

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. VIII.



Fasc. II

MAYO-AGOSTO

1973

SUMARIO

ARTICULOS

págs.

- ANTONIO DÍAZ TORTAJADA, *Hacia una teología de las Comunicaciones Sociales* 221
- ZACARÍAS HERRERO, *La Penitencia y sus Formas, examen de su evolución histórica* 253
- LÓPEZ CILLERUELO, II. *¿Quién es Dios?* 271

TEXTOS Y GLOSAS

- QUIRINO FERNÁNDEZ, *El "Methodus praedicationis"*
Opúsculo inédito del Bto. Alonso de Orozco 297
- CARLOS MORÁN, *Un capítulo en la historia de la moral matrimonial* 329
- LIBROS 355

DIRECTOR: Constantino Mielgo
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Fernando Campo
ADMINISTRADOR: Fidel Casado
CONSEJO DE REDACCIÓN: Heliodoro Andrés
Antonio Espada

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

SUSCRIPCIÓN:
España: 250 ptas.
Extranjero: 5 dólares U.S.A.
Números sueltos: 100 ptas.

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

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

Hacia una teología de las Comunicaciones Sociales

En la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual leemos: "Es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas"¹. Así, pues, los "signos de los tiempos" han adquirido un significado intenso en la teología de las realidades temporales.

Las comunicaciones sociales "no son una invención casual, arbitraria, sino que ellas mismas son expresión de la situación de nuestra sociedad y se integran en la definición de la misma. Por tanto, no son tampoco simples instrumentos de comunicación social. En ellos se verifica, además, la comunicación que actualiza y expresa la actual convivencia concreta de la humanidad"². De ahí que las comunicaciones sociales, y después de la Instrucción pastoral "Communio et Progressio"³, se hayan convertido en fuente de desarrollo teológico. La existencia concreta del hombre (su hacer y su actuar) junto a la Escritura y la Tradición, la Liturgia y la Espiritualidad han pasado a ser fuente teológica.

Esta realidad está relacionada con otro factor importante en el desarrollo de la teología contemporánea: la viva conciencia que tiene la Iglesia de que existe y vive dentro del proceso histórico. No existe como una entidad estática, desconectada de la evolución dinámica que tiene lugar en torno a ella: está en el mundo. Y en el mundo no hay dos historias, una secular y otra sagrada. Sólo hay

1. Gaudium et Spes, 4.

2. J. B. METZ: *Teología del mundo*, Salamanca, 1970, pág. 171.

3. 23 de mayo de 1971.

una historia, y ésta lleva a la salvación o al desastre. Por eso las comunicaciones sociales como signo de los tiempos son una parte integrante de la historia de la salvación. Sin embargo, el que las comunicaciones sociales puedan ser llamadas signos de los tiempos supone al menos dos elementos: por una parte una acumulación de hechos que, juntos, apuntan a la misma dirección, y por otra parte el hecho de que los hombres tengan conciencia de esta dirección. La estrecha conexión entre estos dos elementos puede verse claramente en los acontecimientos narrados en el Antiguo Testamento. No se trata, por tanto, de ofrecer un análisis erudito de un acontecimiento, sino de descubrir a la luz de la fe la fuerza impulsora dentro de un grupo de acontecimientos que convierte estos hechos en un símbolo duradero. En este sentido el filósofo británico A. Toynbee habla de la historia como un reto a cada cultura y cada religión. Cuando una cultura o una religión dada no entiende estos retos o no puede encontrar respuestas a ellas, a su juicio, ha terminado.

Esta nueva conciencia de la historicidad y la actualidad como revelación de Dios no ha caído llovida del cielo. Está influida por una concepción del "tiempo" derivada no sólo de la filosofía contemporánea, sino también de un estudio científico de la salvación como historia. Lo que O. Cullmann ha dicho en su libro "*Cristo y el tiempo*"⁴ sobre este sentido de la historicidad y la inteligencia de los signos de los tiempos demuestra que esto no es simplemente una materia académica, sino algo de extraordinaria importancia práctica. Y al mismo tiempo, está más cerca de la actitud bíblica frente a la historia que lo que pudiera hacer suponer la novedad de lo estudiado⁵.

La teología de las comunicaciones sociales ha estado hasta ahora abandonada de manera imperdonable. Su desarrollo reviste en nuestros días una especial urgencia si se tiene en cuenta la

4. Barcelona, 1968.

5. El presente trabajo tiene un cometido muy singular. No es un ensayo deontológico o pastoral. Es más bien una reflexión sobre el significado divino de esa transparencia perfecta —estatuto ideal de la comunicación— exigida por una situación en que todos tengan las mismas posibilidades de información respecto a los acontecimientos, decisiones o directrices que se tomen en los diferentes niveles de la vida social. Para ello nuestra gratitud al amigo Alfredo Oltra Más (de la C. O. P. E.) por los ánimos que ha puesto porque se terminen las presentes páginas.

creciente comunicación de todos los hombres. Lo que antes quedaba reservado a unos pocos es absorbido ahora en la vida de una multitud. Todos están informados de lo que ocurre en otros mundos y de unos puntos de vista diferentes sobre la vida. Todos pueden seguir la discusión de temas candentes de actualidad y están al tanto de lo que sucede en otras partes, naturalmente en una forma diferente de como lo están quienes se ven de inmediato afectados por los acontecimientos. La imagen y la fotografía asumen poco a poco el mismo valor que la palabra, con lo que se abren nuevas posibilidades en este proceso. Lentamente vamos adquiriendo la visión necesaria para hacer mejor uso de estas posibilidades.

El alumbramiento de unos medios nuevos de relacionarse la sociedad, entendido como algo que va implícitamente contenido dentro del contexto de la historia humana, constituye para el creyente una apelación a su fe.

1. Según el materialismo dialéctico, las fuerzas materiales productivas y las relaciones económicas de la producción constituyen la base, el armazón de toda la vida social. Influído por una sociología positivista (A. Comte) y una filosofía de la sociedad idealista (G. W. F. Hegel) y económico-materialista (L. Feuerbach), K. Marx proclama que el hombre vuelve a encontrar su existencia propia en la sociedad, no gracias a la comunicación, sino al trabajo comunitario. Marx ve en el trabajo el desarrollo de fuerzas, la liberación de la esclavitud de la materia y, finalmente, de toda alienación. De esta manera surge un nuevo ser social, y de ahí nace, finalmente, una nueva conciencia. La sociedad ideal se construye a partir de la materia por medio del trabajo, y no a partir de Dios, ni por medio de factores espirituales como es la palabra.

De manera análoga, el darwinismo social o evolucionismo positivista (p.e., H. Spencer) no cuenta tampoco con un Dios creador. Una única evolución es la que conduce desde el átomo originario hasta la "biosfera" y hasta el supraorganismo de la sociedad humana, la cual puede desarrollarse hasta formar una persona colectiva supraindividual gracias a una concentración de la "noesfera". Cuando se concibe la sociedad tan sólo como un organismo vital, no queda lugar para una relación personal e inmediata de personas individuales con Dios ni para una intervención libre de Dios en la historia de la humanidad.

Cuando se da una absolutización de la intersubjetividad, la persona empieza a ser consciente de sí misma en el encuentro con el tú y no existe sino en la pura relación puntual interhumana: Ser y amar son coextensivos⁶. Esta relación va más allá de la corporalidad y abarca también el cosmos no como algo que está frente a la existencia y a la persona; no como realidad puramente existencial o personal, sino como realidad social que está en proceso histórico. Es un valor absoluto. Tampoco aquí hay lugar para Dios, porque Dios haría relativa la relación absoluta interhumana.

La psicología moderna apoya el significado e importancia de las comunicaciones sociales. Nos hace ver, p.e., que la persona se va formando gracias a la comunicación entre padres e hijos; que el desempeño de un "papel" social orienta de manera decisiva la conducta humana; que la mayor parte de las veces las realizaciones específicamente humanas son realizaciones de grupos y llevan el sello del "estilo vital" (con lo que lleva de dinámico) de una comunidad. Hay que conceder toda su importancia a estas ideas también dentro de la teología de la comunicación que pretendemos realizar.

La absolutización y divinización que hace, p.e., Feuerbach de la conciencia social, y que el materialismo ha traspasado al plano materialista, es, por el contrario una evolución ulterior "reaccionaria" del individualismo, el cual manifiesta su fuerza virulenta incluso en nuestros días, p.e., en el existencialismo de un J. P. Sartre. Para él, existir significa ser un individuo absoluto, aunque fracasado. La misma existencia del prójimo me convierte en un objeto para él, en una cosa. Se tiene conciencia inmediata de un profundo desorden del mundo, de una desgracia fatalista de lo existente de la precariedad de la existencia humana, del ser para la muerte⁷.

El individualismo de la época moderna ha expuesto a los hombres a una soledad que les atemoriza. "La concreta individua-

6. Esta experiencia sólo es superable por una naturaleza que, en su núcleo subjetivo, sea espíritu capaz de una aprehensión plena de sí mismo al ascender sobre sí para pasar a otro tú, conocido como otro y como amante.

7. Recuérdese a este respecto el análisis de la existencia cotidiana de M. HEIDEGGER: *El ser y el tiempo*, México, 1962; así como las reflexiones de K. JASPERS sobre la abismal conciencia de culpabilidad del hombre.

lidad" y "soledad" del hombre actual no se identifica, ni mucho menos, con la forma dramatizada existencialísticamente. Tiene más bien, una subestructura social; está condicionada y actualizada por ella. La duradera ilimitación y movilidad, la multiformidad de las situaciones en las que el hombre se halla y actúa, hacen que el hombre, hoy día, se singularice de manera cualificada"⁸. El deseo elemental de una solidaridad que supere todas las fronteras y las ideologías comunitarias, provoca en nuestros días reacciones frente a ese aislamiento de los individuos. El cristianismo no pudo sin más captar este movimiento de manera adecuada porque durante muchos siglos había predominado en su interior la tendencia al individualismo en la salvación.

Desde el punto de vista teológico, el análisis aristotélico y racional, el pensamiento estático, el método de la síntesis puramente lógica, el juridicismo, tuvieron la culpa de que no se aprehendiese ya en una noción y visión totalizadora e intuitiva el misterio de la comunidad. A ese individualismo le cabe también parte de la culpa de que la vida de la Iglesia se mantuviese en cierto estado de postración, del que intenta levantarse la Iglesia de nuestros días cultivando en su interior la conciencia y comprendiéndose al mismo tiempo como "signo" o "sacramento" y como "germen" de la unidad social de los hombres⁹. La Iglesia es consciente de que se le ha confiado una misión social para el mundo. Y pretende convertir su palabra en una palabra operante socialmente. Su doctrina social sólo se entiende a partir de su misión religiosa y de su imagen del mundo, pero ante un mundo que no cree en la revelación emplea, sobre todo, argumentos de la filosofía social.

En las diversas escuelas católicas es distinto el punto de partida de la filosofía social. El llamado personalismo se fija sobre todo, en la persona individual. Es verdad que ésta no puede realizar todos sus valores potenciales ni su ser de hombre sin actualizar esa capacidad de ser hombre junto a otros hombres, por medio de la comunicación e intercambio con otras personas. La realización del valor, a la que sólo puede tenderse trascendiendo el yo de una manera social, da origen a la solidaridad sobre la base y en el marco de la humanidad conjunta. El valor de la totalidad a

8. J. B. METZ: *O. c.*, págs. 167-168.

9. *Lumen Gentium*, nn. 1 y 9.

la que se aspira no debe estar al servicio del yo, sino de todos los individuos¹⁰. En este sentido hay que dar una gran importancia al principio de subsidiaridad, que debe concebirse principalmente como la obligación de salvaguardar el campo de libertad de la persona. De esta forma resulta una antítesis radical de todas esas ideologías que ponen en peligro la dignidad de la persona. En todo caso no es lícito considerar al prójimo como un mero medio para llegar a la propia perfección y tendremos que demostrar que la búsqueda personal de la perfección no puede por sí misma detenerse nunca, que lo que hace es llevarnos negativamente a una plenitud trascendente.

Otra escuela católica, que se basa sobre todo en la tradición encarnada en Santo Tomás de Aquino, no comienza por la persona individual, sino por el valor del conjunto¹¹. El aspecto propiamente social, del que proviene la unidad y el orden, es el bien común, un valor de perfección del que participan las partes del todo y que asegura a las partes funciones parciales con miras al valor del conjunto; fundamenta la comunidad entre personas, una comunidad mutua de sentimientos, una conciencia del "nosotros". En su naturaleza social individual, la persona es sujeto de estas relaciones sociales que pertenecen al orden social, aunque accidental. Además el conjunto no tiene una existencia separada por encima de las partes, sino que es una unidad de orden, de actividad y de fines en los miembros. Al haber una acción comunitaria con vistas al bien común, la misma comunidad es una realidad. Su categoría óptica corresponde al valor del respectivo bien común. El valor del bien común suscita necesariamente las tendencias correspondientes en las personas, que así obtienen (de manera diversa, claro está), un objeto y no quedan en manos de la arbitrariedad.

Otra cuestión que enlaza con la anterior es si presuponemos

10. El control de las comunicaciones y la manera de regularlas se ha convertido en un problema central de nuestras sociedades basadas sobre la información. Este control es decisivo no sólo para las organizaciones encargadas de las grandes funciones sociales, sino también para el ciudadano, que debe reaccionar en un mundo de múltiples informaciones y necesita disponer, por tanto, de una capacidad de selección. Es esta una de las características esenciales que algunos autores atribuyen a la "urbanidad", es decir, al hábito capaz de utilizar de forma positiva el contexto urbano en el que estamos siendo introducidos (H. MEIER: *Urban as a theory of communication*, M. I. T. Press).

11. A. F. Utz: *Ética social*, Barcelona, 1961.

el mismo plano axiológico, al valor del conjunto le corresponde una prioridad frente al bien particular de los individuos gracias a su carácter universal "participado" por los miembros de la comunidad. En realidad, sólo una comunidad es capaz de realizar muchos valores elevados que entran dentro de una vida humana plena; así que el bien del individuo depende en gran manera del bien común. Además de lo dicho, el individuo se siente obligado en conciencia, frente a la comunidad, incluso a los mayores sacrificios personales¹².

No se prescinde de la dignidad de la persona. La comunidad sólo está por encima del individuo en cuanto que éste es una parte de ella y debe realizar determinadas tareas parciales en bien del conjunto (y, por tanto, también en bien de sí mismo). Pero el hombre no es nunca, únicamente y según todas las dimensiones de su esencia, una parte del todo, y por eso la comunidad nunca detenta una exigencia "total" sobre él, como si la persona no fuera sino un "medio" o "cosa" en comparación con el todo. No es la comunidad sino la persona la que posee el carácter de sustancia. Gracias a su carácter espiritual es libre, responsable y abierta a lo trascendente. El todo no suprime las partes, porque el bien común, según la Constitución pastoral de la Iglesia en el mundo actual es, "el concepto que resume esas condiciones sociales de vida que permiten alcanzar plena y rápidamente la propia perfección a las comunidades y a los miembros individuales"¹³. El desarrollo de los valores personales y comunitarios es fruto del mutuo intercambio, "pues la persona humana es y debe ser el comienzo, el sujeto y la meta de todas las instalaciones sociales"¹⁴.

Según la orientación ideológica de cada escuela, pasará más al primer plano el valor de la persona individual o el valor personal de la comunidad.

También dentro de la teología de la comunicación social, ya que le afecta "también los mismos principios que regulan y rigen

12. Cfr. la serie de textos de Santo Tomás y el desarrollo en Utz: O. c.

13. *Lumen Gentium*, n. 26.

14. *Idem*, n. 25.

las relaciones humanas bajo un punto de vista cristiano”¹⁵ habrá que plantear la cuestión de si los valores últimos sobrenaturales tienen carácter individual o son valores comunitarios.

2. Toda teología es una interpretación de la Palabra de Dios, condicionada por la inserción histórica de sus autores y de la sociedad misma que les proporciona su visión histórica, su antropología, su cultura. La teología es la fe cristiana vivida en una reflexión humana, es una inteligencia de la fe que permite al creyente interrelacionar su fe y su historia, con la condición de que la fe llegue a un nivel bastante crítico y existencial, para relacionarse con el hombre y con el mundo.

Esta teología que trata de dar cuenta de la fe a partir de una nueva experiencia, no aplica a nuevas realidades una teología ya hecha y acabada, sino que reformula una teología en función de comprender los hechos nuevos que constituyen “mi” historia y “la” historia.

De ahí que una teología de la comunicación social lleva implícito el conocimiento de que se da una comunidad trascendental con Dios¹⁶, que al menos significa la apertura del hombre a la pregunta sobre el misterio del ser por encima de nosotros, en nosotros y con nosotros¹⁷. En la vivencia religiosa de la revelación la persona supera su subjetividad y se encuentra con lo santo¹⁸.

Desde este principio, la existencia personal humana puede formularse como llamada y respuesta de amor¹⁹. Es algo así como un postulado a priori. Un postulado que, sin embargo, no es capaz de abarcar concretamente desde sí mismo la forma de religión, porque la dialéctica entre “razón” y “corazón” parece tener que abolir, una y otra vez, toda forma preestablecida: el corazón (Pascal) pide un Dios como tú y un amor absoluto entre ambos. Pero

15. *Communio et progressio*, n. 6.

16. “Según la fe cristiana el acercamiento y la comunión entre los hombres tiene su origen y modelo supremo en el misterio de la eterna comunión divina del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, que existen en una misma vida divina” (*Communio et progressio*, n. 8).

17. *Hechos*, 17, 28.

18. En esa experiencia religiosa Dios se nos manifiesta como realidad más fuerte que cualquier otra. Se nos manifiesta en una *alteridad* que compromete y afecta a nuestra vida de manera que el cristiano no puede menos que confesar que “hay Otro en su propia vida”.

19. Cfr. M. BUBER, *Yo-Tú*, Buenos Aires, 1969.

la razón se opone a considerar a Dios como tal tú, ya que Dios debe ser absoluto (y, por tanto, innecesario). Está de antemano más allá de toda tensión de cosas contrarias. Pero el Dios de Israel pone, en su primera acción salvífica histórica, el fundamento para la unidad de la idea de Dios que el hombre intenta inútilmente —inútilmente ya incluso en el terreno de lo posible— llegar a concebir.

En la comunicación personal de la fe, el hombre experimenta la profundidad de su propio yo, al ser interpelado en su carácter único para que tome una decisión libre. Este conocer comunicativo se manifiesta como una ciencia que no es una ciencia de dominio, egoísta e interesada frente a algo que cae en nuestras manos como un valor utilitario, sino una ciencia amorosa y esencial que afirma y ama al interlocutor en sí mismo, en su valor personal (y no sólo en el valor que tiene "para mí"). Evidentemente, Dios es el único que puede capacitar y llamar al diálogo a ese interlocutor tan distinto de él que es el hombre. Este diálogo lleva a la fe en Dios creador, a partir del cual se comprende todo ser y el ser junto a otros hombres. De esta forma el hombre aprende a conocer el orden de la creación en un sentido que no tiene nada que ver con las "ciencias naturales".

"Toda la realidad del hombre en el mundo es profana; mejor dicho, la realidad toda entera es sacra. La admiración y el temor reverencial ante el misterio del hombre ocupan hoy el lugar que antes ocupaba la fe. La deshelenización es el intento por liberar la fe de la representación de Dios esencialista, substancial y objetivamente. Los opuestos natural-sobrenatural, el más acá-más allá, perdido su sentido para el hombre actual, que no sabe ya nada de un Dios que se encuentra en cualquier parte y existe en sí mismo, separado de la realidad del hombre y del mundo"²⁰. El hombre, medido de lleno en el mundo y en su historia, sólo encontrará a Dios en su transfondo, en juego dinámico entre inmanencia y trascendencia, donde ésta quedará englobada en aquélla. La misma teología se halla hoy sujeta a ese planteamiento, y tratando de sondear a la luz de la encarnación y redención la significación salvífica de lo creado²¹.

20. W. H. VAN DE POOL: *Hacia una fe responsable. Líneas de fuerza de la fe del futuro: Selecciones de teología*, 25 (1968) 61.

21. Cfr. R. LATOURELLE: *Teología, ciencia de la salvación*, Salamanca, 1968, 332.

Reflexionando sobre la historia de su elección, Israel llegó a la fe en el Dios creador. Y es que hay que advertir que a la "fe" precede un entender inquisitivo y atisbador de la comunidad entre Dios y el hombre sobre la base de la analogía en el ser y el conocimiento del ser que se da entre ellos.

La reflexión teológica sobre la comunidad del hombre en orden a la comunicación no puede comenzar por la persona como si fuera una sustancia ahistórica, para considerar después sus relaciones con otros seres y finalmente con Dios. En la relación Dios-hombre (y mundo) impera la ley de la libertad, propia de la relación, cuya forma suprema es el amor de amistad. La relación de proporcionalidad entre vinculación y autonomía es en este caso directa: cuanto más estrecha es la vinculación al otro, más depurada es la propia autonomía²². La divinidad de Dios consiste en que Dios opera de tal modo que, hombre y mundo tienen ser independiente y operatividad propia. En la grandeza (infinita) de la criatura se manifiesta Dios como quien es mayor todavía (infinitamente)²³. La teología del Dios de la gracia y de la comunicación con el hombre habrá de desarrollar cómo esa misma es la razón de que Dios sea también el Dios que hace libre al hombre, el Dios que libera para la libertad²⁴. Creación de la nada es la categoría por antonomasia para definir la acción de Dios²⁵, acción que interviene en todo, incluso en las obras culturales del hombre (en este sentido, la linotipia que hace posible la transmisión de este ensayo es también una criatura de Dios).

Los Santos Padres, y especialmente san Agustín y Santo Tomás, siguen el camino del ejemplarismo teológico para la explicación de la creación. Todas las cosas proceden a través del Logos del modelo originario que es Dios y a través de Cristo tienden a asemejarse a su modelo final y alcanzar la unidad y la comunidad con Dios. El Creador, según nos narra el libro del Génesis, encontró que todo "era bueno", porque gracias a su decisión amorosa y libre las criaturas reproducían su propia magnificencia.

22. Cfr. K. RAHNER: *Escritos de teología*, I, Madrid, 1963, 183 y 202.

23. SANTO TOMÁS: *Contra gentiles*, 3, 69: "Detrahere perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis (...). Ex virtute enim agentis est, quod suo effectui det virtutem agendi (...). Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem".

24. K. RAHNER: *Escritos de teología*, III, Madrid, 1961, 165-182.

25. *Mysterium Salutis*, II/1, Madrid, 1969, 560-573.

“Dios crea por la palabra”²⁶. Y esa palabra recibe una respuesta: la realidad de lo creado. Dios habla eficazmente: a su palabra corresponde la criatura —hombre y mundo— con su existencia y peculiaridad. De ahí que todas las cosas tengan carácter verbal²⁷. El mundo y su acontecer es la rúbrica de la palabra de Dios: “Dijo Dios” Su modalidad verbal implica un diálogo²⁸. En el terreno de la llamada y de la respuesta, nace la relación íntima del uno para el otro. (De repente me hago consciente de mi mismo, me convierto en yo, pero únicamente porque existe un tú orientado hacia mí. ¿Qué sería yo sin esa orientación hacia ese tú, sin esa relación? ¿Cómo existiría el hombre si Dios no le necesitase? ¿Cómo existiría un tú? Esto cuadra a lo que se llama amor. Desde ahora sólo existe mi propio yo en relación con el tú. La palabra fundamental es “yo-tú” y no únicamente “yo”)²⁹. Esta constitución del mundo creado es la base última y total del ulterior diálogo de un hombre con otro y de todo contacto entablado.

La riqueza multiforme del Dios único se manifiesta en el cosmos único, universal y polifacético en el que el hombre es el centro y el lazo de unión entre el macrocosmos y el microcosmos. Todo lo que está fuera de Dios, hasta ese mismo valor temporal de comunión tiene antes del tiempo su morada en Dios³⁰.

A diferencia, sin embargo, del platonismo, el origen y el modo originado de lo creado no es un ser divino neutro, sino el Padre de nuestro Señor Jesucristo. La acción histórico-salvífica del Dios trino nos permite llegar a conocer algo sobre la esencia inmanente de la Trinidad. El Dios único es persona como unidad absoluta, como fundamento originario de la participación y como ser participado. Dios es el Dios concreto en cada una de sus formas de darse participado. Dios es el Dios concreto en cada una de sus formas de darse. Traduciendo esto a la expresión de la Trinidad “inmanente” resulta: el Dios único subsiste en tres formas distintas de subsistencia. La persona en Dios sería Dios existiendo y sa-

26. *Idem.* pág. 517 y s.

27. R. GUARDINI: *Mundo y persona*, Madrid, 1963.

28. C. TRESMONTANT: *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Madrid, 1962, (nota 48), pág. 74 y siguientes. También, según O. SEMMELROTH: *Dios y el hombre al encuentro*, Madrid, 1959 (cfr. nota 46), tiene la obra creadora de Dios carácter dialogal.

29. M. BUBER: *o.c.*

30. C. VAGAGGINI: *El sentido teológico de la liturgia*, Madrid, 1965, 19-22.

liendo a nuestro encuentro en esas formas determinadas y distintas de subsistencia. Es persona como ser pronunciado, engendrado, como pluralidad potencial de las ideas y, por tanto, como lugar en el que ocurre la creación potencial y la comunicación de Dios a lo que está fuera de Dios. Es persona como relación de amor del ser comunicado, como fuerza amorosa de Dios y lo hace constituir ser comunicado, como fuerza amorosa que unifica lo relativamente diverso en Dios y lo plural potencial fuera de Dios y lo hace constituir una comunidad. La comunidad de la esencia en la oposición relativa de las personas: ése es el misterio de la Trinidad, "origen y modelo" originario de toda comunidad de las criaturas y del hombre³¹.

La persona divina posee la plenitud de su esencia como valor de comunión en la forma de autocomunicación. El misterio de la autocomunicación de Dios consiste en que Dios llega realmente hasta el hombre, introduciéndose en la situación del hombre, tomándole sobre sí, y de esa forma es lo que él es. Sin embargo si el hombre es el ser que se encuentra en la dualidad de origen y futuro, historia en (o mejor dicho, hacia la) trascendencia, y por eso mismo ser libre, la autocomunicación de Dios supondrá también la diferencia entre oferta y aceptación de esta autocomunicación³².

Sin embargo, Dios crea al individuo como miembro del todo y se hace presente a él de una manera inmediata, y no sólo a través de realidades intermedias. Las cosas particulares existen como participación del todo, y la necesidad de comunicación con el todo es algo que va incluido en su naturaleza. Por eso todas las criaturas buscan inquietamente la plenitud de su valor y poseen una tendencia a la más elevada realización actual de la unidad en Dios como un *desiderium naturale* del bien total. No es posible en este lugar desarrollar el sentido de estas afirmaciones con toda amplitud y exactitud teológica dado el carácter limitado de este ensayo. Pero aunque no procedamos con ese rigor, resulta fácil de comprender que esta orientación dinámica al todo no se funda en la esencia concreta como tal, sino que se basa en la *virtus* unitiva del bien común que está por encima de todas las partes. El orden

31. Cfr. *Mysterium Salutis*, II/1, Madrid, 1969, 429-441.

32. Sobre una exposición formal del concepto "autocomunicación" de Dios, cfr. obra citada anteriormente pág. 420 y siguientes. Cfr. *Communio et progressio*, núm. 8.

y la comunicación nacen al ser atraído lo parcial por el valor del todo, y no se construyen arbitrariamente desde abajo. Únicamente la actualización de lo múltiple en la unidad manifiesta la perfección divina. Esta visión de la creación³³ y de su orden proceden de la unidad personal y de la comunidad en Dios y desemboca en la contemplación del amor como dinamismo fundamental, propio de toda criatura, hacia el bien, hacia el bien común universal.

Pero, ¿no existe aquí una confusión entre el orden de la creación y el de la redención? Ante esta pregunta habrá de cuestionarse más bien si no se da en la creación una forma previa de esa *caritas* que se manifiesta en el orden de la redención. Y una teología que no sea estática, sino que esté orientada de manera histórico-salvífica, acepta en nuestros días la idea fundamental de aquella escuela medieval que entendía el Logos de la creación como prólogo de la Encarnación. Dios ha concebido de antemano a la criatura de manera irrevocable como el ser al que se dirige la comunicación de Dios en Cristo, como cuerpo potencial del orden de la creación³⁴. Tanto si se parte del concepto de la *creatio continua* (esto es, de la continuación de la creación en la conservación del mundo y en la providencia) como si se comprende la conservación del mundo como una reacción divina contra el poder destructor del pecado, en todo caso, el que el mundo siga existiendo históricamente en la unidad y la pluralidad es obra de la comunión del amor de Dios.

3. La idea bíblica de la creación fue separando la naturaleza de Dios y al hombre de la naturaleza. Todas las cosas de la naturaleza perdieron su "divinidad" y resultaron "desencantadas" (Max Weber). La idea de creación se ha hecho secular. Sin embargo, la fe en el mundo, en las cosas de la naturaleza, nos viene en nuestra ayuda en este momento. Según esa fe, todo lo creado tiene el carácter de palabra y todo el crear de Dios posee una estructura verbal³⁵. Y es en Dios como Palabra donde tiene su origen toda palabra.

Si la Escritura subraya el hecho de que el hombre ha sido creado a "imagen y semejanza" (Gn 1,26) de Dios, eso significa

33. Cfr. A. F. UTZ: *La teología y las ciencias sociales, Panorama de la teología actual*, Madrid, 1961, 547-567.

34. Cfr. K. RAHNER: *Escritos IV*, Madrid, 1964, 245-280; 215-243.

35. *Mysterium Salutis*, II/1, Madrid, 1969, 514-517.

que el hombre es mucho más palabra que todas las demás criaturas. Dios crea al hombre llamándole por su nombre. Este nombre es al mismo tiempo exclamación amorosa y llamada a la persona. Se llama a un tú, y esa llamada pide al mismo tiempo una respuesta. De esta manera, se llama a ese tú "personalmente" desde el origen más profundo y es Dios mismo quien lo hace³⁶.

¿Cómo se entiende la humanidad en relación con la persona? Por su mismo origen en Dios, la humanidad es un signo objetivado (los demás hombres como yo) de la palabra creadora de Dios: han sido creados como signos para mí. A lo largo de nuestra vida tenemos muchas ocasiones de leer y descifrar esos signos.

Pero de la humanidad, que como conjunto es una única imagen de Dios, tenemos que afirmar que tiene su centro en la persona individual. Y así como la humanidad no es una emanación de Dios, tampoco la persona es emanación de la humanidad. Es decir, no es sólo numeralmente una parte determinada del todo, sino que es *pars praecipua* del todo. La persona es capaz de representar al todo, puesto que recibe su propio ser del modo originario y único del todo, del mismo Dios. Pero no es imagen de Dios en el aislamiento, sino en su bisexualidad, y de una manera más general en su naturaleza social, en la orientación hacia el tú, en la determinación hacia el "nosotros". Por tanto en la persona se realiza la plenitud del todo por medio de la participación.

La manera occidental de entender antitéticamente (o mejor dicho: la prioridad) entre el individuo y la comunidad (que ideológicamente tiende con frecuencia a destruir uno de los dos polos) no corresponde a las categorías bíblicas de la representación y de la personalidad corporativa. La personalidad bíblicamente es esencialmente un fenómeno corporativo-social. Según esta concepción, a veces, la comunidad se concreta en un único representante, y a veces, la comunidad no es sino la ampliación de un único miembro. Porque el fundamento más profundo que hace posible esa concepción es el "tú" del hombre, al que Dios puede hablar, y su correspondiente capacidad de responder (que se hace así "responsabilidad") o, lo que es lo mismo, la personalidad del hombre. ¿Debemos "desociologizar" la Biblia por lo que respecta a la concepción hebrea de la personalidad corporativa? A ello se opone

36. R. GUARDINI: *Mundo y persona*, Madrid 1963, 212.

—en cuanto que el orden de la creación es la única forma histórica del orden de la redención—³⁷ la realidad de la Alianza que establece Dios con su pueblo a lo largo de la historia de una manera cada vez más estrecha.

La comunidad de alianza no es simplemente un modelo fruto de la manera de pensar semita, sino que es una realidad: el escalonamiento de las alianzas va marcando de modo esencial el progreso de la historia de la salvación. Se celebra la alianza en el culto y se la vive (siempre moralmente) en el terreno social. Sin esta comunidad se ve el hombre excluido de esa corriente vital que procede de Dios.

La revelación muestra de manera cada vez más clara que la pertenencia a la alianza no es obra únicamente del vínculo de la sangre sino de la voluntad, elección y vocación divinas. Se comunica al pueblo a través de personas individuales, y la peculiaridad de la revelación del Dios de la alianza despierta de manera irresistible el sentimiento de que la relación con Dios es individual. Frente al peligro de una "ideología comunitaria", peligro que quizá debería explicarse sociológicamente, son los profetas sobre todo los que destacan el contacto inmediato de la persona individual con Dios. Cada uno se encuentra con su responsabilidad ante Dios. A cada uno lo llama por su nombre como persona libre. Este hecho se compagina por encima de toda lógica con la naturaleza social del hombre y con la libertad de Dios, que crea libremente su imagen a partir de la plenitud de su vida tripersonal. Porque Dios llama a la existencia y a la alianza a través de su palabra creadora y por amor. La acción recíproca de la palabra y el amor, tal como se nos presenta con especial claridad en la alianza, produce la comunidad personal. Son, sobre todo, la palabra y la fuerza del amor las que nos permiten también la comunicación con el prójimo, que es a su vez una realización de la imagen única que Dios tiene del

37. La redención es la reconstrucción y consumación superior de la creación. El aspecto de "nueva creación", propio de la teología de la cruz ha sido prácticamente silenciado. La cruz es el lugar donde se revela de nuevo al Dios creador. Es el "renacimiento" (Tito 3,5; Mat 19,28; I Pe 1, 3-23) de alcance absolutamente universal (Gál 3, 28; Heb 2, 11) descrito sobre la base de la creación (2 Cor 4,6; I Jn 3,9; I Pet 1,23; Sant 1,18; Hechos 4, 6-9; 22,1ss). Sobre el tema véase el elenco bibliográfico de H. RIEGLINGER: *Concilium* 2 (1966).

38. SAN AGUSTÍN: *De Trinitate*, 88,12: "Ex una igitur eademque caritate Deum proximumque diligimus".

hombre³⁸. La comunicación en la palabra y en amor tiene su sede en el núcleo mismo de la persona, su conciencia.

Nosotros tomamos a los demás en nuestras manos; pero no es eso sólo: mi persona sabe que tiene que contar siempre con la mediación de los demás, y precisamente por eso, porque los demás pueden hacer el papel de mediador de nuestra persona, se convierten en algo importante. Ocurre lo mismo que con cualquier objeto cuando es ofrecido como regalo personal del que ama al amado y adquiere así una significación profunda: se vuelve símbolo, prenda y expresión del que hace el regalo. Por otra parte, toda expresión personal tiene que encarnarse y objetivarse, sin que eso suponga la pérdida de su carácter personal.

No nos es lícito salir al encuentro del prójimo con un conocimiento de dominio que le haga violencia. El otro se convierte en una personalidad libre y se desarrolla al ser afirmado por nosotros y participar de un intercambio de valores materiales, culturales y, finalmente, espirituales. Por tanto, se exige del individuo la apertura al prójimo, el respeto en su campo de libertad, una preexistencia que supera la mera coexistencia porque es una disposición para la comunicación de la propia plenitud de valor. Esto nos lleva a formar comunidades (en el juego, en el trabajo, en la ciencia, en el arte, la amistad y la fe) y no significa una reducción de la persona, sino la seguridad y la potenciación para su libertad. El yo no puede desarrollarse de acuerdo con una esencia si no es en la comunidad³⁹. El yo experimenta también su libertad cuando vuelve sobre sí mismo. Pero en el interior de la persona se encuentra entonces el mayor bien común, que es Dios.

Toda vida verdadera, pues, es encuentro⁴⁰.

La naturaleza social no nace, por tanto, en última instancia, de un "impulso de comunicación" de la persona meramente humano, sino que del mismo modo que la personalidad, tiene su origen en la palabra y amor creadores de Dios.

La persona es en su conciencia una estación transmisora. En el intercambio del lenguaje y del amor comunica a otros activamente valores que sólo son suyos por participación, pero que au-

39. J. RATZINGER: *Sustitución / Representación: Conceptos Fundamentales de Teología*, IV, Madrid, 1967.

40. M. BUBER, *O.c.*, pág. 16.

mentan gracias a esa acción. Por eso no debemos provocar un conflicto fundamental entre los valores de la personalidad y los valores de la comunidad. El que quiere salvaguardar los primeros no tiene por qué temer a los segundos. La creciente interdependencia entre los hombres (lo que llamamos "socialización") no da origen necesariamente a una "masificación" contra la persona, a pesar de que algunos observadores no comprometidos y ciertos intelectuales aislados se esfuercen por entenderlo así. Esa interconexión social creciente, si no se olvida el amor a la persona, puede procurarnos también una mayor amplitud del campo de la libertad de los individuos. ¿No ocurre también en la naturaleza que cuando más unitaria e integrada es la estructura total tanto más diferenciadas y más evolucionadas están las partes del todo?

Cuando se sacrifica la persona por amor a la comunidad no se pierde ningún valor personal. Y, al contrario, cuando la comunidad establece presupuestos favorables para el desarrollo de la persona individual, está atendiendo a su bien común. La ley de la "solidaridad" incluye la ley de la "subsidiaridad" que favorece a su vez el campo de la libertad. El bien común no exige nunca la destrucción de valores personales. El sacrificio y la entrega de lo personal en favor de otros miembros de la comunidad constituye una de las posibilidades supremas del hombre.

El buscar libremente el bien común crea comunidad y aumenta el valor personal. Lo primero que se presupone para eso es la espiritualidad de la persona, que hace posible la superación de la individualidad espacio-temporal y que como tendencia a la trascendencia evita la autosatisfacción. Su causa final es la ordenación al todo gracias a la comprensión personal de su sentido.

El comportamiento en la comunidad se confía a la conciencia racional.

4. "Todo es vuestro... el mundo, la muerte, el presente, el futuro, todo es vuestro y vosotros de Cristo y Cristo de Dios" (I Cor 3,21-23). Pertener a Cristo, pues, no significa apostatar del mundo. Según H. COX ⁴¹ que toma su definición de Van Peursen (véase nota 1), la secularización, es la emancipación del hombre de la tutela de la religión y de la metafísica, pero también de toda ideología y de todo sistema que pretendan ser absolutos. Esa

41. H. Cox: *La ciudad secular*. Barcelona, 1968, 60-84.

emancipación es una consecuencia auténtica de la fe bíblica que, sobre todo, en su forma veterotestamentaria, supone una desacralización de la vida tanto en el ámbito de lo político como de lo ético. Actualmente esta secularización se opera en el contexto del proceso de urbanización, que transforma el mundo en “ciudad del hombre” caracterizado por el anonimato y el cambio, el pragmatismo y la profanidad. “Descubrimos la actividad de Dios en lo que los teólogos llamaban en otro tiempo acontecimientos históricos y que nosotros podríamos llamar con un término más exacto *social change* (cambio social)”⁴². Y surge la cuestión ¿cómo actúa Dios en esta revolución social? ¿Es el hombre o es Dios quien actúa en esta revolución social? La respuesta estaría en el isomorfismo pas-cual.

Volvemos a nuestro planteamiento. Ahora bien sin extender-nos demasiado sobre este tema tan actual, conviene al menos señalar que la secularización en la que hoy día nos hallamos —elemento integrador de las comunicaciones sociales— es signo y efecto de que la fe cristiana se va encontrando a sí misma. “Esa secularización ha de patentizarse como posibilidad de la manifestación histórica de su “asunción” por parte de Dios. La secularización del mundo no se nos manifestará primariamente como destronamiento intramundano de Cristo, en medio de una contradicción —agudizada históricamente— contra él, sino como decisivo del reinado histórico de Cristo”⁴³. En este sentido la absoluta lejanía en que el mundo está respecto a Dios (dimensión creatural) es la absoluta cercanía de Dios con respecto al mundo (dimensión divina). Esto es algo que se impone por sí mismo. La confesión de que Dios está en el mundo (y el mundo en Dios) corren parejas, formando una unidad dialéctica.

De ahí que la ciencia y las técnicas modernas, y la moderna conciencia secularizada en general, son de *facto* y de *iure* consecuencia de la fe judeo-cristiana en la creación. Ella, con su poderoso aliento antimítico desdivinizó el mundo antiguo en el que “todo estaba lleno de dioses”⁴⁴ hasta ser incluso el mismo mundo en conjunto “tamaño Dios visible”⁴⁵. Ella deslindó el mundo del único

42. *Idem*, 105.

43. J. B. METZ: *Obra citada*, 19-20.

44. TALES: A 22 y A 1, citado por E. DUSSEL, *Concilium*, 47 (1969) 92.

45. PLATÓN: *Timeo*, 92b.

Dios que lo creó de la nada y lo entregó al hombre para que se lo sometiera (Gn 1,28). El mundo mismo ya no es numinoso. El hombre no puede ya objetivarlo como objeto y antagonista a la vez de su búsqueda teórica y de su dominio práctico. La fe en la creación, como mundano, lo ha puesto en manos del empeño escrutador y constructor del hombre ⁴⁶.

El Platón de la última época tomó de los pitagóricos la convicción de que la ley de las cosas es el número. La opinión de que esta convicción de Platón se ha visto confirmada por la matematización de la ciencia moderna surgida con Kepler, Galileo, Copérnico, etc..., debe sufrir la importante corrección siguiente: fue la interpretación cristiana del platonismo la que hizo posible que el mundo no se viera únicamente como la realización deficiente y precaria de las ideas, el único coherente, en el sombrío mundo de la materia (en esta perspectiva no puede el mundo ser objeto de ciencia exacta). Fue la interpretación cristiana la que hizo posible considerar el mundo como el mundo unitario en el cual el Espíritu creador ha puesto el orden en número, peso y medida (Sab 11,20) de modo inviolable, orden que hace del mundo el objeto adecuado del Espíritu humano, rastreador de la idea creadora de Dios. Al quedar minadas todas las concepciones monistas, el mundo "desdeificado", es situado en la categoría de puro mundo, de absoluto ⁴⁷, para así poder ser objeto de investigación. La superación de todo dualismo implica en cierto sentido una desdemonización: el mundo creado de arriba abajo por Dios, pasa a ser relativamente valorado como un mundo que tiene en sí realidad auténtica y propia (verdad del mundo en sí) ⁴⁸, un mundo con sentido, estructurado inteligiblemente, objeto digno y provecho de la investigación humana.

En esta doble función contra las dos fuentes principales de la visión oriental y antigua del mundo, el Antiguo y el Nuevo Testamento llevan a cabo una fundamental y decisiva desmitologiza-

46. Cfr. a este propósito —además de E. HELLO, K. JASPERS, A. TOYNBES— en P. DUHEM: *Le système du monde, II. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, París, 1914, 453.

47. "Absoluto es, pues, autosuficiente... Las esencias son, en la línea de la constitución, las piezas últimas sobre las que está basado el mundo entero, sus principios (archai) físicos" (X. ZUBIRI: *Sobre la esencia*, Madrid, 1963, 208-209).

48. C. J. GEFFRE: *Desacralización y santificación: Concilium*, 19 (1966), 291-308.

ción del mundo: hacen posible una postura profana ante el mundo, postura que será uno de los ingredientes decisivos de la ciencia exacta moderna. Si la superación de la mentalidad mítica en lo tocante a Dios despidió también al pensamiento metafísico⁴⁹, la ciencia moderna y su "ateísmo moderno", consecuencia legítima de la idea bíblica de creación, se trueca en la consecuencia ilegítima del ateísmo dogmático de la filosofía moderna (fenómeno también específico de la fisonomía del hombre y del mundo después de Cristo).

La ciencia moderna ratificó en toda su extensión la "objetiva mundanización del mundo" en todos los sectores de la ciencia y en todos los ámbitos de la configuración del mundo. Esta mundanización, que constituye propiamente la modernidad, fue posible por la fe en la creación a través de la larga incubación que supuso la Edad Media. La secularización⁵⁰, querida por Dios, de la "ex-

49. Peligro en el que cayó el pequeño best-seller de J. A. T. ROBINSON: *Sincero para con Dios*, Barcelona, 1967.

50. Como ha hecho ver A. J. NIJK: *Secularisatie*, Rotterdam 1968, 71, es poco lo que se ha añadido a la teoría de la secularización de Friedrich Gogarten. Habremos de volver a este autor si se quiere dar un juicio sobre el valor de esta teoría interpretativa. Sabido es que hasta Gogarten la secularización era considerada como un movimiento adverso al cristianismo. A partir de Gogarten es considerada favorable. ¿Qué ha ocurrido? Veamos unas pistas de solución brevemente. El pensamiento y la acción del hombre son moldeados según unos esquemas de pensamiento y acción más o menos estables. En un cierto sentido estos esquemas empiezan a desarrollarse gradualmente en una existencia independiente, ejerciendo sobre el hombre una compulsión. Son, en términos de E. DURKHEIM, externos al hombre y asumen un carácter normativo (*Les règles de la méthode sociologique*, París, 1963, 315). Nosotros podemos evitar que estas realidades se conviertan en algo independiente, puesto que son normas objetivas que se originan y mantienen en la existencia en virtud de las acciones subjetivas del hombre. Únicamente se les puede atribuir una realidad viva en términos de acciones individuales y existen sólo en la medida en que el hombre aisladamente actúa en conformidad con tales esquemas. El hecho, pienso, de que el hombre actúe en la forma en que realmente lo hace —ningún otro presupuesto podría servir como punto de partida para las ciencias del hombre— tiene un sentido. Este sentido viene definido por el hombre mismo y se expresa en el lenguaje mismo. Este lenguaje, al igual que cualesquiera otras formas de expresión, es producto de la humana actividad y hace posible esta actividad. Es tanto un producto como un medio de comunicación. Precisamente porque el lenguaje hace posible la comunicación de un sentido podemos nosotros realizar este proceso de dar sentido humano a las cosas en su condición de realidad objetiva. Y de esta forma el mundo de la expresión humana se articula en una ordenación dotada de sentido. Nuestra manera de pensar y actuar, experimentadas y mantenidas como capaces de sentido, están referidas a todas las esferas de la vida del hombre. Su duración y vigencia puede ser ilimitada, o bien, prolongada y fundamental. ¡Ahondemos en esa legitimación en el nivel de "el hombre cristiano se ve así"!

tensión” del mundo no tiene por qué llevar al secularismo, contrario a Dios, de la profundidad del mundo, ya que esa profundidad ha sido el mundo creado por Dios y por eso (y sólo por eso) es el mundo capaz de ser mundano.

“Lo que está sucediendo modernamente, no es una desmundanización de la fe (la irradicación de la fe, su des-secularización), por el poder superior de un mundo hostil a la fe. Sino que es la secularización del mundo por el poder histórico de la fe cristiana que acepta al mundo y lo libera”⁵¹.

Baste recordar que el que Dios haya creado al mundo no significa únicamente que Dios ha creado el mundo de la nada, sino que el crear implica estar presente en el mundo y sobre todo en el hombre, activamente y con la máxima intimidad posible. La fe en la creación, lejos de ser una pura verdad metafísica, es misterio de fe que afecta al núcleo de la existencia del hombre.

5. “El hombre es un ente que, en contraposición a la realidad infrahumana, se realiza en diferenciación consigo mismo, es decir, que el hombre tiene una esencia (en sentido metafísico) que domina normativa y teológicamente su historia. Sin embargo, este hombre hace historia como realización y búsqueda de su esencia (entendida aquí no como concepto abstracto de esencia, sino como la realidad concreta y fundamental del hombre). Esta esencia no es tan sólo una estructura previa de su acción; la historia misma del hombre influye en su esencia”⁵². El hombre, pues, se encuentra a sí mismo penetrando lenta y laboriosamente todo lo creado, racionalizándolo, humanizándolo. Toda la creación constituye una llamada angustiosa a la inteligencia del hombre, y ésta con carácter dialógico. Este proceso de legitimación contiene elementos cognoscitivos y normativos, ideas acerca de lo que el hombre es y de lo que el hombre debe ser, que implican, por consiguiente, una determinada definición del hombre.

La solidaridad del hombre con todo lo creado se verifica al ritmo del tiempo. Y la temporalidad física de todo lo creado se convierte en historia desde el momento en que la inteligencia del hombre observa la sucesión de los acontecimientos, los razona,

51. J. B. METZ: *O. C.*, 49.

52. *Mysterium Salutis*, I/1, Madrid, 1969, 70-71.

los da una explicación y un sentido. El hombre es el fundamento auténtico de la historia.

El tiempo entra en la definición del ser humano (pasado previamente dado, conservado y sustraído y futuro intentado, pendiente y por llegar) como algo esencial a su ser creatural. La temporalidad no es consecuencia de un fracaso inicial del espíritu humano. Es, más bien, resultado del designio de que no todo se verifique de una vez para siempre, sino que la creación vaya ligada a la sucesión de los tiempos. De esta manera "la empresa creadora de Dios da consistencia a la duración temporal"⁵³.

De ahí que el concepto de *creatio continua*, que nos hace entender la creación por la palabra como el proyectado punto de partida de una historia (y todavía más la historia de la salvación) nos muestra que la humanidad, y dentro de ella las personas individuales, están sometidas a una evolución histórica, dentro de una conexión espacio-temporal de acontecimientos dirigidos a un fin.

En cuanto que la historia acontece siempre en el presente, su sujeto es la persona dramática; pero en cuanto significa relación con el principio y el fin de una época, la historia del hombre debe objetivarse necesariamente de manera supraindividual, sobre todo en la intercomunicación de comunidades humanas que posibilitan una continuidad histórica por encima de las generaciones.

Sin el miedo de la comunidad, el hombre ("ser de posibilidad") no se inserta dentro de la corriente de la evolución histórica.

Al actualizarse la salvación de Dios de una manera histórica, tiene que comunicarse a los individuos a través de la comunidad que anuncia la fe y hace posible la respuesta de fe. Otras religiones no cristianas nos muestran también que una experiencia histórica de revelación forma comunidad. Y a la inversa: al tener nuestra salvación en su esencia más profunda carácter social, toda la historia se convierte en la mediación imprescindible entre Dios y nosotros. Dios realiza la salvación en la objetividad histórica y so-

53. A. HAYEN: *Le "Cercle" de la connaissance humaine selon St. Thomas*: *Rev. Phil. de Louvain*, 54 (1956), 589. J. LACROIX (*Marxismo, existencialismo, personalismo. Presencia de la eternidad en el tiempo*, Barcelona, 1962) afirma muy justamente que Marx y Freud han enseñado con razón que el espíritu humano no es sólo estructura, sino también acontecimiento, historia.

cial, y no en la subjetividad aislada. Esto no ocurre solamente en esa irrupción de Dios en la historia concreta de la salvación, sino que Dios dirige los acontecimientos dentro de la misma historia general de la salvación, lo que se describe empleando las expresiones teológicas de *creatio continua*, conservación del universo y providencia.

Para quien entienda cristianamente la unidad de la historia de la salvación desplegada en el tiempo, Cristo es el principio y el fin de esta historia, aquél en quien el cosmos y la historia tiene su consistencia, por quien esta historia vive⁵⁴. Por tanto, en Cristo, ha llegado a su punto culminante no sólo la humanidad, sino también la reflexión consciente y el testimonio de la misma, esto es, la comunicación y, al mismo tiempo, la expresión de ella. La humanidad de Jesucristo —entendida, una vez más, en su realización histórica— es el más alto *medio de expresión* de la revelación de Dios, la *aparición* plena de Dios en el mundo, el *símbolo* más perfecto en el que Dios se hace presente de forma visible: “El que me ve a mí, ve al Padre”⁵⁵.

Esto comunica a la historia una dimensión de profundidad que la eleva muy por encima de un mero proceso histórico natural. En último término, todo acontecimiento, se trata de un acontecimiento interpersonal entre Dios y la humanidad, que toma el carácter de una ordenación de vida de valor eterno. Esta realidad vital ordenada es, desde luego, de naturaleza dinámica, porque la humanidad debe ser conducida a su destino de manera histórica y final.

54. Col 1, 15-17; Ef 1, 3-4. Escribe J. Mouroux: “Una sola vez el Verbo creador entra en la creación, en el devenir y en el tiempo como hombre, por medio de su cuerpo y de su alma, *tempus implens corporis*. Pero si la trascendencia absoluta se convierte en inmanencia humana es para asegurar en la misma inmanencia una presencia absolutamente única de la trascendencia. El Verbo se hace carne para dar al mundo, a través de su humanidad, el ser, el sentido y el valor; la cualidad creadora pasa desde este momento por la humanidad de Cristo. Haciendo existir su propia humanidad como mediación radical entre Dios y el universo, el Verbo constituye en el ser al universo entero. Desde aquel momento, puesto que la eternidad fundadora del tiempo resulta literalmente presente y eficaz en Jesucristo, el Eterno en persona crea el mundo de lo temporal y hace surgir el tiempo como la medida de todo movimiento existencial a través de su humanidad temporal y de su conciencia temporalizadora. El tiempo del mundo, en adelante y para siempre, en cada una de sus partes y en su totalidad, está fundado orientado y medido por Jesucristo” (*El misterio del tiempo*, Barcelona, 1965, 97-98).

55. Jn 14,9. Cfr. H. U. VON BALTHASAR: *Verbum Caro*, I, Madrid, 1964, 30 y siguientes.

La fuerza unitiva del valor supremo y universal proporciona a todo ser, que ha llegado a ser gracias a la participación creada y análoga de la plenitud de ser de Dios, una "inquietud", una tendencia óptica natural al valor total de la creación y a su modo originario. La tendencia a expresar dinámicamente la unidad y riqueza de Dios, tendencia que se da también de una manera callada en la criatura desprovista de alma, puede ser actuada libremente por el hombre.

El hombre cumple su destino, en primer lugar, cuando es una sola cosa consigo mismo, cuando se desarrolla dinámicos apersonales que llevan a una ruptura de la unidad de la persona y van en contra de su propia orientación esencial, de la tendencia óptica de la persona según el orden de la creación. La psicología individual moderna (A. Adler, seguido por C.C. Jung) proclama la unidad de toda la personalidad que debe realizarse de manera histórica y dinámica.

Si el hombre ha de manifestar en forma de imagen la unidad de Dios y la plenitud de la comunidad personal divina, deberá activar cada vez más sus potencias sociales. Una ley innata le impulsa no sólo a buscar ayudar a otros, sino a ayudar al que está en necesidad. El hombre encuadrándose libremente en la comunidad y desplegando su capacidad de tipo profesional, político o cultural, en un intercambio de valores activo y al mismo tiempo receptivo, va madurando y consigue, por otra parte, que la comunidad progrese hacia su valor conjunto ideal. La condición indispensable para que la comunidad se aproxime de manera dinámica a su imagen ideal es la colaboración y la participación activa y lo más amplia posible de todos sus miembros, respetados en su libertad y dignidad personal, para bien del conjunto. Por encima de la mera satisfacción de los intereses particulares de los individuos y por encima de una solidaridad y subsidiaridad, entendida de manera meramente estática, se requiere un "ser para los otros" (D. Bonhoeffer), histórico, concreto, dinámico. En él se pretende un desarrollo de los valores personales y de la unidad social aspirando a una forma ideal que en el orden concreto de la creación es inalcanzable y trascendente. En último término, esta intencionalidad social de la persona se dirige a algo absoluto. Sin una apertura y dinamismo hacia lo trascendente, sólo nos resta una humanidad superficial, que se mueve obligatoriamente en

un girar en torno a sí misma dentro de la historia. El ser humano quedaría aburrido dentro de lo social intramundano.

Ese ideal sobresaliente de perfección al que apunta la humanidad (la comunidad final con Dios), que por el momento sólo se presenta en forma de sombra, arroja luz sobre el sentido de una libertad personal que no se busca a sí misma ni intenta poner a disposición y utilizar al otro mediante un mero conocimiento de dominio, sino que se sabe obligada a servir a la salvación o elevación del otro. La inquietud y la apertura a una determinación trascendental apunta al sentido último desde el que hay que entender todo crecimiento y proceso histórico, la tendencia a la humanización de nuestro mundo, la aspiración a un mayor respeto por los valores de la persona dentro de una interconexión e integración crecientes de la humanidad en todo el planeta.

6. El interés por el hombre está recreando un mundo nuevo. "Este cambio está íntimamente relacionado con todo proceso de la historia del espíritu, con un *cambio en la historia misma del pensamiento*, a saber, con aquella reorientación formal del pensamiento que hace una transición y pasa del mundo al hombre, de la naturaleza a la historia, de la sustancia al sujeto y a su libre subjetividad, en una palabra, pasa de una forma de pensamiento más bien "cosmocéntrica" a otra forma de pensamiento "antropocéntrica": reorientación cuyo nacimiento histórico solemos vincularlo con el comienzo de la era moderna"⁵⁶. En este devenir, el hombre se nos presenta como sujeto activo, creador, con autonomía libre y responsable. "El hombre mismo tiene conciencia de estar quedando desligado cada vez más de la unidad que le rodeaba con una naturaleza previamente dada. El hombre se experimenta a sí mismo cada vez más como el sujeto de la naturaleza, como el sujeto oponente y activo que interviene ahora en esta naturaleza planeando y alterando, para construir con ella el mundo. El hombre, en relación con la naturaleza, se comprende a sí mismo como una especie de demiurgo, como arquitecto del mundo que de la materia prima de esta naturaleza crea su propio mundo, el mundo del hombre, un mundo hominizado"⁵⁷. De ahí que quede justificada la afirmación filosófica y teológica más importante de la teoría evolucionista universal: el hombre es la meta y el sentido del mundo⁵⁸.

