

# ARCHIVO TEOLOGICO AGUSTINIANO



Vol. II

Fasc. I

ENERO - ABRIL

1967

---

---

## SUMARIO

|   | PÁGS. |
|---|-------|
| <b>ARTICULOS</b>  |       |
| L. CILLERUELO, O. S. A., <i>Agustín y agustinismo</i> .....   | 3     |
| J. MORÁN, O. S. A., <i>La noción agustiniana de "sacramentum" en la interpretación de J. L. Berti</i> .....                       | 23    |
| P. RUBIO, O. S. A., <i>¿Es el episcopado un sacramento distinto del presbiterado? Puntos de vista de Juan Lorenzo Berti</i> ..... | 41    |
| P. VARA, O. S. A., <i>Inquietud agustiniana: Tomás de Argentina</i> ...   | 57    |
| F. CASADO, O. S. A., <i>A propósito del innatismo agustiniano en la escuela agustiniana</i> .....                                 | 85    |
| SANTIAGO DE VIERBO, <i>Quaestiones de quolibet</i> (F. Casado) .....  | 109   |
| C. MATEOS, O. S. A., <i>Inmunidad de Marta de la culpa original</i> (II).   | 131   |
| <b>TEXTOS Y GLOSAS</b>  |       |
| J. V. SAN ROMÁN, O. S. A., <i>Conversión (dimensión psico-social)</i> ...   | 149   |
| <b>LIBROS</b> .....   | 157   |

---

---

A R C H I V O  
T E O L O G I C O  
A G U S T I N I A N O



DIRECTOR: P. L. Cilleruelo.  
SECRETARIO: P. Z. Herrero.  
ADMINISTRADOR: P. J. Macho.  
DIRECCIÓN - ADMINISTRACIÓN:  
PP. Agustinos, Filipinos, 7. Tel. 22-25-16.  
Valladolid (España).

SUSCRIPCIÓN:  
España: 180 ptas.  
Extranjero: 3,5 \$ U. S. A.  
Número suelto: 65 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Dep. legal: VA. 413-1966

---

Impreso en los talleres de la Editorial Sever-Cuesta. Prado, 10 y 12. Valladolid.

1767 · 1967



## A JUAN LORENZO BERTI

PREDICADOR DE LA GRACIA DE DIOS

CENSOR DEL HUMANISMO

REPRESENTANTE ÚLTIMO DE LA VIEJA

ESCUELA AGUSTINIANA

IN MEMORIAM



## Agustín y agustinismo

### LOS AGUSTINISMOS.

El segundo centenario de la muerte de Juan Lorenzo Berti, y el significado que este gran teólogo tiene para la Escuela Agustiniiana, la Cenicienta de la Teología, nos invita a refrescar un poco la memoria y a hacer algunas reflexiones sobre la relación de San Agustín con sus admiradores y lectores. No vamos a volver sobre las polémicas pasadas, sino más bien a meditar en el sentido del mismo Agustín para la cultura teológica de la actualidad, o si se quiere, en las posibilidades de un "agustinismo" acomodado a los tiempos en que vivimos. De este modo la meditación sobre los agustinismos históricos lleva una finalidad, que se desprende del significado de Berti: no se debe privar a la Iglesia de ninguna fuente de espiritualidad y de energía <sup>1</sup>.

Agustín lanzó su mensaje en medio de un mundo decadente <sup>2</sup>. Su muerte coincidió con el nacimiento de Europa, amalgama de la cultura clásica con la cultura nórdica dentro del Cristianismo. De este modo se ha podido presentar a Agustín como "Genio" de Europa <sup>3</sup>. En su nombre se realizó la nueva síntesis: los dirigentes del nuevo mundo, Gregorio Magno, Isidoro, Casiodoro, Boecio, Cesáreo de Arlés, Pomerio, etc., apenas tendrían valor ni sentido, si se les priva de su fundamento, que es Agustín. Surge así espontánea la tentación de llamar a Agustín "Padre de la Edad Media" <sup>4</sup> y hasta podría llegarse a pensar que Europa,

---

<sup>1</sup> A. TRAPÉ, "Berti, Giovanni Lorenzo": *Enciclopedia Cattolica*, II, 1469-1470. B. VAN LUIJK, "Gianlorenzo Berti, Agostiniano (1696-1766)": *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 14 (1960) 235-262, 383-407.

<sup>2</sup> R. EUCKEN, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, 2.<sup>a</sup> ed., Berlín 1950, 217. En casi todos sus libros insiste Eucken en poner como ejemplo a Agustín, por haber infundido un nuevo espíritu y haber hallado una nueva fuente de vida para una cultura agonizante.

<sup>3</sup> E. PRZYWARA, *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*, Leipzig 1934, 17.

<sup>4</sup> J. HESSEN, *Platonismus und Prophetismus*, 2.<sup>a</sup> ed., München-Basel 1955, 158.

no sólo en la Edad Media, sino también en la Moderna, es un "agustinismo"<sup>5</sup>.

Por lo que toca a la Edad Media, el problema es harto complejo. La cultura nórdica, que podemos llamar "feudalismo", no era una simple organización social o política, sino que era un nuevo modo de ver el mundo, el hombre, la sociedad, la religión, el trabajo, el Estado, la Iglesia, la autoridad, la jerarquía, la organización, la técnica, la oración, la virtud, la lealtad, todo: sus fuentes de inspiración eran autónomas y nada tenían que ver con San Agustín; más bien se oponían al "intimismo" o "espiritualismo" de Agustín. Por otra parte, pronto comenzaron a aparecer en Europa otras influencias, que más bien rivalizan con Agustín: Boecio, Escoto Eriugena, el Seudodionisio, Aristóteles y el mismo Platón<sup>6</sup>.

Podríamos decir que la época inmediata a la muerte de Agustín es un agustinismo en cuanto que todos los pensadores se inspiran en el Santo. Pero en realidad el término "agustinismo" reclama una cierta contraposición, un cierto antagonismo. Por eso se habla de "agustinismo" más bien cuando el movimiento provocado por las "Ideas gregorianas", opone a la herencia de los carolingios un espíritu de interioridad y de austeridad, que se va concretando en la institución de los "canónigos regulares" y que triunfa en los "canónigos de San Agustín". Su triunfo pleno se logra en la Escuela de San Víctor, ya que aquí tenemos una fuerte oposición, no sólo al imperio Carolingio, sino también al imperio de la Dialéctica, que se venía implantando en Europa desde Boecio. Del mismo modo la Escuela Franciscana se constituyó en "agustinismo", en oposición al imperio de Aristóteles. En suma, los "agustinismos" surgen en realidad por contraposición a un ambiente, a una situación, en la que el espíritu de Agustín se siente incómodo: esto da al "agustinismo" un cierto aire revolucionario<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Tal es el sentido del libro de Przywara antes citado: la historia de la cultura europea es una sucesión y lucha de agustinismos.

<sup>6</sup> A. DEMPF, *Metaphysik des Mittelalters*, Berlín 1930.

<sup>7</sup> Przywara, en el libro citado, nos ofrece varias otras formas de "agustinismos" antiguos y modernos, y en todos aparece siempre ese aire de oposición a un ambiente. El tema debiera, sin embargo, estudiarse más detenidamente, ya que con el término "agustinismo" se designan cosas tan variadas como una teoría política, una doctrina filosófica o teológica, una relación entre el alma y el cuerpo, entre el alma y la verdad, entre el alma y Dios, entre la libertad y la gracia, entre la gracia y la naturaleza, etc., etc. Cfr. A. PORTALIE, "Augustinisme": *DTC*, I, 2.485-2.501 y 2.501-2.561. Hay una larga serie de tópicos ya consagrados que siembran la confusión.

De este modo el "agustinismo" se presenta en el organismo eclesiástico como una suerte de fiebre, para anunciar la enfermedad, la alteración de humores, la necesidad de reacción. Subsiste siempre, sin embargo, el problema básico: ¿Son realmente "agustinianos" esos "agustinismos", o son más bien "interpretaciones" aproximadas de Agustín? Se nos presenta así un estudio de semejanzas y diferencias, que no puede pasarse por alto, cuando se ve el problema desde el mismo San Agustín. Si pensamos, por ejemplo, en los agustinismos de la Edad Media, se destacan con demasiada violencia las diferencias: ni Agustín pudo soñar jamás esa Edad Media, ni el hombre medieval logró nunca vivir el Imperio Romano. Aquellos titanes, que se llamaron maniqueísmo, estoicismo, epicureísmo, escepticismo, neoplatonismo, donatismo, pelagianismo, e incluso paganismo, que fueron forjando el espíritu de Agustín a golpe de maza en la vieja fragua del metafísico Vulcano, no tenían vigencia alguna en la Edad Media; se los conocía de oídas, pero no se combatía frente a ellos. Lo que Europa hiciera con los materiales de Agustín era obra de ella, no de él. Agustín no es un hombre medieval: es un antiguo, consumación y plenitud de la Antigüedad, "el último y supremo pensador, el Práctico espiritual, el Tribuno Popular de la Iglesia"<sup>8</sup>.

Podría estudiarse el caso de San Buenaventura como caso típico y elocuente, viendo sus relaciones con Agustín por un lado y con Aristóteles por otro. Estas son tales que con razón se ha dicho que el término "agustinismo" es un común denominador de todos los sincretismos medievales, incluido el de Santo Tomás de Aquino<sup>9</sup>.

Es un hecho que el triunfo rotundo de Aristóteles en la Universidad europea condicionó en adelante todos los agustinismos. Podríamos incluso pensar que ese triunfo convierte el agustinismo en una corriente "subterránea", que va dando vida y fecundidad al pensamiento europeo, mientras el aristotelismo envejece y se va convirtiendo en un disco

<sup>8</sup> E. TROELSTSCHE, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*, München-Berlin 1915, 4, 7 y 8. E. ELORDUY, *S. Tomás y el Tradicionalismo medieval*: "la oposición entre el tradicionalismo medieval y el patristico no es oposición entre las opiniones personales de los dos grandes doctores, Agustín y Tomás. La Edad Media no podía comprender la época patristica..." (p. 65).

<sup>9</sup> J. GUY BOUGEROL, *Introduction a l'Etude de S. Bonaventure*, Paris-Tournai 1951, 70. L. MEIER, "Bonaventuras Selbstzeugnis über seinen Augustinismus": *Francisk. Studien* 17 (1930) 342-355; J. DE CHELLINCK, *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Münster 1935, 403-426; M.-D. CHENU, *La Théologie comme science au XIII siècle*, 3.<sup>a</sup> ed., Paris 1957; E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, 2.<sup>a</sup> ed., Paris 1934.



gastado<sup>10</sup>. El agustinismo continúa, pues, cumpliendo su misión y no faltan pensadores que nos presentan el cartesianismo, el protestantismo y todos los *ismos* modernos como formas de agustinismo<sup>11</sup>. Las polémicas modernas en torno a este tema merecen un estudio ponderado, ya que algo quieren significar. ¿Por qué un Hessen y un Przywara, que se presentan como rivales y extremos polares dentro del Catolicismo, desean, sin embargo, un agustinismo, hasta el punto de que no se sabe quién de los dos lo desea con mayor vehemencia? Hessen defiende una "intuición", una "mística" y para ello necesita un agustinismo; Przywara combate a Hessen hasta desarraigarlo del todo y necesita a su vez un agustinismo<sup>12</sup>. ¿Qué es lo que acontece aquí?

Aunque estos temas sean interesantes, la ocasión de recordar al teólogo Berti nos obliga a circunscribirnos a un "agustinismo" especial. En el año 1256 aparece la llamada Orden de Ermitaños de San Agustín, dentro de la cual se cultiva el pensamiento de que el mismo San Agustín ha sido Fundador de la misma. Dejando a un lado esa ilusión (toda la Historia de la Iglesia y del mundo está llena de tales ilusiones), interesa mucho apuntar esa convicción obstinada. Gracias a ella, los "agustinos" comenzaron al momento una pugna con los Canónigos de San Agustín para conquistar un derecho de preferencia. Los teólogos de esta Orden comenzaron a considerar las obras de San Agustín como un patrimonio

<sup>10</sup> J. HESSEN, *Die Weltanschauung des Thomas von Aquin*, Stuttgart 1926. Las fórmulas exageradas de este libro produjeron disgusto en muchos ambientes católicos y crearon a su autor graves dificultades. Cfr. B. FRANZELIN, *Zeitschr. f. Kathol. Theologie* 51 (1927) 256 ss.

<sup>11</sup> A. INAUEN, "Augustin und Augustinismus": *Zeitschr. f. Kathol. Theologie* 48 (1924) 265 ss.; B. FRANZELIN, "Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart": *Zeitschr. f. Kathol. Theologie* 48 (1924) 603 ss. Estos dos autores combaten a Hessen. La fórmula "Agustín y la actualidad" es ya un tópico tan gastado que produce enfado. Pero demuestra algo muy importante: todos estiman que Agustín tiene siempre un mensaje para la actualidad. En la polémica Hessen-Franzelin, como en la polémica Hessen-Przywara, a la que nos referiremos en seguida, ambos contendientes están de acuerdo en la necesidad de un agustinismo militante.

<sup>12</sup> Przywara combate a Hessen negando hasta la posibilidad de la mística y de la "intuición": E. PRZYWARA, *Religionsbegründung. Max Scheler-Newman*, Freiburg i. Br. 1923; *Id.*, *Gottgeheimnis der Welt. Drei Vorträge...*, München 1926; *Id.*, "Religionsphilosophie Katholischer Theologie": *Handbuch der Philosophie*, München-Berlin 1927. Pero, al mismo tiempo, Przywara hace propaganda de agustinismo y hasta trata de imponer el mito del agustinismo: E. PRZYWARA, "Das agustinische Geistesmotiv und die Krise der Gegenwart": *Kantstudien* 35 (1930) 252-272; *Id.*, *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*, Leipzig 1934. Estas polémicas católicas sugieren: frente al Catolicismo hay otros movimientos religiosos, que hay que tener en cuenta; casi siempre, esta discusión entre católicos es cuestión de palabras, pues ni Hessen ni Przywara definieron la intuición y hablaban de cosas diferentes; el aristotelismo es bueno para sistematizar (formalismo), no para buscar la verdad.

familiar y nació una Escuela Agustiniiana de Teología, que se llamó "egidiana", por haber sido Egidio Romano el organizador y primer representante de la misma. De este modo se produce un fenómeno singular: aparece una escuela que tiene características comunes fuertes, de manera que se puede llamar una "escuela": sin embargo, dentro de ella unos son "tomistas", otros son "franciscanos" y otros son "libres"; por otra parte, dentro de una libertad, que pertenece a los rasgos de la escuela, cada autor interpreta a San Agustín a su manera, libremente. Dentro de los otros agustinismos, que actúan incesantemente, pero que pertenecen a la corriente subterránea, de que habló Hessen, este agustinismo militante defiende expresa y formalmente el espíritu y el sistema de San Agustín. El último gran representante de esta escuela, Centicienta de la Teología católica, fue el discutido Juan Lorenzo Berti<sup>13</sup>.

Esos rasgos a que antes hemos aludido anuncian ya las enormes dificultades con que tropieza quien quiera reducir a un sistema lógico y ordenado la exhuberancia y libertad de esta escuela. Aparte la distinción en cuatro ramas, capitaneadas respectivamente por Egidio Romano y Gregorio de Rímimi, o constituidas por la llamada "escuela de Salamanca" y la "escuela italiana", han tratado algunos de precisar un poco los rasgos generales de la escuela<sup>14</sup>. El Rvmo. Trapé ha reducido a tres los rasgos principales: a) primado del amor; b) primado de la gracia; c) primado de Jesucristo<sup>15</sup>.

Bien se ve que tales rasgos no son tesis concretas, sino más bien un espíritu que apunta a un sistema. Pero por eso mismo son más "agustinianos", más profundos y radicales, más importantes. Suponiendo, pues, que efectivamente estos rasgos sean característicos de la escuela agustiniana de teología, se impone una reflexión muy seria: ¿son también "agustinianos", de San Agustín? Este es, a mi juicio, el problema que suscita al centenario de Berti. Sería de desear una restauración de la Escuela Agustiniiana, ya que no se puede privar a la Iglesia

<sup>13</sup> En otro número de esta misma Revista daremos la Bibliografía General de la llamada Escuela Agustiniiana de Teología. Cfr. D. GUTIÉRREZ, "La Bibliografía del último decenio en torno a la Escolástica Agustiniiana": *La Ciudad de Dios* 156 (1944) 17-46.

<sup>14</sup> D. GUTIÉRREZ, "Notitia historica antiquae Scholae Aegidianae": *Analecta Agustiniiana* 18 (1941) 39-67; ID., "Del origen y carácter de la escuela teológica hispano-agustiniana en los siglos XVI y XVII": *La Ciudad de Dios* 153 (1941) 227-255. Los dos hermanos Ursicino Domínguez y Eloy Domínguez han publicado interesantes artículos, que pueden verse en la Bibliografía.

<sup>15</sup> A. TRAPÉ, "Scuola Teologica e spiritualità nell'Ordine Agostiniano": *Augustinus, vitae spiritualis Magister*, II, 12; A. TURRADO, "Notas sobre la espiritualidad agustiniana": *La Ciudad de Dios* 169 (1956) 686-716.

de una fuente de vida, pero sería de desear también que en lugar de una libertad discutible, se impusiera la crítica histórica de manera que una Escuela de San Agustín refleje realmente a Agustín<sup>16</sup>.

#### EL ESPÍRITU Y EL SISTEMA.

Tratándose de San Agustín, es necesario comenzar por aquí: Agustín es, ante todo, un "espíritu", una postura personal. Y puesto que Agustín mismo insistió en su fórmula *Deum et animam scire cupio; Domine, noverim me, noverim Te*, es preciso, ante todo, dejar consignado que una Escuela de San Agustín no puede ser nunca una escuela de especulación, sino una Escuela de posturas integrales y personales. Quien separa la vida de la especulación, o la teoría de la práctica, está ya animado por un espíritu diferente, no por aquel espíritu de "convertido" que obligó a Agustín a pensar y a pensar de un determinado modo y en una determinada dirección. Es, pues, obvio que en una Escuela Agustiniiana, la especulación es vida, postura, práctica, expresión o revelación de una actitud ante Dios.

El punto de partida será siempre el escepticismo. Agustín es, ante todo y sobre todo, un hombre llegado del escepticismo, esto es, un "náufrago". Tiene que pensar necesariamente con un alma de náufrago<sup>17</sup>. Pero, al mismo tiempo, el punto de llegada será siempre la Biblia. Agustín es, ante todo y sobre todo, un hombre que descubrió la Biblia y se entregó a ella atado de pies y manos<sup>18</sup>.

Suele con frecuencia definirse la postura central de Agustín como "teocéntrica"; nosotros rechazamos esa tesis, que es ambigua y falsa. La postura fundamental de Agustín es "antropocéntrica": un escéptico se preocupa sobre todo por la *ratio*, por la relación de la *ratio* con la *veritas* (*Noverim me, noverim Te*)<sup>19</sup>. Aunque el náufrago se vea

<sup>16</sup> Esto sea dicho en general y mirando a la actual crítica histórica: es sabido que cada autor defiende que su interpretación de San Agustín es auténtica. Hoy, sin embargo, hay ya cosas indiscutibles, y sobre otras conviene discutir hasta que se haga claridad, como lo hacemos nosotros aquí.

<sup>17</sup> Cfr. H. HARTMANN, *Gewissheit und Wahrheit*, Halle 1927.

<sup>18</sup> Nadie ha intentado aún un estudio comparativo del espíritu de la Biblia y del anciano Agustín y esta es la causa de tantas confusiones en la explicación de la polémica pelagiana.

<sup>19</sup> Cfr. A. DEMPF, *Metaphysik des Mittelalters*, Berlín 1930. En las páginas 15-31 presenta a Agustín como creador de la metafísica medieval, primer expositor formal del acto creador, de la metafísica del alma, y aun de la metafísica cristiana del cosmos. Pero, por desgracia, estima que eso es teocentrismo;

ya asentado en un paraíso y viva agradecido a quien le sacó a viva fuerza de entre el fragor del oleaje, siente todavía en sus oídos el rumor de las olas.

Finalmente, el espíritu de Agustín es dialéctico, sistemático por esencia. Por eso es suficiente dar un punto de partida y un camino. Lo demás, lo creará por sí mismo ese espíritu sistemático, que nunca pierde de vista sus principios y fundamentos trascendentes<sup>20</sup>.

En Agustín hay un sistema, harto rígido, pero interno. Las "indeterminaciones" son propias de sus comentaristas, pero no de él. La razón de esto es que siempre relaciona cada tesis con el último principio y fundamento, y de ese modo todas las cosas tienen sentido y valor desde el fundamento. Más difícil es explicar el "sistema" en los agustinismos, ya que los escolásticos son siempre sincretistas<sup>21</sup>.

Supuesto el antropocentrismo de Agustín, el sistema será "existencial" en cierto modo. No queremos decir que el "ser" se identifique con el tiempo como en Heidegger, o que el ser temporal sea producto del idealismo, como en el mismo Heidegger. Pero, si suprimimos esas dos apostillas heideggerianas, Agustín reconoce a las criaturas de Dios todos los derechos del ser temporal y todas las imágenes y semejanzas del ser eterno. El sistema de Agustín se refiere, pues, siempre al Dios personal y creador, libre y trascendente, al mundo creado, contingente y evanescente, y al hombre de la calle, histórico y temporal. El sistema agustinismo es, pues, imperial, sin naturalismo, sin forzosidad, voluntarista. Es además, "histórico" (pasado, presente y futuro). Esto demuestra, al parecer, que Agustín no ha dejado nunca de ser un hombre religioso, aun dentro de sus ideologías filosóficas. Por lo tanto, el platonismo, que fue para él una "praeparatio evangelica", le planteó al mismo tiempo un conflicto radical.

Ese conflicto podría expresarse así: Platón aprovechó la religión

---

además, reprocha a Dilthey el haber presentado a Agustín como "antropocentrista", acusándole de anacronismo, como si la preocupación por la *ratio* o por el *ego*, fuese subjetivismo del siglo XIX.

<sup>20</sup> La Edad Media continuó por su cuenta la obra de Agustín, pero participó de su dialéctica. No se debe oponer "platonismo cristiano" a "aristotelismo cristiano", ya que entre ambos las diferencias son superficiales y accidentales. La diferencia real se produce entre "platonismo" y "profetismo". Cfr. J. HESSEN, *Griechische oder biblische Theologie*, Leipzig 1956, 123 y 185.

<sup>21</sup> Hay que tener en cuenta, sin embargo, la evolución ideológica del mismo Agustín y las exigencias del sistema, siempre que se modifiquen los presupuestos. Cfr. G. NYGREN, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins*, Göttingen 1956, 176-195.

de misterios, pero convirtiendo su contenido en filosofía, mientras que Agustín aprovecha la filosofía para convertirla en religión. Su antropocentrismo radical, que apuntaba a una soteriología, no se reducía al carácter socrático: no es el hombre para el cosmos, sino el cosmos para el hombre. Es algo más: el espíritu está por encima del cosmos, exento de las leyes del cosmos: es una luz misteriosa que, según los mitos y las religiones, viene de Dios de un modo especial. Por ende, dentro del Cristianismo, Agustín encuentra en la Biblia los elementos apropiados para organizar su sistema existencial, en oposición a un sistema esencial o estrictamente filosófico. De ahí que Agustín en sus primeros años platónicos vivió como fuera de sí, esperando vanamente la visión extática y mística de Dios. Ese Agustín es un compás de espera.

Pero con esto no pretendemos insinuar que el platonismo fuese en Agustín un cuerpo extraño, un sarampión provisional. El escepticismo implica un anhelo de absoluto y Agustín arrastraba consigo esa lesión cardíaca, aunque le diera carácter religioso, más bien que filosófico. Leyó sí a los platónicos con ojos cristianos, pero leyó también la Biblia con un corazón sediento de lo absoluto, de lo eterno, de lo intemporal, de lo exento<sup>22</sup>.

Lo que de aquí se deduce no es una doble personalidad, sino una tensión. La esencia de un agustinismo consistirá siempre en una tensión entre la razón y la verdad, entre el tiempo y la eternidad, entre el alma y Dios. Así el sistema agustiniano se debatirá siempre dentro de una dialéctica que es una "relación", caminará siempre en busca de un principio y fundamento y estibaré siempre en ese principio y fundamento. La pretensión agustiniana de reunir la filosofía con la teología, la religión natural con la revelada, la naturaleza con la gracia y así sucesivamente tendrá luego la contrapartida de verse obligada a ir separando, una vez que comienzan a descubrirse las falsas promesas del platonismo o del naturalismo. El acento cae del lado del tiempo y la eternidad queda relegada a la lejanía. Al abismarse en el espíritu de la Biblia, Agustín condiciona la filosofía a la Biblia.

Pelagio obligó a separar la naturaleza de la gracia. El Cardenal Newman se hizo propagandista del "unitarismo", pero muchos alegaron contra él las fórmulas del Concilio Lateranense IV, que parecen poner como base *la analogia entis*. Agustín dice que Adán en el paraíso era

<sup>22</sup> E. PRZYWARA, *Ring der Gegenwart*, Augsburg 1929, 214.

un Dios de gracia (De Gen. c. Manich., II, 22, 33, PL. 34, 213), y que nosotros mismos somos Dios de gracia (Serm. 16, 4, PL. 38, Ego dixi: dñi estis...).

Ya se ve cuánto se equivocan los que nos presentan a un Agustín platónico, idealista, sediento de una pureza angélica y química, que considera el mundo real como una vileza<sup>23</sup>. Por el contrario, Agustín acusa a los idealistas y platonizantes pelagianos, porque quieren hacernos creer que vivimos en un mundo "puro". No es que a Agustín le parezca vil el mundo, es que el mundo lleno de maldad es la única realidad con que hay que contar, sin platonizarla. El mal del mundo es el mejor bien que tenemos. Pero tampoco hay que exagerar en sentido contrario, como si Agustín fuese un positivista moderno, preocupado por sustituir el concepto de "participación" por el de "causalidad"<sup>24</sup> o de imponer a la metafísica los métodos de la experiencia interior<sup>25</sup>.

Un sistema agustiniano no necesita estar plenamente desarrollado. Ningún sistema lo está. Si está animado por el auténtico espíritu, si admite el principio y fundamento, en lugar de apoyarse en el cosmos, o en la experiencia interna, si reconoce los principios elementales para la Noética, Física y Ética (Filosofía) o para la Historia de la salvación (Teología), todo lo demás será tarea de la Dialéctica. Agustín pudo hacer frente a problemas nuevos y graves; él mismo afirmó que tales problemas nuevos y graves tienen una solución fácil desde un sistema firme<sup>26</sup>.

Algunos autores tratan de presentar como esencia del agustinismo un "romanticismo". Tienen algún fundamento en el "*inquietum cor*" de Agustín, pero ya hemos hecho ver que la inquietud agustiniana brota

<sup>23</sup> Así lo estima erróneamente B. LEGEWIE, *Augustinus. Eine Psychographie*, Bonn 1925, 123-126.

<sup>24</sup> Tal es la equivocación de A. DEMPF, *Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung*, München 1925, 116 y 156. Es curiosa esta insistencia en convencernos de que fue Santo Tomás quien impuso la preponderancia de las "causas segundas", como si eso fuese problema alguno. Hay que advertir que muchos de los "agustinistas" eran tomistas rígidos e incluso exagerados: pensemos, por ejemplo, en el mismo Egidio Romano, a quien muchos atribuyen las tesis tomistas, o en Gerardo de Sena.

<sup>25</sup> Equivocación de F. SEIFERT, *Psychologie. Metaphysik der Seele*, 31 ss.

<sup>26</sup> *Da igitur qui cito videat...*, Epist. 118, 3, 14 ss., PL. 33, 438. Agustín pide que le den un hombre que vea los fundamentos y antecedentes y hará ver cómo llega por sí solo a las consecuencias. Es claro que el platonismo, con la prueba de la experiencia del Menón y con el método mayéutico hace ver a Agustín que la labor del hombre intelectual es llegar a los principios y fundamentos; todo lo demás es pura dialéctica, y por eso el "sistema" es un problema de dialéctica simplemente.

del mismo escepticismo, del sentido soteriológico del espíritu y del sistema, sobre todo teniendo en cuenta la tensión que ya apuntamos entre el tiempo y la eternidad. Si hemos de aceptar como rasgos fundamentales del romanticismo el ocasionalismo, el esteticismo y el subjetivismo<sup>27</sup>, es claro que ni Agustín ni el agustinismo son románticos. Aceptan, sin embargo, la realidad palmaria: vivimos en un orden alterado, en un desorden. Si durante algún tiempo trató de volatilizar el mal del mundo con un optimismo realmente platónico, pronto hubo de comprobar que los hombres viven aquí en una "mala" situación, víctimas de un "mal" o pecado, principio activo y siniestro, que produce el continuo desorden. Y este sentido del mal es uno de los rasgos de todo agustinismo.

El "inconsciente" ha creado siempre un problema para el agustinismo. Agustín no identifica la razón con la consciencia. Considera a ésta como un fenómeno de la atención y a aquélla como propiedad del espíritu. En cambio el sentido que tomó la Dialéctica medieval, obligó a considerar las potencias del alma como conscientes. Es verdad que se hablaba no poco de *syndéresis* o *Syntéresis*, con un vocablo que Alejandro de Hales tomó de San Jerónimo. Pero la *syndéresis* quedaba reducida, no sabemos por qué, al terreno moral, ya que la moral era un "feudo agustiniano"; y además esa *syndéresis* tenía que recibir de fuera su contenido, su sentido y su valor. De ese modo era casi imposible llegar a comprender esa "memoria Dei" de que nos habla Agustín, o bien porque se la interpretaba un poco al estilo aristotélico, o bien porque se la temía y se la pasaba por alto<sup>28</sup>.

Pero se trata aquí de algo, sin lo cual no puede subsistir ningún agustinismo, ya que es el verdadero punto de partida. Dentro del corazón humano se ocultan algunos tesoros, informes, sucios, medio enterrados, restos de un naufragio arrojados a una playa oscura. Pero

<sup>27</sup> C. SCHMITT, *Politische Romantik*, München 1925, 135 ss. De aquí arranca el constructivismo, un tanto convencional, de Przywara. Cfr. E. PRZYWARA, *Ringen der Gegenwart*, 218-221.

<sup>28</sup> Cfr. F. NITZSCH, *Über die Entstehung der scholastischen Lehre von der Synderesis* (Jahrbücher f. protest. Theologie), Leipzig 1879, 492-507. San Jerónimo había escrito *synoidesis* y no *syntéresis*. Alejandro de Hales se mantenía en un espíritu rigurosamente agustiniano, en una *memoria Dei*: *videtur quod synderesis sit quoddam conjunctum omnibus viribus superioribus animae. Cum enim homo per peccatum corruptus fuit in naturalibus, non adeo fuit corruptus quod nihil remaneret intactum... Synderesis est rectitudo manens in singulis viribus, concordans rectitudini primae*. ALEJANDRO DE H., *Summ. Theol.* II, c. 89. Cfr. S. TOMÁS, *S. Th.* I, q. 79, 12. S. BUENAVENTURA, *Brevil.* II, 11. Un buen estudio de este punto en A. SCHNEIDER, *Die Psychologie Alberts des Grossen* (Beiträge z. Geschichte d. Mittelalters), Münster 1903, Band 4. Heft 5.

no es lo mismo tener que crearlo todo, al estilo robinsoniano, que el tener ya de antemano algunos tesoros con que contar. El hombre medieval retenía la autoridad de Agustín en la Teología y en la Ética, ya que la Ética a Nicómaco se convertía en un donaire. Pero eso no era suficiente para abarcar todo el sistema de Agustín. El problema central, que es la relación del espíritu con Dios, es muy diferente si partimos del hecho de un naufragio, o si partimos de un Robinson indígena y autónomo, sin historia y sin preocupaciones<sup>29</sup>.

De todos modos, el problema del agustinismo parece muy diferente en la época moderna de lo que fue en la época antigua y casi hasta nuestros días. El hombre medieval estaba demasiado recluido en la tradición uniforme de sus "Maestros" y no es extraño que muchos autores se muestren escépticos frente al agustinismo "técnico", aunque sean excesivamente complacientes frente a un agustinismo amplio o "escolástico"<sup>30</sup>. Los escolásticos hablaban de un deseo natural, y sin embargo se referían a un deseo que se hacía consciente en actos formales del entendimiento o de la voluntad. Aún los últimos representantes destacados de la "Escuela Agustiniiana" no penetraban bastante, por faltarles un concepto claro del inconsciente<sup>31</sup>. Hoy, en cambio, tenemos el camino despejado y podemos conocer hasta el fondo el pensamiento de Agustín. Claro está que nos cuidaremos mucho de confundir el "inconsciente

<sup>29</sup> P. VIGNAUX, *Il pensiero nel Mediovo*, Brescia 1947.

<sup>30</sup> Conocida es la complacencia con que el P. Boyer interpreta escolásticamente a San Agustín. Sin embargo, sobre el agustinismo técnico llega a decir: "Las tesis del agustinismo medieval, o no son agustinianas, o tienen en San Agustín tan sólo un vago fundamento. El agustinismo de los jansenistas del seiscientos se pronunciaba a veces contra la letra y con mayor frecuencia contra el espíritu del Doctor de la Gracia. Los ontólogos del ochocientos se llamaban discípulos de San Agustín presentando una interpretación que hoy es rechazada por casi todos. El historicismo de estos últimos años... nos ha impedido ver la coherencia del pensamiento agustiniano y su permanencia en la tradición filosófica cristiana". C. BOYER, *Sant' Agostino Filosofo*, 2.<sup>a</sup> ed., Bologna 1965, 10. Cfr. H.-X. ARQUILLIERE, "Sur la Formation de la théocratie Pontificale": *Mélanges Ferd. Lot*, Paris 1925; G. COMBES, *La Doctrine Politique de S. Augustin*, Paris 1927, 411-200; G. THERY, "L'Augustinisme médiéval et l'unité de forme substantielle": *Analecta Hebdomadae August. Thomistae*, Roma 1931, 140-200; R. CARTON, "Le Christianisme et l'Augustinisme de Boèce": *Mélanges Augustin.*, Paris 1931, 243-339; Fr. KLINGNER, *Römische Geisteswelt*, Leipzig 1943.

<sup>31</sup> En este mismo número de la Revista va incluido un artículo sobre el deseo natural de ver a Dios, según Tomás de Argentina o Estrasburgo. Cfr. J. MORÁN, "Juan Lorenzo Berti y su interpretación de la Memoria Dei agustiniana": *La Ciudad de Dios* 176 (1963) 235 ss. Ya se hacen algunos ensayos de adaptación de la filosofía escolástica a San Agustín, aunque el medio de referencia haya sido tomado de Kant. Cfr. J. MARECHAL, *Le point de Départ de la Métaphysique*, II, 4.<sup>a</sup> ed., Paris 1965, 56 ss; H. HOLZ, *Transzendentalphilosophie und Metaphysik*, Mainz 1966. 138 ss.



científico" de Freud con el "inconsciente filosófico" de Agustín; pero ambos inconscientes se completan muy bien: Agustín ha construido una filosofía dispuesta ya para recibir la superestructura científica del psicoanálisis. Ese es uno de sus mayores atractivos y de sus ventajas. La crítica de Sartre al psicoanálisis es en gran parte tan sólo una cuestión de palabras.

#### PRIMADO DEL AMOR.

¿Defendió San Agustín un primado del amor? La fórmula es muy ambigua y reclama no pocas distinciones antes de contestar. San Agustín opera siempre sobre la base de una dialéctica trinitaria, y sólo dentro de ella puede hablarse de amor y de "primado". Se trata, pues, de metafísica y no de psicología. Se trata de unas potencias que se sumergen en el inconsciente y no de unas potencias del alma, que aparecen tan sólo en la superficie del alma y que se refieren a esa zona consciente en que hablamos de moral, de lógica y de cosmología. Esto significa por de pronto que Agustín y los agustinismos hablan de cosas diferentes. Los Escolásticos suponen que las facultades o potencias del alma son aristotélicas o cartesianas: de ese modo han caído en el lazo tendido por el aristotelismo tradicional. Para ellos un primado de la voluntad significa un primado del amor y un "voluntarismo" característico o aristotélico.

San Agustín no ha caído en ese lazo porque el aristotelismo era para él extraño. Partiendo de una dialéctica trinitaria, la fórmula "primado del amor" querría decir que amamos lo que no conocemos, o que el Espíritu Santo es antes que el Hijo, o que la naturaleza de un ser es antes que su esencia o que su mismo ser, etc. Si los agustinismos no renuncian a ese aristotelismo superficial, esto es, a ese modo superficial de entender a Aristóteles, son extraños a San Agustín; son "agustinistas" en el mismo sentido en que Agustín era "platónico", esto es, a su propio modo o de ningún modo. La primera respuesta será, pues, negativa: Agustín y los agustinismos van aquí por caminos diferentes. En San Agustín no hay ni primado de la voluntad, ni primado del amor. Bien es verdad que tampoco los rivales de estos agustinismos tienen razón, ya que tampoco hay en San Agustín "primado de la razón", por las mismas razones antes apuntadas.

Dentro de un sistema agustiniano, tanto el entendimiento como la

voluntad proceden de la memoria en sus actividades, pero en un terreno metafísico, inconsciente, no en un terreno psicológico o lógico, al estilo idealista o al estilo científico. Sin embargo, difícilmente se puede hablar de un "primado", como no se puede hablar de un "primado" del Padre sobre el Hijo o sobre el Espíritu Santo. La discusión medieval es, pues, aristotélica, no agustiniana. La memoria, que en el espíritu humano representa al Padre, es el "principio" del espíritu humano; de ella proceden el "verbo" por generación y el "amor" por una procedencia misteriosa que no es generación y que es un grave problema para Agustín<sup>32</sup>.

"Primado del amor" tiene en San Agustín un sentido diferente. El amor no es ni "antes" ni "mejor" que la verdad: está subordinado a la verdad, pero por eso mismo está ordenado a la verdad, está antes que ella; a la verdad se llega por el amor. Aquí se cambia el orden del proceso: en lugar de ir de arriba abajo, vamos de abajo arriba. En el platonismo hay que preguntarse siempre si se trata de *adventu animae* o de *regressu animae*. Si se trata de regreso del alma, el amor está antes de la verdad. El problema primero de la verdad es el amor: hay que ordenar el amor antes de alcanzar la verdad; subimos desde el amor a la verdad.

En cuanto al voluntarismo, hablamos de un voluntarismo romano, en oposición al racionalismo griego. Sólo que la "voluntad" romana no es una facultad o potencia aristotélica, sino una postura integral, personal. En este sentido romano, Agustín es voluntarista, como todos los Padres latinos: afirman la libertad por encima de toda necesidad, de causa formal, de todo naturalismo. Dentro de la dialéctica trinitaria de Agustín, esa "voluntad" corresponde al Padre, no al Espíritu Santo. Es una voluntad imperial, un decreto del Padre, un principio imperial, del que brotan el entendimiento y la voluntad: *Deus creavit, quia voluit*. Un voluntarismo semejante es diferente del medieval<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> *De Trinit.* XV, 25, PL. 42, 1.091 ss.

<sup>33</sup> Aparte la "postura" romana, hay en Agustín otro hecho que ha dado pie a un voluntarismo. Al pretender identificar con el *anima* de los griegos el espíritu judío, hecho a imagen y semejanza de Dios, tiene que forjar una teoría filosófica del "espíritu". Pero por la situación de Agustín, ese "espíritu" tiene que oponerse a la "naturaleza". El "espíritu" no es ya natural, no late en la potencia de la materia, no está sometido a las leyes físicas. En suma, Agustín y el helenismo son incompatibles. Si un agustinismo acepta a Aristóteles, y no le somete previamente a las transformaciones a que sometió Agustín al platonismo, el agustinismo se hace incompatible con San Agustín. Entre el helenismo y el cristianismo hay una incompatibilidad radical, que es preciso reconocer.

A veces se relaciona el voluntarismo con el "deseo natural de ver a Dios". Pero en un agustinismo, que se inspire realmente en San Agustín, tal deseo ha de ser "natural", esto es, ha de proceder de la naturaleza y no de la voluntad aristotélica: ha de nacer de un "ver a Dios", también natural. Todo será dialéctico y correcto, si se trata de distinguir un modo de ver a Dios de otro modo, pasando por el puente de los deseos naturales; si el hombre ve a Dios, el hombre desea ver a Dios en ese mismo orden. Pero si por deseo entendemos un deseo aristotélico, ahí tenemos adonde fueron a parar los protestantes, Bayo y Jansenio. En suma, sin la *memoria Dei*, el deseo natural es inexplicable<sup>34</sup>.

Lo mismo acontece con la *delectatio victrix*. Por un lado estamos en la metafísica y no en psicología o en moral; por otro lado, la *delectatio* es fruto de una luz o iluminación, también metafísica. Si no nos situamos en un sistema agustiniano, sino en un aristotelismo tradicional, iremos a parar a un determinismo o a una de esas posturas que lamentamos en Bayo y en los jansenistas. Dígase lo mismo del *amor-pondus* y del *voluntate trahor*<sup>35</sup>. Hay que evadirse del helenismo enteramente, dominándolo, no rechazándolo; hay que evadirse de todo linaje de naturalismo y situarse en un creacionismo filosófico, además del teológico, para entender bien la dialéctica trinitaria de Agustín e interpretar bien esos problemas que tantas dificultades han creado, por la mixtura de sistemas, por los sincretismos<sup>36</sup>.

Max Scheler proponía la "vuelta a San Agustín", imponiendo un primado del amor. Cometía, sin embargo, una falacia elemental: anteponer a un conocimiento consciente un amor inconsciente: eso es cambiar de orden, metátesis. Es claro que Max Scheler tiene razón: al conocimiento consciente le precede un amor inconsciente. Pero esa razón es falaz: porque al amor inconsciente le precede a su vez un conocimiento inconsciente; y del mismo modo al conocimiento consciente le sigue el amor consciente. El cambio de orden no autoriza a sacar las consecuencias que pretendía sacar Scheler. No se da, pues, un primado del amor ni en el orden consciente ni en el inconsciente. Sin un estudio

<sup>34</sup> *De Trinit.* VIII, 5, 8 ss., PL. 42, 952 ss.

