces podría parecer un tanto subjetivo. Pero, con buen criterio y siguiendo las orientaciones del método histórico-redaccional, propone al lector diversos aspectos de la teología mateana, constatando que Mt no entiende la "ley" solamente como norma de conducta moral, reguladora de la vida del hombre, sino también como revelación del plan salvífico de Dios, tal como aparece en las enseñanzas puestas en boca de Jesús. Junto a este tema, la expresión "la ley y los profetas" adquiere especial interés y contenido. Esencialmente dice relación a la "justicia", que para Mt es un don escatológico y al mismo tiempo la exigencia concreta para seguir a Jesús y mantener una relación de rectitud respecto a la voluntad divina. Pues el verdadero conocimiento de lo que Dios quiere sólo es posible mediante el estudio de los oráculos proféticos, ya que a través de los profetas la ley descubre el verdadero camino de la justicia. Abundante bibliografía e índices de citas y personas completan la excelente impresión que nos produce esta obra.— C. MATEOS.

GOLLWITZER, H., *Vortrupp des Lebens*. Chr. Kaiser, München, 1975, 20'5 x 13, 122 p.

Se trata de un breve opúsculo, dividido en tres partes en las que sucesivamente se recogen cinco breves homilias sobre la caridad parafraseando 1 Cor 13, seis brevisimos comentarios a textos eclesiológicos neotestamentarios (Mt 28,16-20; Rom 12,4-6; 1 Pe 2,9-10...) y una discusión sobre la Iglesia y su problemática en el mundo actual, especialmente en su organización. La obra, sin pretensiones científicas y con marcado interés pastoral, es netamente esclarecedora.— C. MATEOS.

SCHWEIZER, E., *Matthäus und seine Gemeinde*. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1974, 20'5 x 13'5, 182 p.

Consta de 10 capítulos en los que el autor presenta algunos artículos, conferencias y reflexiones, tenidos o publicados con anterioridad en diversos lugares, que tienen como común denominador el contenido eclesiológico del Evangelio mateano y su entronque con la cristología. Interesantes por su amplitud y contenido son los que versan sobre "Cristo y la comunidad en Mt" (cap. 1), "perspectiva mateana de la comunidad en el cap. 18 (cap. 6) y "la Iglesia en Mateo" (cap. 10). En ellos expone E. Schweizer las líneas fundamentales de la teología mateana: la Iglesia como nuevo Israel, el testimonio que esta Iglesia da sobre Jesús y su obra, presentación de Jesús como Hijo del Hombre-Juez, encarnación de la Sabiduría divina, personificación de la Ley de Dios y predecesor de sus discípulos, haciendo así posible su seguimiento. El libro se completa con selecta bibliografía. La presentación es limpia y esmerada.— C. MATEOS.

ALSUP, J. E., *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition*. Calwer Verlag, Stuttgart 1975, 22 x 15, 308 p.

Se trata de un estudio monográfico, presentado en 1973 como disertación doctoral en la Facultad Teológica protestante de München, que analiza con seriedad y profundidad los relatos neotestamentarios sobre las apariciones postpascuales de Jesús, bajo la égida del método histórico-redaccional. Consta de cinco partes, que sucesivamente ofrecen una revisión y crítica de la reciente literatura y puntos de vista en torno al tema, la distinción y relaciones entre las diversas tradiciones sobre la resurrección de Jesús (proclamaciones kerigmáticas, tumba vacía, apariciones), estudio detenido de los relatos de apariciones postpascuales, trasfondo y analogía con la historia de las religiones (especialmente literatura helenística y veterotestamentaria), síntesis conclusiva. La exposición es ardua, y amplia, con alarde, erudición y desafío a conclusiones anteriores. Al precisar los resultados de su investigación J. E. Alsup rechaza la tesis de M. Dibelius afirmando que los relatos de las apariciones no han nacido simplemente como meras ilustraciones o paradigmas del kerigma apostólico, sino que inicialmente son apariciones, como "celestiales resplandores", y sólo más tarde adquieren matices apologéticos. Además, se da una interdependencia a nivel redaccional entre las diversas tradiciones, que dificulta enormemente la separación entre los relatos de la tumba vacía y de las apariciones. Por último, en el aspecto histórico-redaccional los relatos de las apariciones utilizan el género literario de "teofanías antropomórficas", frecuentes en los relatos similares veterotestamentarios, mejor que el de "theiós aner" (hombre divino) de la literatura helenística. Un folio complementario, con visión sinóptica de estos relatos en confrontación con los evangélicos, evidencian su conclusión. Abundante y selecta bibliografía y sendos índices concluyen esta obra, interesante y docta, recomendable sin reservas a quienes deseen penetrar en la problemática del acontecimiento pascual.— C. MATEOS.

LUJAN, J., *Concordancias del Nuevo Testamento*. Herder, Barcelona 1975, 22 x 14'2, 624 p.

Como puede suponerse, se trata de un índice alfabético de todas las palabras —en español —contenidas en el Nuevo Testamento, con indicación precisa de los lugares y frecuencia con que aparecen usadas. Como versión directriz que ha servido de patrón el autor ha optado por la "ecuménica", preparada y dirigida por S. de Ausejo (Herder, Barcelona, 1968...), por considerarla más fiel a los textos sagrados. Recoge y contiene casi setenta mil citas neotestamentarias. Va preferentemente dirigida a quienes, sin estudios de especialización bíblica o con ellos, necesitan localizar una sentencia o pasaje determinados que en determinadas circunstancias debe precisarse y no dejarse al hilo lábil de la improvisación. El recuerdo de una palabra de la cita en cuestión les llevará fácilmente a conocer, mediante esta obra, el texto completo y el libro que la contiene. Precede a la obra una breve introducción (pp. 5-8), donde se exponen las orientaciones y método de composición de la misma. No dudamos que tendrá buena acogida entre nuestros lectores, ya que facilita enormemente cualquier investigación sobre temas bíblicos.— C. MATEOS.

Teológicas

PANNENBERG, W., *La fe de los Apóstoles*. Sígueme, Salamanca, 1975, 20 x 12, 202 p.

La crisis actual no puede dejar sin análisis ninguna parcela de la religión, y atiende sobre todo a los fundamentos. De ahí que se imponen hoy estudios muy profundos y completos sobre las fórmulas antiguas. El sentido original de las fórmulas del Credo apostólico no es obvio para el lector moderno. Tampoco es obvia la relación que tales fórmulas mantienen con el conjunto de los textos bíblicos y patristicos. En fin, tampoco es obvio el sentido de la actualización (traducción e interpretación actuales). Por todo eso, hay, que confesar que los enunciados del Credo apostólico se han hecho incómodos para el cristiano actual bien informado. Incluso algunos de esos enunciados se han convertido en problemas enojosos. Eso entraña una crisis para la fe cristiana actual. Puede el cristiano sentir la tentación de abstraer a su modo el contenido de las fórmulas, y prestar su acto de fe en formas vagas, indeterminadas, ajenas a toda crítica. Pero al dejar en suspenso la verdad de tales enunciados en concreto, se coloca en una postura defensiva, que la crisis irá minando poco a poco. Por eso, la crítica de Panenberg es una advertencia muy realista, que nos obliga a un estudio serio del Credo.— L. CILLERUELO.

BERGER, P. L., *Rumor de ángeles*. Herder, Barcelona 1975, 20 x 12, 172 p.

El libro lleva como subtítulo "La sociedad moderna y el redescubrimiento de lo sobrenatural". La Sociología se convierte con facilidad en una amenaza, al imponer la absolutez en la esfera empírica: la sociedad moderna queda automáticamente separada del "otro mundo", recluida en la tierra en una Ciudad de los hombres. Queda excluido *a priori* el mundo sobrenatural. Pero el A. advierte que todavía quedan "rumores" de ese mundo sobrenatural, y él trata de examinarlos. Prefiere la Antropología a la Cosmología, respondiendo a las tendencias subjetivistas de la época, y por eso recoge signos interiores: orden, esperanza, juego, recriminación, etc. Advierte, sin embargo, que se trata de ejemplos, y deja abierta la puerta a otros ejemplos "objetivos". Comete un error, al dar al "ángel" carácter interior, como lo hizo en su tiempo Eugenio d'Ors, cuando la esencia del ángel es ser mensajero, es decir, carácter exterior y objetivo, realidad terrena, signo de Dios y por ende también trascendente. Nos habla de una "fe inductiva", que parece una contradicción, pero no lo es: colabora con todos los que buscan una "experiencia de Dios" en mil formas. El autor es independiente en su Sociología abierta, pero presta un buen servicio a la causa cristiana.— L. CILLERUELO.

ALONSO, A., *Iglesia y praxis de liberación*. Sígueme, Salamanca 1974, 21 x 13, 270 p.

La teología de la liberación debe ser un reflexionar ante la situación de la realidad histórica de un pueblo oprimido en busca de una libertad

en sentido amplio, en el que predomine la justicia, la paz y la armonía, es decir hacer una tierra nueva (2 Pe. 3,13). Para ello se necesita "no conformarse con las cosas según se hallan en el mundo" (Rom. 12,2), es necesaria una lucha; para uno por medio de la violencia (Camilo Torres) y para otros por el pacifismo (M. Luther King). ¿A quiénes hacer caso? No cabe duda, hay que atender a la situación, pero lo que podamos lograr por el amor, no lo hagamos por el rencor. Cristo es símbolo de generosidad.

Es digna de elogio, la finura e inteligencia con que el autor trata los diversos temas que analiza en su obra. Esperamos que el libro adquiera el éxito tan grande que se merece.— A. GOMEZ.

BEAUPERE, R., EHRENSTRÖM, N., etc. *Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit*. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/Main, 1974, 15 x 21, 190 p.

Los caminos de la unidad no se abren tan fácilmente como algunos creen, necesitan tiempo, reflexión y oración. Esta es la preocupación de varios autores ya clásicos en el tema del ecumenismo y que en esta obra en colaboración han tratado de seguir presentando a los cristianos tanto los principios de la tan deseada unión de los cristianos como las posibles formas o modelos de unión. Naturalmente en principio habrá que aclarar el sentido de "unión", y a esto dedica su trabajo el Dr. Lucas Wischer del Consejo de las Iglesias. Sobre ese concepto tratará de presentar los posibles modelos de unión, todos ellos susceptibles de poder ser superados. El lector asistirá en esta obra a esfuerzos dignos de admiración de estas personalidades que conscientes de la tragedia de desunión de los cristianos, aspiran a abrir nuevos horizontes de comprensión y vivencia del único misterio de Cristo en la historia de los hombres.— C. MORAN.

BESRET, B. *Claves para una Iglesia nueva*. Sígueme, Salamanca, 1974. 12 x 18, 176 p.

Tenemos que decir sinceramente, que las consecuencias de la visión auténtica de la Iglesia presentada por la Constitución *Lumen Gentium* del Vaticano II todavía están lejos de verse en la práctica. La proliferación teológica en torno al tema ha tratado de ir concientizando a las altas y bajas esferas de la Iglesia, pero se hace notar que el deshielo supone tiempo y decisión, es el precio que hay que pagar ante una Iglesia que se había institucionalizado en exceso. A esta labor de vuelta al concepto originario de Iglesia es a la que nos quiere introducir el autor de la obra que hoy presentamos al público. El autor ya nos es conocido en este campo y en otros por su labor crítica depuradora y al mismo tiempo constructora. A veces con un lenguaje un poco duro y una crítica radical trata el autor de despertar las conciencias de los cristianos a recuperar la imagen fiel y sencilla de una Iglesia que es presencia de la obra de Cristo en la historia y reflejo neto de su persona. Esta es la preocupación del autor en su estudio.— C. MORAN.

KASPAR, P. P., *Glaube auf eigene Gefahr*. Provokationstexte. Styria, Graz-Wien-Köln, 1974, 11'5 x 19, 119 p.

Esta obra podríamos decir que se dirige expresamente a reflexionar en

torno a problemas tan fundamentales desde lo humano y lo cristiano. Temas cristológicos, elementos de meditación sobre el significado del gozar en la existencia humana, sobre la afirmación de la existencia y la vida, sobre la solidaridad humana en un mundo que se va haciendo cada vez más consciente del problema humano, todo ello visto desde el ángulo de la fe preocupa al autor en todas sus páginas. Dentro de lo que pueda tener de preocupación literaria y poética, no obstante la visión cristiana que presenta el autor en sus reflexiones y desde su vivencia personal, puede servir a todos aquellos que siguen buscando en la religión de Cristo fundamentos de su creer y esperar en un mundo intranquilo en su mismo ser.— C. MORAN.

KIRCHGÄSSNER. A., *Gespräche mit einem Zweifler*, Knecht, Frankfurt am Main, 1974, 12 x 19, 222 p.

Dentro de una construcción dialogal trata de presentar el autor problemas inherentes al acto de fe y su dinámica en un mundo en cambio. Las dificultades que el creado personaje presenta al otro escéptico, están basadas esencialmente en razones que surgen de la vida y el pensamiento. Las respuestas presentadas por el dialogante van basadas en vivencias reales del hombre de la calle con toda la problemática que surge en un mundo secularizado, emancipado, donde la problemática religiosa permanece en el fondo, pero no se preocupa de exteriorizarse. Los temas que aborda dentro de esa panorámica general son varios: fe, oración, religión, Palabra, ideología, proyección, experiencia, cosmología, eternidad o inmortalidad, sentido, libertad. Reflexiones que pueden servir para aclarar ciertas dificultades en un mundo en busca de solución a sus problemas.— C. MORAN.

LARRABE, J. L., *La Iglesia y el sacramento de la unción de los enfermos*. Sigueme, Salamanca, 1974, 13 x 21, 215 p.

La presente obra podría muy bien servir de método en una exposición sobre el sacramento de la Unción de los enfermos. El autor trata de presentar el alcance dinámico salvífico de este sacramento tanto en los diversos aspectos presentados en la vivencia del mismo, como en la reflexión teológica de los diversos periodos. A este estudio histórico une la reflexión teológica y pastoral en una visión más actualizada del sacramento, presentando cómo "no es sólo recuerdo de los acontecimientos pascuales de Cristo, ni sólo actualización y oferta, sino que es también buen pronóstico escatológico, es decir, garantía sacramental de salvación final". En la reflexión pastoral trata de presentar el sentido auténtico de la administración del sacramento insistiendo en los aspectos esenciales del mismo. Concluye con la presentación del texto de la Constitución apostólica *Sacramentum unctionem infirmorum*. Obra muy positiva y actualizada y que colaborará a una visión depurada del sacramento de la Unción de los enfermos.— C. MORAN.

MUSCHALEK, G., *Gott als Gott erfahren*. Glaube und Theologie in säkularerem Denken. Knecht, Frankfurt am Main 1974, 12'5 x 20'5, 312 p.

¿Es posible en un mundo secularizado, emancipado, todavía creer? Es

ésta la pregunta que se presenta el autor del presente libro y a la que trata de dar respuesta a través de un estudio minucioso del alma del hombre de nuestro tiempo. Está convencido que la experiencia de Dios se presencializa tanto en el mundo como fuera de él, pero es a partir del hombre donde podrá sentirse esa presencia total de la divinidad, concretizado en el hombre Jesús de Nazaret como presencia real de Dios en la historia de los hombres. Esta presencia se va actualizando en la experiencia de la gracia en el cristiano y su vivencia iluminadora al contacto con la realidad circundante, al mismo tiempo que en la vivencia de la realidad eclesial como camino hacia una fe realmente adulta y testimonial. En esta visión global de la experiencia de Dios y caminos de la fe, el autor trata de reflexionar y presentar cómo todavía es posible la fe en Dios en un mundo secularizado.— C. MORAN.

PANNENBERG, W., *Fundamentos de Cristología*. Sígueme, Salamanca, 1974, 14 x 22, 511 p.

Dentro de la producción teológica actual y en el marco de disparidad de orientaciones, presentamos hoy al público la obra ya conocida por los profesionales de la teología, de uno de los autores más representativos de la llamada fase postbultmaniana en la teología protestante. Las líneas directrices del autor en su obra se podrían sintetizar afirmando su propósito de construir una cristología "desde abajo" con todas las consecuencias soteriológicas unidas esencialmente al tema cristológico. Es en la historia del hombre Jesús donde el autor encuentra su punto de arranque en la reflexión teológica realizada. Naturalmente las consecuencias prácticas serán diferentes a la hora de presentar un tratado cristológico desde esta perspectiva, que por otra parte muestra claramente sus preocupaciones. González Faus se ha encargado de elaborar la introducción a la traducción alemana, sirviendo su misma introducción de línea programática en la lectura de la obra de Pannenberg que a veces se hace no tan nítida. Damos por bienvenida, aunque quizás con un poco de retraso, la obra del autor protestante, añadiéndose a la literatura teológica actual castellana. C. MORAN.

PROAÑO, Leónidas E., *Concientización, evangelización, política*. Sígueme, Salamanca 1974, 12 x 18, 186 p.

Este trabajo puede considerarse como obra desmitificadora de palabras manoseadas, que se han ido quedando con un hermoso esqueleto, pero sin pulpa, sin contenido. Tales palabras son "promoción humana", "liberación", "concientización"... el autor se muestra seguro en su tratamiento, libro que puede ser muy útil para llevar la pastoral de conjunto y dinámica de grupos.

Enfrentándose con las injusticias se nos ha dado un libro para hacer "hombres nuevos" en un "mundo nuevo" que ha de ser de todos. Sólo se necesita compromiso personal y cristiano. Y aquí es donde intenta conducirnos el autor.— S. ORDAS.

RILLIET, J., *Tu es Pierre*, Labor et Fides, Genève, 1974, 14 x 18, 152 p.

La interpretación que ha sido siempre piedra de escándalo en la tradición ecuménica, de las palabras de Jesús a Pedro "*Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia*", es la que centra la temática de la obra que presentamos hoy al público. El autor, preocupado del problema de la unión de las iglesias, nos presenta la interpretación tanto en la tradición católica, como ortodoxa y la protestante, para seguir después haciendo un estudio por su cuenta en el cual trata de dejar las puertas abiertas para una posible aceptación por las varias confesiones cristianas. Estudio que precisaría una mayor rigidez científica dada la importancia del tema y posiblemente de conclusiones un poco prematuras. El autor viene del mundo protestante y aunque sus actitudes se dirigen hacia una escucha de todas las interpretaciones posibles, se encuentra el lector a veces con afirmaciones que cree ser católicas y no se da cuenta que vienen dadas bajo el prisma de la teología de la Reforma. No obstante es una obra que colaborará a este esfuerzo en el campo del ecumenismo buscando líneas de convergencia.— C. MORAN.

RUDOLPH, K., *Gnosis und gnostizismus*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1975, 13 x 20, 862 p.

La colección *Wege der Forschung* en su volumen número 262 nos presenta una obra de valor incalculable para la investigación en torno al tema del gnosticismo y su contextura ambiental, histórica y doctrinal. Rudolph Kurt más que autor, podríamos denominarlo recopilador de trabajos sobre el tema, en los que nos va presentando personalidades tan relevantes en este campo como Christian Baur, Lipsius, Harnack, por citar algunos, al igual que en el campo doctrinal presentando las principales facetas de esta corriente filosófico-religiosa que cruza la historia del pensamiento desde sus orígenes hasta prácticamente nuestros días. Los artículos recogidos se extienden desde el 1853 hasta 1968, en sus variantes interpretativas y al mismo tiempo con las riquezas que los nuevos hallazgos en este campo han aportado. Damos por bienvenidas a estas obras de especialización imprescindibles a la hora de un estudio científicamente llevado sobre estos temas y en concreto aquí sobre el gnosticismo. De interés también el índice analítico que presenta al final tanto de autores citados en los diversos artículos como temas doctrinales, instrumento básico para su uso.— C. MORAN.

SCHULZ, H. J., *Anstiftung zum Christentum*. Kreuz Verlag, Berlín, 1974, 11 x 19, 146 p.

Dentro de la literatura de las doctrinas cristianas, nos encontramos con obras que llaman la atención por su espíritu crítico y provocador, que vienen de campos de cristianismo dispares, pero comprometidos y comprometedores. La reflexión o reflexiones que surgen de la vida diaria, del vivir lo cristiano desde su raíz misma es la que lleva al autor de esta obra a presentar un cristianismo que realmente, como él mismo dice sea encarnado, ya que "un cielo sin tierra no tiene interés alguno". La tierra sin cielo significaría un "Dasein" sin alternativa, sin "Sentido". La forma cómo presenta la persona de Cristo y el mensaje del sermón de la montaña, lleva al autor a afirmar que su preocupación fundamental es que el cris-

tianismo en su realidad interna no sea opio, sino dinamita, citando a Leonhard Ragaz. Dentro de lo que pueda tener de periodística la obra, no obstante significará una llamada a una vivencia más auténtica del mensaje de Jesús.— C. MORAN.

STIRNIMANN, H.- VISCHER, L., *Papsttum und Petrusdienst*, Lembeck und Knecht Verlag, Frankfurt am Main, 1975, 12'5 x 20'5, 145 p.

En el curso de los estudios ecuménicos nos encontramos en la actualidad con una de las mayores preocupaciones por la reflexión sobre la piedra de división en las Iglesias: El Primado Romano. Los autores de la presente obra, hombres provenientes de diversas orientaciones cristianas nos presentan sus investigaciones en torno al problema, con una preocupación básica: la posibilidad de llegar a una comprensión unitaria del papado y servicio de Pedro, aunque ello lleve consigo formas diferentes de comprender la unidad en este aspecto magisterial. El estudio puede prestar luz en el esfuerzo ecuménico por su profundización en la historia de los orígenes comunes y de las diferentes divisiones que se fueron sucediendo con el correr de la historia. El escándalo de la división en la religión que predica la unidad será superado cuando las causas que lo han originado sean colocadas en su lugar y desde ellas podamos juzgar con más objetividad la historia de la división. Bienvenida sea esta obra al campo tan vasto del ecumenismo.— C. MORAN.

WESTER, M., *Konkrete Verkündigung*. Schritte zu einer praxisbezogenen Gemeindegemeinschaft, Kreuz, Stuttgart-Berlin, 1974, 12'5 x 20'5, 226 p.

La experiencia pastoral de un pastor protestante en medio de su comunidad al contacto con la vivencia de la Palabra de Dios en la Biblia, resume las reflexiones del autor de la presente obra. Como él mismo indica, parte de la "praxis", para volver a la "praxis". A través de las páginas se van sucediendo anécdotas, reflexiones, vivencias, conclusiones prácticas, orientaciones para una eficacia pastoral, actitud del servidor de la Palabra en la comunidad de los creyentes etc., etc. Obra que puede servir como punto de referencia para todos aquellos que en las diversas circunstancias de la labor pastoral se ven implicados con todos esos detalles que el autor trata de presentar y soluciones que da.— C. MORAN.