56. J. B. METZ: o. c., 75 (el subrayado es nuestro).

57. *Idem.*, 79.

58. Hacia él tiende, aun prescindiendo de la teoría evolucionista,

La obra de seis días de Génesis capítulo 1 culmina en la creación del hombre. Con una estructura expositiva totalmente distinta, Génesis capítulo 2 viene a decir lo mismo: Dios prepara el mundo para que sea morada del hombre, que es distinto de todo lo demás, distinto incluso de los animales más cercanos a él, a quienes él pone nombre con señorío (Gn 2,8 s; 18-20). Este relativo antropocentrismo del mundo es posible y real porque la palabra es la constitución básica de la existencia humana. El hombre es la criatura por antonomasia. En una visión profunda, el hombre es él mismo por medio de la correspondencia personal. El acto creador de Dios responde a un acto creado: el hombre persona creada. Ser personal es el ser que recibe escuchando la palabra: ser responsable, actualidad respositiva. Nos cuesta identificar estructura y relación. Pero ésta es precisamente la originalidad del ser humano, que su estructura es una relación constitutiva Creador-criatura.

Como mundo del hombre que es, el mundo experimenta la evolución que llamamos historia: *creación en proceso libre*. En este sentido no hay duda ninguna de que el mundo es un mundo en evolución: mundo que avanza hacia desenlaces *insospechados, prometedores y temibles*. El hombre, que desde Copérnico ya no es el centro espacial del universo, es (en cuanto que la historia es el tiempo más temporal) la meta temporal del universo⁵⁹. El hombre, abocado al futuro indisponible que es Dios, debe a la vez disponer libremente el futuro en cuanto mundo. "Actuar —dice J.P. Sartre— quiere decir, cambiar el rostro del mundo"⁶⁰.

Ahora bien: el hombre como interlocutor del Dios infinito y creador, camina siempre y necesariamente de un oculto comienzo a un oculto fin, que se va descubriendo poco a poco, y a una oculta consumación, que sólo lentamente se va manifestando. La aceptación de esta realidad forma parte esencial de la historia del hombre. Hay que tener en cuenta que la comunicación de Dios que se da al hombre permanentemente como ofrecimiento y como

el ser y el hacerse del mundo en conjunto. Aun cuando la historia de la naturaleza no fuera una "antropología embrional" (H. U. VON BALTASAR), en sentido genético causal, sería "macroantropología" en la dimensión profunda de la causa final y ejemplar.

59. TEILHARD DE CHARDIN (*La visión del pasado*, Madrid, 1966, pág. 305) habla del "neopocentrismo no ya de posición, sino de dirección en la evolución".

60. *L'être et le néant*, París, 1943, 508 (hay traducción española).

condición que posibilita su libertad, es una comunicación del Dios absolutamente personal y libre, y tiene, por tanto, carácter histórico. Por tanto, la aparición concreta de la dialéctica entre la presencia de Dios que permanece en los acontecimientos diarios y la presencia de Dios que se comunica absolutamente a sí mismo, tiene una historia que no puede ser calculada a priori, sino que debe ser experimentada y soportada. A este respecto me pregunto: ¿Qué será Dios en la nueva etapa histórica totalmente secular? ¿Lo seguiremos encontrando como lo descubrían nuestros mayores de modo connatural o va a caer para siempre, como cayeron los dioses romanos del siglo IV? El mundo creado ¿dejará de revelarnos a Dios? ⁶¹.

De acuerdo con la esencia del hombre, el hombre no puede realizar su referencia trascendental a Dios más que dentro de un mundo histórico y social. Como material puede servir, en principio, todo lo que existe dentro de la esfera experimental humana. La fe de Israel va a buscar los signos de la presencia de Dios en un terreno que no está sacralizado por las mitologías: en el de la historia ⁶².

La historia del hombre es siempre y en todas partes la interpretación trascendental que constituye la realización de la esencia del hombre, y se da no al margen de los acontecimientos de la vida histórica humana, sino en la vida histórica total. La interpretación histórica de lo que el hombre es, no acontece naturalmente, tan sólo ni en primer lugar en la realización de una antropología expresa, sino en toda la historia humana, en el hacer y padecer de la vida individual, en todo lo que llamamos sencillamente actualidad: de la cultura, de la sociedad, del arte, del deporte, de la religión institucionalizada, de todos los logros técnicos y económicos, y que aparece en miles y miles de páginas de

61. "Parece que Dios está más desligado que nunca del mundo. Y parece, por tanto, que se ha hecho más invisible que nunca. Y parece que, en muchos hoy día va desapareciendo la fe en que Dios no sea un objeto ni tenga color. Ocurre algo así como si Dios hubiera perdido toda su plenitud de categoría intramundana, y toda su vitalidad" (J. B. METZ; O. c., pág. 80).

62. Este es un hecho tan evidente para cuantos están medianamente informados con la historia de las religiones que considera que mi afirmación queda suficientemente justificada con hacer simplemente referencia a una cómoda y asequible fuente de consulta. M. ELIADE: *Le mythe de l'éternel retour*, París, 1949, pág. 152ss (La historia considerada como teofanía). Hay traducción española.

los diarios cada mañana de cada día. La reflexión teórica sobre la antropología metafísica y teológica es un elemento, necesario desde luego, pero secundario en la historia. Esta explicación, en cuanto acontecida en la historia, no debe ser considerada como una evolución epigenética, es historia, es decir, acción y sufrimiento, libertad y riesgo, esperanza y orgullo, y además, posibilidad de fracaso. Y sólo en estas cosas y de esta manera, alcanza el hombre, su experiencia trascendental y con ello su esencia, que subjetivamente no puede ser poseída al margen de tal realización.

“¿Cuándo trataremos de encontrar a Dios no en las insuficiencias, en las debilidades y las miserias del hombre, sino en las fronteras de lo humano, en la vanguardia de la creación humana, en la fuerza y en la plenitud del hombre, en su grandeza y en su gozo?

Si es cierto que el hombre sólo puede encontrar a Dios en el mundo, si el mundo es el único teatro en que se desarrolla el diálogo de Dios y el hombre, si es verdad que el Dios bíblico sólo se manifiesta en la historia, es decir, en las acciones humanas, en victorias y derrotas, en destierros y revoluciones, si la palabra de Dios es siempre una *acción*, y si Dios llama a los hombres a través de los acontecimientos de la transformación social, ¿no podremos decir, entonces, que Dios está allá donde está a punto de brotar algo nuevo, donde la forma humana se incorpora a una nueva dimensión, en el descubrimiento científico o técnico, en la creación artística y poética, en la liberación de un pueblo o en la revolución social, allá donde el hombre adquiere una mayor configuración con la imagen de Dios, haciéndose creador, en todos los niveles de la creación, en el de la economía y la política, en el de la investigación científica, en el de la invención artística y espiritual?

¿Acaso no estará Dios no tanto en aquello que sea prolongación mecánica del pasado, su producto y su resultado, sino en todo cuanto lo supera y le da cumplimiento?”⁶³.

Dios es quien hace que lo que la historia nos dice que hacen

63. R. GARAUDY: *Lo que espera un no cristiano de la Iglesia*, Concilium 35, 221-222, ed. española: “Pero yo no quiero hablar de Dios en los límites, sino en el centro; no en los momentos de la debilidad, sino en la fuerza, esto es, no a la hora de la muerte y del pecado, sino en plena vida y en los momentos mejores del hombre” (D. BONHOEFFER: *Resistencia y sumisión*, Barcelona, 1969, 163).

los pueblos e incluso los sucesos diarios de la vida de los individuos, tienen su origen en Dios. "Yo, el Señor, soy quien hace todo esto" (Is 45,7; cfr. 26,12). Y san Pablo confiesa: "Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar como bien le parece". Y añade: "Todo lo puedo en aquel que me da la fuerza para ello" (Fil 2,13; 4,13). Lo que nosotros llamamos acciones de los hombres, es a la vez obra de Dios: acciones accionadas, acciones crísticas (Jn 15,5). Pero, ¿cómo hemos de comprenderlas? ¿No exige esto que mostremos a Cristo actuando misteriosamente "aquí" y "ahora", en el mismo lugar y tiempo en que el hombre corre tras los fines y los objetos que le pone la realidad concreta? La respuesta a este interrogante eje hay que verla en el isomorfismo pascual, que parece que es la estructura fundamental y natural de toda vida verdadera.

Si se da historia como interpretación necesaria objetivamente de la experiencia trascendental, se da también historia de la revelación trascendental como interpretación histórica necesaria de esa revelación originaria trascendental que viene constituida por la comunicación de Dios. Es decir, esta interpretación histórica de la experiencia trascendental de la comunicación de Dios puede y debe ser entendida, en principio, como una historia de la revelación. Ella es, en efecto, secuencia y también objetivación de la comunicación divina originaria y reveladora de Dios; es su propia explicación e incluso su propia historia. No podemos, pues, designar la historia de la interpretación temática de esta experiencia trascendental en la vida del hombre y de la humanidad (y en la consiguiente antropología teológica conceptual) más que como historia de la revelación. Dado que una parte cualquiera de la historia pertenece siempre a la experiencia trascendental del hombre, ya que ésta no puede ser ahistórica, es siempre también historia de la revelación.

Ahora bien, esta historia (que definimos como categoríal) de la revelación puede ser de una manera atemática y a través de cuanto acontece diariamente, la trasmisión histórica de la experiencia trascendental de Dios como revelación sobre. Pero evidentemente será siempre y cada vez más interesante, una interpretación temática expresa, es decir, *religiosa y explícita* de esa experiencia sobrenatural, trascendental y revelada por Dios. La historia de la interpretación categoríal histórica de la revelación trascen-

dental será siempre una historia religiosa expresa, tanto en la vivencia de la religión como en su interpretación conceptual. Cuando esta historia de la revelación, explícita, religiosa y categorial se sabe positivamente querida y guiada por Dios, y lo sabe con exactitud y se cerciora de la legitimidad de este saber bajo la forma ofrecida por la misma cosa, se da historia de la revelación en el sentido que normalmente se atribuye a esta palabra en la teología católica. Con todo, esta clase de historia de la revelación es tan sólo una modalidad dentro de la historia general de la revelación trascendental.

Cuando decimos que la experiencia trascendental de Dios de tipo sobrenatural se despliega por necesidad a lo largo de la historia, ofreciendo así una historia categorial de la revelación en todas partes, decimos ya necesariamente que una historia así, todavía no del todo conseguida, todavía en comienzo, es siempre una historia que se busca a sí misma, una historia de la revelación siempre entreverada y oscurecida por el pecado del hombre, una historia de la revelación con un doble significado.

Esto no equivale a decir que la pureza esencial de la historia de la revelación, en virtud de la cual una parte de ésta se constituye en historia de la revelación por excelencia, se encuentre solamente en el ámbito de la historia de la revelación bíblica. Al menos en la historia de la salvación individual y cotidiana no hay ningún argumento en contra, y sí muchos a favor, de que se dan en ella elementos históricos en los que la actividad divina y la exactitud de la interpretación de la experiencia trascendental de Dios llegan a la comprobación y a la certeza de sí mismas. También en la historia religiosa colectiva de la humanidad pueden darse estos elementos incluso fuera de la economía del Antiguo y del Nuevo Testamento. Pero las más de las veces carecerán, al menos para nosotros creyentes, de una continuidad verificable y, por tratarse de una historia en la que existen valores inauténticos, estarán entreverados y oscurecidos por una interpretación equivocada, culpable y meramente humana de la experiencia originaria y trascendental.

La historia de cada día —esa historia plasmada en palabras gráficas y orales que vemos discurrir por caminos insondables— es la escena de una vida sumamente intensa que, una y otra vez, termina en ruinas. Y es doloroso pensar que esta reintegración de

acción y sufrimiento, libertad y riesgo, esperanza y pecado, tenga que ser precisa para completar en nuestra carne lo que le falta a la Pasión de Cristo (Col 1,24). Las llagas de Cristo aún están vivas en su cuerpo. El vendrá al final de los tiempos. Pero el futuro sigue siempre encontrándose en el futuro.

ANTONIO DIAZ TORTAJADA

La Penitencia y sus Formas, examen de su evolución histórica*

VIII. La integridad de la confesión y el Concilio de Trento

En general, el estudioso de los temas penitenciales conduce su estudio con serenidad a lo largo de las épocas y siglos anteriores al Concilio de Trento. Se comporta como un sencillo y honrado relator el hacerse histórico y progresivo de las diversas formas con que, al contacto con las necesidades pastorales, la praxis de la Iglesia ha ido revistiendo lo esencial e inmutable del sacramento de la reconciliación. Se mueve en una amplia libertad. Sus límites son los comunes a todo historiador, originados únicamente por el esfuerzo de lograr un relato históricamente veraz. Se considera convenientemente retribuido con el encuentro de aquella objetividad científica que es posible en los temas históricos.

Mas, al centrar su reflexión en la doctrina de Trento sobre el tema, experimenta la insuficiencia de su instrumental histórico-científico. Ya no investiga sobre la verdad en cuanto cognoscible progresivamente en sus manifestaciones históricas, sino en cuanto dada a conocer por la suprema verdad. Ahora acaparan su atención vocablos nuevos como "depósito de la fe", "anatema", "de derecho divino". Los estudios teológicos le prohíben olvidar que el anatema, en su significado hoy ordinario, señala como herética una proposición, de manera que su contradictoria encierra una verdad revelada que ha de creerse con fe divino-católica; que cuanto pertenece al "derecho divino" ha quedado sustraído a la libre decisión de la Iglesia. Quizás se recuerde que ni "anatema", ni "de derecho divino" han poseído siempre un contenido tan pre-

* Cfr. *Estudio Agustiniano* 6(1971) 3-32; 7(1972) 37-70; 231-254; 549-574.

ciso y vinculante como el que hoy día les asignamos. Pero la inercia nos arrastra a proyectar hacia atrás el significado actual. Así les damos una estabilidad permanente en el pasado y presente que, a su vez, reclama la inmutabilidad para el futuro. Queda excluida así toda nueva y ulterior configuración de algunos sacramentos.

El no poder iterarse protegió la estabilidad de la antigua forma oficial de reconciliación frente a los más angustiosos gritos de las necesidades pastorales. Ya indiqué en artículos anteriores que los más sobresalientes pastores de almas promovieron la lenta, pero constante, evolución mitigadora de todos los elementos externos de la reconciliación, excepción hecha de la no iterabilidad. La forma llamada "penitencia tarifada" debió su nacimiento a una comunidad cristiana nueva, aislada del continente y libre del peso de la forma habitual de las viejas comunidades. También relaté la resistencia que opuso la jerarquía continental cuando los misioneros trataron de introducirla en las antiguas naciones del continente. La actitud de las iglesias de Africa, Francia, España, se fundamentó, ya desde las primeras disensiones penitenciales, en razones pastorales. Ya en los primeros escritores hemos encontrado su temor a que la benignidad desembocara en el laxismo. Pero también hallamos razones que se asemejan a nuestras verdades dogmáticas: la recaída se consideraba indicio de la falta de veracidad en la primera conversión, y sobre todo, la reconciliación, "poenitentia secunda" debía ser irrepetible como lo era la primera, el bautismo.

La situación actual es bastante similar. Lo urgente de la adaptación de las formas de perdón ha sido reconocido oficialmente hasta en los textos conciliares. Son numerosos los esfuerzos por conseguir la viabilidad del poder perdonante de la Iglesia. Todos los elementos externos admiten el evolucionar del tiempo y de la reflexión. Únicamente aquellos proyectos que lesionen los derechos de la integridad son rechazados como inaceptables. Y, sin embargo, buena parte de cristianos, aun entre los mejor dispuestos, apuntan a la integridad como el dato estructural externo que más alergia les crea ante la reconciliación. El anatema de Trento, con las interpretaciones posteriores recogidas en nuestros manuales, ha heredado la fuerza estabilizadora de la forma actual que la no iterabilidad ofreció a la forma antigua oficial. Y es que hemos

atribuido a las formulaciones verbales de Trento el valor absolutizante que poseen algunas de sus doctrinas en sí mismas. A veces la teología parece autorizar y hasta aconsejar, armonizando cuidadosamente la verdad teórica y las posibilidades de vida de los cristianos, la acentuación de ciertos matices de la verdad que en la estructura de Trento son secundarios o hasta no se mencionan, tal vez porque las circunstancias no lo exigían. Pero si en ese preciso momento surge el anatema tridentino, se interrumpe el discurso teológico y se abre un proceso de ensayo indefinido hasta encontrar un camino que, siendo viable en sí mismo, orille, al mismo tiempo, el citado obstáculo.

R. Franco indica sensatamente dos extremos que se han de evitar en el estudio del tema:

“La primera tentación consistiría en ignorar las decisiones de Trento y proceder como si no existieran. Introducir confesiones genéricas, prácticas comunitarias de penitencia, etc., y dejar completamente a oscuras cómo todo esto se compagina con el decreto tridentino sobre la necesidad de la confesión para la válida recepción del sacramento de la penitencia”.

“La segunda tentación es la opuesta. Mantener literalmente el decreto tridentino y convertir todas las manifestaciones pastorales en pura apariencia”.

“La pregunta que nos podemos plantear es: ¿No existe la posibilidad de una mediación entre estas dos actitudes, que por una parte no ignore la decisión tridentina y por otra deje un margen mucho más amplio para la evolución de la práctica penitencial y para su adaptación pastoral?”¹.

No cabe duda que la aceptación humilde y filial del “depósito de la fe” ha habitado y debe encontrar un desarrollo pujante en el pueblo cristiano, más aún, en los teólogos. A éstos corresponde, si honradamente opinan que debe establecerse una forma nueva penitencial, probar que el “depósito de la fe” no excluye todo nuevo ropaje de la reconciliación y comprobar que la nueva figura ex-

1. R. FRANCO, “La confesión en el Concilio de Trento: exégesis e interpretación”: *El Sacramento de la Penitencia* (XXX Semana Española de Teología) Madrid 1972, 303.

terna salvaguarda todos los datos esenciales y, si fuere el caso, hasta revaloriza alguno de ellos o todos simultáneamente.

Ya hace años que, teólogos conscientes y hasta el presente limpios de la más mínima sospecha, se han esforzado en delimitar lo mejor posible los contornos del "depósito de la fe": ¿hasta dónde y en qué sentido una u otra de las doctrinas de Trento forman parte del mismo?

No quisieran dejarse guiar en su tarea por el espíritu crítico, a veces extremadamente crítico, de nuestros días. Son científicos creyentes y conscientes de que se ocupan de temas tan serios que, al manejarlos, todo esfuerzo de prudencia y honradez científicas parece insuficiente y nunca excesivo. Pero también son conscientes de que términos como "anatema", depósito de la fe", "herejía" y "de derecho divino" delimitan un objeto que, en buena parte, depende de la mentalidad y del ambiente de la época en que se utilizan. No siempre han sido portadores del mismo contenido doctrinal. Este ha ido precisándose, respetando siempre lo revelado, a medida que la reflexión humana avanzaba hacia su madurez, iluminada por la fe y ayudada por el progreso de las ciencias humanas y el variar de las circunstancias².

2. F. VIGOROUX, "Anathème": *D. B.*, I, 54-550; A. VACANT, "Anathème": *D. T. C.*, I, 1170. 1172; M. A. AMANIEU, "Anathème": *D. D. C.*, I, 512 - 516; VORGRIMIER, "Anathema": *L. f. T. K.*, I, 494 - 495; A. LANG, "Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten. Ein Beitrag zur Klärung der scholastischen Begriffe: fides, haeresis, und conclusio theologica": *Divus Thomas* 21 (1943, Freiburg) 79-97; A. LANG, "Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik": *Divus Thomas* 22(1944) 257-290; J. KOCH, "Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270-1329. Ein Beitrag zur Entwicklung der theologischen Zensuren": *Melanges Mandonet* II; 1930, 305-329; R. FAVRE, "Les condamnations avec anathème": *Bulletin de Littérature Ecclesiastique* 47(1946) 226-241; 48(1947) 31-48; A. LANG, "Der Bedeutungswandel der Begriffe "fides" und "haeresis" und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient": *Münchener Theologische Zeitschrift* 4 (1953) 133-146 P. FRANSSSENS, "Ehescheidung im Falle von Ehebruch. Der fundamentaltheologisch-dogmatische Ertrag der Bologneser Verhandlungen 1547": *Scholastik* 27(1952) 526-556; P. FRANSSSENS, "Die Formel" si quis dixerit ecclesiam errare" in Kanon 6 und 8 der 24. Sitzung des Trienter Konzils (Juli bis November 1563)": *Scholastik* 25(1950) 492-517; P. FRANSSSEN, "Die Formel" si quis dixerit ecclesiam errare" und ähnliche Ausdrücke bei der Beratung des 4 und anderer Kanones der 28. Sitzung des Trienter Konzils". *Scholastik* 26(1951) 191-221; P. FRANSSSEN, "Réflexions sur l'anathème au Concile de Trente": *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 29(1953) 657-672; J. GAUDEMET, "Note sur les formes anciennes de l'excommunication": *Revue des Sciences Religieuses* 23(1949) 64-77; F. RUSO "Penitence et excommunication. Etude historique sur les rapports en-

CONTENIDO DEL "ANATEMA" EN EL CONCILIO DE TRENTO.

- a) *No todo canon tridentino contiene una verdad de fe divina solemnemente definida por la Iglesia.*

Advirtamos que los primeros estudios sobre el "anatema" son fundamentalmente históricos. No dejan entrever preocupación alguna pastoral. Y es conveniente recordarlo para tranquilizar fáciles temores de un excesivo influjo de la pastoral.

Dejando a un lado atisbos de siglos anteriores, considero a Lennerz como el pionero que, en un corto, pero denso artículo, marca a la capacidad investigadora de los teólogos el camino a seguir.

Lennerz exponía su sospecha, que después se convierte en conclusión aceptable, de que existiera una diferencia entre el contenido y aplicación que hace Trento del anatema y la que se hace en nuestros días. Opina que considerar el "anatema" como indicio casi cierto de una verdad de fe divina solemnemente definida por la Iglesia, es una *simplificación de escuela*, no por cierto en sentido peyorativo, que puede ponerse en duda cuando lo referimos a Trento. Su prueba está constituida por la demostración de que, al menos, existe un caso en que Trento concluye con anatema una fórmula cuyo contenido no es de fe divina solemnemente definido por la Iglesia. Se trata de una excomunión "latae sententiae"³.

- b) *Franssen determina positivamente las materias que según la mentalidad del Concilio de Trento podían ser concluidas con anatema.*

Su estudio confirma la tesis de Lennerz dándole una formula-

tre la théologie et le droit canon dans le domaine pénitentiel du IX au XIII siècle": *Recherches de Science Religieuse* 33(1946) 257-279, 431-461; A. DENEFFE, "Dogma. Wort und Begriff": *Scholastik* 6(1931) 381-400, 506-538.

3. H. LENNERZ, "Notulae tridentinae": *Gregorianum* 27 (1946) 136-142. También tratan directamente el tema: P. FRANSSSEN, *arts. cits. Scholastik* 25(1950) 492-517; 26 (1951) 191-221; 27(1952) 544, 549-550, 552-553, 556; J. BEYER, en *Bijdragen, Tijdschrift voor Philosophie en Theologie* 13 (1952) 313.

ción positiva: El concepto de fe y herejía tenía un sentido más amplio en el Concilio de Trento que en nuestros días.

Puede ser que su prueba no posea para todos la suficiente capacidad convincente, puesto que se basa en el examen de un canon que no llegó a ser publicado:

“Si quis Ecclesiam Dei contemnens etiam secundas nuptias benedicere praesumpserit, aut benedicendas esse docuerit. A.S.”.

La materia de este boceto de canon no figuraba entre los “artículos considerados heréticos” sometidos al examen de los teólogos⁴. Es una materia que entra de lleno dentro del ámbito de las reguladas por las leyes eclesiásticas. Su formulación no permite entrever incidencia alguna ni siquiera sobre el mismo rito sacramental. Sin embargo, el texto es sometido al examen acompañado del anatema.

Aunque este canon no haya pasado a formar parte del cuerpo doctrinal elaborado por el aula conciliar, las argumentaciones aducidas en defensa de una u otra tesis son interesantes. La mentalidad de hoy esperaríamos que el debate se esforzara en precisar si su contenido era o no de fe en sentido estricto. Sin embargo, las actas conciliares testifican que no fue así.

Un primer grupo aprueba el canon con su correspondiente anatema, a pesar de defender que el contenido del canon no era objeto de ley eclesiástica alguna, sino más bien de una “*costumbre general*”, de la Iglesia. Algunos de entre ellos insisten en que solamente debían considerarse incursos en su condenación quienes con “desprecio formal” siguieran la práctica contraria⁵.

4. Véase *Concilii Tridentini Actorum. Ex collectionibus Sebastiani Merkle*. Auxit, edidit illustravit T. FREUDENBERGER, Freiburg i. B. 1964.

5. “Feltrensis: Quartus: Est advertendum id, quod dicit glosa in c. (3) *Vir autem* (X) de secundis nuptiis (IV, 21), quae dicit *consuetudinem* servandam esse, praesertim cum unus coniugum non est benedictus; et observatur *in multis locis* et *ita tenent doctores*, praesertim Iohannes Andreas. Et advertendum est, quod in canone non damnatur benedictio secundarum nuptiarum, cum dicatur: *Si quis Ecclesiam Dei contemnens*. Ergo si quis *non contemnens fecerit, non damnatur*” (C. T. A. VI, 449-540).

“Caprulanus: Quartus: Advertendum est quod dicitur *de contemptu. cum multipliciter intelligatur*” (C.T.A. VI, 455).

Los artículos de FRANSSEN a los que me estoy refiriendo son: “Die

El segundo grupo prefiere no catalogar esta materia entre las condenadas por los cánones. Es objeto apropiado para los decretos. Las razones justificantes de este cambio posicional son altamente clarificadoras en cuanto al fin intentado en estas páginas. Podemos leer que el anatema debe acompañar a cuantas formulaciones contengan doctrinas defendidas por los protestantes. Y hasta afirman que la doctrina de este canon "no es posición herética". Lo cual, enlazado con la primera parte de la argumentación, equivale a decir que no era una tesis luterana ⁶.

Otros defienden que no reúne las condiciones necesarias para ser condenada con anatema. Y precisan: Su materia no es objeto de una ley *absoluta*, sino de una costumbre que, además, no está *absoluta* y *universalmente* sancionada por la Iglesia. A primera vista se confundirían con los del primer grupo. Sin embargo tienen su nota específica: Para incurrir en el anatema, propio de las doctrinas condenadas en los cánones, no basta que su contenido esté sancionado por una ley eclesiástica. Se precisa una ley eclesiástica *absolutamente universal*. Todo y sólo lo impuesto por leyes absolutamente universales de la Iglesia pertenece a los "dogmata fidei". Concepto que se resiste a aceptar nuestra forma de pensar. En artículos anteriores he dejado suficientemente constatado que el principio base en las decisiones prácticas, sobre todo en el terreno penitencial, era que cada Iglesia nacional las tomaba según se le presentaban los problemas en su ambiente concreto. Consultaban a Roma y conocían las soluciones dadas por otras

Formel "si quis dixerit ecclesiam errare" in Kanon 6 und 8 der 24. Sitzung des Trienter Konzils (Juli bis November 1563)": *Scholastik* 25(1950) 492-517; "Die Formel" si quis dixerit ecclesiam errare" und ähnliche Ausdrücke bei der Beratung des 4 und anderer Kanones der 28. Sitzung des Trienter Konzils": *Scholastik* 26 (1951) 191-221; "Réflexions sur l'anathème au Concile de Trente": *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 29 (1953) 657-672.

6. "Alyphanus cuperet ante omnia sub' anathemate feriri tantum positiones Lutheranorum, alia tractari cum reformatione... Quartus canon: *Non cuperet poni inter dogmata, sed in reformatione, cum non sit positio haeretica*" (C.T.A. VI, 471)

"D. episcopus Aprutinus: In quarto canone: advertendum est, *quod hoc dogma non est haeticorum, sed errantium, cum consuetudo in aliquo loco sit in contrarium, praesertim quando unus tantum habuit aliam uxorem etc.*" (C.T.A. VI, 470).

En las discusiones sobre los matrimonios clandestinos se llega casi a la identificación de "*pertinere ad fidem o ad dogmata*" con "*esse contra positiones Lutheranorum*" cfr. C.T.A. VI, 569-570; 530-532. *Generalis Praedicatorum: Canon iste maneat inter dogmata, quia agitur de auctoritate ecclesiae*" (C. T.A. VI, 570).

iglesias a casos similares o iguales, pero sólo las ponían en práctica en la medida en que respondían a sus necesidades pastorales. Durante largos siglos, pues, no puede hablarse de leyes universales. Estas eran más bien excepción. Hoy, en cambio, partimos de las leyes universales como supuesto ordinario. Actitud mental que, tal vez, la época de Trento todavía no poseía⁷.

La peculiaridad del tercer grupo consiste en acentuar el nexo de proporcionalidad que debe existir entre el anatema, visto como castigo, y el delito que se reprocha. Parece pasarle desapercibida la relación anatema-heresía. Y también rechaza el anatema en este canon por considerarlo un delito excesivo⁸.

Finalmente un cuarto grupo prefiere mantener el anatema, pero modificando el contenido del canon de tal manera que incluyera algo perteneciente a los "dogmata fidel"⁹. Esto podría invitar

7. "Salutarum: Et secundas nuptias dicatur secundo nubentes, ut leges et canones loquuntur" (C.T.A. VI, 453). "Fr. Bernardinus Costacciarus: Et cum Christus promississet (se) missurum spiritum sanctum, qui doceret ecclesiam omnem veritatem, et ecclesia semper ita docuit, ergo ista est veritas et non esse quae ab haereticis dicuntur. Qua ratione omnia, quae ab haereticis dicuntur, damnanda sunt" (C. T. A. VI, 86.

Aciensis de Nobilibus: Quartus: Ibi secundas nuptias addatur ex utroque latere, cum secundum b. Thomam etiam secundae aliquando benedicuntur, ut cum unus coniugum non est benedictus. Vel canon iste omittendus est, cum contrarium observetur" (C.T.A. VI, 450): 486.

Generalis Praedicatorum: Quartus canon non debet inseri inter dogmata, praesertim cum d. Thomas, Durandus et alii contrarium asserant" (C.T.A. VI, 478). "Generalis Heremitarum s. Augustini D. Seripandus: Quartus et sextus placent cum his, quae dixit Generalis praedicatorum" (C.T.A. VI, 480).

Britonoriensis: Quartus canon reponatur inter reformationem, praesertim cum sit materia satis dubia et Thomas, Bonaventura et alii s. doctores contrarium teneant" (C.T.A. VI, 474-475). Cfr. C.T.A. 486-487.

8. Aquensis Vorstius: Quartus canon non deberet sub anathemate damnari, cum, licet prohibeatur benedictio secundarum nuptiarum iure canonico, non apponitur tamen poena, tanto minus ita gravis, ut est. anathema. Item quia consuetudo est in contrarium, quod advertendum est. Igitur vel omitatur vel melius declaretur, puta ut dicatur, quod laudabilis consuetudo observetur" (C.T.A. VI, 451). Cfr. C.T.A. V, 486-487.

"Sarsinensis: Quartus... Quare poena anathematis est nimis gravis pro tam parvo delicto etc." (C.T.A. VI, 474).

9. "Ammacanus: Quartus canon videtur spectare ad reformationem, non ad dogmata; vel addatur: Si quis secundas nuptias damnaverit et benedicendas etc., ut haberet etiam aliquid dogmatis" (C.T.A. VI, 449). El "aliquid dogmatis" que encontraban en la desobediencia a la Iglesia o en la negación de su poder sobre las materias sacramentales entre otras. De aquí que propongan las siguiente redacciones del canon o hagan algunas observaciones más:

"Dicatur: Si quis dixerit ecclesiam non posse prohibere benedictionem secundarum nuptiarum etc.: Pistoricensis... "(C.T.A. VI, 487).

nos a pensar que entendían los “dogmata fidei” en el sentido actual. No es tan claro. Consideran que es una de las tesis protestantes la “negación formal” del poder jerárquico de la Iglesia sobre las cuestiones matrimoniales. Y toda posición protestante debe ser condenada con anatema. El debate confirma esta forma de interpretar, puesto que se ven precisados a distinguir entre aquellos que tienen la presunción de “desobedecer a esta ley” y los luteranos que “enseñan” que hay que bendecir las segundas nupcias precisamente porque la Iglesia, que lo prohíbe, no tiene poder alguno de legislar sobre estas materias, fuera del poder del Evangelio. En su sentir esta segunda postura, y no la práctica de los primeros, es la que hay que condenar con anatema¹⁰. Así lograría el Concilio responder a una de sus constantes preocupaciones: no condenar la diversidad de opiniones defendidas por católicos u ortodoxos.

c.- Favre concretiza más el posible contenido de los cánones del Concilio de Trento.

Hace un estudio detallado de las diversas redacciones de los cánones penitenciales de Trento. Merece todo elogio tanto por su detenido examen del Concilio como por la abundancia de textos.

Procura liberarse de la doble tentación anteriormente señalada. Lennerz había demostrado que no todo canon contenía un dogma de fe. Franssen entreveía alguna de las características que debía reunir una materia para ser anatematizada. Favre centra su estudio en el campo intermedio existente entre lo dogmático y lo puramen-

10. “Item prima pars: Non debet anathemate damnari, qui benedicit; sed secunda (pars damnanda est anathemate) sic: *qui docet benedicendas*” etc. “Vel primae parti addatur *praesumpserit* (expresión técnica para definir la desobediencia a los cánones), *secundum canones puniatur, et qui benedicendas esse docet, anathema sit*”... “*et secundas nuptias dicatur secundo nubentes, ut leges et canones loquuntur*”.

“Verba ecclesiam contemnens etc. advertenda quidam dixit, quia non videtur canon damnare benedicentes secundas nuptias, nisi id facerent *in contemptum ecclesiae*”.

“Et quod non deberi damnari sub anathemate, cum canones antiqui, qui prohibent benedictionem secundarum nuptiarum, nullam poenam apposuerint”.

“Advertatur, quod non hic damnatur benedicens secundas nuptias, sed si *quis ecclesiam contemnens id fecerit*”.

“Nollent aliqui hunc tertium damnari sub anathemate, cum contrarium observet ecclesia Graeca et sit contra opinionem multorum doctorum” (C.T.A., VI, 486-487).

te disciplinar. Son las proposiciones que guardan un nexo más o menos estrecho con los dogmas de fe.

Da por supuesto que algunos cánones versan realmente sobre doctrinas de fe divina solemnemente definidas por la Iglesia. La primera tarea, pues, es calificar a la doctrina en sí misma. Además, cuando un canon versa sobre verdades dogmáticas, solamente la proposición contradictoria encierra la verdad definida. El anatema en Trento, en cambio, amplía su campo a proposiciones no opuestas contradictoriamente al dogma¹¹.

He aquí algunos ámbitos que no pertenecen estrictamente a verdades de fe reveladas y solemnemente definidas por la Iglesia, pero que Trento consideró objeto apropiado para el empleo del anatema:

1. *Los "hechos dogmáticos" o verdades de hecho en conexión con el dogma.*

Favre no define. Más bien describe estos "hechos dogmáticos" en una comparación con las verdades de fe católica. Los estudios sobre la evolución del dogma, defienden que una verdad solamente es de fe católica cuando está contenida implícitamente de derecho, no solamente de hecho, en una verdad revelada. La supuesta verdad de fe católica debe desprenderse por sí misma del análisis deductivo de la verdad revelada, sin mediar otros conceptos o hechos ajenos a ambas proposiciones. Pero existen otras verdades cuya deducción no se obtiene mediante un análisis puro de la verdad explícitamente revelada. Exigen que dicho análisis sea completado con un hecho *nuevo y contingente*: El ejercicio del poder jerárquico de la Iglesia determinando esto o aquello.

Estas verdades, así obtenidas, son las que forman el grupo de los "hechos dogmáticos" o "verdades de hecho".

Quien niegue alguno de estos hechos no es herético. Se ex-

11. R. FAVRE, "Les condamnations avec anathème": *Bulletin de Littérature Ecclesiastique* 47(1946) 226-241; 48(1947) 31-48; F. CAVALLERA, "Le Décret du Concile de Trente sur la Pénitence et l'Extrême Onction": *Bulletin de Littérature Ecclesiastique de Toulouse* 24 (1923) 277-297; 25 (1924) 56-63; 127-143; 33 (1932) 73-95; 114-140; 34 (1933) 62-88, 120-135; 35 (1934) 124-137; 36 (1935) 3-24; 39 (1938) 3-29.

pone a serlo en la medida en que *la negación del ejercicio* de un poder implique la *negación del poder en sí mismo*¹².

Conviene anotar que el “hecho dogmático” debe su existencia al libre ejercicio del poder global de la Iglesia de atar y desatar. En otras palabras: el “hecho dogmático” no goza de inmutabilidad necesaria ni de existencia interminable. Su inclusión en una fórmula terminada con anatema no puede conferirle cualidad alguna superior a la que posee en sí misma. Que actualmente exista alguno de estos hechos, no quiere decir que siempre existieron ni que existirán en el futuro. Depende del *libre ejercicio* del poder jerárquico de la Iglesia. Si libremente, respondiendo a causas razonables, dio vida a algunos de estos “hechos dogmáticos” al establecer una norma de proceder adecuada a las circunstancias, libremente también, atendidas nuevas razones, puede dictar otra norma de conducta. El “hecho dogmático” existe mientras es. Si deja de existir ya no es verdad que “aún existe”, aunque siga siendo verdadero que “ha existido” y hasta que “podía seguir siendo”. Pues las verdades de hecho corren el mismo destino que el “hecho dogmático” que las sostiene¹³. Podemos ver aplicada esta doctrina al matrimonio rato y no consumado. Mientras no haya mediado la dispensa o la profesión religiosa existe el matrimonio. Si mediare alguno de los dos hechos —dispensa o profesión religiosa solemne— el matrimonio quedará disuelto. Es verdad que existió y hasta que podía pervivir en el futuro, pero no es verdad que actualmente haya tal matrimonio.

Enumera entre estos hechos dogmáticos:

- a La disolución del matrimonio rato y no consumado por la profesión religiosa solemne¹⁴.

12. A. MICHEL, “Hérésie”: D. T. C. VI, 2211-2212; L. CHOUPIŃ, “*Valueur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*”, Paris 1913, 46-48.

13. “Reste une dernière objection. S’il en est ainsi, nous dit-on, la vérité, nécessairement *immuable et éternelle* de ce canon disparaît. En effet, si le Pape peut déclarer, par un libre exercice de son pouvoir de délier, que la profession religieuse solennelle dirime le mariage, il pourrait tout aussi bien le déclarer de *toute véritable* profession, —ou supprimer purement et simplement ce privilège, ou moins dans sa teneur générale— pour se réserver de disoudre le mariage “ratum” dans des cas d’espèce seulement, non esclu le motif de la profession solennelle. Notre canon cesserait donc d’être vrai” (R. FAVRE, art. cit., 47 (1946) 237).

14. D. 976. Cfr. P. CAPPELLO, *De matrimonio*, 1923, n° 758-759, 761-764, 222-223 BILLOT, *De Ecclesiae sacramentis*, Roma 1918, II, 444-447; M. L. DE

- b El impedimento dirimente emanado de las órdenes sagradas y del voto solemne de castidad¹⁵.
- c Comulgar una vez, al menos, al año, en Pascua y confesarse anualmente¹⁶.
- d La existencia del subdiaconado y de las órdenes menores¹⁷.

2. *Las proposiciones teológicamente ciertas.*

Abandonamos el terreno de los hechos para mantenernos a nivel de verdades. Algunas son reveladas. Otras son deducidas de las verdades reveladas a través de una argumentación, como si dijéramos, a priori. Otras, en cambio, son conclusiones extraídas de una verdad revelada conjuntamente con otra verdad no revelada, pero conocida a posteriori con certeza. Estas últimas reciben la denominación de conclusiones teológicamente ciertas. Relacionadas con las verdades reveladas son proposiciones *real y objetivamente nuevas*. Y también Trento refuerza con el anatema algunas de estas verdades:

- a) La legitimidad de tales o cuales giros verbales para expresar verdades dogmáticas: “transustanciación” referida a la presencia real de Cristo en la Eucaristía¹⁸; “secundam post naufragii tabulam” sobre el sacramento de la reconciliación en sus relaciones con el bautismo¹⁹; que el canon de la misa no contenía error alguno, siendo así que incluía verdades no reveladas²⁰.
- b) La legitimidad de algunos usos litúrgicos o normas disciplinares de derecho eclesiástico.

Integran este grupo algunos hechos no revelados cuya conveniencia define el Concilio. Lo hace de tal manera que el no

SMET, *De sponsalibus et matrimonio*, Bruges, 295-296. Y el comentario a todas estas opiniones por parte de R. FAVRE, art. cit., 47 (1946) 233-238.

15. D. 979.

16. D. 891, 918.

17. D. 958, 962, H. LECLERCQ, “Fossoyeurs”: D.A.C.L., V. 2069-2083;”
 ID. “Chantres”: D.A.C.L., III, 352; R. FAVRE, art. cit. 47 (1946) 239-241.

18. D. 984.

19. D. 917.

20. D. 953.

aceptarlos implicaría bien la negación de los poderes plenos de la Iglesia en materia de disciplina eclesiástica, bien de su infalibilidad:

- a. El valor y eficacia de la crismación en el sacramento de la confirmación ²¹.
- b. La legitimidad de la fiesta del Ssmo. Sacramento, sus expresiones y procesiones ²².
- c. La licitud de que el sacerdote se dé la comunión a sí mismo en determinadas circunstancias ²³.
En todas estas condenaciones el anatema no cambia en nada la naturaleza de las verdades a las que hace referencia. Si no eran reveladas, siguen sin serlo ²⁴.

SIGNIFICADO DEL "IUS DIVINUM" EN TRENTO.

a.- R. Franco pronunció una conferencia en la XXX Semana de Teología española de 1970 digna de tenerse en cuenta ²⁵.

Estudia las diversas redacciones de los cánones sobre la integridad de la confesión. Concede primacía valorativa al texto definitivo y se apoya en las discusiones de los teólogos tridentinos. Su finalidad es descubrir el significado que entonces se daba al "ius divinum".

Los teólogos de tendencia franciscana presentes en el Concilio hablan hasta de cuatro posibles acepciones:

"In primo gradu iuris divini sunt ea quae in Sacra Scriptura Veteris ac Novi Testamenti continentur".

"In secundo gradu sunt ea quae bona et formali consequentia deducuntur, ex his quae evidenter in sacris voluminibus habentur".

21. D. 872.

22. D. 889, 892, 953-954, 956, 881.

23. D. 892.

24. R. FAVRE, "Les condamnations avec anathème": *Bulletin de Littérature Ecclesiastique* 48 (1947) 31-46.

25. R. FRANCO, *La confesión en el Concilio de Trento: exégesis e interpretación*: *El Sacramento de la Penitencia* (XXX Sēmana Española de Teología) Madrid 1972, 303-316.

“Deinde in tertio gradu sunt illa quae neque habentur in Sacra Scriptura, neque evidenti secundo necessaria consequentia possunt ex eis colligi, sed in usu Ecclesiae sunt, qualia sine dubio multa observat et sanctissime retinet Ecclesia ex apostolorum institutione. Illi quidem plurimas fecerunt orationes sine ullis tamen scripturis”.

“In quarto gradu sunt ea quae statuuntur ab orthodoxis patribus in generalibus conciliis”²⁶.

Este voto de la escuela franciscana quedó inédito, pero no suscitó discusión alguna. Por lo cual no es aventurado concluir que fuera el pensamiento ambiental de los pensadores del aula conciliar. Además, a lo largo de las discusiones se observan variantes textuales que podemos considerar como vestigios de esta cuádruple división. Así hablando de la integridad de la confesión se decía: “Ex institutione sacramenti poenitentiae iam explicata Ecclesiae Patres *necessaria quadam et evidenti consequentia* collegerunt institutam esse a Domino etiam *integram peccatorum confessionem* et omnibus post baptismum lapsis *praeceptam exstitisse*”²⁷. En la redacción definitiva, en cambio, leemos: “Ex institutione sacramenti poenitentiae iam explicata *universa Ecclesia semper intellexit* institutam esse a Domino integram peccatorum confessionem et omnibus post baptismum lapsis iure divino necessariam existere”. Se han suprimido las palabras: “...Ecclesiae Patres *necessaria quadam et evidenti consequentia* collegerunt...”²⁸. Por tanto han rechazado aquellas palabras que colocaban la integridad de la confesión entre las verdades pertenecientes al “ius divinum” en segundo grado. Luego, la integridad de la confesión no es una verdad directamente revelada ni que se deduzca “necessaria

26. G. ESCUDE CASALS, *La doctrina de la confesión integra desde el IV Concilio de Letrán hasta el Concilio de Trento*, Barcelona 1967, cit. por R. FRANCO, a. c., 309..

“Fr. Joannes Anyonius Delphinus... Iuris divini gradus sunt tres, In primo sunt omnia, quae continentur in sacra scriptura veteris et novi testamenti. In secundo ea, quae implicite in eis continentur quasi per quandam concomitantiam necessariam. In tertio sunt statuta ecclesiae et conciliorum, et hic ultimus gradus dicitur etiam ius humanum. Confessio quatenus sumitur simpliciter, ut contritio et poenitentiae, est in secundo gradu iuris divini; si accipitur confessio quatenus cum circumstantiis, et de tempore, loco et persona, est in tertio gradu iuris divini...” (C. T. A. VI, 70).

27. C. T. A. VII, 348 not. c.

28. C. T. A. VII, 347-348.

quadam et evidenti consequentia” de otra verdad revelada. Su necesidad se deduce de la institución divina del sacramento conjuntamente con la praxis de la Iglesia. No obstante, para mantenerme dentro de la mayor ecuanimidad posible, termino con estas frases del mismo R. Franco: “A propósito de esta modificación del texto original tenemos que tener en cuenta, de las discusiones que la precedieron, que hay una cosa bastante clara: la confesión como tal no se encuentra inmediatamente y formalmente en la Escritura. La supresión por tanto de la “evidenti et necessaria consequentia” no supone una marcha atrás en el sentido de definirla como contenida explícitamente en la Escritura, sino más bien una *mitigación* de la fórmula anterior en una fórmula más mitigada. La praxis universal de la Iglesia constituía a la confesión en algo de derecho divino, pero en el tercer grado de que hablaban los teólogos franciscanos.

“Con esto creo que podemos terminar este análisis, que de ninguna manera pretende ser exhaustivo. La necesidad de la confesión numérica y específica se propone como una conclusión en sentido lato, *que aparece por el uso de la Iglesia*, aunque es evidente que no ha estado en uso en la Iglesia siempre de la misma manera”²⁹.

b- *Peter tiene una concepción dinámica del “ius divinum”.*

Peter opina que la doctrina de la confesión íntegra, tal como se ha interpretado ordinariamente a Trento, es realmente de derecho divino y seguirá siéndolo mientras sea la intención y la voluntad de la Iglesia. Pero la Iglesia puede proponer otra forma de celebrar el sacramento de la reconciliación.

Parte de un concepto dinámico del derecho divino. Hay verdades que son de derecho divino, pero que pudieron no haberlo sido antes ni serlo tampoco en el futuro. Esto ocurre siempre que la intervención de la Iglesia, cuando las circunstancias lo aconsejan y hasta lo exijan, sea necesaria para determinar algunas materias. El sacramento del perdón es de institución divina en cuanto a sus elementos esenciales, pero ¿cómo ha de ser su estructura externa? El poder jerárquico lo determina. En ciertos momentos históricos

29. R. FRANCO, a.c., 310-311.

el negar esa estructura externa dada por el poder jerárquico puede equivaler a negar la misma realidad sacramental. Concretamente es lo que sucedía con la forma sacramental de reconciliación en la época tridentina. Los protestantes negaban la única forma sacramental existente de reconciliarse en un momento en que ni católicos ni protestantes pretendían crear otra nueva. En estos supuestos la negación de la única forma sacramental existente implicaba privar al perdón de todo medio concreto de encarnarse. Hoy día no podemos mantener esta equivalencia, ya que no se trata de suprimir toda forma de reconciliación sacramental, sino de encontrar otras nuevas que ofrezcan una mayor eficacia que la existente. Tendencia ésta que responde a la mentalidad del hombre actual más consciente de su poder creador, y a un modo más dinámico e histórico de ver las distintas formas de reconciliación sacramental y las relaciones que median entre valores que la integran. Responde igualmente a una mayor distinción entre lo esencial y lo accidental en los temas sacramentales³⁰.

ANATEMA, IUS DIVINUM Y CONCEPTO DE PECADO MORTAL EN TRENTO

En este recuento de opiniones no puedo pasar por alto la tesis de Vorgrimler. Mantiene una postura original, contraria a las anteriormente relatadas, pero a la hora de sacar las conclusiones prácticas casi se identifica con ellas.

Defiende que la doctrina del Concilio de Trento sobre la integridad de la confesión es de derecho divino, lo ha sido y seguirá siéndolo. Es la concepción estática del derecho divino. Opina que si algunos autores, al hablar del tema, relegan al olvido o ponen en duda el alcance de la doctrina del Concilio, sólo puede explicarse por la mentalidad excesivamente histórico-crítica con que lo exami-

30. C. PETER, "La confesión íntegra y el Concilio de Trento": *Concilium* n.º 61 (Enero, 1971) 98-111; A. EPPACHER, "Die Generalabsolution": *Zeitschrift für Katholische Theologie* 90 (1968) 296-308, 385-421; C. PETER, "Auricular Confession and the Council of Trent": *The Jurist* 28 (1968) 280-297; ID., "Renewal of penance and the problem of God": *Theological Studies* 30 (1969) 489-497; C. E. CURRAN, "The Sacrament of Penance": *Worship* 44 (1970) 8-9.

nan. A veces, dice, se tiene la impresión de que únicamente consideran históricas la "ipsissima verba Christi" o su actuación. Es un sentido raquíptico, concluye, a cuya luz poquísimas serán las verdades que merezcan pertenecer al derecho divino.

Considera que todas estas reflexiones no han arrancado de raciocinios estrictamente científicos, sino que son fruto del descontento manifestado en torno a la actual manera de vivir el sacramento de la reconciliación sacramental. El ambiente estimulaba a buscar una justificación teórica, que creen encontrar en las razones histórico-exegéticas.

Rechaza la tesis según la cual no todos los cánones de Trento contienen doctrina de fe definida, porque no han de interpretarse aisladamente, sino a la luz del conjunto doctrinal del Concilio.

Pero también Vorgrimler capitula inesperadamente ante la realidad pastoral que le presentan unos hombres alérgicos a la forma actual de vivir la reconciliación sacramental. Se une entonces a cuantos propugnan la urgencia de repensar todo el tema penitencial en búsqueda de algo más viable y operante entre los cristianos de nuestros días. Pero se diferencia de otras corrientes en cuanto que defiende que toda renovación carece de garantías de éxito si no mantiene como de derecho divino, en su sentido estricto, la integridad de la confesión. Dentro de este marco de pensamiento puede encontrarse la respuesta acertada a las necesidades pastorales en el uso prudente y equilibrado del esquema tradicional: confesión de devoción, en casos de necesidad y confesión propiamente judicial. Se inclina abiertamente por la judicial porque manifiesta mejor el sentido ministerial y público de la reconciliación con la Iglesia. Pero el deber de acudir a la confesión judicial no sería tan frecuente como lo es hoy día, puesto que sólo hay que declarar en esta confesión aquellos pecados que realmente son mortales. Y aquí está la matización propia de Vorgrimler al partir de que Trento no ha propuesto un concepto determinado de pecado mortal. Por eso mismo éste es el campo propio en el que la reflexión teológica puede moverse con libertad en la búsqueda del concepto del pecado que se ha de someter según especie y número al poder de las llaves. Opina que el concepto de pecado mortal, latente en la doctrina tridentina, está más cerca de la idea bíblica de "Sünde zum Tode", como separación radical de Dios, que de los catálogos manualísticos del pe-

cado grave. Lo único que lamentamos es que Vorgrimler no se haya detenido en el estudio de esta afirmación teniendo por fuentes a las actas conciliares³¹.

ZACARIAS HERRERO

31. H. VORGRIMLER, "Das Bussacrament - iuris divini?": *Diakonia* 4 (1969, n.º 5) 257-266.

Este es el camino ordinariamente seguido actualmente por el mayor número de moralistas. Ofrece menos dificultades en relación con la doctrina del Concilio de Trento. Como ejemplo citaré únicamente a D. FERNANDEZ, *Nuevas perspectivas sobre el sacramento de la penitencia. Historia. Teología. Pastoral*, Valencia 1971.

II.- ¿Quién es Dios?¹

I. El Método

K. Adam trató de presentar la relación entre S. Agustín y su madre santa Mónica como desafío personal entre el hijo y la madre. El hijo abandonó el cristianismo y aceptó el maniqueísmo, optando por la preferencia de la razón a la fe²:

Sabes, Honorato, que si nos unimos a estos hombres (maniqueos, fue porque decían que dejando a un lado la terrible autoridad, conducían hasta Dios y liberaban de todo error a los que los escuchaban por la mera y simple razón”³.

“Decían que estábamos aterrorizados por la superstición; que nos imponían la fe antes de darnos la razón. Ellos no invitaban a creer, sino cuando habían discutido y aclarado la razón”⁴.

Tras esa presentación crítica se ocultaba un problema real y profundo: renunciar al cristianismo significaba renunciar a un Dios creador, personal y libre, para aceptar un sistema racionalista, un dualismo constituido por dos Principios, el del Bien y el del mal (Zoroastro), que se presentan como Principios ontológicos, reales, metafísicos, pero que, al fin y al cabo, son principios lógicos, teorías humanas. Agustín, al ingresar en el maniqueísmo, entraba, pues, en un mundo nuevo, impersonal, cosmológico, griego, (¿irreal?).

Cuando vuelve a Tagaste, su madre no le admite en casa y el desafío queda planteado. Poco tiempo después, Mónica tiene un sueño, que cambia el trato familiar, pero no el desafío religioso y vital:

1. Cfr. *Salmanticensis*, 12 (1965) 3-31 y *Salmanticensis*, 13 (1966) 231-281.

2. *Ego dedignabar esse parvulus, et turgidus fastu mihi grandis videbar.* (*Confess.* III, 5,9 PL 32,686). *Et dicebant: veritas, veritas et multum eam dicebant mihi* (Id. n. 10, col. 687).

3. *De Utilitate Credendi*, 1, 2 PL 42, 66.

4. *Id y Confess.* III, 10, 18 PL 32, 691.

Mi madre lloraba por mí... y Tú la escuchaste: Porque ¿de dónde le venía aquel sueño, con que la consolaste, para que me permitiera vivir y compartir con ella la mesa en su casa? Antes me lo había prohibido, rechazando y detestando las blasfemias de mi error. Se vio a sí misma colocada en un tablón (*Regula*); vio que venía hacia ella un joven brillante, alegre, sonriente mientras ella está triste y adolorida... y que yo estaba junto a ella en la misma Regla... Cuando me contó su sueño (*Visum*), le repliqué que no debía desesperar de encontrarse algún día en mi religión. Pero respondió sin vacilar: "No; no me han dicho donde está él estarás tú; sino donde estás tú, estará él"⁵.

Al fin Agustín fue derrotado y Mónica saboreó su victoria⁶. Pero el desafío carecía ya de importancia, pues habían aparecido nuevos elementos y problemas. Ya no se trataba sólo de *crear para entender* o de un Dios personal, al que se reza, en lugar de discutir. El platonismo⁷ tomaba en Agustín la forma de la Nueva Academia⁸; dudando de todo, declaraba que necesitaba ante todo información fehaciente sobre dos problemas humanos: Dios y el alma⁹. Agustín se había convertido ya a sí mismo en tierra de sudor y de fatiga¹⁰.

Hemos hablado sobre las pruebas de la existencia de Dios, *certa, quamvis tenuissima forma cognitionis*¹¹, que exige la fe como *conditio sine que non*¹². Lo que interesaba a Agustín, no es el *quid scis*, sino el *unde scis*¹³. Finalmente era inútil discutir la existencia de Dios, sino se precisaba, de qué clase de Dios se trataba, habiendo tantos dioses¹⁴. Y ¿cómo podríamos averiguar qué es Dios, o quién es Dios, si toda palabra y toda idea humana son meros antropomorfismos?¹⁵ Sólo podemos hablar de Dios por *analogía (entis, fidei, spiritus)*, por metáfora o comparación humana¹⁶. Se-

5. *Confess.* III, 11, 19 PL 32, 691.

6. *Id.*, VIII, 12,30 PL 32,762s.

7. *Id.*, VI, 1,1 col. 719.

8. *Id.* *id.*

9. *Solit.* I, 2,7 PL 32,672.

10. *Confess.* X, 5,7 PL 32,782, etc.

11. *De lib. Arbitrio*, II, 15,39 PL 32,1262.

12. Cfr. CILLERUELO, L., "La prueba agustiniana de la existencia de Dios" en *Arch. Teol. Agustín.* (hoy *Estudio Agustiniano*) 2 (1967) 515-534; *Id.*, 4 (1969) 239-273.

13. Tomemos como ejemplo el libro X de las *Confessiones*, donde Agustín analiza la memoria humana, para encontrar dentro de ella a Dios.

14. Parece claro que Agustín trataba de superar al Cotta. Cfr. Ciceron, *De Natura Deorum*, III, 8,20ss, Teubner, 1961, p. 125ss.

15. *De div. Quaest. ad Simplic.*, q. II, 1-4 PL 40,138ss.

16. *C. Adimanto*, 7,4 PL 42,138.

gún hemos visto, algo pueden ayudarnos la teología negativa, la teología natural, la teología del signo, la teología de la fe, la teología de la propia consciencia. Pero al final sólo nos quedan la *Vía indirecta* y el *Camino de las mediaciones*¹⁷. Eso es poco, para un método.