<sup>35</sup> *In Jo.* 26, 3 ss., PL. 34, 1.608.

<sup>36</sup> M. GRABMANN, *Augustins Lehre vom Glauben und Wissen und ihr Einfluss auf das mittelalterliche Denken* (Mittelalterliches Geistesleben, II), München 1936, 36-52.

de ese amor inconsciente y elemental, habitual, que llamamos memoria, no se puede pensar en un sistema agustiniano<sup>37</sup>.

#### PRIMADO DE LA GRACIA.

A primera vista no se ve por qué un agustinismo ha de sentir recelo hacia el concepto de *natura pura*, siempre que no se trate de pasar al terreno real, o de convertir las abstracciones en hechos. Agustín acentuó siempre frente a los maniqueos la bondad de toda naturaleza, y consideró el mal como un *vitium* antinatural. Además, frente al pelagianismo, acentuó la diferencia entre naturaleza y gracia: se le puede considerar como el iniciador, que ha impuesto a la teología posterior ese concepto de *natura pura*, para evitar toda pretensión pelagiana. Un agustinismo deberá, pues, mirar con benevolencia el concepto de *natura pura*, mientras sea un concepto.

El que Dios crease a Adán en estado de *natura pura* o en estado de gracia depende tan sólo de la divina voluntad: la misma *natura* dependería de la libre voluntad divina. El peligro estaría en salirse del terreno revelado y del terreno existencial para discutir hipótesis y posibilidades: Agustín no especuló, ni le gustaba especular, sobre hipótesis y abstracciones, a no ser en cuanto hipótesis y abstracciones, en cuanto criterios de discusión. El agustinismo, que se compromete en una discusión sobre las condiciones y circunstancias en que Dios pudo o debió crear al hombre, parece excederse y salirse del espíritu agustiniano.

Sin embargo, cuando se reflexiona sobre la historia de la teología, se comprende por qué un agustinismo debe siempre ponerse en guardia frente a toda otra postura que, a su juicio, pueda implicar "naturalismo". Se trata sólo de un recelo polémico, de una postura de defensa, de una precaución. En efecto, Agustín trató de inspirarse cada día más en el espíritu de la Biblia. Y según la Biblia, Adán en su paraíso, era sólo un caso, una aplicación de la teoría israelítica del concepto de gracia. Israel proyecta sobre el primer hombre su propia teología: nada hizo Adán para merecer el paraíso, como nada hicieron Abrahán, Isaac y Jacob para que se les hicieran promesas. ¿Qué era para Adán el paraíso, sino una promesa? Para los israelitas el paraíso es un futurible. El paraíso

<sup>37</sup> M. SCHELER, *Ordo Amoris*, Madrid 1934, 108 ss. Max Scheler llama "ethos" al sistema de estimaciones y preferencias radicales, pero cree que el núcleo más profundo de ese ethos es el *ordo amoris*. Agustín dice lo contrario: *De Trinit.* X, 1, 1, PL. 42, 971 ss.

es el trasunto de Palestina, una proyección ideal y sentimental de los teólogos de Israel. Palestina podía haber sido un paraíso, pues era un futurible, pero terminó siendo una paramera (*salsugo*) por causa del pecado de Israel. Lo que el agustinismo teme es, pues, el helenismo: una naturaleza autónoma, que exhibe sus derechos, méritos, leyes o exigencias, como si pudiera gloriarse en sí misma, como si tuviese algo que no lo haya recibido. Puesto que el agustinismo tiene de la naturaleza creada ese concepto gracioso y contingente, trata de elevar a la naturaleza mediante la gracia, para que no se convierta en una suerte de materia prima, oscura y abominable.

¿Por qué se ha de acentuar el primado de la gracia frente a la naturaleza? Agustín separó la naturaleza de la gracia ante el ataque dialéctico de Pelagio. El mundo sobrenatural no puede ser una nueva naturaleza, sino un orden diferente, aunque no opuesto, contrapuesto o paralelo. Pero ya se considere la gracia como una nueva "creación", ya se la considere como un auxilio a la naturaleza, la relación entre naturaleza y gracia se hace misteriosa. Agustín trata de mantenerse fiel a la Biblia y especialmente a San Pablo, frente al naturalismo griego. Es claro que, si el hombre nace en pecado y es liberado en el bautismo por un principio nuevo, ese principio ha de ser de orden superior a la naturaleza: de este modo, se nos impone ya un primado de la gracia. Del mismo modo, si la voluntad es impotente para romper sus cadenas, y sobreviene un auxilio que la capacita para sobreponerse a sí misma, es claro también un primado de la gracia en este orden. Mas como esta postura de Agustín ha sido aceptada por todas las escuelas, no se ve claro por qué hemos de hablar de un "agustinismo".

Siempre que se trate de un agustinismo medieval, deberá recordarse que la Escuela de San Víctor inició la serie de los "agustinismos" técnicos, pero lo hizo frente a las posturas que adoptaban los partidarios de una dialéctica que, originada en Boecio, tendía cada día más a convertirse en "pura dialéctica", en lógica. Ahora bien, dada la forzosidad de la dialéctica, se podría desembocar en el naturalismo. Si no desembocaba de hecho, eso se debía a la gran fe y a la santidad de muchos de los Escolásticos. Por eso, todo agustinismo se ve compelido a acentuar también el primado de la gracia, como una precaución necesaria, frente a un naturalismo velado. Acentuar la autonomía de la naturaleza en un creacionismo, o transigir con un naturalismo frente a un Dios creador, resulta una postura curiosa. Si todo procede de la libre voluntad divina,

como lo admiten las escuelas católicas, sólo cabe que esas escuelas tengan diferente concepto u opinión de lo que es un ser, una esencia, una naturaleza. Por eso, algunas escuelas mantienen una cierta autonomía, un estatuto más o menos autónomo, mientras que el "agustinismo" deberá acentuar la contingencia, disponibilidad, indiferencia y falta de fundamento de las "criaturas". Un agustinismo temerá siempre que Dios se convierta en un Júpiter dominado por la Anánke. De ahí surgirán innumerables y complejas discusiones sobre lo que Dios ha de hacer *de congruo* o *de condigno*, sobre la deficiencia constitutiva del hombre histórico, sobre la impotencia de la libertad humana después del pecado y sobre tantos otros problemas que el agustinismo contemplará siempre bajo un prisma bíblico y no "filosófico".

El agustinismo parte, pues, siempre de una creación o de un paraíso, si se trata concretamente del hombre. Esto no quiere decir que las demás escuelas católicas no tengan esos mismos puntos de partida. Lo cierto es que se marcan diferencias considerables en estas escuelas católicas. Yo puedo mencionar la creación y el paraíso terrenal, y tratar luego de emancipar todo lo posible a la naturaleza de la acción divina, o al hombre del pecado original; y puedo también hacer todo lo contrario, recordar a cada momento que lo que llamamos naturaleza es la libre voluntad de Dios y que lo que llamamos naturaleza humana es una ruina, el resultado de un pecado original. Además, dentro de esos límites, puedo adoptar posturas extremadas, rigoristas, templadas o conciliadoras. Es claro que el agustinismo se ve obligado aquí a acentuar el primado de la gracia, pues sólo la gracia descubre las posibilidades de salvación. Si ante un agustinismo colocamos un niño recién nacido, no pensará en una *natura pura*, sino en un alma poseída por Satanás, a quien hay que aplicar los exorcismos antes de bautizar<sup>38</sup>. Y después del bautismo, seguirá poniéndose en guardia frente a todos aquellos que traten de disimular la presencia activa de ese principio que llamamos "pecado", como si la naturaleza humana fuese simplemente un producto de la naturaleza o de la física. Lejos de emanciparse de la teología, el filósofo

<sup>38</sup> Personalmente, tengo que confesar que siempre que he tenido que bautizar a un niño (y en estos últimos años han sido muchas las veces), me da vergüenza pronunciar los exorcismos delante de los padres de la criatura. Las fórmulas de los exorcismos son tan fuertes, tan realistas, tan cortantes, que me causa el mayor asombro el que tantos teólogos hayan protestado contra la Escuela Agustiniana y hayan pasado por alto esos terribles exorcismos. La Iglesia tiene razón y tiene sus razones: pero no estaría mal que los teólogos leyesen despacio esos exorcismos.

del agustinismo se enfrenta con un hombre que desde su misma raíz es "teológico".

Dígame lo mismo siempre que se trate de las consecuencias del pecado. También aquí el primado de la gracia lo invade todo. La consecuencia primera del pecado fue la ignorancia, el entenebrecimiento, la pérdida de la visión de Dios en el sentido paradisiaco. Por ende, la "gracia" tendrá ante todo carácter de luz o de iluminación. La segunda consecuencia del pecado fue la concupiscencia. De ahí que la gracia tendrá un segundo carácter, que es el de ser "medicina", purificación, caridad, para que se logre la "unidad" del ser humano y con ella la subordinación de los sentidos y potencias a la razón iluminada por la fe y por la gracia.

El hombre medieval, como aparece en Santo Tomás de Aquino, veía las cosas de otro modo: la concupiscencia es acentuada con exceso, y antepuesta a la ignorancia, puesto que el pecado original consiste en un desequilibrio, como un "desorden de apetitos". Este hombre medieval no penetra bien en el espíritu de la Biblia semita, no advierte con claridad que Adán quiso ser igual a Dios, conociendo el bien y el mal. Lo que el Génesis ponía de relieve era un "pecado del entendimiento", la *hybris intelectual*, una sabiduría que se pronunciaba contra Dios. El castigo debía, pues, corresponder al pecado. En lugar de embeberse en el espíritu de la Biblia, como hacía Agustín, el hombre medieval se embecía en la dialéctica, y los resultados han de ser por fuerza diferentes. De todos modos, el agustinismo trata de fijar aquellos puntos en que Agustín mantiene posturas netas, aunque a veces no sean del todo bien interpretadas. El resultado final es semejante, ya que se impone un primado de la gracia: se profundiza la diferencia entre naturaleza y gracia, y se acentúa la soberanía del orden de la redención, la supresión radical y sistemática del naturalismo y de sus posibles contaminaciones, proclamando en todos los órdenes la soberanía y voluntad libre del Creador y Redentor.

Dentro de la terminología teológica, el orden de la gracia se refiere, más que a una "creación", a una reformación o restauración. Por eso, este orden se atribuye más bien al Hijo, al Redentor. Restaurar significa devolver un objeto a su estado original, devolver una libertad, devolver una visión de Dios, devolver un estado paradisiaco. Y ya que la Biblia no ha hablado con suficiente claridad, los teólogos se han visto precisados a establecer teorías y explicaciones sobre esa restauración o devolución.

Desde este punto de vista, Agustín se centró en el concepto de "imagen" de Dios. La experiencia le hizo ver la necesidad de distinguir dos imágenes: la natural y la sobrenatural. Esta se perdió con el pecado, y aquella quedó deteriorada. En el orden nuevo, la sobrenatural ha de ser recobrada y la natural ha de ser restaurada. El primado de la gracia se impone por sí solo.

Sin embargo un agustinismo ha de tener cuidado con poner la gracia "en la sustancia del alma", esto es, no en las facultades aristotélicas del alma, entendimiento y voluntad, como tampoco en una memoria aristotélica. Los místicos, siguiendo a Agustín, hablan de una "centella" que radicaría en la memoria Dei. La gracia será siempre tan gratuita como lo reclama el Antiguo Testamento: un agustinismo no necesita "opio" teológico para matar un poco la sensibilidad de los humanistas. Rechaza las drogas, calmantes y morfina, prefiriendo mirar de frente al "pecado". Reconoce la grandeza y la potencia de ese pecado. Y por ello reclama ese otro *arché* victorioso, ese otro principio que viene a imponer su principado en el mundo: la gracia. Igual que en el Paraíso, igual que en Palestina.

#### PRIMADO DE JESUCRISTO.

El primado de la gracia implica ya un primado de Jesucristo, fuente de la gracia, Redentor, Restaurador, Reformador. Aparece así en San Agustín una mística de Cristo, en correlación con una mística de Dios. Agustín habría presentado, como San Pablo, una mística de Cristo, afirmando que el hombre no puede unirse directa e inmediatamente con Dios a no ser por medio de Cristo. Incluso los Comentarios a San Juan deberán interpretarse en este sentido, si es correcta la suposición de la necesidad de la mediación de Cristo. Una inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma del justo habrá de tener siempre en cuenta que hay que pasar por Cristo. El primado de Jesucristo invadirá de este modo todos los campos de la teología.

La primera consecuencia se referirá a Cristo. No hay unión con Dios ni inhabitación de la Santísima Trinidad, a no ser dentro de un Cuerpo místico de Cristo y por medio de la gracia de Jesucristo. De este modo se opone Agustín a los "místicos" del estilo neoplatónico, que él mismo tuvo que abandonar, y a todos los visionarios que tratan de unirse con Dios directa e inmediatamente. Agustín se habría hecho represen-



tante de aquella tendencia de la primitiva Cristiandad en que se llamaba al orden a los carismáticos excesivamente individualistas: a Dios no le ha visto nadie<sup>39</sup>; habita en una luz inaccesible, y nadie le ha visto ni puede verlo<sup>40</sup>: sólo en la vida eterna veremos al Señor cara a cara, pero en este mundo sólo le veremos por espejo y enigma<sup>41</sup>.

La mediación de Cristo se extiende, como es natural, a la Iglesia y al Papa. También aquí ha marcado Agustín un progreso notable en el modo de acentuar la necesidad de estas mediaciones.

El agustinismo ha significado siempre, en la historia de la teología, un fermento de renovación, y por ello es imprescindible su presencia en la crisis teológica que venimos experimentando. De lo contrario, nos debatiremos siempre entre el cielo y la tierra, en el aire, en una zona fácil, pero ilusoria, que no puede salvar al hombre actual, agobiado por tantos problemas reales y dramáticos.

El agustinismo tiene hoy a su disposición muchas ventajas que no pudieron utilizar los antiguos discípulos de San Agustín. La crítica histórica ha progresado mucho y las ciencias del espíritu permiten contemplar horizontes más profundos en la vida interior. Siempre es muy difícil comprender a San Agustín. Pero creemos que hoy no es tan difícil como en otros tiempos. Un agustinismo deberá volver a su maestro a toda costa, aunque tenga en cuenta que vivimos en el siglo xx y no en los tiempos del maestro. El espíritu, que edificó el sistema agustiniano, servirá para nuestros tiempos como sirvió para los del Santo. Para levantar un mundo, basta un punto de apoyo.

P. LOPE CILLERUELO, O. S. A.

---

<sup>39</sup> *Jó.* 1, 18.

<sup>40</sup> *I Tim.* 6, 16.

<sup>41</sup> *I Cor.* 13, 12.

## La noción agustiniana de «sacramentum» en la interpretación de J. L. Berti

Sacramento se ha trocado en palabra de actualidad y se ha apelado a ella en todos los tonos y bajo diferentes aspectos. La misma Iglesia se ha presentado “como un sacramento o signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano” —*veluti sacramentum seu signum et instrumentum*, diría el Concilio Vaticano II—<sup>1</sup>. A pesar de todo no significaba esto, sino la ampliación de un concepto que patristicamente se había explotado en sentido muy variado.

En la intención de enfocar el tratado sobre los sacramentos, el teólogo agustino Juan Lorenzo Berti<sup>2</sup> comenzaba por decir que del costado abierto de Cristo habían brotado la Iglesia y los sacramentos<sup>3</sup>. No se planteaba la Iglesia como sacramento primordial, sino que se

<sup>1</sup> Const. dogm. *Lumen gentium* I, 1, que se hacía eco de los múltiples estudios publicados precedentemente sobre el argumento, pero a su vez conservaba en la expresión una justa prudencia y moderación.

<sup>2</sup> No necesitamos biografiarlo aquí. Remitimos a J. MORÁN, “Juan Lorenzo Berti y su interpretación de la “memoria Dei” agustiniana”: *La Ciudad de Dios* 76 (1963) 235-264, donde recogemos algunos estudios. Para una amplia bibliografía, cfr. F. ROJO, “Ensayo bibliográfico de Noris, Bellelli y Berti”: *Analecta Augustiniana* 26 (1963) 294-363, p. 336-353.

<sup>3</sup> J. L. BERTI, *De theologicis disciplinis*. Tomus III in quo agitur De Verbo facto Homine, et de mirabili humanae reparationis Oeconomia; necnon de Sacramentis in genere ac de Baptismo, Romae 1765, 168. Cita aquí *In Joan. Evang. tr.* 120, 2, PL. 35, 1958: Vigilanti verbo Evangelista usus est, ut non diceret, Latius ejus percussit, aut vulneravit, aut quid aliud; sed, *aperuit*: ut illic quodammodo vitae ostium panderetur, unde Sacramenta Ecclesiae manaverunt, sine quibus ad vitam quae vera vita est, non intratur. Ille sanguis in remissionem fusus est peccatorum: aqua illa salutare temperat poculum; haec et lavacrum praestat, et potum. Haec praenuntiabat quod Noe in latere arcae ostium facere jussus est (Gen 6, 16), qua intrarent animalia quae non erant diluvio peritura, quibus praefigurabatur Ecclesia. Propter hoc prima mulier facta est de latere viri dormientis (Id. 2, 22), et appellata est vita materque vivorum (Id. 3, 20). Magnum quippe significavit bonum, ante magnum praevaricationis malum. Huc secundus Adam inclinato capite in cruce dormivit, ut inde formaretur ei conjux, quod de latere dormientis effluxit. O mors unde mortui reviviscunt! Quid isto sanguine mundus? Quid vulnere isto salubrius? Añade otros muchos lugares, entre los que podríamos señalar *En. in ps.* 40, 10, PL. 36, 461; *En. in ps.* 56, 11, PL. 36, 668; *En. in ps.* 65, 7, PL. 36, 793; *En. in ps.* 133, 2, PL. 37, 1.785; *In Joan. Evang. tr.* 9, 10, PL. 35, 1.463; *De civ. Dei* XV, 26, 1, PL. 41, 472.

asignaba el mismo origen a la Iglesia y a los sacramentos, que procedían del mismo Cristo, siendo El el autor e institutor de ambas realidades misteriosas que se completaban mutuamente.

La noción de sacramento ofrece en Berti una visión clara. Ello nos ha movido a buscar las raíces profundas de su explicación, conscientes de que estriba en San Agustín. La sacramentaria del Obispo de Hipona ha sido objeto de muchos estudios en nuestro tiempo<sup>4</sup>, y todavía sigue sin dilucidar plenamente. Por este hecho Berti podría aportarnos cierta luz a un esclarecimiento. La diversidad de significados se había puesto de manifiesto en un estudio filológico-doctrinal<sup>5</sup> y hemos comprobado que el teólogo agustino había ya antes con ojo avizor descubierto esa realidad, si bien no había recorrido todos los textos agustinianos. Hemos tenido forzosamente que limitarnos, ya que algunos temas nos ofrecerían

<sup>4</sup> Cfr. P. FOULQUIE, "Un texte de saint Augustin sur la matière et la forme des sacrements": *Recherches de Sciences Religieuses* 17 (1927) 146; C. SPALLANZANI, "La nozione di Sacramento in Sant'Agostino": *La Scuola Cattolica* 9 (1927) 175-188, 258-268; E. NEVEUT, "La Théologie sacramentaire de saint Augustin": *Divus Thomas* (Piacenza) 34 (1931) 3-27; M. GIERENS, *De causalitate sacramentorum seu de modo explicandi efficientium sacramentorum novae legis textos scholasticorum principiorum collegit*, Romae 1935, 13-15, n.º 1-4; H. A. van der MENSBRUGGE, "The Concept of a sacrament in Non-augustinian Theology": *The Christian East* 15 (1935) 95-107, publicado también en francés "La notion d'un sacrement en théologie non agustinienne": *Oecumenica* 3 (1936) 286-296; R. RUSSEL, "The Concept of a sacrament in St. Augustine". (On occasion of a recent article in "The Christian East"): *The Eastern Churches Quarterly* 1 (1936) 73-79, 121-131; A. L. LILLEY, *Sacraments. A Study of some moments in the attempt to define their meaning for christian worship*, London 1923, 31-50; H. M. FÉRET, "Sacramentum-Res dans la langue théologique de saint Augustin": *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 29 (1940) 218-263; P. V. KORNILJAK, *Sancti Augustini de efficacia sacramentorum doctrina contra Donatistas*, Romae-Philadelphiae 1953; R. PRENTER, "Metaphysics and Eschatology in Sacramental Teaching of St. Augustine": *Studia Theologica* 1 (1947) 5-26; F. van der MEER, "Sacramentum chez S. Augustin": *La Maison-Dieu* 13 (1948) 50-64; N. M. HARING, "St. Augustine's Use of the Word Character": *Medieval Studies* 14 (1952) 79-97; Ch. COUTURIER, "Sacramentum et Mysterium dans l'oeuvre de saint Augustin": *Etudes Augustiniennes*, Paris 1953, 161-332; N. M. HARING, "The Augustinian Axiom: Nulli sacramento injuria facienda est": *Medieval Studies* 16 (1954) 87-117; J. R. N. NOLAN, *The doctrine of Saint Augustine in the sacramental Character*, Diss. Roma 1956 (dact.); P. T. CAMELOT, "Sacramentum. Notes de théologie sacramentaire agustinienne": *Revue Thomiste* 57 (1957) 429-449; J. GAULLARD, "Saint Augustin et les sacrements de la foi. Verbum fidei in Ecclesia Dei": *Revue Thomiste* 59 (1959) 684-703; L. VILLETTE, *Foi et Sacrement I. Du Nouveau Testament à saint Augustin*, Paris 1959, 217-329; B. MOREL, *Le signe sacré. Essai sur le sacrement comme signe et information de Dieu*, Paris 1959, 23-37; F. MORIONES, *Enchiridion Theologicum Sancti Augustini*, Matriti 1961, 549-564; M. F. BERROUARD, "Similitudo et la définition du réalisme sacramental d'après l'Épître 98. 9-10 de saint Augustin": *Studia Patristica* VI/4 edited by F. L. CROSS, Berlin 1962, 277-293.

<sup>5</sup> Ch. COUTURIER, "Sacramentum et Mysterium dans l'oeuvre de saint Augustin": *Etudes Augustiniennes*, Paris 1953, 161-332.

material abundante para un artículo amplio, como por ejemplo, el problema de la circuncisión.

Berti en este tema, como en los demás, continúa su método teológico<sup>6</sup>. Este método se manifiesta en toda la escuela agustiniana y es patrimonio común en los autores que la representan<sup>7</sup>. Difícilmente se halla en las diferentes tendencias teológicas que se han sucedido a través de la historia una que se acerque más a lo preconizado en el Concilio Vaticano II para el estudio de la teología<sup>8</sup>. La Escritura, el magisterio de la Iglesia, las tradiciones apostólicas, los Padres, la interpretación filológica fuerte, las aserciones de los teólogos: he aquí los pasos necesarios en los teólogos agustinos. Centran de ordinario el argumento patristico en San Agustín, viéndole a él como catalizador de los escritores precedentes y como fuente de los siguientes. En la sacramentaria, Berti nos ofrece un ejemplo singular de este hecho. Por esto nos detendremos brevemente en la noción de "sacramentum" y en la interpretación que hace Berti de los textos agustinianos que multiplica a lo largo de sus exposiciones.

#### MYSTERIUM Y SACRAMENTUM.

El gran teólogo agustino comienza por anotar que la palabra no es nueva, y que no puede achacarse a la teología católica el que haya

<sup>6</sup> Lo expresa con estas significativas palabras en la Introducción al Tom. I de esta obra, dirigiéndose a los alumnos: "Vos saltem, adolescentes optimi, in singulis fidei controversiis expendite priori loco sacras litteras additis Catholicorum interpretationibus, consulite traditiones Apostolicas, exquirite Ecclesiae definitiones, examine testimonia Patrum, attendite verborum omnium scopum ac sensum, probate communes Theologorum assertiones; atque haec vestra propugnacula sint: non mentis figmenta, non fallaciarum structura, non jejuna, non spinosa ratiocinatio. Pugnancia Scholarum placita versate cum ingenii moderatione; parum vos exerceant Veterum quodlibeta: sive Aristoteles dixerit, sive Plato vera tantum probate; ante interpretum commentaria scrutamini textus Auctorum, saepenumero magis, quam sint aliorum Interpretamenta, perspicuos. Haec vobis monita praescribo; reliqua vos usus atque experimentum docebit" (J. L. BERTI, o. c. I, XXII).

<sup>7</sup> Han dejado constancia de ello con referencias bibliográficas D. GUTIÉRREZ, "Ermites de saint Augustin"; *Dictionnaire de Spiritualité* IV, 990-1.003, 938-1.018; ID., "Ascéticos y místicos agustinos de España, Portugal e Hispanoamérica"; *Sanctus Augustinus vitae spiritualis Magister*, II, Roma 1959, 147-233, concretamente p. 224-238; A. TURRADO, *Espiritualidad agustiniana y vida de perfección. El ideal monástico agustiniano en Santo Tomás de Villanueva*, Madrid 1966, 176-186; A. TRAPÉ, "Scuola teologica e spiritualità nell'Ordine Agostiniano"; *Sanctus Augustinus vitae spiritualis Magister*, II, Roma 1959, 5-75, si bien aquí en el problema del método entra muy poco. Sobre la escuela teológico-agustiniana puede verse bibliografía en J. MORÁN, a. c. 235, nota 1.

<sup>8</sup> Cfr. Decr. *Optatam totius* 14 y 16.

inventado el término, como si debiera evitar todas las novedades de lenguaje<sup>9</sup>. Se encuentra ya en la Escritura el término *mysterium*, que en su mayor parte se ha traducido por *sacramentum*, pero luego los Padres han recogido el vocablo y lo han cargado de significaciones, no solamente en conformidad con la Escritura, sino extrayéndolas también de la literatura profana. Entre los Padres ocupa un puesto de honor San Agustín, que ha podido tomar el término de los autores que le precedieron<sup>10</sup>. Los autores clásicos citados por Berti son Tertuliano<sup>11</sup>, San Cipriano<sup>12</sup>, San Hilario<sup>13</sup> y San Ambrosio<sup>14</sup>. Y dadas las relaciones literarias que Agustín ha mantenido con ellos es muy posible que a ellos haya pedido ayuda a la hora de emplear la palabra *sacramentum*. El término no es nuevo, es escriturístico y patristico y en la lengua latina ha traducido el griego *mysterion*<sup>15</sup>.

La dificultad, como es fácilmente comprensible, no radica en el término usado, sino en las significaciones dadas. Berti camina por pasos y lentamente, sabiendo que la obra la dirige a estudiantes en teología, que necesitan que se les descubran los problemas progresivamente. El término *sacramentum* unido a *mysterium* aparece indistintamente en San Agustín, y Couturier ha recogido 2.279 empleos de esas palabras<sup>16</sup>. Su análisis confirma con profusión algunas de las conclusiones que se habían ya extraído de un examen menos exhaustivo de la obra agustiniana.

#### SIGNIFICACIONES DE "SACRAMENTUM".

Una primera constatación se impone a cualquiera que se interne en la sacramentaria de los Padres, pero más todavía si entra en el

<sup>9</sup> Para oponerse a esto cita un amplio texto de S. Agustín en el que se apunta que son las *novedades profanas* las que hay que evitar y no éstas, ya recibidas y conformes a la Escritura, *In Joan. Evang. tr.* 97, 4, PL. 35, 1.879-1.880, citado por BERTI, o. c. III, 169.

<sup>10</sup> Poniendo en relación el texto griego y la traducción de I Cor 13, 2 aduce un pasaje del *Contra litt. Petil.* II, 77, 172, PL. 43, 311-312, en el que *mysterium* vendría asimilado a *sacramentum*, ya que se hace referencia al bautismo. Luego se añaden otros textos en que se emplea el vocablo en ese sentido *Epist.* 54, 1, PL. 33, 200; *Contra Faustum* XIX, 13, PL. 42, 355.

<sup>11</sup> *De bapt.* 1, PL. 1, 1.305; 13, col. 1.323; *De praescript. haeret.* 40, PL. 66.

<sup>12</sup> *Epist.* 63, PL. 4, 384-401; *Epist.* 77, PL. 4, 427-433.

<sup>13</sup> *Comment. in Matth.* 4, 27, PL. 9, 942; 9, 3, col. 963.

<sup>14</sup> Ambrosius —dice nuestro autor, III, 169— *de Sacramentis* libros sex sacra eruditione plenos conscripsit: Cfr. PL. 16, 435-482.

<sup>15</sup> Cf. P. VISENTIN, "Mysterion-Sacramentum" dai Padri alla Scolastica": *Studia Patavina* 4 (1957) 394-414. Berti ha expuesto todo esto en la p. 169.

<sup>16</sup> Véase nota 5.

estudio de la misma en San Agustín: el término se emplea en diferentes sentidos, la significación no es única<sup>17</sup>. Berti reduce esos significados a los siguientes:

a) Suelen llamarse sacramentos los principales puntos de la doctrina eclesiástica que en los primeros siglos de la Iglesia se ocultaban a los gentiles, sea en relación con los dogmas de fe, sea en relación con la eucaristía, o con la consagración de otros misterios, ritos y celebraciones<sup>18</sup>. La ley del arcano y por ende de algo oculto, invisible, que no puede ser descubierto a todos, es un principio de interpretación para lo sacramental. Esto mismo ayudará a la comprensión de una terminología muy común en los Padres de "iniciación a los misterios", existente en los paganos, pero ya cristianizada, como *imbuere sacramenta*, que significa dejarse penetrar y como impregnar por el misterio mismo<sup>19</sup>.

Este primer significado Berti lo descubre también en San Agustín. Un primer texto es aquel en que Agustín, exponiendo *Eph. 3, 14-19* sobre la longitud, la altura y la profundidad, habla de la cruz y asimila los sacramentos a la parte que se oculta bajo la tierra y la mantiene en alto y de la que pende lo que aparece<sup>20</sup>. Y con éste cita otro texto de la *Epístola a Honorato*, que se titula *Sobre la gracia del Nuevo Testamento*, en el que se dice que el sacramento grande del sacrificio del Nuevo Testamento lo descubrirá cuando esté bautizado<sup>21</sup>. Se oculta al hombre ordinario y al no bautizado, y solamente cuando reciba el bautismo, se

<sup>17</sup> Recordemos solamente la obra conjunta, ya antigua en el tiempo, pero siempre rica en contenido de J. DE GHELLINCK - E. DE BACKER - J. POUKENS - G. LEBACQZ, *Pour l'histoire du mot "sacramentum"*, Louvain 1924; B. MOEEL, *Le signe sacré. Essai sur le sacrement comme signe et information de Dieu*, París 1959. Para San Agustín, véase la nota 4.

<sup>18</sup> J. L. BERTI, o. c. III, 170, pero ha recordado también recurriendo a los autores latinos las significaciones, diríamos, judiciales y militares (p. 16). Hemos preferido limitarnos a aquellos aspectos en que Agustín aparece con más claridad, si bien el matiz *militar* tendrá en Agustín una importancia capital sin duda en dependencia de Tertuliano y de otros autores latinos. El estudio está todavía abierto.

<sup>19</sup> P. Th. CAMELOT, "Sacramentum fidei": *Augustinus Magister II*, París 1954, 892.

<sup>20</sup> *En. in ps. 103, serm. 1, 14*, PL. 1.345: Quid est quot occultum est et non publicum in Ecclesia? Sacramentum Baptismi, Sacramentum Eucharistiae. Opera enim nostra vident et Pagani, Sacramenta vero occultantur illis: sed ab his quae non vident, surgunt illa quae vident; sicut a profundo crucis quod in terra figitur, surgit tota crux quae apparet et cernitur.

<sup>21</sup> *Epist. 140, 19, 48*, PL. 33, 558: Omnia largitur, et praescit: sed peccata praedicat, supplicia minatur, beneficia pollicetur. Filii ergo promissionis, filii sunt beneficii. Haec est gratia, quae gratis datur, non meritis operantis, sed miseratone donantis. Hinc gratias agimus Domino Deo nostro, quod est magnum sacramentum in sacrificio novi Testamenti, quod ubi et quando et quomodo offeratur, cum fueris baptizatus, inuenies.

revela el sacramento oculto en el Nuevo Testamento y el sacrificio que se ofrece.

Este punto abre un gran horizonte a la sacramentaria. Ya había sido puesto de relieve por los autores en el estudio sobre el bautismo y la eucaristía en el Santo<sup>22</sup>. Berti interpreta los textos aducidos de este modo también. Lo oculto —y siempre sacramento, comportará algo de oculto e invisible— es la totalidad, es decir, la parte doctrinal que se desvela poco a poco en la catequesis, en la enseñanza, y la parte carismática, la gracia que se percibía luego. Entonces *imbuere sacramenta* era inteligencia progresiva e impregnación por el misterio<sup>23</sup>.

b) A este sentido se acerca aquel otro según el cual se usa el término "sacramentum" para designar *res arcana*. Eso significaría el sacramento en su sentido amplio<sup>24</sup>, y a éste se referirían todos los sentidos simbólicos del Viejo Testamento y cuanto pudiera considerarse bajo el nombre de sacramento-símbolo. Berti no desvela aquí este significado. Lo hace al tratar de exponer hasta qué punto puede hablarse de sacramento en el estado de inocencia, interpretando en este sentido los textos agustinianos. Y en ello tendría razón<sup>25</sup>. Los términos son empleados allí con esa perspectiva y no en un sentido estricto teológico, que, por otra parte, es difícil de hallar y de concretar en el Santo. Habría una cierta diferencia entre este sentido y el anterior, pero sería de acento, en cuanto que uno estriba en lo doctrinal, y el otro en lo simbólico.

c) Sacramento se emplea como signo de una cosa sagrada. La nueva aproximación a la noción de sacramento se centra en San Agustín. A este propósito examina la noción de signo a partir del *De doctrina christiana* I, 2, 2, PL. 34, 19-20, y luego añade la definición más precisa conocida de todos<sup>26</sup>. Con esos supuestos agrega que no puede llamarse sacramento

<sup>22</sup> Cf. P. Th. CAMELOT, *Spiritualité du Baptême*, París 1960, vid. también nota 4.

<sup>23</sup> Puede verse un resumen de estas ideas en P. Th. CAMELOT, "Sacramentum fidei": *Augustinus Magister* II, París 1954, 893-894.

<sup>24</sup> BERTI, o. c. III, 173, interpretando algunos textos del *De Gen. ad litt.*, como se verá más adelante.

<sup>25</sup> Ch. COUTURIER (a. c. 189-255) ha insistido sobre todo en el *sacramento-símbolo*, estudiando principalmente los símbolos del Antiguo Testamento.

<sup>26</sup> *De doctr. christ.* II, 1. 1, PL. 34. 35: Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire: sicut vestigio viso, transisse animal cujus vestigium est, cogitamus; et fumo viso, ignem subesse cognoscimus..., cfr. últimamente J. ENGELS, "La doctrine du signe chez saint Augustin": *Studia Patristica*, VI/4 edited by F. L. CROSS, Berlin 1962, 366-372.

a un signo cualquiera, sino al signo de una cosa sagrada, como aparece en la Carta a Marcelino<sup>27</sup>.

Los signos, sin embargo, son múltiples y Berti se acerca cada vez más a una definición de sacramento. Para ello ahora distingue una serie de signos:

Signorum quidem aliqua nullam habent cum re quam significant similitudinem, ut campanae sonus signum est convocandi clerum; quaedam similitudinem talem habent, ut absque ulla vel humana vel divina institutione commonstrent rem quam significant, ut vestigium in arena impressum indicat pedem hominis aut alterius animantis; nonnulla denique signa ex institutione rem aliquam indigitant, sed cum ea habent analogiam aliquam et proportionem, ut immolatio Isaac Christi sacrificium, productio Evae institutionem Ecclesiae praefigurarunt..."<sup>28</sup>.

Estos últimos le permiten entrar en lo que San Agustín entendería por sacramento y a éstos pertenecería. En este sentido interpretará la *Epist.* 98 a Bonifacio<sup>29</sup>. Berrouard ha estudiado la *similitudo* en este mismo pasaje, diciendo al fin que "bajo la presión de Bonifacio (Agustín) debe llevar su análisis más adelante y le aparece que si el sacramento es un signo y un símbolo, es un signo que implica participación a la realidad significada"<sup>30</sup>. Los sacramentos necesitan esa cierta semejanza con la cosa significada, una cierta analogía o proporción, pero habría que preguntarse por la relación entre la proporcionalidad o analogía con la cosa significada y la eficacia de esos signos sagrados.

De aquí era ya fácil pasar a la definición de sacramento o al significado más completo de la palabra y a una descripción concisa. Lo agustiniano podría frenar aquí y sería difícil buscar un modo más preciso de definir el sacramento en San Agustín, aunque puedan recogerse otros elementos, y Berti lo hará en lo sucesivo.

#### DEFINICIÓN DE SACRAMENTO Y PRUEBA AGUSTINIANA.

Para llegar a una conclusión, analiza la historia precedente y las controversias, ateniéndose especialmente al Concilio de Trento. Una vez

<sup>27</sup> *Epist.* 138, 1, 7, PL. 33, 527: Nimis autem longum est convenienter disputare de varietate signorum, quae cum ad res divinas pertinent, Sacramenta appellantur.

<sup>28</sup> BERTI, o. c. III, 170.

<sup>29</sup> *Epist.* 98, 9, PL. 33, 364: Si enim sacramenta quamdam similitudinem earum rerum quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent. Ex hac autem similitudine plerumque etiam ipsarum rerum nomina accipiunt.

<sup>30</sup> M. F. BERROUARD, l. c. 293.



examinado brevemente esto, nos ofrece su definición de sacramento, que se había insinuado ya a través de las proposiciones estudiadas:

Ex quibus omnibus videtur nobis posse Sacramentum hac definitione describi: Sacramentum est invisibilis gratiae signum sensibile, divinitus institutum et Christi nomine sacroque ritu exhibitum, et hominum sanctificationem efficiens <sup>31</sup>.

La primera parte serviría para los sacramentos de la Antigua Ley y la segunda mostraría la diferencia entre los de uno y otro Testamento. Así definido, prueba cada uno de sus miembros sobre todo con la doctrina agustiniana que citará hasta la saciedad. Cuanto haya que aplicar luego a cada uno de los sacramentos penderá de este primer problema, aunque no sea fácil la enumeración de los siete sacramentos en los Padres y en San Agustín. Cuando trate del número de los sacramentos buscará razones valiosas para decir que si no se habla de todos explícitamente, al menos pueden colegirse de las diferentes referencias que se hacen en pasajes variados de sus obras <sup>32</sup>. Entra, pues, a cotejar su definición y a avalarla con los textos de San Agustín. Seguimos sus pasos y las citas que se hacen del Obispo de Hipona.

a) EL SACRAMENTO ES UN SIGNO SENSIBLE.—El signo, ya sabemos cómo lo definía Agustín —definición que recogía también Berti en otro lugar— <sup>33</sup> requiere una cierta especie o apariencia que ofrece a los sentidos. A este propósito no recurre ya al *De doctrina christiana*, sino al *De catechizandis rudibus* 26, 50, PL. 40, 344-345, donde Agustín escribe:

De sacramento sane (*forte, salis*) quod accipit, cum ei bene commendatum fuerit, signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari; nec sic habendam esse illam speciem benedictione sanctificatam, quemadmodum habetur in usu quolibet: dicendum etiam quid significet et sermo ille quem audivit, quid in illo condit, eujus illa res similitudinem gerit.

La referencia que le interesaba al presente era “signacula rerum divinarum esse visibilia”. Y para probar este miembro de su definición en el que aparece la visibilidad y tangibilidad de los signos, multiplica los textos agustinianos en que se manifiestan los sacramentos como “corporalia

<sup>31</sup> BERTI, o. c. III, 171.

<sup>32</sup> ID., o. c. III, 185-188.

<sup>33</sup> Cfr. nota 26.

sacramenta"<sup>34</sup>, como "sacramenta visibilia"<sup>35</sup>, como "elementum et visibile verbum"<sup>36</sup>, como "sacrosancta signacula"<sup>37</sup>. Por fin Berti recurre a otro texto, que usará luego frecuentemente. Está tomado del *Contra Faustum* XIX, 11, PL. 42, 355. Merece la pena citarlo aquí, porque desempeña un papel capital en este tema:

In nullum autem nomen religionis seu verum seu falsum, coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio colligentur; quorum sacramentorum vis inenarrabiliter valet plurimum, et ideo contempta sacrilegos facit. Impie quippe contemnitur, sine qua non potest perfici pietas.

La unión visible entre los miembros de una religión exige lazos visibles, que se determinan y manifiestan en los sacramentos. A esto apelará en otro lugar<sup>38</sup>.

b) ES UN SIGNO DE LA GRACIA INVISIBLE.—En la misma definición se dice que realiza la santificación del hombre y antes se anuncia que es signo de la gracia invisible. El sacramento es un signo y un signo sensible, pero el signo necesita ser de algo o de alguien, y se especifica diciendo

<sup>34</sup> *Contra Faustum* XIX, 16, PL. 42, 356-357: Quid enim aliud quaeque corporalia sacramenta nisi quaedam quasi verba visibilia, sacrosancta quidem, veruntamen mutabilia et temporalia? El problema que tenía aquí planteado era la diferencia de signo para los sacramentos del Antiguo y del Nuevo Testamento, pero no de significación. La única diferencia sería de tiempo, en cuanto que en aquellos se trataba de una cosa que se cumpliría y en éstos de algo ya cumplido, del *faciendum* y del *factum*.

<sup>35</sup> *Quaest. in Hept.* III, q. 84, PL. 34, 712, en que aparece la santificación invisible y la visible, por Dios y por Moisés, esta última interpretada por Berti como santificación legal. La sacramentaria agustiniana insinúa aquí un gravísimo problema, que no podemos abordar al presente.