GUTIERREZ ALONSO, S., O.S.A., *Virgen y Madre*. Estudios Marianos, Cádiz 1972, 19 x 14, 139 p.

— *Al Hijo por la Madre*. Estudios Marianos, Cádiz 1975, 14 x 20, 169 p.

La fecunda labor mariana del P. Salvador Gutiérrez pasa ya de 10 volúmenes, que le hacen acreedor al título de "Príncipe" de la *Mariología sistemática y doctrinal*, según le denomina el P. Félix García por su exposición amplia de los fundamentos de la devoción mariana del Padre Ríos, autor de *Hierarchia Mariana* y *Horizon Marianus*.

En el precioso libro *Al Hijo por la Madre* recoge las conclusiones de los estudios anteriores y comenta la esclarecedora *Carta Apostólica* de Paulo VI, *Marialis Cultus* del 2 de febrero de 1974. En el volumen *Virgen y Madre* sintetiza también artículos que había publicado anteriormente en

revistas y trabajos presentados en Congresos Teológicos - Marianos. Pone en estilo claro y sencillo, al alcance popular, temas complicados en el campo de la Teología como el de "La Virgen y la Eucaristía en la Escuela Agustiniiana". La ventaja de estos libros del P. Salvador Gutiérrez es que anudan la devoción tradicional con el nuevo florecimiento de la devoción mariana, que había sufrido un receso lamentable debido a críticas audaces y a revisionismos demoleedores, interpretando mal la doctrina del Concilio Vaticano II, que no pretendía disminuir la devoción a María sino purificarla y renovarla dentro de la Constitución dogmática *Lumen gentium*, como *Madre de la Iglesia*. El P. Gutiérrez siguiendo el Magisterio Ordinario y a los grandes mariólogos como S. Bernardo, Bartolomé de los Ríos, Alfonso María de Ligorio y Luis Grignón de Monfort, resuelve los problemas mariológicos a la luz de la Biblia tal como lo recomienda el Concilio Vaticano II. Da un lugar preferente a los autores Agustinos españoles como Santo Tomás de Villanueva, Beato Alfonso de Orozco y Fray Luis de León. Gracias a Dios se van callando algunas voces heterodoxas que tanto daño y desorientación han creado en el pueblo cristiano en los últimos años, mientras se revalorizan devociones tan auténticamente cristianas y tradicionales como el rezo del Santo Rosario, el *Angelus* y otras prácticas muy útiles para acercarnos a través de la Santísima Virgen a su Hijo Jesucristo, principio y fin de la devoción mariana. Lo mejor de estos libros del Padre Gutiérrez es el amor acendrado con que están escritos. Son como fruto dorado de una vida consagrada íntegramente a fomentar el culto a la Santísima Virgen especialmente en tierras andaluzas, donde también otro gran mariólogo y eminente historiador, el Hermano *Nectario María*, agregado cultural de la Embajada de Venezuela en España, nos regala desde Sevilla con las mieles hibleas de sus libros marianos como *Nuestra Señora de Coromoto*, *La Virgen del Valle* y *Venezuela Mariana*. Con libros como éstos cabe esperar una nueva floración de la Mariología para bien de la Iglesia.— F. CAMPO.

DIDEBERG, D., *Saint Augustin et la première épître de Saint Jean*. Une théologie de l'agapè. Beauchesne, Paris 1975, 21 x 13'5, 254 p.

Los *Tractatus in Iohannem* son prueba evidente de la estima que Agustín sentía por la 1.^a *Iohannis*. La entrada en contacto del Obispo de Hipona con dicha Epístola no se reduce a los solos Tratados; al contrario, está presente en toda su obra. D. D. ha estudiado en toda su amplitud la exégesis agustiniana de este libro neotestamentario. El método seguido es homogéneo a lo largo del estudio: a la exposición previa del contenido del escrito juanneo, sigue el comentario agustiniano analizado en su génesis y en su desarrollo y mostrando los apoyos escriturísticos y esquemas de pensamiento de que se ha servido. Como resultado ofrece una teología de la caridad que se desarrolla por grados, desde el precepto de la caridad hasta el misterio del Dios-amor, grados que corresponden a los capítulos del libro.

La obra muestra a Agustín exégeta, que interpreta la Biblia desde ella misma, pero que no desdeña buscar apoyo aun fuera de ella; e igualmente al exégeta que es pastor, que mira ante todo al bien de sus fieles y sabe acomodarse a las circunstancias, aunque ello lleve consigo apartarse no poco a veces del pensamiento del autor de la epístola.

El estudio va acompañado de erudición. La bibliografía es amplia, tanto en las páginas dedicadas a ella como en las notas.— P. DE LUIS.

IBAÑEZ, J.- MENDOZA, F., *Melitón de Sardes. Homilía sobre la Pascua*. Ed. Universidad de Navarra, Pamplona 1975, 22 x 16, 291 p.

Pocas son las obras de la época patristica traducidas al español y más escasas aún las ediciones de los textos en su lengua original, siendo necesario recurrir casi siempre a las publicadas en el extranjero. Por ello no podemos menos de dar la bienvenida a la presente obra que pone a nuestra disposición el texto griego de la célebre homilía —según la edición de O. Perler, SC n.º 123— y la correspondiente traducción castellana. Al texto precede un estudio de la temática teológica en conjunto, que se completa con dos estudios comparativos. En el primero se la compara con la homilía *In Sanctum Pascha* en base al concepto de *Soteria*. En el segundo con otras homilías pascales griegas sobre los distintos modos de la presencia de Cristo.

Los estudiosos agradecerán también el que se haya completado la obra con los restantes fragmentos que se conservan del Obispo de Sardes, teniendo así reunida toda la herencia del ilustre homilista. Buenos índices permiten un mejor y más rápido uso.

Lamentamos, sin embargo, las numerosas erratas en el texto griego. Recordamos: 5,35: *amoū* (=amnoū); 8, 57: *nekōn* (=nekrōn); 9,63: *patrér* (=patér); otras, cfr. 22, 153; 104, 803, etc. Igualmente abundantes son los descuidos en la traducción castellana. Por ejemplo: el versillo 24, 168 ha desaparecido en la traducción; 26, 108: se ha olvidado de traducir el *éte-*ros palabra con valor propio en el texto. Tampoco se encuentran en castellano los versillos 32, 220-221, rompiendo así el paralelismo melitoniano. En 46, 328 *máthete* es traducido por “aprenden”. En 89, 328 aparece otro error de imprenta: “restituyó al cuero” (=cuerpo: *tō sómati*) amén de otros menores en importancia.— P. DE LUIS.

KANNENGIESSER, Ch., *Jean Chrysostome et Augustin. Actes du Colloque de Chantilly 22-24 Septembre 1974*. Beauchesne, Paris, 1975, 21 x 13'5, 305 p.

La unidad de fe, la contemporaneidad, los lazos del imperio, entre otras cosas, permiten que se puedan poner juntos y comparar personajes como Juan Crisóstomo y Agustín separados a su vez por las formas concretas de vivencia de esa fe común, por las distintas áreas geográficas y por las diversas necesidades de los fieles a quienes como pastores debían servir. Es lo que aparece a lo largo de los estudios del coloquio de Chantilly que Ch. Kannengiesser ha editado. La comparación se establece desde distintos puntos de vista. Se comienza por situarlos en el contexto histórico ante la *civitas* terrena y a continuación en medio de la *Ecclesia* entregados al ministerio episcopal. Otros estudios tienen por objeto el monacato, dedicación común en algún periodo de su vida; el recurso a la Biblia y el empleo de los libros Sapienciales en ambos pastores. Como última sección, la invención teológica.

El alto nivel científico de las aportaciones está garantizado de antemano por los estudiosos que han tomado parte en el coloquio. Por parte de Agustín: C. Lepelley, A. Mandouze, L. Verheien, A.-M. La Bonnardiére, etc. Por parte crisostomiana: A. Natali, A. Malingrey, J. M. Leroux, M.-L. Guillaumin etc.— P. DE LUIS.

NICOLAU, M., *Unidad de la Teología y su legítima pluralidad*, Separata da revista "Theologica", II Série - Vol X - Fasc. I, Braga 1975, 16 x 23, 24 p.

El título refleja con exactitud el contenido del presente artículo. Después de presentar las diversas teologías en función del objeto particular que estudian, o por razón del método y función de las mismas, un segundo apartado muestra la unidad de la Teología fundamentada en el objeto principal, Dios; en los principios y fundamentos, las verdades de la fe contenidas en la revelación, es decir, en la Escritura y la Tradición y, por último, en la norma inmediata y viviente, el magisterio auténtico en la teología católica. El análisis se prolonga estudiando los orígenes de la diversidad de resultados en teología, y las Proposiciones de la Comisión teológica internacional (octubre de 1972). El mayor espacio lo ocupa la presentación de siete actitudes en que dejaría de ser legítima la pluralidad de teologías, sin duda la parte más interesante del estudio. Una breve conclusión hace referencia a la interdisciplinariedad de las ciencias teológicas.

Todo ello expuesto con gran claridad, apoyándose con preferencia en los últimos documentos del magisterio ordinario.— P. DE LUIS.

JANSSEN, F. *Dynamische Heilsexistenz*. Die Wachstumsbedingungen der Rechtfertigungsnade. Butzon & Bercker, Kevalaer 1974, 24 x 16, 261 p.

Tenemos ante nuestra vista un amplio estudio sobre la Gracia y su crecimiento en el hombre, según la inspiración de Sto. Tomás de Aquino. La Gracia no puede entenderse como fría realidad, pues para Santo Tomás está íntimamente relacionada con la gloria y la visión de Dios. Una es semilla, la otra fruto. La vida de la Gracia es una amistad en peregrinación expectante. Ello tiene importantes derivaciones ontológicas y antropológicas como bien han señalado los teólogos actuales estudiosos de la doctrina del Santo. La obra, es una marcha por los problemas más interesantes de los tratados de la Gracia, los Sacramentos y la Encarnación, cumplida por una vía amplia y clara formada por un carril doble y a la vez único: La tradición y la modernidad.— D. NATAL.

BEUTLER, Y., SEMMELROTH, O., *Theologische Akademie*, n. 12. J. Knecht. Frankfurt a. M., 1975, 21 x 13, 116 p.

Este 12 volumen de la Colección contiene cinco interesantes estudios. El primero se dedica a orar con Jesús, no sólo en el sentido de tomar a Cristo como modelo de oración, sino también en el de tomarle como medio para dirigirse al Padre. El segundo está dedicado al problema del cambio en la presentación de la esperanza: ¿es la tierra tan sólo una ocasión para alcanzar el cielo? Se estudian, pues los fundamentos bíblicos del A. y N. Testamento. El tercero se enfrenta una vez más con la "Teología de la Liberación" en Latinoamérica: se evita caer en mera sociología y también en mera especulación inoperante; la Teología se presenta como *scientia caritatis*, que aclara los fundamentos sociológicos (despojo, opresión, injusticia), para que sean rectos y eficaces. En el cuarto, el tema de una Iglesia fraterna y pobre sugiere la perpetua nostalgia por los orígenes de la Iglesia, utilizando como comprobación el material histórico. En fin, en el tema quinto se toca el problema del católico divorciado y casado de nuevo,

que pretende acercarse a los sacramentos; el autor desea, entre dos tendencias de los "pastores", la rígida y la benévola, ofrece una ayuda, alejando la complejidad de los problemas y la diversidad de cada caso.— L. CILLERUELO.

BOVET, Th., *Angst-Sicherung-Gebornheit*. Furche, Bielefeld, 1975, 18 x 10, 104 p.

LANGE, E., *Nicht an den Tod glauben*. Furche, Bielefeld, 1975, 18 x 11, 114 p.

Estos dos pequeños volúmenes ocupan los números 124 y 125 de la Colección *Stundenbücher*, y responden bien a sus títulos, y a su misión. Diríamos que son excelentes meditaciones para nuestros días sobre la angustia actual, sobre el afán de seguros, y de protección; en el segundo volumen se contraponen la muerte y su concepto de "término", a la eternidad cristiana que nos espera: *vita mutatur non tollitur*. Ambos volúmenes aprovechan la situación actual, poniendo de relieve los sorprendentes fenómenos que estamos contemplando, y que nos incitan a una reflexión y profundización de nuestras convicciones religiosas. Ambos volúmenes están encomendados a autores que conocen maravillosamente la situación actual y saben entrar en lo profundo de la religiosidad cristiana.— L. CILLERUELO.

EDWARDS, D. L., *Religion in der veränderten Welt*, Kösel, München 1975, 22 x 14, 152 p.

Este libro, publicado en inglés en 1969, aparece ahora en alemán en una edición abreviada. Responde a la situación actual de la Religión dentro de un mundo "maduro". Su tendencia es preferentemente empírica o científica (Psicología y Sociología) y también ecuménica y universal. Para el A. la pregunta central es: ¿puede hoy un hombre honesto e inteligente mantener abierta y responsablemente su fe en Dios, aunque sean tantos los incrédulos y desdénosos, que se lo reprochan? Es ya claro que el problema viene urgido por la "secularización actual", tan específica y diferente de otras situaciones antiguas. El volumen pide una nueva figura de la Iglesia para poder cumplir su misión en el mundo actual. Se pide, pues, la unión de los cristianos, la renovación, reorganización del culto y de la educación, una cooperación entre la "sustancia católica" y el "principio protestante", una nueva concepción de la Acción Católica y del sentido social. Pero no se le ocultan al A. las dificultades que todo ese programa entraña; por eso, no lo presenta como utopía, sino como momentos de acceso a una nueva forma de cristianismo. Termina así presentando a ese cristianismo como testimonio y signo del misterio. Todavía hay santos en el siglo XX, y estos santos hacen pensar a los incrédulos y escépticos mucho más que los triunfalistas y los grandes programas.— L. CILLERUELO.

GARCIA-LOPEZ, J., *La Religión griega*, Istmo, Madrid 1975, 18 x 11, 376 p.

Presentar a un público no especializado una visión completa de la Religión griega, que no sea una simple "historia" o una simple "mitología" implica grandes dificultades, ya que es preciso abarcar un cuadro sumamente complejo, una civilización completa, vista a la luz de la religión.

Creemos que el A. ha conseguido su propósito, y que el lector español hallará plena satisfacción en la lectura de este volumen. Se nos da una visión moderna sobre los estudios en torno a los orígenes de los dioses griegos. Se estudia con cuidado el concepto de culto y de fiesta. Las religiones populares y mistericas tienen su capítulo bien señalado. La religiosidad es estudiada en sus manifestaciones principales y especialmente en la literatura. La crítica religiosa es una parte importante y muy interesante del libro. La concepción del mito griego y su evolución en mitología responde bien a la moderna concepción del mito: aquí, sin embargo, se echa de menos quizá un estudio del "mito oriental" y su evolución hacia el mito griego; los griegos heredaron un patrimonio y lo trabajaron, como hicieron con el alfabeto. El último capítulo, dedicado a la decadencia del helesmo, es también muy interesante. Si añadimos el breve y sustancioso aparato crítico, hallaremos en suma un volumen del mayor interés, exacto, científico y fácil de manejar.— L. CILLERUELO.

HOLLENWEGER, W. J., Glaube, Geist und Geister, O. Lembeck, Frankfurt a. M. 1975, 20 x 13, 124 p.

Es una reflexión muy interesante sobre la situación actual de la fe y de los movimientos ecuménicos. Adopta un estilo narrativo, que casi equivale a un Midrasch, tomando como base los viajes de un profesor alemán para introducirnos en los pleitos del Tercer Mundo, de Europa, y del problema misional (Bankok, Heidelberg, Zürich, París, Birmingham, Salen, pues, a relucir los fenómenos contemporáneos más salientes a una luz religiosa. El recorrido es sumario, pero exacto y excelente para lectores apresurados e intelectuales. La abundante bibliografía, que respalda cada capítulo, nos dice que la forma narrativa es sólo una excusa, aunque tenga fundamentos biográficos e históricos. La reflexión del autor invade poco a poco al lector, obligándole a reflexionar. Quizá la impresión de que no aparecen soluciones visibles y sorprendentes nos confirmen mejor en que vivimos en una hora muy problemática, y que nuestra misión primera es reflexionar, antes de adoptar posturas apresuradas e inciertas.— L. CILLERUELO.

KRECK, W., *Grundfragen christlicher Ethik*, Chr. Kaiser, München 1975, 23 x 15, 350 p.

Este volumen es el V, dentro de la Colección "Introducción a la Teología Evangélica". En una época de cambios, es siempre necesario poner al día los problemas fundamentales, y esta es la impresión que produce Kreck. Busca ante todo una fundamentación de la ética, estudiando su historia. En este aspecto gusta la exposición que se hace de la ética católica, si bien son tantos los problemas conexos, que no se puede profundizar lo suficiente sobre "las reliquias de la imagen de Dios". La ética protestante no preguntará, pues, por "el bien como valor", sino que preguntará "¿cómo seré yo bueno?", suponiendo que sólo Dios es bueno y no hay otra participación, que por medio de Jesucristo Encarnado. Sin embargo, los problemas vuelven a cada paso, y es posible que en el fondo todos los tipos de "ética cristiana" puedan llegar a un acuerdo de principio. Si en el catolicismo hay diversos tipos de ética, también los hay en el protestantismo. En la segunda parte se nos ofrece un magnífico estudio del capitalis-

mo, socialismo y estado democrático. Otra vez se contraponen aquí la ética católica y la evangélica del Estado; en esa exposición se corta demasiado pronto, sin darnos una idea del cambio que está experimentando la Iglesia Católica, y quizá también la protestante. De todos modos, es magistral esta ética teológica, evangélica, cristocéntrica, situacional o coyuntural, que apareció ya en 1970, pero que se sigue demandando por sus exposiciones magistrales.— L. CILLERUELO.

KUHN, H., *Liebe. Geschichte eines Begriffs*, Kösel, München 1975, 22 x 13, 270 p.

Aunque el tema es tan socorrido, el A. ha logrado en este volumen presentar una visión original del amor, extendiendo su investigación al conjunto de la Historia, y a los planos filosófico, artístico y teológico. Analiza el A. el concepto original de amor, ya unilateral, ya bilateral y recíproco. El amor crea múltiples relaciones, que reclaman también un análisis. El recorrido histórico, desde los presocráticos hasta los actuales movimientos y manifestaciones de la evolución, evidencia que el concepto del amor se ha mantenido en Occidente en su unidad, de manera que se puede y se debe hablar de una sinópsis. Poner de relieve sólo algunos aspectos, omitiendo los demás, es mutilar el concepto, que nos explica la evolución de la metafísica. Tanto el ser como el conocer revelan constantemente ese concepto que los anima. Todos los conceptos centrales de la metafísica van ligados al amor, y sin esa estrecha relación es imposible entender la metafísica de Occidente.— L. CILLERUELO.

MOLTMANN, J., *Kirche in der Kraft des Geistes, Ein Beitrag zur Messianischen Ekklesiologie*, Chr. Kaiser, München 1975, 23 x 15, 392 p.

La producción de Moltmann continúa apareciendo sin tregua. Aquí nos ofrece una Eclesiología, que podríamos llamar "actual", en cuanto que responde al concepto de crisis e inseguridad o angustia, de que tantas lamentaciones se oyen en la actualidad. Convenía a Moltmann insistir en la esperanza y en la seguridad que la Iglesia tiene en Jesucristo, por la virtud del Espíritu Santo. Aunque este tema se ha repetido tanto, el libro de Moltmann, por extensión y profundidad, es un auténtico y precioso regalo. No se trata sólo de un profesor que escribe en su mesa de trabajo, sino de un viajero que ha visto por propias experiencias la situación actual de tantas iglesias en lucha y en martirio, que ha vivido los problemas pastorales, ecuménicos y misionales, que conoce al dedillo la nueva literatura y todos los fenómenos religiosos de hoy, en suma, que está dotado de autoridad para infundir confianza a los débiles y escépticos. No es posible detallar el contenido de las VII partes que abarca el volumen: bastará decir que esta actualización de la Eclesiología reúne todos los puntos interesantes que un cristiano de hoy puede apetecer para su orientación y para su vida religiosa.— L. CILLERUELO.

ODIER, D y SMEDT, M. de., *Las místicas orientales*, M. Roca, Barcelona 1975, 22 x 14, 254 p.

Uno de los reactivos más fuertes contra el racionalismo de Occidente, a partir de la I Guerra mundial fue el conocimiento de las místicas orien-

tales. Desde entonces no cesan de publicarse regularmente libros sobre este tema. En el presente volumen se nos da una visión sintética, pero aguda y profunda, de la mística dentro de las cinco grandes corrientes orientales: Hinduismo, budismo, taoísmo, hebraísmo e Islam. Los autores procuran eludir las teologías e ideologías, en busca de "vías" experimentales para llegar a un característico "fenómeno místico", objeto de la mística, que es definido como "conocimiento directo y experiencia de la finalidad". Se supone que las cinco corrientes tienen identidad de objetivo, e incluso "vías" idénticas, aun admitidas las diferencias a nivel inferior: se tiene en común una formulación, una moral, una actitud mental, unas técnicas de contemplación, una actitud externa y un simbolismo. El espíritu va más allá de la inteligencia, y encuentra beatitud, éxtasis, unión e iluminación. Hoy, que los católicos se han ido acostumbrando a admitir una "mística natural", nos es ya más fácil comparar estas místicas orientales con las occidentales, y distinguir entre fenómenos experimentales, e ideologías teológicas. La multiplicación de esta literatura parece demostrar que se vende con profusión.— L. CILLERUELO.

PAREJA, F. M., *La Religiosidad mulsumana*, BAC, Madrid, 1975, 20 x 13, 488 p.

La BAC sigue adelante con su Colección *Semina Verbi*, ligada a su sección de Historia y Hagiografía. Los tres volúmenes publicados son excelentes y cumplen a satisfacción su papel informativo. Por lo que toca a este tercer volumen, dedicado a la religión mulsumana, a nadie se le oculta la dificultad de hallar una información fehaciente sobre tantos aspectos de dicha religión y sobre los debates habidos, tanto entre mulsumanes como entre los críticos occidentales, tanto dentro del Islam como en relación con otras religiones, en especial con el cristianismo. La velocidad con que están desapareciendo de las librerías los libros dedicados al Islam, muestran que hoy hay un buen número de profesores mulsumanes que se ocupan de estos estudios y buscan la crítica de los pensadores occidentales, ya para comprobar su fidelidad, ya para afirmar o justificar posiciones ya adoptadas por los mismos profesores mulsumanes. Por todo eso, es necesario poseer en español un manual como éste. Y tenemos que felicitarnos también por otro motivo: durante siglos, el Islam significó mucho en España y a la verdad, apenas hemos empezado a hacernos cargo de un patrimonio, que en buena parte nos correspondía: las ciudades andaluzas no son tan sólo una justificación del turismo, sino también un recuerdo de familia. Ojalá continúe la BAC ofreciéndonos tan excelentes bocados.— L. CILLERUELO.