Si pensáramos como Mónica, deberíamos contentarnos con decir que Dios no es nada de lo que nosotros podemos concebir o decir, ateniéndonos a la declaración de nuestros Concilios Lateranense IV y Vaticano I¹⁸. Y Agustín se siente muy atraído por la teología negativa:

¿Qué es lo que amo, cuando Te amo? Tú no eres hermosura corporal, ni resplandor corporal, ni limpidez luminosa, agradable para los ojos, ni dulce melodía de cualesquiera canciones, ni fragancia de flores, ungüentos y aromas, ni maná, ni miel, ni miembros suaves al abrazo carnal. No amo tales cosas, cuando amo a mi Dios¹⁹.

Pero Agustín entiende que no podemos contentarnos con tales posturas negativas. Es más, como pondrá de relieve Przywara, Agustín parece más bien afirmar que Dios es todo lo que los hombres podemos decir y pensar, ya que es la última cualidad de todas las cosas:

“Sin embargo, (cuando amo a mi Dios) amo una cierta luz, una cierta voz, un cierto perfume, un cierto alimento, un cierto abrazo, ya que es luz, voz, olor, comida, abrazo de mi hombre interior. Dios es el lugar (*Ubi*) en que refulge ante mi alma lo que no es espacial, en que resuena lo que no se apaga con el tiempo, en que huele lo que no desparrama el viento, en que se saborea lo que no desaparece con la voracidad, en que se realiza una unión, que no se afloja con la saciedad”²⁰.

Así aparece la nueva instancia. El método ya no consiste sólo en sustituir la razón por la fe, puesto que tanto la razón como la fe quedan sometidas a previas investigaciones profundas. Queda en claro una cosa: todos los problemas son “humanos”, todo problema es antropológico. Desde los sofistas hasta los tiempos de

17. Especialmente el Cristocentrismo, *Confess.* VII, 18,24 PL 32,745. Teodorico Kampmann animó un movimiento moderno en el sentido de la *Vía Indirecta*. Cfr. *Vía Indirecta. Beiträge zur vielstimmigkeit der christlichen Mitteilung*, München, 1969.

18. *Denz.* 1782, 1783, 1784 y 428.

19. *Confess.* X, 6,8 PL 32,782.

20. *Id., id.*

Agustín, la Crítica había ido avanzando, y al final se establecía como frontera definitiva, con su fórmula inicial: *unde scís*. ¿Cómo lo sabes, o por dónde lo sabes?

Grecia tenía su método para buscar a Dios: racionalismo, determinismo, científicismo, como se ve en el *De natura deorum*, de Cicerón. Al aceptar un Dios creador, personal y libre, ese método queda anulado, ya que las "leyes" (físicas) no pueden funcionar a capricho. Los escolásticos cristianos no comprenden la oposición radical que aquí reina, y nos aconsejan que no hablemos de oposición, sino más bien de síntesis, aunque sea misteriosa. Ahora bien si Dios es libre, y al mismo tiempo no es libre, porque está sometido a alguna "ley", tenemos, no una síntesis sino una bonita contradicción. Lo que le duele al escolástico, y a todos los demás, es la instancia siguiente: ¿es posible que la llamada "Verdad eterna" pueda cambiar *ad libitum*, si depende del capricho de Dios? Pero, al hablar así, se ha admitido ya la contradicción, a la manera que los maniqueos preguntaban "cómo pudo surgir en Dios la iniciativa de una creación". Se toca siempre el problema que Platón tocaba en el Eutifrón: ¿Es amable una cosa porque la ama Dios? o, ¿la ama Dios porque ya es amable? Los tomistas se pusieron de parte del Dios-Verdad, es decir, de Grecia, mientras los escotistas se pusieron de parte del Dios-Libertad, es decir, de Israel. Descartes, a su vez, dejó en herencia al mundo moderno la convicción de que un Dios sometido a algún linaje de Necesidad, es siempre un Zeus, jamás un Jehovah. Pues bien parece ser que Agustín rechaza el método griego y tiene que buscarse un método que sirva para un Dios personal, libre, creador. ¿Cabe realmente un método, si nos enfrentamos con una Libertad?

El punto de partida parece firme: Agustín redujo el Principio a la Persona: el Universo no es una Necesidad, sino una Libertad. A veces pregunta Agustín *quid sit Deus*, pero replica al momento: *quid est nisi Deus meus*? No es pues una Zona Lógica, un Principio o Arche o Ley física, Causa, Motor, Ser, Verdad, Belleza, Justicia (Dike), Valor separado o Topos Noetós, Suelo, Fundamento, etc., sino que es "mi Dios, mi Señor, mi salud":

"¿Qué eres Tú para Mí, y qué soy yo para Ti? *Dic mihi quid sis mihi. Dic mihi: salus tua Ego sum*"²¹.

21. *Confess.* I, 4,4 PL 32,662; *Id.*, 5, col. 663.

Agustín rechaza, pues, el método griego, porque sólo vale para un mundo determinista y racionalista, que no existe. Para colocarse en la realidad, exige que se comience por someterse a la fe (*crede*). Y como tiene de la fe un concepto más bien pobre y raquítico, exige una buena hermenéutica, una inteligencia o interpretación filosófica de la fe: *crede ut intelligas*. De ese modo cree haber establecido un método adecuado a la búsqueda de un Dios cristiano. Ni el orgullo filosófico, ni la fe del carbonero, propia del ganado de Dios, o *pecus Dei*²². Para buscar a Dios, es preciso sudar y sangrar, ya que Dios se ha escondido rigurosamente. El método agustiniano reclama entonces dos nuevas precisiones: por una parte, hay que atenerse al *noli foras ire, in teipsum redi*. Por otra parte, el método es el *Soliloquio* o la *Confessio*.

II. *Metafísica necesaria y metafísica libre.*

Quizá Mario Victorino engañó a Agustín con su traducción tendenciosa y cristiana de los platónicos²³. Pero el problema radical era muy grave. Plotino, tratando de superar a Platón y Aristóteles, pasaba de *lo uno* a *lo múltiple*; ontológicamente, sobre el concepto de emanación; lógicamente, sobre el concepto de razón. Aventuraba la metáfora de la "semilla", como generación griega, como potencia que se revela y expande²⁴. Pero no resolvía el problema crítico, y su dogmatismo se reducía a un absurdo, fundado en ambigüedades y comparaciones poéticas inadecuadas, al aplicar el concepto de "ser". La noción de ser es en Grecia ambigua, ya que puede referirse al participio *On*, o al infinitivo *einai*. ¿Qué se quiere decir, cuando se utiliza ese término? Por un lado, en cuanto participio, y según la índole del participio del verbo griego, significa permanencia, constancia, perseverancia, estabilidad. Se opone al verbo *gígnomai*, que significa devenir, inconstancia. Agustín se lo

22. *Spiritualis sic istis alimentis pascitur, ut multa intelligat; carnalis autem, id est parvulus in Christo, tanquam pecus Dei, ut multa credat quae intelligere nondum potest. De Gen. c. Manich. I, 23, 40 PL 34, 193.* Ya se ve su voluntad de conjugar el Platonismo con el Cristianismo siempre que sea posible: *non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem; apud platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confidit. C. Academ. III, 20,43 PL 32,957.*

23. Cfr. Boecio, PL 64,71 A. Los críticos, apoyados en esa declaración de Boecio, estiman que la traducción de Mario Victorino era un tanto "tendenciosa", es decir, un tanto "cristianizada".

imaginaba como "aquello que deja de ser lo que era, para comenzar a ser lo que no era". Entendía el "ser" al modo cristiano, como una participación en el *ser divino, quod summe ac primitus est* (Id.) Por ende, Plotino no le resolvía el problema metafísico.

Porfirio trató de resolverlo, abandonando el sentido del participio, y acogiéndose al sentido del infinitivo. Quería fabricar el puente que la metafísica griega necesitaba. Pero para que tal idea se le ocurriese necesitó de los "oráculos caldeos", y de la teología oriental. Con esa "ayuda extranjera", tomaba como noción del "ser" el infinitivo. En ese caso, el Ser es una energía subsistente y trascendente, en cuanto que es *Pléroma*, plenitud, que tiende a expandirse y se trasciende por necesidad. Ahora *Lo Uno* es *El Ser* universal. Pero ya no es *To On*, ni siquiera *To Hen*, sino que es *To Einai*, el Ser expansivo que rebosa, dialéctico y evolutivo. Ahora es posible comprender cómo la *Díada* sale de la *Mónada*: en realidad no "sale", sino que la misma *Mónada* que por su fuerza interna se ha desdoblado, como una célula, en las teorías modernas. La *Díada* es una prolongación vital de la *Mónada*. Una solución semejante adoptó Proclo²⁵ y probablemente Mario Victorino²⁶. Pero Agustín sigue angustiado.

"Vi las cosas inferiores a mí; advertí que ni son del todo, ni dejan de ser del todo. Son, puesto que proceden de Ti; pero no son, puesto que no son lo que Tú eres"²⁷.

Como el terreno cristiano estaba ya dominado por el problema metafísico, el problema de la fe era tan difícil como el de la razón: arrianos, subordinacionistas, apolinaristas, macedonianos, pneumatómacos, positivistas e historicistas religiosos; Antioquía contra Alejandría, una Alejandría oriental contra una Alejandría occiden-

24. *Enneadas*, III, 2, 2,19. Cfr. PARMA Ch., *Pronoia und Providentia* Leiden, 1971, p. 54.

25. ZIEGENAUS A., *Die Trinitarische Ausprägung der Göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, München, 1972, p. 17-25.

26. *Id. id.*

27. *Confess.* VII, 11,17 PL 32,742. En este modo de formular aparecen dos direcciones del pensamiento de Agustín: por un lado, desconfía de los métodos objetivos, y se dispone a ingresar en sí mismo y resolver dentro de sí mismo el problema de la búsqueda de Dios; en efecto, la Metafísica es un Laberinto. Por otro lado, comienza a buscar información acerca de las Herejías, ya que parece casi imposible caminar con seguridad en un terreno minado, o en un mar sembrado de escollos y minas. Todo lo cual da a Agustín un aire "subjetivista".

tal, mezcla infinita de culturas, eso es lo que tenía Agustín delante de sus ojos...

Dilthey, para ponderar el carácter de "hombre moderno" de Agustín, se fija sobre todo en el subjetivismo, en oposición al hombre griego y al mundo griego, que se reduce a cosismo y fisicismo. Luis Dempf replica que tal afirmación es un anacronismo²⁸. Pero en esta discusión hay un malentendido y otro problema de fondo que se oculta.

En efecto, cuando se habla de subjetivismo, hay una referencia obvia al subjetivismo alemán del s. XIX, y en ese sentido sería anacrónico atribuírselo a Agustín. Pero el subjetivismo, como oposición al objetivismo, abarca mucho más, ya que Dempf confiesa que Agustín no entra en el objetivismo tradicional, que se mantiene más bien en un personalismo pasivo y que es partidario de una energía creadora en el mundo, ya que define al hombre, no como un compuesto de alma y cuerpo, de alma y materia, sino como un espíritu o energía espiritual, que tiene un alma y tiene un cuerpo, sin confundirse nunca con ellos²⁹.

Hay, pues, un subjetivismo que no es alemán, y al que nos referimos cuando hablamos del "subjetivismo de la Biblia". Israel no buscaba a Dios especulando, contemplando los objetos físicos, adentrándose en una metafísica o ultrafísica, suponiendo que Dios es un objeto más, el primer Objeto o Cosa. Israel buscaba a Dios en la Historia, y sobre todo en su propia Historia: el llamado cosmos, era también historia natural y se reducía a montañas, mares, truenos, relámpagos, tempestades, granizadas, sequías, lluvias, fenómenos de la vegetación, de la fertilidad, de los desastres, en una palabra, bendiciones y maldiciones de Dios. Buscaba a Dios reflexionando sobre su propia historia. Y por eso decimos que se creó a sí mismo en su relación con Dios, en su forcejeo o lucha con Dios³⁰. En cuanto entra aquí el elemento "libertad", hablamos

28. Cfr. DEMPFF L., *Metaphysik des Mittelalters*, München, 1930, p. 17.

29. Así ha desaparecido la famosa discusión sobre el "Compuesto humano", convirtiéndose en una nueva discusión sobre el "Misterio humano".

30. Gén 32,23s. En Grecia trabajaban los esclavos y los "libres" podían dedicarse a especular, a contemplar, a "ver mundo". En Israel reinaba generalmente la angustia, el anhelo de paz, de felicidad, que nunca llegaba. Agustín pone como primera condición para "buscar a Dios" ser un "ciervo", es decir tener sed ardiente de Dios (In Ps. 41, 1 PL 36, 464ss). El Cristianismo ya no es una "libertad para especular", sino ca-

de creación³¹, tal como lo hace con insistencia Berdiaev. Una historia no es un objeto o cosa, sino un subjetivismo, es decir, una serie de momentos ligados por una memoria humana. En cambio Grecia buscó a los dioses en el movimiento del mundo, en el orden del mundo, *natura, nomos, ley, dike*, intención, finalidad de los movimientos deterministas y determinados, causalidad estricta, conexión rigurosa de *actio-passio*. Lo que se buscaba era un *Hegemonikón*, un Ser fundamento y principio, una zona lógica, como la buscan los ontologistas, Tillich, Zubiri³².

Cuando Agustín entra de lleno en el mundo cristiano de la fe, advierte que falla la lógica: en Dios no hay emanación ni generación, sino tres personas y una sola naturaleza: en él no hay diferencia entre sustancia, accidente, atributo, etc.³³. Así Agustín se hizo cada día menos platónico³⁴, y terminó declarando que ser griego es mero quijotismo³⁵.

Dejando a un lado el método total del *Noli foras ire* que no es propio de este estudio³⁶, reflexionemos sobre el método del Soliloquio, para buscar a Dios. Es sin duda un método nuevo, un nuevo género literario, que responde a una nueva ideología: un Agustín empírico se pone a dialogar con una Ratio, una Tapada misteriosa

ridad. Lo que Agustín decía del ciervo que tiene sed, lo dice del peregrino que tiene hambre: sin hambre, no hay nada que hacer (*In Jo 26, 11-20 PL 35, 1611-1615*). "*Trahimur... Da amantem, et sentit quod dico. Da desiderantem, da esurientem, da in ista solitudine peregrinantem atque sitiientem, et fontem aeternae patriae suspirantem: da talem, et scit quid dicam. Si autem frigido loquor, nescit quid loquor*" (*In Jo 26,4 PL 36, 1608*).

31. MADER J., *Die logische Struktur des personale Denken*, Wien, 1965; p. 64ss y 56ss; WAGNER R., *Existenz, Analogie und Dialektik*, 1953, p. 182ss. El Existencialismo ha mostrado que además del "ser radical y cosmológico", de que hablaron los griegos, hay un "ser temporal e histórico", del que hablan los cristianos: cada cual es hijo de sus obras, cada cual se crea a sí mismo.

32. Cfr. ZUBIRI X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1954, p. 472s. En ese punto, Escolásticos y Existencialistas no se oponen sino que más bien se completan: el ser temporal, es diferente del ser radical, esencia, o ser eterno de los griegos. Se diría, pues, que lo mejor es volver a recurrir a un "concordismo" de Sto. Tomás con Aristóteles. Precisamente la intención de Heidegger era un "concordismo" de los griegos (Aristóteles) con S. Agustín. Y el mismo Heidegger citaba la famosa fórmula de S. Agustín: *non intratur in veritatem, nisi per caritatem* (*C. Faustum*, 32,18 PL 42,507; HEIDEGGER M., *Ser y Tiempo* México, 1951, p. 161). Pero los concordismos están hoy demasiado desacreditados.

33. *De Trinit.* V, 4,5 PL 42,913, etc.).

34. *De Vera Religione*, 2,2ss PL 34,123ss.

35. *De Civ. Dei*, VIII, 5-9 PL 229-254; Id, col. 234.

36. *De Vera Religione*, 39,72 PL 34,154.

que puede ser Dios, un Agustín ideal, una norma o *Topos Noetós*, un misterio³⁷. Tal método se basa en la persuasión de que la Verdad habita en el corazón del hombre, y no anda por ahí vagando por el cosmos, ni más allá de la física, ni tampoco debajo de la física, es decir, ni como Idea, ni como Esencia. Y puesto que Agustín quería utilizar ese método para demostrar la “inmortalidad del alma”, parece que hemos de considerar el librito como un fracaso. Pero en realidad no es un fracaso, ya que el método va más allá de lo que parece.

En efecto, el *Soliloquium* se transfiguró en *Confessio*, que es ya el Soliloquio maduro, perfecto y sin embozos, ya se trate de temas históricos³⁸, ya se trate de exégesis doctrinales y filológicas³⁹. El método agustiniano para buscar a Dios, y pasar la vida buscándolo sin fin, es la *Confessio*, el *principio dialógico*.

¿Qué es la *Confessio*? Se supone que está ya eliminada la mitología gnóstica de los maniqueos. También queda eliminada, aunque Agustín no lo vea claro, el método neoplatónico de las “ascensiones”. Agustín no lo ve claro, ya que en su libro nos describe esa escena genial y valiente del diálogo sostenido con su madre en la ventana de Ostia⁴⁰. Ese método es maravilloso, pero popular: no resiste la crítica de los escépticos. El diálogo de la *Confessio* se establece entre Agustín y Dios, el Dios cristiano, es decir, no Jehovah, como acontece en las *Confessiones de Jeremías*, y tampoco *Lo Uno*, como acontece en las *Confessiones* de Plotino. El Dios cristiano no es un interlocutor-juez o Padre, y tampoco un dios dormido dentro de nosotros mismos, que se va desperezando paulatinamente. Es un Actor, que ahora asiste al “memorial”, a la representación de los sucesos históricos, en los que intervino principalmente, y responsable del sentido que se da a la historia, puesto que es quien ilumina a Agustín: Dios muestra a Agustín que aquella juventud, absurda y caótica, propia de un hijo pródigo, tiene un sentido y un valor concretos y que hay que creerla y además entenderla (*crede ut intelligas*) como si se tratase de un acontecimiento narrado ya en la Biblia. Lo que se narra en *Las Confessiones* es una relación con Dios, una historia de Dios, una revelación natural de Dios.

37. *Solil.* I, 1,1 PL 32,869.

38. *Confess.* I-X.

39. *Confess.* X-XIII.

40. *Confess.* IX, 10,23 PL 32,773.

No se trata de una historia individualista y empírica, sino de un paradigma, de la "historia del joven Adán". Se seleccionan aquellos hechos que son "signos" o pruebas, como en el Evangelio de S. Juan. Agustín es un extranjero, lo mismo que *L'Etranger* de Camus: pero aunque parecen dos hermanos gemelos, son dos polos opuestos.

Es éste un problema que merece reflexión. El Extranjero de Camus no entra en la existencia, sino que se queda siempre fuera, en Argel, en Bavaria. No muerde en la vida o en la sociedad, porque los considera espectáculos absurdos: es un simple mirón, un perro vagabundo. Se siente compelido a velar una noche el cadáver de su propia madre, y ni aun esa "situación" logra hacerle "entrar": se queda afuera. Yo he velado el cadáver de mi madre una noche, como el Extranjero de Camus, y entiendo que es algo tremendo el decir: "en ese vientre fui concebido y estos pechos me dieron de mamar y estas manos me limpiaron y estos labios me hicieron hombre a fuerza de besos". Es algo muy fuerte, un vino generoso, si se bebe delante de Dios. Pero el Extranjero de Camus no muerde, no pica, es un pez astuto que no muerde el anzuelo, que no entra en la situación.

El polo opuesto es Agustín, el hijo pródigo, que ha huido de la casa paterna, pero que se lleva en el corazón esa casa paterna. Disipa su hacienda, se prostituye, peca hasta el exceso, hasta la embriaguez del pecado, pero encuentra en el pecado un "sabor" que ignora *L'Etranger* de Camus, un "desabor" que no encuentra gusto en nada, ni siquiera en el pecado. Agustín encontraba gusto en el pecado: condenaba a los católicos, les reprochaba su "fideísmo", se jactaba de su racionalismo propio y maniqueo, hacía prosélitos entre sus amigos y solas su madre y su amada fueron más fuertes, más puras, y más dignas que él. Cedieron Alipio, Nebridio y Romaniano, pero la gran Mónica y aquella hembra que dormía con Agustín, cuyo nombre no ha querido mencionar, prefirieron ser católicas, buenas o malas, antes que ser "maniqueas". El drama de Agustín es, pues auténtico, profundo, humano, todo lo contrario de esa marioneta que nos presenta Camus con toda idea y con su sentido genial del absurdo de muchas existencias humanas actuales.

Adrede no quiero presentar, como polo opuesto a *L'Etranger* un pecador cristiano o católico. En efecto, este es un nuevo problema que hay que estudiar aparte. Cuando yo estudié el caso de

S. Ignacio, comprendí que había aquí otra oposición fundamental. Discutí entonces con unos calvinistas, que no admitían la confesión, ni la remisión de los pecados, y vi que hay dos mundos incompatibles: un mundo donde los pecados humanos se perdonan, se anulan, se deshacen total y radicalmente, porque la voluntad humana ha "confesado", ha dicho "he pecado" y eso, sólo eso, es lo que esperaba el Padre. Ese Padre echa los brazos al cuello a su hijo o a su hija, con tal que diga sinceramente *he pecado*, he sido un imbécil y un puerco. Así Ignacio de Loyola, un capitán aventurero es un gran pecador, pero sabe que si se confiesa, se le perdonan los pecados y se le lava el corazón, como un coche que entra en el garage para ser reparado, limpiado, engrasado, y lanzado de nuevo a la pista, aunque pocos días más tarde tenga que volver al taller de reparaciones. Y hay otro mundo horrible, donde no hay garages, un mundo abominable, donde solo se peca y sin remedio y donde hay que tener unas tragaderas colosales para creer que allá arriba hay un Dios inflexible, etc., etc.

Tenemos así tres tipos clásicos: el hijo pródigo, Ignacio de Loyola y el Extranjero de Camus, tres magníficos pecadores. Pero la sociedad actual nos demuestra que el Extranjero de Camus y el de los Ejercicios llegan incluso a ponerse de acuerdo. Ignacio de Loyola, el capitán de Pamplona, tiene sentimientos humanistas, y es capaz de comprender al pecador: si el Extranjero de Camus hubiera hecho ejercicios con S. Ignacio, se hubiera llamado Francisco Javier o cosa semejante. Pero el maniqueo es otra cosa. Ignacio de Loyola hubiera pensado como Agustín de Tagaste: convertir a un maniqueo es algo superior a cien humanismos, por piadosos que sean. ¿Cuántos maniqueos convirtió Agustín, a pesar de sus grandes dotes proselitistas? Logró vencer a algunos, pero convencerlos, ni él mismo creyó nunca en la conversión de los maniqueos. Por eso el maniqueo es un "polo", un extremo de las posturas humanas lógicas.

III. *¿Platonismo cristiano?*

Al principio, Agustín copió muchas fórmulas platonizantes, pero hizo una advertencia:

"Muchos exponen copiosamente cosas que ignoran. Yo mismo acabo de afirmar que deseo saber esas cosas que he pedido a

Dios. No desearía saberlas, si ya las supiera. Y sin embargo, he podido exponerlas. He expuesto, no lo que he comprendido con el entendimiento, sino lo que he recogido de una y otra parte, lo que he encomendado a la memoria: a todo eso he prestado fe, en cuanto he podido. Pero saber es otra cosa diferente”⁴¹.

Señaló ciertos límites al platonismo⁴² y terminó explicando que por platonismo entendía un cristianismo racional⁴³; anuló el *Topos Noetós*, al colocarlo en la mente personal de Dios⁴⁴, al reducirlo al Verbo cristiano⁴⁵, convirtiendo el platonismo en *praeparatio evangelica* y la “filosofía religiosa” de Platón en teología filosófica. No es, pues, extraño que la controversia pelagiana le obligase a revisar algunos matices platonizantes⁴⁶.

Para nuestro tema la discusión tiene importancia, ya que subsiste en las discusiones escolásticas. Así, por ejemplo, Eric Przywara, gran intérprete de Agustín, subraya el platonismo de Agustín, al presentar a Dios como cualidad última o sentido de las cosas existentes: eso equivaldría a decir que las cosas sensibles reciben su sentido último de las inteligibles, del *Topos Noetós*. Ese argumento se mezcla con los métodos cristianos y místicos; y cobra en los sermones populares de Agustín aires poéticos y maravillosos: Dios es mi pan y mi agua, mi cama y mi vestido, mi vestido y mi atmósfera, mi vino y mi alegría, mi nieve y mi invierno, mi flor y mi primavera, mi campo y mi ciudad, mi patria y mi cielo. Así se forjan argumentos múltiples: “Tú eres todo para mí”, *Deus meus et omnia*⁴⁷. En Dios no hay *contrariorum oppositio*, sino que Dios es todo *para nosotros*⁴⁸. Estamos, pues, muy lejos de un platonismo cristiano.

Otro tanto ocurre con la discusión sobre el orden cósmico, que

41. *Solil.* 1, 4,9 PL 32,874.

42. *De Vera Religione*, 2,2ss PL 34,123ss.

43. *De Civ. Dei*, VIII, 5-9 PL 41, 229-254: espec. col. 234.

44. *De Ord.* I, 11,32, PL 32,993; *De Div Quaest.*, q. 46 PL 40,29ss; Cfr. RITTER J., *Mundus Inteligibilis*, Frankfurt, 1937, p. 35.

45. Cfr. PERLER C., *Der Nous bei Plotinus und das Verbum bei Augustinus*, Freiburg, 1931.

46. TONNARD F-J, “Châractères platoniciens de l’ontologie augustiniennne” en *August. Mag.*, I, p. 317-327; SOLIGNAC A., “Analyse et sources de la question De Ideis” en *August. Mag.*, p. 307-316.

47. PRZYWARA E., *Was ist Gott? Summula*. Nürenberg. Sin fecha: Id. *Augustinus. Die Gestalt, als Gefüge*, Leipzig, 1934, p. 222, “Ganz”.

48. Para nosotros y en la tierra, las cosas son “diferentes”: oro, plata, vino, agua, comida, luz, etc. Pero en el mundo de Dios esas diferencias, son tan relativas, que son aspectos o partes de un todo. Cfr. *In Ps.* 36, sermo. I, 12 PL 36,363; Véase sobre todo el maravilloso comentario al *Ps* 134, 3-7, col. 1740.

podría ser considerado como automático, *deúteros Theós*⁴⁹. No es posible tomar en serio tal suposición, ya que en Agustín ese orden cósmico no es otra cosa que la voluntad o libertad divina, el plan divino, el amor divino que incluye en su plan la misma resurrección de los muertos⁵⁰. Naturalmente, si subordinamos la naturaleza y su orden a la libertad divina, estamos con Agustín, pero no en un platonismo cristiano.

Eso acontece en la discusión del *Ordo Amoris*⁵¹. Podemos organizar un Reino de amabilidad, y preguntarnos si ese Reino es independiente de un Creador, un *deúteros Theós*, o se indentifica con la obra creada, con la creación, que es voluntad, libertad, plan de Dios. Es claro que, si nos colocamos en el cristianismo, nada hay que objetar.

Se evidencia el sentido que ha de tener otra famosa discusión, que es la de la "reducción de las virtudes al amor". Muchos autores se atienen a Agustín, para afirmar que no hay sino "amor". Pero, si nos atuviéramos al aspecto objetivo y formal, seríamos ridículos. ¿A quién se le ocurre decir que la justicia es la templanza, que la prudencia es la fortaleza, que la virginidad es la limosna, etc.? No, Agustín no dice eso; jamás intentó tales reducciones "objetivas" que probablemente no le interesaban. El se colocaba en el aspecto personal o subjetivo, y advertía que hay virtudes buenas, pero hay otras virtudes malas, infernales. Catilina era un traidor infame, pero era un modelo de abstinencia, resistencia y disciplina; los maniqueos eran modelos de abstinencia y continencia, fuera de los casos abusivos, que se dan en todas partes; los romanos eran modelos de constancia y fortaleza. Es pues claro que hay "espléndidos vicios", es decir, virtudes funestas y malas. Es pues inútil que se plantee el problema "subjetivo" de Agustín como problema "escolástico", es decir, objetivo.

Eso mismo acontece en la "segunda etapa de la búsqueda de Dios", que consiste en la "contingencia" del Universo. Nadie duda

49. Cfr. RIEF J., *Der Ordobegriff des jungen Augustinus*, Paderborn, 1962.

50. Cfr. DEMAN Th., "Héritage antique et Rénovation chetienne dans le De Moribus Eccl.", "en *Aug. Mag.* II, 713-726; ADENDT H., *Der Liebesbegriff bei Augustinus*, Berlin, 1929; COMTES G., *La Charité d'après S. Augustin*, Paris, 1934". *De Vera Religione*, 53, 103 PL 34,168.

51. SCHELER, M., *Ordo Amoris*, Madrid, 1947; HARTMANN N., *Ordo Amoris*, en *Wiss. und Weish.*, 18 (1955) 1-23; 108-121.

de que Agustín es el gran maestro en este tema, hasta el punto de que se le llama "maniqueo". Ve el uni-verso a la luz del otoño o del invierno: un bosque desnudo, con pretensiones de eternidad, corroído por la concupiscencia, lleno de mentira y "vanidad de vanidades", un uni-verso creado de la nada, que no tiene razón de ser, sino la libertad de Dios, en suma, un universo ridículo, ante el cual el hombre sólo puede ser humorista⁵².

Renuncia, pues, Agustín al *homo philosophicus* para aceptar al hombre real o existencial que es *historia* y no *natura*. El verbo "conocer" recobra así su dignidad bíblica. Conocer es tratar *íntimamente*, amar todo, lo contrario de *especular* o mariposear. A los griegos como a D. Juan, no les interesa "conocer", sino que quieren desahogarse, "especular". Agustín vuelve al ambiente de Israel, a quien le interesa "conocer" y no "especular". Si un hombre no llega a la *Confessio*, es inútil que hable o especule, porque no comprende. Agustín ama, se compromete, pero le duele que le arranquen las cosas que ama, y se lamenta:

"Estamos todavía en la peregrinación y vemos que los hombres corren (a hacerse cristianos)... Pero este siglo se ve sacudido por olas de tentaciones, turbado con tempestades, borrascas, tribulaciones y presunciones. Y sin embargo, este es el camino. Aunque el mar amenace, aunque se hinchen las olas, aunque la tempestad estalle, este es el camino. Nos dan un leño para que naveguemos... Todavía no estamos en la tierra de los vivientes, sino en la tierra de los murientes. Y clamamos diciendo: Tú eres mi esperanza, mi partija, en la tierra de los vivientes. Como estoy en la tierra de los murientes sólo tengo una esperanza; pero sé que en la tierra de los vivientes tengo una partija"⁵³.

Esta "maestría" de Agustín para mostrarnos la ridiculez del uni-verso se hace sospechosa; era un ex-maniqueo, habituado a ridiculizar la existencia, y no en sentido humorista occidental, sino con un humor negro, propio de los dualistas y trágicos. Esa maestría para poner de relieve la vanidad y mentira de los tumultuosos ríos de Babilonia es una prueba contra Przywara: demostrar la vanidad o vacuidad de la existencia (gratuidad) no significa demostrar la necesidad de un Dios trascendente que responda de esta

52. Cfr. STRAUSS R., *Der neue Mensch innerhalb der Theologie Augustins* Zürich 1967, p. 11.

53. In Ps. 103, s. IV, 4 PL 36, 1380. Cfr. CORETH E., "Identität und Differenz" en *Festg. f. K. Rahner*, I, Freiburg, 1964, p. 158-187; U. von BALTHASAR R., *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Grenoble, 1965, etc. No podemos liberarnos de nuestro escolasticismo.

“contingencia”. Porque la tal “contingencia” es un modo humano de pensar, no una realidad óptica: sólo cuando poseemos la fe, cuando definimos la criatura como contingente, podemos afirmar que el mundo es contingente.

Algo semejante nos acontece en la tercera etapa de nuestra teórica “búsqueda de Dios”. Dios es lo ideal, el ideal del hombre, la medida de toda realidad. Sólo que, como el hombre no es Dios, se producen dos órdenes o mundos ideales, el divino y el humano. El hombre, en cuanto imagen de Dios, lleva impreso en su naturaleza un orden de “imágenes”, de impresiones. Dios es el valor supremo, el ente supremo, la belleza, verdad, justicia supremas, y las criaturas participan de esos valores, en diferente número, peso y medida, comenzando por el hombre, que es propiamente imagen y no sólo semejanza. En virtud de esa organización, el hombre concibe a Dios, como lo más puro, santo, justo, que se puede decir y pensar. Pero en virtud de esa misma organización, las criaturas nos devuelven el problema a nosotros mismos, con “un no sé qué que quedan balbuciendo” (S. Juan de la Cruz). No hay problemas objetivos o cósmicos, sino que todo problema es devuelto al hombre, en el cual brotó el interrogante. En vano trataría Przywara de convencer a un pagano con argumentos “ideales”; en vano llamaríamos estúpido o desalmado al escéptico, que no ve a Dios en las criaturas “idealizadas” por el hombre: es preciso regresar siempre a la fe y luego entender: *credo ut intelligas*.

Se lamentan los escolásticos de que creamos una oposición mayor de la que existe entre un sistema agustiniano y un sistema medieval. Pero son esos mismos escolásticos (por ejemplo Etienne Gilson, al hablarnos de las “Indeterminaciones agustinianas”), los que nos convencen de la incompatibilidad entre ambos sistemas, y siempre por la misma razón: en el escolasticismo falta una radical Noética o Crítica del conocimiento, “como prolegómeno a toda Metafísica”, aunque también la Metafísica sea Prolegómeno a toda Noética. El escolástico no admite otro conocimiento que el empírico, el que ha “entrado” por los sentidos, aunque utilice su “entendimiento agente” para descubrir fantasmas y esencias. Piensa el escolástico que toda idea o conocimiento es “representación de algo”, y por eso no puede aceptar nociones infusas o categorías, pues serían para él, “ideas infusas”. S. Agustín venía del escepticismo y el escolástico es un cristiano ingenuo, con una fe que traslada las montañas: no cree en el escepticismo.

Hoy, con las victorias de la Sociología y del Socialismo, son muchos los autores que acuden a *La Ciudad de Dios* (con preferencia a *Las Confesiones*), en busca de perspectivas colectivas. La aceptación del régimen o economía religiosa del mundo como Historia de la Salvación, nos lleva hacia una escatología que hoy se está renovando, y que tiene un punto final, un punto omega, independientemente de cualesquiera teorías particulares, ya que la historia tiene siempre un punto final. No es posible pensar en un eterno retorno cosmológico, sino en una historia a la manera de *La Ciudad de Dios*. No es justo considerar *Las Confesiones* como historia de Agustín, empírica, individualista, sino que hay que considerarla como camino de Adán, o del hijo pródigo⁵⁴ en el que estamos todos incluidos⁵⁵. Es sin embargo claro, que *La Ciudad de Dios* se presta mejor a ver la historia entera de la humanidad, como una relación del hombre con Dios en este valle de lágrimas y de blasfemias.

Bien se ve que la fórmula "platonismo cristiano" es una mentira convencional: no hay ningún platonismo cristiano y menos en S. Agustín. En un cierto sentido benévolo puede existir un cristianismo "platónico", como un matiz o colorido del mismo cristianismo. Pero hay que evitar que esa mentira convencional, que es inofensiva, se convierta en premisa de falsedades más peligrosas.

IV. *El Creacionismo*

¿Quién es Dios? Dios es el creador y el uni-verso es una creación. Cuando Agustín regresó al cristianismo, no era un platónico, que regresaba de la *región de desemejanza*, o un maniqueo que se reincorpora al ántropos, o al extranjero de Camús, que sale del absurdo como de un sueño. Era un simple "hijo pródigo", que regresaba a la casa paterna y se hallaba a gusto, *zu Hause*, a pesar de las dificultades del concepto de creación:

"Tú eres Dios y Señor de todo lo que creaste: en Ti se encuentran las causas de todas las cosas temporales; en Ti per-

54. MAYER P., *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, Würzburg, 1969, p. 47; KNAUER G-N., "Peregrinatio animae", en *Hermes*, 80 (1957) 216-248; FUGIERE H., *Les images de la conversion dans les Confessions de S. Augustin*, Paris, 1963.

55. *De Utilitate Credendi* 8,20 PL 42,73.

manecen los orígenes inmutables de todas las cosas deleznable; en Ti viven las razones eternas de las cosas irracionales y transitorias”⁵⁶.

Pero, si del orden existencial pasamos al esencial, Agustín se siente atraído por el concepto de creación como por un abismo, como fuente de todas las soluciones humanas, como raíz del hombre mismo. Se pasó la vida comentando el Génesis, recurriendo a todos los métodos y sistemas, desde la alegoría caprichosa hasta el comentario ceñido y literal de la ciencia de su tiempo. Se trata de un misterio que el hombre no puede finalmente comprender, pero al que se siente atraído y como fascinado por él. Es absurdo que Dios tuviera de pronto una intención de crear el mundo, como dicen los maniqueos; pero es absurda una eternidad del mundo, condenado a un eterno retorno, o a un eterno progreso; no queda sino aceptar la palabra de la fe:

*“Visibilibus omnium maximus est Mundus; invisibilibus omnium maximus est Deus. Sed Mundum esse conspiciamus; Deum esse credimus. Quod autem Deus Mundum fecerit, nulli tutius credimus quam ipsi Deo”*⁵⁷.

Puesto que nos colocamos en el punto de vista del hombre, y discurrimos *quoad nos* (no *quoad se*, o *quoad Deum*), es absurda la objeción maniquea: no pudo surgir en Dios una intención de crear un Mundo: la contradicción consiste en que hablar así es lo mismo para el hombre que admitir una eternidad temporal o un tiempo eterno: es un círculo cuadrado, y no una temporalidad indefinida. Por lo mismo *qui hoc dicunt, insaniunt*. Eso mismo acontece con el “eterno retorno”, puesto que la medida de tales teorías ha de ser también el hombre: cada hombre estaría eternamente naciendo y muriendo, siendo uno y múltiple, bueno y malo, feliz y desventurado, sabio y necio, etc. Creación es, pues, un problema humano, no cósmico ú objetivo. Sabemos que Dios creó todas las cosas del mundo, las creó “buenas”, y quedó totalmente fuera de las conexiones causales del mundo: Dios no es una causa, o un motor, o un principio, como ya dijimos: está fuera, es trascendente, a pesar de su inmanencia, etc. Pero desde el momento en que se

56. Cfr. O'TOOLE J., *The Philosophy of Creation, in the writings of St. Augustine*, Washington, 1944. Clásico es, en ese sentido, el capítulo de Gilson dedicado a la Creación en su *Introducción a S. Agustín*. O'Toole nos da una bibliografía completa hasta su tiempo.

57. *De Civ. Dei*, 11,4,2 PL 41,319, ofrece un esquema breve y claro.

plantea la creación como “problema”, se trata de un problema “humano”, de antropomorfismos, o modos de ver y hablar humanos.

Nos sale al paso la paradoja: por un lado, parece absurdo atribuir a S. Agustín una “teoría filosófica de la creación”. Pero por otro lado parece inevitable el hacerlo. No hay entre Dios y su creación un *principium conjunctum*, que equivalga a una emanación o generación; pero parece necesario buscar un sucedáneo, ya que de todos modos el mundo es semejante a Dios, revelación de Dios:

*“Mundus ipse ordinatissima sua mutabilitate et mobilitate, et visibilibus omnium pulcherrima specie, quodammodo tacitus et factum se esse, et nonnisi a Deo ineffabiliter atque invisibilitaten pulchro fieri se potuisse proclamat”*⁵⁸.

A pesar de esa dificultad intrínseca al problema creacional, la postura de Agustín es neta. Ante todo, es clara su postura del concepto de una *creatio ex nihilo sui et subjecti*⁵⁹. Así Agustín es la base de la teoría aristotélico-tomista de la creación.

En segundo lugar, Agustín se ve forzado a concretar el “motivo” de la creación. Según la fórmula oficial “Dios creó porque era bueno”; pero Agustín teme que esa bondad se convierta en “causa”, en necesidad. Por eso corrigió la fórmula en el sentido de la personalidad y de la libertad: Dios creó: “porque quiso”. Pero, en tercer lugar, hay que buscar algún lazo de unión entre Dios y sus criaturas. Ya Plotino había puesto de relieve la analogía⁶⁰, pero Agustín necesitaba otra analogía diferente, una analogía cristiana; no sólo necesitaba una teoría cristiana del Logos como *Tópos Noetós*, sino también una teoría de la imagen, una teoría de la semejanza, una teoría de la participación creacional. Agustín nos explica que esa participación es semejante a la “impresión” de un sello en la cera, ya sea *per Verbum*, ya sea *ad Verbum*. Pero es sólo una analogía⁶¹, y quizá demasiado “griega”, ya que se supone una cera, una suerte de materia prima, en la que se imprimen “formas”, tomadas del Verbo. Ese modo de hablar parece indicar

58. Id. id.

59. 1) *non erat unde faceret*; 2) *fecit ex nihilo*; 3) *fecit quia voluit*. *Ad Orosium* 3 PL 42,669 y 671.

60. *Enneadas*, III, 3.

61. *Sermo* 52,10,23 PL 38,364. La moderna discusión entre K. Barth y Przywara carece de interés para nuestro asunto, ya que ambos van más allá del problema real, y se comprometen con posturas escolásticas y luteranas. Cfr. PÖHLMANN H-G., *Analogía entis oder Analogía Fi-dei?* Göttingen, 1965.

que Agustín se acerca a Aristóteles, mediante Plotino. Schneider ha buscado una relación oculta entre Agustín y Aristóteles. Algunos autores se preguntan si la insistencia de Agustín en explicar la creación no significa siempre un "ensayo filosófico". En este caso, que nosotros estimamos muy probable, hay que recordar la postura de Israel. El concepto de creación es bíblico, y por ende "inspirado"; algunos piensan que es incluso "revelado"; mas para quien no tenga fe, se trata sólo de una teoría inventada por los israelitas; será pues, o filosofía o mitología. Algo semejante diríamos de S. Agustín: cuanto más se afiance la fe, más se aprecia el carácter teológico; pero, si la fe falla, será preciso conceder que tenemos ante nosotros un ensayo filosófico, que aprovecha las sugerencias de la Biblia. Y el afán profundo de Agustín en ese punto sería la necesidad de explicar la "participación de los valores" mundanos⁶².

La riqueza de los mil aspectos que cada día recoge Agustín en su análisis de la realidad creada, y especialmente en sus sermones al pueblo, hace que nos sintamos casi imposibilitados de sintetizar tantas riquezas. Kowalczyk trata de formular la impresión maravillada de los agustinólogos: "el fundamento del bien óntico radica en el hecho de que es reflejo de las perfecciones de Dios, en la misma naturaleza de las criaturas. Todo objeto imita a Dios hasta un cierto grado; pero tal imitación es imperfecta y parcial. La diversidad óntica y axiológica de las criaturas es grande. Y, sin embargo, cada una es un reflejo del bien absoluto de Dios"⁶³. Diríamos que Agustín sigue a Platón, explicando el mundo sensible como imitación-participación del Inteligible; pero sucede al contrario: mientras elimina el mundo inteligible, reduciéndolo al Verbo personal, acentúa el ser de las cosas temporales (*ta méonta*). Diríamos asimismo que Agustín acepta los compuestos de materia y forma sustancial, como Aristóteles; pero, por el contrario, propone la unidad radical (posible *Henología*), como causa del compuesto de materia y forma, como potencia o energía de la forma misma. Queda excluida Grecia: *quidquid est in quantum est, a Deo est*. Es,

62. Cfr. O'TOOLE, 1. c., Por eso no se resuelve nada, aduciendo algunos textos técnicos de Agustín sobre la "materia prima" o sobre las etimologías (*creare, facere, gignere, condere, formare, fabricare*, etc. Lo que interesa es su "postura" ante Dios y ante su Creación.

63. Cfr. KOWALCZYK S., "La Metaphysique du Bien selon S. Augustin" en *Estudio Agustiniano*, 8 (1973) 31-53.

pues, evidente, en el aspecto negativo, que quedan excluidos el maniqueísmo, el helenismo, generacionismo, emanatismo, causalismo, formacionismo, etc.⁶⁴.

Esa paradoja se refleja bien en el llamado "ejemplarismo" de S. Buenaventura, según el cual el creacionismo oscila entre una causalidad eficiente y una causalidad formal, como explicó bien E. Gilson en su exposición de las teorías de S. Buenaventura.

VI Mediación y Vía Indirecta

Una vez eliminadas la gnosis maniquea y la mística neoplatónica, Agustín habrá de contentarse con el camino de las mediaciones y con la *Vía indirecta*, pues se le impone la Transcendencia Cualitativa. El trato directo y facial del hombre con Dios es imposible en virtud de un pecado original. Se exige, pues, la fe: en virtud de ese pecado, el hombre quedó sometido a un régimen penitencial, y no vive en un estado ideal o paradísico. Por ende, si quiere llegar a entender, tiene que comenzar por creer: *crede*. Pero tampoco puede hacerse ilusiones y estimar que con la fe lo tiene todo resuelto: esa fe, para ser auténtica fe, implica no sólo estudios históricos y filológicos, sino también inteligencia, es decir, una interpretación racional adecuada. El hombre tiene que comenzar por creer, pero luego tiene finalmente que entender: *crede ut intelligas*. Agustín repite, pues, el proceso a que se sometió Israel, al volver del destierro de Babilonia. Sólo que Agustín tenía en cierto modo resuelto el problema, ya que los cristianos habían reducido todas las mediaciones (Sinagoga, Iglesia, Torah, Evangelio, Pneuma-Espíritu, Presencia, Palabra, Majestad, Hijo del hombre) a Cristo:

64. *De Vera Relig.* 18,35 PL 34,137; Cfr. RINTELEN F.-J. von., "Deus bonum omnis boni", en *Aurelius Augustinus*, Köln, 1930, p. 206-216; DELHAYE P., S. Augustin et les valeurs humaines", en *Melanges des sc. relig.* 12 (1951) 121-138.

65. Cfr. ANDERSON J.-F., *St. Augustin and Being: A metaphysical Essay*, The Hague, 1965; SOLIGNAC A., "L'Existencialisme de St. Augustin" en *Nouv. Rev. Theol.* 70 (1948) 3-19; KOERNER F., *Das Sein der Mensch*, München 1953, etc. cfr. *De Trinitate*, I, 1,1 PL 42,820.

66. BOUSSET W., *Kyrios Christos*, Göttingen, 1965 "Id. *Theo. Wörterb.* III, 1048 y II, 492.

67. *Confess.* VII, 1,2 PL 32,733; VIII, 9,21, col. 758; IX, 1,1 col. 763.

68. MULLER H. P., *Aurelius Augustinus. Soliloquia*, Zürich, 1954.

69. Cfr. BARION J., *Plotin und Augustinus*, Berlin, 1935, p. 89 y 166 ss; HARNACHEN E., *Die Frage der Gewisheit bei jungen Augustinus*, Stuttgart 1932, p. 60.

70. *De Beata Vita*, 1,1 PL 32,959; Id. col. 962.

“Buscaba yo un método que me robusteciera e hiciera idóneo para gozar de Ti; pero no lo encontré hasta que me abracé al Mediador entre Dios y los hombres, al hombre Cristo Jesús, el cual me llamaba y me decía: Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. El era el alimento que yo no podía aún asimilar; por eso, se mezclaba con la carne: el Verbo se hizo carne para amamantar nuestra infancia con su sabiduría, mediante la cual creaste todas las cosas⁷¹.

Dios se hace hombre para que mediante el hombre vayamos al Verbo, a Dios. Nos reúne en el punto de partida, que es la carne, y así nos separa de todos los griegos. Cristo nos recoge en el suelo, y al levantarse él, nos levanta consigo hasta la Divinidad⁷². No hay otro camino ni otro método. Cristo es el criterio de la verdad en nuestra situación real en este mundo. Con El constituimos una Iglesia en la tierra para llegar a formar un reino de los cielos o reino de Dios. Dios habita en su luz inaccesible, pero Cristo nos reúne a todos en esa luz inaccesible mediante la fe y la inteligencia de la fe⁷³.

Se realiza, dentro de Cristo, el pensamiento agustiniano del buscar a Dios: 1) todo el que busca a Dios, es porque ya lo ha encontrado; 2) todo el que busca a Dios, es porque todavía no lo ha encontrado. Cristo no es, pues, un camino o método mágico, que nos dispense de seguir buscando; en Cristo hemos de vivir, con el corazón inquieto, *inquietum cor*, a la búsqueda perpetua de Dios: pues “se escondió para que lo busquemos, y es infinito para que siempre tengamos que seguirlo buscando”. Hay teólogos católicos, que en su polémica con el protestantismo, cobran un aire triunfalista y creen saberlo todo. Hay que recordarles:

*Cum imaginationibus tuis loqueris, non cum Verbo Dei: fallunt te imaginationes tuae Non tangis Deum, nisi et animum transieris⁷⁴. Justa sunt iudicia Dei, sed occulta... Oh altitudo divitiarum!*⁷⁵.

Al situarnos en un plano de misterio y mediación, nos hallamos arrodillados ante la *Palabra*, lo mismo que los israelitas, al volver del destierro de Babilonia. ¿Pero, qué es la Palabra? Era ya inicial-

71. *Confess.* VII, 18,24 PL 32,745.

72. *Id.*, *id.*

73. “Soy alimento de adultos: crece y me comerás. Y no me asimilarás a tí, como lo haces con tu alimento carnal, sino que Yo te asimilaré a Mí” (*Confess.* VII, 10,16 PL 32,742).

74. *In Jo.* 20,11 PL 35, 1562.

75. *In Jo.* 53, 6 PL 35, 1777 y 1780ss.

mente un término ambiguo; pero la ambigüedad creció al pasar de Sión a Atenas y de Atenas a Roma. Originariamente "palabra" es una voz de mando: *dixit Deus fiat lux, et facta est lux; ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt*. Pero en Grecia los términos *lógos, légein* apuntaban a un mundo "inteligible", a un principio formal. De ese modo la literatura sapiencial coloca en el Logos dos principios, el deficiente y el formal: *virtus Dei et Dei sapientia*⁷⁶. Así nace un nuevo problema. Todo fue hecho por el Logos: *omnia per ipsum facta sunt*⁷⁷. Pero Agustín distinguirá cosas que fueron creadas *per Verbum* y cosas que fueron creadas *ad Verbum*, entes racionales.

Nunca salimos de la paradoja. Por un lado, Agustín nos invita a abandonar "las filosofías", para entrar en el reducto fortificado de la teología, en el castillo de la fe, y comenzar desde aquí nuestra "reconquista: llega a decirnos que el discutir esos problemas griegos, ya olvidados, es "eructo de una orgía que tuvimos ayer"⁷⁸. Por otro lado, él nos da el ejemplo de que es imposible olvidar a los griegos, que Grecia no fue una orgía, sino un *Symposion* inolvidable, y que nuestra "Cristología" (y nuestro Cristocentrismo) tienen que ir de acuerdo con "la revelación natural" o indirecta de los griegos⁷⁹. El oscurantismo va contra Dios, es cazurrería.

Surge otro problema, que nos preocupa. La mediación de Cristo responde a la necesidad de "mediar". Y no hay que olvidar que los israelitas crearon ante esa necesidad de mediación un universo de ángeles y demonios, una angelología y una demonología, que hoy parecen tocar a su fin. No es conspiración de los "innovadores", sino hundimiento de un sistema. Quizá sea lamentable el hecho de que se haya perdido la fe en los ángeles y demonios: incluso los fa-

76. *De vera Relig.* 3, 3 Pl 34, 124; I Cor. 1,24

77. *Id. id.*; Jo, 1,3.

78. *Ut quid adhuc escitamus crapulam hesternam?* *Id. id.* 3,5 col. 125.

79. Cfr. Scheele O., *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk* Tübingen, 1901, p. 192; MADER J., "Das logische Implicat des Seinsbegriff bei Aurelius Augustinus", en Festg. f. Leo Gabriel *Wiss. u. Weltbild*, September-Dec. (1962) 316ss. Están de acuerdo todos los agustinólogos: Van Bavel, E. Franz, E. Gilson, O. Scheel, W. Schulz, G. Kamlah, K. Lövith, A. Wachtel, H. Scholz, H-I Marrou, E. Dinkler, F. Hoffmann, J. Ratzinger, Th. Specht, y R. Schneider. Es, pues, evidente el "Per Ipsum ad Ipsum". ¿Cómo podría Aristóteles imaginarse algo semejante a una "encarnación del Verbo" como camino o método para saber quién es Dios? ¿Cómo hubiera podido Aristóteles pensar que la humildad era importanté, o que la carne era el punto de partida?

riseos se niegan a vivir a solas con su ángel y su demonio, como mediadores ante Dios. Pero, es más lamentable que, al hundirse esa fe, no se salve el principio que creó esa fe, a saber: la necesidad de mediaciones, además del Cristocentrismo, ya que se trataba de "teofanías de Dios" al principio.

Sería inútil recurrir a S. Agustín para resolver este problema actual, ya que él se atuvo a la postura de San Ambrosio, que creía ser la de la Biblia. Pero nos ayuda a salvar el principio, al decir: "ángel indica, no una naturaleza, sino una función": quien representa a Dios es un ángel.

VII. *La mediación de los valores.*

Parece necesario llegar a un acuerdo con Grecia, a pesar de la transcendencia cualitativa, ya que las criaturas poseen valores, y estos valores son participación de Dios. Conocido es el texto fundamental, en que Agustín ve a Dios como Luz inmutable⁸⁰. La conclusión será ésta: ver un valor es ya ver a Dios, pero ver a Dios es sólo ver un valor. Esto no es un retruécano, sino la realidad misma.

Nos enfrentamos así con la llamada "zona lógica", en la que parecen reinar la absolutez y la necesidad como muy bien dijo Kant. Esa zona nada tiene que ver con la experiencia o con el empirismo, pero además es el fundamento de la experiencia y del empirismo. La experiencia humana, que con frecuencia se da por supuesta alegre e ingenuamente, es un problema más difícil que demostrar la existencia de Dios. Quien pretenda demostrar que la experiencia es "posible", se sentirá tan avergonzado, que ya no insistirá en sus pretensiones ingenuas. La experiencia sólo es posible, si hay previamente un alto tribunal, presidido por un Maestro interior:

*"Intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem... Ille autem qui consultitur docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est, incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia"*⁸¹.

Agustín entiende que los valores son *personales*, ya que tienen siempre un aspecto subjetivo y espiritual, que es el específico, el que distingue los *actos del hombre* de los *actos humanos*. Pero, al mismo tiempo, se ve forzado a admitir una participación al modo cristiano de la creación. Todo lo que es real, verdadero, bello, bue-

80. *Confess.* VII, 10,16 PL 32,742.

81. *De Magistro*, 11, 37 s. PL 32, 1216.

no etc., lo es por *participación de un Valor Supremo*, que es Dios. Hay, pues, un Ser Supremo, como Valor supremo; y hay cosas, objetos o criaturas, que tienen el "ser" por participación, y así tienen más o menos cantidad y calidad de ser, un ser mejor o peor, como acontece en los demás valores. Ser, es un adjetivo, no un sustantivo, y no tiene privilegio alguno sobre los demás valores: metodológicamente hablando, el ser viene después de la verdad, ya que el ser sólo es accesible mediante la verdad, mediante una aparición, mostración, revelación, que es lo que significa el término *Alétheia*, es decir, desvelación, desnudez, revelación, apocalipsis.

¿Es el Logos-Verdad un *Deúteros Theós*, independiente del único Dios, tal como podrían entender los griegos su Logos, ya en los estoicos, ya en Filón de Alejandría? Ese peligro no existe para los cristianos, ya que llaman Logos a Jesús de Nazaret, a un Hombre-Dios, personal y concreto, y eso no lo admite el griego. Para el cristiano, el problema ha pasado, pues, al mundo de la fe, y no se mantiene en una zona lógica. Este fue el gran problema de los griegos, que se convertían al cristianismo y se veían obligados a aceptar a Cristo como Logos, según el Evangelio de S. Juan.

Logrado el acuerdo convencional, todo lo bueno, bello, justo, simpático, verdadero, amable, caritativo, justo, legal, dulce, limpio, es participación creacional y revelación natural. En cuanto somos imágenes de Dios, chocamos continuamente con las semejanzas de Dios, que nos salen al paso y nos emocionan, interesan, sorprenden, sacuden, alegran, entristecen, conmocionan de mil modos, según Max Scheler proponía para presentar su Reino de objetos amables. Las criaturas son, pues, objetos embellecidos, justificados, legalizados, bonificados, entificados, etc. Cuando salimos al mundo, vamos, no desnudos (*tanquam tabula rasa*) sino vestidos, revestidos, y aún armados de todas las armas para llegar a una "experiencia del valor" que es ya una "experiencia de Dios". Por eso surge ahora por todas partes el problema de la "experiencia de Dios y de la religión", en oposición a un mundo convencional, racionalista que nos transmitieron los griegos a los cristianos. Cuando avanzamos hacia el Universo, somos, no una "potencia aristotélica", sino una "aptitudo", como diría el agustino Jacobo de Viterbo⁸².