<sup>36</sup> *In Joan. Evang. tr.* 80, 3, PL. 35, 1.840: Se habla del bautismo y del texto de San Juan: *Jam vos mundi estis propter verbum quod locutus sum vobis*, al que Agustín agrega: *Quare non ait, mundi estis propter Baptismum quo loti estis, sed ait, propter verbum quod locutus sum vobis; nisi quia et in aqua verbum mundat? Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum, et fit Sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum.*

<sup>37</sup> *Epist. ad Rom. inchoat. expos.* 18, PL. 35, 2.101. El contexto de Agustín se refiere al conocimiento de la voluntad de Dios y el pecado contra el Espíritu Santo que sería pecar conocida la voluntad de Dios. Y entonces lo primero que hay que investigar y discutir es cuándo se conoce la voluntad de Dios. Algunos, dirá el Santo, la conocen aun antes de recibir el bautismo, como sucedió a Cornelio, no sin haber sido instruido por San Pedro y haberle manifestado con signos clarísimos el Espíritu Santo cuál era esa voluntad. Sin embargo no por eso despreció el sacramento, antes bien lo recibió conocido. Agustín añade: *quanquam non ideo Sacramenta illa contempserit, sed multo certius baptizatus sit; ut etiam ipsa sacrosancta signacula, quorum res in eo praecesserat, ad perficiendam scientiam veritatis percipere nullo modo moraretur (Act 10). Multi autem nec post acceptum Baptismum curant cognoscere voluntatem Dei.*

<sup>38</sup> Cfr. el apartado *¿Cuándo comenzaron los sacramentos?*

que es signo de la gracia invisible. La prueba la busca en un texto agustiniano, que cita:

Nam sine ista sanctificatione invisibilis gratiae, visibilia sacramenta quid prosunt? Merito enim quaeritur, utrum etiam ista invisibilis sanctificatio sine visibilibus sacramentis, quibus visibiliter homo sanctificatur, pariter nihil prosit: quod utique absurdum est<sup>39</sup>.

No se da, empero, al parecer, relación de causalidad entre los sacramentos visibles y la santificación invisible, pues se decía en precedencia en el mismo texto, hablando de Dios y de Moisés que santifican:

Quomodo ergo et Moyses sanctificat et Dominus? Non enim Moyses pro Domino: sed Moyses visibilibus sacramentis per ministerium suum; Dominus autem invisibili gratia per Spiritum sanctum, ubi est totus fructus etiam visibilium sacramentorum...

Berti interpreta esa santificación de los sacramentos de la Antigua Ley como una santificación legal, es decir, era una santidad umbrática, figura de la santificación que había de conferirse por medio de Cristo.

Aquí se planteaba, como era natural, la diferencia entre los sacramentos de la Ley Antigua y los de la Nueva. Berti, insistiendo en ese texto de San Agustín, dirá que son iguales *in re significata*, ya que significan el mismo Cristo y su gracia<sup>40</sup>. La diferencia entre ambos será preciso buscarla en que los sacramentos de la Antigua Ley eran signo del Cristo por venir, y los de la Nueva son signo de la redención ya realizada. Y se aduce aquí *Contra Faustum* XIX, 14-15, PL. 42, 355-356<sup>41</sup>. Ante la diversidad de gracias, que él se empeña en distinguir con Santo Tomás y en parte siguiendo el Agustín de *Contra Faustum* XIX, 13, PL. 42, 355, en "gracia presente, que adorna y santifica al alma, como la justicia, la remisión de los pecados, algunos otros dones de Dios que colma a quien recibe dignamente los sacramentos, luego

<sup>39</sup> *Quaest. in Hept.* III, q. 84, PL. 34, 712.

<sup>40</sup> BERTI, o. c. III, 171.

<sup>41</sup> *Contra Faustum* XIX, 13-14-15, PL. 42, 355-356. El sentido general del Antiguo Testamento figura del Nuevo y el Nuevo figura de lo escatológico se manifiesta claramente en este pasaje, digno de ser notado: Proinde prima sacramenta, quae observabantur et celebrabantur ex Lege, praenuntiativa erant Christi venturi: quae cum suo adventu Christus implevisset, ablata sunt; et ideo ablata, quia impleta; non enim venit solvere Legem, sed adimplere: et alia sunt instituta virtute majora, utilitate meliora, actu faciliora, numero pauciora, tanquam justitia fidei revelata, et in libertatem vocatis filiis Dei jugo servitutis ablato (Galat 5, 1-13), quod duro et carni dedito populo congruebat (cap. 13). Y prosigue en los dos siguientes exponiendo estos pensamientos de modo extraordinario.

la gracia recibida de la Encarnación del Señor, de la pasión, redención y resurrección, y si hablamos de los sacramentos antiguos, la alianza pactada, la promesa de Dios y la liberación de la servidumbre, y por fin la gracia futura, a saber la gloria y la consecución de la vida eterna", los sacramentos serán adjetivados distintamente según sean signos de una gracia o de otra. Así nos hallaremos frente a los sacramentos *demonstrativos* de la gracia presente, *commemorativos* de la gracia pasada a *pre-nunciativos* de la futura<sup>42</sup>.

Pero hay algo más que Berti pone aquí de manifiesto y que continúa la línea agustiniana en una teoría cara a San Agustín. Los sacramentos son todo eso, pero a su vez son "*commonitoria*" del propio deber y de la realización de lo significado. He aquí el sentido personalista de la sacramentaria que no es automática, simplemente por esa palabra que alguien ha calificado de bárbara, *ex opere operato*, sino que exige e impone la responsabilidad personal. Así recuerda nuestro autor que la circuncisión advierte —*admonet*— que cada cual circuncide su corazón y la inmolación de víctimas, que se tema la suprema potestad de Dios, al igual que ahora el bautismo nos hace reparar —*commonet*— en que el hombre viejo ha sido crucificado a una con Cristo, en que se destruya el cuerpo de pecado y no lo sirvamos más, y por la conmemoración del cuerpo de Cristo somos excitados a dar gracias por la redención recibida, y a fomentar entre nosotros que participamos de un solo pan la caridad mutua y el amor<sup>43</sup>. De esta suerte el sacramento adquiere toda su virtualidad y de su aparente automatismo se trueca en mucho más personal, no sólo en la preparación requerida, sino también en la participación directa con la consciencia y la reflexión humana en el acto de la aceptación y confección.

c) Es un signo divinamente instituido.—A partir del efecto espiritual que produce y significa, se asciende a la fuente y a la raíz divina del mismo, pero se atiende también aquí a una palabra de Agustín, que toma al pie de la letra, en la que se dice que el "*sacramentum est utile signum divinitus institutum*"<sup>44</sup>. Sin embargo Agustín no trataba, al usar

<sup>42</sup> BERTI, o. c. III, 171.

<sup>43</sup> *Id.*, *Ibid.*

<sup>44</sup> *De doctr. christ.* III, 9, 13, PL. 34, 70-71: Sub signo enim servit qui operatur aut veneratur aliquam rem significatam, nesciens quid significet: qui vero aut operatur, aut veneratur utile signum divinitus institutum, cujus vim significationemque intelligit, non hoc veneratur quod videtur et transit, sed illud potius quo talia cuncta referenda sunt.

esa expresión, sólo del signo sacramental, pues reclama a otros muchos signos útiles. Hace referencia a lo que había dicho hablando de los signos que comportan una semejanza con la cosa significada. Esto es necesario verlo con claridad, porque institucionalmente le da la significación. En la ley de naturaleza podrá decir que falta este elemento, pero el hombre ha tenido sacramentos que se ha constituido *instinctu interiori*, como veremos.

d) Y ADMINISTRADO EN NOMBRE DE CRISTO.—La cualidad del sacramento la contradistingue esta condicional, de suerte que aquí se esclarece la doctrina ya en la misma definición. Cita *Jó* 1, 13 y *I Cor* 1 para remitirnos luego al lugar tan conocido de Agustín *In Joan. Evang.* tr. 6, 6.7.8, PL. 35, 1.427-1.429<sup>45</sup>. Berti hace entrar este elemento en la definición de sacramento en plena concordancia con San Agustín, que se explica en la controversia donatista de modo especial.

#### ¿CUÁNDO COMENZARON A EXISTIR LOS SACRAMENTOS?

Hablando de la institución divina de los sacramentos, nos había insinuado que ampliaría la doctrina más adelante. Y ahora se hace la pregunta: ¿cuándo comenzaron los sacramentos? Habida cuenta de la definición y de la esencia de los sacramentos, y de la diferencia entre los sacramentos de la Antigua Ley y los de la Nueva, admite, por una parte, de acuerdo con todos los teólogos, exceptuados los herejes que piensan que el hombre es movido sólo internamente y que no necesita de signos sensibles, que en la nueva alianza son necesarios los signos y por tanto los sacramentos. ¿Lo eran también antes de Cristo, en la Ley Antigua? Berti distingue tres momentos o estadios y en cada uno de ellos admitirá sacramentos, bien que existan opiniones en contrario. Esos tres estadios son los siguientes, con sus explicaciones:

a) EL ESTADO DE INOCENCIA.—Muchos escolásticos y teólogos han negado que en el estado de inocencia se dieran sacramentos, considerada la esencia de éstos y sus efectos. Berti expone esa opinión con sus razones y luego pasa a explorar la sentencia de aquellos que piensan que en el

<sup>45</sup> En el texto que usamos se remite al *Tract. IX*, pero a juzgar por el contexto se refiere al conocido paso que hemos señalado en el texto.

estado de inocencia habría también sacramentos. Esta segunda opinión la defendían algunos agustinos, siguiendo a F. Bellelli, que argumentaba con testimonios de San Agustín<sup>46</sup>. Berti responde también a estos argumentos.

Entre las pruebas aducidas para probar la existencia de sacramentos en el estado de inocencia se lee el texto famoso del *Contra Faustum* XIX, 11, PL. 42, 355. Berti, buscando el equilibrio en la interpretación agustiniana, dice que Agustín en este lugar o habla de misterios y ritos, por los que se distingue una religión de otra, o al menos no se refiere al estado de inocencia. Las dos cosas las repliega con un análisis preciso del texto<sup>47</sup>. Una segunda razón, a que apelaban los agustinianos era otro texto del *De Gen. ad litt.* VIII, 4, 8, PL. 34, 375, en el que *lignum vitae* viene considerado como "sacramentum"<sup>48</sup>, y más adelante, en VIII, 5, 10, PL. 34, 376, la sabiduría venía señalada por medio del *lignum*, es decir, de una criatura corporal, como por una especie de sacramento —*tanquam sacramento quodam significari*—<sup>49</sup>, y ese mismo árbol mantenía la salud estable del hombre<sup>50</sup>. Responde también a estas interpretaciones de los textos agustinos recordando que se emplea en ellos la palabra "sacramentum" en sentido amplio, en el que significa *res arcana*, y lo prueba con el contexto, deshaciendo uno a uno los argumentos que, estribando en Agustín, recogían a su favor, aludiendo al ejemplo del matrimonio del que se habla también allí y que era sacramento, pero sólo en sentido amplio.

A pesar de que no sigue la interpretación de San Agustín dada por los autores de su misma sentencia, sino que prefiere la fidelidad al texto,

<sup>46</sup> Las palabras de BERTI, o. c. III, 172 son éstas: *Quidam censent etiam in statu innocentiae quaedam sacramenta existisse: quam opinionem amplectuntur nonnulli Ordinis nostri Scriptores cum Fulgentio Bellelli lib. I Mentis Aug. cap. 20 his argumentis innixi. En efecto BELLELLI, Mens Augustini de statu creaturae rationalis ante peccatum. Lucernae 1711, dedica el cap. 29 del lib. I a este punto: Expenditur ex Augustino an in innocentiae statu potuerit esse, vel reapse fuerit aliquod vere dictum Sacramentum? Los argumentos aducidos de Agustín son los que vemos aquí examinados por Berti. Las páginas dedicadas son 136-144, dando por supuesto desde el principio que en general los escolásticos excluyen los sacramentos del estado de inocencia. El capítulo 20 citado en el texto que usamos de Berti está sin duda alguna equivocado.*

<sup>47</sup> BERTI, o. c. III, 173.

<sup>48</sup> Dice así el texto: *Nec sine mysteriis rerum spiritualium corporaliter praesentatis voluit hominem Deus in paradiso vivere. Erat ei ergo in lignis ceteris alimentum, in illo autem Sacramentum.*

<sup>49</sup> ...per lignum id est per corpoream creaturam tanquam Sacramento quodam significari Sapientiam in paradiso corporali, Sapientiam utique qua recte vivimus...

<sup>50</sup> *De Gen. ad litt.* VIII, 5, 11, PL. 34, 377.

aprueba esa opinión y da razones al margen de los textos del Santo, aunque con pensamiento que le delata plenamente. Esas razones en favor de la existencia de sacramentos en el estado de inocencia, pueden concretarse en las siguientes: el del hombre y su composición, recurriendo aquí en general a Agustín con este motivo, "propterea quod homo corpore animoque conflatus per corporalia signa potest in quocumque statu devenire in cognitionem rerum spiritualium, ut non obscure docet citato loco Augustinus, ipsaque ratio demonstrat". Es un principio básico en todo el agustinismo, éste *de visibilibus ad invisibilia, de corporalibus ad incorporalia*. La teoría de la admonición tiene aplicación en todos los estados.

Además de esto, pasando a la gracia, agrega que por esos signos puede conferirse no una gracia sanante, que no sería necesaria allí sino una gracia que fomentase y aumentase la primera. Habría sacrificios también, ya que la criatura racional se compone de alma y cuerpo y tiene que adorar y servir a Dios con todo lo que es, con actos externos e internos. Añade que los hombres visibles constituirían una Iglesia visible que necesitaría de signos visibles para unirse. No existirían allí los sacramentos futuros, que tienen la virtud de conferir la gracia *intuitu meritum Christi*, o instituídos para la remisión de los pecados, porque, según nuestra opinión —dice Berti— Cristo no hubiese venido, si Adán no hubiese pecado, y no son los sanos los que tienen necesidad de médico, sino los enfermos<sup>51</sup>. Berti reconoce que no es único en defender esta sentencia y no ve, por su parte, repugnancia en que existieran en ese primer estadio sacramentos.

b) EN EL ESTADO DE NATURALEZA.—Es decir, desde la caída de Adán hasta la ley dada por Dios a Moisés<sup>52</sup>. En este estadio distingue los párvulos de los adultos, admitiendo luego la existencia de sacramentos, de algún signo de la gracia, para los párvulos. El fundamento lo halla en San Agustín, que afirma que no puede negarse que antes de la circuncisión tuvieran los siervos de Dios un remedio que ofrecer a los niños, aunque se ignore cuál era ese<sup>53</sup>. Además, piensa que la razón está de

<sup>51</sup> BERTI, o. c. III, 173.

<sup>52</sup> Id., 174.

<sup>53</sup> *Contra Julian*. V, 11, 45, PL. 44, 809-810: Nec ideo tamen credendum est, et ante datam circumcisionem famulos Dei, quando quidem inerat eis Mediatoris fides in carne venturi, nullo sacramento ejus opitulatos fuisse parvulis suis, quamvis quid illud esset aliqua necessaria causa Scriptura latere voluerit.

su parte, ya que si siempre fue necesaria la fe en Cristo para la salvación, y los niños no pueden actualizar esa fe y mediante ella la justificación, era necesario algún remedio<sup>54</sup>.

Algunos opinan con Santo Tomás que bastaba entonces la fe sola sin manifestación alguna por signos externos, pero Berti, con textos de Agustín, dice que no es suficiente, sino que aunque nos sea desconocido el signo sensible, antes de Abraham existía<sup>55</sup>. Los sacramentos significaban todos, como ha insinuado con el *Contra Faustum* XIX, 16, la misma realidad, es decir, Cristo y su gracia, y en cada uno de los estadios se lograban aquellos sacramentos que convenían a ese estado. En la ley escrita se determinaron, pero en la ley de naturaleza, como los hombres eran movidos solamente por el instinto interior a adorar a Dios, por ese mismo instinto, sin ninguna ley externamente dada, determinaban los signos sensibles que usarían en el culto de Dios y para expiar los pecados<sup>56</sup>.

La existencia de esos sacramentos también para los adultos la prueba por los sacrificios, por el culto exterior, por la forma visible de religión. Se ignora cuáles eran esos sacramentos, pero existían. La institución procedía del instinto divino que los inspiraba<sup>57</sup>. Dejamos aquí este punto en compás de espera.

c) LA CIRCUNCISIÓN.—Era el tercer estadio del proceso que examinaba Berti en la institución de los sacramentos. Al tema le dedica muchas páginas<sup>58</sup>. Lo trata bajo este epígrafe:

Agitur de origine circumcisionis et quaeritur an fuerit Sacramentum divinitus institutum ad delendum originale peccatum<sup>59</sup>.

No nos interesa el examen que hace de fuentes en los textos escriturísticos originales y aún en autores paganos. Nuestra mirada, como en lo precedente, se flecha a San Agustín, que sobresale de modo particular en este tema. Las proposiciones se encadenan en plan escolar y luego de decir que la circuncisión no ha sido instituída sólo para

<sup>54</sup> Se cita también aquí *De nupt. et concupisc.* II, 11, 24, PL. 44, 449-450.

<sup>55</sup> Ese desconocimiento viene señalado en el texto de las notas precedentes y en *De peccato originali* II, 30, 35, PL. 44, 402.

<sup>56</sup> BERTI, o. c. III, 174.

<sup>57</sup> Id., 175.

<sup>58</sup> Id., 175-178.

<sup>59</sup> Id., 175.



distinguir a los hijos de Abraham de los gentiles<sup>60</sup>, pasa a considerarla como “un signum commonens ut carnis voluptates frenentur, iccirco in illa parte corporis impressum, quae vehementius titillat, ut inquit citatis in locis Augustinus et Thomas”. Y pasando revista a testimonios de la Escritura, de Filón y de San Cipriano, busca apoyo en Agustín para expresar que la circuncisión significa el despojo y el sepelio de las concupiscencias carnales<sup>61</sup>.

Este significado simple conduce directamente a otro más profundo, que se insinuaba ya en alguno de los textos estudiados por el teólogo agustino, a saber:

Ad haec circumcissionem fuisse signum baptismatis, regenerationis et etiam immortalitatis praenuntiativum, non uno in loco demonstrat sapientissimus Augustinus<sup>62</sup>.

Los textos de Agustín proceden del *Contra Julianum* VI, 7, 18, PL. 44, 833, y *De anima et ejus origine* II, 11, 15 PL. 44, 504, en que hablando de las oraciones o del sacrificio ofrecido por los no incorporados a Cristo, se apela al sacrificio de los macabeos que pensaban ofrecido por los no circuncidados, y agrega:

Ita istud dicit, quasi pro incircumcisis illa oblata legerit sacrificia, sicut haec nostra pro non baptizatis censuit offerenda. Circumcisio quippe fuit illius temporis sacramentum, quod praefigurabat nostri temporis Baptismum.

Siendo tan claro el pensamiento de San Agustín a este respecto, cierra el paso a quienes pensaban que era una invención de Agustín y recoge testimonios de los Padres, en especial de San Basilio y de San Ambrosio para decir que “la sentencia que afirma que la circuncisión fue instituída para borrar el pecado original, no fue primeramente excogitada por San Agustín”<sup>63</sup>.

<sup>60</sup> Id., 177.

<sup>61</sup> *In Joan. Evang. tr.* 30, 5, PL. 35, 1.634; cfr. también *De nupt. et concupisc.* II, 11, 24, PL. 44, 450: Ex quo enim instituta est circumcisio in populo Dei, quod erat tunc signaculum justitiae fidei (Rom 4, 25, 11), ita ad significationem purgationis valebat et in parvulis originalis veterisque peccati, sicut et Baptismus ex illo valere coepit ad innovationem hominis, ex quo est institutus; además *Contra Faustum* XVI, 23, PL. 42, 335: Quid enim significat circumcisio carnis? Quid, nisi exspoliationem mortalitatis, quam carnali generatione portamus?

<sup>62</sup> BERTI, o. c. III, 178.

<sup>63</sup> Id., *ibid.* Berti aquí asigna a San Basilio, *Hom. 13 sobre el bautismo* un texto que Agustín decía ser de Juan Crisóstomo en *Contra Julian.* II, 6, 18, PL. 44, 686-686.

La proposición V suena así:

Quod circumcisio sit a Deo instituta ad delendum originale peccatum est expressa sententia Augustini, valide sacris litteris confirmata, et recepta a posterioribus Patribus, et Scholasticis illustrioribus <sup>64</sup>.

En la prueba, los textos de San Agustín se multiplicaban <sup>65</sup>, al igual que en lo sucesivo, ya que tiene que resolver una serie de objeciones que se le hacen. Sin embargo, su tarea estaba cumplida en este aspecto, y aun en el análisis filológico del hebreo se admirará de la agudeza de ingenio de Agustín, quien no entendía el hebreo, pero intuía los textos <sup>66</sup>.

#### CONCLUSIONES.

En cualquier tema que entremos a estudiar en nuestro autor recogemos siempre la misma sensación de plenitud y de madurez, de conocimiento y de paciencia. Se desenvuelve con soltura y no está ligado a ninguna tendencia en la solución de los problemas teológicos que se plantean. Es libre bajo la égida de San Agustín.

a) Berti maneja con profusión y profundidad en la sacramentaria los textos de San Agustín y ha captado bien su pensamiento.

b) La interpretación que ofrece sobre los diferentes significados de la palabra y el empleo que ha hecho del Santo está en línea con los más recientes estudios modernos, si bien los textos examinados no han sido todos, y ha insistido más en lo teológico que en lo filológico.

c) Su definición de sacramento tiene una base agustiniana, y los elementos que la componen hallan en el Obispo de Hipona una confirmación. Sin embargo es necesario convenir en que a San Agustín le faltaba todavía claridad para precisar un único sentido de sacramento.

d) En lo referente a los sacramentos en los diversos estados continúa la línea agustiniana e interpreta la diferencia entre los sacramentos de la

<sup>64</sup> BERTI, o. c. III, 179.

<sup>65</sup> Los textos de San Agustín son los siguientes, citados por su orden e interpretados en estas páginas por Berti, *Epist.* 187, 11, 34, PL. 33, 745; *Contra Julian.* III, 18, 34, PL. 44, 719-720; *De nupt. et concupisc.* II, 11, 24, PL. 44, 449-450; *De peccato originali* II, 30, 35, PL. 44, 402; *Op. imp. contra Julian.* II, 201, PL. 45, 1.227; *De civ. Dei* XVI, 27, PL. 41, 506-507; *Contra litt. Petil.* II, 72, 162, PL. 43, 309; *De bapt.* IV, 24, 31, PL. 43, 174-175; *Quaest. in Hept.* II, q. 11, PL. 34, 599-600, etc. Textos examinados por Berti, en las pp. 179-180.

<sup>66</sup> At Augustinus, quamvis linguae hebraicae vim non attenderit, hanc tamen responsionem, tanta erat ingenii eius acies, tanta in scripturis enodandis libratio, adhibuit loco nuper laudato (BERTI, o. c., III, 181).

Antigua y de la Nueva Ley, como santificación legal en aquellos. Habría que decir que es uno de los puntos difíciles en la interpretación de San Agustín. Para solucionar este tema general sería necesario profundizar en la circuncisión como signo divinamente instituido para borrar el pecado original. Berti lo ha abordado ampliamente, defendiendo la tesis agustiniana, que espera todavía un estudio más detallado, fundamental por otra parte en la controversia pelagiana.

P. JOSÉ MORÁN, O. S. A.

## ¿Es el episcopado un sacramento distinto del presbiterado?

Puntos de vista de Juan Lorenzo Berti

Los amplios comentarios<sup>1</sup> dedicados al n. 21 de la constitución dogmática "Lumen gentium" del Vaticano II, en el que se propone la doctrina sobre la sacramentalidad del episcopado, han vuelto a poner sobre el tapete el tema que sirve de epígrafe a estas páginas, después del compás de espera marcado por los debates conciliares, con la consiguiente expectación de los teólogos<sup>2</sup>. Terminado el Concilio, y partiendo de los datos por él aportados, la discusión ha vuelto a salir a la calle. El episcopado es un sacramento, sí; pero, ¿hasta qué punto es distinto del presbiterado? ¿Cuál es la naturaleza de esa distinción? ¿Qué significa, en la mente del Concilio, "la plenitud del sacramento del Orden"<sup>3</sup> que se confiere con la consagración episcopal? ¿Qué alcance tiene la afirma-

<sup>1</sup> Prácticamente en todos los comentarios que se han dedicado a la Constitución "De Ecclesia" hay algún trabajo sobre la sacramentalidad. Véanse en particular, B. MONSEGU, *Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia: Sacramentalidad del Episcopado*, ed. BAC., Madrid 1966, 403-427, donde se citan otros trabajos; D. B. DUPUY, "Bulletin d'histoire des doctrines la théologie de l'episcopat": *Revue des Sciences Phil. et Theol.* 49 (1955) 288-342; NICOLAU, "Episcopado en la Constitución "Lumen Gentium": *Salmanticensis* 12 (1965) 451-507; C. POZO, "La teología del episcopado en el cap. III de la Const. De Ecclesia": *Estudios eclesiásticos* 40 (1965) 39-162; U. LATTANZI, "De nexu agnoscendo inter episcopalem consecrationem et sacra Ecclesiae munera": *Divinitas* 9 (1965) 392-415. Se podría aumentar la lista, pero no lo creemos necesario.

<sup>2</sup> Antes del Concilio el tema había sido ampliamente debatido. La bibliografía es abundantísima: J. CONGAR, "Faits, problemes et reflexions a propos du pouvoir et des rapports entre le presbyterat et l'episcopat": *La Maison-Dieu* 19 (1948) 10-128; LECUYER, "La grace de la consecration episcopal": *Revue des Sciences Phil. et Theol.* 36 (1952) 389-417; B. MONSEGU, "El constitutivo formal del episcopado": *XXII Semana Española de Teología*, Madrid 1963, 65-84; BOULARAND, "La consecration episcopal est-elle sacramentelle": *Bull. Lit. Ecol.* 54 (1953) 3-36; M. LÓPEZ MARTÍNEZ, "La distinción entre obispos y presbíteros": *XXII Semana Española de Teología*, Madrid 1963, 85-156.

Para una bibliografía más amplia sobre el tema, véase U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, "La eclesiología en los últimos años (1950-1964). Orientaciones bibliográficas": *Salmanticensis* 12 (1965) 319-394; SERENTHA, "Ressegna bibliografica sull'episcopato": *Scuola Cattolica* 181 (1963) 343-271.

<sup>3</sup> *Const. Lumen gentium*, n. 21, 1.ª ed. BAC., Madrid 1966, 43.

ción conciliar de que "con la imposición de las manos y las palabras consecratorias se confiere la gracia del Espíritu Santo y se imprime el sagrado carácter"<sup>4</sup>, referida a la ordenación de un nuevo obispo? ¿En qué relación están la gracia y el carácter del episcopado con los del presbiterado? Estas y otras preguntas vuelven a encontrar eco en libros y revistas de teología, de biblia, de historia, de liturgia, etc., aportando cada especialista sus razones. En realidad, todas estas disciplinas están implicadas a la hora de dar una solución al problema.

El Concilio, por su parte, no ha hecho más que canalizar la corriente doctrinal, cada día más numerosa, que, a partir del Tridentino, venía corriendo en sentido positivo hacia la sacramentalidad del episcopado, pero sin determinarse por una explicación concreta de este hecho<sup>5</sup>, dejando a la libre discusión de los teólogos sus puntos menos claros y, en particular, sus relaciones con el presbiterado. Ni siquiera ha querido definir "solemnemente"<sup>6</sup> la misma sacramentalidad, no obstante haberla puesto como fundamento de la magnífica construcción teológico-pastoral que, en torno al episcopado, se ha levantado en el capítulo tercero de la constitución "de Ecclesia".

Estando así las cosas, hemos creído oportuno, con motivo del centenario de Berti, traer a colación sus puntos de vista sobre el particular. Nos ha parecido la suya una buena aportación que, incluso después del Concilio, tiene valor positivo. Primero, porque nos da una visión estu-penda del panorama doctrinal de su época sobre el tema, panorama que, prácticamente, ha cambiado bien poco con el pasar de los años. Y, segundo, porque la doctrina que propone está, a nuestro entender, dentro de las insinuaciones que el mismo Vaticano II sugiere para una solución definitiva.

\* \* \*

Berti dedica al episcopado como sacramento el capítulo IX de su libro "De Ordine"<sup>7</sup>. Un capítulo que apenas cuenta cuatro páginas,

<sup>4</sup> *Ibid.* 44.

<sup>5</sup> Conf. *Relatio super caput III textus emendati schematis Const. de Ecclesia* a Card. König, 7.

<sup>6</sup> *Ibid.* 6.

<sup>7</sup> El título general de la obra de Berti es *De theologicis Disciplinis*. Hemos empleado para nuestro estudio la edición de Venecia 1742. El capítulo 9 "De Ordine" corresponde al tomo octavo de la obra, pp. 78-81, según la antedicha edición. A estas páginas nos referimos siempre al citar dentro del texto o en nota.

pero cuya riqueza de contenido es digna de amplio comentario. Es el suyo un estudio denso y bien pensado, escaso en literatura pero abundante en erudición teológica, en el que se demuestra una vez más agudo pensador y digno representante de la Escuela Agustiniana.

Comienza su exposición con una referencia completa de los diversos sentidos nominales de la palabra griega "*Episcopos*", a la que corresponde "*episcopus*" en latín, poniendo de relieve las significaciones a que han dado lugar: *superinspector, speculator, superspectator, visitator*, etc., y conviniendo con San Agustín<sup>8</sup> en que "*Episcopatus nomen est oneris non honoris. Graecum est enim, atque inde ductum vocabulum, quod ille qui praeficitur, eis quibus praeficitur superintendit, curam eorum scilicet gerens*".

Pasa revista, asimismo, a los lugares del Antiguo y del Nuevo Testamento en los que aparece expresamente citada (*Esdras*, 11, 22; *Salm.* 108; *I Petri*, 2, 25) haciendo ver que su significación real corresponde exactamente al doble sentido nominal de prefectura y de servicio, por lo que concluye:

"Iure igitur meritoque, ii, qui in Ecclesiastica Hierarchia ceteris praeposunt, insigniti sunt honestissimo amplissimoque nomine episcoporum" (p. 78).

En apretado resumen expone, a continuación, las tres sentencias que sus contemporáneos y anteriores han defendido sobre la sacramentalidad o menos del episcopado. Es interesante dejar constancia de ellas porque, en realidad, son las que han prevalecido a través de dos siglos, limitándose los teólogos posteriores, e incluso los de nuestros días, a tomar posiciones de una u otra parte y repitiendo, con escasas innovaciones, las razones ya dadas.

1.º SENTENCIA: El episcopado es orden en sentido amplio, pero no sacramento.

---

<sup>8</sup> *De Civ. Dei*, XIX, 19, CSEL. 40/2, 404. Hay varios estudios sobre el episcopado como servicio en San Agustín: M. JOURJON, *L'Evêque et le peuple de Dieu selon saint Augustin*. Étude de théologie pastorale. (Thèse de doctorat, Lyon). Ronéot, année 1948-1949; ID., *L'evêque et le peuple de Dieu selon saint Augustin* en "Saint Augustin parmi nous", Le Puy-Paris 1954, 149-178; J. MORÁN, "La presenza di S. Agostino nel Concilio Vaticano II": *Augustinianum* 6 (1966) 460-488.

Piensen así —dice Berti— Hugo de San Víctor<sup>9</sup>, Pedro Lombardo<sup>10</sup>, Santo Tomás<sup>11</sup>, San Buenaventura<sup>12</sup> y otros muchos<sup>13</sup>.

El nombre de orden —explican— puede tomarse en un doble sentido. Uno más amplio, en cuanto es una potestad espiritual no sólo de jurisdicción, sino también para poner ciertas acciones sagradas, como consagrar el crisma, ungir las frentes de los bautizados, iniciar a los ministros de la Iglesia, etc.... Así considerado, el episcopado es orden.

Sin embargo, en sentido estricto, es decir, en cuanto que el orden es un sacramento instituido por Cristo para consagrar y ofrecer la Eucaristía y confiere la potestad y el carácter necesarios para desempeñar tal oficio, el episcopado no es orden ni puede serlo, porque no es dable concebir potestad más amplia y sublime que la de consagrar y ofrecer el cuerpo de Cristo (p. 78).

Es ésta, en definitiva, una visión del orden en dos dimensiones separadas o, al menos, separables: como una potestad sobre el cuerpo físico de Cristo —en este sentido y sólo en él se puede hablar de orden-sacramento— y como una potestad espiritual sobre el cuerpo místico de Cristo, en cuyo caso el orden no es propiamente sacramento<sup>14</sup>.

Berti no comparte esta opinión. Su visión del orden es unitaria. De tal forma que toda la potestad episcopal, en cuanto episcopal, tiene raíz sacramentaria (p. 80). No se trata solamente de una falta de jurisdicción en el presbítero, por vía de no concesión de facultades para poner ciertas acciones sagradas (confirmar, ordenar, etc.), o de una ampliación de jurisdicción en el obispo que le capacite para ponerlas, quedando en pie la igualdad en ambos del sacramento del orden (Ib.). El episcopado es un grado sacramental y sacerdotal, superior en orden y jurisdicción al presbiterado.

Por otra parte, no se puede admitir, en línea de principio, que el

<sup>9</sup> *De Sacramentis*, l. 2, p. 3, c. 3, PL. 176, 423.

<sup>10</sup> *Sent.*, l. 4, d. 24, n. 11, PL. 192, 904.

<sup>11</sup> *In IV Sent.*, d. 24, q. 3, a. 2; *Suppl.*, q. 37, a. 2; q. 40, a. 4.

<sup>12</sup> *In IV Sent.*, d. 24, p. 2, a. 2, q. 3.

<sup>13</sup> Véase C. Pozo, "Tres posibles concepciones del sacramento del orden: a propósito de la sacramentalidad del episcopado: *Revista española de teología* 24 (1964) 131-132. En este trabajo se citan bastantes autores, antiguos y modernos, que defienden esta tesis.

<sup>14</sup> Esta doctrina, aplicada por Santo Tomás al episcopado, le lleva a negar la sacramentalidad del mismo. He aquí sus palabras: "Ordo potest accipi dupliciter. Uno modo secundum quod est sacramentum. Et sic... ordinatur omnis ordo ad Eucharistiae sacramentum. Unde cum episcopus non habeat potestatem superiorem sacerdoti quantum ad hoc, episcopatus non erit ordo". (*Suppl.*, q. 40, a. 5).

episcopado no diga referencia a la Eucaristía. Es cierto que no confiere la potestad de consagrar y ofrecer el cuerpo de Cristo —potestad que Berti supone necesariamente en el que va a ser consagrado obispo, por ser ya presbítero—<sup>15</sup>, pero no es menos cierto que por la consagración episcopal se confiere la potestad de consagrar, mediante la ordenación, a los ministros de la Eucaristía. Su relación a la Eucaristía es indirecta, pero real. En el plan de la economía sacramentaria la potestad de consagrar el cuerpo de Cristo y la de preparar a la misma consagración, mediante la ordenación de nuevos ministros, se suponen mutuamente. Sin obispos que ordenen —viene a decir Berti— no hay presbíteros que consagren. Sin obispos, por tanto, no hay Eucaristía.

2.<sup>a</sup> SENTENCIA: El episcopado es orden y sacramento, pero no distinto del presbiterado.

Defienden esta tesis Paludano<sup>16</sup>, Vázquez<sup>17</sup>, Gamaqueo<sup>18</sup> y otros<sup>19</sup>. Entre los agustinos Gavardi<sup>20</sup>, Tomás de Estrasburgo<sup>21</sup> y Gibbon<sup>22</sup>.

Su posición doctrinal puede resumirse en estos términos: En la consagración episcopal no se imprime un nuevo carácter, distinto del carácter sacerdotal del presbiterado, pero en virtud de ella el carácter sacerdotal preexistente se graba más hondamente, se perfecciona y se amplía a nuevos oficios, de la misma manera que por la segunda imposición de las manos en la ordenación presbiteral el carácter sacerdotal, ya existente en virtud de la primera, se amplía y se extiende a la potestad de perdonar los pecados<sup>23</sup>. El episcopado es, por tanto, orden y sacramento, pero “ab ordine sacerdotali non distinguitur nisi prout

<sup>15</sup> La potestad episcopal, según Berti, “ex divina institutione solis sacerdotibus communicatur” (*De Ordine*, c. 9).

<sup>16</sup> *In IV Sent.*, d. 24, q. 7, a. 4.

<sup>17</sup> *Disp.* 240, c. 5.

<sup>18</sup> *De sacris Ordinatio.*, c. 9.

<sup>19</sup> *Cfr.* nota 13.

<sup>20</sup> *Theologia ex antiqua juxta orthodoxam Beatissimi Ecclesiae Magistri Augustini doctrinam...*, Romae 1646, VI, 520-525.

<sup>21</sup> *In IV Sent.*, d. 24, a. 2.

<sup>22</sup> *Theologia scholastica ad mentem D. Thomae*, VII, Maguntiae 1669, in 4. Vid. H. EUBTER, *Nomenclator Literarius*, IV, Oenipotentis 1910, 30-31; T. LÓPEZ, *Monastici Augustiniani Continuatio*, II, Valladolid 1903, 499; J. F. OSSINGER, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadii 1768; ristampa anastatica, Torino 1963, 206.

<sup>23</sup> De esta opinión es, particularmente, Vázquez, *cfr.* nota 17, quien llega a admitir dos ordenaciones diferentes en la consagración presbiteral, correspondientes a la primera imposición de las manos por la que se confiere la potestad de consagrar el cuerpo de Cristo y a la segunda, después de la comunión, por la que se confiere la potestad de perdonar los pecados.



perficiens secernitur a perfectibili, sit in exemplo intensior qualitas, aut scientiae habitus de una ad aliam ratiocinationem procedens" (p. 78).

Según esta teoría, no sólo no se puede hablar de una independencia del episcopado, como sacramento, en relación al presbiterado. Ni siquiera es admisible su mutua distinción. Se trata sólo de una perfección del carácter sacerdotal del presbítero, en el sentido de que es ampliado jurisdiccionalmente a nuevos oficios. Son elocuentes, a este respecto, los ejemplos propuestos por los defensores de la tesis. Paludano habla del hábito de la ciencia que pasa de un raciocinio a otro<sup>24</sup>. Gamaqueo, de una nueva relación, como cuando el rey encarga a uno otro oficio distinto<sup>25</sup>. Gavardi pone de relieve la identidad de ambos caracteres teniendo ante los ojos la imagen del niño que se hace hombre<sup>26</sup>.

Berti tampoco está de acuerdo con esta sentencia. El episcopado, como demostrará más tarde, es un grado sacerdotal, distinto del presbiterado, al que corresponde por tanto carácter distinto. No se trata sólo de la ampliación de un carácter preexistente, sino de la impresión de un nuevo carácter. Cuál sea la distinción entre ambos, lo veremos más adelante. Baste ahora con decir que, según Berti, hay que hablar de una distinción "connotativa" (p. 80).

3.<sup>a</sup> SENTENCIA: El episcopado es sacramento completamente (omnino) distinto del presbiterado.

Berti suma su nombre al de los defensores de esta tesis, entre los cuales cita a Juan Mayor, Scoto, Cayetano, Pedro Soto, San Belarmino<sup>27</sup>,

<sup>24</sup> *In IV Sent.*, d. 24, q. 7, a. 4.

<sup>25</sup> *De Sacris Ordinat.*, c. 9.

<sup>26</sup> Gavardi expresa claramente su teoría en el siguiente párrafo: "Homo parvus ex eo quod fit magnus, non fit aliter numero realiter distinctus; sed solum acquirit perfectionem, magnitudinem et plenitudinem hominis, ut est per se notum; sed sacerdotium magnum et parvum se habent sicut homo magnus et parvus; sicut enim parvus convenit in hoc cum homine magno quod potest convertere cibum in propriam substantiam, differt tamen quia homo parvus nequit generare alterum hominem defectu perfectionis et magnitudinis ad generandum exactae; ita sacerdos parvus convenit in hoc cum sacerdote magno quod potest convertere panem et vinum in corpus et sanguinem Christi, differt tamen quia sacerdos nequit generare alium sacerdotem, quem potest generare sacerdos magnus; et hoc quia illi deficit perfectio, magnitudo et plenitudo sacerdotii ad efficiendos alios sacerdotes exactae; ergo sacerdotium magnum et parvum non distinguuntur realiter in eodem subjecto, sed tantum per modum perfectientis et perfectibilis, completi et incompleti seu magnificentis et magnificati" (GAVARDI, o. c. 524).

<sup>27</sup> *De Controversiis*, III, Napoli 1858, 767. En este mismo lugar San Belarmino anota las citas correspondientes a Juan Mayor, Scoto, Cayetano, Pedro Soto, etc...

Estio<sup>28</sup> “et canonistae fere omnes”, por lo que hace a sus antecesores, y a Haberto<sup>29</sup>, Juenin<sup>30</sup>, Witasse, Le-Droint, Piette, entre sus contemporáneos, pasando, en seguida, a exponer su modo de pensar y las pruebas del mismo.

#### SACRAMENTALIDAD DEL EPISCOPADO.

La proposición con que encabeza el ilustre agustino la parte probatoria no puede ser ni más interesante ni más clara para valorar el alcance de su doctrina: “Ordo Episcopatus est sacramentum, et quidem a presbyteratu distinctus” (p. 78). Sacramentalidad, pues, y distinción. Dos cuestiones que, en su sentir, están íntimamente unidas, no obstante las dificultades que plantean los defensores de la segunda sentencia.

Desdoblada así la tesis, nuestro autor desdobra también las pruebas de la misma, poniendo en claro en la primera parte las razones de la sacramentalidad y, en la segunda, las de la distinción.