RAMIREZ, J. M., *OPERA OMNIA, t. VII; De donis Sp. Sancti deque vita Mystica; In II P. D. Thomae Expositio*, Investigaciones científicas, Madrid 1974, 21 x 14, 592 p.

En este tiempo, en que tantas cosas están cambiando, es un regalo poseer estas Obras Completas, en las que el P. Ramírez recogió el fruto de tantos estudios tomísticos. Para muchos será notable este volumen en que se trata de los dones del Espíritu Santo, de la vida activa y contemplativa en general, y en especial cuando se la vive dentro de un Instituto religioso. El lector puede estar seguro de que aquella gran revolución que comen-

zó en el s. XII y hoy declina visiblemente, tiene una historia gloriosa que nadie debe ignorar. El P. Ramírez trabaja siempre dentro del sistema tomista y dentro de él es muy difícil presentarle objeciones serias, ya que todo está tratado magistralmente, ya en cuanto al contenido, ya en cuanto a los métodos y fórmulas de expresión. No podemos, pues, pedirle un estudio sobre los dones del Espíritu Santo en Isaías, o en S. Pablo, o en S. Agustín o en Ruperto de Deutz. Tampoco podemos pedirle una confrontación con los problemas del mundo de hoy, sobre el carácter experimental de la Mística, sobre su posible figura carismática dentro de otros sistemas diferentes del tomismo, o sobre las dificultades de reducir la Mística a Teología. Sus estudios se concentran en una exposición del pensamiento de Santo Tomás, y a ello se atiene. En ese sentido, nos presenta un libro perfecto y magistral, que todo buen lector sabrá estimar, por su agudeza, orden, claridad y perseverancia.— L. CILLERUELO.

VARGAS-MACHUCA, A. y Varios, *Teología y mundo contemporáneo: Homenaje a K. Rahner*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1975, 21 x 14, 694 p.

La Universidad Pontificia de Comillas concedió a K. Rahner en 1974 el título de Doctor *honoris causa* de la misma, y este volumen-homenaje se lo ofrece la misma Universidad, al cumplir el famoso teólogo sus 70 años. Se han reunido 28 colaboraciones. Puesto que no se marcaron temas, ni tendencias, ni orientaciones para tantas colaboraciones, el volumen ha recibido un orden interno aproximado e inductivo. Aparte la sección dedicada al homenajeado, se han sugerido títulos generales: Cuestiones fundamentales sobre Dios y la Teología; Cristo y su mensaje; Teología latinoamericana; Cuestiones básicas sobre Teología Pastoral y Temas particulares. Como se ve, estos temas reflejan bien el concepto de Teología y mundo contemporáneo, que el volumen ostenta en el título. Entre las colaboraciones aparecen los nombres de distinguidos profesores y maestros; bien puede decirse que no hay un solo artículo que no merezca una atenta consideración, como aporte al conocimiento de un tema actual. La misma diversidad puede ser para muchos una ventaja. Muchos de los autores han sido discípulos directos de K. Rahner, y así el volumen lleva también un aire de gratitud y colaboración a la gran obra del teólogo. Por todo ello, este volumen es la forma más digna que podía ofrecer España a la gloria del veterano teólogo, que tanto ha combatido en defensa de la verdad y de la realidad actual.— L. CILLERUELO.

WEIER, R. y WILLENMS, A., *Soteriología. Desde la Reforma hasta el presente*, BAC, Madrid 1975, 27 x 18, 86 p.

Presentamos aquí el Cuaderno 2 del Tomo III de la *Historia de los Dogmas*, que la BAC nos viene ofreciendo. El interés de este cuaderno proviene del tema y también de su encuadramiento, ya que nos presenta la doctrina soteriológica de los Reformadores, así como también la de la Contrarreforma, hasta el Vaticano I, y finalmente la doctrina desde el Vaticano I hasta nuestros días. La forma con que la exposición histórica se une a la doctrinal y crítica es magistral. Admira la brevedad o sobriedad con que se va siguiendo la marcha de las doctrinas soteriológicas durante toda esta época moderna. Todos los lectores encontrarán gusto en

su lectura, y para los profesores esta exposición, sintética y exacta, representa un excelente instrumento de trabajo. Así, poco a poco, la BAC nos irá dando todos los cuadernos para regalar al público español una obra de clase y calidad superiores.— L. CILLERUELO.

Derecho y Moral

ALVES DE SOUSA, P. C., *El sacerdocio ministerial en los libros de Sacerdocio de San Juan Crisóstomo*. Eunsa, Pamplona 1975, 24 x 16, 265 p.

El clásico tratado de los seis libros *Sobre el sacerdocio* de San Juan Crisóstomo ha sido considerado tradicionalmente como uno de los mejores tesoros de la literatura patristica. Su lectura en el pueblo cristiano ha contribuido a tener en gran estima la dignidad del sacerdocio y su carácter sobrenatural, que sirve de empalme entre lo humano y lo divino. Esta obra pone de relieve la indisoluble relación existente entre sacerdocio e Iglesia. Pio-Gonçalo Alves de Sousa interroga al pensamiento de San Juan Crisóstomo sobre problemas de actualidad como el *ministerio sacerdotal* o *sacerdocio ministerial* dentro de la rica vida del pueblo de Dios. La dignidad y papel del sacerdote se comprende claramente como intermediario, que hace descender la gracia de Dios a los hombres. El sacerdocio es algo permanente y necesario en la Iglesia, que lo considera como institución divina para interceder por los hombres ante Dios. Hoy que se pretende colocar al sacerdocio en el plano humano de las relaciones éticas y psicológicas para acercarlos a la divinidad, es oportuno este libro para ver en el sacerdocio un don de Dios. El profesor Alves de Sousa, después de algunos años de intenso trabajo, ofrece esta obra con buen aparato crítico para poner de relieve la sublimidad del sacerdocio y su ministerio en la Iglesia.— F. CAMPO.

FLOREZ, R., *Libertad y liberación*. Secretariado de publicaciones de la Universidad, Valladolid 1975, 12 x 19, 125 p.

Este libro del Padre Ramiro Flórez trata, como su mismo título lo indica, de la problemática de la libertad en su dimensión antropológica, que tiene incidencias en la religión, política y en el Derecho, de ahí que este estudio resulte sin pretenderlo directamente un ensayo jusfilosófico de la libertad y la liberación.

En los tres primeros capítulos se desarrolla y señala el *iter* de la conciencia de la libertad, su complejidad actual y la reducción del tema a sus propias dimensiones. En los otros tres capítulos se da la definición teórica de libertad, dialéctica entre libertad y liberación, y finalmente libertad y transcendencia.

Se plantea el problema de la libertad dentro de las coordenadas hegelianas, que determinan el progreso de la libertad dentro de la Historia como una adquisición de la conciencia de libertad. La Reforma protestante se adelantó a la Revolución Francesa y al Concilio Vaticano II en la proclamación de la libertad religioso-política, cuya concreción individual

llevará a la liberación (p. 32-33). Su autor, sólidamente formado en la Filosofía cristiana e informado en las corrientes del pensamiento actual, al ensayar un intento de definición de libertad, reconoce con Santo Tomás que "libertad quiere decir autodeterminación" capacidad de elegir "para el bien" como diría San Agustín con su proyección personalista. De ahí que libertad en su propio y auténtico sentido antropológico ha de poder identificarse con el propio concepto de la *mismidad personal*" (p. 88). El hombre es constitutivamente libre y tiene en sí mismo disponibilidad en el plano metafísico y moral con ciertas limitaciones en el campo jurídico, que son marginadas en esta obra.

El Padre R. Flórez solamente plantea y esboza el concepto de liberación como posibilidad, realidad o realización de la libertad: "Liberación es la puesta en acto de la libertad en el vector de sentido de la propia vocación humana" (p. 91). La verdadera y auténtica libertad y trascendencia sólo se da en el Absoluto: en Dios. La lectura de estas páginas densas y profundas da lugar a serias reflexiones pertinentes con repercusiones jurídicas, religiosas y socio-políticas. Quedan sin tocar temas complicados sobre la libertad de conciencia en la práctica y diferencias entre la autonomía o libertad moral y la autonomía o libertad jurídica. Hay diferencias poco marcadas y definidas entre la libertad metafísica tal como la define el P. R. Flórez y la libertad jurídica "despliegue voluntario-existencial", muy parecido a esa "dimensión de disponibilidad que el sujeto humano tiene de sí mismo" (p. 76). Este libro ayuda a comprender la problemática de libertad, la aventura de la liberación y las posibles soluciones que se irán dando en el futuro.— F. CAMPO.

FUENMAYOR, A., *La libertad religiosa*. Eunsa, Pamplona 1974, 14 x 21, 216 p.

Uno de los temas más discutidos por teólogos, filósofos, sociólogos, políticos y juristas es el de la libertad. Con ocasión de la *Declaración de la libertad religiosa* por el Concilio Vaticano II el 7 de diciembre de 1965, se han presentado numerosas dudas y hasta contradicciones doctrinales si se la compara con la encíclica *Mirari vos* de Gregorio XVI, publicada en 15 de agosto de 1832. Estas cuestiones exigen, como lo hace Amadeo de Fuenmayor, un examen del texto de la *Dignitatis humanae* con una adecuada perspectiva para ver sus criterios y contenido dando respuesta satisfactoria a los interrogantes que se suscitan.

En los tres primeros capítulos de este libro se trata de la doctrina conciliar y delineamientos de la libertad religiosa, mientras que en los tres siguientes se abordan las cuestiones prácticas que se plantean al aplicar los principios generales a los casos concretos y particulares de España como la confesionalidad del Estado, el art. 6 del Fuero de los Españoles y la libertad religiosa, la libertad de predicación etc. El autor aconseja una renuncia o abandono del privilegio del fuero eclesiástico y una revisión concordataria para fijar lo que es competencia política y lo que es materia religiosa específica de la Iglesia dejando expedita la vía diplomática para negociar amistosamente los conflictos que se presenten: para fijar qué cosa sea materia del Estado y de la Iglesia es necesario el sistema concordatario en España.— F. CAMPO.

GRIFFEL, A., *Der Mensch-Wesen ohne Verantwortung?* Habel, Regensburg 1975, 14 x 20, 270 p.

La problemática de conciliar la responsabilidad con la libertad ha sido estudiada por distintos autores desde el punto de vista filosófico, jurídico, pedagógico y psicológico. Anton Griffel, con varios años de praxis jurídica, se hace la siguiente pregunta: ¿Es posible la existencia humana sin responsabilidad? La respuesta no es uniforme y confronta situaciones como la cibernética, las apariciones, el psicoanálisis, el determinismo etc. Las reflexiones y conclusiones de K. Lorenz, J. Monod, B. F. Skinner, N. Hartmann, W. Schulz y otros han avanzado mucho no sólo en la teoría del conocimiento y causalidad dentro del campo de la Biología y Psicología, sino también en la responsabilidad humana. Ha evolucionado mucho la teoría del conocimiento, la Biología y la Psicología, que no pueden prescindir de los principios filosóficos y jurídicos sobre la responsabilidad. Aunque algunas soluciones y sugerencias a que llega A. Griffel sean discutibles, el humanismo jurídico, teniendo en cuenta las realidades concretas de la vida, puede ayudar en el futuro a comprender mejor el ser humano y su responsabilidad o irresponsabilidad en determinadas circunstancias. En este libro se recogen distintas opiniones o respuestas a la pregunta formulada con bastante equilibrio y sentido humanitario.— F. CAMPO.

MIGUELEZ, L. ALONSO, S., CABREROS, M., *Código de Derecho Canónico*. BAC, Minor, Madrid 1975, 10 x 16, 648 p.

En este volumen aparece el texto castellano del *Código de Derecho Canónico* en la Serie Minor de la Biblioteca de Autores Cristianos. No cabe duda de que servirá de gran utilidad para el profesional, el administrativo y alumnos eclesiásticos o civiles que desconociendo el latín buscan sólo la traducción castellana. El Código es una de las obras que mayor éxito han tenido en la BAC y esta edición será provechosa, pues pasarán todavía algunos años antes de que se promulgue el nuevo Código, cuya reforma está bastante adelantada. Por ahora sigue siendo imprescindible el Código de 1917 con la legislación complementaria o postconciliar. Lamentablemente esta edición tiene muy pocas notas y sólo llama la atención al lector sobre algunas derogaciones fundamentales, quedando bastantes sin reseñar en honor a la brevedad y fin de la obra en la Serie Minor. Dada la índole de la edición se limita en el apéndice a dar cuenta de los documentos, que oficialmente figuraban en 1917 en la Políglota Vaticana. No aparece el Concordato entre España y la Santa Sede del 27 de agosto de 1953 ni otros documentos necesarios como los referentes a las causas matrimoniales. Un buen índice analítico-alfabético facilita el manejo de la obra, que remite varias veces al texto bilingüe y al Derecho postconciliar.— F. CAMPO.

ROBINSON, J., *Teoría económica y economía política*. Martinez Roca, Barcelona 1975, 14 x 20, 279 p.

En este libro se recogen algunos textos seleccionados entre los escritos por la célebre profesora de Economía, Joan Robinson, de la Universidad de Cambridge en los últimos cinco años, excepto dos artículos pertene-

cientes a una época anterior. El interés y atractivo del original inglés se conserva en la traducción castellana hecha por Mireia Bofill, quien a veces utiliza palabras incorrectamente, así en vez de *parra* dice *viña*: "*sillas bajo la viña que da sombra al patio*" (p. 261). Salvo algunas fórmulas técnicas y teorías complicadas su contenido es fácilmente inteligible por los lectores de revistas, en las que se habían publicado estos artículos con anterioridad. Hay cuatro partes agrupando los artículos en un conjunto unitario: en la primera parte se dan los principios básicos y las controversias acerca de la teoría económica. En la segunda aparecen algunos aspectos de la teoría de Keynes; en la tercera está un resumen sobre el Marxismo, la Religión y el Capitalismo. La cuarta y última parte está dedicada a varios países del continente asiático como India, China y Corea del Norte, donde se ha dado un milagro económico en los últimos años. En este volumen, como en otros de J. Robinson, se tratan temas abstractos de Economía con un lenguaje fluido, atractivo y orientador para el lector ordinario, haciendo asequible al pueblo los grandes principios de la Economía planificada.— F. CAMPO.

SCHWARTE, J., *Gustav Gundlach* S. J. Malgeblicher Repräsentant der katholischen Soziallehre während der Pontifikate Pius XI und Pius XII: Schönningh, München 1975, 16 x 23, 663 p.

Este trabajo fue presentado en 1974 como disertación en la Facultad de Teología de la Universidad de Münster con el siguiente título: *Gustavo Gundlach* S. J. (1892-1963) *representante e intérprete de la doctrina social católica en tiempo de Pío XII*. Aparece en este volumen la vida y obra de Gundlach, que influyó en el estudio de la encíclica *Quadragesimo anno* de Pío XI (1931) siendo luego uno de sus mejores expositores. Colaboró con Pío XII en sus grandes discursos sociales y en algunas de sus publicaciones, lo mismo que con Juan XXIII en la encíclica *Mater et Magistra* (1961). Tomó parte en los trabajos preparatorios del Concilio Vaticano II, en una época de crisis y evolución, desarrollando los principios generales de la doctrina social de la Iglesia. Tuvo el acierto carismático de prever una socialización dentro de la Iglesia y de sus instituciones. La primera parte de esta obra tiene carácter histórico-biográfico, mientras que la segunda contiene su doctrina social organizada metodológicamente de un modo sistemático-analítico. Ambas partes se complementan en una unidad de conjunto, sirviendo la primera de contexto a la segunda, donde aparecen las ideas fundamentales y directrices del pensamiento social de Gundlach. Abundante bibliografía e índices de autores y materias enriquecen y facilitan su manejo.— F. CAMPO.

ARIAS, J., *La pena canónica en la Iglesia primitiva*. Estudio histórico-doctrinal del Nuevo Testamento y de los Padres Apostólicos. EUNSA, Pamplona 1975, 14'5 x 21, 170 p.

No faltan hoy en día quienes ponen en entredicho el Derecho canónico olvidando que, siendo sociedad visible, "la Iglesia tiene necesariamente la potestad y el deber de promulgar leyes y hacer que se cumplan... El derecho es el fundamento natural de esta sociedad visible, por el que se constituye su recto ordenamiento y sin el cual irrumpen la perturbación, la confusión y toda arbitrariedad" (Pablo VI). En cuanto al Derecho penal, hay quien aboga por su eliminación. El autor del presente estudio, para aclarar si el poder coactivo de la Iglesia haya sido fruto de contingencias

históricas, en cuyo caso podría constituir un obstáculo a la vida carismática de la Iglesia, ha indagado en las fuentes históricas originales que narran, con la objetividad y viveza propia de testigos presenciales, el nacimiento y primer despliegue de la vida de la Iglesia. Los 150 primeros años es la época en la historia de la Iglesia que menos puede ser tachada de "maridaje con el poder temporal" o de "imperialismo", y por otra parte, de gran vitalidad intraeclesial y despliegue de carismas. El estudio se divide en dos capítulos. Versa el primero sobre el significado y requisitos de la pena canónica en el Nuevo Testamento, considerando especialmente a S. Pablo y S. Juan. Presenta el segundo el pensamiento de la didaché y de los Padres Apostólicos; es decir, desde S. Clemente de Roma hasta el libro denominado Pastor de Hermas.

Concluye el Autor que en la época apostólica y post-apostólica el ejercicio del poder coactivo de la Iglesia a través de imposición de penas, se utilizó por la jerarquía como el instrumento más eficaz para defender la unidad de la Iglesia, así como el libre ejercicio de los carismas personales".

El tema es evidentemente interesante, y esta obra puede tener valor de mensaje para las actuales circunstancias eclesiales.— A. ANDRES.

FORNES, J., *La noción de "status" en Derecho Canónico*. EUNSA, Pamplona 1975, 14'5 x 21, 350 p.

El concepto y término "status" profusamente usado en la literatura y normas canónicas no ha llegado a gozar de precisión técnica. No pocos han abogado por abandonarlo.

Con meritorio y arriesgado esfuerzo, el Autor trata en primer lugar de delimitar y sistematizar en lo posible los perfiles de los distintos conceptos de "status" utilizados por la canonística, procurando determinar cuál ha sido la noción predominante, es decir, aquella que ha influido más notoriamente en el modo de concebir la ordenación o estructuración social de la Iglesia. En segundo lugar estudia las directrices contenidas en la Constitución "Lumen gentium" del Concilio Vaticano II y las aportaciones de la doctrina canónica posterior para tratar de fijar una valoración actual del concepto de "status".

La sistemática seguida es la siguiente: en el capítulo primero estudia el origen y evolución del concepto hasta el Decreto de Graciano, comenzando con una referencia al Derecho Romano; en el segundo hace una exposición de conjunto de las aportaciones doctrinales de los autores comprendidos entre los siglos XII y XVIII; en el tercero estudia los perfiles de dicho concepto en los autores del siglo XIX; en el cuarto expone la noción de "status" en el Código y en la doctrina postcodicial; en el quinto y último capítulo, después de una valoración crítica de conjunto de los resultados obtenidos, examina las directrices del Vaticano II y las más recientes aportaciones de la doctrina canónica sobre el tema para determinar el valor actual del concepto.

Un amplio estudio de indudable mérito y fruto.— H. ANDRES.

PANIZO ORALLO, S., *Persona jurídica y ficción*. Estudio de la obra de Sinibaldo de Fieschi (Inocencio IV). EUNSA, Pamplona 1975; 14'5 x 21, 468 p.

Como es sabido, uno de los conceptos más usados y al mismo tiempo más difícil y controvertido es el de persona jurídica.

Uno de los grandes tratadistas sobre el tema fue Sinibaldo de Fieschi, elegido Papa en 1243 con el nombre de Inocencio IV, y que puede ser considerado figura de proyección universal en esta materia.

El Autor, atraído, como él mismo confiesa, desde sus años de estudiante por la obra de Sinibaldo y especialmente por el debatido tema de la personalidad de los entes colectivos, quiso elaborar sobre el mismo su tesis doctoral, que nos presenta ahora madurada con el siguiente plan: en una primera parte de carácter general presenta el entorno histórico doctrinal, en el que debe situarse la ideología de Sinibaldo acerca de la persona jurídica, haciendo un esbozo del curso de la ideología y técnica de la personalidad jurídica hasta entroncar con la obra del autor estudiado. En la segunda parte expone la doctrina de Sinibaldo acerca de la personalidad jurídica, centrándose de manera especial en el aspecto de la ficción y todo lo que directa o indirectamente sirve para revelar su pensamiento sobre tan importante punto, abordando los temas que considera más sobresalientes en una concepción de la personalidad jurídica.

La conclusión central del Autor es ésta: Sinibaldo no es padre de la teoría de la ficción moderna, la persona jurídica nunca puede ser considerada ni ente de razón en sentido filosófico, ni pura creación del orden jurídico prescindiendo absolutamente de la realidad, ni abstracción total de nuestra mente.

Este estudio, realizado con ilusión y tenacidad, constituye una aportación interesante a la formación de los conceptos jurídicos.— H. ANDRES.

GEBHARDT, Dr. G., *Nach der sexuellen Revolution. Geschlechterziehung in Familie, Kindergarten und Schule*, J. Knecht Verlag, Frankfurt am Main 1975, 20 x 13, 288 p.

Gebhardt es un experimentado especialista en tema tan escurridizo como el de la sexualidad. Era especialista y sigue siéndolo, porque se mantiene en contacto con la evolución, que constantemente le fuerza al replanteamiento de sus tesis. Es lo que hace en esta obra con esa honradez con la que aborda los problemas en el área concreta en que ocurren como son la familia, los kindergartens, la escuela. Va más allá procurando determinar la mutua interacción de las tres instituciones sobre la persona concreta en evolución.

Su especial valor radica en la autoprohibición de estancamiento y en la reflexión pausada sobre los datos que le aporta su experiencia como directora de un Consejo de educación en Frankfurt.— Z. HERRERO.

HOFFMANN, P., EID, V., *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, Edit. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1975, 21 x 14, 259 p.

Hoffmann emprende en su estudio de la moral un nuevo camino, del que en España se ha hablado muy poco explícitamente, aunque todos hayamos sentido su necesidad en la práctica. Es el método interdisciplinario.

Su presentación de la moral es verdaderamente cristiana y como tal cristianamente vivificante. El simple enunciado de sus capítulos nos conduce de nuevo al insustituible enfoque de Sto. Tomás: la moral es la conclusión de la más alta y espléndida teología del Dios redentor. Sin querer nos ruboriza el constatar que, perdidos en concretísimas determinaciones, hayamos prestado tan poca atención a la esencia misma de la moralidad

cristiana. Ella debe conducir a la experiencia del Señor y con ella a hacer propios los designios de Dios: su Reino, la esperanza de la futura unión divina beatificante, el amor al prójimo. La caridad recobra su puesto primario y se libera del tradicional "non obligat cum gravi incommodo".