82. CASADO F., "El pensamiento filosófico de Santiago de Viterbo", en *La Ciudad de Dios*, 163-165 (1951-1953) 117-144.

Este problema afecta hoy, no sólo a la mística, a la gnósis y a la teología, sino también a la filosofía, a la ciencia y al sentido común. La postura ingenua y convincente inicial la había marcado Cicerón, al decir: "¿quién es tan desalmado (*vecors*) que, al contemplar el cielo, no vea que hay un Dios?" No se trata de "causalidad", sino de una intuición elemental, y aun de una "mística primitiva", si se quiere. La postura final la encontramos en los hombres de nuestros días, que buscan en el Zen, el Yoga, el Swammis, y en el *Cristo Superstar* una solución a la angustia contemporánea, ya que la tierra va resultando estrecha, pobre, aburrida. El rudo campesino dice a su novia: "tienes unos ojos "divinos"; el hippie sofisticado chupa su droga y dice luego: "experiencias divinas". Entre Dios y el mundo, y desde luego entre Dios y el hombre no está cortado el "cordón umbilical". Si nos quitan el *Principium Coniunctum*, tenemos que sustituirlo de algún modo. Lo que no podemos hacer es quedarnos solos en la tierra con todos nuestros animales. Nos acontece como a esas familias que fueron al Brasil a hacer fortuna y la hicieron en el interior de una selva incomunicada: al final, optaron por marcharse, abandonando sus riquezas, y prefiriendo un buen café tomado en la barra de un bar de Amsterdam. ¿Para qué querían doce mil cabezas de ganado mayor? ¿Y para qué quiere el hombre ganar todo el mundo, si pierde su alma? Los hombres han montado sus aparatos, los que investigan el átomo y los que exploran las nebulosas. Se supone siempre que el universo tiene un latido que llamaremos dulcemente "divino", para convencernos de que no estamos solos, sino que estamos residienciados en *la Isla Misteriosa* (Julio Verne).

Atenderemos, pues, ante todo a la alegoría, comparación o metáfora. El mundo es bello y la belleza estalla en todas partes. Santa Teresa lloraba de emoción al ver el agua clara, las flores limpias, los cielos rasos. San Juan de la Cruz temblaba porque al pasar junto a la floresta oía a las cosas "un no sé qué que quedan balbuciendo". Los místicos medievales, especialmente los franciscanos, predicaron una mística que tenía su origen en San Agustín. Esa mística ha tomado hoy la forma secular de turismo, y así se ha mecanizado y degradado, pero conserva sus raíces. Los hombres suben a las cordilleras, bajan a las cavernas de la tierra, surcan los mares, van a la luna, giran por los espacios, no se detienen ante nada. El espíritu humano volandero y víctima de una inquietud

superior, se siente sacudido, llamado, invitado a la unidad del mundo, a la fraternidad universal, al universo.

Por encima de la alegoría tenemos *el símbolo*. No todos los objetos "representan a Dios", pero hay algunos que lo representan. Los cristianos han formalizado su teoría con el nombre de *sacramentos*, que son "memoriales", "representación", a revivir el contacto personal con Dios y con Cristo. Pero el hombre moderno está buscando a su manera muchos otros sacramentos reales en el terreno de la razón, además de los que ofrece el terreno de la fe. El amor humano y el arte son los temas más socorridos para hablar de "sacramentos naturales". En suma, los hombres actuales están tratando de crear, no sólo una nueva angelología y demonología, sino también una nueva sacramentología, para cubrir enteramente el campo de su fe y de su razón. Es lo que llaman hoy *Via indirecta*.

Aparecen así nuevos ensayos y métodos. La historia de la cultura nos muestra cuánto debemos a los místicos, gnósticos, teólogos, filósofos, científicos, y aventureros, que en los momentos críticos, se internaron en la jungla social, para buscar una nueva salida al callejón cristiano que se iba cerrando. Cuando hoy oímos a los hombres, incluso a algunos grandes teólogos, que nos hablan con toda naturalidad de "experiencias de Dios" y nos invitan a tratar con Dios como con una Persona creadora, libre, señorial, nos parece encontrarnos de nuevo en casa, *zu Hause*, escuchando la voz del Padre. Los agustinólogos vuelven, pues al estudio de los "signos" (*visa*), como vías de acceso hacia el compromiso personal o la alianza⁸³. Espléndido es el último estudio del P. Mayer⁸⁴. Quizá, si nos ejercitamos en la "experiencia de Dios", en medio de nuestro tráfigo social, podemos llegar a la perfección de Abrahán, el "amigo de Dios" o como Moisés, el cual hablaba con Dios "como un amigo suele hablar con su amigo"⁸⁵.

LOPE CILLERUELO

83. Cfr. Juypers, Masura, Markus, Borst, Holl, Soris, etc. Cfr. MORAN J., *La teoría de la admonición en los Diálogos de S. Agustín en Augustinus*, 13 (1968) 256-271.

84. MAYER, *l. c.*

85. EX. 33, 11.

TEXTOS Y GLOSAS

El "Methodus Praedicationis", Opúsculo inédito del Bto. Alonso de Orozco

Introducción, transcripción y notas por *Quirino Fernández, O.S.A.*

I

El libro de Antonio Martí, *La Preceptiva retórica española en el Siglo de Oro* (Gredos, Madrid 1972), al que en otro lugar de esta revista¹ saludamos como un alivio del caminante a través de la enmarañada fronda de tratadistas de retórica sacra y profana de nuestro Siglo de Oro, es un libro de enorme interés para la historia de nuestra predicación, que se ha de interesar tanto por los que predicaban como por los que enseñaban a hacerlo; con un indudable esfuerzo de documentación, con muchas interpretaciones que comparto y con algunas de las que discrepo, contiene además el libro una rica bibliografía sobre preceptivas de predicación de los siglos XVI al XX, y, como se previene en la Introducción, "más de una laguna que se habrá quedado por el camino".

Una laguna manifiesta salta inmediatamente a los ojos: el Beato Orozco, predicador elocuentísimo en las Cortes de Valladolid y de Madrid y excelente maestro práctico, figura calificado desdefiosamente como autor desconocido. Para rellenar en cierto modo esta laguna, en la presente glosa, me propongo ofrecer primero unos datos esclarecedores sobre dos tratados de predicación escritos por el Beato Orozco y, a continuación, el texto del *Methodus praedicationis*, opúsculo que se ha conservado inédito hasta el presente.

1. Vd. *infra*, *Recensiones*

El Beato Orozco, ¿autor desconocido?

El Beato Alonso de Orozco (1500-1591) abre la serie de los autores más destacados que, en el libro de Martí, vienen catalogados como *desconocidos* "porque no es posible encontrar nada de las obras retóricas que escribieron".

"Sus obras, escribe Martí, forman una larga lista que, según Antonio Nicolás, llegan a cuarenta y siete. Entre éstas se menciona una Retórica sacra: *De arte Concionandi*, pero confiesa no haber podido hallarla. Palau, en su *Bibliografía*, no la menciona siquiera y sólo viene el nombre del autor citado en Menéndez Pelayo. En la Biblioteca Nacional no nos ha sido posible hallar dicha retórica... Tampoco se encuentra en la Biblioteca Universitaria de Barcelona, Salamanca, en la de la Diputación de Córdoba, que posee sus obras completas, etc. [En nota 287 de la pág. 229 añade. "Otras bibliotecas en las que hemos investigado: la universitaria de Sevilla tiene tres impresiones diferentes de las obras completas, pero nada de Retórica. Tampoco se halla en BUV, BUB, BCB, BUSAN, etc.]. Ante resultado tan negativo y persistente, hemos llegado a la conclusión de que Antonio Nicolás —y también Menéndez Pelayo con él— se equivocaron al atribuir esta obra de retórica a Orozco, o bien este libro ha tenido tan mala fortuna que se ha perdido por completo, conservándose por otra parte las obras completas del autor. Tenemos que desistir del estudio de dicha obra, aunque por la lectura de las demás del mismo autor podemos concluir que muy poco interés podría ofrecernos"².

La investigación, como se desprende del párrafo transcrito, ha sido laboriosa y por muchas bibliotecas. Sin embargo, semejante argumentación no convence. *Sunt fata libellis*, ciertamente; pero una simple lectura reposada de Menéndez Pelayo demostrará que ni se equivocó él, ni que el tratado haya tenido tan mala fortuna que se haya perdido por completo. Solamente una lectura apresurada de la *Historia de las ideas estéticas en España* y de las *Obras completas* del Beato Orozco pueden explicar semejantes conclusiones.

No hubiera necesitado Martí más que voltear la hoja, en la que Menéndez Pelayo no hace más que citar el nombre de Orozco, para encontrarse con ese otro párrafo, donde, a pesar de los reparos que se han señalado a la *Retórica* de Fray Luis de Granada, concluye el ilustre polígrafo santanderino su estudio sobre las obras

2. ANTONIO MARTÍ, *La Preceptiva retórica española en el Siglo de Oro*, Gredos, Madrid, 1972, p. 228-229.

referentes a la preceptiva sagrada con un elogio muy significativo del Beato Orozco:

"...y lo cierto es que no tenemos en nuestra literatura mejor arte de predicar al modo clásico [que el de Granada], aunque tengamos otros más independientes y (si vale la frase) más *románticos*. Entre ellos debe contarse el del beato agustiniano Alonso de Orozco, orador él mismo férvido y elocuentísimo. Suyas son estas palabras, muy notables para escritas en el siglo XVI: "Bien creo que si Quintiliano, Tulio y Aristóteles fueran en nuestro tiempo, que escribieran por estilo más breve, y *aun hicieran otra manera de Retórica de preceptos más fáciles y menos en número*... De aquí es que cada vez que veo escritos de este tiempo, en cualquier género que sea, doy gracias a Dios que hay en nuestra edad quien nos hable según nuestros conceptos y estilo de entender. No hay menor diferencia en la manera del habla, según diversos tiempos, que en los trajes y vestidos que usamos. de manera que a los antiguos debemos mucho, porque tanto trabajaron en escribir las ciencias, y a los modernos somos muy obligados, porque nos dan hechas las cosas para nuestra doctrina, como guirnalda de flores cogidas en vergel ajeno, pues todo viene de la mano del Soberano Bien, fuente de sabiduría, nuestro Dios verdadero, según dice Santiago"³.

En la nota de la pág. 195 dice expresamente Menéndez Pelayo: "El *Methodus praedicationis* está inédito". Y remite, para la cita, al P. Cámara en su hermoso libro *Vida y escritos del B. Alonso de Orozco* (Valladolid, 1882). En otras páginas de la *Historia de las Ideas estéticas* estudia Menéndez Pelayo al B. Orozco como expositor de las ideas estéticas platónicas, advirtiendo que "muestra mayor originalidad como preceptista literario"⁴. Y, a propósito de la distinción entre la oratoria sacra y profana, el nombre del Beato Orozco figura asociado al de Erasmo:

"El libro *De Methodo concionandi* de Matamoros es una tentativa de adaptación de los preceptos de Quintiliano a la oratoria sagrada, que algunos, como Erasmo y el beato Alonso de Orozco, habían declarado independiente de ellos por la excelitud de su naturaleza"⁵.

De donde parece lógico concluir que Menéndez Pelayo no sólo no se equivocó al atribuir un tratado sobre la predicación al B. Orozco, sino que, además del *Methodus praedicationis* que cita como inédito, debía conocer también otro tratado publicado antes

3. M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de las Ideas Estéticas en España*, II (Santander 1940) 194-195.

4. *Ibidem*, p. 95, nota 2.

5. *Ibidem*, p. 168.

del *De Methodo concionandi* (1570) de Matamoros, al menos, a través de los extractos que de él hace el P. Cámara⁶.

A lo que parece, Martí se ha debido sentir desorientado en su investigación por el título *De Arte concionandi*, que le atribuye Nicolás Antonio, sin saber siquiera en qué idioma se había publicado⁷. Además, parece llamar "obras completas" a la primera recopilación del 1554, o cuando más a la publicada el 1570 en Alcalá de Henares⁸, siendo así que el Beato no cesó de publicar obras hasta el final de su vida (1591), faltando por consiguiente en estas recopilaciones sus innumerables sermones latinos y varias obras castellanas, recogidos unos y otras en los siete volúmenes *in folio* de la edición de Madrid del 1736. Comprendemos la desorientación que ha padecido el ilustre escritor en su laboriosa búsqueda, pero en manera alguna podemos compartir sus conclusiones. Ante todo, obliga el respeto a la verdad histórica: un tratado del B. Orozco sobre la oratoria sagrada está publicado (aunque no leído, por lo visto) desde el 1567, fecha de la primera edición del *Epistolario Christiano para todos estados*⁹. No se trata, por cierto, de cartas familiares, puesto que están completamente exentas de toda referencia personal; sino de cartas-tratados, escritas a manera de un tratado sobre un tema particular y cuidadosamente redactadas. Así, la *Epistola X, para un religioso predicador*¹⁰, puede considerarse como una retórica sagrada, una de las primeras que se publicaron en España, según testimonio del ilustre humanista y

6. T. CÁMARA, *Vida y escritos del B. Alonso de Orozco*, Valladolid, 1882, pp. 497-503.

7. N. ANTONIO, *Bibliotheca Hispana Nova*, I (Romae 1672) p. 23: "Quo idioma nescio".

8. En la pág. 326 de la *Preceptiva retórica* se cita solamente la *Recopilación de todas las obras* (Valladolid 1554); aunque la signatura R-23206 de la Biblioteca Nacional de Madrid debe corresponder a la *Segunda Parte de las Obras del muy reverendo Padre, fray Alonso de Orozco* (Alcalá de Henares, 1570. Vd. *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España*, III (Salamanca 1971) 545.

9. Impreso por primera vez en Alcalá de Henares, en casa de Juan de Villanueva, el *Epistolario Cristiano* del Beato Orozco ha conocido otras tres reimpressiones: en el tomo II de la *Recopilación de Alcalá* (1570), en el tomo I, págs. 1-215 de las *Obras (Castellanas) del Ven. Siervo de Dios Fr. Alonso de Orozco*, (Madrid, 1736), y, finalmente, en *Obras del venerable padre fray Alonso de Orozco*, 2 vols., el XX y XXI de la verdadera ciencia española (Barcelona, Viuda e hijos de Subirana, 1882).

10. En *Obras del Ven. siervo de Dios, Fr. Alonso de Orozco* (Madrid, 1736) I, 169-184.

profesor de retórica de la Universidad de Alcalá, Alfonso García Matamoros:

"Después de Erasmo, trataron este tema docta y elegantemente, como era de esperar de ellos, los agustinos Lorenzo de Villavicencio y Alonso de Orozco: uno los de los cuales es tenido en gran consideración entre los teólogos de Lovaina por la excelencia de su ingenio y de su doctrina; mientras que el otro, por su elocuencia singular, ha sido nombrado predicador real"¹¹.

Tratándose de un autor que ya desde su primer libro, el *Vergel de Oración* publicado en 1544, había proclamado su independencia de criterio respecto a los tratadistas clásicos de la retórica hasta el punto de decir: "Quien quisiere hacer ahora un sermón, dándole exordio con las condiciones que ellos quisieren, y la división que ellos señalaron en cuatro partes, pusiese la confirmación, confutación y conclusión que éstos enseñaron, este tal había de predicar por lo menos un día entero, cada vez en el año y no más"¹², es de esperar que los avisos que va a dar al futuro predicador en la epístola X, no serán una repetición pedante y monótona de preceptos retóricos. Estos preceptos, además de encontrarlos excesivos, los supone ya estudiados en los años dedicados al estudio de las Artes:

"Mucho alabo a Jesucristo, Padre, que habéis ya pasado por tanto trabajo del estudio de las Artes y Teología Escolástica, y estáis muy exercitado en la Escritura divina y Doctores sagrados, para comēnzara sembrar la semilla de la divina palabra"¹³.

Sus avisos, más que enunciados teóricos, serán fruto de la ex-

11. Alphonsi Garcie Matamori Hispalensis, et Rhetoris primarii Academiae Complutensis, *De Tribus dicendi generibus, sive de Recta informandi styli Ratione commentarius*: cui accedit *De Methodo Concionandi liber unus eiusden auctoris* (Compluti 1570) *Epistola ad Lectorem*: "Tractarunt post Erasmum hoc ipsum argumentum Laurencius a Villavicencio et Alfonsus Oroscus, monachi Augustiniani, docte quidem ac luculenter, ut par erat ab his viris tractari, quorum alter apud Theologos Lovanienses propter ingenii doctrinaeque praestantiam in summo haberetur pretio, alter propter egregiam dicendi facultatem concionator regius sit creatus".

El texto acotado se encuentra en *Opera omnia* (Matriti 1769) p. 437.

En esta edición de *Opera Omnia*, el *De recta informandi styli ratione*, comprende las págs. 425-522, y el *De Methodo concionandi*, de la 523 a la 700.

12. *Vergel de Oración, Introd. a los Doc.*, en *Obras Castellanas* tom. II, 69.

13. A. de Orozco, *Epistolario Cristiano, Ep. X.*, en *Obras I*, 169a.

perencia de más de treinta años de predicación¹⁴, planteados desde una perspectiva original, sazonados con el rico caudal de las sagradas Escrituras, de donde toma imágenes y argumentos, que hacen sentir la convicción del autor y comprometen al lector a progresar en las actitudes fundamentales que distinguen al verdadero predicador. Véase, por ejemplo, el encarecimiento con que recomienda la oración para llegar al conocimiento y a la inteligencia de la sagrada Escritura¹⁵; las disposiciones espirituales sin las cuales el predicador será como un trabuco sin bala o como “campana que se gasta y se quebranta, llamando a que vengan a la Iglesia los otros, y ella quédase fuera”¹⁶; o a predicar con igual celo ante escasos y humildes auditorios, como ante la más escogida concurrencia a ejemplo de nuestro Maestro humildísimo que “se abaxó a predicar a una samaritana, no señora principal, ni princesa, sino una mujer de cántaro que iba por agua... porque el favor y honra vino es que desvanece la cabeza del que no está muy fundado en humildad”¹⁷. Y así, con un estilo siempre terso y elegante, frecuentemente engalanado con metáforas bíblicas, continúa dando avisos para lograr los tres fines de la oratoria: enseñar, deleitar y mover.

“El triunfo y la victoria se gana, cuando mueve el que predica. Este es el oficio propio del Orador, según dice Quintiliano, y en este negocio ha de poner todos sus nervios y fuerzas: sin afectos todo lo que se dice es enfermo y flaco... Muchos avisos dan los que escriben de esta materia: sola una regla notada para mover a los que os oyen, y es, que primero lo que decís os mueva a vos: para esto no hay arte ni valen cosa alguna los cuatro libros que escribió Tulio de retórica, ni los doce que escribió Quintiliano; donde el Espíritu Santo ha de ser, y no ingenio humano”¹⁸.

El tratadito concluye con un sumario en el que recapitula en siete documentos los puntos principales tratados en la *Epistola*¹⁹.

En la perspectiva del “De Doctrina Christiana” de San Agustín.

Contra Erasmo nominalmente y en clara alusión a Villavicen-

14. *Ibidem*, p. 169a: “Es cierto que pasa de treinta años que yo con mi rudeza (mandándomelo así la obediencia santa) he usado este dificultoso oficio”.

15. *Ibidem*, p. 170b-171.

16. *Ibidem*, p. 174 a-b.

17. *Ibidem*, p. 176b-177b.

18. *Ibidem*, p. 182a.

19. *Ibidem*, pp. 182b-184b.

cio y Orozco²⁰ observa Matamoros que se limitan casi exclusivamente a tratar de las dotes del predicador y de la sagrada Escritura como material de la predicación, "pasando por alto superficial e inconsideradamente lo que era propio del tema"²¹, como la disposición del sermón, la amplificación el decoro y las reglas para la moción de afectos; que él se propone desarrollar más extensamente e ilustrar, según la costumbre de los oradores, estas lagunas de Villavicencio y de Orozco"²². Contra Erasmo y contra Villavicencio defiende que no hay más que una elocuencia y una retórica, la de Cicerón y de Quintiliano, de la que ellos se apartan, como si hubiera dos clases de retórica: una sacra y otra profana²³. A Villavicencio²⁴, en particular, (que para la clasificación de los sermones se aparta de la de los tres géneros del foro establecidos por la retórica clásica: demostrativo, deliberativo y judicial, proponiendo en su lugar otros cinco géneros con sus cinco *status* correspondientes, inspirados en II Tim, c. 3), le recrimina de "perturbar", por no decir desquiciar la oratoria"²⁵; criticándole igualmente su par-

20. Que los "quidam alii novi auctores, qui hoc genus argumenti nostro tempore pertractarunt" de la Dedicatoria del *De Methodo concionandi* a García de Loaysa (*Opera*, p. 524) son Villavicencio y Orozco, lo dice expresamente Matamoros en la *Epistola ad Lectorem* del *De recta informandi styli Ratione*. Vd. supra, nota 11.

21. MATAMOROS, *De Methodo concionandi*, Ep. Nuncupatoria, en *Opera*, p. 524: "Id leviter atque inconsiderate praetereuntes, quod erat proprium suscepti argumenti".

22. MATAMOROS, *De recta informandi styli ratione*, Ep. ad Lect. en *Opera*, p. 437: "Verum ita hoc argumentum prosequuti sunt, ut partes aliquas mihi relinquerent, quas ego latius amplificare, et de more oratorum expolire possem".

23. MATAMOROS, *De Methodo concionandi*, cap. I, en *Opera*, p. 529-530: "Nam Erasmus, et nuper Theologus quidam Hispanus [Villavicencio] de instituendo concionatore et de informandi sacris concionibus praecepta quaedam tradiderunt, nonnihil sane a Ciceronis et Fabii Quintilianii institutionibus abhorrentia, quasi vero multiplex sit eloquentia, ac non potius una, quacumque lingua ea demum proferatur... neque alia est rhetorica, quae docet tractare hominum animos in negotiis civilibus; alia, quae sacras conciones sic informat, ut in templis cum auditorum fructu proclamentur".

24. L. de VILLAVICENCIO, *De formandis sacris concionibus, seu de interpretatione Scripturarum populari libri III* (Antuerpiae 1565) trata de los "genera concionum" según el esquema paulino en los seis primeros capítulos del libro segundo, págs. 141-188. A Villavicencio se refiere, pues, Matamoros (*Opera*, 530-531) cuando dice:

"Quae quidem tria caussarum genera arctiora quidam putat, quam ut illis universae sacrae conciones contineri possint: idcirco ex Pauli Apostoli epistolis quinque concionandi genera desumit...".

25. MATAMOROS, *De Methodo concionandi*, *Opera*, p. 531: "Omnem denique invertit rationem oratoriam, ne dicam convellit, ratus fortassis, ea quae divina sunt, nullis humanis praeceptis circumscribere oportere".

quedad al tratar de la ampliación y de la moción de afectos²⁶. El ardoroso ciceroniano que era Matamoros no se recata de sentenciar que a todo el que anda buscando un camino breve para predicar (entre los cuales hay que incluir al B. Orozco) apartándose de Cicerón y de Demóstenes, "le será necesario introducir en el templo de la elocuencia una *nueva retórica bajada del cielo*, y si no quiere aceptar la preceptiva de los antiguos, va a deshacer toda la fuerza oratoria y reducirla a la nada"²⁷.

Así, por obra y gracia del humanista alcaláino Matamoros, quedaba netamente planteado en la preceptiva retórica española el problema de la doble elocuencia: sagrada y profana, cuya solución intentaría ese mismo año de 1570 Fray Luis de Granada con la publicación de su *Retórica eclesiástica*, cristianizando a Cicerón. Pero, en realidad, el problema no había sido suscitado por Erasmo, Villavicencio y Orozco, ni tenían ellos necesidad de inventarse una nueva retórica. El problema y la solución habían sido abordados muchos siglos antes por San Agustín en el *De Doctrina Christiana* libri IV²⁸, cuya influencia fue preponderante, particularmente en Erasmo y Orozco, bajo el punto de vista de la concepción retórica.

Para San Agustín el predicador ha de ser, ante todo, "*divinarum Scripturarum tractator et doctor*"^{28a}. De ahí que, obedeciendo a un plan lógico, estudia la *inventio* en los tres libros primeros, y la *elocutio*, en el IV: "Dos son las cosas en que se basa toda la exposición de las sagradas Escrituras: en el *modo de encontrar* las cosas que deben ser entendidas, y en el *modo de explicar* las que se

26. MATAMOROS, *Ibidem*, p. 532-533: "Nec est, quod quisquam mihi obijciat: solitos esse oratores inferiores causas superiores facere".

Ese "*quisquam*" que pone el reparo, es también Villavicencio: "Amplificationem namque —dice en el *De formandis sacris concionibus* I, xxiii, p. 122— non adhibet Concionator quo efficiat ut res maior minorve quam per sese est, appareat, in quo vel maxime laborant Rhetores". De la moción de afectos trata Villavicencio en el cap. xxiv, del libro I.—

27. *Ibidem*, p. 533: "si quis se ab his (rhetorum praeceptis) tantisper divellere conetur, aut novam aliquam Rhetoricam a coelo divinitus delapsam in divorum templa introducat necesse est: aut si veterem rationem nolit sequi, totam dicendi vim convellat et labefactet".

28. P. L., 34, 15-122. El tratado fue comenzado el año 397 (lib. I-III) y terminado el año 427. Existen, cuando menos, tres traducciones españolas: *Los libros de la Doctrina Cristiana*, traducción ilustrada por el P. Eugenio Zeballos (Madrid 1792); *Los cuatro libros sobre la ciencia cristiana*, trad. de Daniel Ruiz Bueno (Madrid 1947); y, *Sobre la Doctrina Cristiana*, trad. del P. Balbino Martín, OSA, en *Obras de San Agustín*, BAC, XV (Madrid 1969) 43-285.

28a. *De Doctrina Christiana*, IV, iv, 6.

han entendido"²⁹. Pero ya desde el primer capítulo del libro IV, que es un tratado de elocuencia cristiana, previene a los lectores que no esperan "que he de darles los preceptos retóricos que aprendí y enseñé en las escuelas del siglo... no porque no tengan alguna utilidad, sino porque si la tienen deben aprenderse aparte"³⁰. Para decirlo con terminología escolástica, el objeto material de la homilética o predicación cristiana, en esta perspectiva, quedaría reducido al *modus inveniendi*, y el objeto formal, al *modus proferendi*. En la teoría agustiniana se encuentran muchos elementos de la retórica clásica, mientras que son pasados por alto los referentes a los tres géneros del discurso: judicial, deliberativo, demostrativo, a la *disposición* del discurso, a la acción oratoria, a la ornamentación, y, naturalmente, a la búsqueda de la gloria y del renombre. Por el contrario, se insiste mucho en que el orador cristiano ha de ser humilde, hombre de oración, servidor de la Palabra de Dios.

La semejanza del plan del *De Doctrina Christiana* con el de Erasmo y Orozco es patente. Erasmo declara abiertamente su propósito de reanudar un trabajo que ya había sido realizado por Agustín, reservándose el adaptarle al uso de sus contemporáneos:

"El hilo mismo de nuestro discurso —escribe Erasmo— nos induce a tocar algunos preceptos de retórica, que parecen aptos para la tarea del predicador, cosa que ha intentado Agustín antes que nosotros, al menos parcialmente, en su obra *Sobre la Doctrina Cristiana*. Aunque él no hubiera dejado nada de lado, la transformación completa de las circunstancias nos pide exponer más ampliamente y con más precisión algunas de ellas"³¹.

Y Charles Béné, que ha hecho un estudio muy interesante y

29. *De Doctrina Christiana*, I, i, 1; y IV, i, 1.

Matamoros conocía el plan del *De Doctrina Christiana*. En el cap. VII del *De Methodo concionandi* (p. 590): "Hoc loco mihi fuerat dicendum de inventionem Theologica... verum quia Divus Augustinus huius rei disputationem tribus libris de *Doctrina Christiana* complexus est, pudoris mei erit nullum de locis Theologicis verbum facere".

30. *Ibidem*, IV, i, 2: "...qui forte me putant rhetorica daturum esse praecepta quae in scholis saecularibus et didici et docui, ista praelocutione cohibeo, atque ut a me non expectentur, admoneo; non quod nihil habeant utilitatis; sed quod, si quid habent, seorsum discendum est". En el libro III, xxix, 40 había advertido a propósito del conocimiento de los tropos que se encuentran en la sagrada Escritura "Pero ahora no conviene enseñarlos a los que no los conocen, para que no parezca que nos ponemos a enseñar gramática".

31. D. ERASMO, *Ecclesiastes, sive de Ratione Concionandi* (Basilea, Froben, 1535) en *Opera Omnia* en 10 vols. (Lugduni Batavorum, 1703-1706) V, 857 E. F.

documentado de las fuentes del *Ecclesiastés* de Erasmo, desde el punto de vista de la influencia de Agustín³², ha demostrado convincentemente que el *De Doctrina Christiana* representa la fuente principal del tratado de Erasmo sobre la *Predicación Cristiana*, que el *De Doctrina Christiana* aparece en el *Ecclesiastés* casi en su totalidad ya sea en referencias explícitas o en los paralelismos implícitos, y que esta fidelidad de Erasmo al *De Doctrina Christiana* hasta el fin de su vida (el *Ecclesiastés* se publicó el año antes de morir Erasmo) denuncia, al mismo tiempo, los límites del genio de Erasmo: habría tenido que recurrir a otros modelos y sobre todo ser más orador de lo que era Erasmo.

El B. Orozco, después de la breve introducción sobre la dificultad del ministerio de la predicación tanto por parte de la sagrada Escritura, que constituye la materia de la predicación, como por parte de la forma, que es la manera cómo se ha de predicar, como regla preparatoria recomienda encarecidamente al futuro predicador la atenta lectura de los libros *De Doctrina Cristiana* de San Agustín:

“Cuanto a lo primero, que es estudiar y entender la sagrada Escritura, conviene, Padre, que leáis con mucha atención los libros *De Doctrina Cristiana*, en los cuales nuestro Padre S. Agustín da grandes avisos, así para, exponer las letras divinas según aquellas siete [reglas] de Tichonio³³, que este Santo Doctor allí trae, como para usar de colores retóricos, y saber persuadir en la predicación lo que proponemos al pueblo. También trae excelentes documentos San Gregorio en el tercer libro de su *Pastoral*³⁴, por treinta y seis capítulos, declarando la manera como hemos de amonestar a cada un estado, que sirva y ame a Dios. Son cosas notables aquellas, y autoridades de la Escritura las que allí alega, que sería cosa larga ponerlas aquí. Será bien que las leáis, y que con atención las miréis.

32. CHARLES BÉNÉ, *Erasmus et Saint Augustin* (Ginebra, Droz, 1969) especialmente en las págs. 372-425.

33) *Tichonius* (*Ticonius* o *Tychonius*), muerto en el año 400 d. C., era un escritor donatista y un excelente conocedor de la Biblia, a quien San Agustín encontraba dotado de *acri ingenio et uberi eloquio*. Hacia el 382 había escrito un *Liber Regularum*, en el que exponía en siete reglas los principios generales de la hermenéutica. F. C. BURKITT ha hecho una edición crítica *The Rules of Ticonius, Texts and Studies*, Cambridge, 1894. Al analizar estas Reglas en el *De Doctrina Christiana* (III, caps. xxx al xxxvii), San Agustín aseguró su difusión durante toda la Edad Media, hasta Erasmo y el B. Orozco. Vd. P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, V, c. 5.

34. *Liber regulae pastoralis*: P. L., 77, 13-128. En la tercera parte de su libro trata San Gregorio de las reglas de la predicación y de la dirección que hay que dar a los fieles. Importante particularmente por lo que se refiere a la adaptación del predicador a los diversos auditorios.

Demás de esto, da mucha luz leer a Driedón³⁵, para entender la sagrada Escritura, el cual recopiló muchas sentencias de los Santos Doctores, para enseñar y dar a entender los secretos de la Escritura divina. "Más al fin, como nuestro Padre dice, las dudas que levanta la lección, declara la devota oración"³⁶.

Esta recomendación de los dos tratados más antiguos de elocuencia cristiana, el de San Agustín y el de San Gregorio, juntamente con el *De ecclesiasticis Scripturis et Dogmatibus* de Driedo, del cual se ha podido decir que las reglas de hermenéutica formuladas por él tuvieron el honor de ser adoptadas en el concilio de Trento, demuestra que para Orozco como para Agustín la *inventio* cristiana es también una exégesis bíblica y adquiere cierta preponderancia sobre la *elocutio*: predicad el Evangelio a toda criatura; de ahí el aviso de preocuparse más de la utilidad del oyente que de la elegancia. Exponiendo Orozco los sentidos de la sagrada Escritura: literal, moral y espiritual, observa: "En lo que más en estos tiempos se trabaja, y con gran razón, es en lo que toca al sentido moral; porque hay gran necesidad de reformación en las costumbres"³⁷. Los avisos de esta *Epístola X para un Predicador* del B. Orozco pueden considerarse, pues, como uno de los primeros tratados que se escribieron sobre la predicación de un modo específico en España: anterior al *Methodus Oratoriae* de Andrés Samper (1568), al *Methodus Conciónandi* de García Matamoros (1570) y al mismo Fray Luis de Granada, y, por supuesto, a los similares de carácter preferentemente pastoral de Fr. Diego de Estella, de San Francisco de Borja y de Francisco Terrones.

EL "METHODUS PRAEDICATIONIS"

Cinco o seis años antes de publicarse el *Epistolario Cristiano*, había escrito el Beato Orozco en latín otro tratadito sobre la predicación. A primera vista, uno no puede menos de extrañarse de que escriba sobre este tema en latín quien había publicado en castellano sus primeros sermones y había sido el primero en romper lanzas en favor de la legitimidad del castellano para las obras de devoción. El año de 1556, cuando se gestaba ya en *índice expurgatorio* de

35. Juan Driedo († 1535), teólogo de la Universidad de Lovaina, cuyo *De ecclesiasticis Scripturis et Dogmatibus* (Lovaina 1533) se apoyaba también en el *De Doctrina Christiana* de San Agustín.

36. A. de Orozco, *Epistolario Cristiano*, Ep. X: Obras, I, 170a.

37. *Ibidem*, p. 180a. Sobre el B. Orozco como escritorista, cfr. Pedro M. BORDOY-TORRENTS, *Notas preliminares para el estudio del Beato Orozco como escritorista: La Ciudad de Dios*, 157 (1945) 309-320.

Valdés, publicaba en castellano los siete sermones que había predicado los sábados de la cuaresma del año anterior en el convento de San Agustín de Valladolid³⁸, y saliendo al encuentro de cuantos pudieran extrañarse por no publicarse en latín, escribe:

“No os dé pesadumbre, sabio lector, ir por vía de sermones este libro; pues no os la da oír cada día predicar. Sabed que San Crisóstomo, San Atanasio, San Basilio y otros doctores griegos de gran erudición y autoridad, en vulgar escribieron sus sermones y homilias, y después fueron traducidos en latín. Muchos predicadores itallanos escribieron sermonarios en su lengua toscana. Cada nación usó mucho escribir su propia lengua: solamente los españoles, amigos de trajes peregrinos y costumbres extranjeras, tenemos en poco lo que se escribe en nuestra lengua, siendo la que más estimada debe ser en elegancia y perfección después de la latina”³⁹.

Para esas fechas llevaba ya publicados ocho libros, todos en castellano, y una recopilación de los seis primeros títulos. Y, sorprendentemente, el libro siguiente que publica el *Bonum certamen*⁴⁰, en el cual debía figurar este tratadito como apéndice, aparece en latín. Es de creer que algo mucho influiría en este cambio el *Indice prohibitorio* del Inquisidor Fernando de Valdés (1559), que tan severo se mostró con los libros de devoción en romance. En la década siguiente publicó sus sermones, algunos de ellos predicados hacía más de treinta años, también en latín, bajo el título de *Declamationes*, privándonos de esta manera de la *forma directa* de su elocuencia.

Titúlase el tratado *Methodus praedicationis novo concionatori utilis* y comprende 10 hojas en 4.º de letra bien compacta. Según se advierte en el breve prólogo: *Ad pium lectorem*, fue escrito a petición de algunos hermanos religiosos y debía publicarse como apén-

38. *Obra nueva y muy / provechosa que trata de las siete palabras que la / virgen sacratissima ntra. señora habló. / Decláranse en siete sermones. Hechos / por el muy Reverendo padre fray Alo/so de Orozco, de la orden de sant / Augustin, predicador de / su Magestad, etc., Valladolid, 1556.* En la dedicatoria a la Infanta Gobernadora, doña Juana, declara el autor que se trataba de sermones predicados el año anterior: “las cuales [palabras] en este nuestro Monasterio de San Agustín, con el favor del Espíritu Santo, los sábados de la Cuaresma prediqué”. La obra ha sido reimpressa: en Medina del Campo (1558), Lérida (1892), y Madrid (1966).

39. A. de OROZCO., *Siete palabras que la Virgen habló*, Prólogo, en *Obras Castellanas*, III, 193.

40. *Liber orthodoxis omnibus perutilis, et maxime monachis, qui Bonum Certamen appellatur.* (Salmanticae, 1562). Otras ediciones: Lovaina (1645), Munich (1692), Guadalupe-Filipinas (1887). Ha sido traducido al castellano por el P. Pedro Lozano, *El buen combate* y *Certamen del amor santo* (Madrid 1914).

dice del *Buen combate*. Pero, de hecho, no se publicó en la edición del 1562 ni en las que han aparecido después de la muerte del autor. El manuscrito, auténtico y autógrafo, se conservó inédito con otros muchos del Beato Orozco en el convento de Agustinos de San Felipe el Real de Madrid hasta la exclaustación del 1835, fecha en que el entonces Vicario General de los Agustinos en España y Comisario Procurador de la Provincia de Filipinas en las Cortes de Madrid y Roma, P. Francisco Villacorta (1834-1844) logró salvarlos del desastre. A su muerte (1844) quedaron incorporados a la Biblioteca del Colegio de Agustinos Filipinos de Valladolid, de donde hace pocos años, no sé con qué criterio, pasaron al Archivo de este Colegio. Su signatura actual es *Archivo Agustinos Filipinos*, Leg. 4431, mamotreto 3, n.º 10.

Para desvanecer toda duda posible de que se trata de un autógrafo, en el mismo Leg. 4431 (4-25) se conserva el borrador del II capítulo del *Methodus*, escrito, parte de él, en el reverso de una carta dirigida al Beato Orozco por su hermana Francisca de Orozco. Lamentablemente, la carta de Francisca, fechada el 6 de diciembre, no dice de qué año, lo que nos serviría para precisar más la fecha de composición; pero todo hace pensar que debió escribirse por los años 1560-1561. El cuadernillo anterior (4-24) contiene tres *Meditaciones sobre el amor de Dios*, parte de las cuales está escrita en el blanco de dos cartas de abril de 1560.

Urgido siempre por el precepto oraciano de la brevedad:

*Quidquid praecipies esto brevis, ut cito dicta
percipiant animi faciles teneantque fideles,*

el Beato Orozco, en este opúsculo que vamos a publicar en *Estudio Agutiniano*, seguros de que nuestros lectores nos agradecerán su publicación, se propone indicar a los predicadores noveles un camino breve, un *methodus*; no escribir una obra extensa ⁴¹. Dos capítulos solamente en los que instruye al predicador con hermoso estilo, más cuidado aún que en sus obras castellanas y con cierto impulso oratorio, sobre la excelencia del ministerio de la predicación, para el que debe recibir la misión canónica y prepararse con una vida santa; sobre lo que debe predicar y los fines que debe pro-

41. "Cursim et obiter haec narravimus, ne dum viam brevem, vel *methodum*, conscribere proposuerimus, volumen ingens praeberemus". Vd. *infra*, p...

ponerse⁴², y, brevísimamente, sobre la disposición del sermón y la moción de afectos.

El contenido del tratado es recapitulado, al final, en diez reglas.

En la transcripción del texto, además de desarrollar las abreviaturas, se ha procurado modernizar la ortografía, distinguir los textos de la sagrada Escritura con otro tipo de letra, y completar y remitir las citas al pie de la página.

El interés del *Methodus* pensamos que no es meramente histórico. Escrito antes del último periodo de sesiones del concilio de Trento (1562-1563) y, por consiguiente, antes de la sesión XXIV (11 de nov. de 1563) que en el canon 4 describió el ministerio de la predicación como "*sacras scripturas divinamque legem annuntiare*", sus reglas o avisos mantienen el frescor de hace cuatro siglos, como lo mantienen los libros *De Doctrina Christiana* de San Agustín, en los que se inspira, y como lo demuestran las hondas preocupaciones del Magisterio de la Iglesia ante los nuevos derroteros que va tomando el ministerio de la predicación⁴³. Siguiendo el camino indicado por

42. En el *Buen Combate* (Trat. III, c. iii, n.º 2) refiriéndose a la fidelidad al ministerio de la predicación, escribió este hermoso párrafo, que es un resumen de lo que debe predicar y de los fines que debe proponerse el predicador:

¿Qué doctor o predicador habrá qué dejándose de sutilezas y palabras de relumbrón, enseñe al pueblo lo que le importa saber en orden a su salvación o hable al corazón de Jerusalén, no a sus oídos para halagarlos, mirando con desprecio todo favor mundano? Este es el fin que debe proponerse el predicador: la gloria de Dios y el provecho espiritual de las almas; ahí debe dirigirse la explicación de las santas Escrituras; dar razón de la fe y de las virtudes, no de cuestiones frívolas; disertar con gravedad y eficacia de la verdadera piedad y devoción, procurando arrancar lágrimas e inflamar los corazones hacia las cosas del cielo. A este santo fin ha de enderezar desde el principio sus estudios el futuro predicador, antes que pierda su vigor en estudios completamente ajenos. ¿Quién habrá tan fiel, diré, que saque sus manos puras, libres de todo cohecho, que renuncie a todo interés, dando graciosamente lo que de gracia ha recibido? (Mat., X, 8). ¿Quién, finalmente, que no admita ni un tantico de alabanza, o que no se vanaglorie ni mucho de los dones recibidos o buenas obras ejercitadas? ¡Ojalá no existiese ahora ningún Giezi que recibiese con alegría de Naaman Siro, oro ni vestidos! (IV Reg., V, 23)".

43. Recientemente el Arzobispo de Valladolid, Dr. Romero Menjíbar, se ha hecho eco de algunas de estas preocupaciones sobre lo que se debe y no se debe predicar en su Pastoral sobre la predicación, con ocasión de la cuaresma. Vd. *Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Valladolid*, XCVII, 28 de febrero de 1973.

el Beato Orozco en el *Methodus Praedicationis*, el predicador novel llegará a ser un signo eficaz de lo que proclama, y un verdadero servidor de esa Palabra viva del Dios que sigue hablando y obrando en la historia.

QUIRINO FERNÁNDEZ, O.S.A.

Valladolid, 16 de julio de 1973.

II

AD PIUM LECTOREM

Accessit, candide lector, haec methodus praedicationis libelle cui titulus est *Certamen Bonum*, ab eodem patre augustiniano edita; quam, petitione quorundam fratrum compellente, ille non sine labore composuit, quaemadmodum eius lectio testis est. Hilari vultu eam legito et perlegito, candidoque pectore quae scripta sunt, charitatis affectu, penitius tecum expende. Nam fieri non potest, quin ex hac lectione, aliquid utilitatis ad conciones exercendas non haurias. Et quam optime vale.

METHODUS PRAEDICATIONIS NOVO CONCIONATORI UTILIS

FRATRE ALFONSO OROZCO AUGUSTINIANO AUCTORE

Caput I

Quam sit praecellens concionatoris evangelici munus

*Quomodo praedicabunt nisi mittantur?, sicut scriptum est: Quam speciosi pedes evangelizantium pacem, evangelizantium bona!*¹ Paucis quidem verbis Sanctus Paulus concionatorem evangelicum instituere cupiens, ex vaticinio *Essaiae*² prophetae lepide desumpsit. Ubi quam sit praecellens praedicationis functio affabre depingit, necnon sanctimoniam et virtutem, qua polere debeat, perpulchre subindicat. Verum electionis vas, ut sapiens architectus, fundamentum extruens, primo ad humilitatis scholam futurum praedicatorem deduxit. Ne fortassis sibi blandia ture, et sese effrens, tantum honoris nullo iubente assumat, aut temerarie praerripiat; quin etiam superioris mandato cogente, ad labores evangelici muneris obeundos se accingat. Alioquin sibi nec aliis quidquam prodesse confidat: enim vero, tam exitialis pestis superbia est, ut non modo Deo, sed hominibusque sit odiosa et invisita; idque videre est in philosophis, *qui dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt, et evanuerunt in cogitationibus suis*, veluti Apostolus testatur³. At

1. Rom 10,15.

2. Is 53,1.

3. Rom 1,22.

contra humiles, quippe qui de se nihil fidunt, hos Deus optimus omniumque charismatum donis subvenit, ac in sublimi exaltat. Quod quidem Deipara Maria silentio non preterit, sed in praecellenti cantico suo palam fecit, dicens: *Deposuit potentes de sede, et exaltavit humiles*⁴. Quoniam potentissimus Deus, Essaiâ vaticinante, clamat: *super quem requiescet spiritus meus*⁵, nisi super humilem et quietum, et timentem verba mea. Mirabile dictu, qui omnium angelorum tranquillitas stupenda et ineffabilis felicitas est, is pectus humile quaeritat, in quo ceu, in throno quiescat! Ecce sedis cui insidere dignatur omnipotens, en solium, super quod rex maiestatis conquiescit; eo quod excelsus Dominus, verumtamem *humilia respicit, alta vero a longe cognoscit, et aspernatur*⁶. Huc alludit illa beati Iacobi per omnia observanda sententia: *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*⁷. Cuius oraculi veritas in superbissimis angelis palam comprobatur: ii infelices (velut antehac in *Certamine Bono*⁸ tetigimus) subinde ut se exaltare decreverunt, e coelo dilapsi, in teterrimum barathrum proiecti fuerunt. Haud secus prothoplausti, temere sibi honorem vindicare volentes, extemplo infeliciter corruentes, paradiso electi, exulare coeperunt.

Caveat ergo praedicator tam arduo sublimoque ministerio se inserere, ne forte precipitium sibi paret, et illorum vestigia sectetur, in quos velut ira scandescens Deus invehitur: *Ipsi currebant, et ego non mittebam eos; prophetabant, sed non per spiritum meum*⁹. Quod non modo de improbissimis haereticis et pseudo prophetis, sed de praedicatoribus, qui supercilio ducti, evangelicum munus propria auctoritate sibi aciscunt, intelligi oportet.

Non igitur ab re, Apostolus tanquam demiratus ita intonat: *Quomodo praedicabunt nisi mittantur?*¹⁰. Quod est dictum: fieri non potest, ut concionatoris doctrina audientibus frugifera sit, nisi humilitate poleat et a Deo mittatur, praelatis sacrosanctae Ecclesiae Romanae id praecipientibus, sicuti iura disponunt.

Huc sane expectat, quod apud Lucam legimus, ubi septuaginta duobus discipulis congregatis, Salvator noster dixit: *Ite, ecce ego*

4. Lc 1,52.

5. Is 11,2.

6. Sal 112,6.

7. Sant 4,6.

8. Tract. I, c. xi n. 2.

9. Jer 23,21.

10. Rom 10,14.

*mitto vos sicut agnos in medio luporum*¹¹. O impudentia execranda! O temeritate extremis suppliciis plectenda, eorum qui non miseri tantum honoris et dignitatis sibi arripere non pudeant! Orandum quidem est, et candido pectore indeffese Christum Jesum precandum, ut sua gratuita dignatione *mittat operarios in messem suam*¹². Sic Magister coelestis nos docuit orare. Caeterum, si praedicator, ut par est, humilis extiterit, nihil de se fidens, et neutiquam sancto munere se dignum praesumens, pedes speciosos iam habeat fas est, ut ministerio sibi commisso fungi queat; quam ob rem Apostolus optime subdidit: *Sicut scriptum est: Quam speciosi pedes evangelizantium pacem, evangelizantium bona*¹³. Vaticinium quippe Essaiae, quod summam Sanctus Paulus recensuit, sic habet:

*Quam pulchri sunt pedes super montes annuntiantis pacem, annuntiantis bonum*¹⁴.

Quorsum montes dixerit, nisi virtutes omnes intelligamus, quorum acumen coelos ipsos tangit? Verum fides sincera, spes firma, charitas perfecta, prudentia, temperantia, fortitudo et iustitia montes praexcelsi sunt, quos nisi scanderit praedicator, momentanea oblectamenta spernens, fugitiva mundi huius bona horrescens, praedicationis munere indignus erit.

Quid plura? Idem Vates seipsum exposuit, ubi ait: *Ascende in montem tu qui evangelizas Sion*¹⁵. Quamdoquidem fas non est in valle vitiorum commorantem coelicam pacem et aeterna bona hominibus praedicare; quidem ius non est inimicis adherentibus, quae aeterna sunt bona nuntiare. Ascende obsecro in montem, tu qui evangelizas Sion. Conscende quisquis ad praedicationis evangelicae munus aspiras, ut in virtutum fastigium existens, velut ex alta specula, quaeque excelsa sunt et saempiterna bona aliis proferre valeas. Unde Dominus per prophetam, quosvis temerarios increpans, ait: *Quare tu enarras iustitias meas? El assumis testamentum meum per os tuum?... Si videbas furem, currebas cum eo; et cum adulteris portionem tuam ponebas*¹⁶.

11. Lc 10,3.

12. Lc 10,2.

13. Rom 10,15.

14. Is 52,7.

15. Is 40,9.

16. Sal 49,16.18.

Quasi diceret: quaenam stoliditas tua? Quaenam temeritas haec vehementer execranda? Furem agis, et Christi Jesu paupertatem aliis suadere audes? Adulter es, et de evangelica conaris castitate disserere? Apostolum iam audi dicentem: *Non audeo loqui, quod per me non effecerit (sic) Christus*¹⁷. Ascende quam citissime in montem, concava vallium et abrupta delictorum sponte relinque, fugacia mundi bona citissime contenne, Salvatoris nostri Iesu vestigia immitare, si apostolicum ministerium rite et non fero malo vis exercere.

Ad haec, *evangelizantium pedes*, tam vates sacerrimus Essaias, quam apostolus sanctus, miro collaudant praeconio, ac illorum deorem mirificis encomiis efferunt. Quod sane misterio non vacat; enimvero in sacris litteris, ut per manus opera nostra Spiritus Sanctus nonnumquam solet designare, iuxta illud: *manus vestrae plene sunt sanguine*¹⁸. Et iterum Psaltes regius: *Lavabo inter innocentes manus meas*¹⁹; ita per pedes desideria nostra et affectus intelligere nos oportet. Idcirco pedes evangelizantium pariter laudantur, quando pseudoprophetae illotis pedibus ad evangelizandum accedunt; immo sordidissimos pedes habentes suis prestigiis et commentis audientium animae illaqueare conantur, et hominum corda suis dolis et anfractibus pellicere atque corrumpere maxime student. Atqui, si quis fidelis est et dogmata sancta suadet, crimimbus autem obvolutus, longe aliter opera sua quam docet, is paulo melior lutosos et lepra horribili infestos pedes possidet; eoque dementiae devenit, ut cum aliis salutis monita impertiat, ore suo improbo seipsum condennat.

At contra strenuus praedicator, qui prope qui sal terrae et lux mundi, solis instar mirificis radiis, tum vitae immaculatae, tum vero doctrinae sanctae in hac ecclesia emicat, quique ad subeundos sui ministerii labores pro virili se praeparat, non famam venari, sed summi Dei gloriam compesere nititur. O beatum virum qui tam speciosos et omni nive candidiores pedes habet! Mirabile dictu, qui Spiritus afflatu omnipotentis Dei gloriae et animarum saluti modis omnibus incumbit, quam facillime popularem auram, gloriamve, pro nihilo pendet, Christum Jesum semper et ubique gestans in pectore, illique mira suavitate affectus, gratias ovanter refert, necnon in suis

17. Rom 15,18.

18. Is 1,15.

19. Sal. 25,6.

gestis omnibus corde et ore canticum illud davidicum concinit: *Non nobis, Domine, non nobis; sed nomini tuo da gloriam*²⁰, nihil dubitans, sed certo certius sciens, maxime dum praedicat, quod Salvator mundi apostolis dixit: *Non estis vos qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis*²¹. Et rursus: *Sine me nihil potestis facere*²². Quod sane verbum, vel solum sufficeret ad evelendas cogitationes innanes, nisi pessima cupiditas et lethalis superbia radices altas haberet pectoribus nostris infixas.

Veh, et iterum veh miseriae et infelicitati nostrae, qui tan propensi sumus ad malum et a cunabulis in superbiam dilabimur! Seniores illi, quos in coelo sanctus Joannes intuitus est, procidentes *mittebant coronas suas ante pedes Agni immaculati Jesu honorem et gloriam ei decantantes*²³; quo nos vermiculi humi reptantes, ad eandem imaginem, victorias omnes et triumphes, tam de mundo fallaci, quam de sathana versuto, ac de carne nostra fragili, gratia Dei auxiliante adeptos, non nobis inmeritis, sed regi nostro atque potentissimo Domino Jesu ascribamus.

Qui vero coelestibus hisce desideriis flagrat, et istiusmodi affectibus exestuat, nedum apostolorum exempla, sed humilissimi Salvatoris vestigia immitatur, audacter atque suaviter civitates et castella circummit, opidula parva invisere nequaquam contemnens, quo hominum corda Christo lucrifacere valeat, eumque rerum omnium conditorem, ac moderatorem, quorumvis pectoribus inserere queat. Quinimo audientibus nedum credendum (quod sat notum est) ob oculos ponit, sed toto corde diligendum et viribus omnibus complectendum constater annuciat. Quippe qui *pax nostra est, qui fecit utraque unum*²⁴, insuper et Princeps pacis appellatur, pacem iis qui longe et iis qui prope, effusissime utrique populo impartiens. Pax inquam nostra est, corda nostra mirabili tranquillitate pacificans; quae quidem pax (ut pulchre testatur Apostolus) *exuperat omnem sensum*²⁵ et omnem intellectum. Quam profecto pacem angelus pastoribus, hoc Principe pacis nostrae nato, nunciavit: *Annuncio vobis, ait, gaudium magnum, quod erit omni populo; quia natus es vobis*

20. Sal 113,1.

21. Mt 10,20.

22. Jn 15,5.

23. Apoc 4,10.

24. Ef 2,14.

25. Fil 4,7.

*hodie Salvator, qui est Christus*²⁶. Et subinde hoc mirabili nuncio finito, *facta est cum angelo multitudo militiae coelestis laudantium Deum et dicentium:*

*Gloria in altissimis Deo,
et in terra pax hominibus bonae voluntatis*²⁷.

Quod sane verbum vehementer nos solatur, eo quod in magno et terribili eramus bello, peccato et tyrano Sathanae servientes. Annotatione dignum est, quemadmodum vox angelica patefecit, quod pax omni auro atque vernantibus gemis preciosior, eam nolentibus abest, volentibus illam prope est, iisque duntaxat promittitur, ubi hominibus bonae voluntatis tantum praedicatur. Hic altius considera-considera, perdocte concionator, quam sit mirabilis munus quo fungeris.

Angelica quidem est functio Christum Jesum hominibus evangelizare, quam ob rem angelicam puritatem et vitam cunctis virtutibus candidatam habeas oportet, ut ministerium hoc, sicut par est, valeas assequi. Joannes venire a Jesu dilecto angelum vidit, cuius pedes in camino ignis ardentis erant²⁸. Quorsum obsecro tendit haec visio, nisi ut evangelicus praedicator ignis amore Dei sit accensus? O quo fervore decet praedicatorem ardere! O quanta dilectione pectus eius convenit inflammari; *Spiritu ferventes, Domino servientes*, ait Apostolus²⁹. Et iterum: *si Spiritu vivimus, Spiritu ambulemus*³⁰. Cui sententiae convenit illud: *Inflamatum est cor meum intra me, et in meditatione mea exardescet ignis*³¹. Felix praedicator, qui verba haec proferre valet. Nempe ignis ille, non comburens, sed illuminans; non terrenus sed coelestis est. De quo Hieremias ait: *De excelso misit ignem in ossibus meis, et erudit me*³². In cuius typo igneis linguis apostoli die sancta Penthecostes Spiritum Sanctum acceperunt, et perpulchre quidem; ut qui ignem ardentem gestabant in pectore, meras flammam aspirarent, et verba ardentia depromere possent, et audientium corda hisce scintillis comburerent, ac penitus inflammarent, nunciantes pacem et bona quae profutura sunt nobis in coelis.

26. Lc 2,10-11.

27. Lc 2,13-14.

28. Apoc 1,15.

29. Rom 12,11.

30. Gal 5,25.

31. Sal 38,4.

32. Jer Lam 1,13.

Mira res satisque miranda!, a veritate hac non abhorret ethnicus ille (alioquim doctus) dicens: *Orator sit vir bonus*, dicendi peritus³³. Quasi difficile sit, alios ad virtutis morem allicere, nisi orator virtute sit praeditus, immo nisi cunctis virtutibus fuerit conspicuus. Quod obsecro tan rationi consentaneum, quam quod ignis ignem generet? Utique ad eundem modum virtus virtutem, vicium autem vicium generare solet, Salomone dicente: *Qui graditur cum superbo induet superbiam*³⁴. Atqui cum Sanctus Dionisius afferat bonum potentius esse malo, quid vetat ut qui graditur cum humili non humilitatem induat? Aut quid prohibet, ne iustitiam induat, qui cum iusto tractaverit? Quod si forte aliquando iniquus concionator aliis utilis fuerit, idque suo maiori danno, quia scriptum est: *Potentes potenter tormenta sustinebunt*³⁵, si alios inquam ad virtutem alec-taverit, ipse in sentina viciorum iacente, tunc bene et merito dicemus, quod ore suo benedicto Salvator noster Jesus depromsit: *Quid prodest homini si totum mundum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur?*³⁶. Age demum, o macte, optime praedicator, praecor, et sapientis dogma altius cordi tuo fige: *Miserere animae tuae placens Deo*³⁷. Charitatis ordinem conserva, si cum sponsa Rex regum Christus Jesus te in cellam vinariam introduxit, *gladium ancipitem, quod est verbum Dei*³⁸ portans, immo ut sanctus Apostolus inquit, *sermo Dei penetrabilior est omni gladio ancipiti*³⁹, et quamlibet rompheam bisacutam exuperat. Eas ob res, primo delicta peculiariora penitendo, et affatin fiendo reseca, quatenus deinde auditorum piacula facilius evelere queas. Huc expectat celebranda illa Apostoli sententia: necnon toto pectore complectenda: *Attende tibi et doctrinae insta in illis. Hoc enim faciens, et teipsum salvum facies, et eos qui te audiunt*⁴⁰. Brevi admodum compendio Sanctus Apostolus evangelicum doctorem instituere voluit. Cui potissimae curae esse debet, ut sibimet accendat, viciorum sentes et immodicos affectus suos excidere, tribulos quoque a pectore amputare. Hoc faciens, aliorum sceleribus mederi valebit et illorum languores facilius curabit.