#### I. EL EPISCOPADO ES SACRAMENTO.

Nos hallamos ante la formulación de una verdad indiscutible para Berti, cuyas pruebas localiza en la Sagrada Escritura, en el Magisterio y en la Tradición.

a) La prueba escriturística va montada sobre el siguiente argumento: Por los textos de San Pablo (*I Tim. 4, 14* y *I Tim 1, 6-7*) consta que Timoteo fue ordenado *per impositionem manuum presbyterii* y que tal ordenación le confirió la gracia, razones estas por las que los textos citados son usados por los Santos Padres y por el Tridentino<sup>31</sup> para probar la sacramentalidad del orden en general. Ahora bien, San Pablo

<sup>28</sup> ESTIO, Guillermo. 1542-1613. Holandés. Profesor y rector de la Universidad de Duosai. Destacó como teólogo y escriturista. Escribió: *In IV Sent.; Orationes theologicae; Adnotationes in praecipua ac difficiliora S. Scripturae loca*, etc.... Cfr. *DTC*. V/1, 871-878.

<sup>29</sup> *De Ord.*, c. 6. HABERT, Luis. 1635-1718. Francés. Gran teólogo, aunque tachado de jansenista. Escribió varias obras entre las que destaca: *Theologia dogmatica et moralis ad usum Seminarium Catalaunensis*. Cfr. *DTC*. VI/2, 2.014-2.015.

<sup>30</sup> *Comentarius historicus et dogmaticus de Sacramentis*, disert. 9, c. 2. JUE-  
NIN, Gaspar. 1650-1713. Teólogo del Oratorio. Además de la obra ya citada, escribió *Institutiones Theologiae ad usum seminariorum*, libro tachado de jansenismo; *Compendium theologiae*, etc. Cfr. *DTC*. VIII/1, 1.719-1.721.

<sup>31</sup> D. 959.

habla, en concreto, de la ordenación episcopal de Timoteo, según se desprende de los mismos textos y como confirman los santos Padres<sup>32</sup>, Santo Tomás y otros intérpretes. Luego, o el episcopado es orden o el orden no es sacramento (ib.).

Si hay alguna orden —afirma Berti— de la que conste con seguridad su sacramentalidad, según la Sagrada Escritura, esa es precisamente el episcopado, puesto que a ella se refiere San Pablo en los textos que se aducen para probar la sacramentalidad del orden. Si, pues, admitimos que el orden es sacramento, fundándonos en los textos citados, debemos admitir lógicamente, en virtud de los mismos textos, que el episcopado lo es en primer lugar. De lo contrario habría que concluir que el orden no es sacramento<sup>33</sup>, “quod nefas est affirmare” (p. 78).

La prueba de Berti está en plena línea conciliar. El Vaticano II, aunque sin formularlo, usa del mismo argumento. En el n. 21 de la constitución dogmática “de Ecclesia”, al dar los textos escriturísticos en que se funda la sacramentalidad del episcopado, cita expresamente las palabras de San Pablo, valorándolas a la luz del Tridentino, al que cita en nota. El Tridentino les daba fuerza probativa general de la sacramentalidad del orden; el Vaticano II concretiza su valor probatorio al episcopado, cuando dice:

“Para realizar estos oficios tan altos, fueron los apóstoles enriquecidos por Cristo con la efusión especial del Espíritu Santo (cfr. Act. 1, 8; 2. 4; Io. 20, 22-23), y ellos, a su vez, por la imposición de las manos, transmitieron a sus colaboradores el don del Espíritu (cfr. I Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6-7), que ha llegado hasta nosotros en la consagración episcopal”<sup>34</sup>.

b) En conexión con el argumento escriturístico Berti encuentra una nueva prueba de la sacramentalidad del episcopado en el Concilio Tridentino, coordinando inteligentemente dos textos conciliares: He aquí sus palabras:

“Hinc deducitur probatio altera ex Tridentino Concilio, cuius laudato capite tertio haec sunt verba: *Cum Scripturae testimonio, Apostolica*

<sup>32</sup> Berti cita, entre otros, a San Juan Crisóstomo, Teoflacto, Ecumenio. No hemos podido controlar los lugares exactos, a falta de indicación por parte de Berti.

<sup>33</sup> San Belarmino es de la misma opinión. Comentando los textos de San Pablo, a los que venimos refiriéndonos, dice, a modo de conclusión: “Quare si ordinatio episcopalis non est sacramentum, non possumus ex Scripturis aperte probare ordinationem esse sacramentum” (Ibid., cfr. nota 27).

<sup>34</sup> *Lumen Gentium*, n. 21, 1.ª ed. BAC., 48.

*traditione et Patrum unanimi consensu perspicuum sit, per Sacram Ordinationem, quae verbis et signis exterioribus perficitur, gratiam conferri, dubitare nemo debet Ordinem esse vere et proprie unum ex septem sanctae Ecclesiae sacramentis: inquit enim Apostolus, Admoneo te, ut resuscites gratiam Dei, quae est in te per impositionem manuum mearum. Non enim dedit nobis spiritum timoris sed virtutis et dilectionis et sobrietatis. Eadem sacrosancta Synodus proximo capite docet sacra Ordinatione Episcoporum, sacerdotum et ceterorum ordinum constitui Ecclesiasticam Hierarchiam, quam divina ordinatione institutam definit sexto eiusdem sessionis canone. Oecumenica ergo Synodus agnoscit in episcopatu impositionem manuum, quae est sacrae Ordinationis materia, divinam institutionem, ordinationem sacram, supernam gratiam, spiritumque virtutis atque Hierarchiae principatum" (p. 78-79).*

El texto ha sido largo pero interesante. Sus implicaciones pueden ser varias según el punto de mira que se tome. Nosotros creemos descubrir el hilo conductor sobre el que avanza la argumentación de Berti en dos conceptos fundamentales y correlativos: Jerarquía sagrada y sagrada Ordenación. El segundo de ellos, según el Tridentino, es causa y fundamento del primero. Si, pues, en la Jerarquía hay grados distintos por divina institución y la puerta de entrada en la misma es la Ordenación sagrada, síguese que habrá tantas ordenaciones sacramentales distintas, cuantos son los grados distintos de esta Jerarquía.

El sacramento del orden es el sacramento constitutivo de la Jerarquía y ésta es, por tanto, sacramental. "Nemo —dice Berti— perfecta ratione in Hierarchia constituitur nisi per sacramentum sacrae ordinationis; quare electus sed nondum consecratus episcopus, non habet potestatem aliquam exercendi ea que sunt ordinis" (p. 79). Y, poco más adelante, añade a modo de conclusión: "Cum ergo potestas Ecclesiasticae Hierarchiae conferatur sacra ordinatione... negari non potest Episcopum ad supremum ac ab aliis distinctum Hierarchiae gradum per sacramentum ordinationis ascendere"<sup>35</sup>.

Por otra parte, el Tridentino, en el sentir de Berti, supone en la consagración episcopal todas las condiciones del verdadero sacramento. Es un signo sensible, que confiere la gracia, como atestiguan las palabras de San Pablo. Es, además, de institución divina, puesto que por ella llegan los obispos al primer grado de la Jerarquía, la cual es de origen divino.

<sup>35</sup> Sería interesante hacer un estudio comparando esta doctrina de Berti con la del Vaticano II. Constatamos solamente, que también el Vaticano II ha puesto de relieve este aspecto de la Jerarquía como algo sacramental. (Cfr. *Lumen gentium*, n. 21 y 22).

“¿Quid vero necessarium ulterius est ut episcopi inauguratio ad sacramenti dignitatem evehatur?” (ibid.).

c) Por lo que hace al argumento de tradición Berti constata, uno tras otro, los siguientes datos, a los que concede solamente carácter confirmativo, debido a la oscuridad de los testimonios, en muchos casos, y a su incertidumbre en otros:

1. Todos los santos Padres distinguen perfectamente y citan por separado el episcopado, presbiterado y diaconado, como tres órdenes jerárquicas distintas, atribuyendo a cada una potestad y oficios diferentes.

2. No faltan Santos Padres que, hablando de la consagración episcopal, la califican expresamente de sacramento<sup>36</sup>.

3. En los documentos pontificios y en las colecciones canónicas se hace clara distinción entre el “electus” y el “episcopus”<sup>37</sup>.

4. Desde el principio de la literatura eclesiástica la ordenación episcopal, de la misma manera que las demás órdenes sagradas, recibe el nombre de “Jeirotonia”, entre los griegos, y de “ordo” y “manus impositio” entre los latinos<sup>38</sup>.

5. Cuando los escritores eclesiásticos enumeran las diversas órdenes citan siempre al episcopado, unos en el séptimo, otros en el octavo lugar; particularmente los griegos<sup>39</sup>.

d) Finalmente propone Berti una prueba de razón, haciendo ver cómo en la consagración episcopal se dan todos los elementos constitutivos del verdadero sacramento de la Nueva Ley (p. 8f).

1. Es, ciertamente, un signo sensible, ya que se confiere mediante la imposición de las manos del consagrante, dentro de una ceremonia sagrada y con rito más solemne, sin duda, que las demás ordenaciones.

2. Que confiera la gracia, lo demuestran abiertamente las palabras,

<sup>36</sup> Entre otros, San León Magno, Serm. 2, c. 1-2, PL. 54, 142-144.

<sup>37</sup> “Constat ex capitulo *Transmissam...* quinimo ex cap. *Tua nuper...* in quibusvis Romanorum Pontificum Epistolis... in Canonum Collectionibus” (p. 79).

<sup>38</sup> “... prout evidens est ex Occidentalis et Orientalis Ecclesiae libros omnibus Eucologicis, ex IV Canone magnae Nicenae Synodi, ex Codice Canonum Ecclesiae Romanae edito a Quesnello num. 6, ex Antiochenis 17, 18, 19; ex praecitatis Tridentini verbis, ex Epist. Innocentii I ad Victricium, et Gelasii ad Episcopos Lucaniae, atque ex *monumentis* alii plusquam mille” (p. 79). Cfr. L. SALTET, *Les Réordinations. Étude sur le Sacrement de l'Ordre*, 2.<sup>a</sup> ed., París 1907.

<sup>39</sup> Así “Patres Cartaginensis Concilii IV, Auctor opusculi de septem Ecclesiae gradibus in Appendice Op. Hieronymi, Rabanus Maurus in I libro de Clericorum institutione, Simeon Thessalonicensis de Sacris Ordinatis, cap. 6, aliique Latini; Graecique unanimiter” (p. 79).

tantas veces citadas, de San Pablo a Timoteo, en las cuales es de notar cómo la colación de la gracia se hace depender de un signo sensible, cual es la imposición de las manos. Se trata, por tanto, de una gracia conferida "*ex opere operato*". Gracia que es, además, sacramental, como admite el mismo Tridentino<sup>40</sup>.

3. El hecho de que la Iglesia reconozca como válidas las ordenaciones conferidas por obispos cismáticos, e incluso herejes, argumenta a favor del carácter episcopal. En este punto Berti cita repetidamente a San Agustín, en su controversia con los donatistas<sup>41</sup>. Los obispos han recibido en su ordenación el sagrado carácter de éste, de tal forma está impreso en su alma que ni la misma herejía puede hacerlo desaparecer. Se trata de una potestad indeleble. "*Quid est autem potestas indelebilis, nisi aut character, aut characteris effectus?*" (Ib.).

Confirma también la existencia del carácter episcopal la razón "vulgar y trillada" de que una vez conferido debidamente el episcopado no puede ser reiterado por nueva consagración.

4. En cuanto a la institución divina del sacramento del episcopado, el testimonio de la Escritura es claro. Consta evidentemente que los Apóstoles fueron obispos. "*Illos vero quisnam tali dignitate exornavit nisi sacramentorum auctor et Ecclesiae institutor?*" (Ib.). Por eso se dice en los *Hechos de los Apóstoles*, 20, 28, que los obispos fueron puestos por el Espíritu Santo para regir la Iglesia de Dios.

"Omnia ergo —termina Berti— ad sacramentum Ordinis necessaria in Episcopatu adveniuntur, nomen, institutio, materia, forma, gratia, character" (pp. 79-80).

El episcopado, por tanto, es sacramento.

<sup>40</sup> D. 959.

<sup>41</sup> *Contra Felicem*, l. I, c. 12, CSEL. 25/2, 813; *Contra epist. Parmeniani*, l. II, c. 13, CSEL. 51, 79. Varios autores se han preocupado del tema: A. M. ROGUER, "La théologie du caractère et l'incorporation à l'Eglise": *La Maison-Dieu* 32 (1952) 74-89. Dedicada a San Agustín desde la página 79 a la 89; J. R. N. NOLAN, *The doctrine of S. Augustine on the sacramental character*. Disertatio ad Lauream, Facultas Theologica Pontificii Athenaei Lateranensis, 1956. (Dactilografada); N. M. HARING, "St. Augustine's use of the word Character": *Medieval Studies* 14 (1952) 79-97.

## II. EL EPISCOPADO ES SACRAMENTO DISTINTO DEL PRESBITERADO.

Para probar la segunda parte de su tesis, Berti recopila en un argumento conclusivo los apuntados anteriormente en favor de la sacramentalidad:

“Iamvero, si episcopatus Ordo et Sacramentum sit, prout existimamus, cum peculiari ritu, distincta consecratione, diversa ceremonia, propriisque materia et forma perficitur, conferatque ulterius potestatem ordinandi, chrisma conficiendi et consignandi, quam *vi Ordinis* non habet presbyter; certa illatione consequitur, quod episcopatus sit sacramentum a presbyteratu distinctum: quod erat propositionis pars altera” (p. 80).

No contento, sin embargo, con esta formulación tan categórica, establece a renglón seguido, una comparación entre el episcopado y el presbiterado, principalmente por lo que hace a la gracia y al carácter que uno y otro confieren, para determinar el alcance de esta distinción.

La comparación se instituye entre el episcopado y el presbiterado como sacramentos contradistintos. Es decir, el episcopado se considera no como un todo completo, resultante de una doble ordenación —presbiteral y episcopal— y, por ende, compuesto de dos caracteres diversos para Berti, como queda apuntado<sup>42</sup>, el presbiterado pertenece a la esencia del episcopado, de tal forma que es inconcebible un obispo que no sea presbítero—, sino en cuanto sacramento que confiere una gracia y un carácter peculiares y, por tanto, preterpresbiterales.

¿Qué distinción existe, pues, entre la gracia y el carácter que se confieren por la consagración episcopal y los conferidos por la consagración presbiteral?

Al plantearse esta pregunta Berti tiene presente la opinión de cuantos, acostumbrados a ver en la filosofía la panacea universal<sup>43</sup>, exigen una distinción “entitativa” de los efectos sacramentales para poder hablar de sacramentos diversos. No hace falta, dice Berti, tal distinción: “*inca quidem sententia sufficit si gratia et character connotative tantum diversa sint ut de gratia et character Confirmationis scripsi*” (p. 80).

Qué entienda Berti por distinción *connotativa* lo dice claramente,

<sup>42</sup> Cfr. nota 15.

<sup>43</sup> “Est —dice Berti— quaestio nata inter scholasticos illi physiologiae, quae entitatum fecundissima parens est, assuetos” (p. 80).

refiriéndose a la gracia, en su tratado sobre la Confirmación<sup>44</sup>. “Connotative” se opone a “entitative” y significa “ratione effectuum”. Y explica: No se puede hablar de gracias sacramentales distintas “entitative” porque la gracia santificante no es ninguna “entitas”<sup>45</sup>, y otra cosa no hace la gracia sacramental sino añadir a la gracia santificante “*aliquid effectivum specialis effectus ad quod ordinatur sacramentum*”<sup>46</sup>. O, como dice San Buenaventura, “*in sacramentali gratia et est gratia gratum faciens, et effectus specialis quem habet virtute sacramenti: et in quantum gratum faciens una est, sed ratione effectuum distinguuntur*”<sup>47</sup>. Si, pues, la única distinción posible entre la gracia sacramental y la santificante es “ratione effectuum” o “connotativa”, síguese que entre dos gracias sacramentales diferentes no puede haber más distinción que esta connotativa, puesto que ambas, en cuanto “gratum faciens” se identifican con la misma gracia santificante y sólo se distinguen de ella “ratione effectuum”. En aquello que no es común pueden distinguirse. En lo que es común han de convenir necesariamente.

Aplicando esta doctrina general a nuestro caso, creemos interpretar la mente de Berti si decimos que la gracia sacramental del episcopado se distingue de la gracia sacramental del presbiterado porque la primera se ordena a la digna administración del orden y de la confirmación, mientras la segunda se ordena a la digna confección y administración de la Eucaristía.

Interpretando asimismo el sentir de Berti, a la luz de su doctrina sobre la distinción que media entre las gracias sacramentales del bautismo y de la confirmación, creemos poder afirmar que la gracia sacramental del episcopado no es “absolute loquendo” más perfecta que la gracia del presbiterado, ya que es mayor, en sí, la potestad de consagrar el cuerpo de Cristo que la de ordenar y confirmar. Pero sí lo es “comparative” en cuanto que, supuesta la gracia del presbiterado, es mejor si el sacerdote puede transmitir a otros el poder de consagrar el cuerpo de Cristo, por medio de la ordenación, que si tiene sólo el poder de consagrar la Eucaristía. A tal potestad “comparative” mayor, corresponde también una gracia “comparative” mayor.

<sup>44</sup> *De Confirmatione*, c. 9, thesis 3.<sup>a</sup>

<sup>45</sup> “Sententia nostra gratia sanctificans est quidem inhaerens qualitas et superaddita animae habitu, sed non entitas recondita inter Aristotelicas categorias” (Ibid.).

<sup>46</sup> La frase es de Santo Tomás. Vid. *Summa Theol.*, p. 3, q. 72, art. 7, ad 2.

<sup>47</sup> *In IV Sent.*, D. 7, a. 2, q. 2.



Por lo que se refiere al carácter, Berti aplica los mismos principios que llevamos enunciados. No se puede hablar, por tanto, de caracteres "entitativo" diversos, sino sólo "connotativo", en cuanto que el del episcopado faculta para ordenar y confirmar, mientras el del presbiterado faculta sólo para consagrar y ofrecer la Eucaristía.

\* \* \*

Como conclusión de su trabajo, nuestro autor, sale al paso de posibles objeciones. Destacamos dos entre ellas, cuya solución ayudará a esclarecer su pensamiento.

1. Si el episcopado es orden y sacramento, síguese que las órdenes no son siete sino ocho. A lo que contesta:

"Respondeo in hoc argumento dirimendo parum sudandum esse: siquidem Episcopatus ac presbyteratus *sub uno sacerdotii ordine* comprehenduntur, sive sacerdotium in duos *Ordines* dispertitur, in unum quo traditur spiritualis potestas Eucharistiam offerendi et, in excellentiorem alium, quo ulterius confertur auctoritas illos qui Eucharistiam faciunt et inmolant ordinandi et consecrandi" (p. 81).

Por esta razón los Padres hablan de sacerdocio de primero y de segundo orden<sup>48</sup>. Y el Tridentino<sup>49</sup>, al enumerar las siete órdenes, no llama a la primera "la de los presbíteros" sino "la de los sacerdotes".

2. Es tal la naturaleza de las órdenes sagradas que, en caso de que se confiera una, pasando por alto otra inferior, la orden conferida imprime carácter y no puede ser reiterada. Sin embargo está mandado que nadie sea ordenado obispo que no sea sacerdote.

"Ideo —contesta— non posse aliquem in episcopum ordinari nisi presbyteratu sit initiatus, quoniam potestas episcopi ad consecrandum, consignandum et ordines conferendos, cum eximia sit et praestantissima, ex divina institutione solis sacerdotibus communicatur" (p. 81).

Estas palabras de Berti vienen a confirmar una vez más cuanto había dicho anteriormente, de acuerdo con San Belarmino, cuyas son estas

<sup>48</sup> Vid. *L'Épiscopat et L'Église universelle*. Ouvrage publié sous la direction de Y. CONGAR et B.-D. DUPUY, Paris 1962.

<sup>49</sup> D. 958,

palabras: "Non enim potest intelligi episcopus, qui non sit sacerdos, cum nihil sit aliud episcopus, nisi summus seu primus sacerdos"<sup>50</sup>.

\* \* \*

Aquí mismo ponemos punto final a nuestro estudio.

Como se habrá podido observar, estábamos en lo cierto cuando afirmábamos, al principio de este trabajo, que los puntos de vista de Berti sobre la sacramentalidad del episcopado tienen valor positivo, incluso después del Concilio.

P. PEDRO RUBIO, O. S. A.

---

<sup>50</sup> *De controversiis*, III, Neapoli 1858, 768.



## Inquietud agustiniana: Tomás de Argentina <sup>(1)</sup>

Es éste uno de los problemas más típicos de la llamada "Escuela Agustiniana". Incluso, para muchos constituiría su tema fundamental. Nosotros lo examinaremos aquí en uno de los representantes más fieles y destacados<sup>2</sup>, teniendo en cuenta,

<sup>1</sup> Tema muy socorrido entre teólogos y filósofos, las revistas le han dado acogida en sus páginas. Se ha escrito muchísimo sobre este problema. He aquí algunas muestras: P. BASTABLE, *Desire for God*, London-Dublín 1947; G. DE BOGLIE, *De fine ultimo Humanae Vitae*, París 1948; V. CATHREIN, "De naturali hominis beatitudine": *Gregorianum* 11 (1930) 398-409; P. M. CUERVO, "El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la apologética imanentista": *Ciencia Tomista* 38 (1928) 332-343; 39 (1929) 5-36 y 45 (1932) 289-317; F. CAYRE, *Dieu present dans la vie de l'esprit*, París 1951; L. CILLERUELO, "La memoria sui": *Giornale di Metafisica* 9 (1954) 478-492; A. GARDELL, "Le désir naturel de voir Dieu": *Revue Thomiste* (1926) 381-410; H. DE LUBAC, *Surnaturel*, París 1946; *Id.*, *Le mystère du surnaturel*, París 1965; J. MORÁN, "Hacia una comprensión de la "memoria Dei" según San Agustín": *Augustiniana* 10 (1960) 83-110; F. PIEMONTESE, "Il "cuore" di Pascal e il Razionalismo in Filosofia": *Giornale di Metafisica* 21 (1966) 270-280; P. ROSTENNE, "Pour une métaphysique de l'Amour": *Giornale di Metafisica* 21 (1966) 239-264. La bibliografía sobre el tema que traemos entre manos es amplísima. Mauricio Blondel toca en casi todas sus obras esta cuestión. Este deseo innato hacia las alturas brota, pujante, ya desde su juventud, en los escritos de Teilhard de Chardin. Puede consultarse también las obras siguientes: H. DUMÉNY, *Raison et religion dans la philosophie de l'action*, París 1963; *Id.*, *Philosophie de la religion y Critique et Religion*, París 1957; H. BOUILLARD, *Logique de la foi. Esquisses. Dialogues avec la pensée protestante. Approches philosophiques*, París 1964. Para una información más completa, puede verse la obra del P. J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*, Madrid 1952.

<sup>2</sup> Cfr. H. HURTER, *Nomenclator Literarius*, IV, Oeniponte, 1899, 507-508, de quien escribe: "A doctrinae profunditate magnopere commendatus... Ob concinnam brevitatem magni factum et saepe adhibitum fuit in veteri schola aegidiana"; E. DE LA PRESENTACIÓN, *De immaculata Virginis Conceptione ab omni peccato immuni libri quattuor*, Conimbricæ 1617. En el lib. 3, q. 3, a. 4, p. 325, afirma de Tomás de Argentina que es "Aegidii accerrimus defensor"; J. SHANNON, *Good Works and Predestination according to Thomas of Strassburg*, O. S. A., Baltimore 1940. En la Introducción, p. 1, escribe: "He was... a devoted follower and lucid expositor of Giles of Roma, who is the founder of the Augustinian School—a School which, on that account frequently termed school aegidiana. Both on account of his own contribution to the theological thought of his time and on account of his pronounced influence on the Augustinian School, Thomas of Strassburg commands the serious attention"; M. GRABMANN, *Historia de la Teología Católica*, trad. D. Gutiérrez, Madrid 1946. En la página 131 puede leerse: "Junto al Beato Santiago de Viterbo hay que colocar por su importancia y por el influjo que ejerció dentro de la Escuela, al que después fue superior general de toda la Orden, Tomás de Argentina († 1357)"; D. TRAPP, "Augustinian Theology of the 14th Century": *Augusti-*

por otra parte, que él mismo confiesa su lealtad al sistema peripatético entonces vigente<sup>3</sup>. Así comprenderemos mejor y resaltará más la influencia evidente del problema en los maestros de la Escuela en cuestión.

Como es obvio, Tomás de Estrasburgo relaciona el deseo innato, natural al mismo tiempo que necesario, inmediatamente con la voluntad, coherente con su postura mental de hacer consistir la felicidad formal del hombre en una volición, es decir, en la fruición perfecta y en la complacencia completa que son esencialmente actos, ante todo, del apetito intelectual o voluntad<sup>4</sup>. También en esto procede con auténtica lógica, ya que es un defensor ferviente de la primacía psicológica, ética y metafísica de la voluntad sobre el entendimiento. El hecho mismo de que nuestro autor haya dado a este problema una extensión y unos horizontes amplísimos demuestra el gran interés que concede a su estudio<sup>5</sup>.

#### ESENCIA DE LA FELICIDAD.

Es preciso concretizar al máximo el pensamiento de Tomás, aún a costa de resultar demasiado sintéticos.

*niana* 6 (1956) 146-272. En la p. 177 formula su juicio crítico sobre el Agustino: "Once Thomas of Strassburg had been printed he remained popular through the following centuries. Completeness in regard to all of Lombard's Problems, clarity and conciseness of exposition, rich documentation in historical theology, all these advantages gave Thomas a place of honor on the shelves and desks of theologians belonging to the post-reformation period and even to the movement of scholastic revival". A su vez el P. David Gutiérrez anota: "Demuestran bien la difusión del excelente curso teológico de Tomás de Estrasburgo los numerosos códices que aún lo conservan y las ediciones que obtuvo desde el siglo XV hasta el XVII. Martín Grabmann tenía siempre sobre su mesa de estudio un ejemplar de esta obra, que recomendaba a sus discípulos de la Universidad de Munich como libro representativo de la buena escolástica del siglo XIV"; D. GUTIÉRREZ, "Al margen de libros y artículos acerca de Lutero"; *La Ciudad de Dios* 169 (1956) 611. Cfr. B. LINDNER, *Die Erkenntnislehre des Thomas von Strassburg*, Münster 1930.

Acerca de las obras escritas por nuestro autor escribe HUBER en el lugar citado: "Reliquit lecturam in 4. li. Sententiarum", Argentorati 1490 (m. 28); accedunt decisiones et quaestiones, quae a diversis theologis pertractantur, cum autoris vita, Venetiis 1564 (m. 36); 1588; Genuae 1585; Genevae 1635 in f. de quo opere scribit. Franc. Macedo in conceptu euchologico: "Aureus hic doctor argenteam suam doctrinam Augustini sententiis inauravit...".

Quisiéramos hacer constar que las citas de este modesto trabajo se realizarán conforme a la edición de 1585.

<sup>3</sup> "Sed quia quasi omnes Peripatetici, quos ego sequor in Philosophia, ubi eorum dicta fidei non repugnant" (I, d. 35, q. 1, a. 4, fol. 106v, col. 2).

<sup>4</sup> Se enfrenta con este problema en diferentes lugares. Cfr. I, d. 1, q. 1, a. 1; I, d. 1, q. 3, a. 2; IV, d. 49, q. 3, a. 2; I, d. 1, q. 1, a. 2 y 3; I, Prol., q. 3, a. 1; IV, d. 49, q. 2, a. 3... Passim.

<sup>5</sup> Claro partidario de la primacía de la voluntad va diluyendo su pensamiento de modo directo o indirecto en diversas doctrinas de su Comentario. Cfr. I, Prol., q. 4, a. 1; II, d. 16, q. 1, a. 1; II, d. 16, q. 1, a. 3 y 4; I, Prol., q. 4, a. 2; IV, d. 14, q. 1, a. 2; IV, d. 2, q. 2, a. 2; II, d. 38, q. 1, a. 1; IV, d. 6, q. 1, a. 2; III, d. 34-35, q. 1, a. 4...

La felicidad humana objetiva consiste en el último fin de la criatura. La felicidad subjetiva consiste en la posesión de la felicidad objetiva. El último fin es único y se identifica con Dios. He aquí la felicidad que los hombres apetecen según una razón de bienaventuranza y dentro de un horizonte estrictamente filosófico, esto es, Dios gozado filosóficamente y en el orden natural<sup>6</sup>. Esta es la felicidad formal y objetiva, tomada en su sentido más genuinamente riguroso, ya que existen otras formas imperfectas o parciales de felicidad, que no consideramos de momento, porque no interesan. Dios da a quien quiere, cuando quiere y como quiere objetos de felicidad imperfecta: una buena inteligencia, un buen carácter y una recta voluntad; pero estos bienes limitados no están investidos de la razón de premio o galardón, que corresponden de hecho y de derecho a una legítima bienaventuranza perfecta<sup>7</sup>.

Así, pues: la felicidad perfecta ha de reunir conjuntamente la razón de mérito (medio) y la razón de premio (fin). En efecto, mientras estamos en la tierra, somos viadores, eternos peregrinos en marcha hacia la patria, meta final de todos los anhelos y aspiraciones del corazón humano. Tenemos fe en que un día la felicidad que ahora esperamos se nos haga presente<sup>8</sup>. Y la razón de mérito es notoria y evidente: si estuviéramos ya en posesión de esa felicidad, no habría necesidad de conquistarla, no habría necesidad de hacer algo para merecerla. No la poseemos aún, porque no es nuestra. De ahí que tengamos que alcanzarla<sup>9</sup>. En consecuencia, la felicidad no se nos regala, sino que, en parte al menos, depende de nosotros y de los méritos adquiridos.

#### CARACTERÍSTICAS DE LA FELICIDAD.

Las propiedades de la felicidad son enumeradas al detalle por Tomás de Estrasburgo. No existe verdadera felicidad, si no quedan colmadas todas las potencialidades del sujeto<sup>10</sup>. La felicidad de suyo dice un "poder" ser disfrutada y gozada<sup>11</sup> y, por ende, se dirige siempre a satisfacer y aquietar totalmente a la voluntad<sup>12</sup>. Por otra parte, es de esencia de la felicidad perfecta el que sea perpetua y eterna o sempiterna<sup>13</sup>, puesto que de otro modo uno estaría siempre

<sup>6</sup> Cfr. I, d. 34, q. 1, a. 1; II, d. 32-33, q. 1, a. 3; II, d. 4-5, q. 1, a. 4...

<sup>7</sup> Cfr. I, d. 34, q. 1, a. 1, fol. 104, col. 1.

<sup>8</sup> II, d. 4-5, q. 1, a. 4. Todo él muy interesante.

<sup>9</sup> "Nullus meretur illud, quod suum est secundum liberam et plenariam possessionem; nam per opera meritoria acquiritur aliquid debiti in eo, quod non fuit suum" (II, d. 415, q. 1, a. 4, fol. 147v, col. 1).

<sup>10</sup> "Nullus autem beatus esse potest, nisi tota sua capacitas sit plene quietata, et per consequens repleta" (I, d. 17, q. 2, a. 3, fol. 76, col. 1).

<sup>11</sup> "Ratio summae bonitatis, quae est ratio fruibilitatis" (I, d. 1, q. 3, a. 4, fol. 26, col. 2).

<sup>12</sup> "Obiectum fruibile quietat voluntatem" (I, d. 1, q. 3, a. 4, fol. 26, col. 2).

<sup>13</sup> "De ratione actus beatifici est quod sit perpetuus" (*Ibid.*).

ante la incertidumbre de su posible pérdida, siendo por lo mismo una felicidad imperfecta<sup>14</sup>. La consecuencia es lógica: Tal felicidad tiene razón de Bien sumo, viniendo incluso a identificarse con El<sup>15</sup>. En definitiva, se ha de concluir que el deseo o todo deseo del alma debe quedar plenamente satisfecho, saciado y serenado con la posesión de la felicidad final u objetiva<sup>16</sup>. Plenitud de bien, exclusión de todo mal y para siempre.

Sin embargo, no conviene que adoptemos posturas radicales y extremistas, como si la felicidad perfecta consistiera única y exclusivamente sólo en la voluntad. El hecho de que Tomás haga radicar directa e inmediatamente la felicidad plena en la voluntad no nos da derecho a excluir positivamente la presencia y la actividad del entendimiento, ya que éste ha de entrar en juego y en acción para que se logre una felicidad más completa. Incluso exige la misma unión del alma con su cuerpo para que la felicidad sea "consummata". La bienaventuranza formal consiste, sí, en un acto de la voluntad, pero asistida por el entendimiento. La voluntad es ciertamente quien se complace, pero el entendimiento, subordinado a la voluntad, es quien actualiza la visión del objeto supremo presentado a la facultad felicitaria<sup>17</sup>. Insiste machaconamente y siempre, no obstante, en la

<sup>14</sup> "Actus enim beatificus non potest esse imperfectus" (*Ibid.*).

<sup>15</sup> "Non quaelibet ratio est ratio obiecti fruibilis et beatifici; sed tantummodo ratio summi boni" (I, d. 1, q. 3, a. 4, fol. 26v, col. 2).

<sup>16</sup> "In perfecta beatitudine omne desiderium animae impletur et quietatur" (IV, d. 49, q. 2, a. 1, fol. 176v, col. 1).

<sup>17</sup> La razón objetiva, por la que puede consistir y debe consistir la felicidad formal en un acto de la voluntad, según Tomás de Argentina, radica en la primacía absoluta de la voluntad sobre el entendimiento. Es una tesis repetida y propugnada una y otra vez por nuestro autor. Consúltese la nota 5 de este artículo, que nos remite a algunos de los lugares en que el Agustino defiende pareja primacía. Todo esto problema tiene una base y un fundamento más remoto: la clara distinción real entre ambas potencias racionales en la mentalidad del "Doctor facilis". Más aún: esta distinción real le mueve a aceptar y reconocer doctrinas de un fuerte impresionismo psicológico. Por ejemplo: uno mismo puede ser "beatus et damnatus" simultáneamente. ¿En qué sentido? Una facultad puede ser plenamente feliz y la otra plenamente infeliz (IV, d. 50, q. 2, Resol.). Todo ello de potencia de Dios absoluta. La voluntad puede ser feliz sin serlo el entendimiento. El entendimiento puede ser igualmente feliz sin que lo sea la voluntad. Ya en el Prólogo del libro primero defiende que Dios puede comunicar al "viador" "evidens notitia credibilium" (I, Prol., q. 3, a. 1). En el mismo libro primero pero distinción primera se plantea la siguiente cuestión: "Utrum voluntas informata caritate possit esse in actu fruitionis, intellectu manente suspenso ab omni actu cognitionis" (I, d. 1, q. 1, a. 4). Su solución es afirmativa, por lo mismo que el entendimiento no es de esencia de la voluntad: "Voluntas non dicitur appetitus intellectivus, nisi adventicie et denominatione quadam extrinseca: sed primo et per se et ab intrinseco dicitur appetitus liber, sive potentia libera". Un poco más adelante y en la misma distinción y artículo continúa: "Ad probationem dico, quod intellectum esse non est de specifica ratione voluntatis, quia sine eo voluntas potest sufficienter definiri, puta sic. Voluntas est potentia appetitiva secundum suam naturam libera. Ex quo patet, quod esse intellectum non est intrinsecum, sed extrinsecum voluntati, et adventicium: sed esse liberum principaliter et per se est eius differentia specifica" (I, d. 1, q. 1, a. 4).

complacencia de la voluntad<sup>18</sup>, que termina e impera las actividades iniciadas por la razón o inteligencia<sup>19</sup>.

Resumiendo, pues, podemos afirmar que la felicidad objetiva se identifica con el Sumo Bien, que por definición y esencia excluye todo mal, contiene todo bien y ambas cosas siempre y para siempre, siendo sempiterna la posesión de dicho Bien. Tal bienaventuranza objetiva y objeto beatificante tiene necesariamente que colmar todas las capacidades del sujeto. Consiste formalmente en un acto de la voluntad o si se quiere en una fruición completa y perfecta, acto propio y específico de la voluntad. Finalmente no se da ni puede darse felicidad formal plena, sin que al mismo tiempo exista en el bienaventurado la visión intuitiva por parte de la inteligencia del objeto beatífico.

#### DESEO NATURAL DE FELICIDAD.

Indudablemente constituye una auténtica vivencia del hombre. Todos sienten, hondísimo, un radiante deseo de felicidad. San Agustín, en múltiples ocasiones y en distintas obras, hace clara alusión a este deseo innato, clavado en el trasfondo mismo del ser humano. Dios lo hizo para El. Tiene necesidad psicológica y metafísica de Dios. Su ser sólo halla reposo, quietud plena y serena, en Dios, su causa primera y su causa última<sup>20</sup>.

“Desde su nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios. Existe pura y simplemente por el amor de Dios, que lo creó, y por el amor de Dios, que lo conserva. Y sólo se puede decir que vive en la plenitud de la verdad cuando reconoce libremente ese amor y se confía por entero a su Creador”<sup>21</sup>. Diálogo consciente, libre y amoroso con Dios, eso es el hombre. “La Iglesia sabe perfectamente que su mensaje está de acuerdo con los deseos más profundos del corazón humano, devolviendo la esperanza a quienes desesperan ya de sus destinos más

18, 19 “Ad hoc, quod visio sit delectabilis, oportet quod concurrat complacencia voluntatis” (IV, d. 50, q. 1, a. 1). “Visio non beatificat, nisi concurrente complacencia voluntatis aliquo modo”; “Fruitio enim in qua essentialiter et principaliter consistit beatitudo ipsa est proprius actus voluntatis” (I, Prol., q. 3, a. 1). “Beatitudo aliquo modo consistit in actu intellectus” (IV, d. 49, q. 1, a. 2). Por tanto, la tesis queda en pie: Esencialmente la felicidad formal consiste en un acto de la voluntad, pero concomitantemente se exige también el acto del entendimiento...

<sup>20</sup> Sobre la inquietud del Santo enunciada en *Confess.* 1, 1, 1, PL. 32, 661, escribe el P. Turrado: “Los autores, que no perciben en esa inquietud del Hiponense su carácter radicalmente ontológico, están haciendo muy malos servicios a San Agustín y a la causa cristiana. Así lo afirma con mucha razón el célebre teólogo H. de Lubac en una obra reciente... Se trata de una inquietud ontológica, incrustada en el realismo del espíritu, en su conocer y amar radicales”. (“Ateísmo moderno y Teología”, *Archivo Teológico Agustiniiano* 1 (1966) 62). Cfr. H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965, 92...

<sup>21</sup> Conc. Vat. II: Const. past. *Gaudium et spes*, n. 19, BAC, 3.ª edit. Madrid 1966, 282.



altos... Lo único que puede llenar el corazón del hombre es aquello de "nos hiciste, Señor, para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti" <sup>22</sup> Esta inquietud es el revulsivo del ser humano, flecha móvil hacia Dios y contra el Infinito. "Descubro natural de la perfección o del bien infinito, manifestado por la nunca apagada inquietud del alma humana. Nuestra voluntad orientase por sí misma, en virtud de una especie de lógica immanente, hacia el Bien absoluto y hacia el Ser necesario. Sin duda, muy a menudo, nuestra acción real contradice a nuestra voluntad profunda, a esta voluntad que es en nosotros una verdadera naturaleza. Mas la insatisfacción de la conciencia, los fracasos, los decaimientos de toda especie no cesan de advertirnos de nuestros errores y de movernos a obedecer con más fidelidad a las exigencias de nuestro querer-ser fundamental. No es posible detenerse en este camino; ni los placeres, ni la ciencia, ni el arte son capaces de colmar nuestras aspiraciones a las amplitudes infinitas. Estas nos orientan irresistiblemente más allá de lo humano, más allá de todo el universo, hacia Dios, fin último, en el cual solamente puede encontrar nuestro corazón humano quietud y alegría sin mezcla de dolor" <sup>23</sup>. Esta tendencia natural hacia arriba acaso sea la gran verdad latente en el evolucionismo. Se halla larvada en la famosa teoría del "pancratismo" de Blondel, en la omegalización de Chardin, en la filosofía de la integralidad de Sciacca, en "qui est super omnia et per omnia et in omnibus" <sup>24</sup> y en "Ut sit Deus omnia in omnibus" <sup>25</sup> de Pablo, en doctrina de Tomás de Aquino: "Gratia... perficit tamen esse naturale" <sup>26</sup>, "Dona gratiarum hoc modo naturae adduntur, quod non tollunt, sed magis perficiunt" <sup>27</sup> y "Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat" <sup>28</sup>. "Oportet dicere quod gratia sit in essentia animae, perficiens ipsam", añade el santo en *De Veritate*, lugar citado. No se destruye con la gracia la naturaleza. Constituye una unidad con ella, elevándola, sublimándola, en un hermoso afán superador. El universo forma, tal como existe, en la actual economía de Dios, un gran sistema, un todo orgánico, que por lógica immanente aspira más y más a transformarse en la Divinidad. Existe una cohesión ontológica y una vinculación metafísica de todo en y con el *Todo*. No sólo hay una lógica immanente. Hay una dialéctica, una interpretación, una interdependencia real entre los componentes del mundo. Hay también una ordenación metafísica a la trascendencia. Existe un más allá a quien todo ontológicamente está naturalmente ordenado. Es correcto hablar de una necesaria coexistencia del ser creado finito y del Ser creador Infinito. El pulmón enfermo del

<sup>22</sup> *Ibid.* n. 21, p. 287-8.

<sup>23</sup> R. JOLIVET, *Tratado de Filosofía*, III, Metafísica, Buenos Aires 1957, 348.

<sup>24</sup> *Ef.* 4, 6.

<sup>25</sup> *I Cor.* 15, 28.

<sup>26</sup> *De Ver.* 27, 6 ad 1.

<sup>27</sup> *In Boet. De Trin.* 2, 3.