Z. HERRERO.

HUIZING, P.J.M., *Für eine neue kirchliche Eheordnung, Ein Alternativentwurf*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1975, 112 p.

Este volumen encierra un alto valor intrínseco, aún mayor que el aprecio a que son acreedores sus mismos autores. Estos se mueven con total libertad denunciando la concepción excesivamente jurídica del matrimonio, subrayando y exponiendo con amplitud su significado teológico, sus trayendo, finalmente, las lógicas conclusiones en cuanto a los casos fronterizos.

El estudio de Huizing requiere tiempo para una lectura reposada. ¡Tanto se ha criticado la ordenación jurídica del matrimonio! Entre tantos insatisfechos por este ordenamiento, Huizing es uno de los pocos que acomete decididamente la empresa de trazar las líneas del nuevo edificio que pudiera suplir el viejo. Se hace, pues, acreedor a que le concedamos un cierto tiempo no sólo de lectura sino también de reflexión sobre sus indicaciones.— Z. HERRERO.

MONTAÑES DEL OLMO, Dr., *Polémica y realidad del aborto*, Edit. Mensajero, Bilbao 1975, 16 x 11, 166 p.

Nadie duda que el aborto es un hecho y también un problema discutido sobre el que todos tienen su palabra que decir. Sorprende el desparpajo con que se pronuncian hasta gentes ajenas al conocimiento científico y la frialdad con que proclaman a los cuatro vientos que son autores de este o aquel aborto. Una serie interminable de situaciones políticas, sociales etc., generalmente muy confusas, y no pocas veces inconfesables, les ponen a cubierto de cuaquiera represión legal. Cuando más se apoyan en datos que llaman científicos y a los que las gentes de buena voluntad no pueden responder por el silencio inexplicable de quienes opinan en contra. Por ello merece todo elogio el Dr. Montañés que, con valentía y con la seria fundamentación de sus conocimientos científicos, levanta la voz en contra del aborto. Quiere hacer oír su voz en medio de ese pequeño "sector bullanguero", que como él dice, está dominando la opinión de las masas. El Dr. Montañés ofrece los datos contrarios a los tan aireados por los abortistas; datos muy significativos como la constatación del porcentaje inferior de homicidios entre mujeres embarazadas que entre hombres y mujeres no embarazadas.

Es un librito aconsejable a quien desee obtener una información histórica y actual sobre los datos a tener en cuenta.— Z. HERRERO.

RAUCH, F., HÖRGL, Ch., *Die Grenzen des menschlichen Ethos*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1975, 20 x 13, 131 p.

La lectura de este volumen produce una agradable sorpresa. Mientras su título suscita únicamente la idea de un tratamiento générico del tema, del ethos humano, su lectura nos introduce en un estudio serio sobre te-

mas actualmente preocupantes como el aborto, la eutanasia, el trasplante de órganos, la guerra, los valores absolutos en la ética etc.

No pretenden sus autores la profundidad en cada uno de los temas. Son breves, fundamentadas y claras orientaciones, algo así como un pequeño diccionario. No obstante lo sugestivo de los títulos arrastra a su lectura a los mismos especialistas, con la ilusión de que el tratamiento se mantenga a la altura sugestiva de los encabezamientos.

Puesto que el volumen es presentado como un modelo, sus autores merecen el mejor de los aplausos para editar sucesivos volúmenes similares.

Z. HERRERO.

Filosofía

CAPARROS, A., *El carácter social según Erich Fromm*. Sígueme. Salamanca 1975. 21 x 13'5, 318 p.

El humanismo ha preocupado a los hombres que han vivido a partir de la primera guerra mundial y sobre todo después de la gran tragedia de la segunda. Basta citar a Adorno, Horkheimer, Marcuse, Reich, etc. Todos ellos han pensado también redescubrir en Marx un humanismo en agudo contraste con el totalitarismo de Hitler de quien tuvieron que huir. Pero ninguno de ellos como Fromm ha dejado tanta huella con su mensaje que familiarizó a gente de formación liberal y cristiana con el marxismo y el freudismo. Pero, ¿hasta qué punto Fromm ha conseguido ofrecer una doctrina del hombre y de la sociedad que sea rigurosamente científica y que apoye una esperanza para el hombre de hoy? ¿Hasta qué punto su "humanismo radical", o sea, su fe absoluta en las fuerzas del hombre, en su omnipotencia como algo que pueda interesar sus sueños de felicidad puede dar un sí definitivo a la historia? Pero el sentido de la totalidad de la existencia está más allá de los hechos empíricos. La fe en el "hombre" no basta para enjuiciar al hombre real e histórico en sí mismo y por sí mismo; por esto el autor, sin dudar de la altura ética de los motivos de Fromm, cree que la teoría del carácter social de Fromm se queda corta en su propósito de alcanzar la explicación total de la irracionalidad de determinados fenómenos históricos como, por ejemplo, el fenómeno nazi. Y es que el intento continuado por parte de Fromm de poner en el interior mismo del hombre toda la omnipotencia que los autores bíblicos ponían en manos de Dios, y precisamente a través del psicoanálisis y de Marx, no puede dar un resultado exhaustivo. Además, la "fe en el hombre" sólo vale para el hombre tan honrado y limpio como ingenuo con la humanidad. Y no es poco esto; es un logro en parte de los objetivos que Fromm se ha propuesto.— F. CASADO.

DIETZGEN, J., *La esencia del trabajo intelectual*. (Col. AGORA). Sígueme. Salamanca 1975. 23 x 15, 228 p.

Tenemos aquí la obra filosófica de un hombre, filósofo autodidacta, obrero de profesión pero con una pequeña industria de curtidor que le

dejaba un cierto tiempo para filosofar. Y su filosofía, naturalmente, la orientó a la emancipación del proletariado. Aborrecerá el pensamiento materialista de Büchner y de Vogt, pero se orientará a una teoría del conocimiento fundamentado en el hegelianismo considerado por él como el hallazgo del siglo. Y así su característica será una dialéctica que, por otra parte, no será espiritualista como en Hegel sino materialista, en consonancia con la situación de la clase trabajadora. Engels reconocerá sus méritos como descubridor, juntamente con Marx y el mismo Engels, de esa dialéctica materialista.

El autor divide su trabajo en dos partes: la primera expone la esencia del trabajo intelectual como expuesta por un obrero; la segunda expone algunos escritos filosóficos escogidos.

Ni que decir tiene que el contenido de su pensamiento filosófico es sencillamente marxista; basten como ejemplo estas palabras que leemos en el apartado *El socialismo científico*: "la idea, el concepto, la lógica o el pensamiento no son el presupuesto o las premisas sino el resultado del fenómeno material...". "Para la religión, la idea es el término primero que crea y ordena la materia" (p. 125). En una palabra en la obra de Dietzgen tenemos una aplicación de la filosofía materialista a una concepción científica de la realidad en perfecta consonancia con la filosofía marxista. Naturalmente, tendrá siempre el mérito, como todo marxismo, de haber sido una reacción contra el extremo contrario: una concepción burguesa, capitalista y opresora.

Termina el libro con dos apéndices, uno de Pannekoek y otro de Lenin, con ocasión de los 25 años de la muerte de Dietzgen. Los elogios que le hace Lenin bastarían para formarse conciencia de su filosofía. Pero, ¿qué se podría esperar de un curtidor?... Curtidor, a tus pieles... F. CASADO.

FELLERMEIER, J., *Die Philosophie auf dem Weg zu Gott*. Schöningh, Paderborn 1975. 21 x 14'5, 120 p.

Cuestión casi única, podríamos decir, en el sentido de que ha sido la más traída y llevada por defensores y adversarios, es la cuestión de la demostración de la existencia de Dios. Planteada de una manera o de otra, con preocupación apologética en pro o en contra, o solamente como cuestión que incide necesariamente en toda filosofía sobre el SER, el caso es que la pregunta ha estado y está siempre ahí; pregunta acerca del camino que se ha seguido o pueda seguirse para llegar a un Dios que ha sido visto como realidad suprema y, en algunos sistemas, como Dios personal, trascendental a la vez que inmanente a un mundo con el que siempre ha tenido que ver.

Diríamos que el autor ha hecho una síntesis breve dada la profundidad del tema, pero a la vez con una exposición clara de la problemática acerca de Dios y siguiendo su evolución en el curso de la historia del pensamiento. Estos son los capítulos: 1) Demostración de Dios en la historia antigua, medieval y moderna; 2) Juicio crítico de las diversas formas de demostración de la existencia de Dios; 3) La demostración de Dios desde la contingencia del mundo; 4) Las falsas concepciones acerca de Dios.

Por su panorámica de conjunto no cabe duda que es de interés para los estudiantes de filosofía y teología.— F. CASADO.

GUIJARRO DIAZ, M., *La concepción del hombre en Marx* (Col. AGORA). Sigüeme. Salamanca 1975, 23 x 15'5, 406 p.

De suma actualidad, en una sociedad más o menos dominada o influenciada por el marxismo, es la concepción que el pensamiento marxista tiene acerca del hombre. Algunos marxistas no quieren hablar de una "antropología filosófica" que tildan siempre de disciplina de una filosofía imperialista. Y es que no les va bien encontrar en el hombre una metafísica. Por otra parte, no creen que un estudio antropológico del hombre pueda añadir algo a lo que Marx ha dicho ya acerca del hombre. Otros marxistas, en cambio, han pensado que la filosofía marxista debe preocuparse de una antropología precisamente porque la antropología filosófica ha servido para la propagación del espiritualismo y del fideísmo.

Es cierto que, a este respecto, no tenemos una obra de Marx que nos dé un tratado sistemático sobre el hombre, pero no cabe duda que todo su pensamiento se centra precisamente sobre el ser humano. Lo que pasa es que, dejadas aparte las especulaciones filosóficas sobre el hombre en abstracto, atiende Marx al hombre concreto, al obrero dentro de un sistema capitalista y sólo en este sentido; es lo sociológico señalado como exponente de un proletariado alienado lo que priva en la concepción marxista. Los presupuestos acerca del hombre, Marx los encuentra sólo en una situación dominada por el *hecho económico* según una situación a él contemporánea. Es la alienación humana que constituye como el ambiente en que se mueve ese hombre histórico concreto lo que ocupa la mayor parte de su atención: alienación del hombre en la burocracia, en el Estado, en la religión, en el trabajo, en la misma situación de proletario. Ante este estado de cosas se impone una revolución que descubra, que rehaga al hombre nuevo en concreto también. Y este hombre nuevo será un hombre que ha de tener una conciencia de su alienación, de la opresión en que se encuentra. Se necesita además un proceso revolucionario dentro de una situación capitalista; el socialismo no conseguiría repartir ni la riqueza, porque no la habría, ni la misma miseria por igual. Se afirma en tercer lugar que ese proceso revolucionario ha de comprometer a todos y a cada uno de los hombres, ya que no se le dará regalado. Todo esto será auténtico si con ello se llega a la superación de la alienación. De esta manera el hombre nuevo no será un ideal sino un hombre histórico concreto, opuesto totalmente al hombre oprimido. La bandera del hombre nuevo llevaría este lema: "Dé cada cual según sus aptitudes; a cada cual según sus necesidades". Creemos haber dado una idea de este magnífico volumen de la colección AGORA, y que SIGUEME nos ofrece en estupenda presentación. F. CASADO.

JAURES, LENIN, GRAMSCI, MAO y otros. *Sobre la religión* (II). (Col. AGORA). Sigüeme. Salamanca 1975, 23 x 15'5, 675 p.

AGORA, y con ella la editorial SIGUEME, nos están proporcionando obras preciosas e interesantes por su contenido. Entre ellas tenemos la obra *Sobre la religión* de Marx y Engels, que ya hemos reseñado en *Estudio Agustiniiano* (vol. IX, p. 534); esta obra fue el vol. I. El vol. II, que presentamos ahora es como la continuación de aquél, y agrupa el pensamiento de los principales pensadores marxistas europeos: Bebel, Plejanov, Dietzgen, Jaures, Sorel, Kautsky, Lavriola, R. Luxemburgo, Liebknecht, Lenin, Trotsky, Bujarin, Lunacharsky, Stalin, Pannekoek, Korsch, Gramsci, Lucács, Tho-

rez, Togliatti, Mao Tse-tung. La obra está hecha a base de selección de textos alusivos al problema de la religión. Evidentemente, la línea de todos estos marxistas es fundamentalmente coherente, es la "ortodoxa" que, en general, por unos o por otros motivos seguirá afirmando que la religión es el "opio del pueblo". Pero hay que decir también que la lectura de estos autores no deja de ser una fuente de provechosa meditación para un cristianismo al que se le reprochan fallos, muy humanos si se quiere, pero que invitan a una profunda reflexión y a una auténtica renovación del cristianismo si no queremos presentarlo con una cara que lo desfigure y confirme al marxista en sus teorías antirreligiosas.

Con el vol. III, que se nos promete en el prólogo y que ya está en preparación, dedicado a la literatura marxista latino-americana, creemos se llegará a poseer lo más auténtico del pensamiento marxista visto a través de sus mejores representantes, ya sea en lo más puro de su tradición "ortodoxa", como en sus desviaciones y en sus aspectos de crítica del sistema. F. CASADO.

MOULOUD, N., *Lenguaje y Estructuras* —Ensayos de Lógica y Semiología— Tecnos. Madrid 1974, 20 x 13'5, 262 p.

"Estructuras", "símbolos", "sentido", he aquí las determinaciones entre las que circula constantemente la reflexión del filósofo del saber. Estos términos, implicados entre sí, no se dejan ordenar fácilmente. Y así, mientras las discusiones y debates en curso en las esferas filosóficas tienen que ver con las "estructuras", lo que está en cuestión es la función del lenguaje en la representación y el saber, y el fundamento del sentido. Todos estos términos en discusión van siendo el objeto de análisis en esta obra: ciencias de estructuras y razón; formas del lenguaje y regiones del sentido; semiótica y relaciones con una filosofía de las estructuras son, entre otros, los temas que va desarrollando el autor. Se tocan también temas de reflexión acerca de la influencia que las ciencias estructurales pueden tener sobre una revisión de algunas perspectivas de la tradición filosófica y en relación con una función humanística, así como temas referentes a las relaciones entre lenguaje, razón y existencia. Una última parte sobre el saber y la Historia cierra esta obra que se inscribe en un amplio debate de la filosofía moderna.— F. CASADO.

NOGAR, R. J., *La evolución y la filosofía cristiana*. Herder. Barcelona 1967, 21'5 x 14, 403 p.

Siempre ha sido interesante el tema de los orígenes de la compleja variedad de las especies biológicas existentes en el mundo, y el interés sube de tono cuando el hombre mismo se ha visto complicado como objeto de la evolución. Y hoy más que nunca cuando los descubrimientos científicos tanto nos han dicho acerca de los antecedentes del hombre en la especie animal. Que la cuestión no es fácil resulta ya de la complejidad de un campo en que ni científicos, ni filósofos, ni teólogos, aun teniendo que decir una palabra, ninguno podría decirla en exclusividad de los demás. El autor se ha percatado del problema y por eso exigirá en primer lugar un examen de las pruebas del hecho de la evolución a base de la biología y de la antropología (aspecto científico) (cc. I-V); señalar luego los posibles límites de la evolución según lo que lógica o ilógicamente se derive de esos

hechos científicos (cc. VI-IX); finalmente intentará una síntesis a base de datos científicos y filosóficos habida cuenta del pensamiento judío-cristiano (cc. X-XIV). El autor es consciente de que dentro del problema general de la evolución, el hombre constituye un problema con peculiaridad única por razón de su especialidad. Como observación final podríamos decir que los escrituristas no estarían tan conformes quizás con la afirmación que se hace al final del libro acerca del monogenismo: "Los cristianos no pueden aceptar que el nombre de Adán puede entenderse en el sentido de cierto número de primeros padres"... Han pasado ya ocho años desde la publicación de este libro. Sin embargo esto nada quita al interés de toda la obra en lo que a la evolución biológica se refiere.— F. CASADO.

PEURSEN, C. A. van, *Orientación filosófica* —Introducción a su problemática—. Herder. Barcelona 1975, 21'5 x 14, 369 p.

Es este libro una excelente introducción a la filosofía, pero no para principiantes por su elevado nivel de expresión, sino para aquellos que, iniciados ya, tengan interés por descubrir cada vez las líneas maestras del pensamiento humano. Los problemas tratados son los trascendentales: *el conocimiento* (P. I), *el ser* (P. II), *la cosmovisión* (P. III), *el mundo* (P. IV), *el hombre* (P. V); y son presentados no a la manera de los manuales que se atienen a un método como de catequesis doctrinal, sino con un estilo fluido, mirando al interés central de la problemática y en relación con la actualidad de las cuestiones expuestas. Muy acertadamente se concluye la obra hablando del hombre por considerarle como la razón de ser de todo su esfuerzo por encontrar solución adecuada al gran problema que es él mismo, su tensión hacia la felicidad, inmerso como está en una realidad que, a la vez que le trasciende, se le adentra en lo más íntimo de su propia realidad. Juzgamos la obra muy interesante para tomar conciencia de los auténticos problemas filosóficos.— F. CASADO.

RAMIREZ, S., *Introducción a Sto. Tomás de Aquino*. BAC minor. Madrid 1975, 17 x 10, 341 p.

La BAC nos ofrece, en su sección Minor, un librito que quiere ser una introducción a Sto. Tomás y que realmente no se ha quedado corto en su propósito. Quienes no hayan leído al Angélico se harán una idea grande del Santo con esta obrita; quienes conozcan sus obras verán que nada sobra de cuanto aquí se dice sobre este gran maestro del pensamiento cristiano y constatará que no ha sido el hábito el que aquí retrata a Sto. Tomás sino el sabio P. Santiago Ramírez, el "tomista más parecido a Santo Tomás desde el siglo XIII hasta hoy" en expresión del P. Victorino, que es el que se ha encargado de actualizar esta obra del P. Ramírez.

En tres secciones está dividido el librito: *Síntesis biográfica de Santo Tomás*; *las obras de Santo Tomás*; *autoridad doctrinal de Santo Tomás*. La "Lumen Ecclesiae" de Pablo VI, con ocasión del séptimo centenario de la muerte del Santo, cierra con broche de oro esta Introducción. Ojalá los aspirantes al sacerdocio le dedicasen alguno de sus tantos ratos perdidos para que el Angélico no fuese para ellos el gran desconocido y su doctrina no les siguiese sonando a músicas celestiales...—F. CASADO.

URDANOZ, T., *Historia de la Filosofía* (V. Siglo XIX: socialismo, materialismo y positivismo, Kierkegaard y Nietzsche). BAC. Madrid 1975, 19 x 12'5, 665 p.

Muy bien ha hecho el P. Urdánóz en dedicar este volumen V, en volumen aparte, a la filosofía contemporánea no obstante que cronológicamente se integre en el siglo XIX como los sistemas expuestos en el vol IV. Y la razón es porque el contenido de este volumen constituye precisamente una reacción contra el absolutismo de la filosofía idealista anterior. Vemos a la vez que las filosofías aquí expuestas están caracterizadas por un signo materialista que va a ser clave decisiva para un humanismo hodierno carente de espiritualidad, auténtico neopaganismo. El último capítulo, el XVI, de este volumen está dedicado a la escolástica, que sale por sus derechos con una reafirmación del tomismo, intentando un reencuentro con el realismo que restituya al hombre a su lugar, con un sano empirismo que no desprecie los progresos de la ciencia experimental y con una gnoseología que somete a revisión crítica las inexactitudes de un puro apriorismo kantiano; afirmará una antropología que deje a salvo la espiritualidad del alma a la vez que su íntima unión con el cuerpo material; una metafísica que reafirme el ser, cuya pérdida ha lamentado Heidegger, y una trascendencia que deje a salvo los derechos del SER frente al ser-no-ser.

Y nada más tenemos que añadir a lo que dijimos en otro lugar (v. ESTUDIO AGUSTINIANO, 1975) al referirnos al volumen IV.— F. CASADO.

VAZQUEZ, E., *Dialéctica e Historia* —Universidad de Venezuela— Caracas 1973, 23 x 15'5, 45 p.

Es un folletito que nos presenta a la historia no en el sentido de historia inmediata en la que el historiador es contemporáneo de los acontecimientos por él descritos, ni en el sentido de historia reflexiva que trasciende el presente, ya sea como testigo de acontecimientos pasados, ya como reviviendo el pasado en un presente, o ya también como historia que aísla su objeto y se dedica a él solo, sino en sentido hegeliano, Hegel ve la historia en un sentido teleológico en el que es "la razón la que se produce a sí misma siendo la evolución producto de su propio trabajo, de su propia actividad". No sería otra cosa que la historia del Espíritu que consiste en esta dialéctica: *ponerse, oponerse y reponerse*. Tendría un punto de partida teísta, por decirlo así; pero que en realidad tiene un término ateo ya que la objetividad como alienación del Espíritu está de hecho superada por la reposición.— F. CASADO.

OCARIZ, F., *El marxismo* —teoría y práctica de una revolución—. Palabra. Madrid 1975, 19 x 12, 222 p.

Nunca como en las circunstancias actuales los católicos ingenuos que hoy se dicen "progresistas" han estado tan alcance de la habilidad de los marxistas, que saben manejar a la perfección y explotar términos, personas, posturas, instituciones para que esos ingenuos terminen en auténticos marxistas, o lleven el gato al agua a los marxistas, que para el caso es igual. Estos han comprendido que ésta es una mejor práctica para acabar con su enemigo, la Iglesia, que persiguiéndola como lo hizo en tiempos pa-

sados. Por desgracia los errores del capitalismo dan pie a esa pretendida lucha por la liberación de toda alienación, liberación proclamada por el marxismo pero que en él está condicionada a una sumisión más feroz a las férreas directrices del Partido; y esto es lo que precisamente no llegan a creérselo los católicos ingenuos y progresistas. Para que el marxismo fuera la verdad de la realidad que predica necesitaría dejar de ser ateo, y esto no es posible, como lo confiesan sus representantes más ortodoxos. Sobre estas ideas Ocáriz nos ofrece un libro de lectura no difícil para quien esté iniciado en los problemas de una situación actual en la que el espíritu burgués por un lado y el espíritu revolucionario por otro se alimentan mutuamente sin que se vea en perspectiva la posibilidad de superación o de ruptura entre ambos.

Añadiremos finalmente que la claridad de expresión que preside toda la obra no obsta a la densidad de doctrina en ella expuesta, con una visión objetiva del pensamiento marxista a través de hasta doce auténticos teóricos del marxismo, desde Marx hasta Marcuse. El autor nos ofrece una valoración crítica del marxismo a base de las contradicciones internas de la teoría marxista, y por otra parte tiene en cuenta su incompatibilidad sobre todo con una fe cristiana con la que "no hay posible conciliación teórica... ni convergencia ideológica", cosa ésta reconocida por ambas partes. Estando así las cosas ¿cabría seguir pensando en una cristianización del marxismo?— F. CASADO.