33. Quintilianus, *Instit. rhetorices*, XII, i.

34. Eccli 13,1.

35. Sab 6,7.

36. Mt 16,26.

37. Eccli 30,24.

38. Ef 6,17.

39. Hebr 4,12.

40. 1 Tim 4,16.

Mira res, non optimus Deus una tantum tuba quondam praecepit vocare populum, sed duabus⁴¹. Hoc volucro (?) praedicatoribus patefaciens, ut doctrinam sanam, quae altera tuba est, altera quae est vita immaculata comitetur. Iis argenteis tubis insonantibus, muri Jericho, quamlibet fortes, e vestigio labefactantur, saeculi huius alta moenia, virtute ex alto cooperante, dilabuntur, avaritia, superbia, atque luxuria mundi huius prostratis.

Quid ni praedicator verbi Dei praeparatione hac indigeat, quam angeli septem, ut tuba canerent seipsos praeparaverint, beato Joanne teste? O candide concionator, quotidie coelica illa vox auribus tuis percipe, quae semel Essariae prophetae facta est: *Clama, ne cesses, quasi tuba exalta vocem tuam. Annuntia populo meo peccata eorum*⁴². Sed primo teipsum praepara, humilis ad sacram Scripturam accede cum propheta dicens: *Revela oculos meos, Domine, et considerabo mirabilia de lege tua*⁴³. Et iterum: *Da mihi intellectum ut discam mandata tua*⁴⁴. Felix praedicator, qui ante omnem concionem orationes ac gemitus, altaque suspiria et lachrymas coram Dominum effudit, cum Apostolo parturiens peccatores omnes, donec *in eis formetur Christus*⁴⁵. Hic summe altius ac fortius tuba canet, et voce pergrandi pacem mirabilem, et bona aeterna, quae vera sunt bona utiliter annuntiabit. Age, praecor Concionator, et quam primum ad haec omnia comparanda te accinge, ne fortassis *quasi aerem verberans, aut sicut tymbalum tintiens*⁴⁶; sed exemplo sit tibi Apostolus, ut *castigare incipias corpus tuum, et in servitum Spiritus redigere stude, ne Dominus animal vertat in te, et cum aliis praedicaveris, ipse reprobus habearis*⁴⁷. Sis, oro te, vir potens opere et sermone, ut per omnia Christo Jesu similis effectus, eius insignia habeas, humilitate et sanctitate, virtuteque omnigena insigniter praefulgens.

41. Num 10,2.

42. Is 58,1.

43. Sal 118,18.

44. Sal 118,73.

45. Gal 4,19.

46. 1 Cor 13,1.

47. 1 Cor 9,27.

C a p u t II

QUAENAM SINT, QUAE CONCIONATOR DICERE DEBEAT, ET QUO ORDINE EA DISPONAT.

*Quomodo praedicabunt nisi mittantur?, sicut scriptum est: Quam speciosi pedes evangelizantium pacem, evangelizantium bona*¹. Paulo superius explicavimus (fusus tamen quam animus erat) quam sanctum, quamque virtutibus omnibus conspicuum, concionatorem esse oporteat: quem potissimum decet pulcherrimos habere pedes, desideria sancta, et affectus igne charitatis accensos possidere. Immo ut columbae, quae in Canticis tantopere laudantur, eo quod *lacte sunt lotae*², cogitatus mundissimos equum est ut habeat, maxima innocentia fulgentes. O felices praedicatores, qui munditia emicantes, in altum, instar columbae, volant ad fenestras, quas in plagis Christi Jesu nidificantes et conmorantes, ibique nidum suum locantes, ut pullos suos ponat, cogitationes omnes, verba cuncta, et opera sua sancta inibi thesaurizantes.

Caeterum ratio iam deposcit, ut Sancti Pauli verba prosequamur, quo methodo nostrae finem imponamus: *pacem et bona nuntiare debet*, qui recte ministerio suo potiri cupit, quae nimirum pax (ut paulo superius diximus) Salvator noster Jesus est, quippe qui, ut pacem nobis male meritis conciliaret, ingens bellum sponte perpressus est. Hinc comprehensus in horto fuit, a judaeis flagellatum, accutissimis spinis obsitus, sputis illitus, et tandem severissimis clavis patibulo affixus, atque inter sceleratos, ut sceleratus suspensus. O *vere Agnus Dei, totius mundi crimina abolens*³, et tuo roseo cruore omnium nostrum delicta diluens, quibus te laudibus celebrem?; aut quae obsequia, o Rex regum tibi offeram? Tu, Jesu bone, pax nostra est, tranquillitas summa, et felicitas angelorum simul et hominum. Verum hanc pacem Vas electionis frequentissime corinthis inculcabat dicens: *Non iudicavi me scire aliquid inter vos, nisi Christum, et hunc crucifixum*⁴. Enimvero, Salvator noster, non modo vitae nostrae scopus est, cuius exempla imitari

1. Rom 10,15.
2. Cant 5,12.
3. Jn 1,29.
4. 1 Cor 2,2.

nos decet, ipso dicente: *Discite a me quia mitis sum et humilis corde*⁵; sed praedicatoribus vel maxime convenit saepenumero illius gesta narrare, miracula stupenda recensere, atque dilectionem eius ineffabilem erga nos, pro virili, populo patefacere. Nec non conditorem mundi, moderatorem universi, totius orbis Salvatorem, qui sanguine suo nos omnes a peccato lavit, millies inculcare fidelibus studeat. Ne forte, ut ad malum sunt propensi, eos in gratitudine noxa involvat, tantorum beneficiorum obliti.

*Ex thesauro suo proferat nova et vetera*⁶, ceu Magister veritatis quam optime admonet, de Scripturarum sacrarum dogmata decerpens, semper in manibus sanctas Litteras habens, velut Divus Hieronimus ad Celantiam scribit^{6a}; nam duo testamenta duae tubae argenteae sunt, quibus convocandus est populus⁷ ad bellum gerendum, adversus omnes animae hostes, ad convivia coelestia, et ad solemnitates observandas, tam in hoc exilio, quamdiu vivimus, quam in coelo, ubi Essaia teste, erit *sabbatum ex sabbato*⁸, quando Deum optimum facie ad faciem videbimus. Potissime ex evangelicis fontibus praedicator studiosus salutaria documenta depromat, atque ex apostolorum et doctorum doctrinis, conciones suas componat. Sane Christus Jesus, novus homo, veniens in mundum nova praecepta dedit mundo, ut pulchre divus Pater Augustinus hortatur. Unde liquido comprobatur novum populum in terris instituisse, totum pendentem e coelo, omnibus mundi praesidiis diffusum. Ideo perbelle Apostolus *novam creaturam* appellat⁹, quisquis in seipso (?) est. O felicem christianum populum, qui alio quodam modo dives est, alio sapiens, alio nobilis, alio potens, alio denique felix; quique contemptu visibilium rerum, quas vulgus crassus et indoctus magnopere admiratur, beatitudinem consequeretur. Qui nesciret invidiam, lividinem ignoraret, utpote sponte sua angelorum vitam ageret¹⁰, nesciret pecuniae studium, sed thesaurus eius in coelo repositus. Qui non innani gloria titillaretur, immo ad regem gloriae referre omnia, qui tandem de male merentibus, studeret mereri. Haec sunt et multa id genus dogmata, quae nobis

5. Mt 11,29.

6. Mat 13,52.

6a. Inter ep, apocriphas. .S. Hieron.: PL 22, 1203-1220.

7. Num 10,2.

8. Is 66,23.

9. Gal 6,15.

10. Mt 19,12.

Salvator noster tradidit, hic scopus ab eo propositus, quo omnia supernorum sunt refferenda. Hoc vinum defferendum et novum, non nisi novis utribus mittendum. Haec denique coelestis nostra philosophia, quam nulla philosophorum palestra hactenus docuit. Eadem quae Salvator docuit, doceat concionator, ut exuberantes fructus ex audientibus colligat, et in iis tyrunculus noster praelucere debet.

Caeterum ut haec omnia luculentius agere queat, velut speculum habeat oraculum illud Essalae: *Ego Dominus docens te utilia*¹¹; non ait subtilia, sed *utilia* te doceo. Ipse Dominus tuus qui te creavi et rationis munere insignivi, ad similitudinem meam fabrefeci, quo me agnoscendo amares; amando, possideres; possidendo in coelo fruereris¹²; qui te ergo beare cupio, utilia et frugifera doceo. O beatum praedicatorem, qui serio dicere potest: Ego doceo te utilia, non quae facetum sapiant, non populo rudi placentia, quae in risum excitent, quin etiam seria et proficua, qui Christi Jesu locum ascendit, in aures auditorum effundat. Sane, si materia id expostulat, et nonnihil de incomprehensibili essentia Dei, de ineffabili misterio trinitatis, aut angelorum substantia, et ordine dicere compellimur paucis absolutum quae subtilia sunt et difficilia, quam citissime nos demittentes ad ea quae vulgo crasso utilitatem adferunt. Alioquin populus ieiunus in domos suas reverteretur, ob id in via deficiet, spiritali cibo destitutus. Unde annotatione digna sententia Apostoli mihi videtur, qui corinthis scribens ait: *Volo quinque verba sensu meo loqui, ut alios instruam, magis quam millia verborum in lingua*¹³.

Cuius germanus et litteralis sensus, quisquis is sit malo pauca verba ad profectum audientium loqui, quam multa quae nulli proficiunt. Nihilominus, Sanctus Thomas hunc locum Sancti Pauli explicans, nullatenus eorum sententiam explodit, qui per quinque verba asserunt quinque vel maxime fore in Ecclesia docenda. Ea sane sunt; quae nobis proponuntur credenda, speranda, diligenda, vitanda, et facienda.

Profecto credenda veniunt omnia quae Deus optimus revelavit, et quae Sacrosancta Romana Ecclesia antehac instituit, et posthac, Spiritu Sancto afflante decreverit. Dicente Domino: *Ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi*¹⁴. Et iterum: *Ubi-*

11. Is 48,17.

12. P. LOMBARDO, *I Sent.*, D. 1.

13. 1 Cor 14,19.

14. Mt 28,20.

*cumque duo vel tres congregati fuerint in nomine meo, in medio eorum sum*¹⁵. En promissio mirabilis, qua perspicuum est Christum Jesum non deffuisse Ecclesiae suae, neque deerit usquam. Eodem attinet illud: *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; et contrario: qui non crediderit condemnabitur*¹⁶.

Deinde quae sint speranda, Salvator ubique subindicat *Gaudete, inquit, et exultate, quia merces vestra copiosa est in coelis*¹⁷. Et iterum: *Fulgebunt iusti sicut sol in regno Patris eorum*¹⁸, quo nixus Sanctus Augustinus clamat: *Tunc videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus. Hoc erit in fine sine fine*¹⁹. Ad haec, duo potissimum Redemptor noster nobis diligenda indicavit: Deum et proximum, *ex quibus universa lex pendet et prophetae*²⁰. En basis et fundamentum totius vitae christianae: Deum diligere super omnia, et proximum aequae nos ipsos amare. Sub haec vitanda sunt omnia delicta. Quare scriptum est: *Quasi a facie colubri fuge peccata*²¹. Et rursus, Dominus ad Essaiam inquit: *Annuntia Populo meo peccata eorum*²²

Postremo quae facienda sunt, perspicue disserat praedicator, utpote summi numinis mandata, Christo Jesu dicente: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*²³.

Cursim et obiter haec narravimus, ne dum viam brevem, vel methodum conscribere proposuerimus, volumen ingens praebere-mus. Quam ob rem, vel pauca de ordine dicendi disseramus. Latis-simus caput sese hic offerebat, et nonnihil utilitatis contulisset tractare de quadruplici sensu sacrae Scripturae, videlicet: litterali, tropologico, allegorico et anagogico; aut de litterali et spirituali (sicuti aliis placet) indagare. Conducibili inquam foret de Lege Veteri latius tractari, quae historia, praeceptis et typis, ceremoniisque constat quamvis ceremoniae typi sint, ut beatus Hieronimus ad Celantiam et Fabiolam scribit²⁴. Denique supervacaneum

15. Mt 18,20.

16. Mc 16,16.

17. Mt 5,12.

18. Mt 13,43

19. *De Civ. Dei*, XXII, xxx.

20. Mt 22,40.

21. Eccli 21,2.

22. Is 58,1.

23. Mt 19,17.

24. No sabemos qué edición usaría el B. Orozco de las Cartas de San Jerónimo, a las que cita: p. 1 epis. et p. 3. Ya dejamos advertido (nota 6a) que la ep. ad Celantiam es apócrifa: Ad Fabiolam, en PL 22, 698 s.

non esset de Lege Nova nonnulla expendere —quae nimirum Veteris Legis explanatio est et epitome— historia, doctrina, praeceptis et sacramentis constans. De quibus Sanctus Augustinus in libris *De Doctrina Christiana*, et Sanctus Thomas (I p., q. 2). Nunc de ordine dicendi pro modulo nostro dicamus.

Tan est praecipua pars orationis Dispositio, quam nos ordinem dicendorum vocamus, ut post inventionem oratores omnes rite illam possuerint. Deinde eloquutionem, memoriam, et pronuntiationem commendaverunt. Verum, hic opus, hic labor non vulgaris est, ut concina sit praedicatio, et ordine servato semper incedat. Idque non parvi reffert, quum ordo vel maxime praestet, ne memoriae quae dicenda sunt excidant. Adde quod animis audientium plurimum affert, et facilius quae tractantur fixa manent. Quibus utilius aut preciosius, quid inveniri potest?

Ne ergo antiquum illud proverbium: *scopae dissolutae, lusum habeat*, concionator ob oculos ponat **Salomonis dogma**: *Favus mellis composita verba; dulcedo animae (et) sanitas ossium*²⁵. Perpulchra quidem comparatio haec, in qua apicula subtiliter docet nihil sine ordine operari aut loqui. Favus mellis quippe nedum visum pulcher est, sed gustui valde suavis. Quem si velut exemplar habeas, conciones tuas componens, verba tua omnipharie profiqua erunt, et dulcedinem mirabilem prae se ferent; quin et suavitatem ossibus conciliabunt, animae potentias et medullas penetrantia.

Nonne *quae a Deo sunt, ordinata sunt*²⁶ ut optime Apostolus astipulatur? Immo, si singula quae Deus creavit bona dicuntur, ubi Opifex ea inspexit et miro ordine digesta essent, valde bona appellantur. Cur ita, nisi quia ordo in omnibus mirabilem decorem et pulchritudinem superadit?

Post haec. tumultuariam librorum lectionem fugiat, quae maxime intellectum obnubilat, et memoriae officit. Philosophus quidam disserte plane dixit: "Lectio varia delectat, continuata proest", quod experimento quam verissimum esse nemo non videt.

25. Prov 16,24. Esta comparación del panal de miel aplicada al *ordo dicendorum* o disposición, la recogió el Beato en el *Certamen Bonum*, III, i, 1 con los textos de San Pablo y de los Proverbios. ¿Se trata acaso de una reminiscencia cristianizada de la doctrina de Séneca sobre la imitación?: "Debemos imitar a las abejas que vagan entre las flores útiles para la composición de la miel", había escrito en la ep. 84 Séneca el Filósofo.

26. Rom 13,1.

Quid multa? Princeps oratorum, Demosthenes, qui lex dicendi erat, grande speculum habebat, quod intuens actiones componebat²⁷. Tu vero speculum elige, orationi semper incumbens, et amicorum consilio acquiescens, si hanc artium artem vis attingere. Atque imitationes et exercitationes nullatenus spernas. Sub haec, praecor, prolixitatem in concionibus maxime fuge, quae non tantum tibi ipsi laborem acumulat, sed audientium taedium generare solet. Mira res, Sanctus Augustinus non semel, sed saepe, sermonibus suis finem imminebat dicens: "Non sunt gravanda corda vestra verbis, quantumlibet suavibus, maxime quoniam spiritus quidem promptus est, caro autem infirma"²⁸.

Caeterum petitioni eorum, qui hanc methodum concionis videre cupiebant, pro exiguitate nostra fecimus satis. Superest ut compendio dicamus, quae hactenus dicta sunt, et fusius forse quam par erat.

E p i l o g u s

Quomodo praedicabunt nisi mittantur? Sicut scriptum est: Quam pulchri sunt pedes evangelizantium pacem, evangelizantium bona. Verum super iis verbis nonnulla diximus concionatori novo proficua. Ab humilitate methodum hanc auspicati sumus, eo quod humilitas non tam virtus est, quam virtutum omnium custos, velut Divus Hieronimus contestatur.

Regula 1.- Primo ergo caveat praedicator hoc fastigium honoris sibi assumat; immo praelato iubente ad evangelizandum Christum se accingat.

Regula 2.- Secundo, postquam ad hoc sanctum ministerium exemplum mittitur, se praeparet, et exemplo ei sint angeli septem, qui se praeparaverunt ut tuba canerent.

Regula 3.- Fide et spe suffultus, et charitate accensus, caeteris-

27. El tema de la declamación lo desarrolla más ampliamente en la Epístola X para un Predicador, (*Obras*, I, 180b-182a) donde remite expresamente al libro XI de las *Instituciones* de Quintiliano.

28. *Tractatus in Joannem*, 69. En la Epístola X (*Obras*, I, 181a) determina con San Bernardo el tiempo de una hora para el sermón: "De aquí es que, todos los santos tenían gran cuenta con el tiempo, tomando por tasa una hora. San Bernardo en los sermones sobre los Cánticos acaba diciendo: Ya ha pasado la hora, quédese para mañana lo demás".

que virtutibus roboratus, audacter exeat in campum ad daemonios cunctos debellandos, et hominum animas ex ore eorum eruendas.

Regula 4.- Ieiuniis instet, orationi plusquam lectioni vacet, audiens intra se quid in corde loquatur Dominus: nempe *ipse loquetur pacem in plebem suam, et super sanctos suos, et in eos qui convertuntur ad cor, ceu regius psaltes testatur*²⁹.

Regula 5.- Hominum consortia effugiat pro virili sua, cum sponsa Christum Jesum orans: *exeamus in agrum, dilecte mi, commoremur in villis*³⁰. Et cum propheta dicat: *Ecce elongavi fugiens: et mansi in solitudine. Expectabam eum qui salvum me fecit*³¹.

Regula 6.- Ad haec orationibus quae in choro fiunt, interesse laboret, illud Elisei quondam memoriae proditum recolens: *Dum caneret psaltes, facta est manus Domini super Eliseum*³², et protinus prophetare caepit; quin etiam apostolis, in caenaculo Sion orantibus pariter, Spiritus Sanctus in linguis igneis apparuit, omnium charismatum dona illis impartiens.

Regula 7.- Denique, domi maneat, nisi charitatis necessitas eum exire compellat. *Nemo militans Deo, implicat se negotiis saecularibus; ut placeat ei, cui se probavit, admonet Apostolus*³³. Et iterum: *Spiritum nolite extinguere*³⁴, quod maxime ad praedicatorum attinet.

Talibus armis munitus, et iis omnibus virtutibus praeparatus, ministerio suo fungi studeat, pacem quae Christus est, et bona caelestia fidelibus annuntiet.

Regula 8.- Quae quidem bona, quamquam multa sint, ad quinarium numerum cuncta redigi possunt, videlicet: Quae sunt credenda, speranda, diligenda, vitanda et facienda, sicut nuperrime tetigimus.

Regula 9.- Caeterum oratio, quam dixerit, toto nixu laboret ut ordine quodam coadunetur: Apicularum exemplar immitatus,

29. Sal 84,9.

30.. Cant 7,11.

31. Sal 54, 8-9.

32. 2 Cro 3,15.

33. 2 Tim 2,4.

34. 1 Tes 5,19.

quae cum sint rationis expertes, mirabili artificio favum mellis pulcherrimum naturae ductu dumtaxat fabrefaciunt³⁵.

Regula 10.- Post haec utilia doceat non subtilia, aut quae parum vel nihil prossunt audientibus, Domino iubente: *Loquimini ad cor Hierusalem, advocate eam*³⁶, hoc est: non modo intellectui fidelibus illuminantes, sed affectu inflammantes mihi populum lucrabatis. Idque concionator facere quibit, si pectus igne divini amoris accensum habeat. Mira res, *ascendit Helias quasi ignis, et verba eius quasi facula ardebant*³⁷. Quam ob rem, velut lampas, sive fax, verba ex ore illius prophetae ardebant, nisi quia igneam mentem possidebat? Equidem magnum est, si praedicator doceat; maius quid, si docendo delectet; at maximum et nihil supra, si affectu fervido auditorum corda inflammet, si suspiria et lachrymas excutiat. Quam rem viri sapientes et litteris candidati victoriam oratoris fore dixerunt, idque recte³⁸. Plane affectus maxime docent quam citius crassam turbam inflammes quam doceas, faciliusque trahas quam docens. Affectus pravi homines rapiunt ad ea quae non probant; ideo affectus affectibus convenit, velut clavum clavo, repellere. Adde quod multi velut dormientes audiunt, nisi affectu excitentur. Hinc sacerrimus Baptista in Jordanis alveo magno affectu excitatus exclamabat: *Genimina viperarum, quis docuit vos fugere a ventura ira?*³⁹. Sic saepius Salvator noster Jesus exclamare solebat voce grandi: *Si quis sitit, veniat ad me et bibat*⁴⁰. Et rursus: *Qui habet aures audiendi, audiat*⁴¹.

Quod si in tragediis aliquando lachrymas effundunt, quid vetat

35. Vd. supra nota 25.

36. Is 40,2.

37. Eccli 48,1. Ep. X (*Obras*, I, 182 y 184, donde remite las *Instituciones* de Quintiliano (VI, iii) y al III *De Oratore* de Cicerón, con la apostilla de que para la moción de afectos "no hay arte, ni valen cosa alguna los cuatro libros que escribió Tullo de retórica, ni los doce que escribió Quintiliano: donde el Espíritu Santo ha de ser y no ingenio humano... y por tanto leemos de Elías que él era como fuego y sus palabras ardían como hachas. Si el Predicador fuere horno de fuego del celo y amor divino, moviéndose a sí mismo cuando predica, moverá a los que le oyen". En el borrador del *Methodus* hay una nota marginal que dice: "De affectibus vd. Quintilianum, lib XI *Institut.*, ubi plurima annotatione digna invenies".

38. QUINTILIANO, *Instituciones*, VI, iii. Vd. *Obras*, p. 182a: más el triunfo y la victoria se gana, cuando mueve el que predica. Este es el oficio propio del orador, según dice Quintiliano".

39. Lc 3,7.

40. Jn 7,37.

41. Mt 11,15.

quominus in sermone sancto id accidat? Sane illic falsa et futilia; hic vero salubria et vera dicuntur de Deo. Atqui, nihil efficacius ad excitandos pios affectus, quam si ipse fueris pie affectus. Equidem mens ignea linguam igneam suapte natura efficit.

Paulisper immorati sumus de affectibus disserentes, eo quod totius praedicationis scopus hic est. Quam ob rem proclivo genu oret, qui concionatorem agere vult, et supplex Christum precetur, cum Eliseo toto pectore clamet: *Domine, fiat in me duplex Spiritus tuus*⁴², quo non tantum ore sed opere aliis praedicem, duplicemque spiritum praedicatio mea proferat; audientibus solamen et spiritalem salutem praestet; mihi vero ingens meritum, et utrisque te aspirante, conciliet vitam aeternam.

METHODUS PRAEDICATIONIS EXPLICIT

42. 2 Cro 2,9.

Un capítulo en la historia de la moral matrimonial

A propósito del "Adversus Jovinianum" de S. Jerónimo y del "De Bono Coniugali" de S. Agustín.

Se ha convertido ya en un tópico en los estudios históricos sobre las doctrinas de cualquier rama del saber, el encontrarse con un conjunto de dificultades anejas a toda obra de relaciones, una vez acercados al análisis de los diversos autores. Por una parte, la dificultad mayor sería el dejarnos llevar de ciertos presupuestos, aplicando nuestras categorías de pensamiento a una cierta época en que no nos tocó vivir y de la cual, aunque conociéramos con mayor o menor precisión la idiosincrasia y la dirección del pensamiento, no obstante, siempre nos será difícil el formarnos un juicio crítico justo sobre el argumento que nos preocupará.

Por otra, la gran dificultad en conocer a los autores, su psicología, su formación humana e intelectual a la vez que religiosa, que siempre, queramos o no, dejará una impronta más o menos profunda en sus obras.

Con el fin de salvar estos escollos en la medida de nuestras posibilidades y en cuanto nos es necesario para tal estudio, hemos creído oportuno el delimitar posiciones y conjugar datos, en torno a las relaciones más o menos íntimas y ciertas de ambos autores. Es un hecho, que quedará probado a través de estas líneas, que los dos han dirigido sus obras contra Joviniano. De aquí que no podamos por menos que comenzar por una primera parte sobre la cuestión histórica, como de un trampolín del cual nos podemos lanzar a profundizar y a comprender el alcance de la función desarrollada por la obra de Agustín en relación con la de Jerónimo. En esta parte careceremos muchas veces de datos históricos que demues-

tren la realidad de nuestras afirmaciones. Caminaremos, con frecuencia, en hipótesis y nos será difícil el entrar en la entraña misma de la relación, Jerónimo-Agustín.

A.- PRESUPUESTOS HISTORICOS:

1. *Relaciones entre Jerónimo y Agustín:*

Una pregunta nos sale rápidamente al paso cuando queremos intentar poner de manifiesto la relación Jerónimo-Agustín. Y es el motivo, el lugar y el cuándo Agustín llegó al conocimiento de Jerónimo. Podemos partir inicialmente con fundamentos históricos. Sabemos que el año 383 Jerónimo se halla en Roma como secretario del Papa Dámaso. Por este año un joven africano se acerca por Roma en busca de fortuna¹. No existe noticia alguna de su encuentro y el sentir común opina que ni siquiera sospechasen uno de otro, cosa por otra parte no muy difícil en aquel ambiente romano cosmopolita y sin que representasen personalidad todavía.

Agustín se dirige a Milán², mientras que Jerónimo parte para Palestina³. Al africano lo encontramos con ciertas inquietudes por entrar en la Iglesia católica. Un retórico de la talla de Agustín necesitaba fuertes convicciones y ejemplos. S. Ambrosio es fácil que le hablase de un tal Jerónimo que de la noche a la mañana deja todo y se retira al desierto. Nos hallamos en el tiempo de la conversión de Agustín al monaquismo. Se siguen las escenas en el huerto de Milán, y ante la narración de diversos personajes que se han ido al yermo, encontramos en las *Confesiones* dos que nos van a preocupar⁴. Simplemente se nos habla de dos "*agentes in rebus*". Aquí los autores comienzan a divagar y a encontrar sus nombres y en concreto es Courcelle quien precisa sus nombres. Pierre Courcelle, después de exponer unos cuantos datos en torno a este suceso, termina haciéndose la pregunta: "N'est pas un motif sérieux de supposer que Jérôme et Bonose sont les deux fonctionnaires donc parle Pontitianus "convertis" pour avoir découvert a Trèves la Vie d'Antoine?"⁵.

1. S. AGUSTÍN, *Confesiones* (Trad de A. C. VEGA), (Madrid 1946), nota del libro V, p. 507.

2. *Confess.*, V, 13,23 PL 32, 717.

3. F. CAVALLERA, *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre*. (Paris-Louvain 1922) II, 22.

4. *Confess.* VIII, 6,15 PL 32,750.

La suposición del autor no parece infundada si consideramos bien las circunstancias en que se movía todo esto. Sin duda, Ponticiano diera sus nombres, pero Agustín por circunstancias que no conocemos, al llegar a este punto de su obra, hace punto blanco.

El año 387 de nuevo Agustín pasa por Roma en dirección a Africa. Un año de estancia en la Urbe le sirve para tomar noticias acerca del monacato, que más tarde le serviría de ayuda. Ya por este tiempo, Jerónimo había dejado en Roma la estela de sus ideas en torno a la vida ascética y monacal. Agustín se enteró aquí de las instituciones inspiradas más o menos por las ideas jeronimianas. Incluso algunos de los escritos del Santo llegaron a su mente como fácilmente podemos colegir de la terminología usada en sus escritos sobre el monacato, algunos de los cuales muestran una influencia marcadamente jeronimiana. Tomaría relaciones también con Pammaquio, íntimo de Jerónimo a quien le escribirá después⁶.

2. *Epistolario mutuo. La incógnita del viaje de Alipio a Palestina*

Punto central y seguro de partida ante el cual podemos detenernos y comenzar con datos precisos sobre las relaciones entre ambos santos, es, sin duda, las relaciones literarias entre los dos. Alipio se dirige a Palestina. No sabemos, y los autores se callan, ni la causa del viaje, ni el tiempo, año seguro, ni cuándo volvió. Sabemos de su viaje y de la entrevista con Jerónimo⁷ y que recogió noticias y libros para traérselos a Agustín. Hasta tal extremo llegó la simpatía de Jerónimo con Alipio que nunca se olvidará de él en las cartas que dirige a Agustín⁸.

Alipio, podemos concluir, fue el medio directo y seguro por el cual Agustín conoce a Jerónimo. El mismo Agustín nos lo confiesa en su primera carta a Jerónimo⁹. Jerónimo de la misma manera se expresa diciendo que oyó hablar de él por medio de Alipio¹⁰.

5. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*. (Paris 1950), 185.

6. AUG. *Epist. ad Pammachium*, 58 PL 33,225.

7. HIER. *Epist.* 103,2 PL 22,831; 115 PL 22,235; 142 PL 22,1180; 143 PL 22,1181; 28,1 PL 33,111.

8. HIER. *Epist.* 103,2 PL 22,831.

9. AUG. *Epist.* 28,1 PL 33,111.

10. HIER. *Epist.* 105,2 PL 22,835.

Agustín ve en Jerónimo una ayuda en las circunstancias duras de este tiempo en lucha contra las herejías que día a día se veían surgir florecientes y a las cuales debía afrontar consciente de su deber de pastor de almas. Podemos colegir que la ida de Alipio a Palestina estuviera ocasionada por todo esto. No excluimos el hecho de que posiblemente fuera en busca de códices y demás, pero no olvidemos que Agustín se había formado una idea del monacato y para llevarla a su realización necesitaba datos de experiencia y de ningún lugar le podían venir mejor, que de Palestina donde las comunidades de monjes se multiplicaban.

Schmid cree ver en el hecho de haber recibido Agustín algún libro de Jerónimo, el primer chispazo que hace saltar la llama en esta correspondencia tan paradójica entre Jerónimo y Agustín¹¹. Agustín en la primera carta dirigida a Jerónimo manda como portador de la misma a Profuturo¹². Juntamente con la carta manda algunos de sus escritos para que se digne corregirlos¹³. Ya antes Agustín había recibido por medio de Alipio parte de los de Jerónimo¹⁴. La carta parece ser que no llegó a manos de Jerónimo. Profuturo muere en el camino antes de llegar¹⁵. Algunos creen que fue escrita hacia el 391¹⁶, mientras que otros la ponen entre el 394-395.

A Agustín lo vemos inquieto por la ausencia de noticias de parte de Jerónimo y de nuevo le manda un billete de felicitación. Jerónimo responde a Agustín, pero la carta no llega. Este, de nuevo escribe otra explicándole la cuestión de la anterior¹⁷. En ella pone los argumentos esenciales sobre los que se desenvuelve esta correspondencia. La cuestión Antioquena ocupa el lugar central, amén de otros puntos. La carta cambia de rumbo y va a parar a Roma siendo leída por todos. Cinco años después la recibe Jerónimo de manos de Sysinnio¹⁸ enterándose de lo sucedido con ella anteriormente. La lee y dado el contenido de la misma no le viene muy de su agrado el que haya pasado por manos ajenas. Este he-

11. J. SCHMID, *Florilegium Patristicum, Fasciculus XXII, SS. Eusebii, Hieronymi et Aurelii Augustini Epistulae mutuae*. (Bonn 1930) 11.

12. AUG. *Epist.* 28,1 PL 33,111.

13. AUG. *Epist.* 28,5 PL 33, 113-114.

14. AUG. *Epist.* 28,3 PL 33,113.

15. HIER. *Epist.* 104,2 PL 22,832; 105,1 PL 22,835.

16. G. SIGMARD, "La querelle de deux saints. Saint Jérôme et saint Augustin": *Revue de l'Université d'Ottawa* 12(1942) 18.

17. AUG. *Epist.* 40,1 PL 33,154.

18. HIER. *Epist.* 105,1 PL 22,835.

cho será una cuestión candente a través de todo el epistolario restante.

En la mente de Agustín cada día se van agrupando sospechas de un fracaso en el diálogo con Jerónimo; espera noticias y no llegan. El está seguro de que Jerónimo ya ha recibido la carta¹⁹. No obstante, la insistencia de Agustín cada día se hace más fuerte y le envía otra poniendo la disculpa de que quizás a Jerónimo, ocupaciones superiores a sus fuerzas no le permitan contestar²⁰. Le habla de lo ocurrido en la carta anterior. Ella no va contra Jerónimo, simplemente se cife a dar una opinión particular. De parte de Agustín la cosa está clara, queda que Jerónimo lo comprenda²¹.

Finalmente Jerónimo se decide a escribir de nuevo a Agustín. La carta está escrita antes de llegar la última de Agustín²². Le habla sobre la que se hizo pública en Roma, pero no puede creer que sea copia la que ha recibido de la de Agustín. Sin embargo, se abstiene de responderle a lo que antes le había preguntado. No obstante, las relaciones literarias no se cortan. Siguen comunicándose²³ y Jerónimo insistiendo en que le dé fe de que la carta que se hizo pública en Roma era suya, de lo contrario, tendrá que optar por cambiar de actitud²⁴. Agustín era incapaz de no decir las cosas claras a Jerónimo y para que esté más seguro le manda uno de los suyos. Se nos revelan a las claras los dos en sus maneras de reaccionar ante este suceso que ocasionalmente ha venido: Jerónimo intrépido como era, se ve impotente para herir en lo más mínimo la paciencia de Agustín, que día a día se está ganando su simpatía, simplemente por esto. En cartas posteriores le pide excusa si en algo le ha molestado y manda intermediarios para vencerlo²⁵.

Por fin, Jerónimo después de haberse cerciorado de todo lo sucedido, se decide a responder a sus cuestiones. Le da la contestación punto por punto, lo del título del libro, lo de la cuestión antioquena, lo de las traducciones y demás²⁶. Desde este momento,

19. AUG. *Epist.* 67,1 PL 33,236.

20. AUG. *Epist.* 67,1 PL 33,237.

21. AUG. *Epist.* 67,8 PL 33,237.

22. HIER. *Epist.* 102,1 PL 22,830.

23. HIER. *Epist.* 102,2 PL 22,830.

24. HIER. *Epist.* 105, 3-4 PL 22, 835-836.

25. AUG. *Epist.* 74 PL 33,250.

26. HIER. *Epist.* 112,3 PL 22,917.

Agustín seguirá tratándose con Jerónimo con más confianza y llegará hasta preguntarle sobre temas candentes en este tiempo, especialmente en la controversia pelagiana, aunque reciba muy pocas luces²⁷. A su vez, Jerónimo se va convenciendo de lo que significa para él Agustín y en una de sus últimas cartas no sabrá cómo alabar a este paladín de la fe en la herejía pelagiana; así, al final de una de sus cartas canta un himno de alabanza y de orgullo personal por haber encontrado a un tal amigo²⁸.

De esta manera hemos llegado al culmen de las relaciones tan dispares entre dos doctores de la Iglesia. El león, que en años anteriores rugía en el desierto, se ha convertido en oveja mansa y zalamera. Jerónimo llegó a comprender que allí, bajo aquellas cartas que a primera vista parecían invectivas, encuentra a Agustín lleno de simpatía y amor auténtico.

Pero después de este breve recorrido que hemos hecho en el epistolario, muy poco hemos encontrado en lo que a nuestro estudio respecta. Solamente alguna insinuación al tema de Joviniano en la polémica con Jerónimo y tan sólo por parte de Agustín, el cual cita el libro de Jerónimo expresamente²⁹. Este hecho de haber citado el libro de Jerónimo, nos lleva de la mano para hacer ciertas conclusiones de la significación del libro de Agustín en relación con el de Jerónimo. Por lo tanto el libro de Jerónimo no era desconocido para Agustín como hemos podido ver.

B. JOVINIANO VISTO POR LOS DOS ESCRITORES.

A medida que seguimos la trayectoria de la relación Agustín-Jerónimo, de nuevo nos podemos proponer otra pregunta: ¿Pode-

27. AUG. *Epist.* 166 PL 33, 720-733.

28. HIER. *Epist.* 141 PL 22,1179: "...Scit, quid dicam, prudentia tua. Macte virtute, in orbe celebraris. Catholici te conditorem antiquae rursus fidei venerantur atque suscipiunt et - quod signum maioris gloriae est - omnes haeretici detestantur, et me pari prosequuntur odio, ut, quos gladiis nequunt, voto interficiant. Incolumen et mei memorem te Christi Domini clementia tueatur, domine venerande et beatissime papa".

29. AUG. *Epist.* 166, 3,6: "Sed quia tenemus de hac re sententiam tuam concinantem catholicae fundatissimae fidei, qua et Joviniani vaniloquia redarguens, adhibuisti testimonium ex libro Job. 'Nemo mundus in conspectu tuo, nec infans cuius est diei unius vita super terram' (Job XV, 4 sec. LXX), deinde adiunxisti, 'Tenemurque rei in similitudinem praevaricationis Adae' (HIER. *Lib 2 adv. Jovinianum*).

Epist. 166, 7,21: "Cui delicto obnoxios parvulos nosci, et omnis credit Ecclesia, et ipse iam contra Jovinianum disputans et expones Jonam prophetam, sicut paulo ante commemoravi, fide veracissima definisti". PL 33, 730.

mos afirmar, basados en textos internos de las diversas obras de los dos escritores, que los libros "*De bono coniugali*" y "*Adversus Jovinianum*", fueran directamente dirigidos a refutar la doctrina de Joviniano? Y la respuesta la vamos a recibir de ellos mismos entresacando de sus diferentes obras, lo que sobre el argumento que nos preocupa en esta parte digan.

1. *La persona de Joviniano y su obra en S. Jerónimo.*

El acceso a la persona de Joviniano y a su obra nos es dado con suma claridad por S. Jerónimo nada más abrir sus libros. Nos limitaremos a los elementos esenciales. Jerónimo al principio del "*Adversus Jovinianum*" dirá que llegaron a sus manos ciertos "*Commentariolos*" de Roma a los cuales le piden que responda³⁰. No es gran cosa lo que encontramos en Jerónimo sobre dicho personaje, pero sí lo suficiente para llegar a una idea más o menos precisa sobre su vida y sus doctrinas. Nos dice que fue monje, usando una metáfora realista hasta el extremo³¹. Por lo demás ni nos dice de dónde era, ni cuándo vivió, ni dónde. Se divierte con una crítica mordaz en echarle epítetos y en buscar el origen y derivación de su nombre; apelando a los dioses profanos³², lo califica sarcásticamente como el "*Epicuro de los cristianos*"³³, añadiendo que fue un maestro que tuvo muchos adeptos en su doctrina especialmente entre los monjes de los dos sexos³⁴.

A cuatro sentencias resume toda su doctrina, de las cuales nos vamos a servir aquí para dar un esquema de la misma. Una primera proposición de Joviniano, la reduce Jerónimo a decir que todos aquellos que están bautizados en el nombre del Señor, tienen igual mérito ante Dios, bien sea que se hayan casado o bien que hayan abrazado la vida de célibes en el monasterio o fuera. Sobre esta proposición van a girar todos los problemas que surgirán después en la respuesta dada por Jerónimo a sus amigos de Roma.

Puesto el principio general de la igualdad de los bautizados

30. *Adversus Jovinianum*, I, 1 PL 23,221: "*Pauci admodum dies sunt quod sancti ex urbe Roma fratres cuiusdam mihi Joviniani commentariolos transmiserunt, rogantes, ut eorum ineptiis responderem...*"

31. *Ib.* I, 40 PL 23, 280: "*Monachus Jovinianus canis revertens ad vomitum*".

32. *Ib.* II, 38 PL 23, 352: "*Cave Joviniani nomen, quod de (Jove) idolo derivatum est*".

33. *Ib.* I, 1 PL 23,221: "*Epicurus Christianorum*".

ante Dios obrando de una misma manera, aunque sea diferente su estado de vida, sigue proponiendo una segunda tesis afirmando que los bautizados por el hecho de estar bautizados de ninguna manera pueden caer en pecado.

En la tercera tesis demostrará que no existe diferencia alguna ante Dios en cuanto al mérito, bien sea que se ayune o que se coma con acción de gracias.

Y por fin, como una consecuencia lógica de los principios dados anteriormente, concluye con una cuarta proposición subrayando que todos aquellos que hayan observado la ley bautismal tendrán la misma remuneración en el reino de los cielos³⁵.

De una manera concisa y en su nitidez auténtica libre de toda otra interpretación, tenemos el cuerpo de la doctrina de Joviniano según el mismo S. Jerónimo nos la ha transmitido en su obra "*Adversus Jovinianum*". En otra de sus obras "*Dialogus contra Pelagianos*" dirá que esta doctrina fue condenada en Roma y en África, hablando sobre el bautismo en la controversia pelagiana³⁶. Doctrina por lo tanto condenada la de Joviniano por la Sede Apostólica³⁷.

2. La persona de Joviniano y su obra en S. Agustín.

Ya en líneas anteriores hemos hecho una insinuación sobre el

34. *Ib.* II, 36 PL 23,349: "*Ne glorieris quod multos discipulos habes*".

35. *Adversus Jovinianum*, I, 3 PL 23,224: "*Dicit, virgines, viduas, et maritatas quae semel in Christo lotae sunt, si non discrepent caeteris operibus, eiusdem esse meriti.*

Nititur approbare eos, qui plena fide in baptisate renati sunt, a diabolo non posse subverti.

Tertium proponit, inter abinentiam ciborum et cum gratiarum actione perceptionem eorum, nullam esse distantiam.

Quartum quod et extremum, esse omnium qui suum baptisma servaverint, unam in regno coelorum remunerationem.

Hemos querido copiar íntegramente el texto del Santo con el fin de no desvirtuar las tesis de Joviniano y como una llamada a la interpretación protestante dada por G. GRUETZMACHER en su obra *Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte.* (Berlín 1901) II, 151.

36. *Dialogus contra Pelagianos.* III, 1 PL 23, 595: "*Non erubescis explosam atque damnatam Joviniani sententiam sequi? Et ille enim his testimoniis tuisque nititur argumentis; immo tu illius invecia sectaris, in Oriente docere desiderans, quae olim Romae et dudum in Africa condemnata sunt*".

37. MANSI, III, 663.

conocimiento que tenía S. Agustín del libro de S. Jerónimo. El hereje Joviniano por consiguiente no era desconocido para Agustín. Ni su vida, ni sus doctrinas habían pasado desapercibidas para el obispo de Hipona, consciente de la misión que tenía que desarrollar en su diócesis de pastor y maestro. Para no aumentar el número de citaciones en las obras del Santo, nos ha parecido oportuno limitarnos a dos pasajes de distintas obras en los cuales nos lo presenta con colores de historiador de las herejías que por aquél entonces surgían o habían ya hecho su efecto en distintas partes de la Iglesia.

En el catálogo de herejías que viene examinando tiene su correspondiente lugar la herejía de los jovinianistas, no desconocidos para él, ya que confiesa abiertamente que los conocía de antemano. Siendo joven, había echado ya sus raíces teniendo como fundador de la misma a un tal Joviniano monje. La doctrina era clara. Confesaba la igualdad de todos los pecados a la manera de los filósofos estoicos. Y tanto es así, que incluso llegaba a decir que todos los bautizados no podrían de ninguna manera ser presa de las tentaciones del demonio y por consiguiente ser reos de pecado, a la vez que de nada servía el ayuno en la vida personal. Se atrevió incluso a negar la virginidad de María y no admitía diferencia alguna entre el estado de perfecta castidad y el del matrimonio. Hasta tal extremo llegó la influencia de su predicación, que en la ciudad de Roma muchas de las consagradas al Señor nada más oír sus doctrinas se esposaban con toda tranquilidad de conciencia. Y éstas no eran de las más jóvenes solamente, sino también de las entradas en años. El, sin embargo, no se casó ni quería tener mujer, y esto lo hacía no porque fuera a tener más mérito en el reino de los cielos, sino simplemente por evitar las molestias que la vida conyugal lleva consigo. No obstante, al final la herejía se extinguió, a pesar de que dejara todavía ciertas huellas en el pensamiento y en la concepción de la vida espiritual especialmente monacal³⁸.

38. *De Haeresibus*, 82 PL 42, 45-46: "Jovinianistas quoque apud istum reperi, quos iam noveram. A Joviniano monacho ista haeresis orta est aetate nostra, cum adhuc iuvenes essemus. Hic omnia peccata, sicut stoici philosophi, paria esse dicebat, nec posse peccare hominem lavacro regenerationis accepto, nec aliquid prodesse jejunia, vel a cibus aliquibus abstinentiam. Virginitatem Mariae destruebat, dicens eam pariendo fuisse corruptam. Virginitatem etiam sanctimonialium, et continentiam

En el libro de las *Retractationes*, cuando llega el momento de pasar revista al "*De Bono coniugali*" nos da en unas breves líneas ciertos principios de la doctrina de Joviniano, citando alguno de los argumentos usados por él para refutarlos. E implícitamente hace alusión al libro de Jerónimo, quizás llevado de cierta prudencia hacia el Santo que lo conocía suficientemente a través de todas sus cartas³⁹.

De estos textos que hemos aducido, podemos colegir que Joviniano para Agustín no era un hereje desconocido, sino que trató como en todas sus polémicas, antes de comenzar la discusión, conocer perfectamente toda la doctrina del adversario. Roma e Hipona ya en aquel entonces podemos decir que no estaban tan distantes y las noticias corrían de un lugar a otro con cierta rapidez. Lo que sucedía en Roma no tardaba en llegar a conocimiento de los círculos africanos; además, muy posiblemente Agustín tuviera testigos de experiencia al igual que practicantes de las ideas de Joviniano en su diócesis. Por otra parte, el libro de Jerónimo, como hemos dicho, le era conocido⁴⁰. Sólo quedaba el poner manos a la obra y tomar la pluma. La doctrina del hereje había que combatirla y extirpar aquel confusionismo que la contestación de Jerónimo a la doctrina de Joviniano había causado. A esto va a ir dirigida su obra como ya nos lo dejó indicado y a aclarar las ideas dadas por Jerónimo según las cartas de Pammaquio y Domnión⁴¹.

sexus virilis in sanctis eligentibus caelibem vitam, coniugiorum castorum atque fidelium meritis adaequabat: ita ut quaedam virgines sacrae protractae iam aetatis in urbe Roma, ubi haec docebat eo audito nupsisse dicantur. Non sane ipse vel habebat vel habere volebat uxorem: quod non propter aliquod apud Deum maius meritum in regno vitae perpetuae profuturum, sed propter praesentem prodesse necessitatem, hoc est, ne homo coniugales patiatur molestias, disputabat. Cito tamen ista haeresis oppressa et extincta est, nec usque ad deceptionem aliquorum sacerdotum potuit pervenire"

39. *Retrac.* 22, I PL 32,639: "Joviniani haeresis, sacrarum virginum meritum, edquando pudicitiae, tantum valuit in urbe Roma, ut nonnullas etiam sanctimoniales, de quarum pudicitia suspicio nulla praecesserat, detecisse in nuptias diceretur, hoc maximo argumento cum eas urgeret dicens: 'Tu ergo melior quam Sara, melior quam Susanna, sive Anna?...'. Sed etiam occulte venenis repentibus, facultate, quam donabat Dominus, occurrendum fuit: maxime quoniam iactabatur Joviniani responderi non potuisse cum laude, sed cum vituperatione nuptiarum. Propter hoc librum edidi, cuius inscriptio est, *De Bono coniugali*".

40. *AUG Epist.* 166, 3, 6 PL 33, 723; *ib.* 7, 21 PL 33, 730.

41. *HIER. Epist.* 48 PL 22, 493-511; 49 PL 22, 511-512; 50 PL 22, 512-516.

C. PARANGON ESCRITURISTICO Y DOCTRINAL.

ADVERSUS IOVINIANUM

DE BONO CONIUGALI

ANTIGUO TESTAMENTO

Gn. 1,18: "Crescite et multiplicamini, et replete terram".

I, 16 PL 23, 246.

Id.: "Crescite et multiplicamini, et implete terram".

2,2 PL 40, 373.

NUEVO TESTAMENTO

I Cor. 7,4: "Uxor proprii corporis non habet potestatem, sed vir. Similiter et vir sui corporis non habet potestatem, sed uxor".

I,7 PL 23, 230.

I Cor. 7,5: "Nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi".

I,7 PL 23, 230.

I Cor. 7,7: "Volo autem omnes homines esse sicut me ipsum".

I,8 PL 23, 231.

I Cor. 7,8-9: "Dico autem innuptis et viduis: bonum est, si sic permanserint, ut ego. Si autem non se continent, nubant. Melius enim est nubere quam uri".

I,9 PL 23, 232.

I Cor. 7,28: "Si autem acceperis uxorem, non peccasti. Et si nupserit virgo, non peccavit".

I,13 PL 23, 240.

I Cor. 7,34: "Mulier innupta

Id.: "Uxor (mulier) non habet potestatem corporis sui, sed vir; similiter et vir non habet potestatem corporis sui, sed mulier".

6,6 PL 40, 377; 4,4 PL 40, 376.

Id.: "(No lo cita expresamente, aunque hace exégesis del mismo).

10,11 PL 40, 381.

Id.: "Vellem omnes esse sicut me ipsum".

10,10 PL 40, 381.

Id.: "Si se non continent, nubant". "Quod si se non continent, nubant. Melius est enim nubere quam uri".

10,10 PL 40, 381.

17,19 PL 40, 386.

Id.: "Si acceperis uxorem, non peccasti; et si nupserit virgo, non peccat".

10,11 PL 40, 381.

11,12 PL 40, 382.

Id.: "Quae innupta est, co-

et virgo cogitat quae sunt Domini ut sit sancta corpore et spiritu”.

I,13 PL 23, 241.

gitat ea quae sunt Domini; ut sit sancta et corpore et spiritu”.

11,13 PL 40, 382.

CONCLUSIONES GENERALES

1. *Filológicas:*

Una cuestión de fondo queda patente al hacer la comparación de textos que ha precedido: la diversidad del texto de la Escritura usado por uno y otro, condicionada por el tiempo en que ambos escriben sus libros, al igual que por circunstancias especiales en la recepción de traducciones de la Biblia.

Conocemos la posición de Jerónimo en torno a la Palabra de Dios; gustaba de tenerla en su pureza y nitidez auténtica. Para esto nada mejor que ir directamente al texto original, e incluso decidirse a hacer por sí mismo la traducción. Agustín, recio pensador del misterio revelado, no dejando a un lado la traducción más o menos fiel de la palabra divina, recibe el texto de la “*Vetus latina*” común en su tiempo, guiado, sin duda, por razones pastorales, tema al cual van dirigidos todos sus escritos. Por esto nada es de extrañar la diversidad que hallamos en uno y otro.

En cuanto a la frecuencia de las citas, basta abrir las obras y nos percataremos al instante de la abundancia de textos en Jerónimo, llegando al extremo de abusar de ellos y trayéndolos a colación cuando deberían quedar en silencio. Agustín, por el contrario, es más parco y mesurado cuando llega el momento de probar sus asertos con textos de la Sagrada Escritura.

2. *Exegéticas y doctrinales:*

En el análisis de los diversos capítulos estudiados por uno y otro en sus obras, especialmente en lo que a la doctrina del matrimonio se refiere, tema crítico y central en ambas obras, topamos con el hecho ya insinuado, de que todas sus afirmaciones y argumentos están basados en la Escritura. De aquí que nada mejor que considerar de una manera global estos dos aspectos. Quedará clara la diversa interpretación en uno y otro de los textos escriturísticos en la fundamentación de sus tesis.

A uno de los primeros interrogantes al cual nos urge dar contestación en el examen de ambas obras, es al de la bondad del matrimonio.

a) *¿El matrimonio es un bien?*

La respuesta no podemos por menos de darla, situados según el pensamiento desarrollado en las dos obras y guiados por sus afirmaciones si no queremos adulterar el texto. Para Agustín no hay problema en la contestación a tal interrogante. Podemos considerar la bondad del matrimonio en sí, o en comparación con otros bienes: aquí en concreto será con la virginidad. Distinción ésta, que encontramos precisada especialmente en Agustín, dado que Jerónimo, como veremos, no podrá considerar el matrimonio y su bondad o menos sino en comparación con la virginidad y viudez. El Africano insistirá concienzudamente en la afirmación de la bondad del mismo considerado en sí, mitigando ciertos asertos tajantes e infundados de Jerónimo.

En realidad, cuando nos ponemos a examinar el pensamiento jerominiano sobre el bien del matrimonio, tenemos que dejar ya desde un principio clara la concepción original de "bien" expuesta por él mismo. "*Bonum —dirá— est illud naturaliter, quod comparationem non habet mali, quod praelatione alterius non obumbratur*"⁴². Ahora bien, según esto, dado que al matrimonio se le compara con la fornicación, luego no es un bien. Concepción verdaderamente original, de no fácil inteligencia, pero que, por otra parte, se nos presenta lógico en su pensamiento, de ordinario voluble e inseguro por infundado.

Con esta premisa, podemos entrar en el examen de textos de uno y otro. Una comparación de los mismos, dejará patente de una manera sistemática la función desarrollada por la obra de Agustín en relación con la de Jerónimo.

ADVERSUS JOVINIANUM

DE BONO CONIUGALI

"Revertamur ad caput testimonii: *Bonum est, inquit, homini mulierem non tangere.*

"*Illud nunc dicimus, secundum istam conditionem, nascendi et moriendi, quam novi-*

42. *Adv. Jovinianum* I, 7 PL 23, 229.

Si bonum est mulierem non tangere, malum est ergo tangere: nihil enim bono contrarium est nisi malum. Si autem malum est, et ignoscitur, ideo conceditur, ne malo quid deterius fiat. Quale illud bonum est, quod conditione deterius conceditur?⁴³

“Si per se nuptiae sunt bonae, noli illas incendio comparare: sed dic simpliciter, bonum est nubere. Suspecta est mihi bonitas eius rei, quam magnitudo alterius mali malum esse cogit inferius. Ego autem non levius malum sed simplex bonum per se volo”⁴⁵.

Non repudio nuptias, habes et sinistrum oculum, quem tibi dedit propter imbecillitatem eorum, qui recta videre non possunt”⁴⁶.

mus, et in qua creati sumus, aliquid bonum esse coniugium masculi et feminae: cuius confederationem ita divina Scriptura commendat, ut nec dimissae a viro nubere liceat alteri, quandiu vir eius vivit; nec dimisso ab uxore liceat alteram ducere, nisi mortua fuerit quae recessit. Bonum ergo coniugii, quod etiam Dominus in Evangelio confirmavit, non solum quia prohibuit dimittere uxorem, nisi ex causa fornicationis, sed etiam, quia venit invitatus ad nuptias, cur sit bonum merito quaeretur”⁴⁴.

La inseguridad e incertidumbre en la postura tomada por Jerónimo cuando habla del tema del matrimonio al dar contestación a las tesis de Joviniano, nos habla bien a las claras de la volubilidad de su pensamiento, al menos, objetivamente consideradas sus afirmaciones. Como hemos podido notar en la relación de textos que ha precedido, encontramos algunos en que abiertamente parece negar la bondad del matrimonio, otros en los cuales parece afirmarla, siempre con cierto temor y otros en que decididamente dice

43. *Adv. Jovinianum* I, 7 PL 23, 229; I, 7 PL 23, 230; I, 7 PL 23, 231; I, 9 PL 23, 233; I, 13 PL 23, 243; I, 14 PL 23, 244.

44. *De Bono Coniugali*, 3, 3 PL 40 375. La misma idea la desarrolla en: *Ib.* 16, 18 PL 40, 385; 19, 22 PL 40, 389; 20, 23 PL 40, 389; 20, 24 PL 40, 389; 17, 19 PL 40, 386; 8, 8 PL 40, 379.

45. *Adv. Jovinianum* I, 37 PL 23, 274; I, 37 PL 23, 275.

46. *Ib.* I, 30 PL 23, 265; I, 3 PL 23, 223; *Epist.* 48 PL 22, 493-511.

que él de ninguna manera condena las nupcias, pero que prefiere la virginidad al matrimonio ⁴⁷.

Las conclusiones que podemos extraer de este conglomerado de afirmaciones, a primera vista contradictorias, son fáciles y a la vez difíciles. Jerónimo nunca considera el matrimonio y su bondad en sí, sino siempre en comparación o con la virginidad o con la continencia, o con la viudez ⁴⁸; por otra parte, dada la inferioridad en que coloca al matrimonio en relación con la virginidad ⁴⁹, nada extraña la confusión causada por su obra en Roma ⁵⁰.