<sup>28</sup> *S. Th.* 1, 1, 8 ad 2. Cfr. 1, 2, 2 ad 1; 1-2, 110, 1; IV, d. 5, q. 1, a. 3; I, d. 14, q. 3...

ser limitado siente necesidad de respirar el aire puro de Dios para seguir existiendo. Aquí radica toda la profundidad del anhelo metafísico que alienta en el pecho del ser creado. No existe ni puede existir por sí. En dilacerante soledad de ser. Suplica compañía. Clama por el *Otro*. Tiende esencialmente hacia el *Otro*, de modo que sin esta exigencia metafísica no es ni ser creado, ni conservado, ni finito. El no es él y su circunstancia. Cada ser es él y Dios, que le está comunicando en todo momento su existencia, actualizando su capacidad de ser. No sé si se distingue realmente o no la esencia y existencia; pero sé que la esencia sin existencia es mero posible. Y a esto se reduce el ser finito sin su vinculación real a Dios. En Dios existimos. En Dios somos. Gracias a Dios. No sólo se constata un hecho. Se asienta también un derecho: La existencia sólo es posible por la inmersión del ser finito en la existencia divina, sin llegar, con todo, a la confusión y menos a la identificación de Dios y de la criatura. Son realidades física y metafísicamente distintas. Una no es otra. Una puede existir sin otra. Dios puede existir sin el ser finito, aunque éste no puede ser sin Aquel. Dios no necesita de las cosas. Son las cosas las que necesitan a Dios y de Dios. De ahí la gratuidad fundamental del ser finito en cuanto tal. No existe razón necesaria alguna de su existencia ni en Dios ni en sí. Pura liberalidad de Dios. Pura gratuidad. Pura donatividad del ser<sup>29</sup>.

Y así comprendemos, en cierto modo, la necesidad real de integrar a Dios en una auténtica concepción cosmológica y metafísica, por lo mismo que el estudio sistemático, reflexivo y crítico de lo existente conduce inexorablemente a captar la necesidad de Dios para que el mundo exista; es decir, obtenemos una especie de intuición inmediata, sin razonamientos explícitos, de las razones objetivas que fundan la existencia de Dios. Se trata de un ser inacabado e incompleto como ser, verdad, unidad, bondad, belleza..., que exige la realidad existente del Ser acabado, completo, como ser, verdad, unidad... Quizá pudiéramos también afirmar: se trata, en última instancia, de la realidad del integrismo o del integralismo total. Es decir, nada queda con sus raíces al aire. La acción divina conservadora tiene en el mundo una función esencialmente sistemática, articuladora y existenciadora. Todas las cosas, aún en su ser, dependen de las demás, especialmente del Ser a secas. Agustín asevera de los católicos que son "integritatis custodes"<sup>30</sup>. Eso mismo debe afirmarse de cada ser en particular. En su interior se recorta, necesaria y natural, una real tendencia a ser celosos vigilantes de la totalidad, de la integridad, no sólo de sí mismo, sino también de los otros. ¿Por qué todo esto? Porque la perfección de cada ser es un poco la perfección del universo y, por consiguiente, la perfección de los distintos seres que, de

<sup>29</sup> A. CATURELLI, *La Filosofía*, Madrid 1966. Cfr. Santo Tomás: *S. Th.* I, 26, 3, ad 3 y I, 25, 5, ad 1. Passim...

<sup>30</sup> S. AGUSTÍN, *De vera Relig.*, c. 5, n. 9, PL. 34, 127.

alguna manera, entran en su constitución real. Cada ser arrastra en su marcha a los otros, con quienes está vinculado. Es una dimensión ontológica y esencial de cada ser su tendencia y exigencia y vinculación a los demás seres, sobre todo al Ser. Dios es el presupuesto metafísicamente necesario de cada ser para empezar a existir y para continuar en su existencia. Lo reclama su insuficiencia radical, su contingencia total, su negativismo de la razón suficiente de ser en sí mismo, ya que su positividad del ser consiste en el logro de esta tendencia, en la realización de este deseo, en la actualización de esta potencia metafísica. Podríamos decir que cada ser es pura funcionalidad, pura servicialidad y, mejor aún, pura apertura al Ser. ¿No es la esencia metafísica, el constitutivo formal y fundamental de todo ser finito una real religación a Dios, como profundamente defiende Zubiri?<sup>31</sup> ¿No pertenece Dios a la estructura misma del ser humano y de todo ser creado?<sup>32</sup> Entonces cada ser es una teofanía, una irradiación, es algo de Dios. ¿No dicen Tomás de Aquino y Tomás de Argentina que las cosas proceden de Dios como por "emanación"? Por eso, los seres tienden, incluso esencialmente, más y más hacia Dios, centro de todos ellos. Vienen de Dios y a Dios vuelven. Es el doble movimiento interno, natural, necesario y ontológico de los seres que no son el Ser: exigencia de apoyarse en Dios y hacerse Dios. Cada ser se mueve en virtud de una dialéctica interna e inmanente que le impulsa a su maduración mediante su arraigo mayor y más consciente en Dios. Se trata de una profunda lealtad al deseo innato y natural, enraizado en la entraña de todo ser precario, menesteroso, enfermo de suyo y contingente<sup>33</sup>. Es una confesión de fe, inconsciente desde luego, en el valor relativo y condicionado de las cosas creadas relativas y condicionadas. Se afirma el dinamismo verdadero del ser finito a trascenderse a sí mismo. No es una evasión, sino más bien una superación de sí mismo. Cada ser, de este modo, en su actividad necesaria va mucho más allá de su estructura individualista. ¿No nos habla San Agustín de una confluencia humana en Dios?<sup>34</sup> Por esta ordenación metafísica de las cosas a Dios, nos explicamos que un mayor conocimiento de las cosas pueda ser un mayor conocimiento de Dios, como afirma San Pablo: "Desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, se alcanzan a conocer por las criaturas"<sup>35</sup>. Sí, pues, las cosas tienden natural y necesariamente hacia Dios, lógicamente nos llevarán *de suyo* a Dios. "El alma humana gira en Dios como los planetas en el

<sup>31</sup> X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios. En torno al problema de Dios*, Madrid 1946.

<sup>32</sup> J. COURTNEY MURRAY, *Le problème de Dieu de la Bible à l'incroyance contemporaine*, Paris 1965. En la página 104 escribe: "Dieu, même s'il n'est pas reconnu, ne cesse d'appartenir à la structure de l'existence humaine".

<sup>33</sup> A. FOREST, *Du consentement à l'être*, Paris 1936.

<sup>34</sup> *Confess.* XI, 29, 39, PL. 32, 825.

<sup>35</sup> *Rom.*, 19, 23.

cielo" <sup>36</sup>. "Sólo se encuentra el reposo del espíritu en lo absoluto, el del sentimiento en el infinito y el del alma en lo divino" <sup>37</sup>.

Aquí, sin embargo, radica la gran tragedia y dramatismo de la existencia humana: ¡Es posible la bancarrota de su destino! ¡El hombre esencialmente es un ser ontológicamente anclado en Dios. Pero el hombre psicológica y conscientemente puede instalar su deseo y aún su ser en objetos que no dan la felicidad completa al corazón humano, desbordado casi siempre de inquietudes nunca plenamente satisfechas! ¿Por qué el hombre ha de ser así? ¿Vive el hombre siempre pendiente de su felicidad? ¿Puede vivir en una constante fuga de su auténtica felicidad? <sup>38</sup>. Busca en todo instante su felicidad. Mas la sitúa donde no se halla ni puede hallarse. He ahí la raíz última de su angustia vital, de su profundo desequilibrio psicológico, de su náusea metafísica, de su sentimiento trágico, de su vida rota y desgarrada, de su alma en sangre y de su corazón en tensión. ¡Qué elocuente se muestra en esto la moderna Filosofía: Kierkegaard, Richter, Nietzsche, Unamuno, Heidegger, Sartre, Camus, Merleau-Ponty...! Rotas las amarras con Dios, sólo queda el acantilado hueco de la nada.

Tomás formula así el problema: ¿Es la felicidad objeto natural del deseo de todo hombre? ¿Ama todo hombre la felicidad? ¿Consciente o inconscientemente, es decir, de modo consciente o de modo inconsciente?

Como se ve, el problema es vital, ya que encierra en germen toda la problemática del corazón humano y los principios más sólidos de la psicología, de la metafísica y de la ética, incluso el presente y el futuro del hombre. Más aún: este problema da un sentido profundo a las preguntas eternas que siempre han atormentado, en sus raíces, la estructura misma del ser humano: ¿Qué es el hombre? ¿Qué sentido tiene la vida? ¿Qué valor tiene la actividad humana? ¿Qué hay después de la vida temporal? <sup>39</sup>.

Nuestra tarea va a consistir en captar el pensamiento auténtico de Tomás de Estrasburgo. No es tarea, desde luego, del todo fácil. Sin embargo, no es tampoco del todo imposible. Para mayor claridad afrontaremos el problema desde dos ángulos de vista distintos: a) Plano metafísico. b) Plano psicológico. De esta forma queda completa la mente del autor.

<sup>36</sup> H.-F. AMIEL, *Journal intime*, 7 de abril de 1850.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 18 de noviembre de 1851.

<sup>38</sup> P. ROSTENNE, "Pour une métaphysique de l'Amour": *Giornale di Metafisica* 21 (1966) 242, donde escribe: "Il est tragique pour l'homme de pouvoir être sensible à la présence de Dieu sans la reconnaître explicitement. C'est ce qui le rend capable de tant de déceptions... Aimer Dieu ou à sombrer dans le désespoir...". "Pudeat autem, cum alia non amentur nisi quia bona sunt, eis inhaerendo non amare bonum ipsum unde bona sunt" (*De Trin.* 8, 3, PL. 42, 950).

<sup>39</sup> Conc. Vat. II: Const. past. *Gaudium et Spes*, n. 10-11, BAC, 3.<sup>a</sup> ed., Madrid 1966, 272, 274.

a) PLANO METAFÍSICO.—Nuestra previa confesión se reduce a constatar que Tomás de Argentina no plantea de forma consciente y sistemática y apostata el problema. En ninguna de sus muchas distinciones y cuestiones ataca de frente el tema discutido. No obstante, podemos afirmar que lo da por supuesto, que se halla sobreentendido en diferentes lugares de su egregio Comentario al Libro de las Sentencias. Trataremos, pues, de estructurar su pensamiento, en cuanto sea posible, valiéndonos de las distintas premisas establecidas a lo largo de su obra. Ya sé que muchas de estas premisas son suscritas por todo verdadero filósofo cristiano. Tanto mejor. Nosotros, pues, las contemplaremos aquí y procuraremos lógicamente sacar las conclusiones necesariamente implicadas en las mismas. Creemos que no forzamos la marcha del pensamiento de nuestro autor.

Corriendo el riesgo y aceptándolo, nos esforzaremos por dar en forma breve y sintética las líneas fundamentales del pensamiento del Agustino. Para proceder con lógica, honradamente vamos a preguntar: ¿Admitió Tomás de Argentina un deseo innato, radicado en la misma alma, de Dios como objeto beatificante? ¿Hay una tendencia natural en el ser creado y, por ende, en el ser humano hacia Dios? ¿Pertenece, en cierto modo, Dios a la estructura de la existencia humana? ¿De toda existencia creada?

La respuesta a estas preguntas, quizá, deba ser afirmativa, de acuerdo con doctrinas defendidas o presupuestas en su Comentario. ¿En qué nos fundamos para inclinarnos por la contestación positiva? Varios son los fundamentos que sirven de apoyo a esta tesis. En gracia de la brevedad, los vamos a resumir al máximo:

1.º Toda criatura, en cuanto criatura, es una pura referencia a Dios. Todo ser está ordenado a Dios. Es más: consiste en estar ordenado a Dios. Se trata de un orden real: de una dependencia total. Los textos claros a este respecto se hallan multiplicados hasta la saciedad. Copiaré algunos literalmente: "*Omnis creatura realiter refertur ad Deum*"<sup>40</sup>. "*Creatura realiter dependet a Deo et ad ipsum ordinatur*"<sup>41</sup>. Y así otros más.

2.º En segundo lugar conviene tener en cuenta el concepto de Tomás de Argentina sobre la relación. Toda relación es cierto orden: es *ser para*: es un modo de ser frente a algo distinto: pura referibilidad: "*quidem ordo*", "*modus essendi ad aliud*", "*esse ad aliud*"<sup>42</sup>. Es doctrina común en la Escolástica, heredada de Aristóteles.

3.º La relación, pues, carece de "inseidad". Consiste en pura "adaleidad". La palabra es tosca, pero muy expresiva. Queda, por tanto, en pie. Tomás de Argentina concibe la relación como algo dinámico, como un caminar, como una

<sup>40</sup> I, d. 30, q. 1, a. 2.

<sup>41</sup> I, d. 30, q. 1, a. 3.

<sup>42</sup> II, d. 20, q. 1, a. 2.

tendencia. Pero como una tendencia, además, instalada en la existencia de la criatura. No debemos perder de vista que el autor defiende que el efecto de la creación, efecto inmediato y directo, es la existencia: el *esse*, que es dinámico, que es acto, que es vida<sup>43</sup>. El estrato no puede ser más metafísico. Tendencia radicada en la misma existencia del ser. También del ser humano, en consecuencia. "Formaliter et quidditative dicit solum tendentiam ad aliud"<sup>44</sup>.

4.º Apliquemos esta doctrina a la criatura y a Dios. El resultado es positivo: "La relación de la criatura al mismo Dios es algo real que existe en la criatura, en virtud de lo cual ésta está ordenada a Dios"<sup>45</sup>. No es sólo esto. Se trata de una relación natural, por lo mismo que todo el ser natural de la criatura depende de Dios<sup>46</sup>. Todo su ser, ya absoluto, ya relativo, la criatura lo tiene recibido de Dios<sup>47</sup>. Toda criatura fundamentalmente se halla orientada a Dios por su misma naturaleza, si bien lo está formalmente por la misma relación, que es algo real en ella<sup>48</sup>.

La conclusión, pues, se impone. Toda criatura dice un orden real a Dios. Toda criatura es una relación real a Dios. Pero ¿no es la relación, según el autor, una tendencia real hacia su término? Por tanto, toda criatura tiende realmente hacia Dios, fundamentalmente en virtud de su misma naturaleza y formalmente en virtud de la misma relación. Expresamente lo afirma Tomás de Argentina cuando escribe: "*Quamvis inter creatorem et creaturam non sit medium tale, quod nec sit creator nec creatura; tamen inter creaturam absolutam et creatorem per modum cuiusdam tendentiae mediat creatura, quae est relatio: quae cum sit ipsa tendentia, sive ordo, non requirit aliam tendentiam mediam, sed seipsa tendit ad terminum*"<sup>49</sup>.

Ahora bien: ¿No es el hombre una criatura? Será, pues, una relación real a Dios. Existirá en su entraña una tendencia real hacia Dios, como su término, que es decir como su último fin. Pero esta criatura es un espíritu racional y como tal obra. ¿Tender realmente hacia Dios no es desearle naturalmente? ¿No equivale a tener apetito real, ontológico y metafísico de Dios? ¿No es esto lo que quiere decir un autor moderno cuando escribe: Il faudra que l'aimantation essentielle de l'homme à Dieu soit una aimantation amoureuse?<sup>50</sup>. Existe una atracción de Dios ejercida sobre la criatura. Sin Dios el hombre se halla inquieto. No halla el reposo anhelado. Sólo el deseo y el amor llevan a Dios. Sólo la satisfacción del deseo de Dios y su amor ordenado reporta paz y reposo al alma, al ser mismo del hombre. Profundamente escribe el mismo Paul Rostenne: "L'amour signifie la possibilité pour l'homme d'être touché par l'authentique transcendance de l'Être

<sup>43</sup> II, d. 19, q. 1, a. 1.

<sup>44</sup> II, d. 20, q. 1, a. 2.

<sup>45, 46, 47, 48, 49</sup> I, d. 30, q. 1, a. 3 y 4.

<sup>50</sup> P. ROSTENNE, "Pour une Métaphysique de l'Amour": *Giornale di Metafisica* 21 (1966) 229.

présente à tout ce qu'est en tant qu'il est" <sup>51</sup>. Es la tremenda capacidad real del hombre. En su horizonte metafísico se abre una ventana a la trascendencia. Pero el hombre es libre y puede cerrar la ventana o mirar hacia otra parte. Puede volver la espalda a Dios. Puede convertirse en creador de pequeños dioses, poniendo su corazón en las cosas o concediéndoles un rango que no tienen ni pueden tener. ¿No ha creado el hombre el ídolo de la ciencia, del progreso, de la técnica, en los tiempos modernos? ¿No es cierto que en todo tiempo, para la mayoría de las personas, las riquezas, el dinero, la economía, los dividendos han sido su único ídolo? ¿No ha convertido en Dios algún filósofo de nuestros días incluso a la misma *nada*? Pero aún en su misma impotencia real hierva una idéntica pasión: pasión de ser Dios: hambre de ser más, de ser Dios. ¡Tan radical es la necesidad de trascendencia sentida en el mismo corazón del ser humano! Pura relación a Dios, tendencia real hacia Dios, deseo natural e innato al ser humano, expresiones distintas, pero contenidos idénticos. ¿No responde a esta angustia vital ante la insuficiencia de las cosas el grito ensangrentado de Agustín: Nos hiciste, Señor, para Ti e inquieto está nuestro corazón hasta que descanse en Ti? <sup>52</sup>.

Concluimos, pues: en el seno mismo de toda criatura y, por lo mismo, del hombre, existe un deseo natural y una tendencia real hacia Dios, según Tomás de Argentina.

5.º Por otra parte, acaso pudiéramos ahondar en esta materia aún más, sobre todo si tenemos en cuenta las repetidas veces que cita el texto ya clásico de San Agustín, líneas atrás referido. Nuestro autor hace uso del mismo en diversos lugares y desde perspectivas distintas. Cinco veces al menos lo cita con las mismas palabras del Santo, aunque un poco invertido su orden: *Ad te nos fecisti, Domine, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*. Y es curioso: en todas las citas parece que admite el valor del texto. Da por supuesta su verdad interna. ¿Por qué, de otro modo, concluye categóricamente: "*ergo non potest cor nostrum beatifice quiescere in aliqua creatura?*" <sup>53</sup> No: el corazón del hombre no halla su descanso en las criaturas. En otra parte nos plantea el autor el siguiente problema: ¿el objeto fruíble o beatificante ha de saciar plenamente al alma racional en cuanto a "*totum suum desiderium?*" <sup>54</sup>. Y acto seguido aplica el texto de Agustín. Quede constancia: habla del alma racional y de su deseo total. ¿No implica todo esto una dimensión profundamente ontológica? ¿No se refiere a un deseo innato y radical del alma humana? Tanto más que en el mismo lugar, cuestión segunda y conclusión primera, acepta toda una serie de frases, muy significativas a nuestro respecto, todas de San Agustín: "*Natura compellit omnes*

<sup>51</sup> *Ibid.* 242.

<sup>52</sup> *Confess.* 1, 1, 1, PL. 32, 661.

<sup>53</sup> III, d. 14, q. 1, a. 1.

<sup>54</sup> I, d. 1, q. 1, a. 1.

*ad volendum beatitudinem et immortalitatem: quia omnes interrogati respondent statim ista se velle*"<sup>55</sup>. "*Hoc veritas clamat et natura compellit, quam summe bonus et immutabilis creator indidit*"<sup>56</sup>. ¿No se trata de un deseo natural? ¿De un deseo innato? ¿No usa el verbo "indidit"?

En otra parte<sup>57</sup> se pregunta si podemos conocer la esencia de Dios, si podemos tener naturalmente un conocimiento quiditativo de la esencia divina. Su postura es negativa: contando con las solas fuerzas naturales de la razón no hay posibilidad de conocer quiditativamente la "deidad". ¿No hay dificultades? He aquí una grave: No existen deseos naturales imposibles. Pero existe en el hombre un deseo natural de conocer la esencia de Dios. La prueba se reduce al texto de Agustín: "Nos hiciste, Señor, para Ti e inquieto está nuestro corazón hasta que descansa en Ti". No obstante la objeción, Tomás de Argentina permanece impávido. No niega que exista semejante deseo natural. Tampoco niega que el Hiponense quiera expresarlo con su famoso texto, de cuya verdad ni siquiera duda. Tan sólo ataca la afirmación de que no existen ni pueden existir deseos naturales imposibles: acude a la experiencia personal de cada uno: "*Naturaliter nos desideramus non mori: quod patet: quia aequali necessitate desideramus fugam mali nocivi et prosecutionem boni proficui: sed naturaliter unumquodque appetit esse et non potest appetere non esse... et tamen impossibile est rem corruptibilem non corrumpi quantum est ex parte sui*"<sup>58</sup>. ¿Elocuente la actitud mental de Tomás de Estrasburgo? Sin duda. Un deseo natural, en cuanto mero deseo natural, puede frustrarse. Es decir, no se puede establecer la existencia de Dios inmediatamente a partir del deseo natural del alma hacia la felicidad infinita. Por tanto, para que ese texto esté revestido de validez desde un punto de vista metafísico se impone necesariamente que se le interprete de forma más radical, captando su dimensión más profunda. Es decir, debe expresar la insuficiencia intrínseca del ser finito, debe significar la contingencia total del ser humano. De este modo acaso pueda constituir un auténtico punto de partida para elaborar una verdadera demostración que reclame la existencia de un *Ser* que colme sus deseos, porque es plenitud de *Bien*. Mas ¿por qué esta tendencia natural a Dios? Porque es el último fin extrínseco de toda criatura, que satisface todos sus deseos y llena su esperanza. Dios es el supremo Bien. Por esto, el alma tiende necesariamente hacia El. De ahí

<sup>55, 56</sup> El autor no cita exactamente a Agustín. Es más, le da una versión al Santo muy profunda. En el fondo, interpreta y acepta. Incluso, el primer texto no pertenece al lib. 8 *De Trinitate*. Perteneció al libro 13. Escribe Agustín: "Cum ergo beati esse omnes homines velint..., profecto et esse immortales volunt: aliter enim beati esse non possent. Denique et de immortalitate, interrogati, sicut et de beatitudine, omnes eam se velle respondent" (*De Trinit.* 13, 8, PL. 42, 1.022). El otro texto en San Agustín es: "Aut si volunt, ut veritas clamat, ut natura compellit, cui summe bonus et immutabiliter beatus Creator indidit hoc" (*De Trinit.* 13, 8, PL. 42, 1.023).

<sup>57</sup> I, d. 3, q. 1, a. 2.

<sup>58</sup> I, d. 3, q. 1, a. 2.



también que fuera de Dios el corazón humano siempre se halla torturado por la inquietud<sup>59</sup>.

Todo esto me parece bastante coherente. Late la misma verdad: el hombre se halla en tensión hacia Dios, que es quien puede colmar y calmar su ardiente sed de felicidad. ¿Podremos, pues, hablar con cierto fundamento de un deseo innato y natural del hombre hacia Dios? ¿No podremos afirmar que todo hombre tiende de modo necesario y natural a su felicidad plena, a su bondad final, que, en el fondo, no es sino Dios? ¿No viene y está implícito en la dialéctica interna del ser humano, del mismo conocimiento humano? Tendemos hacia el bien finito consciente e inconscientemente. Mas ¿no es verdad que siempre podemos pensar un bien mayor? ¿Cómo puede un bien inferior concebido como menor llenar la inmensa capacidad de deseo, inserto en el corazón del ser humano? Sí, siempre queremos más, siempre aspiramos a más, hasta que gozemos totalmente del bien pleno, de Dios.

Por tanto, sin violentar mucho los textos de Tomás de Argentina, no resulta incorrecto concluir la existencia de un deseo natural e innato que emerge, inexorable, en el núcleo mismo del ser humano.

b) PLANO PSICOLÓGICO.—En este plano es donde propiamente se sitúa nuestro autor. Lo expuesto anteriormente lo hemos ido hilvanando al través de textos y más textos del agustino. Pero desde esta perspectiva psicológica Tomás de Estrasburgo habla con entera claridad, sintetizando su pensamiento en dos netas conclusiones<sup>60</sup>:

PRIMERA CONCLUSIÓN: El hombre desea naturalmente la felicidad, cuando la considera actualmente y de forma debida. Pero es menester que haya un pensamiento actual, una conciencia de él; y es menester que el pensamiento sea recto, de acuerdo con la verdad. No basta una pseudo-idea o un pseudo-pensamiento, sino que el hombre ha de darse cuenta del objeto beatífico. Cuando estima críticamente su felicidad, al pensar actualmente en ella, nace naturalmente en su corazón la tendencia hacia la misma. Pueden darse sujetos anormales, anómalos, pero esos no se contemplan. Se supone un hombre normal. Tomás emplea el adverbio "recte" aplicado al verbo "considerans". Un hombre armónico piensa en su felicidad y la desea. La dialéctica de este deseo brota de la esencia de la voluntad, como facultad de bien. Al Bien sumo lo amará sumamente, que es su felicidad<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> IV, d. 49, q. 3, a. 1.

<sup>60</sup> "Omnis homo actualiter recte considerans, quid importatur nomine beatitudinis, naturaliter appetit beatitudinem" (IV, d. 49, q. 3, a. 3). Como buen escolástico el autor plantea formalmente la cuestión, situando al sujeto en una conciencia clara de la felicidad. Pero ¿no desea la felicidad quien no piensa en ella? ¿No se da un deseo habitual de la misma?

<sup>61</sup> "Omnis homo, qui actualiter considerat tale bonum, quo habito habetur sufficientia omnis boni, ille naturaliter appetit huiusmodi bonum: Sed quicum-

Todo ser ama su perfección, su unidad, su existencia..., hasta donde es posible al diapasón de su esencia. Todo ente propende necesaria y religiosamente a conservar su ser a tono con su ciclo vital y esencial. Podemos, pues, decir que el hombre no es una estridencia en la armonía perfecta del universo. El también tiende necesariamente hacia lo que es su Bien pleno<sup>62</sup>.

Por tanto, el conocimiento actual de la felicidad siempre provoca en el hombre el deseo natural de la misma. ¿En virtud de qué no había de desearla? ¿No es esencial al apetito racional desear el bien? ¿No es la felicidad el mayor bien de la voluntad por cuanto implica la plenitud de todo bien? ¿No sería contradictorio que la voluntad humana no deseara aquello que es su propio objeto, es decir, su Bien? ¿No equivaldría ello a injertar el absurdo en el corazón de su mismo ser? ¿A qué se reduciría entonces el orden interno de la voluntad? ¿A qué leyes intrínsecas y necesarias responderían la génesis y la maduración de sus actos? ¿Estarían presididos por las leyes del "capricho", de la "necesidad fatalista", del "logos interno" a su esencia?

Por exigencia, pues, de los mismos principios de contradicción, de identidad, de razón suficiente y de finalidad, el hombre instintivamente quiere la felicidad cuando piensa de hecho en ella. La "lógicidad" (de "logos", sentido, estructura) del ser humano, microcosmos, síntesis de alma y de cuerpo, por tanto racionalidad, postula cierta coherencia en el despliegue de sí mismo y de sus actividades.

SEGUNDA CONCLUSIÓN: A estas alturas se perfila una nueva dimensión del problema. ¿Cómo desea el hombre la felicidad? ¿De modo necesario o de modo libre?

A los interrogantes abiertos responde la segunda conclusión del egregio teólogo y filósofo agustino:

---

que actualiter recte considerat illud, quod importatur nomine beatitudinis, ille actualiter apprehendit tale bonum, quo habito habetur sufficientia omnis boni: ergo..." (IV, d. 49, q. 3, a. 3, fol. 204v, col. 2). "Purum bonum clare visum et aperte monstratum voluntati, voluntas nullatenus potest odire: immo necessario ipsum amaret amore naturali" (IV, d. 50, q. 2, Resol., fol. 220v, col. 2). "Per desiderium, quod est quidam actus voluntatis, movemur ad Deum" (I, d. 1, q. 1, a. 3, fol. 21, col. 1). "Ostensa beatitudine, sive ultimo fine ipsi voluntati, voluntas naturaliter amat et desiderat ipsam" (I, d. 1, q. 2, a. 1, fol. 21v, col. 2). "Præsentatum per intellectum voluntati sub ratione summi boni, omni carens defectu, ab ipsa voluntate non potest refutari" (I, d. 1, q. 2, concl., 1, fol. , col. 1). "Summum bonum etiam in via apprehensum in universali necessitat voluntatem necessitate immutabilitatis" (I, d. 1, q. 2, concl. 3).

"Quilibet naturaliter desiderat illud, in quo eius summa consistit perfectio, iucunditas, commoditas et delectatio: Sed in tali bono, quo habito habetur sufficientia omnis boni, consistit hominis summa perfectio..." (*Ibid.*).

<sup>62</sup> "Inquirens veritatem circa finis speculationem, non semper apprehendit ultimum finem...; pro quocumque enim tempore sic iudicat de ipso, necessario appetit ipsum, et pro tunc non potest ipsum non amare" (I, d. 1, q. 2, a. 1, fol. 22v, col. 2).

"Todo hombre que considera actual y adecuadamente la felicidad, la desea de modo necesario" <sup>63</sup>.

No sólo, pues, desea el hombre la felicidad cuando piensa en ella, sino que, además, la desea necesariamente. No puede no amarla. No puede no desearla. En conformidad con la primera conclusión, existe una absoluta sincronía entre la capacidad desiderativa de la voluntad y la capacidad satisfactiva de la felicidad. No se ve razón, por tanto, para no desearla y amarla, ya que constituye la perfección, el orden y el descanso del mismo apetito. ¿Acaso puede desear "ex se" el apetito, que es esencialmente una tendencia, otra cosa que la aquietación y la satisfacción de sí mismo?

Escribe Tomás de Argentina: Nadie puede dejar de apetecer su máxima perfección. Pues bien: la máxima perfección consiste en la felicidad. Nadie puede dejar de apetecer la felicidad <sup>64</sup>.

Nos hallamos en el cogollo mismo de la razón anterior. Todo conocimiento del bien provoca una inclinación, ejerciendo una fuerte atracción sobre el apetito y concitando un ardoroso afán de captación. En la medida en que es bien en sí o bien pleno y se estima como tal, en esa misma medida suscita la vivacidad o viveza del deseo. ¿Constituye ese bien la felicidad objetiva, llegando a indentificarse con ella? Fluirá un deseo inexorable, necesario e indeclinable, como es necesaria, inexorable e indeclinable la tendencia del hombre hacia su perfección suprema. Pero ¿no es cierto y evidentísimo que la felicidad objetiva es de suyo plenitud de todo bien, eliminación de todo mal, todo ello para siempre? <sup>65</sup>. Nadie desea el mal que es sólo mal ni puede amarlo, sea mal real o aparente. La razón del mal es repulsiva. No atrae. Aleja. Al revés, el bien que es sólo bien ¿no

<sup>63</sup> "Quicumque praedicto modo considerat, seu apprehendit beatitudinem, ille necessario appetit eam" (IV, d. 49, q. 3, a. 3). "Quod pro statu viae obiecto fruibili apprehenso per intellectum sub ratione ultimi finis, de necessitate fruatur eo frutione viae" (I, d. 1, q. 2, concl. 1). "Omnis virtus appetitiva necessario videtur appetere id, in quo consistit summa eius perfectio, maxime cum id actualiter fuerit sibi ostensum" (*Ibid.*). "Actus qui est alicui potentiae simpliciter naturalis, ut sic est sibi simpliciter necessarius: sed ostensa beatitudine, sive ultimo fine ipsi voluntati, voluntas naturaliter amat et desiderat ipsam...". "Sicut id, quod est malum realiter et apparenter, se habet ad prosecutionem; sic id, quod est bonum realiter et apparenter, se habet ad refutationem: sed illud nullatenus potest desiderari: ergo istud nullatenus potest refutari: sed obiectum fruibile est bonum realiter et apparenter" (*Ibid.*). "Illud, participatione cuius voluntas vult omne, quod vult, illud non potest voluntas non velle: ultimus finis, seu obiectum fruibile est huiusmodi" (*Ibid.*). Y así toda esta distinción se halla salpicada de textos que demuestran o tratan de demostrar la conclusión asentada por el autor...

<sup>64</sup> "Nullus potest non appetere illud, in quo consistit summa eius perfectio, iucunditas, commoditas et delectatio: sed omnia ista veraciter consistunt in beatitudine: ergo..." (IV, d. 49, q. 3, a. 3). Cfr. las notas siguientes de este artículo: 60, 61, 62, 63.

<sup>65</sup> "Beatitudo omne bonum hominis includit, vel essentialiter, vel saltem concomitanter" (IV, d. 49, q. 3, a. 3). Cfr. notas: 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15 y 16, ya que ellas suponen esta plenitud de bien, esencial a la felicidad, a toda felicidad.

atraerá de modo necesario? ¿No es el último fin la razón por qué amamos y deseamos todo lo demás? ¿No vienen a ser una y misma cosa el último fin y el sumo Bien? La tendencia al bien es natural, incrustada en la intimidad de todo ser. ¿No tenderá entonces la voluntad hacia la felicidad objetiva y esto de modo necesario y más teniendo en cuenta que es su auténtico bien y perfección?

Por tanto, el hombre, todo hombre desea y ama necesariamente la felicidad objetiva.

#### PROBLEMATICIDAD DE SOLUCIÓN.

Todo esto parece luminoso, con evidencia casi inmediata. ¿Es efectivamente así? ¿No existen serias dificultades contra la doctrina y solución de Tomás? Si todo hombre desea y ama natural y necesariamente la felicidad, ¿qué mérito hay en ello? Este deseo y amor a la felicidad, apremiante e imperioso, ¿puede ser fuente y raíz de mérito para el hombre? En lo que no se puede evitar, ¿qué responsabilidad e imputabilidad puede haber?

Por otra parte, si el deseo y el amor a la felicidad es natural y necesario, ¿cómo es que el hombre deja a veces de pensar en ella? ¿Por qué el entendimiento no considera de hecho siempre la felicidad propia y específica del hombre? ¿Cómo permite la voluntad esas "distracciones" al entendimiento?

Además, se afirma que el deseo y el amor a la felicidad es natural e incluso necesario. ¿Puede un deseo natural y necesario ser vano, inútil o superfluo, de modo que no consiga su fin? ¿Qué pasa entonces con los condenados? ¿Qué con los niños que mueren sin bautismo? ¿A qué se reduce en ellos el deseo natural y necesario?

#### APORETISMO DEL MÉRITO.

Ante todo conviene establecer una pequeña distinción. Algo puede ser natural de varias maneras. Es natural que un hombre sin fantasía o con el cerebro destrozado no sepa nada. Hay cosas naturales que no dependen en absoluto del hombre, ni en su ser, ni en sus causas, ni en sus principios constitutivos. Pero hay cosas que son naturales y, sin embargo, dependen, al menos en sus causas, del hombre. Es natural que un hombre borracho realice tonterías y diga sandeces. Estas son efecto natural de la borrachera, que estuvo en nuestras manos evitarla. En las cosas naturales, según el primer modo, ni hay mérito ni demérito, ni alabanza ni vituperio. Mas ¿por qué no podrá haber mérito en las cosas verificadas de acuerdo con el segundo modo de ser natural? ¿Qué contradicción hay en ello? ¿No estuvo en poder del hombre hacer tal cosa o tal otra? ¿No nos hacemos

responsables de los efectos que se siguen o pueden seguirse de esas causas, embriaguez, por ejemplo, de modo natural? <sup>66</sup>.

Apliquemos esta doctrina a nuestro caso. El deseo y el amor a la felicidad no es natural según el primer modo. Sí lo es a tono con el segundo modo. ¿De qué suerte? La causa del deseo de felicidad es la consideración actual sobre la misma. Ahora bien: esta consideración en parte es facultativa del hombre, sometida de alguna manera al imperio de la voluntad y al control de la misma. El hombre puede así pensar en otras muchas cosas más. En cierto modo, pues, el pensamiento actual sobre la felicidad depende del sujeto, que desea naturalmente su bienaventuranza. ¿Por qué no podría haber aquí una posible razón de posible mérito o de posible demérito? <sup>67</sup>.

No se arranca, por consiguiente, de raíz la fuente del mérito, ya que la consideración actual o no consideración actual de la felicidad está bajo nuestro control y en nuestro poder y dominio. Se puede de hecho pensar en la felicidad objetiva o en la desintegración del átomo o en la estructura de la litosfera. No está uno incoerciblemente forzado y necesitado a pensar en el objeto felicitario en todos y cada uno de los segundos de la existencia. El hecho de pensar en la felicidad, parcialmente al menos, es libre. Se piensa en el objeto que hace feliz porque así lo quiere la voluntad, que es dueña de desviar la atención del mismo cuando quiera y como quiera.

<sup>66</sup> "Aliquid esse naturale potest dupliciter intelligi. Uno modo, simpliciter et pure, sicut illud, quod nec secundum se, nec secundum suas causas et principia est in hominis potestate... Alio modo, non simpliciter, puta, quando aliquid pro tunc inevitabiliter adest homini, cuius tamen causas, si voluisset et debite attendisset, potuit praevenire. Circa naturalia primo modo, nec est laus, nec vituperium, nec meritum, nec demeritum: haec tamen bene possunt esse circa naturalia secundo modo dicta" (IV, d. 49, q. 3, a. 3).

<sup>67</sup> "Desiderium beatitudinis est naturale secundo modo... Actualis enim consideratio de beatitudine est causa aliquo modo sui desiderii, et huiusmodi consideratio est in potestate ipsius hominis: posset enim homo alia considerare, se vellet, et per consequens, non haberet actum elicito circa hoc obiectum, quod est beatitudo, quamvis naturaliter desideret eam: etiam actu elicito, supposito, quod actualiter consideret eam. Ideo bonus homo, qui voluntarie sequestrat suam considerationem de aliis rebus, et tota devotione considerat, qualis et quanta est beatitudo, quam nobis daturus est Deus, in desiderio beatitudinis multum potest mereri. Etiam potest dici quod non excludit omnem libertatem, sicut est in proposito, quia desiderium beatitudinis, quamvis excludat libertatem contradictionis, tamen non excludit libertatem affectuosae complacentiae, quae stat cum immutabilitatis necessitate" (*Ibid.*).

"Voluntas non semper habet plenum posse super remotionem illius prohibentis: quia non est in potestate nostra... Etiam corporalis nostra necessitas nos cogit considerare quandoque de aliis, quam de ultimo fine... A phantasmatis vario modo immutatur noster intellectus, nec est in potestate nostra... Etiam necessitatis corporalis inedia, de multis aliis, quam de ultimo fine, nos saepe cogitare compellit" (I, d. 1, q. 2, concl. 1). Ambos textos resultan de gran importancia por sus fértiles aplicaciones al orden moral. ¿No es cierto que de este modo queda a veces reducida la responsabilidad de ciertos actos, no obstante que el entendimiento vea clara su malicia? ¿No es cierto que no siempre hacemos aquello que ve como bueno la razón y esto con más o menos libertad o voluntariedad? La cuestión queda flotante...

Por lo demás, ¿por qué no podría existir mérito en querer de hecho lo que la razón estima como felicidad objetiva, aún cuando hubiese error en su apreciación? El conocimiento dispara naturalmente la tendencia hacia la felicidad un poco necesariamente. Mas todo esto encaja perfectamente y está de acuerdo con la naturaleza humana. Todo ello no dobla ni quiebra la dialéctica interna del ser libre del hombre. De seguida hace acto de presencia una mayor toma de conciencia. Uno se da más cuenta, por un nuevo acto reflejo, de que en él emana el deseo natural y necesario de la felicidad. ¿Por qué no podrá haber mérito en este querer y desear más reflexivo y más consciente? ¿No depende acaso del hombre su actual consideración para ver más claro y para mejor captar su objeto en toda su verdad y bondad?

Quizá sea conveniente distinguir entre un conocimiento perfecto, comprensivo y esencial de la felicidad y un conocimiento imperfecto, más o menos esencial y analógico<sup>68</sup>. A tenor de esta distinción acaso se pueda decir que el conocimiento perfecto causa necesariamente el deseo idóneo de la felicidad. Los argumentos de Tomás serían entonces aplicables a este conocimiento. Mas ¿quién posee de hecho, mientras es viador o viandante, un conocimiento quiditativo y perfectísimo de la felicidad? De ahí la posibilidad, siendo todavía peregrino hacia al patria, de conducirse al margen de la misma. Aún desde una perspectiva humana filosófica y teológica, ¿qué otra cosa viene a ser el pecado? ¿No es en cierto modo el rechazo consciente de la felicidad objetiva? Somos conscientes de que nuestra concepción ética identifica la felicidad objetiva con Dios. ¿Ama el hombre siempre a Dios, ni aún cuando piensa en El? De esto se infiere que podemos evidentemente dejar de desear la felicidad, porque podemos dejar de pensar en ella<sup>69</sup>.

Tampoco debemos perder de vista que hasta el mismo deseo es susceptible de diversas matizaciones. Puede ser eficaz: exige que se piense también en los medios aptos para la consecución del fin pretendido. Puede ser simple deseo: no exige la consideración de los medios. Puede ser deseo condicional: depende de una condición: quisiéramos volar, si nos fuera viable<sup>70</sup>.

Como es fácil comprender, no interesa el tercer modo de desear algo. Sí interesan los dos modos primeros. El segundo brota inmediato a todo conocimiento de felicidad objetiva. En éste acaso no haya mérito, porque es espontáneo, automático, nos sale del alma. Sólo se piensa en la felicidad: no hay deliberación,

<sup>68</sup> No hacemos idealismos ficticios con estas distinciones, pues el autor habla de "intelligere non pleno, sed semipleno", de "intelligere habituali et semipleno" y de "intelligere actuali et pleno" (IV, d. 50, q. 1, a. 1).

<sup>69</sup> "Desiderium beatitudinis possumus vitare: quia possumus de ipso non considerare" (IV, d. 49, q. 3, a. 3).