BORUCKI, B. *Verständliche Philosophie*. Ein systematischer Aufbau. Josef Habel, Regensburg 1975, 22 x 14, 255 p.

La filosofía no es esa ciencia abstrusa ni ese lenguaje que nadie entiende sobre cuanto todo el mundo sabe, entre otras razones porque todo nuevo lenguaje aporta un nuevo mundo. Y en todo caso la filosofía trata solamente de dar una razón de los problemas planteados a todo ser humano con un mínimo de conciencia: Cómo es el conocer humano, el hombre frente a la realidad y en cuanto materia, vida y espíritu. El hombre ante sí mismo, su voluntad y su persona. Su ser en comunidad, y su posible apertura a Dios, con reconocimiento de sus orígenes. Con esta sencillez, realiza el autor su obra, y así nos muestra una organización sistemática de la filosofía.— D. NATAL.

KREWANI, W., SCHERER, G., CASPER, B., *Verlust des Subjekts?* Butzon & Bercker, Kevelaer 1975, 20 x 12, 262 p.

¿Es verificable el criterio de verificabilidad neopositivista? ¿Es falsable el criterio de falsabilidad del criticismo de Popper? ¿Cómo queda el lenguaje acerca de Dios después de la teoría del lenguaje como juego enunciada por Wittgenstein? ¿Es el sentido de la realidad sólo una función de un sistema y por tanto reductible por un proceso de cibernación, o el sistema mismo es siempre ya disfuncional? Y en todo caso: ¿Cómo queda la cuestión del sujeto, y la de la continuidad de la Historia? Parece que el sujeto puro es un puro nihilismo y deben recibir más beligerancia la vida, los hombres, y el horizonte de nuestros conocimientos. Estas y otras cuestiones semejantes intenta contestar un grupo de especialistas reunidos a tal fin en la Academia de Wolfsburg. Sus exposiciones y discusiones son recogidas en esta obra vivamente interesada por los problemas de la ciencia humana y la metateoría.— D. NATAL.

LAUTH, R., *Die Entstehung von Schellings Identitätphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre*. K. Alber, Freiburg/München 1975, 21 x 13, 239 p.

Lauth, conocido investigador sobre Fichte, presenta una confrontación entre Fichte y Schelling. El duelo se refiere a los medios de fundamentación de un sistema de la filosofía, el papel de la filosofía de la Naturaleza en el conjunto de ese sistema y cómo establecer la unidad del discurso filosófico. El autor ofrece también las aportaciones de Herbart y K. Forberg a este interesante encuentro.

Los estudiosos de Schelling, con estrella creciente actualmente, reciben de la editorial Karl Alber una nueva e interesante ayuda.— D. NATAL

LUYTEN, A., SCHEFFCZYK, L. *Zufall, Freiheit, Vorsehung*. Alber. Freiburg/München 1975, 23 x 14, 395 p.

Varios expertos concurren a esclarecer la causalidad y la casualidad, la libertad y el determinismo, la previsión y la providencia; temas, todos ellos, interdisciplinares de necesidad. El tema de la causalidad pertenece más a la ciencia de la Naturaleza y ya arranca de la sabiduría griega. La libertad es el momento crucial de la filosofía y la teología. Y algo parecido ocurre con la providencia, encontrada con los modernos métodos de organización y planificación. La ciencia actual con la teoría de la relatividad y los quanta, y los principios biológicos monodianos de la invariancia y la teleonomía viene a dar nueva vivacidad a los diferentes problemas. La dificultad del asunto es felizmente asumida por especialistas de centros de estudios tan reconocidos como los de Salzburgo, Lovaina, Friburgo y Bonn. D. NATAL.

MARTEN, R. *Platons Theorie der Idee*. Alber, Freiburg/München 1975, 22 x 13, 204 p.

El autor aborda la teoría de las Ideas de Platón desde varios puntos de vista, para señalar la riqueza de los hallazgos platónicos tanto desde el plano de una teoría del conocimiento como para una dialéctica, la ontología o la ética. La exposición recurre al apunte filológico e histórico y también a las modernas teorías filosóficas sobre todo Heidegger y los expertos en filosofía del lenguaje y de la lógica, tales: Carnap, Quine y Wittgenstein. Así se intenta establecer un puente entre las ideas platónicas, tan lejanas en un principio, y la realidad de la vida a la que tiene por referencia la Filosofía.— D. NATAL.

SITTER, B. *Dasein und Ethik*. Zu einer ethischen Theorie der Existenz. Alber, Freiburg/München 1975, 21 x 14, 268 p.

Heidegger nunca ha creído necesario escribir una Ética. Así lo dejó dicho en su carta sobre el humanismo. Pero en *Ser y Tiempo* hace algunos juicios sobre la teoría ética de los valores; y en todo caso de sus planteamientos filosóficos se siguen unas coordenadas éticas. El análisis existencial del mundo, la trascendencia, la libertad, la temporalidad y el ser en el mundo, y con otros, encierran unas consecuencias altamente prácticas.

El autor de este libro, conocedor del tema y con un estudio anterior

sobre *Ser y Tiempo* como teoría de la ética, realiza un rastreo documentado del tema, avalado por un importante aparato crítico.— D. NATAL.

Espiritualidad y Pastoral

MARGARET, VDA. DE ARTIS; PONS, P., etc. *El don de Dios*. Secretariado Interdiocesano de Catequesis de Cataluña y los Secretariados de Ba-

leares, Manresa 1974, 4.ª ed., 20 x 29, 51 p.

Tanto *El don de Dios* como los cuatro títulos recensionados a continuación, son unos cuadernos destinados a los catequistas. Una obra, en su conjunto, verdaderamente meritoria en esta hora de puesta al día de nuestras catequesis de niños y preadolescentes en nuestra patria. Tienen todas unas ciertas líneas generales que los colocan dentro de la metodología activa aplicada a la evangelización de los niños. Presentan un material orientador y organizado, aunque con la libertad de que el usuario lo reorganice con flexibilidad; son pistas de trabajo verdaderamente aprovechables. En cuanto a los temas, acomodados y asequibles a los niños siempre y cuando el catequista se esfuerce en esa transmisión, a algunos les pueden parecer con lagunas porque no tienen tantos conceptos o conocimientos como los antiguos catecismos. Pero creemos altamente positivo el esfuerzo de que por encima de la superabundancia de conocimientos, se intente dar al niño una sincera experiencia o vivencia de la fe a su nivel que no por ser infantil es menos real y activa que en los adultos. Es todo un equipo el que ha preparado estos cuadernos, notándose, por lo mismo, ciertas diferencias de presentación o desarrollo de los temas de unos cuadernos a otros, aunque esto no cree mayores problemas para los catequistas.

El don de Dios. Se trata de una "pre-catequesis del símbolo y una evangelización" en tres apartados: El niño, El mundo, El otro. Sería el primer año de catequesis. Orientaciones precisas y claras sobre objetivos, experiencias, transmisión, oración y actividades, en cada uno de los temas. Se tiene en cuenta lo que se pretende y lo que se transmite, pero se pasa del plano experimental a la comprensión y de la comprensión a una vivencia en la oración, y que llevan, al fin, a diversas actividades.— A CRESPO.

COROMINAS, I.; PUJOL, J.; TUNEU, R., *Caminamos con Jesús hacia la casa del Padre*. Secretariado Interdiocesano de Catequesis de Cataluña y los Secretariados de Baleares. Manresa 1975, 10.ª ed. 20 x 29, 69 p.

Cuaderno para el 2.º año de catequesis. "Es, fundamentalmente, una revisión y ampliación del "Cuaderno de Primera Comunión" publicado en 1968". Es un cuaderno que se está usando mucho para preparar este sacramento, como nos lo indican esas diez ediciones. Ese mismo hecho nos muestra la favorable acogida en las catequesis parroquiales. Con una visión globalizadora intenta encuadrar la Eucaristía dentro de todo el proceso de la iniciación cristiana que empezó con el bautismo. Se le sitúa dentro de todo ese contexto. Tiene muy en cuenta que la iniciación no es un mero aprender fórmulas o serie de verdades, ni basta entenderlas. Busca que el niño dé una respuesta vital a su vocación cristiana. La primera comunión, entendida como una llamada a una amistad más personal con

Jesús y a una vida nueva, condiciona, lógicamente, el temario. Aporta unas observaciones prácticas sobre la psicología del niño para que el educador en la fe lo tenga muy presente.— A. CRESPO.

TOTOSAUS, J. M.^a; IZARD, R., *En la casa del Señor*. Secretariado Interdiocesano de Cataluña. Manresa 1974(2.^a ed., 20 x 29, 83 p.

Se desarrolla en tres trimestres y sería el cuaderno del tercer año de catequesis, para niños de 8-9 años. Tiene la novedad de que algunos temas los desarrolla en plan de "celebraciones" con lo que va introduciendo a los pequeños en esta metodología de catequización, en un contacto, casi más explícito, con la palabra de Dios, que adquiere un relieve más fuerte. Para que la catequesis no esté desencarnada de la vida comunitaria de la comunidad, el temario, como en otros cuadernos, tiene unos puntos de apoyo litúrgicos sobre los que gira: Navidad, Muerte-resurrección, Pentecostés. Cristo aparece marcadamente como foco potente central. Un Cristo que nos descubre a un Padre junto a nosotros, que nos muestra con su vida un camino a seguir y que todavía está con nosotros y lo celebramos en los sacramentos.— A. CRESPO.

COROMINAS, I. M.^a, *Hemos visto al Señor*. Secretariado Interdiocesano de Catequesis de Cataluña, Barcelona 1972, 20 x 29, 65 p.

Es el primer cuaderno de un nuevo ciclo de Educación en la Fe cristiana, a desarrollar en tres años, desde tres puntos de vista: Bíblico, Litúrgico y Testimonial. Toca los aspectos más fundamentales de la historia de la salvación, dividido en tres trimestres. El temario es bueno, pero hubiese ganado si en la presentación del desarrollo de cada tema apareciese más pedagógicamente montado evitando la sensación de unos párrafos enormes tratándose, —como se trata— de unos guiones orientadores.— A. CRESPO.

FARRAS, M. y HUGUET, J., *Marchamos con Jesús*. Secretariado Interdiocesano de Catequesis de Cataluña, Barcelona 1973, 20 x 29, 74 p.

Es otro de los cuadernos de ese segundo ciclo de Educación en la Fe. Es una adaptación de la catequesis francesa "Avec Jésus-Christ", pensado en niños de 11-12 años. Acomodándose al modo de ser de esta edad (ansias de saber, carácter concreto y práctico de su manera de pensar) algunos temas son más de cultura cristiana que de catequesis. También está pensado para poder desarrollar los temas dentro de una pedagogía activa de grupos, aspecto digno de subrayar. Se fija en la realidad concreta de lo que viven los preadolescentes para colocarlo bajo una reflexión cristiana. Intenta enseñarles a enfocar evangélicamente su problemática variada. Abundante material orientador, varias posibilidades para un mismo tema, paso espontáneo a celebraciones de la palabra o eucarísticas.— A. CRESPO.

GREGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job*. Livres XV-XVI. Texte latin, traduction et notes par A. Bocognano. Collection "Sources chrétiennes" n.º 221, Paris 1975, 19 x 12, 296 p.

La introducción aparecida en el volumen 212 comprendía los libros XI-XVI; el presente por tanto contiene solamente la traducción francesa que acompaña al texto latino original y las notas explicativas, no muy numerosas. Estas versan preferentemente sobre la doctrina espiritual del autor. Destacamos también la voluntad del comentarista de encontrar paralelos al pensamiento del Santo en la literatura francesa. De la traducción juzgarán los franceses.

A los índices de lugares bíblicos, de palabras y temas escogidos, se añaden al final de la obra algunas "Indicaciones complementarias" que presentan en terminología de nuestros tiempos los aspectos modernos que se encuentran en la psicología de Gregorio. Todos estos índices se refieren a los libros XI-XVI.— P. DE LUIS.

GREGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job*. Première partie. Livres I et II. 2ème édition revue et corrigée. Introduction et notes de Robert Gillet, o.s.b. Traduction de Dom André de Gaudemaris, o.s.b. Collection "Sources Chrétiennes", n.º 32 bis. Paris 1975, 19 x 12, 414 p.

La colección SC es ejemplar en su afán de servicio a la cultura cristiana antigua. Consciente de que siempre se puede mejorar, no regatea esfuerzos. Lo prueba la segunda edición, algo más que una simple reimpresión, de esta obra, pieza clave de la espiritualidad cristiana por su valor intrínseco y por la influencia que ha ejercido.

Bien se acuerda con esto la introducción que, como ya es norma en la colección, precede al texto original, traducción al francés y notas. Después de exponer el carácter original de la obra y el de su autor, a lo largo de 60 páginas analiza la doctrina espiritual del Santo en su doble faz: lo que tiene de positivo a conseguir, la contemplación de Dios y cuanto de negativo hay que evitar, el producto de la debilidad y flaqueza del hombre. La mística vivida por Gregorio tal como aparece en su obra es ante todo una mística de luz, que la distingue de la del Areopagita. La introducción se concluye con un estudio sobre las fuentes bíblicas, cristianas —sobre todo Agustín y Casiano— y las influencias paganas. La bibliografía ha sido también puesta al día.

Para servicio del lector no falta al fin de la obra un índice bíblico y un segundo de los términos más importantes usados por el Santo.— P. DE LUIS.

ALSTEENS, A., *Diálogo y sexualidad*, Studium, Madrid 1975, 14 x 21, 300 p.

Con sano criterio y profundo dominio de los temas propuestos, va conjugando el autor las nociones más elementales de la sexualidad con las exigencias más adecuadas del diálogo esclarecedor. Así va acomodando la iniciación, la exposición y la comprensión de la sexualidad a las distintas etapas por las que, progresivamente, ha de pasar el ser humano. Sensaciones y reacciones, atractivos, resoluciones y determinaciones que, bajo diversos impulsos, se van tomando a través de la existencia, concurren a formar esa persona responsable y consciente de lo que es y quiere ser.

La explicación que se imparte a los niños, el encuentro chicos y chicas, los primeros amoríos, el diálogo que empieza por el noviazgo y continúa hasta la muerte... son expresión de un sentimiento y de un deseo que aboca a la complementariedad. Parte muy importante de este libro es la dedicada al diálogo de los padres con los hijos y al diálogo con Dios, resaltando el papel insuperable del amor que se prolonga en una nueva vida y que se inmola en aras de un compromiso místico, fundado en la esperanza fecunda que culmina en la resurrección. El amor humano, sexuado y razonado, tiene señalada una meta y por eso aspira a su fin último, que es Dios.— M. PRIETO.

BEUVE-MERY, H., MARECHAL, C., etc., *Taizé, concilio de los jóvenes, para que?* Herder, Barcelona 1975, 11 x 18, 200 p.

En agosto de 1974 se reunieron en Taizé unos 40.000 jóvenes de todas las naciones del mundo. Y se puede afirmar que representaban todos los estratos sociales, culturales y económicos, etc. en los que se debate la juventud actual. La finalidad de esta reunión, las experiencias allí vividas, las emociones participadas, así como las esperanzas surgidas al calor de una amistad entablada, renacida o consolidada, son descritas y comentadas por algunos jóvenes protagonistas de los hechos y por varios periodistas, testigos presenciales. Los diversos artículos así resumidos componen este libro, que tiene un dulce sabor y espontaneidad juvenil y la fácil agilidad profesional. Deja un recuerdo indeleble de una vivencia incoada, abriendo un ancho camino a la esperanza y a la comprensión. Colmará muchos anhelos de los jóvenes, agitados por la inquietud espiritual. Llenará muchos vacíos en la vida de los adultos, que buscan seguridad en su largo caminar. Hará mucho bien a todos los hombres de buena voluntad, que sienten la angustia de la vida, en este mundo de contrastes.— M. PRIETO.

BRAIN, R., *Dios... el incomprendible*. Studium, Madrid 1975, 14 x 21, 180 p.

Sobrepasando todos los acontecimientos que han convulsionado al universo y que siguen agitando a la humanidad, el autor de este libro ofrece una serie de razonamientos que, trascendiendo el tiempo y el espacio, llegan a una conclusión, resumen o credo, que explica la toma de posición personal frente al problema de Dios. Los hechos de la experiencia, los datos de la conciencia, las aportaciones científicas, los conocimientos de diversas religiones... le ayudan a esa formulación personal que, por ser tal, no puede ser totalmente compartida a la luz de una ortodoxia doctrinal. Tienen relevante valor los esfuerzos emprendidos por descubrir la verdad acerca de Dios, que obra en la eternidad, que manifiesta su amor, que comunica su bondad; de Jesucristo, Dios y Hombre; de la Iglesia, del ser humano frente a la divinidad, movido en un clima de diálogo-oración ininterrumpida en la esfera de la espiritualidad y atraído por el anhelo de paz y de reposo en la bienaventuranza. Reconoce que los más sorprendentes logros de la razón son simples balbuceos que no pueden llegar a la conquista de lo trascendente. Por eso es preciso creer en Dios y hacer que esta creencia informe nuestra vida y la convierta en testimonio, por el camino que nos ha trazado Jesús y que nos llavará a compartir, un día, su plenitud.— M. PRIETO.

DE GREEFF, Dr. E., *Nuestros hijos y nosotros*, Studium, Madrid 1975, 14 x 21, 186 p.

Este documentado estudio está dedicado, de una manera especial, aunque discreta, a los padres de familia, a los educadores y a cuantos influyen, de cualquier manera, en la formación de la personalidad. Desde "la llamada a la vida", hasta "la edad de la muerte", todos los capítulos de este libro descubren el valor de aquellas cosas, personas, lugares, acontecimientos, que rodean al niño, al adolescente... Pinceladas de mano maestra demuestran, bien a las claras, la influencia decisiva del medio ambiente, de las primeras impresiones, sensaciones, etc. en el despertar infantil, en la fijación del niño y en las reacciones del adolescente. De ahí que todo este tratado sea una llamada a la atención y a la responsabilidad de los progenitores, de los puericultores, de los maestros, pedagogos, etc. para que agoten los recursos en favor de estos capullos que se abren a la vida. Todos los esfuerzos se darán por bien empleados con tal de abrir amplios y risueños horizontes a los que serán los forjadores del futuro. No falta la cuidadosa descripción del significado que tiene para el niño el primer encuentro con Dios, Padre, Salvador, Ser Supremo, que le acompañará toda la vida, encauzada según la idea, los sentimientos... que se haya formado acerca de la divinidad.— M. PRIETO.

FOUCAULD, C. de, *Escritos espirituales*, Studium, Madrid 1975, 14 x 20, 230 p.

Con un prefacio de René Bazin, que acredita la bien ganada fama del académico francés, se ofrece al público ávido de buenas lecturas, esta tercera edición de los escritos espirituales del P. Carlos de Foucauld, seleccionados cuidadosamente por un miembro de la fraternidad laica de los hermanitos de Jesús. Con solo pasar la vista por los interesantísimos temas aquí tratados, ya bastaría para reconocer la importancia y el valor incalculable de este libro: Oración, fe, Jesús y el hombre, el compromiso, los votos, trabajo y apostolado... son hitos irremplazables de palpitante y perenne actualidad. Y saber que son tratados por un alma gigante, de la talla de Foucauld, es garantía que resiste a toda prueba. Cartas, meditaciones, mensajes, etc. del espíritu inquieto y emprendedor de aquel enamorado del Señor que fundó los Hermanitos de Jesús, van desfilando fragmentariamente, pero atractivos, llenos de belleza y repletos de sentido por estas páginas, que conjuntan un directorio de las virtudes más sublimes, tratadas del modo más humano, para guiar a las almas grandes que buscan la más subida santidad.— M. PRIETO.

GUTIERREZ A., S., *La Santísima Virgen en la Sagrada Escritura y en el Concilio Vaticano II*, Cádiz 1974, 14 x 20, 174 p.

Este libro, que el propio autor nos envía desde Cádiz, es una joya más que él engasta en la fulgente corona con que ha querido ornar las sienas de la Madre de Dios. Ya es suficientemente conocido el P. Salvador Gutiérrez, eminente mariólogo agustino, que hoy suma a su larga lista de publicaciones, este nuevo y profundo tratado acerca de la Santísima Virgen. En él resume numerosos testimonios de la Sagrada Escritura —profecías, símbolos, figuras— que han servido de base a los SS. Padres, a los hagió-

grafos, a los Papas y a cuantos han escrito acerca de la devoción mariana. Con esta aportación ha querido demostrar que la devoción a la Santísima Virgen, hoy, como ayer y como siempre, se funda en la Sagrada Escritura. Compagina admirablemente la doctrina del Concilio Vaticano II con los testimonios de la Sagrada Escritura, en los que equélla encuentra sus fundamentos. Y sale al paso de modernismos indocumentados que hacen afirmaciones gratuitas. El presente libro será de gran utilidad para el público intelectualmente bien preparado, para los que siguen atentos la evolución de los estudios teológicos-marianos y para todos los fieles que buscan ilustrar su fe y reafirmar su devoción a la Santísima Virgen, alimentándola con sanas y confortables enseñanzas.— M. PRIETO.

ORDONEZ, V., *Intenta, pausas del espíritu*, Studium, Madrid 1975, 11 x 18, 196 p.

El P. Valeriano Ordóñez nos brinda, en estas pausas del espíritu, un succulento manjar para el espíritu ansioso de saciarse en la bondad. Con ágil y bien cortada pluma, ha pergeñado esta densa obra, llena de reflexiones que impregnan el alma de paz y de luz —esas dos aspiraciones tan huidizas en nuestros tiempos siguiendo todo un proceso de ascensión espiritual, hasta llegar, con suavidad y delicadeza, a la plena identificación con Cristo. Divide su obra en tres partes que enmarcan perfectamente la vida humana: Con Cristo, en la que narra, con rasgos encantadores, La Encarnación, el Nacimiento de Jesús, etc. hasta su Resurrección, haciéndonos partícipes de todo el historial divino y de sus provechosas aplicaciones; por Cristo, aplicando esa vivencia en sus virtudes, en sus mandamientos, en sus consejos y en sus sacramentos, para merecer la comunicación de su gracia; En Cristo, aspirando a la transformación total en El, en Dios, como anticipo, ya aquí, en la tierra, de lo que seremos, sin alteración ni pérdida, en el cielo. Mil parabienes merece el P. Ordóñez por este logro, auténtico banquete para espíritus selectos.— M. PRIETO.

TESTEMALLE, A. M., *¿Silencio o ausencia de Dios?*, Studium, Madrid 1975, 12 x 18, 146 p.