Agustín, equilibrista en el trapecio doctrinal de la Iglesia, pondrá en su punto auténtico la bondad del matrimonio. Dando un lugar de preeminencia a la Sagrada Escritura por su autoridad, insiste en la indisolubilidad del matrimonio y en la fidelidad conyugal, temas tratados por Jerónimo con cierta lógica. Cristo en el Evangelio muestra bien a las claras la bondad del matrimonio y Agustín, en confirmación de esta verdad, nos pone el caso típico ya en toda la patristica, de la asistencia a las bodas de Caná del mismo Cristo. Razones éstas a las que añade la sociedad natural en diverso sexo entre el marido y la mujer y la ordenación de la concupiscencia hacia un fin recto y noble como es el de la procreación. La bondad del matrimonio vendrá incluso manifestada por la práctica del mismo tanto en el Antiguo Testamento con los Patriarcas como en el Nuevo bajo la doctrina del mensaje evangélico. Por lo tanto, no hay lugar a duda de ninguna clase y el cristiano caminará siempre con paso firme a la hora de la decisión.

b) *Bienes del matrimonio:*

Ceñidos al argumento esencial de dichas obras, seguiremos haciendo el examen por los diversos apartados en la doctrina del matrimonio más sobresalientes, en las cuales las afirmaciones menos precisadas por Jerónimo, vienen puestas en orden por Agustín.

47. *Adv. Jovinianum*, I, 33 PL 23, 268: "... Sed ita nuptias recipimus, ut virginitatem, quae de nuptiis nascitur, praeferamus, Cfr. I, 3 PL 23, 223; *Epist.* 48, 5 PL 22, 496.

48. *Ib.* I, 32 PL 23, 266; I, 33 PL 23, 267; I, 3 PL 23, 223; I, 37 PL 23, 276; *Epist.* 49, 2 PL 22, 511.

49. *Ib.* I, 29 PL 23, 262: "Simulque nos commonet ne legem Evangelio praeferamus; ne puritatem virginitatis, nuptiis putemus aequandam..." Cfr. también I, 40 PL 23, 281-282.

50. *Epist.* 48 PL 22, 493-511; *Epist.* 49 PL 22, 511-512; *Epist.* 50 PL 22, 512-516.

Jerónimo es el hombre que lucha siempre con la Bilia en la mano y en la pluma, si se nos permite la expresión. El argumento "*ad hominem*" tiene puesto de preferencia en sus obras polémicas. Se dirigirá continuamente a la Escritura, en concreto aquí al Apóstol Pablo y al Evangelio, usando los mismos textos que el adversario tomaría para defenderse⁵¹. Entresacaremos algún texto que hallamos en su asistemático método de exposición.

ADVERSUS JOVINIANUM

DE BONO CONIUGALI

*"Uxor proprii corporis non habet potestatem, sed vir. Similiter et vir sui corporis non habet potestatem, sed uxor. Omnis haec quaestio de his qui in matrimonio sunt, an eis liceat uxores dimittere, quod et Dominus in Evangelio prohibuit. Unde et Apostolus, Bonum est homini, ait, uxorem non tangere. Sed quia qui semel duxit uxorem, nisi ex consensu, se non valet abstinere, nec dare repudium non peccanti, reddat coniugi debitum: sponte quippe se alligavit, ut reddere cogeretur"*⁵².

*"Si abstinemus nos a coitu, honorem tribuimus uxoribus: si non abstinemus, perspicuum est honorem contrariam esse contumeliam"*⁵⁴.

"Si virginitatem Dominus imperasset, videbatur condem-

*"Generationis itaque causa fieri nuptias, Apostolus ita testis est: "Volo, inquit, iuniores nubere. Et quasi ei diceretur, Ut quid? continuo subiecit, filios procreare, matres familias esse. Ad fidem autem castitatis illud pertinet. Uxor non habet potestatem corporis sui, sed mulier. Ad sacramenti sanctitatem illud, Uxorem a viro non discedere, quod si discesserit, manere innuptam, aut viro suo reconciliari: et vir uxorem non dimittat. Haec omnia bona sunt, propter quae nuptiae bonae sunt, proles, fides, sacramentum"*⁵³.

51. *Adv. Jovinianum* I, 6 PL 23, 228; *HIER. Epist.* 48, 2 PL 22, 494.

52. *Adv. Jovinianum* I, 7 PL 23, 230; I, 12 PL 23, 238; I, 27 PL 23, 239.

53. *De Bono Coniugali* 24, 32 PL 40, 394.

54. *Adv. Jovinianum* I, 7 PL 23, 230; I, 7 PL 23, 231.

nare nuptias, et hominum auferre seminarium, unde et ipsa virginitas nascitur. Si praecidisset radicem, quomodo fruges quaereret"?⁵⁵.

Como hemos podido observar en la exégesis hecha por Jerónimo a 1 Cor. 7,4 insiste con cierta lógica en la auténtica interpretación del texto sobre la fidelidad conyugal y la obligación que tienen los esposos de darse el débito conyugal y a la vez, la prohibición de abstenerse del mismo por razones de continencia perpetua sin el consentimiento del otro. Igualmente hace notar Jerónimo la necesidad de la indisolubilidad matrimonial poniendo como base las enseñanzas del Evangelio. No obstante, siempre podemos encontrar afirmaciones en cierto sentido contradictorias o, al menos, no muy consecuentes con las afirmaciones precedentes, especialmente por las dificultades anejas al acto conyugal. Pero, a pesar de todas estas afirmaciones dadas, dejado llevar sin duda de la fuerza de la polémica, creemos que el pensamiento de Jerónimo a este respecto es de conformidad con Pablo en conceder el débito conyugal legítimamente⁵⁶.

Solamente ve justificada la bondad del matrimonio en cuanto a la procreación, en cuanto que es el principio de donde pueden nacer las vírgenes; en realidad, dice él, no existirían éstas si no se diese aquél, por otra parte las nupcias no están condenadas al situar la virginidad no como precepto sino como consejo. El Nuevo Testamento, dice en otro texto, en concreto a la exégesis que hace a Gn 1, 28, es tiempo de abstenerse del matrimonio, dado que el Antiguo fue el tiempo de la siembra y crecimiento⁵⁷. Agustín hará exégesis al mismo texto del Génesis al principio de su libro, pero toma otros derroteros sobre la manera cómo se daría el matrimonio si no hubiese existido el pecado, dejando a un lado la idea un poco pesimista jerominiana⁵⁸.

Ante todo este conglomerado de asertos dados por Jerónimo, expuestos sin duda a falsas interpretaciones por parte del pueblo

55. *Ib.* I, 12 PL 23, 237; I, 3 PL 23, 223.

56. *Adv. Jovinianum* I, 16: "*Postquam nuptis concesserat usum coniugii, etc...*"

57. *Ib.* I, 16 PL 23, 246.

58. *De Bono Coniugali* 2, 2 PL 40, 374-375.

y del clero, la doctrina de Agustín expuesta en su libro se nos presenta clara y precisa. Agustín ve la dificultad, trata de poner remedio y con su método sistemático, cimentando sus afirmaciones en la Escritura, camina con pie firme al momento de proponer sus tesis.

Al final de su obra, en una síntesis maravillosa y clara, expone los bienes del matrimonio. Un primer bien del matrimonio lo tenemos en la procreación, "*bonum prolis*"⁵⁹; en el "*bonum fidei*" o la fidelidad conyugal se resume el segundo⁶⁰. Insiste Agustín en este punto sobre la obligación que tienen los esposos de darse el débito conyugal y abstenerse del mismo cuando otras causas superiores lo exijan. Finalmente, un tercer bien "*bonum sacramenti*" que implica la indisolubilidad y la unidad del matrimonio⁶¹. Ya no hay lugar a duda en la doctrina de los bienes del matrimonio y la tesis de Joviniano queda solucionada, a la vez que el confusionismo de Jerónimo lo deja superado.

c) *La oración Matrimonial.*

La obra de Agustín centrada primordialmente sobre los puntos base de la teología matrimonial, no podía por menos que detenerse en el examen detallado de textos escriturísticos, como hemos podido venir observando en líneas anteriores. Jerónimo, temperamento incontrolado en discusión con el adversario, sigue haciendo afirmaciones rayantes en la herejía acerca de la doctrina que defiende contra Joviniano. Y es en dos temas cumbres en el cristianismo, la oración y recepción del sacramento eucarístico, donde deja malograda toda la temática en torno al matrimonio. En sus asertos objetivamente considerados podemos ver sin más la influencia dualística en el fondo de la interpretación que hace del texto en 1 Cor 7,5.

59. *Ib.* 9, 9 PL 40, 380; 10, 11 PL 40, 381; 11, 12 PL 40, 382; 17, 19 PL 40, 386.

60. *Ib.* 4, 4 PL 40, 376; 5, 5 PL 40, 377; 6, 6 PL 40, 377.

61. *De Bono Coniugali* 7, 6 PL 40, 388; 13, 15 PL 40, 384-385; 15, 17 PL 40, 385; 17, 20 PL 40, 787; 18, 21 PL 40, 787.

ADVERSUS JOVINIANUM

*“Nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi. Oro te, quale illud bonum est, quod orare prohibet? quod corpus Christi accipere non permittit? Quandiu impleo officium mariti non imple continentis. Iubet idem apostolus in alio loco ut semper oremus (I Thes. V). Si semper orandum est, nunquam ergo coniugio serviendum, quoniam quotiescumque uxori debitum reddo, orare non possum. Petrus apostolus experimentum habens coniugalium vinculorum, vide quomodo informet Ecclesiam, quid doceat christianos: *Similiter viri cohabitantes iuxta scientiam, quasi infirmiori vasculo mulieri tribuentes honorem, et sicut cohaereditas multiplicis gratiae, ut non impediantur orationes vestrae* (I Petr. III, 7). Ecce eodem sensu, quia eodem et spiritu, impedi-ri dicit orationes officio coniugali”⁶².*

DE BONO CONIUGALI

“Nec quod purificari lex hominem et post coniugalem concubitum iubet, peccatum esse declarat; si non est ille qui secundum veniam conceditur, qui etiam nimius impedit orationes”⁶³.

“Non itaque nuptias secundum veniam concedit Apostolus: nam quis ambigat absurdissime dici non eos peccasse quibus venia datur? Sed illum concubitum secundum veniam concedit Apostolus, qui fit per incontinentiam, non sola causa procreandi, et aliquando nulla causa procreandi; quem nuptiae non fieri cogunt, sed ignosci impetrant: si tamen non ita sit nimius; ut impediat quae seposita esse debent tempora orandi, nec inmutetur in eum usum qui est contra naturam, de quo Apostolus tacere non potuit cum de corruptelis nimis inmundorum et impiorum hominum loqueretur”⁶⁴.

Nos bastan estas breves citaciones para comprender el pensamiento de cada uno de los autores. Ya desde un principio conviene hacer una distinción, que viene exigida por sus mismas afirmaciones. Jerónimo habla sin más del matrimonio en sí y del acto con-

62. *Ib.* 20, 23 PL 40, 389.

63. *Adv. Jovinianum* I, 7 PL 23, 230; I, 12 PL 23, 238; I, 34 PL 23, 269; *HIER. Epist.* 48, 15 PL 22, 506.

64. *De Bono Coniugali* 10, 11PL 40, 382.

yugal que se realice dentro del matrimonio y según el fin al cual debe ir dirigido, es decir a la procreación. Ya en este mismo acto encuentra un desorden no muy concorde con el deber de todo cristiano de orar y también de recibir la Sagrada Eucaristía. Los deberes conyugales, en resumen, no permiten orar y, por lo tanto, no confía Jerónimo en la bondad de tal bien. Si está mandado que siempre hay que orar al Padre, como lo prueba Jerónimo con textos del Apóstol Pablo, luego nunca será lícito el dar el débito conyugal cuando te lo pidan, sería causa de pecado, o al menos de tal imperfección que no permitiría acercarse a la oración ni al banquete eucarístico.

Estamos dando el pensamiento del texto citado. Las contradicciones en Jerónimo las encontramos al paso. Sin duda que vienen condicionadas por su método polémico en este caso y casi siempre escrito sin pensar en las conclusiones que los demás pueden sacar de sus afirmaciones.

Como siempre, a resolver estas contradicciones y a poner el equilibrio requerido en tal doctrina viene al instante la obra de Agustín. Comienza el autor dejando a un lado ya de una vez para siempre la total ausencia de pecado ni de falta alguna en las relaciones matrimoniales. A la frase del Apóstol que Jerónimo cita en confirmación de sus asertos, Agustín le da un sentido distinto de impedimento dado por Jerónimo y por consiguiente de falta más o menos grave. Agustín admite la imperfección en el acto matrimonial realizado como él dice "*propter incontinentiam*", no por el fin primordial de la procreación⁶⁵. Este será el punto débil hacia el cual todos los autores tienden su mirada cuando quieren juzgar el pensamiento de Agustín a este respecto. En este caso, sin duda, Agustín hace observar que puede ser causa de cierta relajación y ausencia en la oración de las relaciones con Dios, especialmente cuando pasa el límite de lo justo (vid. nota 64). Pero de ninguna manera serán causa de esta deficiencia en la oración las relaciones matrimoniales dentro del mismo por razones de procreación, las cuales están ausentes completamente de culpa cuando se realizan⁶⁶.

65. *De Bono Coniugali* 5, 6 PL 40, 377: "*Coniugalis enim concubitus generandi causa, non habet culpam: concupiscentiae vero satiandae, sed tamen cum coniuge, propter thori fidem, venialem habet culpam: adulterium vero sive fornicatio laetalem habet culpam*". Cfr. 10, 11 PL 40, 382.

66. *Ib.* 5, 5 PL 40, 377; 6, 6 PL 40, 378.

Concuerdan plenamente las afirmaciones agustinianas con el pensamiento general del mismo sobre la oración llamada "*vital*" de de una portada transcendental para la vida de todo cristiano. Y el cristiano auténtico es aquél que dentro o fuera del matrimonio cumple con su deber totalmente entregado a la obra de su propia santificación.

d) *¿Matrimonio "secundum indulgentiam"?*

Para no detenernos más en el examen de textos de ambas obras, vamos a poner punto final con este apartado, sin duda deficiente también en la obra de Jerónimo y arriesgado en sus tesis, a la vez que abierto a una mala inteligencia en la polémica contra Joviniano. Como hemos podido venir observando a través de todo este trabajo y en los puntos a que hemos hecho alusión con el fin de hacer resaltar más la labor realizada por la obra de Agustín, Jerónimo no se separa de la Escritura y da la interpretación que a primera vista se le presenta, sin detenerse en más consideraciones.

A la respuesta dada a la pregunta inicial, Jerónimo no encuentra dificultad alguna. La frase del Apóstol Pablo en 1 Cor 7,6 "*Hoc autem dico secundum indulgentiam, non secundum imperium*", según Jerónimo claramente muestra, que el matrimonio lo aconseja el Apóstol "*secundum indulgentiam*" y no "*secundum imperium*".

ADVERSUS JOVINIANUM

DE BONO CONIUGALI

"Verum ne quis putet ex eo quod sequitur: "*Ut vacetis orationi, et iterum revertimini ad ipsum*, Apostolus hoc velle, et non propter maiorem ruinam concedere, statim infert: *Ne tentet vos Satanas propter incontinentiam vestram*. Pulchra nimirum indulgentia, et *iterum ad ipsum*. Quod erubescit suo vocare nomine, quod tentationi praefert

"Iam in ipsa quoque inmoderatione inactione debiti carnalis, quam eis non secundum imperium praecipit, sed secundum veniam concedit Apostolus, ut etiam praeter causam procreandi sibi misceantur; etsi eos pravi mores ad talem concubitus impellunt, nuptiae tamen ab adulterio seu fornicatione defendunt. Neque enim illud propter nuptias ad-

Satanae, quod causam habet incontinentiam, laboramus quasi obscurum disserere, cum exposuerit ipse quod scripsit. *Hoc autem, inquit, dico iuxta indulgentiam, non iuxta imperium.* Et mussitamus adhuc nuptias non vocare indulgentiam, sed praeceptum, quasi non eo modo et secunda et tertia matrimonia concedantur, quasi non et fornicatoribus per poenitentiam fores aperiantur Ecclesiae, quodque his est malus, et incestis?”⁶⁷.

mittitur, sed propter nuptias ignoscitur”⁶⁷.

“Exigendi autem debiti ab alterutro sexu inmoderatio progressio, propter illa quae supra dixi, coniugibus secundum veniam conceditur”⁶⁸.

Por lo tanto según el sentir de Jerónimo, Pablo como conclusión de lo dicho anteriormente, dadas las dificultades que supone para la oración el matrimonio, cierra su pensamiento con esa frase que es broche de oro para la concepción del matrimonio “*secundum veniam*”.

Los textos de Agustín en la crítica que hace a la frase del Apóstol son claros y además nos parecen directamente dirigidos a superar, aclarar y completar la exégesis dada por Jerónimo. Expresamente, comenta Agustín, que las nupcias no las concede S. Pablo “*secundum veniam*”, sino que lo que concede “*secundum veniam*” es la unión conyugal que se realiza por incontinencia ciertamente y no sólo por razón de la procreación de los hijos y, a veces, hasta quedará excluida ésta. Sin embargo, téngase en cuenta que no lleve a ser una acción que vaya contra la naturaleza y que se deje tiempo para la oración, dado que esto sería causa de cierta deficiencia en las relaciones con Dios. Y dado que esta concesión es del Apóstol Pablo para defender a los esposos del adulterio o de la fornicación, quedará justificado todo lo que de inmoderación y pecado pudiera existir en este acto. No obstante, hemos dicho arriba que Agustín este acto no lo deja sin cierta culpabilidad.

67. *De Bono Coniugali* 6, 6 PL 40, 377.

68. *Adv. Jovinianum* I, 8 PL 23, 231; I, 37 PL 23, 276.

69. *De Bono Coniugali* 11, 12 PL 40, 382; 7, 6 PL 40, 378.

D. LA OBRA DE AGUSTIN FRENTE A LA DE JERONIMO.

Queriendo dar una conclusión lógica y precisa según el proceso de evolución en el pensamiento doctrinal tanto de la obra "*Adversus Iovinianum*" como en "*De bono coniugali*", proceso que ha venido condicionado por circunstancias históricas y de mentalidad de una época, nos será de todo punto necesario el sintetizar en unas líneas todo este ambiente en que se escribieron.

De fuentes jerominianas sabemos la situación de Roma por los años 390 y siguientes. Joviniano, al frente de una revolución en el campo de la espiritualidad, hace pública su doctrina en Roma y alrededores. Los monasterios se sienten influenciados en primer término. La vida religiosa comienza a sentirse amenazada en sus fundamentos, y sus adeptos desconfían de la realidad de todo ese edificio doctrinal monástico.

Cartas de Roma con información detallada llegan a Palestina donde Jerónimo se encuentra con los suyos en su incipiente monacato proveniente de un proyecto particular. Insistentemente se le pide que dé solución a todo este conglomerado de afirmaciones propuestas por Joviniano sobre los principios de la vida cristiana y sus consecuencias, principalmente contra los diversos estados de perfección que comienzan a florecer en la Iglesia.

Ya hemos hecho alusión en líneas anteriores a la idea que se llegó a formar Jerónimo del presunto hereje. El Betlemita consciente de su responsabilidad en la misión de mantener el depósito de la Iglesia en su sentido real y pleno, comienza su redacción del "*Adversus Iovinianum*" con las características indicadas. El libro se difunde por toda Italia y demás países cristianos. Dadas las dificultades objetivas provenientes especialmente de su manera de expresarse, el libro en vez de aclarar todo este confusio-nismo causado por Joviniano, levanta más inquietud en todos los rincones de la cristiandad. Ahora, ya no sólo los monasterios, sino los simples cristianos se ven amenazados por las afirmaciones de Jerónimo, que queriendo exaltar el bien de la virginidad y de la vida continente deja en cuarentena toda la doctrina del matrimonio. Una inseguridad de doctrina en lo referente al concepto de matrimonio cristiano y virginidad se respira en todos los ambientes.

Las cartas dirigidas por Jerónimo a Pammaquio y Domnión

nos dan fe de lo afirmado anteriormente. Estos dos amigos de Jerónimo se preocupan de recoger todos los manuscritos de Jerónimo y de nuevo escriben a Palestina contándole lo sucedido. El temperamento de Jerónimo no estaba para soportar tales interpretaciones a su libro y rápidamente contesta a las cartas. En esta misma contestación a sus cartas, Jerónimo, queriendo explicar de nuevo todas sus afirmaciones, deja todavía un subfondo de ciertas ideas sin solución verdadera y segura.

Durante todo este tiempo de polémica contra Joviniano, la Sede Apostólica se preocupa de condenarlo. Joviniano es declarado hereje, pero sigue persistiendo en sus ideas. Los monasterios comienzan a sentir un éxodo notable buscando mejor posición en la vida. Se sienten en cierto sentido engañados en todo lo referente a la espiritualidad monacal. Como siempre las ideas nuevas suelen tener aceptación en los que no han aceptado consciente y responsablemente un compromiso personal. Solamente se necesita alguien que sepa levantar la chispa, para que comience rápidamente el fuego.

En estas circunstancias de indiferencia y de inseguridad doctrinal, tanto en lo que a la doctrina del matrimonio se refiere, como a la virginidad, Agustín pone manos a la obra. El mismo, como hemos visto, lo dice expresamente. Su obra va dirigida contra Joviniano y, a la vez, a aclarar las afirmaciones de Jerónimo que no había podido responder con cierta aceptación y seguridad a las dificultades propuestas por el hereje⁷⁰. Joviniano era conocido por Agustín sin duda. Antes de comenzar a refutar su tesis, trata de conocerlas y de conocerle. Roma y Africa no se encuentran tan distantes. Lo que sucedía en Roma llegaba rápidamente al conocimiento de los africanos de Cartago y pueblos adyacentes. El, se encontraba en el centro de las dos partes afectadas tanto por parte de Joviniano, rechazando o rebajando la virginidad, como por parte de Jerónimo dejando en sus afirmaciones ciertas tesis infundadas sobre el matrimonio, al menos objetivamente. En Agustín se juntan el Padre de una familia religiosa con distintos monasterios y el Pastor de almas entregado completamente a su misión pastoral en medio de su pueblo. Por esto, nadie mejor que él podría dar una contestación con fundamento a todo este confusio-

70. *Retract.* I, 22 PL 32, 639.

nismo de ideas en la doctrina de la Iglesia. De esta manera, ya tenemos solucionado el por qué del libro de Agustín en relación con el de Jerónimo. A través de este trabajo hemos podido ir viendo cómo ha ido realizando punto por punto la función primordial de aclaración y de puesta en orden de ciertas ideas de Jerónimo en lo que a la doctrina del matrimonio se refiere.

Quizás se pudiera pensar de la admisión de una cierta integración de doctrina por parte de Agustín en su obra con relación a la de Jerónimo. No la negamos en ciertas ideas base, recibidas de la tradición. Agustín siempre tuvo en gran estima esta fuente de la revelación cristiana. Hicimos alusión también a la actitud tomada frente a Jerónimo en la consulta que le hace sobre la Escritura y en la controversia pelagiana. Abierto a todos y dispuesto a aceptar todo lo que de bueno haya en los demás; la verdad es patrimonio común y Agustín estaba posesionado de esta realidad. Pero también la verdad ha de presentarse tal cual es, y librarla de toda confusión. Y aquí está la misión de la obra de Agustín, frente a la de Jerónimo, ambos luchadores y buscadores de la única Verdad.

CARLOS MORÁN

LIBROS

Sagrada Escritura

WEBER, J.- J-SCHMITT, J., *Los estudios bíblicos en la actualidad*. Studium, Madrid 1973, 21 x 14, 219 pp.

El libro tuvo su origen en unas conferencias organizadas en Estrasburgo para informar a los sacerdotes y laicos de la situación actual de los estudios bíblicos, respondiendo así a un deseo del Concilio Vaticano II. La organización se preocupó de que fueran tocados los temas principales de la Biblia. Así, el propio Obispo de Estrasburgo introduce el volumen, presentando la doctrina de la Constitución *Dei Verbum*. Seguidamente, el P. Grelot escribe sobre la lectura cristiana del A.T., tema en el que sus libros son clásicos. La conferencia es un resumen de las tesis principales de lo tratado en sus libros. Nadie mejor indicado que H. Cazelles para hablar del Pentateuco, y lo hace con maestría. Interesante es también el trabajo de Ch. Hauret sobre los salmos, tema del que ha escrito artículos y libros. Lo propio cabe decir de E. Jacob con la literatura profética. Estos son los temas que se refieren al A.T. Se notará la ausencia de una conferencia sobre la literatura sapiencial. Cinco son también las conferencias que tratan del N.T. J. Schmitt escribe sobre la predicación apostólica, sus formas y contenido, mientras, por su parte, P. Claudel, sobre la formación de los Sinópticos, es decir, la historia de la redacción. A. Feuillet, presenta la doctrina del cuarto evangelio. Monseñor Weber, habla sobre la historicidad de los Evangelios. Finalmente J. Schmitt cierra el volumen, exponiendo las líneas de la búsqueda del Jesús histórico. Se notarán que las conferencias del N.T. se centran exclusivamente en los Evangelios, aunque también los Hechos de los Apóstoles son citados en algunas conferencias. En conjunto, es una buena visión del panorama actual de los estudios bíblicos.— C. MIELGO.

TOURN, G., *Amos, profeta della giustizia*. Claudiana, Torino 1972, 21.5 x 15.5, 232 p.

Este comentario sobre el profeta Amos es un poco especial. Nacido en encuentros comunitarios con jóvenes, es de suponer que lo más interesante es la actualización del mensaje del profeta. Pero esta operación, que se presta a abusos, tiene aquí un digno contrapeso. Se intenta primeramente captar el sentido literal de los oráculos de Amós. Para ello, Soggin, cuya autoridad es indiscutible, ha hecho una versión original de Amos, y ha adornado su traducción con notas aclaratorias. Seguidamente el autor intenta analizar el sentido original, así como los problemas teológicos que están a la base del texto. Sólo, en último lugar, y como una conclusión, se aplica la doctrina de Amos a la situación de hoy. Debe notarse que el autor no sigue el orden del libro, sino que agrupa los versículos por temas. De esta manera los distribuye en doce temas.

El autor confiesa que se ha servido de los mejores comentarios de Amos, y esto se nota a cada paso. No pretende añadir nada nuevo a la exégesis científica; sí, en cambio, contribuye y, mucho, a que el público de hoy sepa leer el mensaje de Amós con criterio. Su uso para grupos de discusión es muy recomendable.— C. MIELGO.

LAEPPLÉ, A., *Jesús de Nazaret*. Reflexiones críticas. Paulinas, Madrid 1973, 18.5 x 12, 213 pp.

Ofrece el libro una panorámica de los problemas que suscita hoy el personaje de Jesús. El autor escribe como publicista informando acerca de las nuevas investigaciones acerca de Jesús, de los nuevos ensayos de Cristología, de los movimientos juveniles, y sobre todo del problema principal, ¿quién es Jesús? Frecuentemente incluye reflexiones críticas que juzgan determinadas actitudes. Pero como su finalidad es informar, el libro no añade nada nuevo. Más bien indica cómo no hay que entender a Jesús que lo contrario. Será útil y orientador, no obstante, para quien busque un primer contacto con el tema, ya que su lectura no es muy exigente, antes bien, agradable e interesante.— C. MIELGO.

PARAMO, S. del, *Cultura bíblica y religiosa*.. Vol. V. Sal Terrae, Santander 1973, 21 x 14, 178 pp.

Como los volúmenes anteriores, también éste es una colección de artículos brevísimos sobre diversos temas. El fondo común es bíblico, pero el desarrollo es, más bien, ascético, que satisfará a un público no demasiado exigente.— C. MIELGO.

REICHERT, R., *Historia de la Palestina*. Desde los primeros tiempos hasta nuestros días. Herder, Barcelona 1973, 21 x 14, 388 pp.

El autor, profesor de Islamología e historia del Oriente Medio en la Universidad de Bahía (Brasil), escribe sobre la historia política de lo que hoy llamamos Palestina. Aproximadamente, la mitad de la obra, analiza la historia de Palestina del s. XX: la influencia del imperialismo europeo, el mandato británico, las repercusiones en Palestina de las dos grandes guerras, la Palestina dividida, e incluso, acontecimientos muy recientes, como la invasión del Líbano por Israel (febrero 1972).. La otra mitad del libro abarca desde la prehistoria hasta finales del siglo pasado. Esta desigual proporción ya sugiere que el mayor interés del autor es exponer la historia política reciente de esta zona atormentada. Lo demás es una especie de introducción, en cuya parte el autor no es especialista y por lo mismo las inexactitudes abundan. Quien quiera enterarse de las dificultades de un arreglo pacífico en Palestina encontrará en este libro un guía seguro y, al menos a nuestro juicio, bastante imparcial, dentro de lo que cabe en el mundo occidental.— C. MIELGO.

WESTERMANN, C., *Comentario al profeta Jeremías*. Actualidad bíblica 27. Fax, Madrid 1972, 22 x 14, 180 pp.

El nombre del autor de este comentario es suficiente garantía del valor del libro. Pero se trata de un comentario de tono tan divulgativo y sencillo, que de su lectura no cabe esperar mucho. Es una explicación breve del mensaje de Jer, de sus logia, de la historia de los sufrimientos de Jer, mientras que poca atención se presta a los sermones en prosa de estilo Dtr.

Con este comentario, la edit. Fax continúa en su empresa de ofrecer al público de habla hispana una serie de comentarios a cada uno de los libros de la S. Escritura. A nuestro juicio, mayor atención se debiera haber prestado al género de comentarios traducidos. La serie va a resultar un tanto heterogénea. Al lado de comentarios buenos, figuran otros muy endeblés y demasiado sencillos.— C. MIELGO.

MAILLOT, A., *Les Paraboles de Jésus aujourd'hui*. Labor et Fides, Genève 1973, 21 x 15, 215 pp.

Anteriormente publicado en un periódico los 29 capítulos del libro son homilias o predicaciones de otras tantas parábolas evangélicas. No es un libro que trate de examinar y comentar detenidamente cada parábola, sino sencillamente sorprender el sentido general para aplicarlo al hombre de hoy, como reza el título. Por eso abundan las intuiciones personales, las reflexiones profundas que iluminan la vida cristiana. El libro será muy provechoso para un vasto público, ya que su lectura es asequible a todos.— C. MIELGO.

Ciencias Teológicas

GERKEN, A., *Theologie der Eucharistie*, Kösel, München, 1973, 22 x 13.5, 260 p.

Entre tantos libros como se han publicado acerca de la Eucaristía en los últimos años no habíamos encontrado aún uno como este, que pudiera servir auténticamente de "libro de texto", tanto por sus condiciones de investigación y exposición, como por su síntesis de historia y de teoría. Las tres partes que componen el aspecto histórico (Biblia, Platonismo y Aristotelismo) son un alarde de reflexión crítica y exegética, tanto para la Biblia, como para la Patrística y para el Escolasticismo. A partir del Concilio de Trento, la exposición parece algo breve: es que el problema queda estabilizado. En el capítulo de actualidad, el mismo título anuncia ya su gran interés: ¿"Rompimiento o continuidad? El fin de la solución occidental". No ofrecen menos interés sus "apartados", a saber: la tendencia progresiva; nuevos ensayos de interpretación; el ideal: una Ontología relacional; ensayo de una explicación del realismo eucarístico; problemas ecuménicos. Para todo el mundo es interesante e instructivo este volumen, pero sobre todo, creo yo, para los profesores del Tratado de Eucaristía, que (lo queramos o no) crea no pocas inquietudes entre los cristianos.— L. CILLERUELO.

MARINELLI, F. y otros *La Trinidad, Hoy. Semana de Estudios trinitarios*, Secretariado trinitario, Salamanca, 1971, 24 x 16.5, 234 p.

Es una Colaboración de cinco estudios, precedidos de una presentación. Ocupa ya el n. 5 de la Colección de estas *Semanas*. Este propósito viene a llenar una laguna en la vida cristiana del Occidente, ya que el Tratado *De Trinitate* ha tomado un aspecto abstracto, y cuando se llega a la vida de oración o de amor, brotan angustiosos problemas trinitarios. En los cinco estudios se plantean los problemas fundamentales de nuestra situación en el estudio de la Sma. Trinidad. Se lamenta el aislamiento del tratado *De Trinitate*; se replantea el problema bíblico de la Trini-

dad; se analiza el método y el sentido de una teología positiva del misterio; se replantea también el problema de una reflexión teológica hoy, fuera ya de las vías muertas o inaccesibles, pero apoyados en fuentes claras, que antes hemos postergado; finalmente, se abren perspectivas que la Pastoral podría tener en cuenta para vivificar sus propios fundamentos e inspiración. En conjunto, se presta un excelente servicio no sólo a los estudiosos del problema, sino también a los profesores investigadores del profundo misterio del Cristianismo, tan diferente del Judaísmo en este aspecto. Todo el libro está salpicado de excelentes intuiciones, sugeridas por la Historia del Dogma.— L. CILLERUELO.

MARIA, J., COLOMER, E., y otros.- *Convicción de fe y Crítica racional*, Sígueme, Salamanca, 1973, 21 x 13,5, 406 p.

Hermoso volumen de colaboración. Se nos ofrecen once estudios, dos en cada sección; nos permiten asistir a un debate, que se da al fin de cada tema. El método es pues excelente para un encuentro o círculo de estudios. Los temas no pueden ser más interesantes: Dios, en una presentación actual; reducción antropológica y tema del hombre existencial que nace y muere, y no cesa de hacerse preguntas; la afirmación teológica, en una época en que ya no interesa el *quid scis*, sino el *unde scis*, el criterio; así la teología tiene que contar no ya solo con la filosofía sino también con el lenguaje; logos o dialéctica de la religión; crisis del humanismo y apertura a Dios según Heidegger; de la sobriedad empírica a la razón práctica; el logos o dialéctica del Amor originario. Son excelentes maestros los que presentan las ponencias, y el libro cobra fácilmente un crédito y un prestigio insuperables en España. Sorprende de cuando en cuando la "oscuridad" del lenguaje: no me refiero a los problemas que de por sí son muy oscuros, o requieren un lenguaje difícil, una auténtica doma de lenguaje; me refiero a ciertas situaciones en que parece pretenderse decir oscuro lo que por sí mismo está claro, o pide una respuesta castiza y sencilla que sea convincente.— L. CILLERUELO.

MEYER, H., *Luthertum und Katholizismus im Gespräch*, O. Lembeck y J. Knecht, Frankfurt a. M., 21 x 12,5, 178 p.

El instituto de Investigación Ecuménica de Estrasburgo, viene publicando una serie de libros con el título "Perspectivas Ecuménicas". Este volumen que aquí presentamos, es el tercero de la serie. Recoge los resultados y situación de un diálogo abierto en los Estados Unidos, a nivel internacional, entre luteranos y católicos. El Vaticano II significó una nueva era de diálogos. Ya no se trata de diálogos privados, sino de diálogos *oficiales*. Tampoco se trata de "unir iglesias", sino de programas reducidos, que vayan preparando la futura unión, por ejemplo, estudiando los motivos o causas de fricción, o los abusos cometidos por ambas partes, etc. El carácter bilateral de tales encuentros permite que ambos contendientes comprueben exactamente lo que es abuso y lo que es derecho. En este volumen se nos expone prácticamente la historia y la naturaleza del debate, y juntamente se nos señalan los temas debatidos, con las correspondientes posiciones de ambas partes, que dialogan entre sí. Es la mejor forma de que el pensamiento ecuménico no derive a posiciones exageradas o contraproducentes, que dividan más, en lugar de unir. El carácter "oficial" puede restar espontaneidad y aventura, pero inspira más confianza y reúne a mayor número de persona.—L. CILLERUELO.

KOHLIS, E. W., *Luther oder Erasmus?* Vol . I, Reinhardt, Basel, 1972, 24 x 16,5, 370 p.

El A., que ya nos había ofrecido dos volúmenes sobre la teología de Erasmo, va a ofrecernos ahora otros dos sobre el debate Erasmo-Lutero, y sobre la Reforma. Es sorprendente que hoy, cuando todas las Iglesias y Confesiones repiten que necesitan una reforma, no se estudie debidamente el debate sobre la reforma radical y realista. El A. estima que esto acontece porque no se aprecia la diferencia (que él propone) entre un Erasmo, humanista, que actúa por principios, y para quien la misma fe es sólo un "principio", y un Lutero para quien la Biblia y los Sacramentos obran "*ex opere operato*" o por sí mismos, por la virtud que les presta la misma presencia y actividad del Dios trinitario. Según las protestas de Lutero, lo que importa es que la palabra de Dios se apodere de nuestro corazón y entonces todas nuestras energías psicológicas convergerán hacia una acción eficaz. Para demostrarlo, Lutero se propone como ejemplo a sí mismo. Pero un libro tan denso y erudito no puede reducirse al enunciado de una tesis. Lutero, según el A., parte de una relación inmediata con Dios; se aprecia la misma acción de Dios en la Biblia y en los sacramentos. Es una experiencia, pero difícil de explicar. Todo lo demás es ya consecutivo en Lutero. El A. adopta pues una postura polémica frente al Neoprottestantismo.— L. CILLERUELO.

E. BLOCH - E. L. FACKENHEIM - J. MOLTSMANN - W. H. CAPPS, *El futuro de la esperanza*. Sigüeme, Salamanca 1973, 11 x 21, 141 p

Este libro, perteneciente a la Colección "Séptimo Sello" y que Ediciones Sigüeme pone en manos del lector, no es un libro de teología-ficción. Más bien, una visión realista de un mundo futuro que excita la esperanza del hombre y una honda reflexión filosófica y teológica que, no sólo intenta dar base a esa esperanza, sino también a las que empujen al hombre creyente a acercarse a ese mañana prometedor.

En él se recogen dos conferencias y los resúmenes finales de dos simposios habidos en 1968 en la universidad de California. W. Capps describe el "movimiento de la esperanza" como una escuela y una mancomunidad de propósitos que unen a los hombres que sienten el futuro como una pasión. El Rabino y filósofo Fackenheim explica por qué la esperanza se ha convertido en un mandamiento para el pueblo judío. Moltmann intenta descubrir un futuro que en lugar de la ansiedad haga nacer la esperanza en el hombre. Este libro tiene que interesar necesariamente al hombre que le inquiete el mundo del mañana, especialmente a la juventud universitaria, primeros protagonistas del mundo que ya alumbró su juventud. Está escrito con fogosidad e involucra en esa nueva visión del mundo, en maravillosa síntesis, los logros obtenidos por la ciencia moderna.—F. PRIETO.

COLLANTES, Justo., *La Iglesia de la Palabra*. B.A.C., Madrid 1972, 13,5 x 19,5, 988 p.

El plan de los dos volúmenes que componen esta obra, está estructurado sobre el esquema de la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, "Lumen Gentium", del Concilio Vaticano II. Previo a este plan, que el autor desarrolla ampliamente y con una selección bibliográfica excelente, se inserta una breve historia de la eclesiología, indispensable para seguir y comprender la evolución y desarrollo posterior de la teología eclesial. El amplio contenido con que se ha enriquecido modernamente la visión cristiana de la Iglesia queda admirable-

mente recogido en estos dos volúmenes que se autodefinen como eclesiología de la Palabra. La seriedad científica con que aborda cada uno de los temas, tanto desde el punto de vista histórico como exegetico, sitúan a esta obra en un lugar de primerísima categoría.

Dentro del abundante campo bibliográfico sobre la Iglesia destaca este libro que sabe hacer verdaderamente teología sobre la Iglesia, sin paliar ni ocultar nada, exponiendo la doctrina católica tal como es. Es encantadora la visión que sobre la Iglesia nos presenta este libro.—F. PRIETO.

FIERRO, A., *El crepúsculo y la perseverancia*. Sígueme, Salamanca 1973, 12 x 20, 261 p.

Dedica el autor una gran parte del libro a un minucioso análisis sociológico de la religiosidad cristiana en nuestro mundo actual. Ahonda en sus causas y reconstruye el largo proceso que ha desembocado en la actual crisis religiosa. Ante esta situación se hace imposible cualquier género de optimismo victorioso. Tampoco cabe el pesimismo. La descristianización, la secularidad y la crisis de credibilidad no bastan para liquidar la tradición cristiana cuya realidad histórica se impone. Y concibe la tarea de la fe en aplicarse cuidadosamente a ver qué es significativo y qué insignificante en esa tradición que arranca de Jesús.

Es un libro de planteamientos palmarios. De soluciones posibles a través de una fe y una esperanza que nunca abandonan al hombre. Por eso la segunda parte de este libro expresa no ya lo que los hombres son, sino lo que los cristianos esperan en un horizonte de utopía definido por el advenimiento de Dios para establecer su reino. Hechos concretos alarmantes y esperanzas inagotables de búsqueda se unen y palpitan en el subyacente panorama que del mundo nos hace esta estupenda obra.—F. PRIETO.

GONZALEZ DE CARDENAL, O., *Elogio de la encina*. Sígueme, Salamanca 1973, 13,5 x 21,5, 567 p.

La constante de la fidelidad a nivel oficial de iglesia e individualmente, según propia vocación cristiana, da unidad a las reflexiones fragmentarias que componen este libro, cuyo objeto explícito es cómo ser y permanecer cristianos con plena lucidez intelectual y en absoluta fidelidad histórica. Según su autor, este libro va y viene desde una convicción: la apertura del hombre a Dios significa la apertura de todas las fuentes del propio ser, provoca la liberación de la propia libertad con todos sus dinamismos.

Es extraordinaria, en este libro, la presencia del hombre: su pensamiento multidirreccional, su obra creadora y su inquietud por lo eterno. De ahí la gran riqueza de reflexión que reúne en sus páginas, muchas de las cuales ostentan la más ejemplar belleza literaria y en su conjunto forman un poema que discurre entre el chopo y la encina, convertidos en parábola. Pero, por encima de todo, sobresale la belleza de las ideas, de los testigos que nos hablan de arraigo sin inmovilidad, de serenidad sin indiferencia y de vigor sin tormento. Libro muy oportuno para que el pensamiento tome tierra, en medio del diluvio de inseguridades que rodean al hombre. Es lamentable que aparezcan algunos lunares afeando esta obra. En la pág. 342, el autor se muestra resentido contra el gobierno español en materia educacional afirmando "que la iglesia fue la única que permitió a los pobres tener acceso real y no sólo legal a la cultura durante los decenios 1940-1960". Esto no es exacto, ni se puede negar al actual gobierno su preocupación por la gratuidad de la enseñanza. La colaboración de la Iglesia y el Estado en España

además de tradicional ha sido beneficiosa para ambas entidades. La Iglesia en España tiene mucho que agradecer al gobierno y quizás sea responsable de no haber utilizado más y mejor la libertad y medios de que ha gozado en los años de la postguerra.—F. CAMPOS.

GONZALEZ MARTIN, M., *Creo en la Iglesia*, renovación y fidelidad. BAC, Madrid 1973, 13,5 x 19,5 498 p.

Después de haber recorrido detenidamente parando el pensamiento en cada párrafo, en cada línea, en cada palabra, me atrevería a decir que este libro de Don Marcelo, hombre cristiano, sacerdote, pastor y arzobispo primado, es el libro de su propia vida. Testigo es cada página de sus grandes amores, convertidos en ilusión y traducidos en su fecunda vida en entrega verdadera; manifestación de esa caridad que transpira este documento excepcional de teología conciliar que sabe valorar una acción pastoral adaptada a nuestros días y las prácticas piadosas que siempre han servido, como vial espléndido, para manifestar el amor que un pueblo ha sentido por las realidades de su fe.

Es este libro plenamente definitorio de la personalidad de su autor, cuya constante vivencial encuentra su máxima expresión en su título: *Creo en la Iglesia*. En esta Iglesia postconciliar que, a su riqueza secular, asocia, con gozo y con dolor, la Palabra que el Espíritu Santo le ha dirigido en estos novísimos tiempos. Comienza este libro en el Concilio, asumiendo el entusiasmo que su anuncio produjera en el mundo. Estudia este mundo nuestro en el que tiene que ser anunciado el Evangelio y, cerrado el círculo, lo circunscribe, en nuestra patria. Porque la liturgia no agota la vida de la Iglesia, tiene, también en él un lugar de honor, las prácticas piadosas. Discurre hacia la santidad del sacerdote y termina con patéticas llamadas de acción cristiana en favor de los que, con frecuencia, marginamos con nuestro olvido.

Merece memoria especial, como llamada de atención, el estudio introductorio que a manera de prólogo, escribe J. Ma. Sánchez de Muniáin. Admirable complemento del contenido del libro. La conjunción de libro y prólogo, en valores tan excelsos, hacen que ésta sea una obra clásica de la moderna espiritualidad española.—F. PRIETO.

HERNANDEZ CATALA, V., *La expresión de lo divino en las religiones no cristianas*. BAC, Madrid 1972, 13,5 x 19,5, 331 p.

“En las generaciones pasadas permitió Dios que todas las naciones sigueran sus propios caminos; si bien no dejó de dar testimonio de Sí mismo”. Esta afirmación del Apóstol, común a todos los grandes pensadores del cristianismo, y doctrina oficial de la Iglesia, nunca tuvo la debida resonancia en la práctica evangelizadora. Seguir el camino de la cultura de cada pueblo y buscar el testimonio de la Presencia de Dios en ella no ha sido tarea fácil. Aún hoy día, después de las orientaciones conciliares y de los Organismos eclesiásticos que se ocupan de las relaciones con los no cristianos, siguen siendo empresa riesgosa. A lo cual contribuye principalmente una sobrevaloración, de nuestra cultura occidental que ha ejercido y sigue ejerciendo una especie de sutil y, a veces, descarado coloniaje sobre otras culturas calificadas de inferiores. De ahí que este libro del Prof. Hernández Catala constituya una importante aportación para conocer de cerca la forma en que millones de hombres se acercaron al Dios-desconocido. Ha sido el objetivo del autor estudiar el hecho religioso desde su perspectiva interior, siguiendo el curso hasta la desembocadura en la gran Verdad que encierra.

Es una pena que el hecho religioso de la América Pre-colombina no encuentre un lugar más amplio en este estudio. Existen estudios mono-

gráficos muy dignos de tenerse en cuenta y de especial interés para los españoles que desean comprender la mentalidad del actual hombre americano. Con todo, el mérito del libro está fuera de duda. Aún más, nos parece necesario para cuantos se mueven en el campo de la antropología religiosa.—F. PRIETO.

N. SILANES, E. FREIJO BALSEBRE, S. RABADE ROMEO, A. ALVAREZ BOLADO etc. SEMANA DE ESTUDIOS TRINITARIOS, *El hombre al encuentro de Dios*. Secretariado Trinitario, Salamanca 1970, 17 x 24, 262 p.

Se recogen en este volumen las ponencias presentadas a la cuarta semana de teología trinitaria. En esta ocasión es el hombre y el mundo, como su circunstancia presente, el objeto de los estudios compilados en el libro que presentamos. Hombre y mundo, no en una perspectiva exclusivista, sino abierta a toda realidad que late en ellos. Al final de cada una de las ponencias se añaden unos coloquios sobre el tema tratado, sumamente esclarecedores. Los títulos, tanto del libro como de las ponencias, son muy sugestivos y llevan a despertar el interés por el contenido, sumamente actual, de este libro. Las semanas de estudios teológicos trinitarios, que todavía tienen una historia corta, muestran, a través, de los trabajos aquí recogidos, la sensibilidad de las mismas para escoger los problemas que le preocupan más seriamente al hombre actual y su capacidad de aportar orientaciones de posible solución.—F. PRIETO.

ZAHRNT, Heinz. *A vueltas con Dios*. La Teología protestante en el siglo XX. Hechos y Dichos, Zaragoza 1972, 14 x 20, 446 p.

Intenta, este libro, ofrecernos un panorama lo más representativo posible de esa teología dialogante iniciada por Karl Barth y continuada hasta nuestros días por las grandes figuras del mundo protestante. En ella el problema de Dios, esencialmente radicalizado, asume la categoría suprema, el papel de la cara interna de nuestro mundo. Este problema y este mundo nuestro pasan a través de las páginas de este libro, no como simple historia, sino como crítica histórica y teológica. Descubre el hilo conductor que ha provocado esa corriente turbulenta y abundosa de ideas hasta llegar a una verdadera revolución en campo teológico.

Quiere el autor llegar al gran público cristiano para hacerle participe de las nuevas adquisiciones de la Teología; para informarle y capacitarle para la discusión y la formación en la fe. Se puede calificar a esta obra de relevante aportación a la cultura teológica moderna.—F. PRIETO.

SCHOONENBERG, Piet, *Un Dios de los hombres*. Herder, Barcelona 1972, 14 x 22, 214 p.

Se juntan en este libro dos trabajos complementarios sobre Dios —el significado de su presencia y acción entre los hombres— y sobre la imagen de Cristo que la Iglesia se fue forjando en torno a las declaraciones del Concilio de Calcedonia. En el primero el autor excluye, como falsas, la alternativas ¿Dios o mundo? y ¿Dios u hombre?, situándose en la línea del misterio que hombre y mundo trascienden y en la que sitúa a Dios, como un Dios de los hombres. En cuanto al segundo formula reparos y puntualiza aspectos que, según él, han originado problemas de desorientación a no pocos cristianos a la hora de ubicar, en su vivencia religiosa, la persona de Cristo. De donde se origina el dilema ¿Dios o Jesús?, igualmente rechazable.

Es un libro abierto y con ideas abiertas, pues todo él ha surgido de un diálogo y de unas discusiones previas, y abriga, el autor, la intención de ayudar con ello a la moderna búsqueda de la fe. Escrito para la meditación serena es de suma importancia para cuantos cultivan con ahínco la vida espiritual.—F. PRIETO.

VISCHER, L., *Documentos de la Comisión Fe y Constitución 1910-1968 del Consejo Ecuménico de las Iglesias*. BAC, Madrid 1972, 13,5 x 19,5, 312 p.

Ha sido nuestro siglo el testigo maravillado del auge que entre los cristianos ha tomado el movimiento de acercamiento. Desde los albores de este movimiento ecuménico, la comisión "Fe y Constitución" ha tenido un papel decisivo que ha marcado estas relaciones entre las Iglesias cristianas. Nacida a principios de siglo, viene, desde 1927, elaborando documentos orientadores, primer signo del consenso de los cristianos, sobre temas de capital importancia. Al mismo tiempo que, con plena sinceridad, deja ver las amplias lagunas existentes en estas relaciones, tanto en el campo doctrinal como en la acción apostólica. Constituye este libro un ejemplo típico de literatura ecuménica.

El mensaje de este libro, cargado de amor por la persona de Cristo, de respeto por la acción del Espíritu Santo y por la respuesta colaboradora del hombre a la gracia de Dios, encuentran hondas repercusiones en el sentir cristiano de los católicos. La emoción que produce la lectura de estos documentos, redactados con diferencia de años y, por tanto, con diferente significado, es causa de esa comunidad de fe y amor, que cada día ahonda más entre todos los cristianos. Documentos de plena actualidad que encierran los puntos claves que no pueden olvidar y que siempre han de meditar los que han puesto su esperanza de salvación en Cristo y en su Iglesia.—F. PRIETO.

ZIEGENAUS A., *Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, Max Hueber, München, 1972, 24 x 16, 376 p.

El semiolvido en que se ha dejado a Mario Victorino es sorprendente, ya que es él quien tradujo los "Libros platónicos", quien dio a la lengua latina una terminología filosófica, y así determinó el sentido de la cultura medieval. Pero además tiene en sí mismo un valor extraordinario. Para reparar ese olvido y al mismo tiempo para revisar todos los problemas más tocantes a Mario Victorino, el A. ha escogido su "teoría trinitaria", como foco central. El tema es muy interesante, ya que nos presenta a los neoplatónicos, preocupados por hallar una solución al callejón sin salida del "ser griego", y orientados en el sentido pleromático y dialéctico del Ser. También Mario Victorino busca soluciones dentro de ese marco del pleroma divino. Pero, claro está, Mario Victorino, tiene que contar con la Biblia y con una Tradición cristiana; así la vida trinitaria de Dios tiene un carácter totalmente diferente del Neoplatonismo. El Verbo y el Espíritu Santo tienen aquí características propias. El libro, concebido como Tesis Doctoral, lo es en todos los sentidos. Todos los conceptos necesitan precisión tanto frente a los Neoplatónicos, como frente a los arrianos. Un libro magistral.—L. CILLERUELO.

COTTIER G.M.M., *Panorámica actual del Ateísmo*, Studium, Madrid 1973, 21 x 14 284 p.

La literatura sobre el Ateísmo crece como la espuma. Y cada vez se ve más claro que el Ateísmo no es sólo una historia pasada, o una discusión científica presente, sino sobre todo una amenaza futura. La ausencia de Dios sirve de pretexto para que por todas partes nazcan dioseci-

llos, o ídolos, que van a causar nuestra perdición, al querer arrogarse las prerrogativas del Dios ausente. En este sentido el libro que presentamos a nuestros lectores en la traducción española es aleccionador, ya que sus reflexiones nos hacen comprender que el problema es mucho más complicado que lo que pudiera imaginarse un filósofo o un sociólogo, cuando define el Ateísmo como "negación de Dios", y propone un Humanismo, que parece inocente, sin pensar en el *homo homini lupus*. La traducción corre fluida y se lee con gusto.—L. CILLERUELO.

PARMA, Ch., *Pronoia und Providentia. Der Vorsehungsbegriff Plotins und Augustins*, E. J. Brill, Leiden, 1971, 24 x 16, 165 p.

La palabra "Previsión", aplicada a Dios, tiene hoy un sentido sospechoso y extraño, ya porque parece implicar el problema de la doble justificación *a priori*, ya porque parece imponer un sentido único para el mundo, frente a las angustiosas investigaciones pormenorizadas de las Ciencias modernas. Dé todos modos, es necesario contrastar los estudios modernos con la visión de los antiguos. Esto es lo que hizo Parma, estudiando la visión de Plotino y S. Agustín. Murió cuando su libro estaba dispuesto para la publicación. A nadie se le oculta la importancia del problema del *Azar*. ¿Es el *Azar* el que reina en el Mundo? ¿Hay una causalidad estricta? ¿Hay un plan o voluntad de Dios? Los dos autores elegidos, Plotino y Agustín tienen importancia primordial, ya que tuvieron que enfrentarse con un Dualismo y con un Monismo, tuvieron que analizar los conceptos que todavía siguen vigentes en Europa (Inteligencia, razón, logos, dialéctica de las semillas, relación entre logos y alma, unidad de sentido del Universo, emanación, creación, ejemplarismo, etc.) Además, nos presentan al hombre como microcosmo, como realización de la previsión divina, como imagen de Dios, como libertad. Finalmente Plotino y Agustín tienen que discutir el Platonismo. Libro hermoso y magistralmente llevado.— L. CILLERUELO.

MÜLLER, G., *Glaube und Wissenschaft. Gesprächsanstöße für moderne Menschen*, Calwer, Stuttgart, 1973, 22 x 14, 174 p.

Es este el tercer volumen que el A. publica en un debate con el hombre moderno. ¿Hemos de contentarnos con ver cuánto se apartan esos dos mundos, el de la fe y el de la ciencia, sin pensar en construir una plataforma común, en que ambos contendientes puedan dialogar? Con frecuencia vemos que la teología científica se opone a la piedad popular; tenemos ahí un problema bíblico, que nos estremece; casi ya no nos atrevemos a hablar de Jesús de Nazaret, ante los científicos; con el actual acercamiento de la Iglesia al mundo parece que ya no hay "enemigos", que el viejo tema de "gracia y juicio" está superado, y ya no interesa; parece que ya no podemos concebir una eternidad del infierno; parece que la "mística" queda relegada a los tiempos idos; parece que fenómenos como la Ilustración y el Pietismo no son bien interpretados; la fe tiene que acomodarse a un mundo móvil y pluralista como el nuestro, pero no puede ni debe perder nada de su naturaleza y vigor. El libro, sin ser nuevo, es excelente, en el terreno del diálogo, y animado por un gran espíritu. El A. es un gran maestro y plantea como tal los problemas más profundos y oscuros.— L. CILLERUELO.

GONZALEZ GONZALEZ, N., *La teología de la predicación en Santo Tomás de Villanueva*, Madrid 1972, 16.5 x 24.5, 110 p.

Se trata del extracto de una Tesis doctoral en teología, definida en la Pontificia Universidad Lateranense, que intenta ser una aportación al es-

tudio de los grandes predicadores españoles. Para ello, en la primera parte, capítulo único, se estudia a Santo Tomás como predicador; en la segunda (pp. 49-108), como teólogo del ministerio de la predicación. En la primera parte se da una lista minuciosa de los procesos de beatificación como fuentes inéditas y a ellas remite el A. en las notas al pie de las páginas. Falta la lista bibliográfica de obras impresas común en este género de estudios. Y en las notas del texto no encontramos ninguna referencia a los estudios publicados el año 1958 en el volumen 171 de la *Ciudad de Dios*, donde se utilizaron por primera vez los datos de los procesos, y más asequibles para el lector común que los manuscritos del Archivo Vaticano. Un reparo importante debe hacerse a la teoría del autor sobre la lengua y el texto de las *Conciones*:

“Creemos que el fraile de vocación tardía, buen humanista y antiguo profesor de Artes en Alcalá, escribió la mayor parte de sus sermones en latín, aunque luego los pronunciase español, pues su gran público no entendía bien el latín. Otros los escribió en lengua vulgar, no sabemos si de primera intención o a petición de alguna señora que quería copiarlos para su lectura espiritual.

Tal y como fray Tomás los escribiera, aunque no todos, salieron impresos después de su muerte, en 1572...” (p. 35)... Concluye afirmando que “el latín de las *conciones* es del mismo Santo Tomás” El P. Santiago Vela, O.S.A., en su bien documentado informe sobre las obras de Villanueva llega a la misma conclusión” (37).