<sup>70</sup> "Tripliciter potest quis appetere aliquid, seu considerare: Uno modo desiderio efficaci, puta quando sic considerat, quod etiam cogitet media, per quae possit consequi ipsum desideratum. Alio modo desiderio simplici, puta sine cogitatione huiusmodi mediorum. Tertio modo condicionali, puta quandoque homo appetit, si esset possibile, quod libenter vellet volare" (*Ibid.*).

contraste de pros y de contras. No sucede así en el primero. Aquí es posible el mérito, pues implica una reflexión más espaciada y más profunda. Ya entraña, sin duda, un esfuerzo, una ascética disciplinar y sostenida de la voluntad que impone a la mente el seguir pensando. Y a este conocimiento más consciente y más personal sigue naturalmente un deseo que pone en marcha la biología para satisfacerlo. Tras una meditación seria y atenta, pone en práctica los medios precisos para su consecución. ¿Por qué no podría haber mérito en todo este andamiaje espiritual, fruto de una fuerte tensión del alma y de la voluntad? ¿No se ha procedido libremente en la profundización de la felicidad objetiva y en la investigación y hallazgo de los medios que llevan a la misma? ¿No es suficiente que los actos sean libres para que sean imputables y, en consecuencia, meritorios? <sup>71</sup>.

#### APORIA DE PENSAMIENTO NECESARIO.

El hombre desea y ama necesaria y naturalmente la felicidad objetiva, siempre que piense de hecho en ella. ¿Cómo no importa al entendimiento que piense de hecho siempre en ella? Ya en parte esta dificultad está resuelta. Las razones explicativas de esta falla, al menos aparente, en el psiquismo humano son múltiples. Nuestro autor las va señalando en diversos lugares de su obra.

a) Es la misma voluntad quien impone al entendimiento que piense en otra cosa, sin percatarse que así deja de pensar en su felicidad <sup>72</sup>.

b) La influencia de la imaginación en toda nuestra vida mental. Tengamos en cuenta que Tomás de Argentina, como escolástico tomista, defiende que el objeto propio del entendimiento son las esencias de las cosas sensibles y materiales <sup>73</sup>.

<sup>71</sup> Es manifiesto que la libertad es una de las raíces necesarias para el mérito en sentido estricto. No será la única fuente, pero sí es absolutamente indispensable, como puede verse en cualquier moral o ética. Psicológicamente vemos que tiene que ser así (II, d. 26-27, q. 1, a. 4).

<sup>72</sup> "Voluntas, dum actu vult ultimum finem, ex sua libertate potest intellectui imperare considerationem alterius rei, non advertens quod intellectus simul plura ut plura intelligere non potest. Intellectus vero talem rem cognoscendo iuxta imperium voluntatis, immediate desinit a cognitione finis: quo facto voluntas avertitur ab eius volitione: cum per se non feratur nisi in cognitum: et de primo ad ultimum scipsam avertit, saltem per accidens, a summi boni actuali volitione" (I, d. 1, q. 2, concl. 2).

<sup>73</sup> "Ens phantasiabile tam mediate, quam immediate, est adaequatum obiectum nostri intellectus pro statu praesentis vitae" (IV, d. 50, q. 1, a. 2).

"Omne illud, cuius notitia est deducibilis ex phantasmate, clauditur infra ambitum obiecti adaequati potentiae intellectivae pro statu praesentis vitae" (IV, d. 50, q. 1, a. 3).

"Eius obiectum adaequatum est ens phantasiabile mediate vel immediate... Ens phantasiabile immediate, quod proprie cadit sub phantasmate. Sed mediate, cuius cognitio argutive vel illative vel quocumque alio modo deducibilis est ex phantasmate, sive ex notitia eius, quod proprie cadit sub phantasmate" (I, Prol., q. 3, a. 4).

c) También los sentidos externos y la misma estructura somática del hombre condicionan parcialmente la atención mental, haciendo que no se aplique de hecho al objeto beatífico o felicidad objetiva <sup>74</sup>.

d) El dato psíquico de que el conocimiento sobre la felicidad, en el estado presente de cosas, es imperfectísimo, explica, en cierto modo, que la felicidad a veces, no ejerza una atracción irresistible y arrebatadora <sup>75</sup>.

De esta forma, pretende el autor dar una explicación psicológica del hecho de que no siempre el entendimiento considere la felicidad objetiva, no obstante que su conocimiento actual suscita en el hombre un amor y un deseo naturales y necesarios.

#### ¿PUEDE SER INÚTIL UN DESEO NATURAL Y NECESARIO?

Nos situamos en una perspectiva teológica, aunque la solución venga dada desde una perspectiva filosófica. ¿Qué pasa con los condenados? ¿Qué destino espera a los niños muertos en solo pecado original? ¿Qué razón suficiente de ser se puede asignar a su deseo natural y necesario a la felicidad? Este deseo natural y necesario ¿tendrá como término un imposible, un "irracional", el absurdo? ¿O se volatiliza en ellos tal deseo natural y necesario? ¿Se tratará de un deseo natural y necesario absolutamente sin sentido alguno?

El dramatismo del problema con sus tremendas consecuencias estremece el fondo del alma. ¿Qué se puede responder? ¿Es posible alguna respuesta? ¿Es viable alguna solución satisfactoria? ¿Estaremos condenados a tener que bracear en pleno misterio? Sí, misterio de la libertad humana y del amor de Dios. Quizá sea la única palabra sabia, con sentido, que pueda pronunciar el hombre: ¡escalofriante misterio!

Desde luego parece que el deseo natural y necesario a la felicidad no apunta a cosas imposibles. La felicidad objetiva, eso creemos, nos es accesible. Todo depende, en parte cuando menos, de que la voluntad se ponga en órbita, entre en el círculo de la luz y utilice los medios necesarios, dentro de un legítimo anhelo de ser feliz. ¿De modo libre? ¿De modo necesario? En cierto modo, ambas cosas a la vez. Somos un poco los artífices de nuestro destino eterno, responsables de nuestra eterna felicidad o de nuestra eterna desdicha. El deseo tiraba de nosotros hacia arriba. La meta estaba en la cima y había que subir. Nosotros, empero, optamos por sentarnos a media-cumbre. Y no logramos el trofeo, la flor natural.

<sup>74</sup> "Vehementia delectationis acceptae... periculosa tamen est: eo quod sua inebriatione iudicium impediatur, quoad debitam considerationem eius" (II, d. 6, q. 1, a. 1).

<sup>75</sup> "Loquendo de corpore obscuro et corruptibili, quia tale corpus est impedivum intellectualis cognitionis" (IV, d. 49, q. 4, fol. 211v. col. 1).



¿Será por eso vano el deseo hacia arriba, hacia la cima, enquistado en el mismo corazón del hombre?

¿Qué piensa Tomás de Estrasburgo? Como era de suponer, da soluciones completamente distintas, según se trate de adultos muertos en pecado mortal o de niños muertos sin bautismo.

1.º *Adultos*: Dios los crea ordenados a la felicidad objetiva. Pero los hace libres. Por tanto, responsables de su destino. La causa, pues, de que se frustré el fin del hombre muerto en pecado es la propia libertad humana.

Por otra parte, el fin de la criatura, ni aún en los condenados, es plenamente frustrado, pues en ellos, por su culpa, brilla la justicia divina <sup>76</sup>.

2.º *Niños*: Este problema, aunque también hiere nuestra sensibilidad, no es, sin embargo, tan dramático. El autor desgrana su pensamiento en tres conclusiones:

a) Los niños muertos sin bautismo no padecen pena de sentido. Sólo sufren pena de daño, careciendo de la visión de la esencia divina y de la fruición completa de la felicidad objetiva <sup>77</sup>. No logran el fin sobrenatural, pero logran el fin natural.

b) Los niños muertos en pecado original estarán privados para siempre de la visión beatífica de Dios. La razón fundamental consiste en la gratuidad absoluta de la visión inmediata de la esencia divina. El hombre, en cuanto hombre, es totalmente incapaz e impotente, por sus solas fuerzas naturales, de obtener la vida eterna <sup>78</sup>. Pero, aunque no logran el fin sobrenatural, sí consiguen un fin

<sup>76</sup> "Cum solum illud dicatur fieri frustra, quod non fit propter aliquem finem" (IV, d. 50, q. 1, a. 1). Preguntamos: ¿no fueron creados para algún fin los mismos que culpablemente se han condenado? Indudablemente fueron creados para que dieran gloria a Dios y así se salvaran. ¿No es un fin digno y noble la propia felicidad? ¿Por qué no la han logrado? Porque no quisieron de veras. Eso es todo.

"Licet Deus nihil faciat frustra, quia quantum in se est omnia dirigit in suos fines; homo tamen, quia est liberi arbitrii, mala sua voluntate seipsum suo fine frustrare potest". Voluntad que hace uso indebido de su libertad, ahí está el nervio de su desviación moral y de su lógica sanción.

"Potest etiam dici, quod quantum ad divinum ordinem etiam illi, qui sunt in inferno, non sunt frustra: quia in ipsis relucet divina iustitia" (II, d. 33, q. 1, a. 3). Evitemos el equívoco al interpretar este último texto del autor. Dios no crea a nadie para manifestar en él su divina justicia. No rima esta versión con su doctrina. No es Dios quien condena. Son los mismos hombres quienes se condenan a sí mismos. Es más: enérgicamente repudia esa sentencia, cree, defendida por Tomás de Aquino y por Egidio Romano, cuando estudia el problema de la predestinación y de la reprobación (I, d. 41, q. 1, a. 2). "Quantum ad adultos causa reprobationis dici potest malus usus liberi arbitrii usque ad finem vitae in ipsis duraturus" (I, d. 41, q. 1, a. 1).

<sup>77</sup> "Prima est, quod decedentibus in solo peccato originali non debetur aliqua poena sensus". ¿Por qué? "Illi peccato non debetur poena sensus, in quo nulla est conversio ad aliquod bonum commutabile". "Qui secundum nullum sensum peccavit, secundum nullum sensum a iusto iudice punietur in aeternum" (II, d. 33, q. 7, a. 3).

<sup>78</sup> "Decedentes in solo peccato originali puniuntur perpetua privatione visionis divinae essentiae". "Talis visio, cum sit omnino supernaturalis, non potest ab aliquo adipisci nisi mediante gratia Dei" (*Ibid.*).

meramente natural. En cuanto es posible, ellos también serán plenamente felices.

c) Por la carencia de la visión inmediata de la esencia divina los niños muertos sin bautismo no padecen sufrimiento de ninguna clase. No sufren pena alguna <sup>79</sup>.

Los niños, pues, serán eternamente felices, mas con una felicidad puramente natural. Su inteligencia captará la verdad del orden natural y en su contemplación serán realmente felices. Conocerán las substancias separadas, conocerán a Dios en cuanto creador de todo y conocerán todas las verdades pertinentes al orden natural. Conocerán, en una palabra, toda la verdad naturalmente cognoscible, ya por especies creadas, ya por especies derivadas de las mismas cosas, incluso podrán tener ciertos conocimientos logrados "a posteriori" <sup>80</sup>.

#### HERMENÉUTICA Y CRÍTICA.

¿Por qué el hombre desea y ama natural y necesariamente su felicidad objetiva? ¿Por qué este deseo natural y necesario, implantado en el ser humano? ¿Qué sentido tiene semejante tendencia natural y necesaria hacia la bienaventuranza plena? ¿Qué implicaciones metafísicas se hallan entrañadas en este deseo natural y necesario? <sup>81</sup>.

Ciertamente es aquí, en un plano metafísico, donde se ha de situar el sangrante dramatismo y problematismo de esta cuestión tan existencial y vital a toda persona humana. Quizá sea la única manera justa y honda de plantearla, enfocarla

<sup>79</sup> "Decedens in solo peccato originali ex praedicta carentia divinae visionis nullum sustinent cruciatum". Anotamos algunas de sus razones. "Nullus prudens cruciatur ex eo, quod sibi non datur illud, ad quod nullam habet nec habere potest habilitatem...". "Licet sint separati a Deo quantum ad contemplationem gloriae, quae est finis supernaturalis, non tamen quantum ad divinorum contemplationem naturalem...". "Istae animae sic decedentes, non appetunt beatitudinem gloriae secundum propriam rationem; quia, ut sic, non cognoscunt eam, cum nec habeant lumen gloriae, nec lumen fidei, in quibus luminibus tantummodo talis beatitudo cognosci potest secundum propriam rationem" (II, d. 33, q. 1, a. 3).

<sup>80</sup> "Etiam illi, qui decedunt in originali peccato solo, non sunt frustra, quia quamvis non consequantur finem supernaturalem, consequuntur tamen finem naturalem. Possunt enim habere evidentiorum contemplationem, quam quicumque philosophus unquam habere potuit in hac vita, quae quidem contemplatio est naturalis finis hominis virtuosus" (*Ibid.*). En el cuarto libro establece algunas proposiciones respecto al conocimiento de las almas separadas. Desde luego, conocen algo. ¿Qué? Los ángeles o almas separadas. Conocen también todo lo naturalmente inteligible. Respecto de Dios afirma: Quaelibet anima separata potest naturali cognitione videre Deum esse creatorem, et causam cuiuslibet intelligentiae, praeter hoc, quod divinam essentiam videat beatifice" (IV, d. 59, q. 1, a. 1). En este mismo lugar nos habla de los modos distintos cómo conoce todos esos objetos.

<sup>81</sup> Ya sé que aparentemente Tomás no plantea así el problema ni lo resuelve. Inmediatamente ubica este deseo natural y necesario en la voluntad, de acuerdo con su tesis y de otros de que el alma no es principio inmediato de operación. El alma alcanzaría la felicidad por la voluntad. Pero ¿no dice que el alma es principio natural de potencias? ¿Y principio necesario?

y entenderla, para trascenderla, dando una solución adecuada. Es el medio más apto para que logre la dimensión ontológica a que tiene derecho, para inferir luego las consecuencias implicadas en ambas premisas: deseo natural y necesario hacia la felicidad. Deseo natural y necesario instalado en todas las cosas en cuanto aman su bien y su perfección. Por tanto, también deseo natural y necesario en el hombre, responsable de su eterno destino. De modo consciente y de modo menos consciente, el hombre siempre tiende hacia su felicidad objetiva. Y respecto de ambos modos de tender el hombre hacia su felicidad, el deseo es natural y necesario. ¿Por qué? La respuesta desde una filosofía que distingue realmente las facultades del alma o que no distingue realmente las facultades del alma viene a ser idéntica hasta cierto punto. En el peor de los casos, caso de distinción real de potencias y alma, no debemos olvidar que las facultades no son concebidas como meros accidentes. Son concebidas como propiedades metafísicas del alma. Que en otras palabras se suele llamar "esencia consecutiva", no "esencia constitutiva". Son cualidades metafísicas que necesariamente fluyen del alma. Son algo que pertenece, en cierto modo, al alma. Sus deseos necesarios, pues, serán ciertamente naturales desde un punto de mira profundo.

¿No implica ello que el deseo natural y necesario configura la misma esencia humana? ¿No modela este deseo la interioridad del ser humano? ¿No se refiere a la estructura íntima de la persona humana su tendencia natural y necesaria hacia la felicidad? ¿Cómo se explica que sea natural —radicado en la naturaleza— y necesaria —inevitablemente radicada en la naturaleza humana—? ¿No será natural y necesaria porque se conforma o porque viene exigida por la consistencia metafísica de la persona humana, consciente y libre por persona?

Todo esto es importante con un gran mensaje dentro. Cada ser se convierte en símbolo de trascendencia, en marcha no hacia sí, sino hacia la "Alteridad". Está en marcha hacia el "Otro". El "tú" y el "yo" entendidos en función del "Otro". ¿No es ésta una exigencia metafísica palpitante en "cette pauvre apparence d'être", que diría Blondel?<sup>82</sup> Ello es signo y expresión de la radical penuria, de la propia mendicidad y de la insultante miseria del ser contingente. Equivale a una confesión pública y privada de la propia contingencia, ya que al no encon-

<sup>82</sup> H. DE LUBAC, *Blondel et Teilhard de Chardin: Correspondance commentée par Henri de Lubac*, París 1965, 35. En el artículo ya citado tiene Rostenne acuñada una expresión feliz: "Notre pauvreté ontologique": "Pour une Métaphysique de l'Amour" (*Giornale di Metafisica* 21 (1966) 246).

Este problema de la contingencia, de la relación metafísica de las cosas a Dios lo hemos rozado ya más arriba. El autor lo afronta al estudiar el tema de la creación (I, d. 30, q. 1, a. 1, 2, 3 y 4). "Oportet igitur quod relatio creaturae ad ipsum Deum sit aliquid reale existens in ipsa creatura, quo ad Deum creatura refertur". "Relatio creaturae ad Deum est naturalis, cum ipsa naturaliter dependeat a Deo secundum totum suum esse". "Quamvis creatura totum suum esse sive ad se sive ad aliud totaliter habeat a Deo". "Creatura realiter dependet a Deo et ad ipsum ordinatur". Son, sin duda, frases de un profundo contenido metafísico.

trar en sí su felicidad —su razón de ser— tiende natural y necesariamente hacia su felicidad —razón última de su ser—.

Las raíces supremas de este deseo, su principio vital, se abundan en la intimidad del ser humano. Aún en el mismo condenado existe este deseo natural y necesario. Y sabe, al mismo tiempo, que ya es imposible satisfacerlo. Se siente naturalmente *atrás* hacia su felicidad objetiva, mas siente en su rostro la bofetada de la misma que le rechaza. No es viable ya la paz. No hay posibilidad de diálogo. No hay lugar al abrazo naturalmente exigido entre la felicidad formal y la felicidad objetiva. Por una parte, tiende necesariamente hacia Dios. Por otra, tiene la evidencia de su imposibilidad. E irrumpe, brutal, en el hombre la dilacerante tensión humana. Se considera rama desgajada, hueso descoyuntado. He aquí, acaso, la pena de daño. Se da cuenta de que su deseo natural y necesario jamás podrá ser eficaz ni podrá, por tanto, lograr su objeto. Todavía más: ¿sin esta tendencia natural y necesaria a Dios podría darse la pena de daño? El simple hecho de no ver a Dios, ¿sería suficiente para la pena de daño? Si no se diera esta tendencia natural y necesaria hacia Dios, ¿a qué se reduciría la pena de daño?

En el fondo, pues, tenemos esto: La ley metafísica que regula la dinámica vital es su enfermedad, su contingencia, su imperfección de ser. No se tiene aún la perfección. No se tiene la felicidad. No se está en posesión pacífica de la verdad, bondad y belleza del ser. Cada ente es un retazo, un muñón de estas perfecciones. Las cosas, que son así, no pueden estar contentas consigo mismas. Hay en ellas y en el hombre una llama encendida que anhela las alturas, que va hacia arriba. No se sacian nunca, especialmente el hombre, que es una capacidad casi infinita de conocer y de amar, con una mente siempre en curiosa fermentación ideológica y con un corazón siempre en oleaje constante de afectos. He aquí la dialéctica de la inteligencia y he aquí la dialéctica también de la voluntad. En última instancia: he aquí la dialéctica del ser finito y la dialéctica del hombre. Todos los seres aman el bien y corren tras él. Es un derecho ontológico. Es un "elan vital", nacido en el alma del ser, que en toda coyuntura se dirige hacia su perfección, hacia su felicidad. Es su ley interna, identificada con su misma esencia.

Pero, ¿todos los seres siguen de idéntica y análoga manera su singladura hacia la felicidad? Desde un plano metafísico, acaso sí. Mas desde un plano psicológico, en absoluto. En los animales, por ejemplo, los impulsos se disparan automáticamente, de acuerdo con su ser. El hombre es racional, es persona, es libre. Sus impulsos, en parte al menos, estarán sometidos al resorte de la voluntad. Sí, los deseos humanos, hechos conscientes, tienen como causa inmediata el conocimiento o siquiera como condición absolutamente necesaria. Se conoce el objeto beatífico y emerge, casi espontáneamente, la tendencia y el deseo psicológicos. El hombre también huye del dolor. No ama el sufrimiento. Ama su bien, su felicidad, aquello que lo hace feliz. A veces parece que ama el dolor, pero en lo que tiene de purifi-

cador, de positivo, de catártico e incluso de higiénico. Mas esto ya es un bien y un bien muy positivo.

A todo lo largo de este artículo se ha repetido una y otra vez que el hombre que conoce actualmente su felicidad objetiva, ese hombre la desea y la ama de modo natural y necesario. Es más: constituye la ley que ahorra el desarrollo de la vida humana. Sin embargo, ¿no se puede contravenir esta ley, que preside la génesis y la maduración de la actividad rica y compleja, consciente e inconsciente del hombre? ¿Qué nos constata la experiencia vital de cada momento? Así debiera ser, para que la vida fuese lógica y coherente, llena de sentido y de "logos" interno. Pero ¿no resulta a menudo ilógica, montada sobre el absurdo o quimera? ¿No se vuelve a cometer la misma acción desordenada, aún a despecho de la náusea dejada en el alma? ¿Qué dice el borracho en sus ratos de lucidez? ¿Cuál es la verdad del hombre dormido en brazos de sus sentidos? En sus intervalos de lucidez, el borracho se avergüenza y el impúdico se vela el rostro. Uno y otro saben, con todo, lo que hacen. Su conciencia se encarga de recordárselo. La realidad, pese a ello, es deprimente: un cortejo fúnebre, diría Pío XII, de almas muertas y moribundas se pasea por las calles, hundiéndose más y más en el abismo, sordas e inatentas a los gritos impotentes de la conciencia. ¿O es que acaso creen que el vino y las mujeres les van a hacer eternamente felices? ¿Qué es lo que entonces pretenden? ¿Qué factores subterráneos y ocultos condicionan su conducta? Y lo más grave es que algunos piensan en su felicidad, en Dios; pero le vuelven la espalda. Acaso, por esto: porque son libres o porque no son del todo libres. Es la pena de las cadenas irrompibles, casi, de las costumbres enraizadas en el corazón humano.

Aún sigue flotando la pregunta en el aire. ¿Cómo se desea y se ama la felicidad objetiva? ¿Se anhela siempre la felicidad?

Ahí está la vida. Ahí está la historia. Ahí está la experiencia personal y la experiencia de los demás. De todas partes nos llega el ramalazo. ¿Por qué se desvían del verdadero camino los hombres sabios, tantos teólogos como incurrieron en la herejía? ¿No sabían que Dios era su auténtica felicidad? ¿No era su convicción honda, casi vital? ¿Cómo se explica ese desdoblamiento personal? ¿Por qué el deseo natural y necesario hacia la felicidad no informa enteramente su actividad anímica: intelectual y afectiva? El deseo y amor a la felicidad, cuando se piensa en ella, ¿es realmente natural y necesario desde un punto de vista psicológico? ¿Qué clase de conocimiento se exige para que brote el deseo natural y necesario de felicidad?

Es posible que toda esta problemática quede en cierto modo iluminada con las siguientes proposiciones:

- a) Mientras el hombre vive en este mundo sólo tiene un conocimiento im-

perfecto de la felicidad, que, lógicamente, suscitará un deseo natural y, si se quiere, necesario pero imperfecto de la misma.

b) Nadie en este mundo goza del privilegio de lograr y poseer un conocimiento pleno, absoluto y total de su felicidad objetiva.

Acaso, teniendo en cuenta estas dos proposiciones, que en el fondo son una sola, no sea tan difícil resolver las múltiples objeciones, remontadas contra la doctrina del eximio teólogo y filósofo agustino: Tomás de Argentina o de Estrasburgo († 1357, en Viena).

P. PEDRO VARA, O. S. A.



# A propósito del innatismo agustiniano en la escuela agustiniana

## A MODO DE INTRODUCCION

Es sorprendente la coincidencia, en el planteamiento del problema del conocimiento, de tres grandes filósofos: Platón, San Agustín y Kant. En ellos la visión del problema es común, las soluciones son análogas, los resultados, es verdad, totalmente diversos. Por esto mismo, descartados los resultados idealistas platónico y kantiano, pero apoyándonos en lo que las tres soluciones tienen de común, podría pensarse en la verdad objetiva, como muy "viable y quizás única" <sup>1</sup>, de la solución agustiniana, y en que valga la pena recordarla para que se vaya afianzando en el ambiente intelectual. Siempre será bueno insistir en lo que pudiera ser su fijación definitiva, ya que no puede pensarse hoy en día en una identificación de las iluminaciones agustiniana y aristotélico-tomista, y, por otra parte, teniendo en cuenta que la solución agustiniana evita los inconvenientes de las soluciones platónica y kantiana.

Siempre serían buena excusa, para una reconsideración de la postura agustiniana, palabras como las que ha escrito Hessen a este propósito: "Que la noética agustiniana sea, por tanto, superior a una noética tomista basada en Aristóteles, y que ésta necesite ser completada por la agustiniana es opinión que ha comenzado a abrirse camino entre todos aquellos pensadores católicos que se enfrentan a la filosofía moderna con un espíritu abierto y tratan de sacar partido de ella" <sup>2</sup>. De hecho, ciertos pensadores contemporáneos, quizá sin darse cuenta de ello, están pensando con una mente agustiniana. Nos place citar en concreto a Lersch cuando nos habla de ciertas "imágenes preconscientes y no objetivadas en representación", que "actúan como esquemas anticipantes a priori", designadas "como profantasía": contenido cognoscitivo "preconsciente (que) sólo se materializa al contacto con la realidad", "condición esencial para la percepción de la forma, actuante en los animales pero que no puede entrar en juego sin el concurso de

---

<sup>1</sup> J. MORÁN, "Hacia una comprensión de la "Memoria Dei" según San Agustín": *Augustiniana* 10 (1960) 185-234.

<sup>2</sup> J. HESSEN, *La filosofía de San Agustín*, Cartagena 1962, 94-95,



la experiencia, habida cuenta, sin embargo, de que las experiencias son imposibles sin la colaboración de aquélla". Según este autor la profantasia vendría a representar una síntesis entre el idealismo y el sensualismo, y a ocupar una posición intermedia; sus palabras son terminantes, y cuando se ha leído un poco a Agustín, parece percibirse en ellas un cierto eco de su doctrina. Así, por ejemplo, cuando escribe el mismo Lersch: "Con la expresión profantasia se supone que las imágenes de lo que se descubre en la percepción como unidad de forma y totalidad significativa se hallan *preformadas* en el psiquismo de un modo pre-consciente y *no representativo* y son puestas de relieve en la percepción del mundo intermedio de los órganos de los sentidos"<sup>3</sup>. Según esto cabría pensar en una analogía entre el conocimiento intelectual humano y el conocimiento sensitivo animal. ¿Por qué sentido habrían entrado en el animal una serie de "relaciones" de las que hace uso y que no son objeto propio de ningún sentido concreto? Pero sobre todo quisiéramos citar aquí un movimiento italiano recientemente iniciado en favor de una purificación del tomismo aristotélico a base de una interpretación auténtica de Santo Tomás. En el primer número de 1963, de la revista "Filosofía e Vita"<sup>4</sup>, se nos recuerda a un autor contemporáneo que, al poner en relación el "lumen intellectus agentis" de Santo Tomás con el "essere ideale oggettivo" de Rosmini, habría hecho más o menos la siguiente afirmación: un tomismo aristotelizante no correspondería a la mente genuina de Santo Tomás; en cambio, un tomismo platonizante sería más adecuado como expresión de la mente del Angélico. Según Muzio, el autor en cuestión, la iluminación vendría concebida como "una certa efficienza per mezzo della quale la permanente intelligibilità delle cose diviene formalmente in atto nell'intelletto". Y la razón que da se refiere siempre a lo mismo: "La riserva fondamentale del Muzio contro tale tomismo é quella stessa di Kant e poi ancora di Rosmini, contro ogni forma di empirismo che non può fondamentare la trascendentalità"<sup>5</sup>. Posteriormente la labor de Muzio y de sus colaboradores se ha intensificado. Sinceramente creemos que el tomismo aristotélico está siendo sometido a verdadera prueba por parte de los *Quaderni "Sodalitas Thomistica"*. Téngase en cuenta que no se pretende en ellos, ni mucho menos, desplazar a Santo Tomás del lugar que le corresponde en el campo filosófico escolástico; todo lo contrario: "Noi pensiamo che l'autentico tomismo essenziale possa costituire l'asse fondamentale di un sistema di ispirazione cristiana... "Le ripetute affermazioni di Paolo VI —che San Tommaso deve essere il Maestro principale ma non esclusivo, non unico— sono una implicita ma evidente raccomandazione, un autorevole invito a mettersi d'accordo su un tomismo essenziale 'che possa accogliere nelle sue linee

<sup>3</sup> Ph. LERSCH, *La estructura de la personalidad II*, Barcelona 1959, 396. Véanse también las pp. 372, 601, 602 y 604.

<sup>4</sup> E. NICOLETTI, "L'essere ideale oggettivo": *Filosofia e Vita* 4 (1963) 40-48.

fondamentali le varie prospettive o accentuazioni delle altre correnti cristiane... En una serie de *Quaderni*<sup>5</sup> Muzio, una vez presentado Santo Tomás como "la piú grande figura del pensiero" al lado de Platón, Aristóteles y San Agustín, que son los únicos que "prima di lui possono vantare una trattazione filosofica vasta e profonda come la sua", se plantea valientemente la cuestión del tomismo, o mejor, de un tomismo que pierde terreno precisamente porque no corresponde al pensamiento de Santo Tomás; Muñoz Alonso ha dicho que el Doctor Angélico sería "uno de los pensadores más inéditos de la historia de la filosofía, el eterno olvidado entre las páginas de tanto manual tomista"<sup>6</sup>. En una palabra, la posición de Muzio se mantiene en línea recta en esta afirmación: una cosa es que Santo Tomás sea el maestro principal (no el único) de las escuelas católicas, como quiere la Iglesia, y otra muy distinta es que deba serlo según una interpretación de tipo demasiado aristotélico y no según la interpretación platónico-agustiniana de la que le hacen enemigo irreconciliable los partidarios de un aristotelismo que al mismo Santo Tomás resultaría extraño.

En fin, los entusiastas de este movimiento de renovación se han empeñado en una batalla que se propone "togliere la patina aristotelica che nasconde il vero volto di S. Tommaso"<sup>7</sup>.

#### LINEAS GENERALISIMAS DE LA NOETICA AGUSTINIANA

Para quienes no están todavía familiarizados con la tesis agustiniana sobre el conocimiento recordamos aquí los puntos más fundamentales.

El concepto de "memoria Dei", con que se ha venido denominando esta doctrina, es de cuño, si se quiere, reciente como expresión que ya va circulando en el ambiente intelectual para designar en psicología la iluminación del alma<sup>8</sup>.

Conviene ante todo señalar la *situación ontológica* del hombre agustiniano, colocado entre dos órdenes extremos: espíritu y materia, participando de entram-

<sup>5</sup> SODALITAS THOMISTICA lleva ya publicados diez *Quaderni* muy tentadores a este propósito; he aquí los títulos: 1) *Il divino nella natura e nella intelligenza* (160 textos latinos con introducción y notas de P. Barale y G. Muzio); 2) *La creazione dell'anima umana* (60 textos latinos de Santo Tomás con introducción y notas de G. Muzio); 3) *Immanenza del divino e trascendenza di Dio* (Textos de Santo Tomás con introducción, notas y discusión de G. Muzio); 4) *Torniamo a San Tommaso. Interpretazioni neoscolastiche e interpretazione rosminiana*, por P. Barale y G. Muzio; 5) *Rosmini e la Scolastica* (Prólogo y Apéndice crítico de G. Muzio); 6-7) *Il senso ortodosso e tomistico delle quaranta proposizioni rosminiane*, por G. Muzio; 8) *Della cognizione secondo S. Tommaso e Aristotele* (Prólogo y notas de G. Muzio); 10) *Il principio della conoscenza. Il Maestro interiore*, de San Buenaventura (Traduzione e commento di G. Muzio).

<sup>6</sup> MUÑOZ ALONSO, "Actualidad de Santo Tomás": ABC, 9-V-1966.

<sup>7</sup> F. DEGHET, *Giornale di Metafisica*, Maggio-Giugno 1963.

<sup>8</sup> L. CILLERUELO, "La "Memoria Dei" según San Agustín": *Augustinus Magister*, I, París 1954, 499-509.

bos a la vez, poniéndose en contacto con el primero mediante el entendimiento, y con el segundo a través de los sentidos y de la razón. Así es como distinguiremos con toda claridad dos fuentes específicas de contenidos de conocimiento: los sentidos por un lado y la memoria Dei por otro.

#### a) LOS SENTIDOS.

Son abundantes los textos a propósito de la primera fuente, origen de ciertos contenidos ideales que sólo se obtendrán a través de los sentidos. Así, por ejemplo, nos hablará de las fantasías corporales causadas por los sentidos; de los sonidos de los nombres a partir de las imágenes impresas por los sentidos del cuerpo. Si recorreremos las puertas abiertas en nuestra carne —siempre los sentidos— podremos escuchar continuamente su mensaje; los ojos no cesan de decirnos: si se trata de algo colorado, nosotros lo hemos anunciado; si de sonidos, los oídos reclaman el haber hecho la indicación; nada sabe el sentido del gusto si de sabores no se trata, al paso que el tacto ignora lo ajeno a lo que se presente como mole corporal. El alma sufre una *llaga* a través de los sentidos, teniendo como resultado una de las tres clases de imágenes de que podemos hacer mención en el contenido de nuestro conocimiento; explícitamente nos advierte que los conocimientos corporales son recogidos por la mente mediante el instrumento corporal<sup>9</sup>.

A propósito de esta primera fuente de conocimiento, señalamos la concepción peculiar agustiniana acerca de la *sensación* como algo que es formalmente del alma sola y no del *coniunctum*. En el *De Trinitate*, en el *De quantitate animae* y en el *De musica*<sup>10</sup> se encuentra el pensamiento agustiniano acerca del proceso de la sensación. Es clásica la frase del "sentire non est corporis, sed animae per corpus"<sup>11</sup>, reservando para la impresión orgánica el papel de mera instrumentalidad. Hay que reconocer ciertamente el punto oscuro que presenta el paso obligado de lo orgánico a lo espiritual que tanto ha hecho sudar al tomismo tradicional. Bien pudiera ser que hubiera de resolverse no insistiendo tanto en la necesidad de una causalidad de lo material sobre lo espiritual, sino más bien haciendo hincapié en el hecho de la unión sustancial entre el alma y el cuerpo y en el *dominio* y *señorío*<sup>12</sup> del espíritu sobre la materia. Parecería muy natural

<sup>9</sup> *De Trinit.* IX, 6 y 12, n. 18, PL. 42, 966; *Confess.* X, 14, 22, PL. 32, 789; *Ibid.* X, 10, 17, PL. 32, 786; *Epist.* VII, n. 3, PL. 33, 69; *De Trinit.* IX, 3, 3, PL. 42, 693; *Epist.* VII, n. 4, PL. 33, 69.

<sup>10</sup> U. ALVAREZ, "El conocimiento sensible y el problema de la abstracción en San Agustín": *La Ciudad de Dios* 154 (1961) 5-22.

<sup>11</sup> *De Gen. ad litt.* III, 5, 7, PL. 34, 282.

<sup>12</sup> "Perabsurdum est fabricatori corpori quoque modo animam subdere. Numquam enim anima est corpore deterior... Esset autem si aliquos in ea numeros corpus operaretur. Non ergo cum addimus fiunt in anima numeri ab

que fuera el espíritu (teniendo tan presente, a causa de la unión sustancial, al cuerpo), sin imaginar un influjo de lo material sobre lo espiritual, el que *se diese cuenta* de lo que sucede en un algo que le está tan íntimamente unido, que él gobierna y en el que, en un momento determinado, ha sufrido un impacto o impresión por parte de un objeto sensible<sup>13</sup>.

#### b) EXISTENCIA DE LA "MEMORIA DEI".

La segunda fuente de contenidos ideales del conocimiento humano es lo que en San Agustín se ha llamado "memoria Dei". Esta *memoria Dei*, en el hombre, por supuesto, no ha de ser identificada con el entendimiento, sino más bien con un apriori de inteligibilidad objetiva nocional, un verdadero contenido intelectual habitual, aunque no formulado, no expresado en ideas; lleva el calificativo de "Dei" porque es una verdadera participación de la suprema verdad por la que el entendimiento humano es iluminado.

La constatación de la existencia de esta "memoria Dei" en San Agustín es algo que se verifica en la experiencia interna, en hechos psicológicos que se traducen en tendencias, búsquedas, ansias de algo trascendental que sobrepasa la capacidad de los sentidos, y que, por consiguiente, exige una especie de objeto distinto del de los sentidos. Así, por ejemplo, tenemos en primer lugar *la tendencia a la felicidad*, que es un amar la felicidad, una búsqueda de la felicidad. Ahora bien, no se comprende esta tendencia, búsqueda o amor sin un conocimiento inicial de la misma, según aquello de que "nada se desea si antes no se conoce"<sup>14</sup>. Esta tendencia a la felicidad está íntimamente unida al conocimiento del bien que se requiere como noción previamente impresa<sup>15</sup>. Tenemos también *la tendencia a la verdad*, que supone asimismo un conocimiento preconsciente de la misma<sup>16</sup>. En ambos casos un sutil análisis psicológico introspectivo lleva a Agustín a la afirmación de estos contenidos apriorísticos. En todo nuestro conocimiento tenemos un saber y un creer. El creer es siempre posterior a lo que hemos oído; el saber, en cambio, es anterior. A poco que reflexionemos nos damos

lis quod in sonis cognoscimus" (*De musica* VI, 5, 9, PL. 32, 1.167). "Eamdem eiusdem (corporis) imaginem non corpus in spiritum, sed ipse spiritus in seipso facit celeritate mirabili, quae ineffabiliter longe est a corporis tarditate" (*De Gen. ad litt.* XII, 16, 33, PL. 34, 467).

<sup>13</sup> *De musica* VI, 5, 9, PL. 32, 1.167.

<sup>14</sup> *De Trinit.* XIII, 5, 8, PL. 42, 1.020; *De lib. arb.* II, 9, 26, PL. 32, 1.255.

<sup>15</sup> *De Trinit.* VIII, 3, 4, PL. 42, 949.

<sup>16</sup> "Nec amarent nisi esset aliqua notitia eius in memoria eorum" (*Confess.* X, 23, 33, PL. 32, 754). "Sicut... mentibus nostris impressa est notio beatitudinis... ita etiam priusquam sapientes simus, sapientiae notionem habemus impressam, per quam unusquisque nostrum si interrogetur velitne esse sapiens, sine ulla caligine dubitationis se velle respondet" (*De lib. arb.* II, 9, 26, PL. 32, 1.255; *Ibid.* II, 12, 34, PL. 32, 1.259; *Ibid.* III, 5, 13, PL. 32, 1.277; *De Trinit.* XII, 3, 3, PL. 42, 999).

cuenta de que aquello que se nos explica era, en el segundo caso, algo experimentado por nosotros, como algo ya sabido, y que únicamente no habíamos llegado a formular; algo parecido a lo que sucede a veces cuando, habiendo tenido ya la idea de una cosa, no se encuentra la expresión adecuada de la misma, pero, apenas insinuada por otro, decimos inmediatamente: eso es precisamente lo que quiero decir. Evidentemente se trata de todos aquellos casos en que los conocimientos no tienen realización en el orden sensible<sup>17</sup>. Llama la atención de Agustín *la ley de la unidad*, inseparable del ser, ya que el ser y la unidad se identifican, siendo inútil, por otra parte, pretender encontrarla en la multiplicidad característica de todo lo que es objeto de los sentidos: "si fuéis la misma unidad, no seriais cuerpo"<sup>18</sup>. Otras nociones apriorísticas son *la de semejanza e igualdad*; ¿cómo se podría medir sin poseer antes un patrón de medida? La medida es lo que debe ser así y no puede ser de otra manera, al paso que los objetos de los sentidos son así y podrían ser de otra manera. Ahora bien, esta "igualdad suma que no veo con los ojos del cuerpo sino de la mente"<sup>19</sup> y la "regla de la semejanza" se encuentran *impresas*<sup>20</sup>. Finalmente, sobre todos estos ejemplos campea el caso de *la ley natural*, que comúnmente se considera como patrimonio no aprendido sino como "escrito en la naturaleza racional". Pero ¿qué quedaría de verdad en dicha afirmación si toda esa "expressio legis aeternae" en el hombre se reduce a una capacidad o potencialidad para conocer las verdades del orden moral? En ese sentido, ya que el más y el menos no cambia la especie, *cualquier* conocimiento, independientemente de la rapidez con que pueda ser obtenido, pertenecería al contenido "impreso" de la ley natural. Sólo con una teoría como la de la "memoria Dei" tiene sentido hablar de "expressio" de la ley eterna en la criatura racional. Finalmente no se han de echar en olvido *las leyes de la estética y de las matemáticas*, las cuales "ni son coloradas, ni sonoras, ni olorosas, ni sápidas, ni caen bajo el sentido del tacto"<sup>21</sup>.

### c) NATURALEZA DE LO INNATO NOCIONAL.

Tratando de la naturaleza de esta "memoria Dei" hay que evitar el pensar en las ideas platónicas, y, por consiguiente, que nuestro conocimiento sea un mero "recordar". El contenido de la "memoria Dei" es un *contenido nocional*, algo *informe* como idea, pero capaz de ser *formado, expresado*; es un *quiddam*

<sup>17</sup> *De Trinit.* IX, 6, 9, PL. 42, 966; *Confess.* X, 10, 17, PL. 32, 786: "cum ea didici, non credidi alieno cordi, sed in meo recognovi et vera esse approbavi et commendavi ei...".

<sup>18</sup> *De vera relig.* XXIII, 60, PL. 34, 149: "cuius perceptio per corporis sensus non fit"; (*De lib. arb.* II, 8, 22, PL. 32, 1.252).

<sup>19</sup> *De vera relig.* XXXI, 57, PL. 34, 147.

<sup>20</sup> *De Trinit.* VIII, 5, 8, PL. 42, 953.

<sup>21</sup> *Confess.* X, 12, 19, PL. 32, 797.

*mentis nostrae, illud mentis nostrae*<sup>22</sup>; es de "carácter metafísico..., un *praesto esse*, cuya vivencia intelectual sería la noción"<sup>23</sup>; hace relación a *lo que debe ser*, viniendo a ser como una imagen intelectual de las razones eternas existentes en el Verbo. De ahí la expresión "ver en las razones eternas" que nada tiene que ver con un ontologismo.