La presente obra recoge el eco de múltiples inquietudes, traducidas en preguntas, acerca de Dios, de su acción, de su existencia. Es un reflejo fiel de nuestro azaroso vivir en un mundo conflictivo. El testimonio de tres autores judíos, analizados en este libro, quiere traernos la respuesta, en lo posible. Elie Wisel, o la confianza incondicional en Dios, que calla, que permite y que espera, es una constante respuesta a la impetuosidad, a la impaciencia de aquellos que quieren llevarlo todo a sangre y a fuego. Ernst Bloch, o la utopía de la esperanza, puesta en el hombre, en la materia. Su doctrina le ha merecido el apelativo de "filósofo de la esperanza", introduciendo un aire fresco y un impulso alentador, que no viene, como él piensa, únicamente de la tierra, sino de Dios, Señor de la Historia y Dueño del cielo y de la tierra misma. André Neher, o el amor hecho diálogo. Ve en el silencio de Dios un continuo diálogo de las criaturas con el Creador, que las crea y las conserva por amor. Todo encuentro del hombre con seres o acontecimientos, incluso con el mal, es un encuentro con Dios. Conversación, diálogo y amor será la respuesta que esta aportación del centro de estudios judeo-cristianos da a la inquietud y búsqueda de Dios.— M. PRIETO.

TRACHSLER, W., *Trastornos del desarrollo*, Studium, Madrid 1975, 12 x 18, 104 p.

Fruto de una larga práctica y de un número sin número de consultas, este libro pretende llevar una valiosa ayuda a cuantos sufren alguna anomalía en su cuerpo o en su espíritu y a todos aquellos que tienen la enorme responsabilidad de la educación, rehabilitación, etc. de estos seres afectados. El autor, basado en la aleccionadora experiencia de múltiples casos analizados, imparte consejos, normas, métodos..., que serán seguras directrices para padres de familia, educadores, pediatras, psicólogos, etc., que tengan a su cargo algunos de esos hijos, alumnos, enfermos, pacientes, afectados por cualquiera de las deficiencias naturales tan frecuentes en los primeros años de la vida. La influencia que conllevan las relaciones padres-hijos-hermanos; los conflictos inherentes al crecimiento —niñez-pubertad-juventud—; el despertar de la sexualidad y la emancipación: los flagelos de las drogas, el tabaco y el alcohol; deformaciones físicas, raquitismo, gigantismo, obesidad, etc., etc. son tratados y expuestos con un criterio clínico y con tan alta competencia que ofrecen absoluta garantía, por eso juzgamos este libro de suma utilidad para crear el ambiente familiar indispensable y el necesario criterio educacional que asegure el completo y perfecto desarrollo de los niños, a quienes se debe ofrecer una seguridad de vida digna de ser vivida y plena de bienestar.— M. PRIETO.

LEEUEWEN, A. Th. van (y otros), *El futuro de la Religión*. Sígueme, Salamanca 1975., 21 x 12, 217 p.

En este volumen se recogen las conferencias del congreso celebrado en marzo de 1972 en la facultad de Teología de Nimega. Constituye, por lo tanto, el pensamiento espiritual y criterio a seguir sobre el futuro de la Religión, de escritores famosos, como W. Duprè, A. Th. Van Leeuwen, E. Schillebeeckx, R. C. Zaehner y otros especialistas en estos temas.

En el sentir de muchos observadores del panorama espiritual de nuestro tiempo, la religión no tenía futuro alguno en el mundo moderno. Pero el actual renacimiento de la tendencia religiosa en el *underground* de la sociedad parece desmentirlo. Sin embargo, esta nueva religiosidad se presenta revestida de marginación respecto a la sociedad, al mundo, que le ha defraudado. La fe cristiana en el futuro puede y debe actuar como correctivo frente a las tendencias de huida del mundo que tan fácilmente se infiltran en la vida religiosa actual. La esperanza cristiana puede y debe contribuir a que la fe y el mundo no vayan en direcciones opuestas, sino que la renovación religiosa permanezca unida a las tareas de la configuración futura de este mundo.

Los temas aquí presentados orientan sobre este particular y dejan unas interrogantes para nuestra meditación: ¿Qué es la religión hoy?... ¿qué es el futuro?... ¿qué del misticismo en la religión?... ¿Y qué entre religión y política?... Con todo, las conferencias aquí impresas no son sino un residuo, aunque importante, de lo que en el congreso citado se ha dicho y tratado. Quizá lo mejor sea presentar un material espléndido sobre el tema con el fin de que el proceso se continúe en los corazones y las cabezas de los participantes y lectores.— T. APARICIO.

BELO, F., *Una lettura politica del Vangelo*. Introduzione di Federico Torriani. Claudiana, Torino 1975, 20 x 12, 195 p.

Fernando Belo es un sacerdote lisboeta, nacido en 1933. Párroco de Baixa de Banheira, una parroquia obrera del suburbio de Lisboa, convivió y se solidarizó con los pobres y marginados en su dura lucha y miseria durante los últimos años de la dictadura de Caetano. El encuentro con esta realidad cambió radicalmente su conciencia sobre la Iglesia y su nómina. Abandonado su sacerdocio, estudió dos años en Lovaina y después en París en el 1968 hasta conseguir el doctorado en teología en el Instituto Católico.

Adherido al movimiento francés "Cambios y Diálogo", escribe y publica en mayo de 1974, estando todavía en París, su primera obra sobre la "Lectura materialista" del evangelio de Marcos, que suscita una polémica tremenda y un amplio debate entre los especialistas. Este libro —"Lectura materialista"—, no quiere decir renuncia a la fe en un Dios trascendente, sino analizar el evangelio partiendo de los relatos sociales de la producción de aquella sociedad del tiempo de Cristo y su influencia en la ideología, lenguaje y en la conciencia conflictiva de la misma época.

Después de aquel libro discutido, Belo vuelve a su patria y en ella vive actualmente, siendo testigo de los sucesos de Portugal. Fruto de estas vivencias críticas, después del gobierno dictador de Caetano, es el presente libro, escrito en Lisboa y que nos muestra el cuadro político del Portugal de hoy, pretendiendo ser como el instrumento ideológico en la lucha de clases.

Un segundo libro de Fernando Belo que la Editorial Claudiana de Turin nos ofrece en italiano y que va resultar tan polémico como el anterior, no apto seguramente para mentes conservadoras a ultranza y sí para otras más abiertas a los nuevos cambios, capaces de aceptar y asimilar los vaivenes de la política actual y de los derroteros socialistas por donde camina toda Europa.— TEOFILO APARICIO.

BEAUPERE, N., *San Pablo y la alegría*. Sígueme, Burgos 1975, 19 x 11, 147 p.

Alguien, más o menos pesimista, pudiera preguntarse: ¿cabe todavía la alegría en este mundo, cuando el sufrimiento y el dolor lo invaden todo? ¿No será mejor decir, con un autor de nuestros días, que el mundo ha perdido la sonrisa y se ha quedado muy triste desde que lo tiene todo?

El proceso que el Qohelet hacía a la alegría es siempre actual: siempre hay lágrimas de oprimidos, justos maltratados y opresores todopoderosos. La alegría es extraña y aun escandalosa, si se considera la realidad de la vida.

Sin embargo, tenemos que seguir afirmando que la necesidad de la alegría es fundamental en el hombre. Los escritores religiosos más destacados han venido afirmando desde siempre que conocimiento de Dios y alegría están íntimamente unidos.

También San Pablo tiene algo que decirnos sobre la alegría cristiana. La fe no sería nada si no pudiera ser proclamada con alegría. Pero ¿cómo proclamar esa fe con alegría sin caer con ello en la ingenuidad o el egoísmo? San Pablo nos responde en su mensaje: él reconoció a Cristo como alegría suya, como su vivir y el de todo el mundo.

La presente obra, que en el fondo no es otra cosa que un ensayo sobre la alegría cristiana, quiere ser una interpelación a Pablo y, al mismo tiempo, una invitación a la auténtica alegría en este mundo tan triste, aunque ría a carcajadas.— T. APARICIO.

CHALET, F., *Los locos creyentes*. Sigüeme, Salamanca 1975, 19 x 11, 116 p.

Libro sugestivo el de François Chanet, editado por la Sociedad de Educación Atenas. Sugestivo hasta en la dedicatoria, ya que la encamina "a todos esos locos creyentes que siguen trastornando el mundo de hoy".

En realidad, se trata de un comentario vivo y muy actual del libro *Los Hechos de los Apóstoles*, expuesto como un conjunto de acontecimientos vividos por hombres y mujeres que rechazan una sociedad de ídolos: el orden, el dinero y los negocios. Un comentario de aquellos "hechos" que ocurrieron al comienzo de la vida de la Iglesia y que bien pudiera ser hoy como una bocanada de aire fresco en un mundo agobiante.

Indudablemente, un mundo nuevo está en marcha. Y los testigos de este mundo nuevo son, por supuesto, los nuevos cristianos que se parecen a aquellos que "tenían un alma sola y un solo corazón en Dios"; que estaban prestos a recibir la inspiración del Espíritu Santo y a seguir su impulso; prestos a poner sus bienes a los pies de los apóstoles para que los distribuyeran entre todos los miembros de la comunidad, con las excepciones de los nuevos Ananías y Safiras; que discuten y que saben luego ponerse de acuerdo; que lanzan anatemas contra los nuevos simoníacos de la sociedad de consumo; que admiten a su mesa y a su "eucaristía" a todos los hombres sin distinción de razas ni nacionalidades.— T. APARICIO.

GORREE, G. y BARBIER, J., *Amor sin fronteras*. Madre Teresa de Calcuta. Ed. Mensajero, Bilbao 1975, 19 x 12, 143 p.

En una breve introducción se nos dice que estas páginas no son ni una biografía, ni un panegírico. Intentan solamente difundir una información de carácter urgente sobre un evangelio vivido a través del mundo.

Todo esto es verdad; y así debe ser leído este pequeño volumen, tan corto en páginas, como rico en contenido. Pero no lo es menos que a través de estas páginas conocemos la vida y el ejemplo admirable de caridad de una de esas mujeres comprometidas y entregadas a remediar la miseria del mundo.

Se trata de la Madre Teresa de Calcuta, una joven albanesa que llega un día a la India con el propósito de dedicarse en un colegio a la enseñanza y, de pronto, descubre la miseria y la pobreza de hombres y mujeres abandonados en las calles, sucias y pestilentes, de la ciudad.

El librito de Georges Gorrée y de Jean Barbier nos pone en contacto con la abnegada y humilde religiosa del "sari blanco" a quien el papa ha concedido el "premio Juan XXIII" de la Paz. Ella es un auténtico signo de Evangelio en nuestro tiempo y un testimonio vivo de la miseria que queda por remediar en este mundo, que parece tenerlo todo y que está dominado por una sociedad de consumo.— T. APARICIO.

NECTARIO MARIA, Hno., *La maravillosa historia de Nuestra Señora de Coromoto*. Embajada de Venezuela en España, Madrid 1975, 21 x 15, 230 p.

El éxito de esta obra sobre Nuestra Señora de Coromoto, patrona de Venezuela, está confirmado con esta cuarta edición desde que se publicó por vez primera en 1924. Entre las 25 publicaciones marianas del Hermano Nectario María, este libro es el primogénito y el que le ha reportado más

simpatía y fama en Venezuela, especialmente en Guanare y Estado Portuguesa, que le consideran su "hijo predilecto". Las felicitaciones del entonces Secretario de Estado, P. C. Gasparri, del Nuncio en Venezuela, del Arzobispo de Mérida, del Obispo de Guanare, de Lisandro Alvarado, de J. E. Machado y otros escritores, dan el espaldarazo de honor a esta obra mariana, a la que el autor añade una larga de publicaciones marianas como *Un gran Santuario Mariano en Venezuela*, *La Virgen del Valle de Margarita*, *Nuestra Señora de Chiquinquirá de Maracaibo*, *Venezuela Mariana* etc. De este último libro prepara actualmente una nueva edición con nuevos aportes sobre Nuestra Señora del Paraute de las Morochas, Ciudad Ojeda, y Nuestra Señora de la Consolación de Táriba. El Hno. Nectario ha promovido con sus escritos la devoción a la Santísima Virgen en Venezuela. Esperamos continúe sus publicaciones marianas, que tiene la amabilidad de proporcionarnos como buen amigo amante del culto a la Madre de Dios.—
F. CAMPO.

Históricas

APARICIO LOPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez*. La esperanza abierta. Estudio Teológico Agustiniiano, Valladolid 1975, 14 x 24, 220 p.

El Padre Gregorio Tomás Suárez tiene ya su biografía que merece la pena leer. Este hombre de Dios con su santidad se fue modelando día a día en el rudo afán de las tareas cotidianas, dejándose labrar por el cincel divino en unos años parecidos a los de Jesús, supremo ideal de perfección. El estudiante modelo, el religioso humilde y bueno, el sacerdote devoto y espiritual, el profesor de Filosofía, el Doctor y catedrático de Salamanca, con sus virtudes sociales y humanas, van desfilando en este libro escrito con un estilo periodístico, ágil y castizo. Hay un mosaico de informes y datos, diferentes y hasta discordes, de amigos, compañeros, alumnos y testigos que coinciden en el fondo unánimes al considerar al Padre Gregorio como un santo, una encarnación de Cristo y del Evangelio. Su mansedumbre, recato y amabilidad causaban grata impresión, porque además sabía armonizar la austeridad para consigo mismo y la dulzura para con los demás. Todo esto va apareciendo en la primera parte del libro. En la segunda, recoge y espiga el pensamiento espiritual del Padre Suárez a través de sus apuntes espirituales, charlas, pláticas y cuaderno de oración o diario (1945-1948) que, según el Padre Teófilo Aparicio, ofrece escaso interés, porque esperaba "encontrar algo fuera de lo común" (p. 41) y no lo ha conseguido a pesar de haberlo "leído y seguido muy atentamente", como no se encontraba en la vida de Santa Teresita, muy querida por el Padre Suárez, que la proponía a los jóvenes especialmente para hacer bien todas las cosas cumpliendo la voluntad de Dios y no la propia. Faltan aún informes muy valiosos como el del Padre Marcelino Corral y otros religiosos que le trataron con alguna intimidad y tienen bastante que decir. No se clarifica en este libro el problema de la identificación de sus restos mortales. De todos modos, el libro constituye una bella biografía con el bosquejo de un santo, cuyo olor de santidad se abre a la esperanza de ser captado por la

Santa Sede a través del proceso de beatificación y canonización. Al final se añaden fotocopias de algunos informes remitidos por varios religiosos agustinos al Vice-postulador de su causa, Padre Luis Camblor. Una felicitación cordial se merece el Padre Teófilo por este libro escrito con cariño, gratitud y buena voluntad. Esperamos tenga buena acogida y sea ampliado o complementado en el futuro haciendo ver la presencia del Espíritu Santo vivificante en la Iglesia a través de santos actuales, frescos y próximos a nosotros. Conviene observar que en la valoración personal y estilística del autor se desfigura, quizás sin quererlo, la veracidad histórica de algún informe dado para el proceso de beatificación.—F. CAMPO.

AYAPE, E., *Semblanza del Beato Ezequiel Moreno*. Santa Rita Monachil, Granada 1975, 12 x 16,5, 98 p.

Muy oportunamente y a tiempo aparece esta preciosa biografía con una tirada de 8.000 ejemplares sobre el Padre Ezequiel Moreno, beatificado el día 1 de noviembre de 1975. Se trata de un santo de ayer y de hoy, porque vivió en una época muy próxima a la nuestra llena de contrastes e incidentes como lo fue la última década del siglo XIX y primer lustro del siglo XX en Colombia. El Padre Ayape sintetiza su vida de formación, su estancia en Filipinas (1870-1885), el priorato en Monteagudo (1885-1888) restaurador de la Provincia de la Candelaria en Colombia desde 1889, como Vicario de Casanare (1894-1896) y como Obispo de Pasto (1896-1906). A raíz de su muerte ejemplar, el 19 de agosto de 1906, todos coincidieron en proclamar su santidad. Sobre su tumba se escribió al final: "que él ruegue por nosotros". En este folleto de divulgación popular y muy bien escrito, el Padre Ayape resume también su pensamiento espiritual, el mensaje e ideario de sus cartas y lo dicho anteriormente por algunos biógrafos del Beato Ezequiel, como el Ilmo. Toribio Minguella, Padre Pedro Fabo Campo y Padre Teófilo Garnica. Concluye con el testamento, cuya sublimidad y contenido evoca el testamento del Padre Vicente de Requejada, primer Agustino que arribó a playas americanas en 1527 y murió en Tunja en 1575. Lamentablemente se publica el testamento mutilado y se ponen puntos suspensivos donde el Beato Ezequiel Moreno afirmaba pertenecer a la Orden de San Agustín. El Padre Ayape en un exceso recoleccionista oculta que el Obispo de Pasto se oponía a la división de la Orden y, aunque vistió el hábito de la Recolectión, deseaba morir, como de hecho sucedió en la Orden para la que había profesado. Ya en otra ocasión, ante la Academia Boyacense de la Historia, de la que el Padre Ayape es miembro, me vi obligado a protestar, porque se incluía al mártir y prócer de Boyacá, Padre Ignacio Díaz en la ORSA, según aparecía en la lápida del monumento en Boyacá, cuando nada tuvo que ver con la Recolectión. El Padre Ezequiel Moreno es un Beato Agustino y Recolecto enterrado con el santo hábito religioso, como hijo del Gran Padre Agustín, sin escisión, ni dicotomías de ermitaños y recoletos, hoy órdenes distintas: Orden de San Agustín y Orden de Agustinos Recoletos. Marginando éste y otros pequeños detalles o lagunas justificables, como la preocupación del Padre Moreno por los idiomas de Casanare, la biografía está muy bien editada y se lee con gusto. Poco tiempo después ha sido publicada una extensa biografía del Beato Ezequiel Moreno, *el camino del deber*, por el Padre Angel Martínez Cuesta OAR, con amplia documentación del Archivo de la Curia Generalicia complementando y desarrollando la obra breve y bien lograda del Padre Ayape.— F. CAMPO.

RAMOS, D., - SUAREZ, L., *El tratado de Tordesillas y su proyección*. Primer coloquio luso-español de Historia de Ultramar. Seminario de Historia de América de la Universidad de Valladolid. Ed. Gráficas 66, Valladolid 1973 - 1974, 2 vols., 25 x 18, 390 y 342 p.

Estos dos importantes volúmenes sobre el Tratado de Tordesillas son fruto de la Segundas Jornadas Americanistas de la Universidad de Valladolid y que se celebraron en la propia villa de Tordesillas, concurriendo, por la misma razón del tema, americanistas españoles y especialistas portugueses, y en la dirección el Dr. Don Demetrio Ramos, catedrático de la Universidad de Valladolid y jefe del Seminario de Historia de América de la misma.

Como diría en un breve y bello prólogo el Dr. Luis Suárez Fernández, el tema central del estudio —el Tratado de Tordesillas—, ha permitido dejar asentadas claramente dos cosas: que las Jornadas Americanistas de la Universidad de Valladolid han cobrado la importancia que da la estabilización; y que, al ampliarlas, incorporando a ellas como era de razón a los portugueses, ha podido comprobarse cómo el saber científico aglutina los ánimos peninsulares en una más íntima colaboración. Y esto, por sí sólo, es ya un gran logro.

Nos llevaría lejos y ocuparía mayor espacio que el que se nos concede para una recensión de revista si fuéramos a ocuparnos de cuantos especialistas han colaborado en estos volúmenes. En cuanto al contenido del primero, se estudian los antecedentes y negociación del Tratado, las dificultades de ejecución y los problemas derivados, la proyección africana y americana, junto con la de Oriente.

En el segundo volumen se estudian los problemas religiosos derivados del mismo Tratado de Tordesillas y los aspectos antropológicos y socioeconómicos. Del mismo modo se completa este profundo análisis con las consideraciones que sobre la partición de Tordesillas dieron origen a las nuevas líneas políticas del siglo XVIII, para concluir con unas visiones generales sobre la proyección del Tratado, a lo que se une la indispensable reseña de la documentación española.

Unas Jornadas fecundas y provechosas, con este magnífico tributo histórico y cultural, ejemplo de trabajo programado y que puede servir de arranque para otras grandes investigaciones en equipo.— T. APARICIO.

TOVAR, A. y BLAZQUEZ, J. M., *Historia de la Hispania romana*, Alianza Editorial, Madrid 1975, 11 x 18, 384 p.

Con amenidad, elegancia e interés, han logrado los eruditos autores de este volumen una historia de la España romana que cautiva, ilustra y divierte al lector. Haciendo desfilar por sus páginas las heroicas gestas de Sagunto y Numancia, el valor de Indibil, Mandonio y Viriato, junto al temple indomable de cántabros, astures y demás nativos de Hispania, renuevan la memoria de episodios indelebles, grabados para siempre en la mente de los niños. Analizando el desarrollo al que llegaron los hispanos, los muestran acreedores a la más considerable estima. Y poniendo de manifiesto la aportación incalculable que la riqueza del suelo y del subsuelo ibérico hizo a la Roma Imperial, demuestran el deber de gratitud eterna que la ciudad de los Césares tiene contraído con España. Las creencias y las prácticas religiosas, la difusión del cristianismo, la cultura de hispanos que escalaron los puestos más elevados del más vasto Imperio, así

como los restos paleográficos hallados en la península ibérica... son testimonios fehacientes del encumbrado nivel a que llegaron los habitantes de aquella indómita Hispania. La documentación abundantísima que aducen los autores aumenta el ya grandísimo valer de esta meritísima obra, que servirá también para futuras elucubraciones, que aspiren a dar una visión verídica de lo que significó España para el Imperio Romano y de lo que sigue significando para la cultura occidental.— M. PRIETO.

ARBESMANN, R., MAYER, C. P., etc. *Scientia Agustiniana*. Festschrift P. Dr. theol. Dr. Philos. Adolar Zumkeller OSA zum 60 Geburtstag. Augustinus-Cassiciacum, Würzburg 1975, 15 x 22, 750 p.

Se trata de un homenaje al Padre A. Zumkeller en sus sesenta años con estudios sobre San Agustín, el Agustínismo de la Orden de San Agustín, sobre la que el homenajeado tiene abundantes trabajos, especialmente sobre los Agustinos alemanes de los siglos XIV y XV. Hace la presentación el Padre provincial M. Jasper recordando los títulos y merecimientos del Padre Zumkeller. Sigue luego su *curriculum vitae* y un elenco de su abundante bibliografía. Abre la serie de escritos sobre San Agustín el profesor R. Arbesmann sobre tres fragmentos de un homilético de San Agustín del siglo XI. Entre los nueve trabajos sobre San Agustín aparece una colaboración en lengua castellana por el Padre A. Manrique sobre "Espíritu de pobreza y humildad en la Regla de San Agustín". Siguen quince estudios sobre el Agustínismo y doce sobre la Orden de San Agustín: Entre estos últimos hay un trabajo del Padre David Gutiérrez y otro del Padre Carlos Alonso sobre "La muerte de Juan Bautista d'Aste. Sacrista Pontificio († 1620)". Todos estos estudios, además de constituir un buen homenaje al P. Zumkeller, vienen a ser como un complemento y desarrollo de su fecunda labor publicitaria. Esperamos que esto le estimule para continuar sus investigaciones al frente del Augustinus-Institut en Würzburg, donde reside el Padre Zumkeller desde 1971 como Director y guía de los estudios agustinianos en Alemania.— F. CAMPO.