Semejante argumentación no convence. Mucho menos que sea la *conclusión* del P. Vela, citado por el Autor (*Ensayo*, VIII, El Escorial, 1931, 233-302). Léanse atentamente las págs. 270-280 del vol VIII del *Ensayo* —*nam nos brevitati studemus in presentia*— y se verá que para el P. Vela la opinión de que Santo Tomás no escribió sermones en castellano es una opinión apoyada en argumentos deleznable, a la que asesta otro rudo golpe con la descripción sumaria de 38 sermones castellanos del Mss 4451 de la Biblioteca Nacional de Madrid, traducidos al latín a petición del Inquisidor General Rocaberti [1696-1699] y con la referencia al vol. de la edición Manilense, donde se encuentra publicada la traducción. Acerca de la redacción de los sermones y del texto impreso, el P. Vela piensa que “más que el descubrimiento de conciones ignoradas... debe desearse restituir el sentido genuino de las frases, pensamientos y modos de expresarse el santo, *porque escritas muchas de las conciones en castellano, los traductores latinos habrán hecho sus versiones con más o menos fidelidad...* Del cotejo de algunos autógrafos con los impresos aparecen diferencias muy notables, que indican la necesidad de restaurar el texto primitivo, si se quiere obtener un verdadero retrato del Santo en sus conciones. En la conción publicada por el mismo P. Vela en *Archivo Agustiniiano*, VIII (1917) 88-97, copiada directamente del original, *se notan tales diferencias con la impresa, que puede reputarse como inédita hasta su publicación en la revista*” (n. 1 p. 275).

La segunda parte viene a ser una especie de antología de textos tomasinos sobre la necesidad de la predicación, la predicación como palabra de Dios, el predicador de la palabra de Dios y los oyentes de la palabra.— Q. FERNÁNDEZ.

MARLE, R., *Hermenéutica y catequesis*, Herder, Barcelona, 1973, 12,2 x 19,8, 140 p.

Siempre los cristianos han hecho obra de hermenéutas a través de su vivencia religiosa por exigencias de su Evangelio. Y el hombre de nuestro siglo con sus características peculiares, sobre todo por la intrusión del saber científico en el acontecer bíblico y teológico, debe estudiar el tema con mayor preocupación y detención que en épocas pretéritas. A través de nueve capítulos René Marlé analiza el problema a partir de una base histórica, apoyando sus afirmaciones sobre todo en autores contem-

poránéos que más se han preocupado por estudiarlo, como son toda la interpretación existencial y desmitologizante de R. Bultmann, pasando por las afirmaciones de Paul Ricoeur sobre la hermenéutica "restauradora" y "reductora" en sus variantes, llegando a la interpretación no religiosa de los conceptos bíblicos según Bonhoeffer para concluir con las aportaciones del estructuralismo en un análisis crítico al mismo sistema con todas sus implicaciones. Obra que puede contribuir al estudio del tema hermenéutico en sus facetas más fundamentales e imprescindible en un estudio serio sobre los métodos de interpretación en la historia de los dogmas. El autor a través de otros estudios sobre el mismo sujeto, se ha hecho acreedor de autoridad en este campo tan fundamental hoy para la teología.— C. MORAN.

SEBASTIAN AGUILAR F., *Antropología y teología de la fe cristiana*, Sígueme, Salamanca, 1973, 19 x 12, 358 p.

Los interrogantes humanos buscan necesariamente solución viable a su misma situación desde diferentes ángulos de visión y la fe cristiana deberá ser considerada en esta perspectiva antropológico-teológica. Este es el esfuerzo realizado por el autor al presentarnos su estudio sobre el tema de la fe con caracteres totalitarios en su orientación. A los problemas humano-cristianos en toda su amplitud con las dificultades que pesan sobre la religión cristiana bien sea desde la filosofía del lenguaje o desde el proyecto marxista o el psicoanálisis, hasta el estudio de las implicaciones personalistas y de los diversos saberes humanos pasando por la visión bíblica del tema. Estudio de una gran actualidad y que dejará huella dentro de la disciplina teológica en su amplitud. Es el paso de la visión hasta cierto punto estática de la revelación y de la fe, a una concepción dinámica de los mismos temas aportando soluciones a las cuestiones del hombre sobre sí y sobre Dios. Imprescindible para una actualización del estudio sobre la fe cristiana en todo quehacer teológico.— C. MORAN.

YVES-MARIA CONGAR y otros, *El apostolado de los laicos. Decreto "Apostolicam actuositatem"* Studium, Madrid, 1973, 14 x 21, 263 p.

Entre la multitud de comentarios que se han venido elaborando sobre los documentos del Vaticano II, nos encontramos con uno de los que más tinta ha hecho correr en todos los estamentos del quehacer teológico, el Decreto sobre el apostolado de los laicos. La toma de conciencia del ser de cristianos con sus consecuencias prácticas está actuando pausadamente en nuestra Iglesia. Los autores, cada uno desde su punto de vista, estudian las adquisiciones grandiosas de este documento con la parte histórica en su redacción. El realismo con que es estudiado este documento, por los autores, nos lleva a pensar en la actitud crítica necesaria hoy más que nunca, en estudios de esta índole. Las deficiencias son estudiadas al mismo nivel que los progresos. Todavía queda mucho por estructurar en este capítulo de los laicos en la Iglesia y su misión. La insistencia en los aspectos jurídicos en la consideración del misterio de la Iglesia, ha contribuido a esta pérdida del sentido de los carismas en el pueblo cristiano. A todas estas dificultades tratan de responder los autores, peritos la gran mayoría en las sesiones del Vaticano II. Buena presentación en la traducción castellana por la editorial Studium.— C. MORAN.

DUQUOC, *Christologie. Essai dogmatique. T. II Le Messie.*, Cerf, Paris, 1972, 13.5 x 21, 354 p.

ID. *Cristología t. 2 El Mesías*, Sígueme, Salamanca, 1972, 12 x 19, 467 p.

Ya es conocido el primer tomo de la Cristología de Duquoc. Ahora nos presenta el mismo autor su segundo tomo sobre los misterios de la vida de Jesús. Al monofisismo que inconscientemente veníamos viviendo en nuestro credo cristiano al presentar el misterio de Cristo, exagerando en el aspecto de su divinidad, Duquoc trata de llevar las aguas a su cauce auténtico insistiendo en su estudio sobre los aspectos clave de la persona de Jesús, bien estudiando con una rigidez científica nada común los diversos acontecimientos de la vida de Cristo, su Pasión, Exaltación, Redención, pasando después a los aspectos propiamente de carácter escatológico con sus implicaciones teológicas. Estudia detenidamente el tema de la Resurrección en sus diversas interpretaciones y los contenidos teológicos de las actitudes de Cristo en la intelcción cósmica de su misión, extendiendo estas conclusiones a las diversas dificultades propuestas por los críticos actuales de la religión y de las características religiosas de nuestros contemporáneos. Sin ser un estudio con método "escolástico" sabe penetrar muy bien el autor en la característica de la personalidad más significativa de la historia de la humanidad: Jesús de Nazaret. Sin duda el gran público agradecerá la pronta traducción de la obra en castellano, dada la necesidad que siente de estudios de esta envergadura para la profundización de sus creencias. Buena presentación en ambas ediciones.— C. MORAN.

PEDRAZ, J. L., *Cuando se está perdiendo la fe*, Sal terrae, Santander 1972, 13 x 19, 412 p.

El hombre de hoy vive desconcertado en su dimensión más profunda y no debido precisamente a la inmadurez de ciertas afirmaciones teológicas que ve surgir por todas partes, sino por su falta de profundización en sus creencias. La mecánica lógica, psicológica, metafísica y teológica en la cual está anclada su fe, ha perdido su consistencia por falta de fundamentos antropológico-teológicos capaces de instaurar una creencia razonable con las dimensiones de su personalidad. El autor trata en esta obra que hoy nos presenta de reafirmar argumentos tradicionales con ojos modernos, tratando de hacer viables la fe en el hombre de nuestro mundo. Análisis realista en principio de todo el acontecer histórico actual, al cual trata de dar respuesta, hasta llegar a la conclusión lógica que ha venido persiguiendo de llegar a la afirmación de que el ser cristiano significa el ser hombre en plenitud, en todas sus dimensiones, aceptando todas las consecuencias de su ser constitucional. Obra de reflexión personal para todo público, dejando a un lado todo lo que signifique aparato científico como confirmación de sus asertos. Quizás ganaría la obra si sus afirmaciones vinieran reafirmadas por testimonios autorizados, pero no es esta su intención. La "praeparatio evangelii" adquiere aquí proporciones valiosas.— C. MORAN.

DESROCHE, H., *L'homme et ses religions*, Cerf, Paris, 1972 13.3 x 21, 239 p.

El universo religioso nos va desvelando cada vez con más detalle sus insondables riquezas al contacto con el estudio de sus manifestaciones más variadas. Los autores se han propuesto presentar a los hombres su realidad trascendente a través de las diversas manifestaciones religiosas del espíritu. Desroche nos muestra en una síntesis coherente a través de la historia estos aspectos de las diversas religiones y su funcionalidad en la historia de la humanidad. Obra que reúne a la vez la solidez de todo estudio científico y la claridad de su exposición extendiendo su mensaje a un público más amplio. Ciencias humanas y fenómeno religioso se unen aquí en una simbiosis inigualable, estudiando decididamente su fundamentación y consecuencias prácticas en la vivencia reli-

giosa. Estudio que debe llegar a recoger la necesidad angustiosa del hombre de nuestro mundo en hallar su propia realidad unida a su origen.— C. MORAN.

RONDET, H., *Historia del dogma*, Herder, Barcelona 1972, 14 x 21, 314 p.

Para el público familiar con las obras teológicas de historia, el nombre del autor es garantía de la validez de su obra sobre la historia de las doctrinas cristianas. Obra sin pretensiones científicas en su contextura interna, pero con estas características en su composición y en el hallazgo de sus conclusiones. Estudio de los temas más acuciantes en el acontecer histórico teológico, con una visión global de toda la historia del pensamiento teológico en sus facetas claves. Obras de esta índole cumplen en la Iglesia la función de difusores de un saber que a veces viene envuelto en un afán científico quitando fuerza a su realidad auténtica, sin esto querer negar su necesidad. Por esto la obra del P. Rondet va dirigida a un público más amplio por la sencillez de su exposición y la claridad de sus conceptos. Junto a temas netamente históricos, nos presenta caracteres teológicos como resultantes lógicos de su estudio. Obra aconsejable para todo cristiano que tiene inquietudes sobre la historia de su credo.— C. MORAN.

Moral y Derecho Canónico

YANNARAS, C., MEHL, R., AUBERT, J. M., *La loi de la liberté. Evangélique et morale*. Mame, Paris 1972, 21.5 x 14, 158 p.

Cada autor pertenece a distinto grupo cristiano. Los títulos de sus respectivos estudios son lo suficientemente reveladores en cuanto al contenido: Yannaras: "La morale de la liberté"; Mehy: "Les exigences de la liberté en Christ"; Aubert: "La morale catholique est-elle évangélique?".

De los tres estudios el que más acapara la atención es el de Yannaras, ortodoxo, sobre la concepción moral de la Iglesia Ortodoxa de Oriente. No cabe duda que indirectamente, al redactar su estudio, ha pensado también en las tesis de la Iglesia Occidental. En la Introducción sostiene decididamente que la moral cristiana está en crisis no tanto a consecuencia de la evolución de la sociedad, cuanto como efecto de sus propias contradicciones. Pero Yannaras, en su concepción de la moral de la Iglesia Ortodoxa como un todo aglutinado por la realidad Biblia-Iglesia, puede concluir con optimismo que dicha crisis debé conducir a un resultado positivo, por su fuerza impelente hacia el ethos bíblico. Merece atención especial su concepto de pecado y la distinción aplicada que hace entre naturaleza y persona. Todo ello partiendo del misterio de la Trinidad.— Z. HERRERO.

MACCOBY, E. E., *Desarrollo de las diferencias sexuales*. Marova, Madrid 1972, 21 x 13.5, 237 p.

Acostumbrados a leer síntesis repetidas sobre estos temas, este es uno de esos estudios que despiertan una sensación de alivio al leerlo. Se hace interesante desde las primeras páginas por la originalidad de la investigación realizada y expuesta por un grupo de profesores de la Universidad de Stanford. Y es así porque los autores, dando por supuestas las diferencias sexuales, se afanan en descubrir la repercusión que ellas tienen tanto en las funciones intelectivas como en las afectivas, sociales y de convivencia.— Z. HERRERO.

MEHL, R., *Ética católica y ética protestante*. Herder, Barcelona 1972, 20 x 12, 140 p.

La lectura de este libro es muy aconsejable a cuantos quieran cooperar, en la medida de lo posible, con el movimiento ecuménico de la Iglesia. Quien así lo haga experimentará las fuerzas de sus reflexiones, propias de un buen conocedor del tema. Con gran equilibrio, y evitando cuidadosamente todo juicio apodictico, propone progresivas hipótesis explicativas de las relaciones divergentes o convergentes que se dan entre la ética protestante y la católica. Por su parte precisa que las divergencias se centran, fundamentalmente, en el problema antropológico (natural-sobrenatural), significado de la secularización y relaciones alma y cuerpo. Mientras que las convergencias las descubre en el movimiento bíblico-moral y en la renovación de la ética social.— Z. HERRERO.

GRISEZ, G. G., *El aborto. Mitos, realidades y argumentos*. Sígueme, Salamanca 1972, 21 x 12.5, 717 p.

Estamos ante un voluminoso y concienzudo estudio sobre el aborto. Es obligado reconocerle como un esfuerzo encomiable por remozar la forma de presentar los argumentos tradicionales en que se basa el pensamiento del mundo cristiano. Otro acierto lo constituye su forma de estudio: el continuo retornar a los principios fundamentales de la moral general. Hasta podría decirse que es más valioso el bien logrado resumen de la moral general que el mismo punto central de la obra —el aborto—, aunque sin restarle méritos.

Es consciente de que a la hora de dar una prueba en contra del aborto se ha de escuchar la voz de la ciencia y aquí está una de sus mejores aportaciones a la discusión actual. Es buen conocedor de la literatura de nuestros días, aunque bastante pobre en cuanto al área francesa. No obstante sus aportaciones, no logra esclarecer todas las dudas que se le ofrecen al moralista. Así sucede cuando compara las tesis morales sobre la legítima defensa y la pena capital con la argumentación ofrecida contra el aborto.— Z. HERRERO.

WEBER, H. R., GIHUERA, G., *Experimentos con el hombre*. Sal Terrae, Santander 1973, 19 x 12.5, 288 p.

Los autores han sabido desprenderse de la casuística pormenorizada para cultivar el respeto fundamental de la persona humana. Abordan los problemas que la medicina presenta a la conciencia del profesional de nuestros días con un nuevo estilo. Este se trasluce en un esfuerzo ecuménico —se abre el estudio con las conclusiones del Consejo Mundial de las Iglesias— y en el reconocimiento de la autonomía de las ciencias humanas. De ellas esperan ayuda importante para la formación de la conciencia de todo hombre honrado. Cuantos deseen profundizar en estos temas encontrará ideas muy valiosas.— Z. HERRERO.

HÄRING, B., *Ética cristiana in un'epoca di secolarizzazione*. Paoline, Torino 1972, 19 x 10.5, 249 p.

El autor se mantiene dentro de las líneas que se trazara ya en la Ley de Cristo. Esto no quiere decir que sea un escrito más entre la abundante literatura sobre el tema. Häring sabe encuadrar bien cada fenómeno en medio de la evolución histórica, punto de vista que ayuda a captar mejor el sentido que pueda tener cualquier nuevo movimiento a la luz de la revelación. Nunca se aparta en sus reflexiones del pensamiento bíblico, escudriñado con su inteligencia, sí, pero también con su corazón profundamente religioso. Y en esta ocasión se ha encontrado con unos estupendos textos conciliares. Por todo ello su libro es muy útil

en nuestro esfuerzo de toma de posición frente al movimiento de secularización: aceptación cuidadosa evitando cuanto envuelve de negativo. Es el pensamiento conciliar de la autonomía ambivalente de las cosas. "Sin embargo, aunque a muchos les parezca escandaloso y apriorístico, creo que debo testificar que no es posible una verdadera y auténtica secularización, cuando el hombre niega al verdadero Dios su reconocimiento y su adoración".— Z. HERRERO.

BRUNETTI, M., CARAMIA, G., CIONCHI, G., *Un uomo, una donna e l'amore*. Elle di Ci, Torino 1972, 21 x 15, 175 p.

Sus autores no se han prefijado finalidades científicas. Los tres, provenientes de diversas ramas de la ciencia —medicina, psicología, pedagogía— procuran comunicar, de manera asequible, sus conocimientos a los jóvenes al emprender su caminar hacia el amor. Destaco su criterio desapasionado y la experiencia pastoral que se trasluce en cada una de sus páginas. Es posible que los dirigentes de Cursos Prematrimoniales califiquen de interesantes a no pocas de las encuestas con que termina cada uno de sus capítulos.— Z. HERRERO.

HEINEN, W., *Fundamentos de una moral cristiana*. Studium, Madrid 1972, 21 x 13,5, 408 p.

Yo diría que el título no responde bien al contenido de la obra. Más que darnos los fundamentos, los presupone. Al menos, esta es la primera impresión de su lectura. Por ello sólo una lectura muy pausada logrará descubrir entre líneas esos fundamentos, a los que hace referencia.

Entre esos principios que ocultamente informan el estudio destaco su concepción dinámica de la moral: No se trata tanto de evitar el pecado, cuanto de hacer visible, y cada vez más, la bondad de Dios en medio de los hombres a través de nuestra vida real. A este respecto aconsejo, sobre todo, la lectura de las páginas dedicadas a describir el profundo influjo que ejerce la conducta de los padres y formadores en la matización de la actitud religiosa y de la conciencia de los hijos o formados. Bellos textos aprovechables para el cultivo de una concepción positiva del deber conyugal. Tampoco pasarán desapercibidas las páginas dedicadas al pecado colectivo.— Z. HERRERO.

BLAZQUEZ, F., *Marido y mujer meditan*. Alameda, Madrid 1973, 21,5 x 16, 215 p.

Blazquez sabe describir la belleza del matrimonio cuando se vive en su plenitud y riqueza humana y espiritual. Lo hace destacando ciertos ideales fundamentales de la convivencia cotidiana matrimonial: el amor que, como fuerza creativa, no permite cosificar a la comparte; anota que la primera misión del amor es unir a los dos esposos entre sí y con sus hijos; finalmente que el amor ha de conquistarse día a día.

Puede ser muy educativo y se lee con gusto, porque responde bastante bien a las aspiraciones de los esposos de nuestros días, porque tiene un espíritu lleno de optimismo y confianza en el logro de la plenitud matrimonial y porque ha escogido, con sumo cuidado, tantos textos de la literatura contemporánea como de los documentos conciliares que avallan las ideas expresadas.— Z. HERRERO.

TOURNIER, P., *Médecine de la personne*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1963, 21 x 14, 278 p.

Una de las cosas admirables de este libro es su profunda espiritua-

lidad. Repite incansablemente que lo importante en medicina no es el currar la enfermedad, sino al enfermo. Para ello es necesario situar la enfermedad en el contexto total de una vida. Consiguientemente el médico espera recibir confidencias profundas de su paciente, que le convierten en una especie de sacerdote. Los médicos que se alineen la mentalidad de Tournier ejercen una misión casi sacerdotal. Este es el aliciente que la medicina ofrece a muchos estudiantes de nuestros días como servicio a la paz y equilibrio de la humanidad.

El moralista puede descubrir la dinamicidad de la fuerza del pecado hasta en repercusiones físicas.— Z., HERRERO.

BARRA, G., *Sono leciti i rapporti prematrimoniali?* P. Grabaudi, Torino 1972, 18 x 11.5, 156 p.

Puede recomendarse con tranquilidad a la juventud, seguros de que, quien lo lea con sencillez, encontrará en él estímulos para su lucha de buena voluntad en algunas situaciones difíciles que plantea el noviazgo. Mentalidad abierta, pero consciente de escribir para la juventud. Por ello elige cuidadosamente un lenguaje inteligible y asequible a nuestra juventud inquieta. Se esfuerza por hacer comprender que en la lucha del hoy preparan la victoria y felicidad del mañana próximo, que no son normas impuestas desde fuera sino que brotan de lo más profundo del ser humano. Para ello cede frecuentemente la palabra a los mismos jóvenes de ambos sexos que con sencillez aceptan la invitación y dan a conocer sus experiencias. Estas experiencias, unas veces amargas y otras victoriosas, son confirmadas por las ciencias psicológicas y humanas.—Z. HERRERO.

VARIOS, *El misterio del pecado y del perdón*. Sal Terrae, Santander 1972, 21 x 16, 291 p.

Es recopilación de varios artículos aparecidos en diversas revistas científicas. Esta presentación en un volumen facilitará la divulgación de unas reflexiones bastantes acertadas y útiles para nuestra pastoral.

Destaco, entre todos, el esfuerzo realizado por K. F. O'Shea para esclarecer las relaciones entre lo objetivo y lo subjetivo en el pecado. Se define por la opción fundamental, concediendo a la materia el sentido de signo, presunción que puede admitir prueba en contra. Y concluye, en cuanto al sacramento de la penitencia: "El punto principal no es cuestión de una pulcra contabilidad, con columnas claramente definidas en negro y rojo. Lo importante es que aquí y ahora la persona se arrepiente de cualquier pecaminosidad que haya entrado en su personalidad por medio de sus obras, y está humildemente usando de la presente gracia como fuente de nueva vida".—Z. HERRERO.

'ABD AL-KARIN, G., *Al- Andalus en el Mu'jam Al- Buldân de Yâqû*. Terminología geográfico-administrativa e historia político-cultural de Al-Andalus.. Universidad Hispalense, Sevilla 1972, 18 x 12, 206 p.

Dentro de la importancia que revisten los estudios árabes en España, esta tesis doctoral constituye un paso de avance en el esclarecimiento de la terminología geográfico-administrativa dando a conocer parte del diccionario geográfico, histórico, biográfico y literario de Yâqû, autor islámico de los siglos XII y XIII de la era cristiana. El cap. I es básico para el conocimiento de la división administrativa de España en el siglo XIII. En el cap. II se sintetiza la historia política desde el siglo VIII al siglo XII con muchas referencias a la España cristiana. El cap III refleja la actividad cultural del Al-Andalus.. El autor llega a la conclusión de que Yâqû tomó de Al-Silofi muchas informaciones y muchas influencias de

la escuela de Alejandría. Yáqût al-Hammwî nació en territorio bizantino del Asia Menor, hacia el año 1179, de padres árabes, viviendo en una época en la que la cultura islámica comienza a declinar. No hay duda de que esta obra representa un eslabón preciso en la cadena que conduce al mejor conocimiento de la España mulsumana. Al leer este libro se pone uno en contacto con ese mundo de viajeros *andalusíes* por el Oriente, de donde pasan muchos conocimientos a España.—F. CAMPO.

ALONSO, S., *El pensamiento regalista de Francisco Salgado de Somoza* (1595-1665). Contribución a la historia del regalismo español. C. S. I. C. Instituto San Raimundo de Peñafort, Salamanca 1973, 24 x 17, 288 p.

El regalismo en España está siendo objeto de interesantes monografías, especialmente sobre los siglos XVII y XVIII. F. Salgado de Somoza fue un erudito jurisconsulto gallego, miembro del Consejo Real de Castilla, Vicario General de la Archidiócesis de Toledo y Abad de Alcalá la Real. Sus tesis regalistas sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado se divulgaron ampliamente, pese a la prohibición de Roma. Es muy citado por Zeger-Bernard Van Espen y Febronio. Los intereses de Roma no suelen coincidir con los de los Estados. Hacia falta un estudio sistemático y crítico como el que nos ofrece el salesiano Santiago Alonso, quien divide el libro en tres partes: 1.ª Cuadro histórico o medio ambiente. 2.ª La doctrina, régimen y protección, recurso de fuerza etc. 3.ª Influjo y crítica. Tiene algunos lunares explicables. Al hablar de los Austria, dice en la p. 45 que "la practica regalista comenzó con Carlos I y se acentuó en Felipe II..." Esto es exagerado, pues Carlos I y Felipe II en sus primeros años se mueven dentro del concepto de Cristiandad medieval, algo muy distinto del regalismo, que se da de un modo incipiente en los últimos años de Felipe II; pero la causa hay que buscarla también en la Santa Sede que se entrometía en la política del Imperio Español. Pasando por alto estos reparos y algunos otros, las conclusiones a que llega el autor son aceptables. Es una buena aportación para la historia del regalismo en España.—F. CAMPO.

CARON, P. C., "*Aequitas*" romana, "*misericordia*" patristica ed "*epicheia*" aristotélica nella dottrina dell' "*aequitas*" canonica. Giuffrè, Milano 1971, 18 x 25, 118 p.

El estudio monográfico de Pier Giovanni Carón, profesor de Derecho Canónico y eminente historiador, comprende desde el Derecho Romano hasta el Renacimiento pasando por la patristica, decretística y decretalística. Después de examinar el concepto de "aequitas" a través del "jus commune" hace un rastreo por los principales escritores del Renacimiento.

Hoy, el concepto de "jus" y de "aequitas" se están revalorizando, gracias en parte al positivismo alemán. Se ha llegado a distinguir y enfrentar el "jus" con la "aequitas" cuando en el fondo nunca debió producirse esa separación porque el Derecho sigue siendo "ars boni et aequi" valoración y organización de conducta. Donde hay conducta organizada allí hay Derecho y equidad. Más que aplicación de normas legales, el Derecho y la "aequitas" nos dicen el cómo hay que hacer la aplicación. Un buen índice de autores facilita el manejo de esta obra, que reclama una continuación hasta nuestros días. La equidad, la misericordia patristica y la epiqueya aristotélica hallan eco en lo que actualmente se denomina "jus caritatis". Contraponer la "Ecclesia juris" a la "Ecclesia caritatis" o carismática es un error tan grave como el separar la equidad del Derecho.—F. CAMPO.

ECHEVERRIA, L., WAGNON, H. etc., *La institución concordataria en la actualidad*. Trabajos de la XIII Semana de Derecho Canónico. C. S. I. C., Instituto S. Raimundo de Peñafort, Salamanca 1971, 17 x 24, 576 p.

Una de las mejores aportaciones del Instituto San Raimundo de Peñafort ha sido la XIII Semana de Derecho Canónico celebrada durante el mes de septiembre de 1970 en la Universidad de Zaragoza con ocasión de cumplirse 25 años de dicho instituto.

Acudieron notables especialistas de varios países, que echaron un jarro de agua fría a las candentes proposiciones de algunos participantes hispanos, que creían ver en la piel del toro una situación problemática, cuando en realidad es una de las más privilegiadas y hasta envidiables para los ojos del mundo y en especial para la Iglesia Romana. Como se trató de la institución concordataria a escala internacional predominó la nota informativa. Hubo aportaciones muy positivas, cuya documentación será útil para futuras investigaciones. Después de ver la realidad concordataria en los diversos países, se tiene un concepto más claro y sereno de lo que es el concordato en la actualidad y cómo están cambiando los conceptos de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Se están haciendo concordatos con países comunistas. El Estado confesional católico, que era un ideal o la tesis en tiempos de Pío XII ha pasado a ser hipótesis o excepción después del Concilio Vaticano II. España debe seguir siendo confesional, si quiere ser fiel a su tradición y a su historia. Esta obra nos puede ayudar a comprender mejor el sistema concordatario hispano y a ponerlo al día.—F. CAMPO.

ELGEDDAWY, A. K., *Relations entre systèmes confessionnel et laïque en droit international privé*. Dalloz, Paris 1971, 16 x 24, 294 p.

La coexistencia y convivencia de sistemas confesionales distintos requieren un tratamiento especial por parte del Derecho Internacional Privado para solucionar los conflictos legales en materias religiosas. El profesor A. Kessmat Elgeddawy hace un estudio comparado de los estatutos personales, la nacionalidad, domicilio y otros aditamentos políticos, religiosos etc. Hay profundas diferencias y afinidades entre cristianos, judíos y musulmanes. Todavía son mayores los antagonismos con algunos sistemas laicos, confesionales protestantes y comunistas. Para tener una visión de la panorámica actual resulta interesante este libro, que ofrece soluciones a los problemas planteados teniendo en cuenta la jurisprudencia y la doctrina del orden público dentro de la comunidad internacional. Algunas materias escapan a la competencia del lector ordinario por pertenecer más bien a los "internacionalistas". Merece la pena enfrentarse a veces con difíciles y fatigosas indagaciones a fin de regular las relaciones internacionales, como lo hace el autor de este libro. Las naciones unidas y otros organismos internacionales tienen que ser fieles a los principios del Derecho Internacional Privado si quieren conservar la paz. La Iglesia Católica que aportó en el siglo XVI grandes internacionalistas se ha quedado rezagada en esta materia, donde hay que abrir nuevos caminos a los sistemas confesionales, tal como lo hace A. K. Elgeddawy. Además de abundante bibliografía tiene un índice de jurisprudencia y otro analítico.— F. CAMPO.

FERNANDEZ FLORES, J. L., *El divorcio en el Derecho Internacional Privado*. Su alcance jurisdiccional en Hispanoamérica. Depalma, Buenos Aires 1967, 16 x 24, 256 p.

Una de las materias más problemáticas del Derecho Internacional Privado es el divorcio. Son muchos los fraudes legales al divorcio vincular, no admitido por la Religión Católica, como son muchos ya los es-

pañoles, que se han ido y se van a países de Europa y América, donde se admite el divorcio para lograr soluciones difíciles y espinosas. Es discutible el valor jurídico de las sentencias extranjeras en materia matrimonial. Su estudio y desarrollo podría dar trabajo a muchos abogados en holganza. En esta tesis doctoral se presenta un análisis y exposición del Derecho comparado teniendo en cuenta a la jurisprudencia Hispanoamérica. El estudio está bien documentado y desarrollado llegando a soluciones aceptables jurídicamente; pero discutibles por sus consecuencias sociales. Ciertamente que la admisión o no admisión del divorcio responden a razones de índole religiosa y política, que rebasan el planteamiento del Derecho Internacional Privado; sin embargo es necesario conciliarlo con el Derecho Canónico para eliminar aristas y hacer posible la actuación del orden público. Como la mayor parte de los países hispanoamericanos aceptan la institución del divorcio vincular y absoluto, surgen frecuentemente conflictos respecto a los pocos países, que aceptan la doctrina canónica. La bibliografía es abundante, aunque con una gran laguna respecto a la religiosa, digna de ser tenida en cuenta.— F. CAMPO.

GALLEGO BLANCO, E., *The rule of the spanish military order of St. James* (1170-1493). E. J. Brill, Leiden 1971, 16 x 24, 172 p.

La orden de Santiago, que aparece en España en 1170, forma junto con las órdenes militares españolas de Calatrava, Alcántara y Avis un valioso aporte en la tarea de la reconquista peninsular. Surgieron estas órdenes militares en España, porque desde tiempos del Papa Pascual II (1099-1119) se prohibía a los españoles incorporarse a las órdenes militares de carácter internacional, como los Hospitalarios y Templarios, cuyos fines primordiales eran rescatar los santos lugares, mientras la Península Ibérica procuraba su reconquista. En el siglo XIV surgen la orden de Montesa en Aragón y la de Cristo en Portugal.

Se presenta en este libro, vol. IV de la *Medieval Iberian Peninsula*, una síntesis histórica sobre la organización, regla y actividad de la orden de Santiago desde 1170 a 1493 editando el código (Ms 1307) del Archivo Histórico nacional. Además de facilitar el conocimiento de la Orden de Santiago y su influencia en la Baja Edad Media, la presente edición será muy útil para ulteriores ediciones críticas teniendo en cuenta los manuscritos existentes de la regla de la orden militar de Santiago.— F. CAMPO.

GIL, J., *Miscellanea Wisigothica*. Universidad Hispalense, Sevilla 1972, 17 x 24, 128 p.

La investigación sobre la época visigótica va teniendo, gracias a Dios, algunos buenos cultivadores en España. Juan Gil nos presenta una edición crítica de la correspondencia epistolar del Rey Sisebuto, del Conde Bulgarano y otros. La vida de San Desiderio compuesta por Sisebuto y otros documentos nos resultan actualmente reveladores de la España visigótica. J. Gil elige como texto el código ovetense añadiendo las variantes de los manuscritos escurialenses y matritenses (Biblioteca Nacional). Estos códices de los siglos IX y X están escritos por notarios y amanuenses del Reino de León. Varios de estos manuscritos han sido publicados por el P. Enrique Flórez y sus continuadores de la España Sagrada; pero hacia falta una edición moderna, para identificar las familias de manuscritos, llevada a cabo pacientemente por J. Gil. Los comentarios son parcos y precisos. La última parte de los formularios tiene gran valor jurídico para ver cómo se hacían los testamentos, las donaciones, las ventas y otros compromisos de carácter religioso. El hecho de tener la introducción y las notas en latín restringe el número de lectores hispanos, aunque no por esto pierde mérito e interés para los especialistas en la materia.— F. CAMPO.

RATZINGER, J., *La Unidad de las Naciones. Aportaciones para una Teología Política.* Fax, Madrid 1972, 12 x 18, 88 p.

La teología existencial alemana está revisando el concepto de comunidad política y su evolución a través de la antigüedad. Ratzinger, teniendo en cuenta el trasfondo bíblico, expone la visión de los santos Padres especialmente de Orígenes y San Agustín, entre quienes hay afinidades y profundas diferencias. En este libro pequeño en contenido y extensión hay una formidable síntesis sobre la Iglesia y el Estado a la luz de la teología ahondando y aclarando la presente discusión intraeclesial. Son correctos los puntos de partida de la teología del agustinismo político con influencias y aditamentos de la filosofía estoica y platónica, aunque hay también antítesis. La teocracia terrena israelí es revivida por San Agustín que amó tanto al Imperio Romano que se preocupó amorosamente por su persistencia, en lo cual coincide Ratzinger con J. Straub, G. Bardy y F. G. Meier (pág. 68). Al querer liberar a San Agustín de su responsabilidad en la teocracia de la Cristiandad medieval es donde no está acertado Ratzinger. Por algo son los Agustinos los mayores defensores de la teocracia y hierocracia en la Edad Media. El hecho de que el Concilio Vaticano II haya dado la espalda al Agustinismo político, no indica otra cosa que la política es muy tornadiza y que hay peligrosidad en la política religiosa. La unión de la Iglesia y el Estado que antes era la tesis pasa a ser hipótesis. Ahora se propone la separación de la Iglesia y el Estado como estrategia política. La historia y el tiempo se encargarán de hacer rectificaciones.— F. CAMPO.

ROBINSON, J., *Economía de la competencia imperfecta.* Martínez Roca, S. A., Barcelona 1973, 20 x 13, 413 p.

Este libro de Joan Robinson, profesora de la Universidad de Cambridge, apareció por primera vez en 1933. La presente traducción castellana ha sido hecha por Justo G. Beramendi según la segunda edición de 1969 puesta al día, después de haber sido utilizado como texto y ser confirmado por la experiencia. Tiene varias opiniones personales. Su autora, siguiendo a M. Kalecki, relaciona la competencia imperfecta con la teoría del empleo, partiendo de un estudio sobre la determinación del precio y sobre la comparación de la producción (monopolio) con la competencia. Opina, por ejemplo, que no es cierto que los salarios sean normalmente iguales al valor del producto marginal del trabajo. Hay bastantes críticas sobre el instrumental de los economistas, haciendo ver que la lógica falla a veces hasta en la teoría general de la competencia imperfecta y más aún en la competencia perfecta y monopolista cuando los consumidores se unen formando monopolios. Entre sus interesantes contribuciones, la autora, Joan Robinson, coloca la teoría económica en nuevos cauces más abiertos hacia soluciones prácticas. Una laguna es el no haber tenido en cuenta el coste creciente debido a un cambio en la eficacia de los factores, ni el coste decreciente debido a un cambio en el precio de los factores. Tiene gráficos ilustrativos y carece de índices analítico, lo que dificulta su manejo.—F. CAMPO.

Espiritualidad

DUVIVIER, R., *La Genèse du "Cantique Spirituel" de S. Jean de la Croix,* Les Belles Lettres, Paris, 1971, 34.5 x 15, 536 p.

El A., que publicó la edición crítica del Cántico, en la redacción B.,

se vio arrastrado en el curso de sus estudios a unas investigaciones inmensas: recoger por doquier, principalmente por los conventos de Carmelitas españoles y españolas, los testigos que quedan de las diversas redacciones del Cántico. Resulta así una evidencia de que no sólo el libro en su conjunto (Cántico Espiritual), sino también los poemas o Canciones de la Esposa, tuvieron una génesis, una historia, que pudiéramos llamar prehistórica. Tal génesis va ligada a la misma historia interior y exterior del Santo y representa un auténtico monumento ofrecido a su santa memoria. Es una magnífica contribución a la historia de las letras españolas, y al estudio de la mística castellana. El acopio de notas históricas viene a sumarse a la labor histórica, lo mismo que el estudio del dramatismo simbólico y de la narración didáctica. Por todo ello, el A. nos ofrece un auténtico regalo y un inmenso servicio. Estos estudios entran en los organizados por la Universidad de Lieja.— L. CILLERUELO.

HUYGHE, G., y otros.- *L'Adaptation et la Rénovation de la Vie Religieuse*, Cerf, Paris, 1967, 23 x 14, 596 p.

El Decreto *Perfectae Caritatis* es objeto continuo de comentarios en libros y revistas. Pero apenas habrá un comentario mejor que éste, preparado y presentado por la Colección *Unam Sanctam*; se explica por qué está sirviendo de base a muchos otros comentarios. Tras una tinada presentación del P. Congar, se nos da el texto latino y francés del Decreto. Después se nos da el Comentario en tres Secciones: 1) las grandes leyes de la renovación; 2) la contemplación; 3) Vida religiosa y apostolado. En la Segunda Sección se tratan: 1) Institutos contemplativos; 2) Institutos Apostólicos; se ofrece aquí la génesis histórica del Decreto, con un comentario apropiado; 3) La vida monacal; 4) Las Ordenes Mendicantes; 5) La vida religiosa laica, con un estudio de los Institutos seculares. En la tercera sección se nos dan los elementos y aspectos de la misma vida religiosa: castidad, pobreza, obediencia, adaptación, hábito, reclutamiento, formación y finalmente renovación. Se nos ofrecen además tres anexos importantes: Textos conciliares paralelos; documentos pontificios; intervenciones en el Aula del Concilio. En conjunto, se nos ofrece una historia, una teología, una sociología, todo aquello que es tan necesario para hacer frente a la honda crisis que padecemos.— L. CILLERUELO.

KIERKEGAARD, S., *Puoi soffrire con gioia*. Gribauri, Torino 1972, 18,5 x 12, 139 p.

El sufrimiento es patrimonio del hombre: preocupaciones por el pan de cada día, dificultades en sus relaciones con el prójimo, enfermedades, **soledad** afectiva, dudas, muerte...

Ante este espectáculo, el filósofo danés se dirige a todo aquel que experimenta el dolor para decirle, él que lo experimentó, y no poco, que ser cristiano en serio es enfrentarse con el dolor y desafiarlo. Pero esto sólo es posible, continúa, si se tiene presente a Cristo portador de la cruz (cap. I); es entonces cuando la carga se hace ligera, es más, útil, acompañada del amor (cap. II). Pero, evidentemente, para pensar las cosas así, es necesario una conversión radical, un ver las cosas de otra manera de como las ve el que aspira a la felicidad en esta vida; y es así como precisamente los sufrimientos van haciendo al hombre idóneo para la vida del más allá (cap. III). Poco o poco Kierkegaard va examinando las relaciones entre sufrimiento y más certeza de que Dios es amor (cap. IV) y con la consiguiente transformación de lo que hubiera sido una derrota en una victoria. En una palabra, en un existencialismo cristiano no será ya la angustia o la desesperación, o el ser para la nada, o para la muerte, y mucho menos el absurdo lo que puede dar sentido a una exis-

tencia en la que, gracias a Cristo, puede llegar a ser verdad la paradoja "SUFRIR CON ALEGRIA".— F. CASADO.

MATELLAN, S., *Los llamados a seguir a Cristo*. Publicaciones Claretianas, Madrid 1973. 21 x 14, 207 p.

El A. se felicita por la crisis actual de una vida religiosa que por fuerza tenía que venir, según él, por fundamentarse, en su aspecto institucional, en una codificación jurídica radicalmente ya inadecuada para unas formas que habían de ser "expresión más ágil de la permanente vitalidad y actualidad del espíritu del Reino". Parece ser que "la santa libertad evangélica de nuestra vida (estuvo) aprisionada en unas estructuras inadecuadas" (Prólogo). Dejemos la afirmación ahí...

Partiendo de que la vocación de la vida religiosa es hacer presente en el siglo XX un reino de los cielos, un misterio de Cristo que éste en persona no puede ofrecernos ni manifestarnos ya, ha de verificarse esto fundamentalmente por el signo del *amor* que será la revelación de Dios que es amor y una continuación de Cristo que fue la revelación humana y sensible del amor del Padre.

Una segunda preocupación del hombre ha de consistir en ser testigo de una salvación integral y eterna del hombre, al lado de otros hombres que se preocupan de salvar a sus semejantes de otras ruinas, como pueden ser la económica, la de una situación injusta, la fisiológica, la cultural, etc. De esta manera se harán éstos testigos de la resurrección y de la vida a la que ordenarán su actividad. En la castidad ve el autor el signo de la vida nueva y del amor nuevo; en la pobreza un signo de la primacía absoluta de los bienes del Reino; en la obediencia la manifestación de la fidelidad al designio de Dios.

En una nota, al final, el A. dice al referirse a las líneas generales sobre lo que debe ser la vida religiosa: "de sobra sabemos que es un ideal, y que, como tal, algo a lo que hay que ir mirando, para ir caminando sin descanso hacia ello, resignándose a no llegar nunca del todo". No está mal la observación. Por nuestra parte nos permitimos pensar que el autor ha visto con demasiado pesimismo, en cuanto a la práctica se refiere, la vida religiosa vivida hasta los tiempos presentes, como si hubiera sido un antitesmonio o poco menos; y, por otra parte, nos parece muy optimista respecto de un mañana en que no parece sino que habría que pensar en hombres libres de todo pecado original. En fin, ojalá lleguen a ser una realidad las comunidades con características tales como las que el autor apunta en las páginas 193-194 y que, por lo visto, no existieron en las comunidades religiosas anteriores al Vat. II. Mucho nos tememos que, tanto el juicio pesimista emitido sobre el pasado, como las esperanzas puestas sobre el futuro, adolezcan de aquel sofisma que en otros tiempos aprendimos en la Lógica: *ab uno disce omnes*.— F. CASADO.

REGAMEY, R., *La voz de Dios en las voces de los tiempos* (problemas de la vida religiosa). Sal Terrae, Santander 1971, 21 x 16, 231 p.

En estos últimos años se vienen estudiando intensamente los problemas de la vida religiosa en su tremenda crisis a causa de los cambios en el mundo, en la vida y en la Iglesia, que se enfrenta, según el autor, con este dilema: O se da una metamorfosis en la vida religiosa rompiendo con las formas tradicionales o desaparecen estas instituciones. Teniendo esto en cuenta, se puede predecir fácilmente la disolución de algunas comunidades religiosas, cuyos conventos están pasando a ser museos o sirviendo a otros menesteres menos nobles. Las causas de la crisis de vocaciones religiosas son la falta de fe, secularización, etc. Este libro es en su conjunto una aportación esperanzadora en nuestros días, que exigen una puesta al día, sin ir demasiado lejos, de acuerdo con las nuevas

orientaciones de la Iglesia. En nuestros tiempos, la "voz de Dios" sigue suscitando vocaciones como una muestra de la vitalidad y supervivencia de la vida religiosa.— F. CAMPO.

LA BIBLIA DEL DOMINGO (Lecturas de la Misa comentadas por un equipo de sacerdotes y laicos). Herder, Barcelona 1972, 17.5 x 11 833 p.

La Biblia del Domingo es una colección de textos bíblicos correspondientes a los tres ciclos y a las lecturas respectivas de las misas de los domingos de todo el año litúrgico. Las lecturas siguen el orden, no de los domingos de los distintos ciclos, sino de los libros sagrados de donde son tomadas. Sin embargo será muy fácil encontrar las correspondientes a cada domingo ya que al principio del libro se nos da una tabla en que se indican las páginas donde se encuentran dichas lecturas. Cada libro sagrado viene precedido por una introducción explicativa del conjunto, y para cada una de las lecturas se ha propuesto una idea indicativa de su contenido. No obstante que nos parece demasiado reducida dicha idea en relación con el contenido del texto, creemos, sin embargo, que este libro, en conjunto, puede servir de alimento espiritual a los fieles que así pueden recibir la palabra de Dios en correspondencia con el desarrollo del año litúrgico.— F. CASADO.

DALMAU, J., *La fe, a debate*, Cuadernos de Pastoral, n.º 60, Comercial editora de publicaciones, Valencia 1972, 14 x 21.4, 251 p.

Entre los méritos del autor enumerados en la contrasolapa del libro, figura el de haber sido el primer sacerdote procesado por el Tribunal de Orden Público de Madrid en 1965 y nuevamente procesado y condenado a un año de cárcel con motivo de la Manifestación de Sacerdotes de Barcelona. A última hora se le condonó la pena. El libro, que recoge la experiencia —no sabemos si afortunada o desafortunada— de la homilía dialogada en la parroquia de Gallifa (Barcelona), se presenta como un reto cargado de ironía contra las normas de la Jerarquía en lo tocante a la "Proclamación de la Palabra de Dios"; se publica sin censura eclesiástica; y algunas de las homilias, como la del día de San Pedro, parecen más bien una tertulia de café sobre la persona de Pablo VI. En suma, una de tantas publicaciones postconciliares aptas para provocar la reacción.— Q. FERNANDEZ.

Históricas

LUIJK, B. VAN, *L'Ordine agostiniano e la riforma monastica dal Cinquecento alla vigilia della Rivoluzione francese*, Institut historique, augustiniën, Lovaina 1973, 16.5 x 24.5, 529 p.

Paradójicamente el libro está dedicado a todos los que no aceptan el valor del pasado, para que aprendan el móvil perpetuo de la sociedad humana y de la monástica en su desarrollo. Concebido originalmente como una colaboración al proyecto primitivo del *Manual histórico* de la Orden, se echan de menos en el presente libro muchos aspectos del desarrollo de la Orden durante este largo período de cuatro siglos, tal vez porque esos temas estaban asignados a otras colaboraciones. En la primera parte se describe detalladamente la actitud de los Priors Generales ante los movimientos de reforma en Italia y la liquidación de las provincias alemanas, excepto la de Colonia; pero nada se dice del desarrollo de las provincias de la península Ibérica desde el 1518 al 1650. Sólo incidentalmente se supone que existía todavía en 1541, cuando la

visita de Seripando, la Congregación de la observancia del P. Alarcón, totalmente fusionada ya con la Provincia hacia más de quince años, y desconociendo en las notas bibliográficas los esclarecedores estudios de los padres Ignacio Arámburu y Luis Alvarez sobre el tema. Las indicaciones del año de fundación de las provincias hispano-americanas del apéndice V no pueden aceptarse sin reservas: la provincia de Quito (1573) sería anterior a las del Perú y Méjico (1583) de las que procede, y la de Filipinas (1570) sería también anterior a la de Méjico.

En la segunda parte el autor describe ampliamente la supresión de las controversias teológicas suscitadas por el decreto *De Auxiliis*. El aulo pequeños conventos en Italia por el decreto de Inocencio X, de 1652, y tor presenta su obra como un *Sumario* y una introducción para futuras investigaciones, a las que ayudarán considerablemente los 30 apéndices bibliográficos y el Atlas agustiniano como continuación del *Orbis Augustinianus de Lubin*.—Q. FERNANDEZ

MARTI, A., *La Preceptiva retórica española en el Siglo de Oro*, Gredos, Madrid 1972, 14,5 x 20, 346 p.

Antonio Martí ha escrito un libro, que es un regalo del espíritu, un alivio del caminante a través de la enmarañada fronda de tratadista de retórica sacra y profana de nuestro Siglo de Oro. El denso volumen es único en su género dentro de la moderna literatura española, y constituye un precioso instrumento de consulta sobre un tema muy sugestivo y siempre actual. Estimable también el indudable esfuerzo de documentación que ha realizado. En las 24 páginas dedicadas a la bibliografía sobre el tema (págs. 30-9-332) es dado encontrar todo un repertorio de preceptivas literarias y de predicación de los siglos XVI-XX, algo que estaban esperando los interesados en la historia de nuestra predicación.

Dentro de su historia distingue el autor tres fases: el Renacimiento, Trento, el Barroco. Consciente de que se trata de un ensayo, de una primera aproximación al tema, el autor confiesa francamente que ha encontrado muchas dificultades en su camino, multiplica las reservas, y espera que el tema sea continuado también por otros. De ahí, ciertas lagunas previsibles, y ciertas valoraciones de las tendencias que no aparecen siempre igualmente equilibradas y justificadas por la precisión histórica. A título de ejemplo, nos permitimos señalar las referentes a tres tratadistas agustinos: el Beato Orozco, Lorenzo de Villavicencio y el maestro Juan Márquez, uno de nuestros más celebrados predicadores del siglo XVII. Uno no puede menos de extrañarse del desdén con que se expresa Martí del Beato Orozco y de Villavicencio, conociendo los elogios que les tributa García Matamoros como iniciadores entre nosotros de la retórica sacra. Sobre el Beato Orozco, calificado de autor desconocido, véase lo que dejamos consignado en las págs del presente número de la revista. Sobre Fray Lorenzo de Villavicencio, de momento, baste señalar la inexactitud en que incurre Martí al firmar (p. 220) que "la obra de Villavicencio sobre retórica se imprime en Amberes en 1565, pero con la primera edición se acabó su éxito". Diez años más tarde, los mismos editores —*Haeredes Arnoldi Birckmanni*— sacaban a luz una segunda edición en Colonia, y el 1768 salía en Madrid, preparada por el P. Enrique Flórez, la tercera edición, precedida de un *Monitum editoris* que será bueno leer juntamente con la *Notitia Auctoris* que antepuso el mismo P. Flórez al *De recte formando Theologiae studio* (13 pp. sin numerar), antes de afirmar tan categóricamente que "los protestantes le acusaban —con toda razón— (!) de ser un simple traductor y plagiador de sus escritores" (p. 219-220). El P. José Bella (1732-1793) hizo una traducción al castellano, que no llegó a imprimirse; pero en el Plan de estudios del P. Isidro Villarraig, del 1788, para los conventos agustinos de Cataluña (CdD 72, 1907, 775-788) se proponía dicha obra de Villavicencio

para el estudio de la oratoria sagrada, alternando sus lecciones con la de los libros del *De Doctrina christiana de San Agustín*.

El *Modo que se ha de guardar en predicar a los príncipes* del agustino Juan Márquez (1564-1621), obra de la que dice Martí "tenemos la referencia de Nicolás Antonio (I, 734), pero no nos ha sido posible encontrarla" (p. 323) ha sido publicado por el P. Francisco Blanco García (CdD 46, 1898, 173-187 y 259-271), según la copia conservada en la Bib. Nac. de Madrid, Mss. 11206, bajo el título de *Un manuscrito inédito del P. Marquez*; Manuel Cardenal de Iracheta reprodujo la publicación del P. Blanco, modernizando la ortografía, en su *Antología del P. Márquez* (Madrid 1949) y dos años después, el P. Gabriel del Estal en *Una inadverencia de los críticos en torno a un opúsculo del P. Juan Márquez* (CdD 163, 1951, 489-528) ha demostrado que el opúsculo se halla íntegramente publicado, desde la edición de Madrid del 1625, en el capítulo 22 del libro I del *Gobernador Cristiano*; y que la copia manuscrita es inferior al capítulo en la amplitud y en la perfección, tanto de la forma como del fondo.

El autor parece no haberse percatado del verdadero problema debatido en los anteproyectos y esquemas del decreto de la quinta sesión del concilio de Trento (17-6-1546) sobre la enseñanza de la sagrada Escritura y sobre la predicación, cuando, exagerando la influencia del concilio en la concepción retórica, afirma que el *Methodus* (del que se discutió en el anteproyecto y no quedó incorporado al decreto) "fue el único intento genuino de crear una retórica eclesiástica oficial y universal" (p. 140). En realidad, no se trataba tanto de proponer un *Methodus concionandi* cuanto de una introducción o *methodus ad sacras litteras* (CT V, 73, 106). Y en la congregación general del día 15 de abril se proponían, entre otros, al Maestro de las Sentencias, a San Cipriano, al Enquiridion (no al Ecclesiastes) de Erasmo y a Santo Tomás. Prevaleció la opinión de que se hiciese uno nuevo que compendiese solamente los artículos de la fe, los sacramentos y otras cosas semejantes (lo que sería después el Catecismo Romano); pero que no se mencionase el *Methodus* en el decreto antes de que hubiera sido editado. (CT V, 120).

Las precedentes observaciones no pretenden disminuir en modo alguno el mérito de la obra de nuestro autor; sino, sencillamente, reiterar la necesidad de seguir investigando en la línea bibliográfica de este rico venero, que es la Preceptiva retórica de nuestro Siglo de Oro.—Q. FERNANDEZ.

JEDIN, H., *Manual de Historia de la Iglesia*, tomo IV, Herder, Barcelona 1972, 14 x 22.2 1012 p.; tomo V, Herder, Barcelona 1972, 14.4 x 22.2, 940 p.

Bajo la dirección de Mons. Hubert Jedin, la Editorial Herder está publicando desde hace ya diez años, en alemán y en las traducciones españolas e inglesas, el *Manual de Historia de la Iglesia* de más amplio aliento y del más riguroso planteamiento científico que conocemos. *Estudio agustiniano* ha presentado ya el tomo IV de la edición alemana (Friburgo de Brisgovia 1967: EA, III, 1968, 410) y el tomo III de la traducción española (Barcelona 1970: EA, VI, 1971, 562). Con la publicación de estos dos volúmenes se encuentran ya traducidos al español los volúmenes I, III, IV y V, encontrándose todavía en preparación los tomos II, VI-VIII.

El tomo IV: *La Iglesia en la Edad Media después de la reforma gregoriana*, se inicia con la conclusión de la lucha de las investiduras y el final de la reforma gregoriana y concluye con las papas del renacimiento. Colaboran en este tomo Hans-Georg Beck para lo referente a la historia de la Iglesia griega; Karl August Fink se ha encargado de las papas y el pontificado durante los siglos XII y XIII; Josef Glazik, de las misiones (en lo poco que hay en este periodo), y Erwin Iserloh, de las

corrientes del pensamiento y de la espiritualidad; *Hans Wolter*, de la Iglesia de Occidente durante los siglos XIV y XV. Dada la multiplicidad de colaboradores resultan ciertas diferencias en el enjuiciamiento de acontecimientos y personas, de las que el lector se percata enseguida. Pero, como advierte Jedin en el prólogo, cada autor asume la responsabilidad de la parte que elabora. La intervención del Director de la obra se limita al mantenimiento del plan general, que fue trazado por los colaboradores en trabajo común. Como en volúmenes anteriores, la bibliografía general y la particular de cada capítulo son amplísimas, y la exposición, clara y pedagógica, al alcance de los cristianos de hoy, y tal como se presentan los hechos y sus circunstancias en el estado actual de la investigación.

En el tomo V: *Reforma, Reforma Católica y Contrarreforma*, colaboran con el Director Jedin (el gran historiador del concilio de Trento) los conocidos profesores de la universidad de Münster: *Erwin Iserloh* responsable del tomo y autor de la primera parte (pp. 43-588), y *Josef Glazik*, que escribe los capítulos de la segunda parte referentes a las misionés (pp. 782-835), resultando así un tomo más homogéneo que el anterior. La perspectiva historiográfica, advierte Erwin Iserloh en el prólogo, es la de "una Historia de la Iglesia con visión católica, aunque con criterio ecuménico". Este tomo V de la traducción española corresponde al IV de la edición alemana, presentado ya por *Estudio Agustiniano* (III, 1968, 410). A lo entonces dicho hemos de añadir que el nivel científico del volumen está ampliamente asegurado por la competencia de los colaboradores aún en el campo de la historiografía española. Cuando hace ya veinticinco años preparaba Mons. Jedin la *Historia del Concilio de Trento*, ¡cómo se iluminó toda la expresión de su rostro al divisar por primera vez recortada en el horizonte la torre del castillo de Simancas! ¡Qué emocionante, nos repetía según nos íbamos aproximando al Archivo, el poder contemplar ahora entre mis manos tantos documentos de Simancas como habré leído de los ya publicados y la esperanza de encontrar algunos inéditos! Posteriormente ha demostrado en varias publicaciones estar muy al corriente de la bibliografía española, aunque la concisión del presente *manual* no le permita descender a ciertos detalles. Por eso, tratándose de nuestro Siglo de Oro, hubiera sido muy útil para el lector español completar la redacción original con la adición de algunas páginas o párrafos, que desarrollasen algunos aspectos de la situación particular de la Iglesia en España y en las misiones del Regio Patronato (cuya exposición nos parece demasiado concisa), así como la bibliografía española, especialmente la publicada después del 1966.