Ahora bien, ¿podríamos contentarnos con interpretar estas nociones agustinianas como simples reglas para formar juicios? Así piensa Gilson, cuyas son las siguientes palabras: "Nous tenons seulement de lui que l'illumination nous donne des "notions" d'origine non empirique, dont tout le contenu se réduit pour nous aux jugements qui les expriment, il ne nous dit si ces "notions" intelligibles sont quelque chose en dehors des règles ou jugements en qui elles s'explicitent; affirmer le rôle régulateur et formel de l'illumination augustinienne est donc se tenir sur un terrain sûr; c'est encore être sur un terrain non moins sûr que refuser de voir dans cette illumination un substitut de l'abstraction, car même à supposer qu'elle nous donne des "notions", elle ne nous donne; vouloir aller au delà et décider si l'illumination nous donne une "notion" distincte de règles ou principes de jugement que les noms de "justice", "sagesse" ou "charité" désignent, c'est ce que l'on ne peut faire sans dépasser les textes actuellement connu de nous, car Augustin ne nous disant rien sur ce que de telles notions pourraient être elles mêmes, il ne nous dit rien que nous autorise soit à les affirmer, soit à les nier..."<sup>24</sup>. Sin embargo creemos poder afirmar todo lo contrario. Es cierto que San Agustín a veces nos habla de "reglas o leyes eternas" según las cuales, aun los impíos, por ejemplo regulan su modo de pensar acerca de la moralidad humana, diciéndonos también dónde tiene su origen<sup>25</sup>. Pero recordemos: San Agustín enseña un innatismo nocional porque ciertos contenidos (ser, felicidad, unidad, justicia, etc.), no se encuentran por la vía empírica. Ahora bien, unas reglas, unas leyes sin contenido ¿qué regularían?, ¿para qué servirían? O mejor, distingamos: cuando se trata de formar las ideas acerca de los objetos de los sentidos, cuando se trata de universalizar tales contenidos del orden sensible se podría pensar en unas ciertas reglas o especies de contenidos nocionales que no signifiquen a no ser *con* (las reglas, por ejemplo, de la semejanza, de la igualdad, etc.). Privadas, aun éstas, totalmente de contenido, más parecerían categorías kantianas que otra cosa. Pero hay algo más interesante contra esta interpretación del ilustre Gilson. Conviene recordar que San Agustín está preocupado precisamente por determinar la originación de contenidos conceptuales *bien determinados* (justicia, unidad, estética, ley natural, etc.), cuya existencia no encuentra

<sup>22</sup> *De Trinit.* XV, 15, 25, PL. 42, 1.079).

<sup>23</sup> J. MORÁN, "Hacia una comprensión de la "Memoria Dei" según San Agustín": *Augustiniana* 10 (1960) 211.

<sup>24</sup> E. GILSON, *Introduction à l'étude de S. Augustin*, París 1943, 124-125.

<sup>25</sup> *De Trinit.* XIV, 15, 21, PL. 42, 1.052.

realizada en el orden sensible y por lo mismo tiene que contemplarlos en las razones eternas, según lo ya explicado. Lo que pasa es que esa "belleza", "justicia", "ser" son también normas, reglas según las cuales, no ya *conocemos* la belleza, la justicia, etc., sino más bien *juzgamos* acerca de los objetos de los sentidos y sentenciamos *cómo debieran ser*, o *cuánto* les falta para asemejarse al ideal concreto que no encontramos por ninguna parte y que, sin embargo, nos bulle en nuestra interioridad. Podríamos establecer una analogía entre este estado de cosas y el del artífice que tiene en su mente un modelo preconcebido que ejecuta exteriormente, y que, una vez realizado, es juzgado a la luz del modelo al que quizá no acaba de adecuar<sup>26</sup>.

En conclusión. Tendríamos nociones específicas diversas y no sólo reglas en general; no ideas formadas sino algo así como gérmenes de ideas. Quien se extrañarse de esta expresión "gérmenes" piense a qué quedará reducida, en la psicología tradicional, una idea que en un momento tenemos y después ha dejado el lugar a otras, y que en un momento siguiente somos capaces de volver a representar en el entendimiento. Tales nociones son inconscientes hasta que el entendimiento tenga ocasión de formularlas en ideas: "aprensiones inconscientes del objeto de las que se está informado sin percatarse de ello"<sup>27</sup>. Así entendidas, se puede hablar de un cierto "recordar", no algo ya conocido en un estado pre-existencial y existente en el "lugar de los inteligibles" platónico, sino partiendo de aquella luz con la cual, aun estando de ella apartados, estamos de hecho en contacto<sup>28</sup>.

#### d) LA FORMACIÓN DE LAS IDEAS.

Que no haya lugar a una abstracción efectiva en San Agustín, parece claro. Nos referimos a una abstracción que desmaterialice al fantasma. En este sentido tiene razón Gilson cuando dice: *il n'y a pas chez Augustin de probleme de*

<sup>26</sup> *De vera relig.* XXXI, 58, PL. 34, 148; *Epist.*, 162, 3, PL. 33, 705; *De Trinit.* XII, 2, 2, PL. 42, 999.

<sup>27</sup> J. MORÁN, "Hacia una comprensión de la "Memoria Dei" según San Agustín": *Augustiniana* 10 (1960) 205.

<sup>28</sup> *De Trinit.* XIV, 15, 21, PL. 42, 1.052. Contra la interpretación de Gilson es necesario recordar el *De legibus* de Cicerón, a quien tan bien conocía Agustín. En dicho tratado Cicerón habla de la ley que es *algo innato* en la naturaleza, antes nacida que escrita, de un contenido objetivo no suficientemente expresado, inteligencia incoada, razón recta de lo preceptivo y prohibitivo. Pues bien, aquí se trata de ley en sentido ético, por consiguiente con contenido bien determinado. Sin duda, Agustín hace extensivo el nombre "ley" a las nociones innatas que son como modelo según el cual se juzga; aparte de que siempre nos indica el objeto sobre el que recae la función reguladora: felicidad, justicia, belleza, ser, etc. (V. *Traité de Loia*, texte établi et traduit par Georges de Plival, Société d'édition "Les belles lettres", Paris 1959, lib. I, 6, 18, 19, 22; *Ibid.* 8, 26; *Ibid.* 9, 26, 27; *Ibid.* 10, 30; *Ibid.* 11, 33).

*l'unsetzung du sensible en intelligible*<sup>29</sup>. Ciertamente lo que dice también este autor acerca de la preocupación principal de San Agustín: "*le point de vue d'Augustin est moins celui de la formation du concept que celui de la connaissance de la vérité*". Otra cosa es que haya una ausencia total de elementos que nos permitan señalar en líneas generales el proceso de la formación de los conceptos. En resumen, el innato nocional proporciona: 1) ciertos contenidos intelectuales que no se encuentran en los sentidos; éstos se desarrollarán como reacción intelectual del sujeto que, en su parte material, ha experimentado un impacto sensible (no se olvide la unión sustancial entre el alma y el cuerpo); precisamente el contenido ideal se desarrollará como norma según la cual juzgará el entendimiento ese contenido concreto y singular recibido por los sentidos; 2) una segunda clase de contenidos ideales que nos servirían para universalizar los contenidos que son objeto formal de los sentidos, y también para construir los conceptos ideales generales: predicables y predicamentales en sí mismos considerados, es decir, prescindiendo de un contenido determinado; por ejemplo, género, especie, sustancia, relación, etc.; 3) elementos del orden sensible, los objetos de los sentidos.

Así, pues, la formación de lo conceptual, que no es del orden sensible, se verificaría, por ejemplo, de esta manera: un golpe recibido será captado por los sentidos como simple choque y nada más, es decir, independientemente de la justicia o injusticia con que haya sido dado. Experimentada la sensación, el entendimiento será el que reaccione, a base de lo innato nocional, lo que ese golpe puede tener de *razón suficiente*: justicia o injusticia; de *posibilidad de participación* por muchos individuos: diversos predicables. La mente, usando el símil agustiniano<sup>30</sup>, *cosiendo y recosiendo* el paño ofrecido por los objetos de los sentidos con las modalidades nocionales del alma al apreciarlos: comienzo, permanencia, anterioridad, dependencia, etc., constituiría los universales. El hilo, para dar unidad a ese conjunto, lo proporcionarían ciertas nociones innatas: semejanza, unidad, simetría, etc. El resultado, los universales directos formales y los universales reflejos.

N. B.—Una cosa es absolutamente cierta en el pensamiento agustiniano: la existencia del innatismo nocional que abarca todo lo que no es objeto formal de los sentidos; ni menos cierta es la dificultad del paso de la impresión orgánica a la "llaga" en el alma en la sensación; pero no se ve inconveniente ninguno en admitir un principio de solución de esta dificultad a base, como queda dicho antes, del *dominio y señorío* del espíritu sobre la materia, que la capacita para "darse cuenta" de lo que sucede en algo que le está sustancialmente unido. Y no se

<sup>29</sup> E. GILSON, o. c., 115-116.

<sup>30</sup> "...sumendo et quasi assuendo componere..." (*De Trinit.* XI, 8, 14, PL. 42, 995).



olvide lo que la ciencia nos dice hoy acerca de la imagen material, perfectamente grabada y guardada en la parte orgánica, que explica lo que de material puede asignarse a la sensación, quedando en exclusiva para el espíritu (tratándose del hombre) la parte formal, el "non latere" de San Agustín.

## VICISITUDES POSTERIORES DEL PENSAMIENTO AGUSTINIANO

### I.—FUERA DE LA ESCUELA HISTÓRICA AGUSTINIANA.

Aristóteles y San Agustín fueron los inspiradores de la superación del idealismo platónico al aceptar el conocimiento objetivo del orden sensible como parte integrante del conocimiento humano<sup>31</sup>. Históricamente, y de ellos dependiendo, son dos las corrientes de dicha superación: la de Agustín, que domina en general el pensamiento de la filosofía occidental a él posterior y que cristaliza en la escuela franciscana<sup>32</sup>, y la de Aristóteles que, principalmente a través de la filosofía árabe, va insinuándose en el pensamiento de la naciente escolástica. El P. Izzalini nos presenta una como línea histórica de la influencia aristotélica en los predecesores escolásticos de Santo Tomás: el agustinismo avicennizante de Domingo Gundisalvi<sup>33</sup> sería el principio del movimiento aristotélico. Van apareciendo sucesivamente el *habitus principiorum* de Guillermo de Augverne<sup>34</sup>; el intellectus, que no está *ad purum defaecatus*, de Roberto de Grosseteste<sup>35</sup>; el entendimiento agente, de la obra "De intelligentiis", de autor desconocido<sup>36</sup>, de carácter, sin embargo, iluminístico interno, sin la abstracción del sensible; el entendimiento agente-dios, de Ruggero Baccone<sup>37</sup>. A medida que este entendimiento agente va abriéndose paso, se le va considerando cada vez más como algo del alma, aunque no distinto del posible, como en Alejandro de Hales<sup>38</sup>. Se piensa también ya en una *extracción* de la especie inteligible, con Juan de

<sup>31</sup> E. PORTALIE, "San Agustín": *DTC*. I, 2.501 ss.; J. HESSEN, "Augustinismus und Aristotelismus in Mittelalter": *Franziskanischen Studien* 7 (1920) 2.

<sup>32</sup> Hablando de la postura agustiniana de San Buenaventura nos dice el P. Pelayo de Zamayón: "La doctrina del Santo es personal y completa; si no la explica con más amplitud fue porque en su tiempo no era preciso, *admitiéndose el agustinismo como doctrina demostrada*", en *Hacia Dios* (Cinco lecciones acerca del *Itinerario*, de San Buenaventura, texto original y traducción, Roma 1940).

<sup>33</sup> L. D'IZZALINI, *Il principio intellettuale della ragione umana nelle opere di S. Tommaso d'Aquino*, Roma 1943, 1-54.

<sup>34</sup> *Ibid.* 32.

<sup>35</sup> *Ibid.* 35.

<sup>36</sup> *Ibid.* 35.

<sup>37</sup> *Ibid.* 36.

<sup>38</sup> *Ibid.* 37.

Rupella<sup>38</sup>. Este es el panorama con que se encuentra Santo Tomás: un agustinismo operante en la doctrina corriente y un aristotelismo peligroso que inexorablemente se hacía presente. San Alberto, finalmente, introduce los dos entendimientos (agente y posible), con una interpretación de Aristóteles que hoy resulta ya muy problemática, aunque no puede librarse del todo de la iluminación agustiniana.

¿Y Santo Tomás? Todos sabemos que el Angélico cristianizó —por decirlo con una palabra ya vulgar— al Estagirita. Pero no se trata de esto. Lo que hoy se pone sobre el tapete es si el verdadero Santo Tomás es el Santo Tomás aristotélico que se encuentra en línea divergente con la doctrina agustiniana o que, a lo más, concuerda con ella a base de interpretarla en un sentido aristotélico-tomista. Porque no es Santo Tomás el atacado, el puesto en entredicho, sino un tomismo aristotélico que ha pretendido ser el intérprete genuino y auténtico del Doctor Angélico<sup>40</sup>. Han nacido una serie de interpretaciones del tomismo que intentan señalarlos, cada uno a su manera, el pensamiento esencial del Santo. Volvemos a citar a Muñoz Alonso que nos dice que "tampoco es exacto el pretendido carácter aristotélico del pensamiento tomista: vistió Tomás con palabras aristotélicas realidades muy distintas de las que al gran pensador griego se le ofrecieron"<sup>41</sup>. De ahí la exclamación de Muzio: ...ci sono molti tomismi... Quale è l'autentico? Domenicani o Gesuiti? Báñez o Molina? Lovanio o Milán? "Aquinas" o "Filosofia e Vita"<sup>42</sup>. De aquí también el grito de alarma lanzado de diversas partes: "Aquinas", Gilson, De Finance, S. J., Vansteenkiste, O. P., Cornelio Fabro, etc., el último de los cuales llegó hasta decir que los 80 años de la *Aeterni Patris*, "si no terminan en un funeral del tomismo, pueden presentarse con un balance muy preocupante por culpa de los que se hacen pasar por sucesores de Santo Tomás". Y conste que se trata de divergencias dentro del neotomismo aristotélico, porque un tomismo platónico-agustiniano o un tomismo rosminiano ya quedaría al margen del aristotelismo-tomista<sup>43</sup>. Como se ve, muchos comparten el pensamiento de que hay que volver a un Santo Tomás auténtico a quien sería necesario concordar con San Agustín, San Buenaventura y Rosmini. "La crisis

<sup>38</sup> *Ibid.* 38.

<sup>40</sup> "Demasiado se ha insistido, por parte de algunas corrientes tomistas y neotomistas, sobre el aristotelismo de Santo Tomás... Esto ha perjudicado al Santo Doctor, ha acabado por esterilizarlo, hacerlo extraño a la problemática del mundo moderno, inoperante en el desarrollo del pensamiento del Renacimiento en adelante... Es necesario reconquistarlo en la originalidad de su pensamiento, en su aristotelismo que es diverso del de Aristóteles. Santo Tomás, entendido así, no se encuentra sobre una línea divergente de la de San Agustín, sino que es desarrollo de ella..." (M. F. SCIACCA, *Historia de la Filosofía*, Barcelona 1958, 262-243).

<sup>41</sup> A. MUÑOZ ALONSO, A. B. C., 9-III-1966.

<sup>42</sup> G. MUZIO, *Il Tomismo oggi*, Roma 1966, 12.

<sup>43</sup> C. FABRO, "S. Tommaso e la filosofia cristiana nel tempo presente": *Filosofia e Vita* 1 (1969) 46, 47, 48.

—nos dice Muzio— non è del tomismo ma del neotomismo aristotelico, più o meno opposto a Sant'Agostino, a S. Bonaventura e all'autentico Rosmini. Contro questo, e non contro il tomismo, si è messo lo spiritualismo cristiano; contro i manuali molto aristotelici e poco tomistici si ribellano anche i professori cattolici. E l'autentico spiritualismo cristiano... l'idealismo... lo supera confutandolo, affermando —con S. Agostino, S. Bonaventura, S. Tommaso e Rosmini— l'immanenza della similitudine divina e la trascendenza di Dio. Il principio della "interiorità oggettiva" importa la presenza dell'essere, l'intuizione dell' "ipsum esse deductum a divino esse" ...<sup>44</sup>. Klaus Kremer nos habla también acerca de un apriorismo en la metafísica del conocimiento de Santo Tomás<sup>45</sup>.

De confirmarse esto, habría que afirmar que la teoría del conocimiento de Santo Tomás fue, en su tiempo, una verdadera genialidad para evitar el panteísmo averroista, justificar a Aristóteles e incorporarse a Agustín, huyendo al mismo tiempo del idealismo platónico; y la conclusión final creemos vendría a ser algo que ningún aristotélico-tomista podría perdonarnos si decimos que el Doctor Angélico pudiera ser considerado como un testigo más de la existencia de la "memoria Dei" en la tradición agustiniana medieval. Y de no ser así, la Suma Teológica se nos presentaría como una negación a corto plazo de las cuestiones *De Veritate*, arguyendo también como una especie de inscontancia e inseguridad de pensamiento en ese cambiar varias veces de opinión en el corto espacio de unos diez o doce años, lo cual no nos parece se avenga bien con el indiscutible ingenio del Angel de las Escuelas.

## II.—DENTRO DE LA ESCUELA AGUSTINIANA

### EL BEATO SANTIAGO DE VITERBO<sup>46</sup>.

El siglo XIII<sup>47</sup>, en el que tiene lugar la fundación que podríamos llamar oficial o jurídica en la Iglesia de la Orden de San Agustín, es precisamente

<sup>44</sup> G. MUZIO, *o. c.* 15.

<sup>45</sup> K. KREMER, "Der Apriorismus in der Erkenntnismetaphysik des Thomas von Aquin"; *Divus Thomas*, Piacenza 1928, 50-82.

<sup>46</sup> El P. D. Gutiérrez tituló su tesis doctoral: *De B. J. Viterbiensis O. E. S. A. vita, operibus et doctrina theologica*, Romae 1939. He aquí una brevísima nota biográfica de Santiago de Viterbo: Nace hacia el 1255; ingresó en la Orden agustiniana en 1272; hacia 1275 es enviado a París, donde, cursados los estudios reglamentarios, obtiene el grado de Lector. En 1281 vuelve a Italia y ejerce varios cargos en su Provincia Romana. En 1286 está de nuevo en París; grado de bachiller en 1288 y Maestro *in sacra pagina* en 1293. Hasta 1299 es en París maestro *actu regens*. Vuelve a Italia el 1300 y es nombrado arzobispo de Benevento en 1302 (3 de septiembre), pasando en el mismo año a la sede de Nápoles donde muere santamente a últimos de 1307 o principios de 1308.

<sup>47</sup> Véase la magnífica obra de F. van STEENBERGHEEN, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, Louvain 1966.

cuando una abundante literatura científica y filosófica de origen griego, judío y árabe invade el occidente intelectual. La visión cristiana del universo se va enfrentando con la visión naturalista de Aristóteles. Ya la dialéctica aristotélica, aplicada a la Teología, había levantado sus tempestades en el mundo religioso del siglo XII. Su influjo comienza a ser arrollador, y algunos, como David de Dinando, actúan tan peligrosamente, imbuidos por una mentalidad aristotélica, que dan lugar a una serie de prohibiciones del Estagirita como medida de prudencia y de defensa contra sus doctrinas sospechosas. Y así en 1210 y 1215 se ponen en entredicho los *Libri de naturali philosophia* y la *Metaphysica* de Aristóteles, y los *Commenta* y *Summae* de sus discípulos. En fechas posteriores (1231, 1245, 1263) hasta la gran condenación del peripaterismo en 1270, a la par de proscripciones y reservas, se va viendo la necesidad de revisar las obras del filósofo y también se van tomando posiciones encontradas; la escuela franciscana por un lado, la dominicana, que se va identificando siempre más con el tomismo, por otro. En la escuela histórica agustiniana, que reconoce como su primer representante a Egidio Romano, se suceden una serie de agustinos que no podrían ser encuadrados totalmente en ninguna de esas dos posturas sino que más bien se mueven con una cierta libertad reconociendo los méritos de cada una. El primero de estos agustinos es el sucesor de Egidio Romano en la cátedra de París, el Beato Santiago de Viterbo. Influidor por el aristotelismo, como en general lo estaban más o menos los doctores de la época, debe ser situado, sin embargo, dentro de la corriente agustiniana medieval<sup>48</sup>.

#### A) EL INNATISMO EN LAS FACULTADES COGNOSCITIVAS.

En la teoría del conocimiento del tomismo-aristotélico se ha conservado como una especie de dogma la afirmación siguiente: el fantasma, resultado único como "actus coniuncti" del órgano-animado, es *material*; de ahí que sea necesaria, para cualquier conocimiento en el orden ideal, una desmaterialización del fantasma. Para ello consideraron necesario el entendimiento agente, encargado de llevar a cabo la operación. Santo Tomás nos indicará a este propósito una

<sup>48</sup> Ocupándonos de su pensamiento filosófico en otra ocasión escribimos lo siguiente: Si, como es justo, se ha de enjuiciar la posición doctrinal de un autor del siglo XIII atendiendo no a aquellas tesis que constituirían el patrimonio común de los escolásticos sino a aquellas otras características de cada grupo doctrinal, podemos afirmar que Santiago de Viterbo puede ser contado como representante de "un" agustinismo medieval en la escuela egidiana. En efecto, su pensamiento filosófico se nos presenta orientado completamente hacia doctrinas agustinianas...: primado de la voluntad sobre el entendimiento, ausencia de actividad propiamente causal del objeto en el acto representativo y la teoría de las razones seminales...; en el problema de las ideas se refleja la iluminación agustiniana..." (F. CASADO, "El pensamiento filosófico del Bto. Santiago de Viterbo": *La Ciudad de Dios* 165 (1953) 498.

"necessitas ponendi"<sup>49</sup>. Pero esta desmaterialización del fantasma iba a ser la pesada cruz que dividiría a los tomistas a la hora de la explicación del hecho. Fuera del tomismo aristotélico se buscó una salida a base del innatismo nocional agustiniano; en concreto, en la escuela histórico-agustiniana hay una tradición constante de innatismo. Vaya por delante la observación de que, al relacionar a nuestros autores con San Agustín, no queremos subrayar una identidad de pensamiento en los detalles sino sólo en el hecho fundamental del innatismo nocional, de alguna manera en oposición a la "tabula rasa" tradicional".

En la solución del problema Santiago de Viterbo recurre al innatismo agustiniano aludiendo varias veces al texto en que San Agustín habla de conocer en las razones eternas<sup>50</sup> lo que no se percibe por los sentidos. Pero de nuevo hacemos notar la diferencia: Santiago de Viterbo se sirve de la tesis agustiniana pero en razón de un fundamento diverso y con aplicación más extensa. Para San Agustín la razón del innatismo nocional es la serie de objetos que no son capaces de ser percibidos por los sentidos; en Santiago de Viterbo, en cambio, es la materialidad del fantasma. La línea general de su teoría del conocimiento sería la siguiente: el conocimiento es sensitivo e intelectual, cada uno con sus objetos peculiares y facultades adecuadas. Ahora bien, lo referente a la eterna cuestión de una transformación del objeto, desde que se percibe materialmente por los sentidos hasta que tenemos la idea del mismo, se resuelve a base de innatismo y de esta manera: *Primero* se tiene la impresión orgánica por acción del sensible sobre el órgano; en el "sentido" hay una "aptitud" o idoneidad capaz de formar una semejanza de la impresión orgánica; esto es posible gracias a la unión íntima existente entre la parte orgánica y el "sentido". La impresión orgánica sería el elemento material; el desarrollo de la idoneidad el elemento formal en la sensación. Y no se habla sino de *una* sensación porque es tal la unión entre estos elementos, resultando el formal por la excitación del material, que prácticamente es una sola cosa<sup>51</sup>. Esto es lo correspondiente a la parte sensitiva. Al dar

<sup>49</sup> I, q. 79, a. 3 c.

<sup>50</sup> "...quod dixit Beatus Augustinus in pluribus locis: ait quod omnia cognoscimus in luce primae veritatis et in rationibus aeternis. Prima autem veritas Deus est; rationes vero aeternae sunt ideae rerum in Deo. In istis igitur dicitur animam omnia cognoscere, quia cognoscit per aptitudines ab his rationibus derivatas et sibi naturaliter inditas et semper in ea manentes..." (*Ms. Ottob. Vat. lat.* 193, fol. 93rb); "Deus enim impressit animae et indidit quasdam aptitudines et incompletas similitudines rerum cognoscibilium per quas movet se ad similitudines completas; et secundum hoc dicitur moveri a rebus: in quantum se movet ut assimiletur ipsis rebus; vel brevius dicamus, ut assimiletur illis aeternis rationibus a quibus et res ipsae derivatae sunt et aptitudines animae impressae et inditae" (*Ibid.* fol. 93v).

<sup>51</sup> "Sensus itaque excitatus per immutationem organi corporei, per illas aptitudines movet se ad actus completos qui habent similitudinem cum immutationibus organorum, et inter imagines et immutationes organorum miscentur et coniunguntur formis et illis aptitudinibus reductis in actum completum ita quod est simul duplex actualitas, scil., immutatio ab objecto et immutatio qua sensus

esta interpretación, nuestro autor cree ofrecernos el pensamiento nada fácil, ni mucho menos, de San Agustín en el *De Musica* VI, XII super *Gen. ad litt.* y XI de *Trin.*, 2<sup>52</sup>. A continuación del conocimiento sensible se verifica el conocimiento intelectual, interpretado también a base del innatismo. Es decir, en el entendimiento nos encontramos con unas idoneidades innatas, y por cierto "secundum diversitatem intelligibilium"; estas idoneidades constituyen un verdadero innatismo notional. Son las que capacitan al entendimiento para formar él mismo las ideas. Sin embargo, éstas no serán arbitrarias, pues, para que el entendimiento entre en funciones de entender o de formar las ideas, ha de ser "excitado" por el fantasma. Para esto no se necesita que el entendimiento purifique de alguna manera al fantasma, como se juzga necesario por los que defienden la existencia del entendimiento agente, sino que basta que la fantasía esté radicada en la misma sustancia del alma, de la que el entendimiento es también una facultad, y que se encuentre en acto<sup>53</sup>. Evidentemente las idoneidades no son ideas de tipo platónico<sup>54</sup>, ni tampoco las especies inteligibles del aristotelismo-tomista; sin embargo podríamos decir que tienen como una cierta analogía con éstas ya que son "secundum diversitatem intelligibilium"<sup>55</sup>. Por eso más bien

---

mouet se, quae proprie dicitur sensatio. Et immutatio quidem organi est magis materialis, immutatio vero sensus magis formalis. Licet autem sit duplex actualitas et immutatio, tamen propter coniunctionem sensus et organi, et immutatio organi redundat in sensum, et immutatio sensus concomitatur organo, propter quod sunt quidem una immutatio tum ratione coniunctionis tum ratione similitudinis" (*Ibid.* 93ra).

<sup>52</sup> "...Augustinus qui in VI de Musica distinguit operationem sensus ab immutatione organi; in XI libro de Trinitate, c. 2, impressionem quae fit in organo visus a re visibili visionem nominat, non distinguens immutationem organi ab operatione sensus quae est magis occulta" (*Ibid.*).

<sup>53</sup> "Si itaque sensibilia vel ipsae immutationes organorum a sensibilibus mouent sensum solum excitando, sensus autem excitatus mouetur ex se, multo magis hoc dicendum est in intellectu, scil., quod phantasmata mouent intellectum solum excitando, intellectus autem excitatus mouet se ad actuale cognitionem et coniungitur actio vel operatio intellectus cum phantasmate, ita quod simul est immutatio intellectus, quae est intelligere, cum immutatione phantasiae quae est ipsum phantasma, ut nomine phantasmatis intelligatur non idolum quod imprimatur in organo phantasiae, sed ipsa operatio virtutis phantasticae. Ab hac ergo intellectus immutatur immediate, et inde est quod nihil sine phantasmate intelligit anima dum est corpori coniuncta. ...Ad hanc autem excitationem intellectus a phantasia non requiritur quod intellectus aliquam virtutem tribuat phantasmatis, quamvis ignorabiliora sint intellectu, quia non oportet ad hoc quod aliquid moueat aliud per modum excitationis quod sit eo nobilius; sufficit autem quod ad ipsum habeat coniunctionem et ordinem et quod sit in actu secundum aliquid conueniens vel aliquam habitudinem habens ad id secundum quod natum est esse in actu quod excitari dicitur" (*Ibid.* 93ra-rb).

<sup>54</sup> "Sed haec opinio Platonis non est vera. Nam enim anima praeexistit antequam corpori uniatur et per consequens nullam habet cognitionem" (*Ms. Vat. lat.* 982, fol. 31rb).

<sup>55</sup> "Species in intellectu dupliciter sumitur: Uno modo pro naturali quadam aptitudine per quam se mouet anima ad intelligendum actu; alio vero modo pro ipsa aptitudine per quam se mouet anima ad intelligendum actu; alio vero modo pro ipsa cognitione actuali. Utraque species requiritur ad intelligen-

consideramos estas idoneidades como innatismo nocional, como conocimiento incoactivo de tipo metafísico <sup>56</sup>.

Nada, pues, de abstracción de especies ni, por consiguiente, de entendimiento agente. Las causas del conocimiento son: Dios que crea al alma con sus aptitudes; el alma que las produce, excitado el entendimiento por la fantasía y actuando a base de las idoneidades; los sensibles influyendo en las potencias sensitivas y, por medio de ellas, como queda dicho, en el entendimiento <sup>57</sup>.

#### B) EL INNATISMO EN LA VOLUNTAD.

Cuando hemos seguido investigando el pensamiento de este autor casi totalmente inédito, nos hemos encontrado con una cuestión quodlibetal en la que se vuelve a hacer alusión al innatismo, y precisamente como base para la solución del problema de la moción libre de la voluntad.

La cuestión que nos interesa lleva como título el siguiente: *Utrum actus voluntatis in finem sit actus voluntatis vel intellectus*. Hace el número 7 de las cuestiones quodlibetales y se encuentra en el primero de sus cuatro quodlibetos.

Este título, en realidad, no nos señala todo el contenido doctrinal de la cuestión; no va más allá de lo que podía ser un interrogante acerca del sujeto del acto con el que se tiende al fin; es decir, si es un acto del entendimiento o de la voluntad, en el sentido de que quizá el acto de la voluntad no se inicie en ella

---

dum et per utramque dicitur aliquid actu cognosci sed diversimode, nam per speciem quae est naturalis aptitudo dicitur aliquid cognosci tamquam per id quod est causa et principium cognitionis...; per speciem vero quae est ipsa cognitio actualis dicitur aliquid actu cognosci formaliter eo modo quo aliquid dicitur esse album per albedinem... Utraque species, videlicet tam naturalis aptitudo quam actualis cognitio, ab anima sicut a principio habet ortum sed diversimode: nam species quae est naturalis aptitudo immediate ab anima oritur eo modo quo proprietates oritur aut fluit a substantia sicut dicuntur potentiae oriri ob ipsa; species vero quae est actualis cognitio ab anima oritur mediante aptitudine praedicta" (*Ms. Ottob. lat. 196, q. 12, fol. 95rb*).

<sup>56</sup> "... quoddam incompletum... dicitur aptitudo; etiam dici potest habitus non quidem acquisitus sed naturaliter inditus et... connaturalis" (*Ibid.* fol. 92vb); "Quaedam habitualis notitia quae semper inest animae" (*Ibid.* fol. 93va).

<sup>57</sup> "Ad id quod additur quod secundum positionem praedictam scientia nostra non causatur a rebus, dicendum quod illud principaliter est causa scientiae in nobis quod principaliter animam movet ad cognoscendum. Anima autem movetur principaliter: a Deo quidem efficienter, qui ipsam producit a seipsa vero formaliter; a sensibus vero et sensibilibus movetur non principaliter sed per modum excitationis et inclinationis cuiusdam, ut dictum est, et ideo causa scientiae in nobis est Deus et ipsa anima; res sensibiles non principaliter sed aliquo modo" (*Ibid.* fol. 93rb); "Ab utroque ergo paritur notitia: et a cognoscente et a cognito; notitia enim actualis est similitudo cognoscentis et cogniti, et secundum hoc paritur ab utroque; tamen a cognito paritur solum ex hoc quod est eius similitudo; a cognoscente vero et quia est eius similitudo in quantum in cognoscente praeeexistit. Notitia enim habitualis quaedam similitudo est notitiae actualis, et quia cognoscens movet se ad actuale cognitionem secundum illam habituale quae est similitudo ipsius cogniti licet incomplete" (*Ibid.* fol. 93va).

y por ella sino más bien como siendo inicialmente por parte de la voluntad una pasión causada por el entendimiento. Pero hay algo más; se toca también en esta cuestión la definición misma de la libertad y el objeto de ésta.

La respuesta al interrogante del título viene dada en favor de la voluntad al exponer el modo según el cual la voluntad *se mueve a sí misma*.

### 1. LA NOCIÓN DE LA VOLUNTAD:

a) *Por parte de Dios.*—Partiendo de la libertad como característica de la libertad humana, no se puede admitir que la voluntad se encuentre en un estado de indiferencia pasiva sino más bien de indiferencia activa<sup>58</sup>; es decir, ha de estar en posesión del dominio de su acto<sup>59</sup>; debe ser principio de su acto. En una indiferencia pasiva la voluntad se movería necesariamente al recibir el influjo ajeno si éste fuese suficiente para sacarla de la pasividad o, de lo contrario, no habría actuación alguna a causa precisamente de esta pasividad. Pero, por otra parte, ¿cómo puede entender este "moverse" de la voluntad, este "tener en su poder" el acto, este "ser principio de su acto" si se ha de tener en cuenta el famoso principio "todo lo que se mueve es movido por otro"?<sup>60</sup>

El primer caso que se presenta es el de la voluntad respecto de su dependencia del motor universal: Dios. Pero no hay lugar para la predeterminación física. El movimiento de la voluntad se origina en la voluntad y procede de la voluntad. Si se habla de libertad tiene que salvarse el "se moveri" al acto de querer aunque de alguna manera sea influido por otro<sup>61</sup>. Pues bien, cuando se trata de la actividad de la voluntad respecto del Creador, Santiago de Viterbo hace una distinción entre la moción de la voluntad a lo que pudiéramos llamar el bien universal y lo que serían mociones particulares, determinadas, concretas respecto de los bienes particulares. La primera moción —al bien universal— es recibida de Dios; pero no se piense en una premoción física. Esta primera moción del Creador no es otra cosa que el "pondus" de la naturaleza, su inclinación natural al bien universal. Y esto basta para salvar la dependencia de la criatura y la independencia de Dios<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> "Voluntas movetur ex se ad volendum..., ita quod ad actum volendi non se habeat pure passive sed habet se active" (*Quodl.* I, q. 7, fol. 82rb; *Ms. Ottob. Vat. lat.* 196).

<sup>59</sup> "Actus enim secundum quod habens motum est operatio libera quae est in potestate agentis" (*Ibid.*).

<sup>60</sup> "Semper primum movens et primo motum sunt realiter diversa" (Fol. 83ra).

<sup>61</sup> "...illud quod liberum esse dicitur aut nullo modo movetur ab alio aut si movetur ab alio, movetur ex se" (*Ibid.* fol. 83ra).

<sup>62</sup> "Duplex est motio: una quidem quae sequitur causam efficientem habentem formam completam, sicut calefactio sequitur calefacientem... Prima igitur motio semper est ab alio in aliud" (*Ibid.* fol. 84ra); "A Deo autem movetur per se efficienter" (*Ibid.* fol. 84vb).



b) *Por parte de sí misma*.—Los movimientos de la voluntad respecto de los bienes particulares, o sea, las voliciones en relación con el fin concretamente apetecido o también respecto de los medios, son los que tienen que estar sometidos al poder de la voluntad si se quiere salvar la noción genuina de la libertad.

No se le oculta a nuestro autor que aun en este caso, es decir, cuando se trata de "moverse" en las voliciones concretas, si la voluntad está en potencia para tales voliciones, queda siempre en pie la cuestión del "quidquid movetur...", ya que en la medida en que está en potencia, está privada del acto que va a adquirir. Históricamente se han ofrecido soluciones diversas que Santiago de Viterbo conoce muy bien. Así, por ejemplo, no acepta la de los que acuden a la diferencia existente entre lo orgánico y lo espiritual. Análogamente a lo que sucede en el campo de la reflexión perfecta, posible en lo que es esencialmente espiritual, no admisible en lo orgánico, esos autores reservarían el valor del principio para lo material sin que tuviera que ser necesariamente aplicado a lo espiritual. Santiago de Viterbo contesta a esto muy acertadamente diciendo que el principio "quidquid movetur..." pertenece a lo más radical en el ser, a sus componentes de tipo trascendental: potencia-acto<sup>63</sup>, y, por consiguiente, tiene un valor universal para todos los seres. Una segunda solución, la del acto "virtual", según la cual la voluntad se encontraría formalmente en potencia y virtualmente en acto, pudiendo, por lo mismo, pasar por sí misma de la potencia al acto, tampoco le satisface. Es cierto que una forma superior puede contener virtualmente las modalidades operativas de la forma inferior y producir sus efectos, pero no es éste el caso en el acto virtual respecto de la moción de la voluntad<sup>64</sup>. La razón de esto es que si el acto virtual es acto en la línea de la moción, lo es formalmente, pues tal acto moción, en cuanto tal, es indivisible. Así, pues, el acto virtual parece contradictorio considerado en lo más radical de una potencialidad que tiene que pasar al acto. No viendo otra solución, Santiago de Viterbo recurre a un innatismo paralelo al innatismo intelectual de las "impresiones nocionales" de San Agustín, y evidentemente en él inspirado. Le da pie San Anselmo cuando escribe que el alma se mueve *suis affectionibus*. Es decir, en el alma, además de las potencias apetitivas, que son aptitudes generales para lo apetecible, habría en ellas unas *aptitudes* espe-

<sup>63</sup> "Cum enim actus et potentia consequantur ens in quantum ens, distinctio eorum extendet se ad omnia entia sive corporea sive incorporea, ita quod sive sit aliquid incorporeum sive corporeum non potest simul et secundum ídem esse in potentia et in actu, et per consequens etiam nec seipsius motivum" (*Ibid.* fol. 83va).

<sup>64</sup> "Sed et ista solutio non videtur esse nec conveniens nec sufficiens; nam esse actu formaliter et actu virtualiter facit quidem diversitatem in agentibus quorum aliquod habet formam facti secundum eminentiorem rationem, et sic dicitur habere illam virtualiter, aliquod vero secundum eandem rationem, et sic dicitur habere illam formaliter. Sed iste diversus modus actualitatis numquam potest efficere ut aliquid seipsum dicatur movere quia illud quod est actuale virtualiter numquam fit a se in potentia formaliter" (*Ibid.*).

ciales, una especie de "virtudes", naturales y concretas en virtud de las cuales se apeteerían los bienes concretos y determinados. Esto es lo que pudiera llamarse, si cabe la expresión, virtualidad o "acto virtual", elemento innato que no es de tipo "noción" sino de tipo apetición. Esta idoneidad es algo que pertenece al predicamento cualidad en su segunda especie. Se denomina acto incompleto, no en el sentido de que al actuar la voluntad este acto incompleto se complete, se haga más perfecto en la misma línea, sino en el sentido de que capacita a la voluntad para originar un acto completo de volición distinto del que se denomina incompleto. Así se salva el que la voluntad esté en potencia para el acto completo y sin embargo pueda ser principio de su acto propio<sup>65</sup>. Así queda a salvo también el principio "quidquid movetur...".

En virtud de estas idoneidades de tipo apetición la voluntad que había sido movida "efficienter" por Dios, según queda dicho, se mueve a sí misma "formaliter"<sup>66</sup>.

c) *Por parte del objeto y del entendimiento.*—En este apartado hay que hacer una distinción entre la moción de la voluntad en cuanto a la especificación y en cuanto al ejercicio. En cuanto a la especificación la voluntad es movida por la representación ideal del objeto, o por el objeto, que para el caso es igual<sup>67</sup>, pero no eficientemente como agente sino como fin al que se conforma. Así, pues, no se trata propiamente de una moción sino en un sentido metafórico<sup>68</sup>, como

<sup>65</sup> "Quarto modo res omnes sunt in anima et anima est quodammodo omnes res, scil., *per quamdam conformitatem et similitudinem...* Verumtamen ista conformatio animae ad res dupliciter potest intelligi: uno modo in potentia, et sic anima conformatur rebus cum actu cognoscit aut appetit aliquid. Cum vero dicitur anima conformis rebus in potentia, quidam accipiunt potentiam pure passivam ad modum quo speculum dicitur potentia ad imagines et materia ad formam, quod quidem non videtur rationale: non enim secundum modum hunc videtur salvari quomodo actualis motio et informatio ipsius animae secundum quam dicitur conformis rebus vel cognoscendo vel appetendo dicatur actio et operatio animae et quomodo dicatur actus vitalis in agente manens. Sicut in quaestione de agente intellectu magis erit manifestum. Et ideo videtur esse dicendum quod cum anima dicitur esse potentia conformis rebus, huiusmodi autem potentia non est pure passiva sed est quaedam activa incompleta, et est inchoatio et exordium et praeparatio quaedam respectu actus ulterioris. Unde potest dici quaedam appetitudo et idoneitas ad completum actum; et est huiusmodi idoneitas animae conaturalis et naturaliter indita, ideoque semper in ipsa manens, sed quandoque imperfecta, quandoque vero perfecta per actus" (*Ibid.* fol. 83vb).

<sup>66</sup> "Quantum enim ad exercitium actus movetur a se *formaliter* et a Deo *efficienter*" (Fol. 85ra).

<sup>67</sup> "Intellectus movet voluntatem... uno modo ut est repraesentativa obiecti quod est extra, et hoc modo forma apprehensa movet voluntatem quantum ad determinationem actus sicut et ipsum obiectum extra, nam forma apprehensa, ut est similitudo obiecti et ipsum obiectum pro eodem accipiuntur" (Fol. 85ra-rb).