RAMOS, D., GONZALEZ-MONTEAGUDO, M., etc., *Estudios sobre Política Indigenista Española en América* I. Simposio Conmemorativo del V Centenario del Padre Las Casas. Seminario de Historia de América, Universidad de Valladolid 1975, 24 x 17, 391 p.

Con ocasión de conmemorarse el V Centenario del nacimiento de Fray Bartolomé de Las Casas en 1974, del 26 al 30 de mayo se reunieron especialistas españoles y una selecta representación de investigadores hispanoamericanos para estudiar el Indigenismo Histórico en una hermosa sala, que fue antigua sacristía con bóvedas góticas del Colegio San Gregorio de Valladolid, donde permaneció el Padre Las Casas durante siete meses desde agosto de 1517 hasta marzo de 1518.

Hace la presentación de este primer volumen D. Demetrio Ramos principal organizador y animador de las terceras jornadas americanistas de la Universidad de Valladolid. En cinco capítulos se van agrupando las colaboraciones: I.- *El inicio del indigenismo* con un trabajo de A. Rumeu de Armas; II.- *El choque y la pugna de ocupación* integrado por dos estudios, uno de D. Ramos y otro de M. Lucena Samoral; III.- *Demografía y salubridad* con los estudios de G. Tjarks, B. Torres Ramírez, J. Ruiz Rive-

ra, A. G. de Diez Ungria y A. Jiménez; IV.- *Lingüística: El indígena y los problemas idiomáticos* con estudios de A. Tovar Llorente, F. Esteve Barba, F. de Solano Pérez-Lila y J. Real Cuesta; V.- *El indígena: Su sedentarización y poblamiento* con trabajos de F. Muro Romero, E. de la Torre Villar, J. Luján Muñoz y J. L. Mora Mérida; y VI.- *La condición jurídico-social del indígena: "La igualdad entre indios y españoles; la Real Cédula de 1697"* por A. Muro Orejón.

Una de las secciones y aportaciones más valiosas de este volumen está en el capítulo IV, parte lingüística, que da a conocer muchos documentos de los Archivos explicando cómo los misioneros y doctrineros para evangelizar a los indígenas aprendieron con amor y mucha paciencia sus idiomas componiendo catecismos, gramáticas y vocabularios, en su mayor parte todavía hoy desconocidos, que son medios imprescindibles para conocer las antiguas culturas aborígenes. Lo publicado en este volumen será utilizado por estudios posteriores como los que se han realizado para un número especial de MONTALBAN, de la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas, preparado bajo la dirección del Padre José del Rey Fajardo con la colaboración de más de veinte historiadores y especialistas en la materia, que constituirá un hito en los trabajos e investigaciones indigenistas de Venezuela. Esperamos los otros dos volúmenes del Simposio Conmemorativo del Padre Las Casas para hacer la reseña correspondiente y dar cuenta de su interesante contenido.— F. CAMPO.

RODRIGUEZ, I., *Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. IX.- Monumenta Agustiniiana Provinciae Philippinarum* (III) Bulas y Decretos de las Congregaciones Romanas. Estudio Agustiniiano, Valladolid 1974, 17 x 24, 562 p.

En el año 1965, al celebrarse el Cuarto Centenario de la Evangelización de las Islas Filipinas, el P. Isacio Rodríguez OSA, con buena preparación histórica y metodológica, inició la publicación de una obra monumental sobre la Historia de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas, cuyas gestas misionales habían sido ya narradas en gran parte por eminentes historiadores como los PP. Gaspar de San Agustín, A. Mozo, Casimiro Diez, Bernardo Martínez y Manuel Merino. Hacía falta un estudio crítico y una investigación minuciosa sobre las fuentes o fondos documentales existentes en diversos Archivos y Bibliotecas de España, Filipinas, EE.UU., Inglaterra, Italia, Méjico etc. La tarea era ardua y con exigencias de completa dedicación durante varios años para llegar a la meta, que entonces parecía lejana y hoy se otea ya próxima con una labor fecunda. El mejor y más sazornado fruto del Centenario fue el primer volumen al que han seguido otros siete con alguno en ciernes. Ya se iguala y se supera en cuanto al número de volúmenes al *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustín* por el P. Gregorio de Santiago Vela, que preparó el terreno dando a la luz pública en *Archivo Agustiniiano* valiosos materiales recogidos por los PP. Celestino Fernández y Eduardo Navarro, todos ellos de la misma Provincia del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. La obra del P. Isacio Rodríguez, semejante a los *Monumenta S. J.*, está planificada en cuatro partes: I. *Bibliografía*. II. *Documentos inéditos* (Monumenta). III. *Historia propiamente dicha*, y IV. *Catálogo de documentos inéditos*. Hasta el presente han aparecido los siguientes volúmenes: I. *Bibliografía*, Islas Filipinas (Manila 1965) años

1535-1620; II. (Manila 1966) años 1621-1740; III (Manila 1967) años 1741-1840, y IV. (Manila 1969) años 1841-1965. Quedan aún sin publicar los volúmenes V. y VI., también de *Bibliografía*, dedicados a Japón-China y España-Méjico respectivamente.

De *Monumenta* se han publicado ya tres volúmenes: VIII. *Registros de Generales* (Manila 1969) años 1571-1735; VIII. (Valladolid 1973) años 1736-1834, y IX. *Bulas y Decretos de las Congregaciones Romanas* etc. (I), que comprende los años 1579-1900. El vol. X de próxima aparición: *Cedulario Real*, años 1536-1650.

El *Bulario*, que es el último publicado hasta el presente y objeto principal de esta reseña bibliográfica, reviste gran importancia para el conocimiento de la historia documentada de la Provincia, como lo hizo ver el P. Eduardo Navarro en su malograda *Colección de documentos indispensables para la verdadera historia de Filipinas*. Laméntase (p. XII) el P. I. Rodríguez de no haber obtenido autorización en Roma para sacar copia fotostática de algunas bulas sobre preconizaciones de Obispos Agustinos por razones de prudencia y diplomacia curial. Estas lagunas justificables y lamentables, máxime tratándose de los siglos XVII al XIX, causan tristeza al autor.

El IX volumen, como los anteriores, no son para leerlos de un tirón, sino a ratos y para documentarse, ya que en algunas manos pueden resultar pesados como ladrillos, mientras que en otras se degustan como un plato exquisito de mieles hibleas libadas en Roma con el latín armonioso y flexible de no pocas bulas. Algunas, como la *Exponi Nobis* de Inocencio XI, son imprescindibles para la historia de la Orden en las Provincias de Indias Orientales y Occidentales.

La parte de *Monumenta historica* se irá enriqueciendo con nuevos documentos de los Generales, Papas y Reyes para concluir lógicamente con el abundante patrimonio documental propiamente histórico. Al felicitarle al autor por este volumen de su obra, que le ha merecido renombre y aplauso entre los historiadores críticos, le auguramos nuevos éxitos en la medida en que vaya realizando, quizás hasta con canas plateadas y luengos años de investigación, lo que planificó metodológicamente en su juventud.— F. CAMPO.

MUÑOZ VALLE, I., *La Verdad sobre Tácito*. Edit. Heraldo, Valladolid 1975, 18 x 12'5, 168 p.

Se trata de un delicioso libro, de lectura agradable y, por cierto muy instructivo. La firma Tácito, propia del grupo político, que así firma sus artículos, ha puesto de moda a este escritor romano. Naturalmente que los Tácitos no consideran a este escritor como su patrono. Felizmente, dirá Muñoz Valle; de lo contrario sería grotesco. Paso a paso, va descubriendo el autor el valor histórico de Tácito. Su información, sus prejuicios, sus juicios exaltados, propios de un reaccionario y conservador a ultranza, etc. Al mismo tiempo se presentan sus ideas sobre los judíos, cristianos, esclavos, la dignidad humana, etc. En definitiva, el contenido responde al título, ya que efectivamente nos revela las múltiples facetas del historiador Tácito.— C. MIELGO.

Pedagogía y Psicología

ABRAHAM, H. J., *Los problemas mundiales en la escuela: El papel de las Naciones Unidas*. Madrid, Atenas 1974, 12'5 x 13'3, 230 p.

El autor de este libro fue secretario de la UNESCO y asesor en materia de educación para la comprensión internacional en diversos países miembros de dicha organización. Ha intentado resumir en esta obra los principales y más graves problemas que tiene planteados el mundo, así como los esfuerzos realizados por las Naciones Unidas para encontrarles una solución apropiada. Responde a las exigencias de la educación de nuestros días, como es la de preparar a los estudiantes para el mundo en que han de vivir. Un mundo en que cada vez se va desarrollando más y más el sentido y la conciencia de solidaridad entre todos los hombres. Por eso, todos piensan que hay cuestiones que deben figurar en los programas escolares, si se quiere que la educación responda a los imperativos de la vida actual.

Temas como la paz, el desarrollo, los derechos del hombre, la justicia social, el medio ambiente, la educación, la infancia, etc., son bien significativos. Por eso, recomendamos encarecidamente la lectura de este librito a los escolares de todos los niveles. Y también los maestros y profesores encontrarán en él una ayuda estupenda para sus enseñanzas, sobre los problemas más candentes que tiene hoy planteados la humanidad.— E. ALVAREZ.

BOHM, E., *El test de Rorschach*, Morata, Madrid 1975, 21 x 13'2, 126 p.

El autor de este libro es un especialista en el test de Rorschach. Ha escrito varios trabajos sobre el mismo, especialmente su "Manual del psicodiagnóstico de Rorschach" y su "Vademecum del test de Rorschach", ambos publicados por Ediciones Morata. En este librito nos presenta un resumen o compendio de dicho test, enfocado desde su punto de vista personal. Todos los que están un poco iniciados en el estudio de los test, saben perfectamente las dificultades que entraña la interpretación de los tests de personalidad y, en concreto, el de Rorschach. Se necesita ser verdaderos especialistas. Sin embargo, este libro no va dirigido a los especialistas, sino a aquellos profesionales de la medicina, de la psiquiatría, de la psicología, etc., que no son expertos en el tests de Rorschach, ni pretenden serlo, pero desearían obtener de él unos conocimientos básicos que les permitan cierta comprensión del mismo, con el fin de que, en casos determinados y en el ejercicio de su profesión, puedan solicitar los datos necesarios de quienes lo manejan y utilizan con garantía. De ahí la importancia e interés que puede tener este trabajo para todos aquellos estudiosos o aficionados a los tests.— E. ALVAREZ.

CARRETTE, J., *Un niño como los demás*. Diario de una madre. Atenas, Madrid 1975, 19 x 11, 219 p.

Resulta verdaderamente apasionante la lectura de este librito, que nos narra la historia de una madre que, a fuerza de amor y sacrificio, supo hacer de su hijo minusválido, incapacitado para andar, un niño como los

demás. Un día el doctor le dice, de frente, que su hijo nunca llegará a andar y que quizá llegue a vivir dos años. La reacción de esta mujer fue violenta. Pero comprendió que la única solución era amar más a su hijo en adelante, aprender a mirarle con otros ojos, aprender a verlo tal como era y no como ella quería que fuese. El camino era muy difícil. Y comenzó la lucha...

Bonito y precioso libro, que se lee con la avidez de la novela más interesante. Un relato real, que no tiene nada que ver con sentimentalismos baratos. Un libro muy útil para todos los educadores, especialmente para los que tienen que vivir de cerca los problemas de los minusválidos.

E. ALVAREZ.

DURKHEIM, E. *Las reglas del método sociológico*, Morata, Madrid 1974, 20'7 x 13'3, 149 p.

Todos sabemos lo que representa Durkheim en el campo de la sociología. El presente tratado sobre las reglas del método sociológico es básico para los estudiosos de esta ciencia. Sigue teniendo plena vigencia y actualidad, como lo indica el número de ediciones que ha tenido en Francia. Es un trabajo de gran valor que centra ideas, despierta sugerencias y abre caminos.

Durkheim parte de un hecho: los sociólogos se han preocupado poco de caracterizar y definir el método que aplican al estudio de los hechos sociales, puesto que apenas si salen de generalidades sobre la naturaleza de las sociedades, sobre las relaciones del reino social, etc. Pero era preciso determinar las precauciones que deben tomarse en la observación de los hechos, la forma en que deben plantearse los principales problemas, las reglas que deben presidir el manejo de las pruebas, etc. Esto, unido a otras circunstancias que le obligaron a consagrarse a fondo al estudio de la ciencia social, le han llevado a hacer un método más definido y más adaptado a la materia particular de los fenómenos sociales, dando una nueva orientación a los estudios de sociología.— E. ALVAREZ.

EDFELDT, A. W., *Manual del Reversal test*, Herder, Barcelona 1975, 21'4 x 14, 23 p.

Hoy día existe en los padres de familia un deseo desmedido y mal entendido de que sus hijos aprendan a leer cuanto antes. No se dan cuenta de que un aprendizaje prematuro de la lectura puede originar graves perturbaciones. Esto lo saben perfectamente los maestros. Pues bien; para ellos, Manuel Villegas Besora ha preparado una adaptación castellana del Manual del Reversal Test. Puede considerarse un test de pronóstico o predicción —a corto plazo— del éxito de la lectura. Trata de ayudar a resolver uno de los problemas más graves de la psicología escolar, ya que un primer fracaso del aprendizaje de la lectura puede inducir al niño a una actitud de resignación y comprometer todo su futuro escolar. Incluso el niño puede reaccionar con una dislexia a un aprendizaje prematuro y, por tanto, forzado.

Es presente test, de fácil aplicación, es capaz de descubrir las dificultades provenientes de una inmadurez perceptiva. De ahí que sea aconsejable su aplicación al comienzo del aprendizaje formal de la lectura.— E. ALVAREZ.

HOUAREAU, M.-J., *El inconsciente descubierto por los tests proyectivos*. Mensajero, Bilbao 1975, 23 x 17'4, 260 p.

La personalidad humana es enormemente heterogénea. De ahí las dificultades que encuentra la psicología para llegar al conocimiento de la misma. Son muchos y muy variados los métodos existentes hoy día encaminados a desvelar el misterio, a ofrecernos una visión aproximada de la personalidad de un sujeto. Todo resulta relativamente fácil en el campo de la consciencia. Pero las cosas cambian, cuando tratamos de adentrarnos en esa zona, la más misteriosa, la más secreta, la más inaccesible, que llamamos "inconsciente". ¿Cómo llegar a ese castillo interior de la persona? Freud nos ha permitido conocer numerosas claves para ello. Entre ellas, los tests proyectivos, tema del presente libro.

Nos parece muy interesante el libro de Marie-José Houareau, porque, si bien el estudio de los tests proyectivos pertenece a especialistas o iniciados en psicología, el presente libro hace el milagro de ponerlos al alcance de cualquier aficionado, interesado en estos temas. Con lenguaje claro, sencillo, ordenado, nos introduce en el mundo misterioso del inconsciente a través de los tests proyectivos.

Después de una primera parte dedicada a la personalidad, la proyección, y los tests proyectivos, pasa a estudiar cada uno de estos tests en todos sus aspectos. Su lectura resulta muy amena y entretenida.— E. ALVAREZ.

INHELDER, B., SINCLAIR, H., *Aprendizaje y estructuras del conocimiento*, Morata, Madrid, 1975, 21 x 13'2, 366 p.

Alguna de las autoras de este libro ha sido íntima colaboradora del famoso profesor Jean Piaget, quien nos dice en el prólogo que uno de los fines esenciales de los trabajos descritos en este volumen era completar las informaciones habidas sobre el desarrollo mismo de las funciones cognitivas, intentando captar los mecanismos formadores que aseguran el paso de un nivel al siguiente, sobre los cuales se tenía información muy escasa. Indudablemente es un estudio maravilloso sobre la dinámica del progreso del conocimiento. Los resultados nuevos e imprevistos conseguidos, así como las experiencias reunidas aquí, son de sumo interés no sólo para los teóricos del aprendizaje, sino también para los que se dedican al estudio de la psicología del niño y para los educadores preocupados por la enseñanza elemental de las ciencias. B. Inhelder, H. Sinclair, M. Bovet nos ofrecen en este libro un gran número de aportaciones instructivas, y a veces inesperadas, y que hacen progresar, tanto la teoría del aprendizaje como la del desarrollo cognoscitivo en general.— E. ALVAREZ.

MAISONNEUVE, J., *Introducción a la psicología* Morata, Madrid 1974, 21 x 13'3, 247 p.

El presente libro está destinado a proporcionar una información sobre las técnicas psicobiológicas. Va dirigido, sobre todo, a los estudiantes que comienzan ciencias humanas. El autor dio distintos cursos en la Sorbona y en Nanterre, los cuales, revisados y teniendo en cuenta la evolución de perspectivas, sirvieron de base a esta obra. Con un estilo exquisito, nos va llevando por el laberinto de las relaciones humanas y de sus fondos psi-

cológicos, descubriendo nuevos horizontes a la psicología. El objetivo de la obra es esencialmente propedéutico y, por tanto, excluye las discusiones puramente doctrinales y la exposición de los métodos de investigación.

La primera parte, tras unos preliminares encaminados a "situar" la psicología, está dedicada al examen de datos y a las nociones básicas, intentando simultáneamente identificarlas y articularlas.

La segunda parte aborda ciertos aspectos de la problemática inherente a la psicología y a las ciencias humanas que vienen a coincidir con ella.— E. ALVAREZ.

OERTER, R., *Psicología del pensamiento*. Herder. Barcelona 1975, 24 x 15'5, 542 p.

Nada más corriente que el pensar, pero tampoco nada más difícil para ser sometido a la experiencia que el pensamiento. La Psicología ha intentado captarlo, inicialmente a través de una psicología racional escolástica, no por parcial menos importante. Pero las psicologías experimentales posteriores, teorías behavioristas, hoy en parte dadas al olvido, han seguido interesándose en este misterio del pensamiento. De gran importancia en la actualidad es también la simulación de los procesos cognoscitivos mediante las computadoras electrónicas con lo que se pretende hacer más luz acerca de los procesos mentales. Y es que los problemas son múltiples, el objeto muy complejo, el dualismo entre conciencia y materia, acuciante a pesar del monismo de la persona. ¿Hasta qué punto la osadía de los procesos experimentales físicos pueden representar los procesos del pensamiento tan inmaterial? Por otra parte, los procesos de conciencia ¿acaso agotan, ni mucho menos, los procesos determinantes del pensamiento? ¿Quién tiene conciencia clara de cómo escoge, a partir de miles de probabilidades para adivinar, para acertar con exactitud? Todo esto lleva a la conclusión de que el pensamiento no puede ser observado desde uno solo de sus planos. Por supuesto hay que reconocer limitaciones en funciones, en métodos de investigación y de expresión lingüística, en la misma función lógica del pensamiento. El autor intenta en este libro sobre todo estudiar las funciones del pensamiento "productivo", es decir, del pensamiento que desborda los caminos trillados, quizás, y sin quizás, descuidado cuando se trata de niños a quienes no se les exige porque se les cree poco capaces de esa característica de pensamiento "productivo".

La obra se divide en cuatro partes: a) Formación de conceptos; b) El pensamiento, solución de problemas y creatividad; c) Condicionamientos motivacionales del pensamiento.

El libro, con muy buena presentación editorial, requiere una cierta atención en su lectura.— F. CASADO.

PINOL-DOURIEZ, M., *La construction de l'espace*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1975, 22 x 16, 240 p.

Si el espacio fuera solamente una forma a priori no necesitaríamos derrochar tanta energía para obtener su dominio. Pero la lucha por el espacio ha venido a ser literalmente la agonía, la pelea por la vida y su constitución. Por ello, también desde el punto de vista psicológico, la construc-

ción del espacio es la edificación del hombre. Este libro continúa los estudios de Piaget, Inhelder y Vygotsky, entre otros. La obra se desarrolla con abundante aparato explicativo y técnico, y cuenta con los mejores auspicios del mismo Piaget como prologuista de la misma.— D. NATAL.

Varios

ROIG, M., *Los hechiceros de la palabra*. Martínez Roca, Barcelona 1975, 13 x 20, 218 p.

En las páginas de este libro van desfilando a manera de entrevista dieciséis autores —hechiceros de la palabra— con interrogaciones sobre su modo de escribir y realizar sus obras dentro de sus condicionamientos personales, políticos, regionales y sociales. Algunas de estas entrevistas han aparecido anteriormente en revistas. Aquí se recogen autores que han escrito principalmente en castellano como verdaderos artífices y exponentes de la actual literatura hispanoamericana. Se incluyen algunos escritores en lengua catalana. Montserrat Roig añade glosas y comentarios a las autodefiniciones y explicaciones de los interrogados, unos como *fabuladores*, otros como *contempladores* y a manera de apéndice o en apartado especial Joan Fuster, un hechicero del pensamiento como un Diderot del pueblo, que además de jugar con la palabra, lo hace con el pensamiento y alterna, además la erudición con la crítica. Según observa M. Roig la división entre “fabuladores” y “contempladores” no tiene que tomarse con toda rigidez, sino que a su juicio en unos predomina la inspiración de contemplar y en otros la de fabular como una delicuescencia para hacerse comprender. Este libro es eminentemente realista y ataca a la censura, enigma existente hasta en los países que se dicen democráticos y liberales. Faltan representantes eclesiásticos y hay ausencias notables.— F. CAMPO.

EZCURRA, J., *Danzas incaicas*. Alpuerto, Madrid 1975, 22 x 23, 53 p.

En nuestros días, la música popular se ha enfrentado rudamente con la música elegante, que podría llamarse *de cámara*, en un sentido muy amplio. Pero esta música popular, tan rica, tan inmensa, está en plena fermentación, a la hora de presentarse en público con las debidas garantías. Algunas Editoriales, y concretamente en España Alpuerto, difunden esa música, nacida en la entraña del pueblo, pero respetada en su espontaneidad.

Tenemos aquí unas Danzas del Imperio de los Incas, debidamente autenticadas, recogidas escrupulosamente en su ambiente. El P. Ezcurra vivió ese ambiente y escuchó sorprendido estas danzas ancestrales: pero era un compositor. Seleccionó las melodías que le parecieron más puras y auténticas, y se preocupó sobre todo de las que eran totalmente desconocidas para el arte musical europeo.