La traducción de Daniel Ruiz Bueno generalmente es correcta y fluida, aunque a veces, por demasiado literal, se resienta algo la sintaxis castellana y aparezcan algunas inexactitudes, no siempre imputables a errores tipográficos. Así, en el Prólogo, para los conceptos empleados en el título del tomo: *Reforma Católica y Contrarreforma* se remite a la pág. 449 s. (como en la edición alemana), sin percatarse de que en la traducción española corresponde a la pág. 592 s.; decir que Adriano de Utrecht llegó a ser "dechant" de san Pedro, en Lovaina (p. 170), aunque entrecomillando "dechant", no deja de ser un germanismo innecesario, puesto que, antes de ser obispo y cardenal de Tortosa, hasta en la correspondencia de Carlos V y en la historiografía española se le conoce como "el reverendo *deán* de Lovaina". En la pág. 675: "No menos importante era el capítulo final del decreto de reforma"¹⁷ al convertir en llamada a nota lo que en el original era indicación del capítulo entre paréntesis —Nicht weniger wichtig war das Schlusskapitel (cap. 18) des Reformdecrets" (ed. alemana, p. 516)— hace que las restantes notas del capítulo al pié de la página, desde la 18 a la 34, no correspondan a lo que se exponen en el texto donde figura la llamada.—Q. FERNANDEZ.

Filosofía

UNTERWEGS ZUM FRIEDEN, *Beiträge zur Idee und Wirklichkeit des Friedens*, Herder, Wien-Freiburg-Basel, 1973, 23 x 14, 634 p.

Con el desarrollo actual, están cambiando las condiciones de la vida. Se lucha en todas partes, por todos los motivos y sin esperanza. Ha llegado a surgir una nueva disciplina que se intitula Investigación sobre la Paz, y que estudia las condiciones en que esa paz podría darse o mantenerse. Treinta y dos profesores contribuyen, con sus correspondientes estudios, a presentarnos otros tantos aspectos de las condiciones requeridas para la paz. No se trata aquí de idealismos y de utopías filosóficas, sino de abusos principalmente, que pueden ser cortados ya sea desarrollando más y mejor la personalidad humana (muchos de nuestros vicios provienen de estrechez mental, y falta de información), ya sea estimulando a las personas a aceptar la vida como es con una voluntad serena y firme. Para el lector actual, que cada día halla en el periódico mil motivos de sorpresa en torno a la paz, este volumen será sin duda una suerte de *Vade Mecum*. En la imposibilidad de precisar los temas daremos las cuatro Partes del volumen: 1) el mundo entre la guerra y la paz: análisis de los hechos; 2) la esencia de la paz; 3) Problemas de orden para la paz; 4) De la teoría sobre la paz, a la realidad de la paz. Herder presta un gran servicio con los 32 volúmenes que lleva publicados sobre el tema.—L. CILLERUELO.

JASPERS, K., *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*. Gredos. Madrid 1972, 19 x 13. 459 p.

Al comienzo de esta obra se pregunta Jaspers: hoy, al consumarse técnicamente la unificación gracias al contacto establecido por las comunidades que enlazan entre sí todos los puntos del globo, "están apareciendo grietas alarmantes en el edificio de la filosofía tradicional", ¿se halla acaso el ser humano a merced de los imperativos de la técnica y si en la masa de los que no piensan se está preparando de manera inconsciente la victoria del coloso del nihilismo? Filosofía y Religión ¿podrían llegar a ser sustituidas por unas formas de pensar forzadas, entumecidas, impuestas y rutinarias; un pensamiento que ya no sería pensar, y un creer que no sería fe sino en funciones de otra clase de seres que no merecen el nombre de humanos como nosotros lo entendemos? Ante esta desagradable perspectiva Jaspers piensa en la necesidad de trabajar sobre una historia universal de la filosofía en la que, bien fundamentados en el pasado, podamos encontrar el firme para nuestros pies y contribuir a fijar la marcha espiritual del ser humano.

Por todo esto Jaspers no quiere presentarnos aquí una fría exposición cronológica de unos cuantos autores desde Jenófanes hasta Max Weber, sino como un lugar común de reunión y de comunicación en que, los problemas fundamentales y las inquietudes de la humanidad puedan encontrar una salida hacia la verdad. Así, es sin duda, como puede leerse con provecho la filosofía en su historia.—F. CASADO.

UTZ, A. F., *Manual de Ética*. Herder, Barcelona 1972, 21.5 x 14, 246 p.

Un ligero vistazo al índice de materias nos indica que esta Ética sigue una temática tradicional: *Ciencia de la Ética; Sistemas éticos; La acción moral; Las normas morales; Disposiciones para obrar bien*. Es

una Ética general que lleva la ventaja de ser el resultado de varios años de docencia, lo que quiere decir que no es obra de una sentada sino de reflexión corregida y aumentada por la experiencia de las clases. De ninguna manera se piense en una exposición estilo escolástico, lo que no significa que su contenido desmerezca de la solidez de una ética general bien fundamentada. En el orden práctico, hoy cuando todo el mundo se resiste a proponer como texto cualquiera de los de corte clásico escolástico, nos parece éste muy adecuado para servir de guión a los estudiantes ordinarios de un curso de filosofía.—F. CASADO

CHAPELLE, A., *Hegel et la Religion*. Universitaires, Paris 1971, 24 x 15.5, 139 p.

El libro que presentamos es el cuarto volumen de una serie de siete dedicados al estudio de la religión según el pensamiento de Hegel en su Dialéctica teológica. En concreto, en este volumen se expresan tres ideas fundamentales: la idea de la religión, la estructura de la teología y la esencia del cristianismo. Quien conozca un poco la filosofía de Hegel se dará cuenta inmediatamente de la importancia de una exposición de este género: la revelación cristiana es para Hegel la revelación de Dios manifestando su verdad absoluta; por otra parte, su filosofía es la exposición auténtica de esta religión. El fenómeno cristiano se reflejará como la referencia pura del Absoluto del Espíritu y de su filosofía; y esa es la esencia del cristianismo. Hegel hace encajar todos los misterios de la revelación cristiana y su culto dentro de la dialéctica del espíritu. No permitirá que se le tache de ateo, ni de teísta, como tampoco de panteísta...

Excusado decir que un buen sector de la teología protestante sería incomprensible sin profundizar en el pensamiento hegeliano sobre la religión como lo hace Chapelle. Por todo esto juzgamos a esta obra de máximo interés para los centros de teología y filosofía.—F. CASADO.

POST, W., *La Crítica de la Religión en Karl Marx*. Herder, Barcelona, 1972, 21.5 x 14, 333 p

Marx hubiera pasado ya a la historia si su obra doctrinal no hubiera sido tan compleja. Ni ha sido, ni podrá ser, claramente verificada ni tampoco falsificada por la historia actual. Por eso el autor ha procurado distinguir bien lo propio y lo ajeno en el pensamiento de Marx. Es necesario además reparar en la posible verdad de una crítica hecha por Marx sobre la religión al ser ésta considerada una ideología propia del capitalismo. Por lo mismo la crítica de Marx respecto de la religión no admite una sola interpretación. No es una crítica teológica sino hecha desde un punto de vista revolucionario: la religión y el cristianismo son juzgados por Marx a base de una verificabilidad en la práctica social presuponiendo sin más que la religión haya sido exclusivamente una función de las malas circunstancias sociales y resolviéndose completamente en ellas. Marx considera a la Iglesia, al cristianismo y a la religión como sinónimos, juzgando indistintamente de los mismos. Por eso se equivocó al pensar que el aniquilamiento de la religión tendría lugar automáticamente en la historia según fuera aumentando la libertad y autonomía del hombre. Vistas así las cosas, como las ve Werner Post, se entiende fácilmente que haya hoy cristianos y marxistas que no se sitúan ya en polos opuestos en la interpretación de Marx sino que, renunciando unos a ciertas componendas con la sociedad y otros a dogmatismos marxistas que han sido relativizados por la experiencia, se comienzan entre hombres de buena voluntad que será sin duda muy provechoso.

A través de las obras de Marx, Werner examina su pensamiento acerca de las relaciones entre religión y clase dominante; religión co-

mo alienación económica, sociedad comunista del futuro, etc. Los últimos apartados son una breve polémica de la crítica marxista de la religión recordando su contradicción interna, su *petitio principii*, su equivocación al identificar la religión con la concreción histórica en que se ha encontrado, aunque sin olvidar que la crítica de Marx no ha sido algo irrelevante para el cristianismo.— F. CASADO.

QUINTANILLA, M. A., *Idealismo y Filosofía de la Ciencia* (Introducción a la Epistemología de Karl R. Popper), Tecnos, Madrid 1972, 19 x 13.5, 164 p.

Las relaciones entre filosofía y ciencia son inevitables y, por otra parte, algo crucial para el que se enfrenta con ellas.

Recordamos aquí que Popper, ligado al Círculo de Viena, modificó la concepción de criterio de significación de Schlick para el cual las proposiciones tenían un sentido si eran verificables; Popper propuso más bien el nuevo método de "falsabilidad". Pero M. A. Quintanilla insistirá en esta obra en la relación entre Popper y el Círculo de Viena por razón de un carácter común positivista. Es decir, según Quintanilla, la epistemología de Popper se presenta como inadecuada e insuficiente debido a una concepción idéntica en lo fundamental a la del neopositivismo de los Círculos de Viena. Traducido esto en otras palabras quiere decir: en ambos hay una concepción positivista de la filosofía y una concepción empirista de la ciencia. La obra de Quintanilla resulta, pues, una crítica filosófica que pone de manifiesto la insuficiencia del pensamiento epistemológico de Popper tanto para explicar el valor empírico del conocimiento científico, como el aumento del conocimiento. No es la primera vez que se alza una voz contra el pensamiento de Popper, como puede verse en la obra de Echevarría, *El criterio de falsabilidad en la epistemología de Popper*, que Quintanilla cita en la amplia bibliografía que nos ofrece al final de esta obra que acabamos de presentar.— F. CASADO.

WEBER, M., *Ensayos de sociología contemporánea*. Martínez Roca Barcelona 1972, 19.5 x 13.5, 564 p.

Max Weber, nacido en 1864, pronto se distinguió por su afición a estudios relacionados con cuestiones sociales, destacando como profesor de derecho comercial en la universidad de Berlín, de economía en Friburgo y Heilderberg. El pensamiento y la obra de Weber ocupa un lugar céntrico en la cultura y discusión sociológica contemporáneas. De hecho a Weber se le debe una intensa preocupación y esfuerzo en pro de una autonomía del método sociológico, no limitado a un campo determinado, sino extendido a la economía, a la historia de las religiones, a la política, al derecho y hasta a la música.

La obra que aquí presentamos es una minuciosa selección de ensayos completos o de amplios extractos del pensamiento de Weber, hechos por H. H. Gerth y C. Wright Mills, profesores ambos de sociología que garantizan la calidad de la obra. Versa la selección sobre *Ciencia y Política* (1.ª parte); *Poder* (2.ª parte); *Religión* (3.ª parte) y *Estructuras sociales* (4.ª parte).

La obra de Weber, aparte las críticas que puedan hacerse, permanece ligado al pensamiento sociológico contemporáneo; T. Parsons, por ejemplo, ha desarrollado uno de los mejores análisis de la metodología de Weber. Y es en este sentido en el que merece se le tenga en consideración.— F. CASADO.

LOPEZ, J. L., *El mal en el pensamiento platónico*. Publicaciones de la universidad de Sevilla, Sevilla 1972, 24.5 x 17, 168 p.

El mal dice indudablemente una relación al bien. En Platón tiene

una íntima relación con la filosofía como sabiduría: "gobierno de filósofos para que las cosas anden bien". Pero al querer concretarlo en el pensamiento de Platón, surge la dificultad. Y es que lo ético, lo político y lo metafísico se implican en la realidad platónica. Por eso el tema del A. es el mal en la "relación existente entre naturaleza del mal y pensamiento de Platón" (Introd.). La ignorancia será para Platón el origen del mal, pero no la ignorancia "técnica", sino la ignorancia ontológica, del saber en existencia. No será algo voluntario sino algo anti-ser. Frente a lo divino está la ciega necesidad, no-ser y primer mal. Por ello a la filosofía se le considera como la única manera de luchar contra el mal humano al esclarecer lo desordenado, lo irracional objetivado. El mal es, en definitiva, "un saber del anti-ser (anti-saber); y un querer del anti-ser (anti-querer); en último término, la nada en su determinación más abismal" (p. 162).— F. CASADO.

LABRIOLA, A., *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*. Gordon & Breach, Paris 1970, 18 x 13.5, 313 p.

Este libro es una reimpresión de unos ensayos del filósofo marxista Antonio Labriola, muerto en 1904. El primero reevoca el *Manifiesto comunista* en el cincuentenario de su aparición; el segundo, *El materialismo histórico* expresa el pensamiento de Labriola polemizando con quienes entienden por materialismo histórico un materialismo científico, pretendiendo quizás encontrar sus antecedentes en el materialismo iluminista francés. Para Labriola el materialismo histórico es un nuevo método para entender la dialéctica de la historia, no siendo necesario pensar que el factor económico sea el único y el fundamental, con una simple reducción a él de todos los demás. El materialismo histórico es según Labriola la verdad del socialismo. La filosofía de la "praxis" no es ajena, por ejemplo, al concepto de "conciencia de clases" que nace más bien de una determinación cultural y sociológica del concepto mismo de clase, que de una determinación económica.

Sabido es el influjo de este filósofo marxista sobre otros marxistas posteriores como, por ejemplo, Gramsci.—F. CASADO.

LE SENNE, R., *Tratado de Moral General*, Gredos, Madrid 1973, 24 x 16, 725 p.

El *Tratado de Moral General* data ya de varios años. Fue escrito por Le Senne en 1942. Sin embargo téngase en cuenta que este volumen responde a una quinta edición, lo que indica no haber perdido actualidad. Pero para apreciar la obra en su justo valor recordaremos las dos preocupaciones que han guiado a su A. en la composición: la primera mantener el nexo necesario e íntimo que la metafísica y la lógica tienen con la moralidad, con lo que se salva la trascendencia original de la exigencia moral y su espiritualidad irreductible a situaciones transitorias; la segunda, mantener un contacto con la vida más concreta para que la moralidad no quede reducida a un catálogo de prescripciones, ajenas a la realidad existencial de la vida humana; dos extremos que necesariamente han de ser evitados.

La obra consta: 1.º de una Introducción en la que, vistas las características e importancia de la moral, se nos da la moral en la historia; 2.º Una primera parte en la que se presentan semblanzas morales ilustres (Buda, Sócrates, Platón, Aristóteles, S. Agustín, Espinoza, Bentham, Bethoven, Kant, etc.); 3.º En una segunda parte se examinan las formas y las fuerzas de la conciencia moral, problemas que se plantean y soluciones posibles; 4.º La tercera parte se ocupa de la vida moral como tipo de la vida auténticamente humana. Finalmente la Conclusión

afianzará el suelo de la moralidad al considerar la relación de la moralidad con la metafísica, para que la moral no se quede en el aire.

Es de destacar la superabundante bibliografía; a las numerosas obras citadas dentro del texto añádense 46 páginas de bibliografía complementaria. Índices, analítico y de nombres, más el índice general complementan esta obra que no debiera faltar en ninguna biblioteca. Y no cabe duda que honra a la Biblioteca hispánica de filosofía.—F. CASADO.

CHARDIN, T. de., *El medio divino* Taurus, Madrid 1972, 18 x 11, 148 p.

Fácilmente se puede incurrir, como se ha hecho ya por algunos, en la equivocación de catalogar a T. de Chardin entre los seguidores de un pensamiento heterodoxo, y esto tanto por propios como por extraños... Sucederá esto si se fracciona su pensamiento, si se toman textos de aquí y de allá sin integrarlos en el conjunto. Otra de las razones que explican se le discuta tanto, sobre todo en el terreno filosófico, es el que no se tenga en cuenta que él no escribe para hombres instalados en la fe, sino para hombres inquietos, para hombres para los cuales la ciencia plantea problemas cuya solución pretenderían encontrar al margen o en superación de una fe. El *Medio divino*, dentro del pensamiento general acerca de la totalidad-unidad "Dios-mundo" tiende a señalar las íntimas relaciones entre ambos que capacitan para hablar de una espiritualidad en la que el trabajo, la ciencia, la técnica y las cosas todas de este mundo pueden y deben entrar como elementos de una nueva forma de espiritualidad. No una ascética de huida sino de transfiguración de una materia, de un mundo que, no en lo que tiene de lastre, sino en lo que tiene de vivificante llega a hacerle exclamar: "Por la virtud de tu dolorosa Encarnación, Señor, descúbrenos y enseñanos luego a captar celosamente para tí la fuerza espiritual de la materia". En el *Medio divino* que nos asedia, nos penetra y nos fragua, y que se personaliza de una manera especial en Cristo, se obtendrá la total integración en la Plenitud. En una palabra, el MEDIO DIVINO aporta plena luz sobre el FENOMENO HUMANO.—F. CASADO.

ZIMMERMANN, A., JAVELET, R. y otros. *Miscelanea Medievalia*, 8: Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter. Walter de Gruyter, Berlin 1971, 24 x 16, 390 p.

Presentamos una obra de colaboración que consta de diversos trabajos —catorce exactamente—, en torno al tema central del concepto de "representación en la Edad Media. Se recogen las conferencias presentadas en el décimo-séptimo congreso medieval, que organizó el Instituto Sto Tomás de la Universidad de Colonia del 9 al 12 de septiembre de 1970. Los autores son todos especialistas que nos ofrecen el fruto de sus investigaciones. Y, aunque no todos los trabajos tengan el mismo valor, todos ellos merecen atenta consideración. Como advierte Zimmermann en la nota previa, el tema elegido para el Congreso ofrece verdadero interés, pues dentro de su marco se estudian, desde diversos ángulos de vista, multitud de aspectos de la vida espiritual del Medievo, tanto en la problemática filosófico-teológica, como en las disputas eclesiástico-políticas e incluso también en las manifestaciones artísticas. Sobre todos estos aspectos tratan uno u otro de los trabajos aquí recogidos. También nosotros, como el mismo Zimmermann, agradecemos la cuidada presentación de los mismos.—A. ESPADA.

BROEKMANN, J. M., *Strukturalismus*. Moscau - Prag - Paris. Karl Albert, München 1971, 20 x 12,5, 175 p.

Presentamos uno de los manuales de esta colección, digna de enco-

mio. El número actual creemos que logra satisfactoriamente su finalidad, pues nos ofrece una información clara y precisa acerca del estructuralismo. Primeramente, habla del concepto de estructura y la relación entre el estructuralismo y la sociología. Describe después el desarrollo del estructuralismo en los tres centros en donde este fenómeno ha tenido especial relieve a juicio del Autor: Moscú, Praga y París. Nos enumera los principales representantes y características generales de cada uno de estos centros. Es sugestivo y original el capítulo quinto en que se trata el problema de la filosofía estructural. Finalmente, se nos ofrece una bibliografía críticamente seleccionada y ordenada según los mismos capítulos del libro. Completan esta obra los índices de cosas y de personas.—A. ESPADA

SCHWARZ, G., *Raum und Zeit als naturphilosophisches Problem*, Herder, Wien 1972, 15 x 23, 207 p.

La obra presente constituye una seria investigación acerca de cuestiones fundamentales para físicos y filósofos, como son las del espacio y del tiempo, de cuya problemática realidad se ocuparon ya los griegos, aun antes de que la filosofía y la física fueran saberes distintos. Hoy día es necesario un diálogo fecundo entre físicos y filósofos. Este diálogo lo intenta el Autor que conoce muy bien tanto la historia del pensamiento, como los logros de la ciencia moderna. Precisamente el punto de partida, que viene indicado desde el principio y que se va manifestando a lo largo de todo el libro, es la tesis de Reichenbach, que opina que sería un "malentendido creer que la teoría de Einstein no es una teoría filosófica. Este descubrimiento de un físico tiene consecuencias radicales para la teoría del conocimiento". Desde el momento en que Einstein "corrige" los antiguos conceptos filosóficos, se convierte también él mismo en filósofo. El examinó los fundamentos, condiciones y resultados de su teoría de la relatividad, y es hoy celebrado frecuentemente como uno de los "filósofos más significativos del siglo XX". La teoría de la relatividad es una teoría filosófica y no simplemente física. Y la problemática filosófica que plantea no es precisamente de segundo rango, sino con frecuencia cuestiones fundamentales. En efecto, la ciencia moderna nos obliga unas veces a re-pensar tradicionales conceptos filosóficos, y otras nos ofrece la respuesta a viejos problemas y aporías, que hasta ahora no habían podido ser contestados. Sin embargo, aun hoy seguimos preguntando, como los antiguos filósofos, acerca del verdadero concepto de la realidad. ¿Qué es propiamente la naturaleza? ¿Qué son exactamente el espacio y el tiempo? En este libro encontramos completa información e importantes sugerencias sobre estos temas.— A. ESPADA.

BEAUVOIR, S. de, *Das Alter*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1972, 14,5 x 21, 512 p.

La discípula y amiga de Sartre es bien conocida en el mundo literario y filosófico. Ofrecemos ahora la traducción alemana de su obra *La Vejez*. "El nuevo libro de S. Beauvoir es una fundamental y polémica presentación de un fenómeno que concierne a todos. Obra importante, que sobresale entre todas las otras disertaciones científicas y filosóficas sobre el tema, no sólo por la extraordinaria abundancia de material, sino por la penetración de los problemas y las nuevas perspectivas que abre".

La Autora, que siempre ha tenido vocación de moralista, intenta expresamente romper la conspiración del silencio frente a este venerable sector de la sociedad, con frecuencia marginado. Y lo hace con fina sensibilidad para captar los detalles y escoger los ejemplos más característicos y significativos. Su libro se hace en verdad fascinante y su lectura

cautiva nuestra atención desde el primer momento. Está escrito con mucha inteligencia, con mucha pasión y en un estilo totalmente moderno. Tiene dos partes principales, junto con cuatro interesantes apéndices e índices completos. En la primera parte se aborda el problema "desde fuera", es decir, se examina lo que acerca de la vejez nos enseñan la biología, la antropología, la historia, la sociología. En la segunda parte se estudia el problema "desde dentro", intentando, describir la experiencia viva que el anciano tiene de su estado. El hacerse viejo, como las situaciones humanas, tiene una dimensión existencial: cambia la relación al tiempo, al mundo y a la propia historia.

S. de Beauvoir muestra que también en la vejez se puede dar contenido y sentido a la vida, que las dificultades personales y sociales pueden ser superadas con tesón y constancia, desarrollando posibilidades inéditas, como lo muestra la lista de grandes personajes que en los últimos años de su vida lograron realizaciones maravillosas. Por eso, su libro es una apasionada acusación contra la moderna sociedad y la situación en que se encuentran muchas personas ancianas. Y es también una invitación para que, en lugar de bonitas e ineficaces palabras, se vayan poniendo las necesarias actividades que faciliten a todos los hombres una vejez humanamente digna.— A. ESPADA.

SCHULTE, G., *Die Wissenschaftslehre des späten Fichte*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1971, 16 x 23, 262 p.

Fichte es un autor que durante mucho tiempo había quedado un poco en la penumbra, quizá a consecuencia del brillo mismo de Hegel. Ahora se está colocando, tanto al uno como al otro, en su verdadera luz y Fichte está recobrando cada día más importancia. El libro que presentamos es una confirmación de lo dicho.

En todos los autores se da una indudable evolución. Fichte, que en su juventud había asimilado maravillosamente a Kant, fue logrando posteriormente una personalidad más propia, aunque siempre se encuentren resonancias kantianas. El trabajo de Günter Schulte tiene en cuenta esta evolución, especialmente las últimas aclaraciones de Fichte en los años 1812-1813. El libro fundamenta sus afirmaciones sobre los textos originales, especialmente los de última época, que interpreta cuidadosamente. Así se nos proporciona una visión completa sobre la doctrina fichteana de la ciencia. La obra consta de tres partes: la primera —introdutoria— nos ofrece precisas descripciones fenomenológicas del funcionamiento de la conciencia, etc., con un breve "excursus" final sobre Sastre y Merleau-Ponty. La parte fundamental es la segunda, que trata de la elaboración del concepto de Absoluto. La parte tercera es como una aplicación de la anterior, relacionando el pensamiento de Fichte y de Hegel. Acompaña al final una bibliografía selecta sobre los temas estudiados. En realidad se trata de una obra de alta especulación en el contenido y en el lenguaje.— A. ESPADA.

PLAZAOLA, J., *Introducción a la estética* (Historia-Teoría-Textos), BAC, Madrid 1973, 20x 12, 642 p. + 16 láminas.

La estética es una de esas nociones complicadas por el complejo significado de su contenido. Radicalmente sencilla en su referencia a lo sensible, esta noción ha ampliado su campo extendiéndolo a lo que tiene relación con la belleza y el arte; y es muy natural que sólo en una visión total, que encuadre al arte y a la belleza en el complejo conjunto de las actividades del espíritu indicando las mutuas relaciones y autonomía, se podrá llegar a una concepción de la estética que la libre de contingente y superficial de lo fragmentario para hacer posible su aspecto científico. Por esto el autor, en la primera parte, ha señalado las

tres épocas: gestación, nacimiento y crisis como panorámica de la estética en su desarrollo histórico. En la segunda parte nos señala una teoría de la estética no solamente en lo que pudiera ser una objetividad, sino también en su íntima relación con la vivencia de la misma, con el universo estético, y en el arte en sus múltiples aspectos y relaciones con la sociedad, la moral y la religión. Cada uno de los capítulos de esta segunda parte viene ilustrado con textos de autores antiguos y modernos en los que la teoría se ha hecho práctica reflejada en sus escritos, que, en este sentido, constituyen una antología estética excepcional. 16 hermosas láminas completan la obra.— F. CASADO.

LOPEZ CASTELLON, E., *Psicología científica y Ética actual*. Fragua, Madrid 1972, 21 x 15, 697 p.

Al lado de una ética esencialista, al lado de una psicología abstracta, hay que colocar siempre una ética existencialista, por decirlo así, que responda a psicologías concretas. Al progresar la psicología científica se ha hecho más necesario tener en cuenta una ética de situación psicológica; y, como siempre, el peligro está en la meta de la misma: el suplantamiento total de lo racional por lo experimental. Si falsa es la postura de una estructuración ética en función exclusivamente de una normativa común, no lo es menos la postura de una valoración ética en exclusiva de una responsabilidad puramente individual. El autor intenta el equilibrio acusando los aspectos negativos de una vieja ética y haciendo ver los aspectos positivos que una psicología científica puede aportar a provechosas investigaciones en el campo ético. Hasta el presente se ha insistido en los problemas éticos planteados a base del Psicoanálisis, pero el autor cree que son todavía poco conocidos los que pueden ser planteados teniendo en cuenta otras escuelas psicológicas como por ejemplo, el Estructuralismo, el Funcionalismo, el Behaviorismo, etc. Esta es la laguna que se pretende llenar con esta obra. En una palabra: ¿qué aportaciones puede ofrecer la psicología científica al campo de la ética? A esta pregunta quiere responder el autor. Lo hace dividiendo su obra en tres partes: Ética y Psicología; Ética y Conducta; Ética y Conciencia. No cabe duda que el campo abierto a los problemas éticos desborda totalmente la ética tradicional prácticamente esencialista, y ha de ser muy tenida en cuenta a la hora de dar en la cátedra los problemas éticos.— F. CASADO.

LOPEZ QUINTAS, A., *El pensamiento filosófico de Ortega y d'Ors*. Guadarrama. Madrid 1972, 18 x 11, 434 p.

El *Pensamiento filosófico de Ortega y d'Ors* no tiene como finalidad darnos sin más una repetición de lo que encontramos en las obras de estos dos filósofos, sino más bien presentarnos una hermenéutica re-creadora de las posibilidades originarias de los mismos. López Quintas lo hace a base de un método analéctico o bipolar, que tiene en cuenta los dos niveles —objetivo y expresante— que conjugan la realidad. El autor se propone adentrarse en el núcleo de “intuiciones centrales del pensamiento de Ortega, en el grado de desarrollo que ostentan y posibilidades que ofrecen de llevarlas a más cumplida sazón”. Nada, pues, de una exposición sistemática, que, por lo demás, ni el mismo Ortega se propuso nunca; se trata de acercarse a las categorías fundamentales que han movilizad el pensamiento del gran filósofo español. En cuanto a Eugenio d'Ors, el autor intenta también llegar a aquella “tensión y flexibilización de pensamiento en la medida exigida por la realidad vista en su inexaurible riqueza y movilidad creadora”. Siendo estos dos filósofos los que en la filosofía española quisieron explícitamente imponer una reforma del filosofar, es natural que quien quiera penetrar en su pen-

samiento ha de patentizar los resultados de estos intentos de reforma que pondrán en claro el valor del mismo. Esta ha sido la meta de la obra. Por lo demás, el tema no es nuevo para el autor que ya en su libro *Filosofía española contemporánea* y en diversas revistas se ocupó en la exposición del pensamiento de estos dos célebres filósofos.— F. CASADO.

Psicología y Pedagogía

LIUNGMAN, C. G., *El mito de la inteligencia*. Martinez Roca, Barcelona 1972, 19.5 x 13.5, 224 p.

Es natural que el estudio de la inteligencia preocupe a todos y que se busque el por qué de las diferencias existentes entre ellos. Se ha llegado a pensar que dichas diferencias son debidas a aptitudes hereditarias. En este libro Liungman recoge los resultados de tests realizados en las cinco partes del mundo y, partiendo de ellos, se enfrenta con la teoría tradicional genetista iniciada por Galton, analizando las causas que producen las diferencias existentes entre los coeficientes de inteligencia de hombres de distinta raza o clase social. La conclusión a que llega el A. es que es "prácticamente seguro que no es verdad que las variaciones entre diversos individuos que se miden en los tests sean debidas a disposiciones hereditarias. Las variaciones en el CI dependen casi únicamente de variaciones en las experiencias del individuo desde el momento en que empieza a vivir (incluido el periodo que transcurre entre la concepción y el nacimiento)". (p. 217). Es decir, el A. no está conforme con todos los manuales de psicología que insisten en atribuir una importancia decisiva al factor genético hereditario en relación con la capacidad de la inteligencia. De esta manera se acabaría con el "mito de la inteligencia". La importancia de estas afirmaciones es máxima, ya que obligan a considerar más y mejor la influencia que el ambiente físico y sociológico ejerce sobre los individuos, debiendo por lo mismo prestarse suma atención a las relaciones entre la sociología, la medicina y el ambiente físico-psíquico-cultural en orden al cultivo de la inteligencia.— F. CASADO.

PIAGET, J., - INHELDER, B., *Psicología del niño*. Morata, Madrid 1972, 20.5 x 13, 158 p.

Cuarenta años de experiencia dan derecho evidentemente a que se reconozca el prestigio que un autor, en este caso Piaget, ha de tener sobre lo que trae entre manos. En efecto, Piaget ha influenciado profundamente el conocimiento de la psicología evolutiva del niño acerca de la cual nos ofrece una exposición que, de momento, podríamos decir exhaustiva. Trata sucesivamente del nivel senso-motor, del desarrollo de las percepciones, de la función semiótica o simbólica, de las operaciones "concretas" del pensamiento, del preadolescente y las operaciones proporcionales. En todos estos apartados aparece el desarrollo mental del niño como en una sucesión de tres grandes construcciones que se complementan: la construcción de los esquemas senso-motores, la construcción de las relaciones semióticas del pensamiento en toda su amplitud, y la construcción de las operaciones "concretas" que se desplegarán prolongándose durante la adolescencia y la vida posterior. En una palabra, en esta obrita de Piaget tenemos algo que, como introducción, será bá-

sico e indispensable para cualquier estudio sobre el niño y su desarrollo mental.— F. CASADO.

OSTERRIETH, P., *Psicología infantil* —De la “edad bebé” a la madurez infantil— Morata, Madrid 1973, 21 x 13, 195 p.

Al niño se le considera corrientemente como objeto de ternura y no más bien de preocupación y de estudio. En los últimos años se ha pensado más en la grave responsabilidad que lleva consigo su correcta formación y en lo mucho que afecta a la sociedad futura el acertado enfoque de esta sociedad infantil. El autor, ayudante entre otros, de Piaget en Ginebra, ha continuado ejercitando el profesorado en varias universidades europeas. Fruto de una meditación constante y de experiencias adecuadas ha sido esta obra de presentación relativamente sencilla y accesible a no especializados, pero que, a la vez, no es ni mucho menos una simple obra de divulgación. Por esto será también muy útil a especialistas para la ordenación de sus ideas, perfección de las mismas y proyección adecuada de los problemas planteados hacia la práctica de una orientación escolar y de una educación infantil. Al abarcar los hechos iniciales de la organización y estructura del niño desde su nacimiento hasta la madurez infantil, pone a los lectores en contacto personal, por decirlo así, con toda la realidad del niño, cosa que no es frecuente en la generalidad de los educadores.

Los temas son los propios de esta clase de trabajos. Después de un cap. 1 donde se dan datos generales sobre el niño y la infancia, los otros cinco capítulos tratan de los diversos estadios de la edad infantil: de 0 a 15 meses; de 1 a 3 años; de 3 a 6; de 6 a 9 y, finalmente, de la madurez infantil. El autor sabe llevar de la mano al lector haciendo agradable la lectura por la acumulación de experiencias que, a la vez, hacen que la obra despierte el debido interés.— F. CASADO.

TITONE, R., *Bilingui a tre anni*. Armando. Roma 1973, 22 x 13.5, 127 p.

Tenemos a la vista un folletito en que su autor, que ya en otro anterior “Bilinguismo precoce e educazione bilingue” había intentado justificar científicamente una iniciación precoz en las lenguas extranjeras a partir de los primeros pasos del niño en la escuela elemental, se propone ahora presentar lo práctico de aquella primera obra y proporcionar al mismo tiempo algunas directrices que sirvan como de guía en la práctica de esta enseñanza. Esto es todo; téngase en cuenta que se trata de un método para niños muy pequeños con los que se fracasaría si se intentasen otros no tan peculiares en cuanto al tiempo que hay que emplear, personas que han de enseñar, procedimientos que han de usarse, etc., y, como es natural, todo dentro de una pedagogía adecuada.— F. CASADO

ZULLIGER, H., *Introducción a la Psicología del niño*, Herder, Barcelona, 1971, 21 x 14, 189 p.

El conocimiento del niño sólo es posible mediante un contacto directo y continuo con él. De la infancia apenas si recordamos algo con clarividencia, de ahí que a la hora de educar al niño no podamos recurrir a nuestra propia experiencia, que queda ya muy lejos, sino que hemos de introducirnos en su mundo y ser observadores. El difunto profesor H. Zulliger, pedagogo y psicoterapeuta, nos habla en esta obra de la dificultad de comprender a los niños, sus reacciones incomprensibles, la represión, el olvido, la existencia del inconsciente moral amén de otros temas que le sitúan entre los grandes conocedores de la infancia ya que toda su vida se dedicó a esta ardua pero humanísima ta-

rea. A base de útiles anécdotas, en todo momento nos pone en una curiosa pista para enfocar con acierto los problemas de la infancia y su posible solución. Apunta con interés la importancia de las vivencias emocionales que el niño ha sufrido y que luego ha olvidado. Cree que son las raíces de tantos traumas psicológicos.

Esta obra nos abre un camino alentador a la hora de asistir a los niños en su ruta hacia una sana adolescencia alegre y exenta de traumas que le puedan desviar.— C. PRIETO GONZALEZ.

REUCHLIN, M., *La Psicología diferencial*, Studium, Madrid, 1972, 21 x 14, 234 p.

Las limitaciones a que se ve sometida la Psicología general vienen comprendidas por lo que pudiéramos llamar su heterodoxia: la Psicología diferencial que nos pone de manifiesto cómo entre individuo e individuo existen diferencias constitucionales, temperamentales, intelectuales... Tan es así que hay quien piensa que cada individuo concreto es un estudio también concreto. Bien es cierto que la especie humana delinea características generales a toda ella pero en el análisis de cada humano encontramos rasgos peculiarísimos que nos ayudan a edificar una Psicología personalista a la que W. Stern se vio obligado y algo a lo que hoy estamos llamados todos para liberar a la persona de la masa.

El profesor Reuchlin, con un dominio excepcional del tema traza a grandes rasgos la génesis, evolución e historia de la Psicología diferencial contando con los pioneros del análisis psicométrico que inauguran Cattell, Galton y que proseguirán Simon y Binet. Se detiene en la tipología propuesta por Sheldon y analiza ambiente, sexo y herencia como factores importantes a la hora de delimitar y configurar la personalidad del individuo. Un estudio interesante que sin minusvalorar las aportaciones tradicionales las abre hacia un futuro que pueda enriquecerlas.— C. PRIETO GONZALEZ.

HUBER, G., *Esquizofrenia y ciclotimia*, Morata, Madrid, 1972 24 x 16 266 p.

La categoría y altura del presente estudio viene avalada por el selecto grupo de colaboradores, psiquiatras todos ellos de las distintas facultades y clínicas alemanas. Son 21 capítulos los dedicados a examinar y desarrollar bajo distintos ángulos de visión el problema de las psicosis endógenas.

Aspecto genético, conducta biológica, sexo, inteligencia, depresión, etc... son factores importantes a la hora de hacer un diagnóstico. A parte de esto, se revisa la clasificación sistemática de las psicosis atípicas de Kraepelin, se presentan modernas teorías sobre la esquizofrenia analizándose el grave problema del suicidio al que en ocasiones son llevados los enfermos con psicosis endógenas. Creemos que esta serie de capítulos dedicados a tales enfermedades interesen al especialista puesto que esta obra está realizada para expertos familiarizados con esta faceta de la psiquiatría.

No podemos silenciar la intención de los colaboradores de tributar un homenaje al doctor Weitbrecht, famoso psiquiatra alemán, de quienes todos ellos se sienten discípulos, enrolándole en la tradición de grandes ilustrados psiquiatras alemanes que iniciaría el conocido y prestigioso Kraepelin.—C. PRIETO GONZALEZ.

CHAUCHARD, P., *La educación de la voluntad*, Herder, Barcelona, 1973, 14 x 21 88 p.

La agitación, intraquietud y nerviosismo ponen en claro la crisis del hombre hodierno. Si ser persona es estar en posesión de nuestra na-

turalaleza dominándola, no con violencia sino con estabilidad emocional, tendremos que intentar una conquista de la misma naturalaleza e intentar conseguir su madurez. Tranquilidad y serenidad son factores que desencandenan una satisfacción continua, que a la vez manifiestan una personalidad madura. El famoso y conocido doctor P. Chauchard a través de unos capítulos amenos y sencillos y al alcance de la mano de cualquier persona nos enseña la teoría y práctica del control cerebral. Vivir el presente alejándolo de cualquier perturbación es ir tras la conquista de la calma y serenidad. Apoyado en el Dr. Vittoz nos orienta en el camino de la liberación interior, del dominio de la voluntad y de la educación propia. Es un método que no exige graves elucubraciones mentales y artificios gimnásticos. Un sencillo yoga a nivel mēntal sin necesidad de recurrir a las posturas corporales del yoga clásico.—C. PRIETO GONZALEZ.

GRADIOT Y ZAZZO: *Tratado de Psicología del Niño*, Morata, Madrid, 1972, 23 x 17, 178 p.

Nos encontramos ante una obra que promete ser interesante al ofrecernos la Psicología del niño en cuatro volúmenes con la colaboración de diversos especialistas. La primera parte o volumen analiza el tema histórico y generalidades. Suscintamente pero con un dominio feliz del tema se nos ofrece un capítulo ágil y suelto en el que se condensa el interés progresivo respecto del niño a lo largo de la historia para procurarle una atmósfera pedagógica que le lance hacia una madurez adulta y sin traumas de ninguna clase.

Se analizan temas tan interesantes como: proceso de maduración, domesticación, duración de la infancia, y la influencia que el medio ambiente ejerce sobre él, dando una importancia relevante a la atmósfera familiar en que se desenvuelve. La relación armoniosa entre los padres repercute favorablemente en la educación del niño. Y educar no consiste en una domesticación sino en una socialización en la cual éste es considerado como persona, no viendo al niño como un eslabón más de una cadena mecánica y orgánica sino que se le ha de brindar la oportunidad de irse conquistando dentro de una libertad continua. Orientación personalista.

Se estima la calidad y orientación de estos autores, al tiempo que se espera los restantes volúmenes que interesarán al educador y pedagogo. C. PRIETO GONZALEZ.

ALPERN, LAWRENCE, WOLSK: *Procesos sensoriales*, Herder, Barcelona, 1973, 21 x 14 249 p.

Gracias a la Electrofisiología, bioquímica y biofísica han sido posibles los apasionantes estudios y fruto de ellos, los grandiosos descubrimientos en el mundo de los procesos sensoriales. Los laboratorios que se han insertado en las experiencias con animales han logrado muchos objetivos, transportados al campo de la experiencia y psicología humanas.

En esta obra, tres especialistas de la universidad de Michigan nos ofrecen un maravilloso estudio sobre los procesos sensoriales, importantes para psicólogos fisiólogos, y estudiantes. El estudio teórico y práctico presentado por estos profesores, acerca de la sensación percibida por los sentidos: visión, olfato, gusto, tacto, audición y cinestésicos nos descubre el maravilloso mundo de la sensibilidad sensorial.

Creemos que la selecta biblioteca de la Psicología de la editorial Herder se ha aportado un estudio profundo y valioso al mismo tiempo.—C. PRIETO GONZALEZ.

STONES, E., *La Psicología de la educación didáctica especial en sus textos*, Morata, Madrid, 1972, 21 x 14.

Enseñar a estudiar es la base de una buena didáctica a emplear con los alumnos y que, en cierto modo, garantiza el éxito. La edad del temor y del refuerzo negativo ha sido superada. Es importante colocar al alumno en condiciones acogedoras y frente a centros de interés que le ayuden a colaborar con el maestro en el difícil terreno de la enseñanza. Puede existir un peligro del maquinismo a la hora de enseñar por lo que en todo momento se ha de pensar en una enseñanza individualizada y personalizante puesto que se trata de ofrecer a la sociedad personas y no máquinas insensibles. Enseñar al alumno a pensar y ayudarle a ver la relación existentes entre lenguaje, conceptos y palabras son datos que insinúan la validez y el éxito de la enseñanza. La teoría del aprendizaje y la práctica de la enseñanza en sus variados aspectos: lectura, escritura, matemáticas, música... a cargo de especialistas de la didáctica nos dan una idea general del libro que presentamos que aparece interesante, a todas luces, para quienes han elegido la profesión de la enseñanza. De nuevo, ediciones Morata nos ofrece un loable trabajo en colaboración.—C. PRIETO GONZALEZ.

TIMIO, M., *La tratta dei Malati*. Armando Edit. Roma 1973, 22 x 14, 178 p.

El autor, joven médico especialista en cardiología, analiza crudamente la asistencia sanitaria italiana. Estudia detenidamente las causas de las enfermedades, producidas por el mal desarrollo de la civilización moderna. Una sociedad, que solo busca el lucro, es la causante de las malas condiciones del trabajo, de las casas, y un factor decisivo de la contaminación. Por la misma razón tienen que trabajar los menores de edad y son discriminadas las mujeres en su trabajo, mientras que los ancianos son descuidados. No cabe duda alguna que estas situaciones producen muchas enfermedades, que precisamente los más débiles (los más pobres) son los peor tratados. Seguidamente analiza el sistema mutualístico italiano del que nadie está contento. También merece un juicio negativo el trato que reciben los enfermos en los hospitalés, así como la organización de estos. Tampoco los médicos en general, merecen un elogio, ya que la conciencia profesional muchas veces brilla por su ausencia. Por último, propone reformas valientes, que merecen ser tenidas en cuenta, ya que están basadas en la experiencia de un profesional. El libro no solo vale para Italia, sino también para otros países.—C. MIELGO.

MEERLOO, J. A. M., *Primeros Auxilios para la Salud Mental*. FAX, Madrid 1972, 21 x 13.5 355 p.

Es una obra interesantísima sobre una materia que cada día está más en boga. La vorágine de la vida moderna nos crea problemas insospechados, que sólo con serenidad y equilibrio pueden encontrar una fácil, sin dejar de ser complicada, solución. Con frecuencia no se hallará otra salida que aceptar las cosas que suceden y no con aires fatalistas o de pesimismo disolvente y enervante: sencillamente suceden porque nuestro yo —con su carga peculiar afectiva, genética, etc.—, las crea y, además, las amplifica; porque el ambiente nos las presenta y modifica a través de ese mismo nuestro yo inalienable, pero domesticable, y que solamente dejarán de molestar cuando dejemos de darles importancia pasando sobre ellas, aprendiendo una lección de vida.

La lectura que el doctor Meerloo nos ofrece, además de amena y cautivante, nos ayudará a comprender situaciones propias y ajenas, nos llevará a ponernos en nuestro sitio lo mismo que, así, pondremos las cosas y las personas. Comprendiéndonos y comprendiendo a los demás —sin

carácter de infalibilidad— estaremos ayudando, y al ayudar estaremos prestando, de este modo tan sencillo a los demás un servicio que nos conducirá a la satisfacción de considerarnos útiles y con una perspectiva más amplia de nuestro quehacer de cada día.

No va dirigido a técnicos; es una obra de divulgación sin pretensiones de convertir un ciudadano de la calle en pseudopsiquiatras que no llegarían ni a curanderos, ni tampoco consultores de a perra gorda que presten sus servicios sin más. Sencillamente, ayudará a comprender y comprendiendo nos servirá para aceptar, y aceptando nos llevará a la tranquilidad nuestra y de los demás.—T. G. CUELLAS.

Varios

VARIOS.- *La educación de la fe en las adolescentes*. Instituto Pontificio S. Pío X. Sígueme Salamanca 1972, 21 x 13.5, 195 p.

Se recoge en este librito el resultado y resumen de las ponencias presentadas en las Jornadas de Pastoral Educativa de Salamanca este mismo año, 1972. De un modo concreto se estudió el problema de fe en nuestros adolescentes, enfocado en tres aspectos que se consideraron principales. Primero: Análisis del presente con su problemática, determinada por el nuevo ambiente y circunstancia que nos toca vivir, tanto en lo familiar, como en lo social, así como también en lo religioso, que lógicamente queda influenciado por los dos anteriores. El joven bachiller, y después el universitario, son tema de estudio. Con ellos se examinan las técnicas actuales de catequesis, con sus valores y contravalores, para seguidamente presentar los objetivos de una catequesis actualizada, que busque la "identidad" en el joven, que busca demasiado frecuentemente en movimientos carentes de ideología; con ello hemos visto la temática del segundo aspecto tratado, para afrontar en el tercero los problemas de la nueva ordenación de enseñanza y la situación que el educador en la fe debe ocupar y afrontar. Tres aspectos, y dos ponencias por aspectos. José Antonio Santana Sánchez, Alfredo Larreta Anocibar, Pedro Chico González, Rafael Artacho López, Demetrio González Cordero y Antonio Aparisi Laporta en sendas ponencias nos dan el estudio total.

Es muy posible que muchos busquen sensacionalidad en la obra y dejando lo fundamental, se quedén en vaguedades, o conveniencias muy particulares. Quien sienta el compromiso catequético que pueda manifestarse no sólo a través de una enseñanza directa del curso de religión, sino a través de cualquiera otra materia que el educador desarrolle, debe saber, ya lo sabe, que no es "un distribuidor" de conocimientos, sean los que fueren, sino un "manifestador" de la plenitud de su vida cristiana. Que amplíe la perspectiva y prospectiva de su misión, y no limite su actividad limitándola y por lo mismo empobreciéndola. Este librito puede abrir horizontes y puede que mediante él, quienes hasta ahora no han visto ni oído, vean, entiendan y comprendan, porque han oído, el problema de fe de nuestra juventud.— T. G. CUELLAS.

SIMMS, J. A., SIMMS T. H. *Socialización y Rendimiento en Educación* Morata, Madrid 1972, 21 x 13.5, 173 p.

En el subtítulo se ofrece el alcance del tema: "De três a trece años", abarcando al niño en edad preescolar en una primera parte; el niño de 5 a nueve años, en la segunda, y dedicando la tercera, al niño que se encuentra entre los 9 y los trece años.

A nuestro modo de ver son tres los factores que inciden en la educación del niño: Familia, Escuela, Sociedad. Y de los tres, el de mayor resonancia, la Sociedad, por cuanto ella influye en la familia y en la escuela, aunque en el resultado final nos encontramos en un círculo que ni sabemos dónde empieza ni dónde termina. El presente volumen estudia al niño en este panorama ambiental que lo encasilla y condiciona en su desarrollo evolutivo. Se pretende con su estudio una orientación cara al educador, familiar y escolar, a fin de que aprovechando la interacción de todos los elementos ambientales, comprendan y ayuden al hombre del mañana en el niño de hoy.

Al final se nos pone un Apéndice sobre orientaciones pedagógicas referentes a nuestra Patria, hecha por la Redacción española, en la Educación General Básica, extractando lo más relacionado con el tema expuesto por los autores, de nuestra Ley de Educación.

Es interesante y ojalá muchos Padres de Familia lo leyeran para que vieran que muchísimas veces, más de las necesarias, el niño rinde, porque ellos, o su ambiente, lo han condicionado. Y así, no buscarán cabritos expiatorios, en el Maestro que, si no es comprendido, poco puede hacer.— T. G. CUELLAS.

KUNZELMANN A., *Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. Vierter Teil Die kölnische Provinz bis zum Ende des Mittelalters*, Augustinus, Würzburg 1972, 22,5 x 15,5, 298 p.

En un volumen anterior había escrito el P. Kunzelmann la historia de los Agustinos alemanes en el s. XIII, dedicando luego otro volumen a la Provincia Renana-Suavia, y otro a la de Baviera hasta finales de la Edad Media. Tocaba ahora estudiar la historia de la Provincia de Colonia hasta el fin de la Edad Media, y esto es lo que hace el A. en el presente volumen. La historia es llevada con rigor sobrio y científico, a base de documentación fehaciente. Además de seguir paso a paso la evolución de la vida conventual en cada Casa, y de presentarnos la vida de de todos los personajes célebres, aparecen sin cesar los detalles más mínimos, que nos hacen ver de cerca el ambiente conventual de la Edad Media. Es una obra ingente la que va terminando el P. Kunzelmann.— L. CILLERUELO.

DAMPIER, W. C., *Historia de la Ciencia* (Sus relaciones con la Filosofía y la Religión). Tecnos, Madrid 1972, 23,5 x 15,5, 570 p.

Con demasiada frecuencia, por no decir que inesperadamente, se encuentra uno con múltiples satisfacciones culturales e intelectuales en tantas obras de divulgación y estudio como circulan en el campo del saber humano. La obra de Dampier que estamos leyendo es un éxito en cuanto a síntesis de conocimientos y en cuanto a claridad de exposición. La sencillez no roba nada a la profundidad del tema que, sin ser amplio en páginas, apenas si adolece de lagunas. En doce capítulos recorre los andares de la Ciencia desde el mundo antiguo, unas veces enquistada en el mundo filosófico, otras incorporada, sin limitaciones definidas de campos, a la cultura medieval, tanto filosófica como teológica, para, con el Renacimiento, adquirir andares propios, con una mayor libertad e independencia, hasta llegar, con todos sus avatares de criatura nueva, a través de los siglos XVIII y XIX a los tiempos modernos que están al alcance de cualquier aficionado al ramo.

Únicamente nos atrevemos a sugerir al autor, o traductor, para posibles futuras ediciones que, después de investigar la "noche oscura" de las culturas antiguas, orientales o egipcias, acote algo sobre las culturas precolombinas de América. ¿Acaso no entran en el campo científico las trepanaciones perfectas que se encuentran en las momias incáicas las

construcciones ciclópeas de los Incas, sus sistemas de contabilidad mediante los Kipus, o sus técnicas de tintorería? Es una laguna a subsanar en próximas ediciones la que señalamos a los responsables de la obra, que no por eso desmerece, ya que mantiene siempre las maravillosas cualidades de síntesis, de claridad, de precisión y de profundidad que hacen recomendable su lectura, y un sitio en la biblioteca de cualquier entendido.— T. G. CUELLAS.

RODRIGUEZ, P., *La biodiferenciación molecular*. Paulinas, El Hatillo 1972, 18.5 x 11.5, 126 p.

Tenemos en la mano un libro "en el cual la Vida, que J. Monod declaró muerta, es considerada viva todavía". Así nos dice el autor, que con criterios bien fundamentados con su propia investigación en el *Instituto venezolano de investigaciones Científicas*, hace crítica de la Ciencia, que, para el hombre de hoy, es el único recurso para conseguir un mayor cúmulo de bienestar.

En la Introducción nos aclara los alcances de su título contraponiendo y delimitando campos a los conceptos de "biodiferenciación y de biosíntesis" para luego precisar que la vida no es una copia, ni una traducción del ADN que se transmite de célula a célula, sino más bien "un misterio para la física, un verdadero "dogma" para la biología molecular. La vida es un valor que se traduce en valores y no en moléculas... la vida antes que todo es un orden ordenante" Sencillamente, se estudia la vida a nivel de fronteras.

Cita el autor a Linus Pauling y Zuckerhandl cuando dicen en su libro "*Evolving Genes and Proteins*": "El concepto de información reemplaza con ventaja al concepto de causa, ya que es instrumento más apto en el análisis de la realidad...", para preguntarse inmediatamente señalando los fines de su obra: "¿Es cierto que el concepto de información, que es básico en la biología molecular de hoy para explicar el desarrollo del ser vivo, reemplaza con ventaja al concepto de causa? ¿Qué seguridad nos provee el concepto de información en relación con lo que es en sí la vida?" (p. 17). Y para contestar hace un breve pero bien fundamentado y resumido estudio de Biomoléculas diferentes y diferencias biomoleculares (pp. 27-38), añadiendo (pp 40-64) esquemas gráficos y microfotografías tomadas en el microscopio electrónico por el mismo autor. Sigue después desarrollando el tema central: La biodiferenciación misma: un proceso, haciendo ver la insuficiencia de la teoría de Watson-Crick acerca del código genético, para luego llegar en capítulo aparte a las Conclusiones. Y si en la misma carátula del librito en cuestión hace referencias a J. Monod (*El azar y la necesidad*), y no estando de acuerdo con él, dedica el epílogo (pp. 105-121) a precisar conceptos y a aclarar puntos discutibles y de vigencia actual en los campos de la Biología. Juzgamos de gran utilidad el libro del P. Paulino Rodríguez, y los iniciados en el estudio de la vida en sus orígenes y problemática consiguiente encontrarán en él precisión de ideas, claridad en su desarrollo y amenidad científica que no desvirtúa, sino más bien enaltece un cierto sabor y olor de filosofía escolástica, siempre perenne.— T. G. CUELLAS.

JORDAN, PASCUAL. *El hombre de ciencia ante el problema religioso*. Guadarrama. Madrid 1972, 18 x 11, 232 p.

Quien lea la portada del libro puede encontrarse con incomprensibles sorpresas, si es que se deja llevar de lo que él sugiere. Este libro no es un libro de "apologética", en el que con palabra más o menos atildadas o argumentos retorcidos, ligeramente se afirme que no hay problemas entre el Dogma y la Ciencia. El autor, por mucho que suene a "español" no por eso deja de ser un físico alemán de primera línea. El autor expone, sin prejuicios confesionales, y "aclara las relaciones lógi-

cas y objetivas existentes entre el conocimiento científico y el mundo de las ideas religiosas" (p. 16). No es un libro de apologética, pero resultará y precisamente, por no pretenderlo, un maravilloso recurso de razones y argumentos que abrirán los ojos, y posiblemente dé tranquilidad de conciencia, a muchos que cegados por lo "material y físico, o dinámico y progresivo", quedan mutilados para captar todos los ángulos de las situaciones humanas en todas y cada una de sus manifestaciones y necesidades. Va dirigido a todo pensador que "quiere tomar decisiones basado no en la repetición mecánica de prejuicios en boga, sino dirigido en una reflexión seria y profunda". Por eso el autor no busca "propaganda", ni "valoraciones, ni expone "sus convicciones ideológicas personales", ni tampoco desarrolla un "sistema filosófico que pretenda dar respuesta definitiva a las cuestiones planteadas". Y su mérito, uno de ellos, está en que sólo pretende aclarar, o mejor contribuir a aclarar el problema en cuestión, que para quien haya vivido entre la juventud universitaria y sobre todo en latitudes en las que sólo se busca la "utilidad de lo que sale de manos del hombre, o de su inteligencia". La lectura del libro cumple la intención del autor: hacer reflexionar, y si no se llega a la convicción de lo contrario que se pensaba (no es esta digamos la intención del autor), sí es posible que se desvanezcan nubes que impedían visiones más amplias.

Sinceramente creemos que tanto el iniciado, el erudito como el sabio, encontrarán solaz para su espíritu, y una tranquilidad que en sus "ocios" les harán reflexionar para su mejor y mayor enriquecimiento cultural.— T. G. CUELLAS.

HEISENBERG, WERNER. *Diálogos sobre la Física Atómica*. BAC. Madrid 1972, 19.5 x 12.5, 230 p.

Contra todo lo que pueda sugerir el título de la obra que tenemos entre manos, el tema no queda limitado a la Física Atómica, concepto que puede engañar debido que, sin más, lo asociamos a fórmulas enrevesadas y complicadas, a teorías que sólo un técnico o entendido puede captar. Se nos habla de la física atómica sí, pero no escuetamente ni con lenguaje de tecnicismos aburridos. Se nos habla, mejor, se dialoga sobre Física atómica, pero también sobre Historia, lenguaje, filosofía, Ciencias Naturales, química, mecánica, metafísica, religión... en sus múltiples enlaces y relaciones entre sí, y dependencia de unas con otras.

El autor, premio Nóbel de Física puede también engañar y fundamentar prejuicios para un lector que se sienta novicio en la materia. La obra tiene profundidad, sí, pero también claridad de conceptos nitidez de expresión, adaptada a cualquier público con inquietud cultural. Desarrollada la acción, si cabe llamarla así, en diálogo interesante, unas veces con personajes ficticios y otras llamados con su propio nombre, puede servir la obra como ayuda a un profesor de Historia de la Ciencia, o a quien se interese por la evolución del saber humano. No podemos llamarla novela, pero sí podemos asegurar que alguna vez el lector creerá que está leyendo una. Confiamos que sea uno más de tantos éxitos que jalonan la vida de la BAC.— T. G. CUELLAS.