La mayor parte de estas danzas fue transcrita directamente por el P. Ezcurra en el Perú: son danzas amazónicas, ciertamente incaicas, pero impregnadas ya de un carácter más alegre y desenfadado. Otras fueron transcritas por musicólogos peruanos, como Alomía Robles (el descubridor de “el cóndor pasa”). Otras finalmente fueron descubiertas por los esposos D'Arcourt (*La musique des Incas*).

El P. Ezcurra, quien conoce a la perfección los instrumentos originales

indios, ha trabajado para presentarnos un arreglo orquestal magnífico. Sus bases son el carácter pentafónico de las melodías, y el fin pedagógico que se propone. Las Danzas van, pues, dirigidas a los Profesores y escolares del área de expresión dinámica actual: son para los colegios un instrumento de arte, de elevación y de cultura educativa.

El protagonista es siempre la flauta dulce, como digno sustituto de la "quena" india. En torno a ella gira una serie de instrumentos de percusión de toda índole: tambores de dos parches, bongos, güiros, claves, maracas, casi todos de procedencia tropical, y toda la familia de los xilófonos y metalófonos. Es bueno constatar que los instrumentos del tipo xilófono existían ya en la América precolombina.

Estas danzas incaicas representan así dos valores muy importantes. Para el profesional y amante de la música, representa un horizonte maravilloso, un sueño del Imperio Incaico, que puede ser lamentación o nostalgia, como aconteció en el pueblo de Israel. Son suspiros y gritos de un espíritu exótico, pero maravilloso, resignado ante la pesadumbre de la fatalidad. Para todos aquéllos que tratan hoy de ampliar horizontes, de abrirse a culturas universales, especialmente en escuelas, colegios e instituciones juveniles, representa un auténtico regalo que facilitará su misión. Se oye por ahí mucha "música india", pero conviene partir de bases autenticadas.

Tenemos que felicitarnos mutuamente o recíprocamente, ya que el P. Ezcurrea pertenece al Estudio Agustiniiano de Valladolid, aunque pasó su juventud en la "atmósfera enrarecida de los Incas". Allí dejó su juventud, pero aquí recoge los frutos de su laboriosidad y espíritu atento a la belleza y al resplandor del mundo. Esta obra es un paso más hacia el progresivo descubrimiento de aquel extraño, pero fascinante mundo de los Incas, que como en otras artes, cultivó también en el mundo sonoro unas tendencias y pasiones humanas que nos interesan precisamente por reflejar un mundo tan diferente del nuestro.— L. CILLERUELO.

STERN, C., SHERWOOD, E. R., *El origen de la genética*. Alhambra, 1975, 20 x 13, VII - 187 p.

Para los estudiosos de habla hispana en el ramo de la Biología, y concretamente de la Genética, es sobradamente conocido el nombre de Gregorio Mendel, y en las bibliotecas abunda bibliografía acerca de su obra. Pero también es cierto que los trabajos de Mendel, aunque conocidos con mayor o menor detalle, eran todos como citas o referencias, también más o menos detalladas. Ahora el P. Paulino Rodríguez nos da la oportunidad de conocerlo directamente en todas sus fases, mediante la traducción de sus trabajos, recogidos y traducidos al inglés por Stern y Serwood.

En esta obrita aparece en primer lugar "Los experimentos en híbridos de plantas", que ocupa todo el primer capítulo con 46 bien nutridas páginas. El cap. segundo el también trabajo de Mendel "Sobre los híbridos de Hieracium, obtenidos por fecundación artificial". En el tercero aparecen las cartas dirigidas por Gregorio Mendel a Carlos Nägeli, en las que el religioso Agustino defiende sus experimentos y teorías contra la aparente postura escéptica, o incrédula de Nägeli, especializado en el descubrimiento y clasificación de híbridos en plantas silvestres. El capítulo cuarto está dedicado a las "alusiones sobre el trabajo de Mendel que se encuentran en la obra del investigador alemán W. O. Focke, "Die Pflanzen-Mischkin-ge".

El capítulo 5.º se nos ofrece el trabajo de Hugo de Vries ¿uno de los redescubridores de Mendel? sobre la “ley de segregación d los híbridos”, apareciendo en el capítulo sexto “La ley de Mendel relativa a la conducta de la progenie de híbridos variables” por Carl Correns, dedicándose el capítulo séptimo a publicar las cartas cruzadas entre H. de Vries y C. Correns con H. F., Roberts, que había preguntado a los dos sabios investigadores cómo habían redescubierto la obra de Mendel. El capítulo octavo lleva por título “¿Ha sido redescubierto el trabajo de Mendel?” y está escrito por R. A. Fisher, profesor de Eugenética de Galton, en Londres, analizando el “uso polémico del redescubrimiento haciendo a su vez un “intento de reconstrucción” y analizar seguidamente “la naturaleza” de las investigaciones y trabajos del paciente monje agustino.

Sewall Wrigt, del Departamento de Genética de la Universidad de Wisconsin diserta brevemente sobre “las razones numéricas de Mendel” en un breve capítulo, el noveno, terminando aquí la obra que tenemos en las manos, que si bien se titula “El origen de la Genética”, quizá resultara mejor llamarla “Historia de los orígenes de la Genética”, porque como hemos visto, prácticamente se recoge en ella todo lo referente a este punto, al menos la documentación más fundamental, y que se encontraba dispersa, aquí y allá, en tratados, revistas... haciendo ahora un cuerpo único en un librito que seguramente hemos echado de menos quienes tenemos algo que ver en esta materia.

Cabe hacer notar que el “preámbulo escrito por Curt Stern es un bien resumido comentario al redescubrimiento de los trabajos de Gregorio Mendel, que si en vida resultó un incomprendido más, por la sociedad y por la ciencia... la gloria y el respeto, pese a Mitshurianistas y compañía, le ha venido y viene con creces después de muerto.

Nos sentimos orgullosos por la aparición de esta obra que no debe faltar ni en la biblioteca del aficionado, ni en la del profesional.— P. TOMAS GONZALEZ CUELLAS.

CASTRO, C. de, *Romanticismo, periodismo y política*. Andrés Borrego. Tecnos, Madrid 1975, 23 x 15, 451 p.

La propia autora de este importante estudio, Concepción de Castro, nos va a decir que si cabe encontrar figuras más destacadas que Andrés Borrego en la España del siglo XIX, pocas habrá tan representativas de su tiempo, o que mejor nos acerquen a las luchas en que se forjaron, no sin debilidades y limitaciones, las libertades políticas de los españoles durante el pasado siglo.

Andrés Borrego fue uno de los primeros y más entusiastas liberales que juraron la Constitución en Málaga en 1820. Y a partir de entonces, llevado por un impulso romántico, se mueve y trabaja por mantener su independencia y sus convicciones políticas.

Borrego, lo vemos claramente a lo largo de estas páginas, romántico y a la vez con un sólido sentido de profesionalidad, es seguramente el periodista más destacado durante los años que siguen a la muerte de Fernando VII, que son los mejores, por ser los más ajetreados de su vida.

Fundador de “El Español” y “El Correo Nacional”, se entrega con todas sus fuerzas a la liberalización de la derecha española y a la formación de un partido liberal-conservador, apoyado en las clases medias y propietarios que estuvieran dispuestos a aceptar el juego constitucional y las libertades políticas de los españoles.

Sin ser esta obra una biografía de Andrés Borrego, la figura de este ilustre periodista y político español queda perfectamente descrita y definida en medio de su quehacer político, cuyo estudio es el tema central del libro. Al mismo tiempo, vemos desfilar los hombres que hicieron la política de aquel tiempo —Mendizábal, Espartero, Narváez— hasta llegar a los días de don Antonio Cánovas del Castillo, los días de la revolución de 1868 y la restauración de la monarquía con Alfonso XII, momento en que muere en pobreza y víctima de su fidelidad a una ideología que, aunque conservadora, resultaba demasiado liberal y avanzada para las derechas españolas.— T. APARICIO.

GONZALEZ-ANLEO, J., *Catolicismo nacional: nostalgia y crisis*. E Paulinas, Madrid 1975, 21 x 13, 276 p.

La colección, tan sugestiva, "Lo que tiene que decir", que dirigen Feliciano Blázquez y R. Pérez Real, después de los títulos *Talante, Juventud y Moral*, de José Luis L. Aranguren e *Historia y Libertad*, debido a la pluma de M. Cantarero del Castillo, nos ofrece ahora esta obra importante de Julián González-Anleo, doctor en Filosofía y especialista en temas sociológicos.

Posiblemente, uno de los terrenos menos explorados por la sociología de la religión sea ese juego dialéctico entre el catolicismo y una sociedad civil determinada. La finalidad de este libro se inscribe en el marco más ambicioso de analizar un fenómeno bidimensional: el catolicismo nacional, referido a una sociedad concreta: la española. Este catolicismo nacional que, en cuanto objeto de análisis sociológico, puede desplegarse en dos direcciones distintas: bien como una ideología, o por mejor decir, una percepción ideológica que se va construyendo en la mente y escritos de pensadores de corte tradicional (Menéndez Pelayo, Maeztu, García Morente); bien como una realidad peculiar española.

González-Anleo cree que, a estas alturas, no constituye para nadie ni un escándalo ni tampoco una revelación el afirmar que el catolicismo nacional inició hace tiempo su decadencia. Su libro consta de tres partes en las que estudia el análisis sociológico de la religión; la nostalgia de este catolicismo nacional, con sus variaciones e interrogantes; y el contraste y la crisis, con un capítulo interesante sobre la juventud española, o mejor, de la España Católica.

Al final, una conclusión es clara: ante la apertura de nuevas funciones: colaboración con organizaciones no religiosas, aculturación de grupos de emigrantes y minorías desarraigadas, dinamismo y flexibilidad..., la Iglesia que ha demostrado en innumerables ocasiones una vitalidad y originalidad creadora asombrosas, tiene ahora la palabra.— T. APARICIO.

DRISCOLL, P., *Contacto en Irlanda*. Martínez Roca, Barcelona 1975, 20 x 14, 275 p.

Uno querría saber lo que realmente está sucediendo en Irlanda del Norte y el por qué de esos actos terroristas semanales y de esa guerra sin cuartel que se han declarado protestantes y católicos.

Peter Driscoll, periodista y escritor, nacido en Londres y crecido en Johannesburgo, ciudad a la que emigró con sus padres, conocido internacionalmente por su novela, llevada a la pantalla del cine, *La conspiración*,

sobre la situación límite de Africa del Sur, aborda un nuevo tema de la más palpitante realidad y actualidad, haciéndonos vivir, junto con los personajes de su creación y las situaciones que describe, la angustia de un tiempo presidido por la violencia, el engaño y la corrupción.

En un ambiente de recelo, traición y violencia, como el que reina en Irlanda del Norte, cabe todo y nada es realmente lo que aparece, abundando los hombres de identidad múltiple. Uno de estos personajes es Harry Finn, que oficialmente actúa como periodista, pero cuyas crónicas no aparecen en ningún periódico. Bajo las órdenes de un hombre extraño, rollizo y de rostro anfiado, miembro del servicio británico de espionaje, debe llevar a cabo una difícil misión: evitar una guerra civil en gran escala. Para ellos, es necesario aniquilar a un líder protestante del ala extremista: James Campbell Kilshaw. En la consecución de este fin, no reparará en medios ni tampoco en la moralidad de éstos. Pero, atrapado en su propio juego —un poco juego de película—, Harry Finn acabará por darse cuenta de que no es más que una pieza que otros manejan a su antojo dentro de una compleja trama en la que están implicadas altas personalidades de la política inglesa. A medida de que la guerra civil se haga inminente, nuestro protagonista, ahora de la mano de una bella mujer, que ha sabido llegar a su corazón, se percatará de que sólo imponiendo su propio juego podrá sobrevivir.

Contacto en Irlanda constituye, así, un cuadro plástico y emocionante del momento crucial por que atraviesa Irlanda del Norte. En el libro aparecen personajes que en seguida asociamos a figuras políticas de todos conocidos en aquella república. Sin embargo, como nos advierte el propio Driscoll, Kilshaw no existió; como tampoco ha existido Sullivan. Los antecedentes y orígenes de estos personajes son fruto de la imaginación del autor. Cualquier semejanza con figuras reales es puramente fortuita.— T. APARICIO.

LINDBECK, J., *China: Dirección de una sociedad Revolucionaria*. Tecnos Madrid 1975, 23 x 15, 380 p.

John Lindbeck es, o mejor era, un hombre que se dedicó plenamente y de modo desinteresado al amplio campo de los estudios de la China contemporánea; estudios que adelantaron una amplia gama de proyectos científicos innovadores que prometían aumentar los conocimientos de China.

Bajo la dirección de este sabio investigador, paciente y cordial prematuramente desaparecido, una serie de escritores, especializados en estudios sociales y políticos, han dado a la publicidad este interesante trabajo de conjunto sobre la China comunista, su hacer político bajo Mao, la administración económica, la evolución y desarrollo del sistema legal, el ideal igualitario y el hecho educacional en la misma China comunista, el ejército chino bajo Lin Piao y, finalmente, la organización de los asuntos extranjeros en este pueblo, hoy elevado al rango de una de las primeras potencias mundiales.

Como diría el director de estos trabajos, la China contemporánea es el sujeto; el tópico es el gobierno; el tema es el cambio. Juntos, estos nueve estudios representan una visión general del sistema político creado por líderes comunistas de China desde 1949. Cada uno de estos artículos trata de los procesos, estructuras y tendencias políticas en conjunto o en términos nacionales.

La finalidad de estos trabajos es destacar algunos de los rasgos principales del desarrollo político chino durante las dos últimas décadas. Hoy la ciencia política ha empezado a digerir la experiencia china. En el curso de diez años ha surgido una nueva generación de especialistas sobre China, estudiosos que están tan profundamente interesados con la revolución en la ciencia política como con la revolución China. De hecho, las nuevas perspectivas y las cuestiones que los autores presentan y plantean acerca de este inmenso pueblo constituyen una excitante agenda para el pensamiento e investigación posteriores. Así es cómo este libro no es uno más sobre la revolución china, sino un verdadero estudio en profundidad de la misma.— T. APARICIO.

AZNAR, C., CERNI, A., etc., *Once ensayos sobre Arte*. Fundación Juan March. Colección "Ensayos". Rioduero, Madrid 1975, 20 x 12, 180 p.

La Fundación Juan March viene publicando en esta colección de *Ensayos* los trabajos aparecidos en el *Boletín Informativo* de la misma sobre un tema monográfico de interés para la ciencia y la cultura.

En años anteriores, reunió en sendos volúmenes trabajos centrados en la ciencia (1972) y en el lenguaje (1973). Esta vez ha escogido un aspecto de indudable trascendencia para el hombre que aspire a salir de la contaminación y aun asfixia que le envuelve a diario en medio de la sociedad de consumo en que vive y desee recrearse en la lectura, gozosa para el espíritu, sobre temas de arte, en sus diversas modalidades.

Son ensayos debidos a destacadas personalidades en el campo de la creación, la investigación y la crítica. Baste citar los nombres de Aguilera Cerni, Camón Aznar, Fernández Cid, Miguel Fisac, Lafuente Ferrari y el jefe del Museo de Arte Moderno de París, Jacques Lassaigne, para que el lector caiga en la cuenta de que se trata de especialistas que consideran el arte desde distintos puntos de vista: el arte como creación individual, como fenómeno sociológico, como objeto de comercio o exposición. Mientras que el decano honorario de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense escribe sobre "teoría de arte moderno", Antonio Fernández Cid lo hace sobre "el crítico musical ante el compositor, el intérprete y el público aficionado" y el académico de Bellas Artes Lafuente Ferrari trata del "arte, comercio, especulación e inflación". No falta el ensayo sobre la música religiosa, tema que aborda el catedrático Federico Sopeña.

Un volumen, pues, interdisciplinario, monográfico y, al mismo tiempo variado por sus distintos enfoques sobre el tema central: EL ARTE.— T. APARICIO.

MOELLER, CH., *Literatura del siglo XX y Cristianismo*. Vol. V: Amores humanos. Gredos, Madrid 1975, 20 x 14, 467 p.

Decir que Charles Moeller es conocido y siempre esperado entre los hombres de cultura literaria de hoy, es decir una cosa banal, y sin sentido. Hace ya años que pudimos saborear sus cuatro volúmenes, que llevan el mismo título general y desde entonces hemos acudido a sus páginas por obligación cuando hemos querido escribir sobre Unamuno, Peguy, Kafka, Malraux, Sartre, Camus, Graham Greene o Bernanos.

Por lo mismo, se hacía esperar este V volumen, que lleva el subtítulo de *Amores humanos* y que estamos seguros no desmerecerá al lado de los

anteriores, aunque hayan pasado nada menos que 17 años desde que apareció, en 1958, el IV de la traducción española.

Por supuesto que han pasado muchas cosas desde entonces en la historia del mundo. Pero hay cosas que, en lo sustancial, no cambian. El presente volumen sigue la tónica general de los anteriores, si bien se ha corregido el plan de este último volumen y hasta su título particular.

Los autores aquí estudiados son Françoise Sagan, Bertolt Brecht, Saint-Exupery, Simone de Beauvoir, Paul Valery y Saint-John Perse. De F. Sagan ya había escrito el autor en el volumen III, pero el estudio que ahora dedica a esta gran escritora —así la llama él— es totalmente nuevo. Moeller nos presenta su obra entera como un pórtico que quizá nos mostrará “una puerta que da paso a una morada en que se descubra mejor el secreto del amor”.

Los personajes de Brecht y Saint-Exupery buscan también, por su parte, el amor; pero un amor que sea “reanudamiento” del hombre con los demás hombres. Brecht, áspero en la superficie es desesperadamente tierno y efusivo en el corazón. Saint-Exupery, para Moeller, es un “arcángel mal adaptado a las rutinas de nuestra vida moderna”; un hombre que encuentra en la aviación no un medio de vivir y una vida peligrosa, sino un instrumento para descubrir al hombre y al universo.

La parte que lleva el subtítulo de LA JUNTURA es la más extensa y también la más densa en contenido y se refiere a la articulación del hombre y la mujer en el amor. Simone de Beauvoir y Paul Valery son los documentos y los ejemplos mejores para esta articulación. Extraña vecindad, pero no más que los amores humanos que coexisten en la misma calle, en la misma casa y, como diría Ionesco, a veces en la misma alcoba.

El volumen concluye con Saint-John Perse, autor recientemente fallecido y con el que debió conversar Moeller a juzgar por las confidencias que nos hace de su vida y por el valor que da a su obra que aparece como una terraza abierta a todos los vientos y a todos los caminos que conducen hacia un amor personal, en el fuego que nos abrasa, pero que también nos personaliza.

Un elogio final para el traductor, fiel e impecable, que es Valentín García para terminar diciendo que este libro enlaza perfectamente con los anteriores y que constituye una obra capital para el conocimiento de la literatura contemporánea.— T. APARICIO.

MAHADEVAN, T. K., *Gandhi: Verdad y no-violencia*. Sígueme, Madrid 1975. 19 x 12, 320 p.

El presente volumen recoge las discusiones habidas en el simposio que con el tema “Verdad y no-violencia en el humanismo de Gandhi” tuvo lugar en París del 14 al 17 de octubre de 1969.

El simposio, organizado por la UNESCO en colaboración con la Comisión Nacional de la India, conmemoraba el centenario de Mahatma Gandhi.

La síntesis de estas discusiones podría resumirse en las siguientes palabras: “La no-violencia de Gandhi es incompatible con la diferencia social, el fatalismo religioso y el conformismo político. Es una postura activa ante cualquier tipo de colonialismo y ante la deshumanización de una determinada civilización industrial”.

Han dirigido las distintas ponencias y secciones de trabajos hombres

tan eminentes como René Matheu, G. Ramachandran, Carlos Rómulo y Ravan Fardhi, con la participación de 317 asistentes.

Al final, todo parecía concluir en el pensamiento del líder hindú y en su doctrina sobre los derechos del hombre; cumpliéndose así su pronóstico de que, cuando él hubiera muerto, los que no entendían su lenguaje, ahora hablan su lengua.

Puestos a destacar, aparte la introducción, magnífico discurso inaugural de sesiones a cargo del citado René Matheu, posiblemente lo más sugestivo e importante del libro sea la tercera sección de trabajo con el título "El significado y las implicaciones de la verdad y la no-violencia en el mundo actual", y con la intervención de Ravan Fardhi, Miloslav Krasa y otros veintidos especialistas del tema, actuando como moderador William Eteki-Mbou Moua. —T. APARICIO.

COLECCION "ESTUDIO AGUSTINANO"

- H. ANDRES, *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana*. Valladolid, 1965.
- H. ANDRES, *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.
- ARAMEURU, *La Provincia de Castilla en los años (1505-1525)*. Valladolid, 1965.
- 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. DIAZ DE LA TUESTA, *El sistema esencial de la materia*. Valladolid, 1968.
- V. DIAZ 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. FLOREZ, *Las dos dimensiones del hombre austiniano*. Madrid, 1958.
- L. GAGO, *Trayectoria histórica de la Escuela Agustiniiana*. Bogotá, 1963.
- J. G. GAVIGAN, *La vida monástica en el Africa septentrional desde San Agustín hasta la invasión islámica*. Valladolid, 1960.
- C. GOMEZ, *Exigencias personales de la noética agustiniana*. Madrid, 1966.
- S. GONZALEZ, *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. MENENDEZ, *El culto litúrgico de la Virgen en la Orden de S. Agustín*, Valladolid, 1964.
- M. MERINO, *Agustinos evangelizadores en Filipinas*. Madrid, 1965.
- J. MORAN, *La teoría del conocimiento en S. Agustín*. Valladolid, 1961.
- J. MORAN, *El hombre frente a Dios*. Valladolid, 1963.
- J. MORAN, *El equilibrio, ideal de la vida monástica en S. Agustín*. Valladolid, 1964.
- J. MORAN, *Toma y lee*. Valladolid, 1966.
- J. MORAN, *Esto es absurdo*. Valladolid, 1967.
- J. MORAN, *Sellados para la santidad*. Valladolid, 1967.
- J. MORAN, *La juventud nos despierta*. Valladolid, 1969.
- J. OROZ, *El sacerdocio en la encrucijada*. Valladolid, 1972.
- G. SUAREZ, *El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia en las criaturas*. Salamanca, 1948.
- G. SUAREZ, *La metafísica de Egidio Romano a la luz de las 24 tesis tomistas*. El Escorial, 1949.
- I. RODRIGUEZ, *Egidio Romano y el problema de la exención religiosa*. Madrid, 1958.
- I. RODRIGUEZ, *Gregorio Agliñay y los orígenes de la iglesia filipina independiente*. Madrid, 1960.
- P. RODRIGUEZ, *Tras las huellas de la vida*. Caracas, 1972.
- P. RODRIGUEZ, *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.