<sup>68</sup> "Sed quomodo huiusmodi determinatio dicatur motio videtur esse dubium, et ideo sciendum quod movere quantum ad determinationem actus est movere metaphorice et non proprie quod potest sic intelligi: dicitur aliquid *moveri metaphorice quia est terminus motus* eo modo quo uno relativorum habet rationem termini respectu alterius, quod bene congruit obiectis potentiarum animae;

término del acto de la voluntad especificándola. Tal es la moción por parte del objeto externo.

Por parte del entendimiento parece que su influjo sobre la voluntad, aparte del ya dicho de especificación a causa de la representación ideal del objeto, tendría algo que ver con la moción en cuanto al ejercicio. Desde luego, no se trata de un influjo directo del entendimiento sobre la voluntad —éste es propio de sólo Dios que mueve a la voluntad "efficienter" como queda explicado— sino de un influjo que se verifica indirectamente y de signo muy particular. Por radicar ambas facultades en la misma sustancia del alma, una vez actualizado el entendimiento por su objeto se tendría una especie de resonancia, redundancia o como excitación en la voluntad, originándose en ella una como inclinación al objeto, *insuficiente*, sin embargo, para sacarla de su potencialidad, pero útil para que la voluntad con las idoneidades propias pueda elegir, pueda actuar libremente<sup>69</sup>. Con esta especie de moción-inclinación se efectuaría la moción eficiente de la voluntad por parte del entendimiento sin que, sin embargo, haya lugar para un determinismo psicológico.

2. LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD.—Ya queda dicho arriba que, además de tratar esta cuestión 7.<sup>a</sup> del primer quodlibeto de la voluntad como sujeto de la tendencia del hombre hacia el fin o felicidad, se interesa el autor por el tema de la libertad. Y lo creemos de importancia porque nos sorprende leer en esta cuestión la afirmación siguiente: "Videtur esse dicendum quod voluntas libera sit respectu cuiuscumque voliti, sive sit finis, sive eorum quae sunt ad finem, immo magis"<sup>70</sup>. Y la verdad es que contra esta afirmación se suele reaccionar diciendo que esto es confundir la libertad con la espontaneidad. Pero la respuesta no parece ser muy convincente; y bien pudiera ser que todo dependiese de cómo se define la libertad<sup>71</sup>.

a) *Definición de la libertad.*—Con frecuencia la libertad se entiende como un dominio de la voluntad sobre el propio acto, de tal manera que *se pueda actum*

sunt enim obiecta huiusmodi termini cuiusdam relationis qua anima refertur ad res in quantum eis conformatur et assimilatur" (Fol. 85ra).

<sup>69</sup> "Dupliciter enim dicitur aliquid moveri ab aliquo efficienter: uno modo per directam et principalem efficientiam, et hoc modo voluntas a solo Deo movetur efficienter; alio modo per quamdam connexionem et redundantiam: et hoc modo voluntas movetur ab intellectu facto in actu. Quia enim voluntas et intellectus in eadem essentia animae radicanter ideo cum anima sit in actu secundum intellectum, fit inclinatio quaedam in illa ut fiat in actu secundum voluntatem, et ut moveat secundum ipsam, et propter huiusmodi inclinationem dicitur intellectum movere voluntatem. Talis autem motio potest dici excitatio, quod etiam in aliis animae potentiis habet locum propter earum connexionem in essentia animae... et sic patet quomodo voluntas moveatur ab intellectu efficienter, scil. per modum inclinationis cuiusdam" (Fol. 85rb).

<sup>70</sup> Fol. 83rb.

<sup>71</sup> "Est igitur voluntas libera respectu finis si recte accipiatur ratio libertatis" (*Ibid.*).

y se pueda no actuar. Pero ¿hasta qué punto esta última parte entra en la definición de la libertad? O cómo habría que entenderla si de hecho entrase? Porque la dificultad salta a la vista: Cristo nos redimió libremente, pero ¿fue libre su voluntad humana al elegir o al aceptar los medios para verificar la redención? ¿Podría haber elegido o aceptado otros, podría haber obrado de otra manera, no en abstracto sino en concreto, en las diversas circunstancias de su vida, dadas la unión hipostática, la visión beatífica y la voluntad del Padre"? Que el asunto sea difícil a nadie se le oculta. Ahí están las soluciones de los teólogos cuando de Cristo se trata, encontradas entre sí y sin que logren convencerse mutuamente. Con razón algún teólogo de nota habla de este paso de las Termópilas en teología<sup>72</sup>.

Pues bien, si Santiago de Viterbo insiste en que la voluntad es libre respecto de ese fin, lo hace a base de un concepto de libertad en el que nos señala antes los elementos esenciales, y creemos también que para señalarlos se fija en los datos que le proporciona la introspección de una vivencia de los actos concretos de volición, ya se trate del fin o de los medios para el fin. Según esto, lo primero que hay que tener en cuenta es que la libertad se ha de entender como perfección, *no como defecto*<sup>73</sup>; por consiguiente, no puede entrar el elemento *necesidad*, estar como atado, sometido, *forzado* a poner el acto<sup>74</sup>. De donde se sigue que habrá libertad para poner el acto si éste está en nuestro poder<sup>75</sup> sin violencia por parte de un extraño, con señorío sobre el mismo. ¿Quiere esto decir que se haya de añadir necesariamente la coletilla "poder no querer o poder no poner" el acto? Expresamente nos avisa en contrario: de ninguna manera lo considera como esencial sino más bien como un indicio y señal de libertad allí donde de hecho se dé<sup>76</sup>. Por consiguiente, no se seguiría que haya libertad si en algún caso concreto no se pueda no querer<sup>77</sup>. En resumen: para una buena distinción en lo que se refiere a lo que es o no formal en la libertad nos advierte que se puede entrar a formar parte de la libertad: a) como causa eficiente de ella, Dios; b) como raíz y origen, la espiritualidad; c) como condición sin la cual no se puede hablar de

<sup>72</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Christo Salvatore*, Torino 1945, 337.

<sup>73</sup> "Libertas communiter accepta est immunitas a defectu, a liberando dicta, sive defectus sit in esse, scire et operari" (*Ms. Ottob. Vat. lat. 196*, fol. 82vb).

<sup>74</sup> "Libertas est quaedam nobilis conditio potentiae per quam potentia non necessitatur ad actum... Quare sequitur quod illa potentia est libera quae non necessitatur ad actum" (*Ibid.*).

<sup>75</sup> "Illud enim dicitur esse nobis liberum quod est in nostra potestate" (*Ibid.*); "Est autem voluntas libera propria libertate qua non necessitatur ad actum sed in potestate ipsius est agere" (Fol. 83rb).

<sup>76</sup> "Licet velle et non velle sit libertatis effectus et indicium, non tamen in hoc consistit ratio libertatis" (Fol. 85vb); "Licet posse agere et non agere conveniat potentiae liberae, non tamen consistit in hoc primo ratio libertatis, sed in hoc quod est non necessitari ad actum" (Fol. 85vb).

<sup>77</sup> "Ideoque non sequitur semper si aliquid est liber respectu alicuius quod semper hoc possit illud velle et non velle" (Fol. 85vb).

libertad, el entendimiento; d) como razón formal de la libertad, el no estar necesitado a poner el acto; e) finalmente, como efecto o indicio de libertad, el poder ejecutar o poder no ejecutar el acto <sup>78</sup>.

b) *La libertad respecto del fin.*—Visto, pues, en qué consiste la libertad, el autor se enfrenta de lleno con la cuestión del fin como objeto de la libertad. Ahora bien, en la relación voluntad-fin hay que distinguir lo que es *especificativo* de la voluntad y lo que es *ejercicio* del acto de la voluntad. Respecto de lo primero, evidentemente, hay necesidad, no libertad, al tratarse del fin, no así, según nuestro autor, cuando se trata del ejercicio <sup>79</sup>. El adversario le dirá que el no querer el fin sólo es per accidens, es decir, en aquel que no piensa en el fin <sup>80</sup>. Pero la cosa no va por ahí; no se trata de no poder no querer el fin cuando en él se piensa: esto lo admite también el autor; ya nos dijo que "no poder no querer" es un "efecto" e "indicio", cuando se da, de la libertad. Santiago de Viterbo resuelve o aclara la dificultad insistiendo en la distinción entre la voluntad como naturaleza y la voluntad en cuanto se contradistingue de aquélla. Considerada la voluntad según el primer modo, no se puede hablar de libertad respecto del fin. La tendencia a la felicidad es el "pondus" de la naturaleza intelectual, está la naturaleza necesitada, como coaccionada por el objeto; pero otra cosa sería si la voluntad se entiende como facultad distinguida contra lo naturaleza <sup>81</sup>. Dijimos antes que, sin duda

<sup>78</sup> "Et ad maiorem evidentiam libertatis posset colligi ex iam dictis distinctio talis, videlicet quod supposita causa effectiva libertatis, quae causa Deus est, quandoque pluraliter potest aliquid ad libertatem pertinere: uno modo sicut quod est radix et origo libertatis, et hoc est esse immateriale et Deo secundum gradum naturae propinquum; secundo modo sicut illud sine quo libertas inveniri non potest, et hoc est intellectus; tertio modo sicut illud in quo formaliter consistit ratio libertatis, et hoc est non necessitari ad actum, sicut fuit ostensum; quarto modo sicut illud quod est effectus et indicium libertatis, et hoc est posse agere et non agere" (Fol. 85va-vb).

<sup>79</sup> "Videtur enim hoc verum non esse cum voluntas tendat in finem naturaliter et ex necessitate, quod videtur libertatem excludere..." "quantum vero ad determinationem actus libera non est respectu finis sed ex necessitate movetur a fine" (Fol. 85vb). "Ad hoc autem dicitur convenienter quod quantum ad exercitium actus voluntas libera est respectu finis" (Fol. 85vb).

<sup>80</sup> "Sed dicit aliquis ad hoc quod quantum ad exercitium actus voluntas ex necessitate movetur respectu finis. Si enim aliquis non semper vult finem hoc est per accidens, quia non semper considerat de fine; sed dum ipsum considerat non potest ipsum non velle, et sic necessario ipsum vult. Ideoque beati semper videntes Deum non possunt non diligere ipsum. Quare absolute videtur esse dicendum quod voluntas respectu finis non est libera" (*Ibid.*).

<sup>81</sup> "Quod autem dicitur moveri voluntas in finem naturaliter, si intelligatur hoc de natura secundum quod distinguitur contra voluntatem, sicut una causa distinguitur contra aliam, sic non est verum; quod enim hoc modo naturaliter movetur, necessitatur et cogitur. Si vero intelligatur secundum quod natura in voluntate includitur, in quantum voluntas participat aliquem proprium modum naturae, sic veritatem habet quod dicitur. Movetur enim hoc modo voluntas in aliquid naturaliter ut in finem ultimum quia modo naturae tendit in ipsum determinate, videlicet, et semper, nisi aliquid prohibeat; dicitur autem aliquid esse prohibens in volendo cum desunt aliqui eorum qui ad volendum requiruntur" (*Ibid.*).

juega un gran papel, en la apreciación que el autor hace respecto de la libertad de la voluntad en cuanto al fin, la introspección de la vivencia del acto concreto con que se quiere el fin. Experimentamos que, siendo la libertad una perfección de la naturaleza por una parte, y al presentar el entendimiento el fin como objeto que perfecciona a la voluntad, ésta no se siente coaccionada, ni movida violentamente, sino que produce el acto de querer el fin con pleno dominio del mismo, como sobre algo que le es muy propio y en consecuencia con su naturaleza. El no quererlo, o el poder no quererlo, sería algo así como un absurdo; algo que se opusiese formalmente al fin sería algo de suyo *no elegible*; luego si la voluntad no puede no querer el fin, es porque eso sería querer un imposible. Luego nada arguye contra la libertad el no poder no querer el fin; como nada arguye contra la omnipotencia divina el no poder hacer un imposible<sup>82</sup>. Es cierto que en el texto que citamos en nota se emplea la palabra *sponte*; creemos que la mente del autor va más allá de la simple espontaneidad al tratarse del acto voluntario respecto del fin, por la contraposición que en el mismo texto hace entre lo necesario y lo libre en el mismo acto, que ha de entenderse según lo dicho antes acerca de la voluntad como naturaleza y como facultad. Permítasenos, para terminar, citar aquí unas palabras de Muñoz Alonso que, si no hacen completamente a nuestro caso, sí a caso parecido; son éstas: "No es libre el que hace nacer de su propia individualidad la norma de su conducta, sino el que convierte en sustancia propia el deber ser de su existencia en el mundo"<sup>83</sup>.

P. FIDEL CASADO, O. S. A.

<sup>82</sup> "Cum enim libertas pertineat ad perfectionem naturae quae libera dicitur, sicut posse deficere et peccare in agendo non est perfectionis sed defectus et per consequens non est libertas nec pars libertatis [sic posse non exire in actum vel posse cessare ab actu per quem agens perficiatur non est perfectionis sed imperfectionis; et per consequens absolute et simpliciter ad rationem libertatis non pertinet (*Ms. Vat.*)] Secundum hoc ergo dum aliquis actu de fine considerat non potest non velle finem, sed necessario ipsum vult et tamen libere tendit in ipsum quia non necessitatur ad volendum necessitate coactionis quae libertati repugnat, sed sponte movet in ipsum; dicitur autem necessario ipsum velle necessitate immovilitatis quae libertatem non tollit, quae necessitas provenit ex conditione obiecti a quo principaliter dependet perfectio potentiae" (*Ibid.* fol. 85vb).

<sup>83</sup> Conferencia pronunciada en 1966: "La responsabilidad de ser cristiano".



## Quaestiones de quolibet, de Santiago de Viterbo

No deja de extrañar la falta de obras impresas del Beato Santiago de Viterbo. ¿Acaso su orientación agustiniana influyó en este olvido? Lo cierto es que sólo la obra *De regimine christiano*<sup>1</sup> ha sido publicada. Ha visto también la luz pública una disertación con el título *Valor possibilium apud S. Thomam, Henricum Gandavensem et B. Jacobum de Viterbo*<sup>2</sup>, donde únicamente se transcriben citas de este autor. Por último, Grabmann ha publicado parte de la Quaest. 4 del Quodl. 1 acerca de la distinción real<sup>3</sup>. Todo lo demás es todavía material de archivo si se exceptúan las citas esporádicas necesarias en los estudios que sobre este autor se han hecho. De boca del ilustre P. Pelster, S. J. en cierta ocasión oímos personalmente una queja por el abandono en que estaban quedando tales manuscritos. Y, sin embargo, he aquí lo que dice el P. D. Gutiérrez: "Nullus alius inter doctores antiquos scholae aegidianae fuit a posteritate ita iniuste praetermissus sicut B. J. de Viterbio, Magno quidem nomine et auctoritate per totum saeculum XIV et adhuc primis annis saeculi XV pollebat, ut apparet ex copia manuseriptorum ipsius opera continentium et ex quamplurimis citationibus apud doctores propriae scholae, pene quos ipse "luminare minus" Ordinis nostri, et etiam apud doctores aliarum scholarum, qui saepe illum impugnant, quandoque vero tacite transcribunt"<sup>4</sup>.

Para enmendar de alguna manera este olvido y estas deficiencias nos hemos propuesto transcribir las cuestiones que han sido objeto de los estudios que ocasionalmente hemos llevado a cabo acerca del pensamiento filosófico del Beato. Vaya por delante una alusión siquiera acerca de los manuscritos que nos han proporcionado los materiales de primera mano<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> *De regimine christiano*, Ed. H. X. Arquillière, Paris 1926.

<sup>2</sup> J. BENES, Rovigo 1927.

<sup>3</sup> *Acta hebdomadis thomisticae*, Romae 1924, 130-190.

<sup>4</sup> D. GUTIÉRREZ, *De Jacobi Viterbiensis O. S. A. vita, operibus et doctrina theologica*, Romae 1939.

<sup>5</sup> F. CASADO, "El pensamiento filosófico de Santiago de Viterbo": *La Ciudad de Dios* 163 (1951) 437-454; 164 (1952) 301-331; 165 (1953) 103-144, 233-302, 489-500.



NÚMERO.—Sobre el número de los manuscritos hay que decir que contamos con una verdadera profusión de los mismos: Se encuentran ejemplares en Italia, Francia, Alemania y España.

UBICACIÓN.—Brevemente hacemos una reseña del lugar donde se encuentran: *Bordeaux*, Bibl. de la Ville, cod. 167 (Quodl. I, ff. 117-146); Quodl. II, ff. 146-174). Este códice contiene además los otros dos Quodlibetos (III y IV). *Padua*, Bibl. della Università, cod. 2.006, ff. 50-142; contiene además el tercer quodlibeto. *Angers*, cod. 223, ff. 1-119. *Berlín*, Staatsbibl., cod. 468, ff. 77-125. *Cracovia*, Bibl. Univers. Jagellon., cod. 1.577, ff. 96-132. *Erfurt*, Bibl. Amplon., cod. F. 321, ff. 62-92. *Erlangen*, Bibl. Univers., cod. 368, ff. 123-161. *Florenzia*, Bibl. Laurenz, cod. 2, ff. 1-101. *Nápoles*, Bibl. Naz., cod. VIII.E 44, ff. 1-73. *Padua*, Bibl. Anton., cod. 373. *París*, Bibl. Nat. lat., cod. 14.569, ff. 119-187; cod. 15.362, ff. 1-69; cod. 15.851, ff. 81-152; Bibl. Nat. nuov., cod. 1.470; Bibl. Naz., cod. 889, ff. 105-183; cod. 3.512, ff. 1-59. *Troyes*, cod. 269. *Vaticano*, Vat. Borgh., cod. 121, ff. 183-223; Vat. lat., cod. 982, ff. 1-79; Vat. Ottob. lat., cod. 196, ff. 75-122. *Madrid*, Bibl. Nacion., cod. 379 (sólo el Quodl. I). *París*, Nat. lat., cod. 15.350, ff. 291-337. *Vaticano*, Vat. lat., cod. 772, ff. 64-68; Vat. lat., cod. 5.745, ff. 34-38.

AUTENTICIDAD.—Respecto de la crítica histórica de dichos Quodlibetos anotamos lo siguiente: la autenticidad estuvo siempre plenamente garantizada. Los testimonios son tan antiguos como el autor del original. Se encuentran citados: en el Índice de la Universidad de París del año 1304 (Santiago de Viterbo muere en el 1307); en los Catálogos de la biblioteca del convento dominico de Tarvisio en el 1347 y de la biblioteca pontificia de Avignon de 1357. Tenemos además referencias de los Quodl. II y III sobre el Quodl. I.

ANTIGÜEDAD.—Pertenece todos ellos al siglo XIV y son de materia membranacea.

TIEMPO DE COMPOSICIÓN.—Se fija al principio del magisterio en París del Beato Santiago de Viterbo (1293 a 1299), mientras fue *Maestro actu regens* en aquella universidad.

TRANSCRIPCIÓN.—La transcripción está hecha directamente sobre el manuscrito que se encuentra en la biblioteca Vaticana con la indicación: *Manuscrito Ottoboniano latino 196*. Algunas pequeñas omisiones de este manuscrito las hemos corregido sirviéndonos de otro manuscrito también de la biblioteca Vaticana, el *Vaticano latino 982*.

## QUODLIBETO I (Q. 12) \*

[CUESTIÓN ACERCA DE LA EXISTENCIA Y NATURALEZA DEL ENTENDIMIENTO AGENTE.]

(f. 91 ra). Duodecimo quaeritur utrum intellectus agens sit aliquid animae. Et videtur quod non. Quod enim est substantia actu ens non est aliquid animae tamquam eius pars potentialis; sed intellectus agens est substantia actu ens, sicut dicit Aristoteles in III de anima; igitur non est aliquid animae.

In contrarium arguitur sic secundum Philosophum in III de anima: Sicut in omni natura sic et in anima est ponere duas differentias; haec sunt: intellectus possibilis et agens. Differentiae autem alicuius rei sunt aliquid illius; igitur intellectus agens est aliquid animae.

(f. 91 rb). Ad huius quaestionis dissolutionem procedendum est hoc modo: *primo*, enim, ad huius quaestionis intellectum distinguendum est de intellectu agente; *secundo*, videndum est quid de intellectu agente opinati sunt tam antiqui quam posteriores doctores, et quid sit in eorum opinionibus dubitabile; *tertio*, tangendus est quis alius modus dicendi de intellectu agente satis rationabilis; *quarto* etiam quia iste modus dubitationem videtur habere, ideo circa ipsum movenda quaedam dubia et solvenda.

[SENTIDOS DE LA EXPRESIÓN "ENTENDIMIENTO AGENTE".]

Quantum igitur ad primum sciendum est quod intellectus agens potest dupliciter accipi: *uno modo* potest accipi respectu cuiuscumque producti; consequenter et hoc modo omnis intellectus producens aliquid dicitur intellectus agens; sic enim ipsa prima omnium causa dicitur intellectus agens, quia omnia producit et movet. Unde et Anaxagoras, intellectum segregantem res ex illo chaos quod ipse posuit et imperantem, vocavit intellectum agentem secundum praedictum modum; sic etiam intellectus cuiuslibet artificis dicitur intellectus agens quia producit aliquid extra; *alio modo* dicitur intellectus agens respectu ipsius actionis [intellectualis (Vat.)] specialiter: et hoc modo dicitur intellectus agens ille intellectus cuius virtute fit actio intelligibilitatis in nobis. Cum enim simus intelligentes quan-

\* La transcripción está hecha sobre el Ms. Ottob. Vat. lat. 196.

doque quidem in actu, quandoque vero in potentia, nec procedat aliquid de potentia in actum nisi per aliquod agens, oportet ponere aliquid quod agit in nobis actionem intelligendi, quod quidem agens potest esse de genere intellectus, quia quod non est naturae intellectualis non potest actionem intellectualem producere. Et ideo istud agens intellectus agens vocatur. Primo igitur modo non procedit quaestio praesens de intellectu agente, sed secundo modo, ut intelligatur hoc modo quaestio: utrum, scil., intellectus agens et intellectus qui causat in nobis actionem intelligibilem sit aliquid animae tamquam eius pars potentialis, vel sit aliqua substantia intellectualis per se subsistens. His autem praemissis ad intellectum quaestionis, quid de intellectu agente sint opinati tam antiqui philosophi quam posteriores doctores.

[OPINIONES DE PLATÓN, ALEJANDRO, AVERROES, TEMISTIO, JUAN EL GRAMÁTICO (FILOPÓN) Y "ALGUNOS MODERNOS" (S. TOMÁS Y EGIDIO).]

Propter quod sciendum quod Johannes Grammaticus super III de anima plures opiniones recitat de intellectu agente. Nam, ut ait, quidam dixerunt intellectum agentem esse conditorem, scil., Deum ipsum; et hoc dicitur sensitisse Plato (sic); propter quod intellectum agentem esse Deum qui est lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, moti fortasse ad hoc dicendum explicitis verbis B. Augustini, quae hoc insinuare videntur. Secundum igitur hanc opinionem intellectus agens non est aliquid animae sicut eius potentia vel pars. Sed licet hoc indubitanter sit verum, eo quod Deus in anima et in rebus omnibus principaliter operetur, non tamen videtur esse sufficiens. Actio enim Dei operantis in rebus non excludit agentia specialia quibus de sua bonitate communicat dignitatem causandi; et ideo, sicut in aliis rebus naturalibus et maxime perfectis, praeter universalia agentia ponuntur agentia specialia, similiter in anima, quae est quid perfectum inter omnia inferiora, praeter agens qui est Deus videtur esse ponenda virtus aliqua specialis creata quae causat intellectualem operationem. Et ideo est *alia opinio* quorundam dicentium intellectum agentem esse intellectum quemdam inferiorem quidem divino intellectui, superiorem autem intellectu nostro et secundum gradum nec immediate suppositum, cuius virtute fit in nobis intellectualis operatio; et hoc vel secundum quamdam unionem ipsius ad nos, sicut posuit Alexander et Averroes, vel per influxum formarum intelligibilium ab ipso in nos, sicut posuit Avicenna. Et secundum hanc etiam opinionem intellectus agens non est aliquid animae tamquam eius pars potentialis. Sed haec opinio neque sufficiens neque conveniens esse videtur: sufficiens quidem non est quia omnes intellectuales substantiae quae sunt supra animam inter causas universales numerantur; praeter ipsas oportet ponere in anima specialem virtutem agentem, intelligendo sicut supra dictum est de Deo; conveniens etiam non est eo quod talis

unio illius intellectus ad nos vel influxus ipsius in nos, quale posuerunt praedicti philosophi, sanae doctrinae repugnat, sicut a magnis doctoribus est sufficienter ostensum. Posset tamen dici (quod) substantiae spirituales agentes in nos aliquo modo quantum ad intellectum, in quantum nos de aliquibus docent

(f. 91 va) non quidem principaliter operando sed coadiuvando. Iste autem modus agendi praëxigit virtutem aliquam intellectualem in nobis agentem actionem intellectualem, et hoc proprie dicitur intellectus agens. Et propter hoc est *alia opinio* aliquorum qui posuerunt intellectum agentem non esse aliquid ab anima separatum in ipsa existens. Dicunt enim in ipsa anima esse duplicem intellectum: unum quidem qui in potentia est et dicitur possibilis, alium vero qui actu et agens vocatur; et eum quem potentiam dicunt semper in anima existere; illum vero qui actu de foris ingredi et alium perficere; eum qui potentia, possibilis. Et haec fuit opinio quorundam platoniorum, qui non recte accipientes quod a Platone dictum est "animam semper moveri", et inferentes nomen motus ad cognitionem, posuerunt animam semper intelligere per intellectum qui est actu; cuius oppositum exprimitur quia nec pueri, nec dormientes, nec mente alieni intelligunt. Huic autem opinioni videtur esse vel eadem vel propinqua opinio Themistii, sicut in expositione sua super librum *De anima*. Aristoteles posuit enim in anima esse duplicem intellectum, scil., possibilem et factivum, utrumque potentialem partem ipsius animae, utrumque separatum, utrumque immortale et perpetuum; factivum autem honorabiliorem et a quo principaliter est homini esse. Utrumque dixit etiam esse intelligentem, sed factivum semper actu, possibilem autem non semper; et quod in possibili in actu sunt intelligibilia simpliciter, multipliciter et diversim; in factivo autem simpliciter et unitive; et in factivo, scil., ipse est essentia et actus, in possibili dicit vero essentia ab actu, et utrumque posuit multiplicari secundum multiplicationem hominum, licet reducantur omnes in unum primum intellectum, scil., divinum a quo alii derivantur, unum, ait, quod est unus illustrans primus, illustrati et illustrantes sunt plures, sicut sol quidem unus est, [lumen (Vat)] autem ab ipso derivatum dividitur et multiplicatur. Posuit etiam quod licet uterque intellectus sit [in ipsa Vat] anima et pars eius potentialis, tamen magis est animae connaturalis; et quod possibilis cum de se sit in potentia intelligens activo illustrante sibi, qui comparatur ad ipsum sicut ars ad materiam, non tamen est ars materiae exterioris sicut aedificativa [respectu (Vat)] lignorum, sed investitur intellectus factivus toti potentiae intellectivae ac si ars aedificativa esset in lignis, et sic fit unum ex possibili et factivo, sicut ex materia et forma aliquo modo. Sed haec etiam opinio dubitabilis est. Cum enim anima per intellectum factivum omnia intelligat actu, praeter innecessarium videtur et superfluum inducere aliam qui dicatur possibilis, nisi quis dicere velit quod possibilis intellectus in anima ponitur propter hoc quod est unibilis corpori in quo acquirit perfectionem intelligibilium et possibilem intellectum illustrante factivo

Sed hoc etiam non videtur rationabiliter dici, quia tunc in anima esset duplex intelligendi modus simul respectu eorundem obiectorum, et hoc naturaliter. Et praeterea cum anima separatur a corpore tunc saltem videtur intellectum possibilem esse otiosum et frustra, cum non perficiatur a factivo qui est in actu nisi secundum ordinem ad phantasmata, ut videlicet quia sine phantasmate nihil intelligit; vel si ponit ab ipso perfici sine habitudine ad phantasmata, vel unus videtur supervacue poni. Amplius, sicut dictum est, experimur nos non semper intelligere, quod non esset si semper esset in anima intellectus in actu. Si autem aliquis dicat quod intelligimus, quidem non perpendimus, irrationabiliter dicitur; non enim convenit intelligi aliquem non perpendentem. Sunt autem et alia multa quae induci possent contra praedictum modum ponendi. Ideo est *quarta opinio* quam ipse Johannes Grammaticus magis acceptat. Dicit enim quod intellectus agens et possibilis unus et idem est, perfecto et imperfecto differens, quod sic est intelligendum: sicut enim aliquid dicitur possibile eo quod est in potentia, sic dicitur agens in quantum est actu et facit aliquid actu. Intellectus autem noster quandoque quidem est potentia, et quod huiusmodi dicitur possibilis; sed intellectus qui est in actu, per quem ille qui est potentia in actum (ducitur), dicitur agens; iste autem est intellectus doctoris qui et ipse fuit ductus de potentia in actum per alium intellectum actu existentem, sicut etiam contrigit in generatione aliarum rerum naturalium, et hoc igitur tam intellectus agens quam possibilis sunt aliquid animae et sunt in eadem secun-

(f. 91 vb) dum numerum sed eadem secundum speciem et differunt secundum perfectum et imperfectum; unde dicit Aristoteles in 1<sup>o</sup> de anima: quod ille qui est potentia sciens addiscit et accipit scientiam ab actu ente, a didascolo. Se vero dicatur quod non semper sit aliquis de potentia intelligente actu intelligens per doctrinam alterius, sed quandoque per inventionem propriam, respondit ad hoc Johannes Grammaticus quod intellectus possibilis saltem principia universalis accipit a doctore et tantum secundum illa principia potest seipsum ducere in actum quantum ad alia. Haec autem opinio, etsi vera sit, non tamen est sufficiens. Sic enim doctor communicat scientiam sicut medicus sanitatem. Medicus autem sanat non principaliter sed amminiculando; virtus autem vere in eo qui sanatur est agens principaliter sanans. Sequitur igitur (quod) illud quod principaliter ad acquisitionem scientiae est aliquod principium intra in anima illius qui addiscit; doctor autem cooperatur coadiuvando. Quare, praeter intellectum doctoris oportet ponere aliquid activum in eo qui ducitur de potentia in actum secundum intelligere, non solum quantum ad intelligibilia vel conclusiones sed etiam quantum ad prima intelligibilia quae sunt universalis principia, quorum non est proprie doctrina cum sint naturaliter nota, sicut Commentator II Met. Ideo est *quinta opinio* quam plures doctores moderni sequuntur, quod videlicet intellectus agens est aliquid animae et est in anima sicut quaedam eius potentia realiter differens ab

intellectu possibili, ita quod in anima sint duae potentiae per quarum unam, scilicet, intellectum possibilem, est in potentia ad recipiendam intellectualem perfectionem, per agentem vero agit et efficit perfectionem intellectualem in quantum per ipsum quae sunt intelligibilia in potentia fiunt actu intelligibilia per abstractionem a materialibus conditionibus. Hoc autem sic declaratur: cum enim intellectus sit in potentia ad intelligibilia, oportet quod ipsa intelligibilia moveant intellectum nostrum possibilem; quod autem non est actu, non movet. Cum igitur obiectum intelligibile, quod est universale, non sit actu, quia universale non est aliquid extra animam nisi in potentia, oportet ponere aliquem intellectum in ipsa anima per quam fiat actu intelligibile, et hic intellectus est intellectus agens; et ideo Plato, qui posuit universalia separata secundum rem, non indiguit ponere intellectum agentem. Qualiter autem intellectus agens faciat actu intelligibilia quae sunt potentia intelligibilia, sic patet: non enim agit in ipsas res quae sunt potentia intelligibiles secundum quod sunt extra animam sed secundum quod earum similitudines recipiuntur in viribus sensitivis quae etiam sunt potentiae quaedam eiusdem animae. Hoc enim modo intellectus agens potest ad res attingere in quantum coniunguntur earum similitudinibus quae sunt in aliqua potentia sensitiva cui adest intellectus agens sicut ipsa animae essentia in qua fundatur; quamvis autem rerum corporalium similitudines recipiantur insensitive sine materia non tamen sine conditionibus materialibus. Et ideo res ipsae et secundum quod sunt sensibilia sunt potentia intelligibilia, nec possunt movere intellectum possibilem secundum quod huiusmodi sunt. Cum igitur rerum similitudines perveniant ad virtutem phantasticam a qua immediate accipit intellectus, tunc ipse intellectus agens irradiat et illustrat phantasmata per quam illustrationem abstrahuntur a conditionibus materialibus, ac per hoc fiunt actu intelligibilia et sic possunt intellectum possibilem immutare et facere ipsum in actu. Sic igitur ad hoc quod intellectus possibilis fiat in actu requiruntur phantasmata, quae sunt similitudines quaedam determinatarum rerum, et requiritur intellectus agens cuius virtute phantasmata possunt movere possibilem intellectum. Non quod intellectus agens faciat aliquam dispositionem dispositivam in ipsis phantasmatibus, sed quia ex quadam spirituali coniunctione ipsius ad phantasmata separantur et abstrahuntur a conditionibus materialibus non secundum rem sed secundum immutandi rationem, in quantum immutant intellectum possibilem quantum ad essentiam rei et non quantum ad conditiones materiales; et hoc modo dicuntur abstrahi species a phantasmatibus. Et hoc modo declaratur tali exemplo: ponatur enim quod lac, quod est album et dulce, per seipsum absque praesentia luminis non posset se facere in medio secundum speciem albi quin faceret se secundum speciem dulcis, sed lumine praesente fieri posset in medium secundum speciem albi absque specie dulcis. Tunc (f. 92 ra) enim diceretur fieri abstractionem albi a dulci non secundum rationem essendi sed solum secundum rationem immutandi; similiter dicendum est

de abstractione quam facit intellectus agens ab ipsis phantasmatibus. Sed iste modus dicendi, licet sit possibilis quantum ad hoc quod ponit intellectum agentem esse aliquid animae, quandam animae potentiam, tamen est dubitabilis quantum ad hoc quod ponit intellectum agentem esse potentiam differentem re absoluta ab intellectu possibili et etiam quantum ad modum agendi quem assignat eidem. Nam, ut videtur, illa quae Commentator Averroes dicit de intellectu agente separato, haec opinio nititur applicare ad quandam potentiam in nobis, quae applicatio an convenienter fieri possit satis est dubium. Item si propter hoc ponatur intellectus agens quod phantasmata secundum se non possunt immutare intellectum possibilem, cum potentia sint intellegibilia ratione materialitatis, eadem ratione ponendus est sensus agens quia sensibilia sunt intentiones sensatae in potentia, et ideo non possunt secundum se absque aliquo agente immutare sensum. Sicut enim intellectus excedit phantasmata quia intellectus est virtus immaterialis, phantasmata vero materialia, sic sensus excedit sensibile quia sensus est virtus vitalis, sensibilis autem est non vivum, et sensibile est cum materia, sensus autem suscipit sine materia. Aequè enim videtur inconveniens dicere quod actio sensus causetur a sensibili secundum se sicut quod actio intellectus causetur a phantasmate secundum se. Et ideo Averrois hoc attendens dicit et probat *II de anima* quod necesse est hoc ponere in intellectu. Sed, ut dicit, Aristoteles tacuit hoc in sensu quia latet magis quam in intellectu. Cum igitur praedicta opinio non ponat sensum agentem videtur quod nec debeat ponere intellectum agentem, vel si ponat agens in intellectu debet ponere in sensu. Amplius cum substantia non sit sensibilis nisi per accidens, similitudo substantiae non potest esse in phantasmate nisi per accidens; similitudo autem substantiae per accidens non potest causare in alio similitudinem substantiae per se, nec potest fieri virtute intellectus agentis illud quod est per accidens per se. Quare non videtur posse salvari secundum praedictum modum dicendi de intellectu agente quomodo intellectus intelligat substantiam et universaliter omnia quae sunt per se inintelligibilia. Adhuc, cum intellectus agens sit potentia naturaliter indita, oportet ipsum ponere in anima respectu omnium intelligibilium et non tantum respectu aliquorum; oportet enim quod deserviat animae in intelligendo non solum dum est corpori conjuncta sed etiam cum est a corpore separata. Sed ponendo intellectum agentem modo supra dicto non est animae necessarius nisi respectu obiectorum materialium et solum dum est conjuncta corpori corruptibili. Est igitur praedictus modus dubitabilis. Sunt et etiam alia plura quae dubitationem faciunt contra iam modum praedictum.

[OPINIÓN PROPIA QUE CREE SER DE MUCHOS ANTIGUOS Y ESPECIALMENTE EN CONSONANCIA CON LA MENTE DE SAN AGUSTÍN Y DE BOECIO. TEORÍA DE LAS "IDONEIDADES" O ACTUALIDADES INCOMPLETAS.]

Narratis igitur summarie diversis opinionibus de intellectu agente, tertio tangendum est quidam alius modus dicendi de ipso, qui mihi apparet inter caeteros esse rationabilior. Est multorum antiquorum doctrina et maxime Bti. Augustini et Boetii satis consonus. Est autem modus talis: intellectus agens est quidem aliqua potentia animae rationalis, non tamen alia secundum rem absolutam ab intellectu possibili, sed una et eadem potentia dicitur et possibilis et agens licet non eodem modo. Quod quidem faciliter potest intelligi et explicari si considerentur quae superius in quaestione de voluntate dicta sunt. Sicut enim potentia voluntatis dicitur movens et mota, et activa et passiva, sic etiam in intellectu per omnia dicendum est hoc, excepto quod in sua motione libera est, intellectus autem non. Unde intuentibus quae in illa quaestione sunt dicta non esset oportunum hic multa adducere. Verumtamen suppositis his quae ibi sunt declarata praeambulis ut aliqua eorum applicentur magis ad intellectum de quo est praesens quaestio consideranda, quod anima respectu huiusmodi actionum quae sunt intelligere, sentire et appetere habet se aliquo modo passive ex hoc ipso quod quandoque est in potentia secundum hoc, quandoque in actu, non tamen pure passive sed et active, quod taliter potest declarari: *primo* ex proprietate actionum vitalium; omnis enim operatio vitalis est a principio activo intrinseco, non autem ab alio nisi ab anima. Minor huius rationis patet; maior sic declaratur: in hoc enim differunt viventia a non viventibus, quod non viventia habent in se

(f. 92 rb) principium motus per passivum; viventia non solum passivum sed et activum, quod quidem apparet in illis motibus qui sunt communes viventibus et non viventibus, sicut generatio et alteratio et motus localis. Dicuntur enim viventia moveri secundum locum ex se et generari et alterari ex se, sicut dicit Commentator in II Phys. et in VII Metaphy., quia in se habent principium activum istorum motuum; multum magis igitur dicendum est quod respectu motuum qui solis viventibus conveniunt habent in se activum principium quatenus huiusmodi principium debeat aliter sumi quam principium in motibus supradictis, sicut et huiusmodi motus qui sunt proprii viventibus sunt alterius rationis et modi quam illi qui sunt communes et non viventibus. *Secundo* patet idem ex comparatione actionum ad agentem: oportet enim actus proportionari activis potentiis, ita quod actus non excedat activitatem potentiae, ex quo sequitur quod actio vitalis non potest esse nisi a principio activo vitali proprie et proportionate, ut intelligere a principio intellectivo et similiter de aliis. Habet se igitur anima respectu huiusmodi actionum non pure passive sed et active, et magis sunt ab ipsa anima quam ab obiectis. Unde dicit Boetius V de Consolatione: "in cognoscendo cuncta,



sua potius facultate quam eorum quae cognoscuntur, uruntur in hoc rationabiliter". Nam ut omne iudicium iudicandi actu existat, necesse est ut suam quisque opinionem [operam (Vat)] non aliena potestate sed propria perficiat. Unde convenienter Boetius excludit et improbat opinionem Stoicorum qui dicebant animam in cognoscendo suam formam habere se pure passive, sicut materia respectu formarum, speculum respectu imaginum, ostendens ex ipsa cognitione huiusmodi operationum animae quod anima se habet respectu earum sicut efficiens et agens. Apparet hoc etiam ex differentia actionum; actionum enim quaedam dicuntur transeuntes, quaedam vero manentes in ipso agente, sicut patet per Philosophum in II Met.; sed huiusmodi actiones animae sunt manentes in anima et ipsam perficientes; quare ipsa anima habet se active respectu ipsarum; propter quod dicuntur actiones et operationes animae et non obiectorum. Quomodo autem huiusmodi operationes dicantur manentes et quomodo non, in quaestione de voluntate dictum est.

Ostenso igitur quod anima se habet et passive et active respectu huiusmodi operationum, est ulterius considerandum quod non secundum aliud et aliud, sed secundum unam et eandem potentiam dicitur activa et passiva, quod patet si consideratur qualis est illa potentia secundum quam dicitur anima potentia intelligens et sentiens. Est enim quaedam actualitas incompleta pertinens ad secundam speciem qualitatis quae est potentia naturalis considerata secundum exordium et praeparationem quandam respectu actus ulterioris; unde dicitur aptitudo et idoneitas naturalis ad actum completum. Illud autem quod sic est in potentia secundum quoddam incompletum, movetur ex se ad completum actum non quidem efficienter sed formaliter; et ita secundum idem est passivum et activum, licet non eodem modo nec actione et passione transeunte. Quomodo autem aliquid possit moveri ex se formaliter et quomodo secundum idem possit esse activum et passivum, in quaestione iam dicta de voluntate plenius declaratum est. Unde ad intelligendum quae in hac quaestione tanguntur breviter oportet recurrere ad ea quae ibi sunt plenibus elucidata. Sic igitur est dicendum secundum Anselmum: non solum in voluntate sed etiam in intellectu et sensu distinguitur instrumentum quae est aptitudo quaedam generalis; aptitudines autem instrumenti sunt quaedam potentiae et aptitudines magis speciales fundatae supra illam generalem; usus vero instrumenti est actus potentiae. Sicut igitur voluntas movet se suis actionibus, sic intellectus movet se suis aptitudinibus et similiter sensus; et sicut eadem potentia voluntatis est movens et mota, et activa et passiva, sic etiam eadem potentia intellectiva est activa et passiva, et movens et mota. Eodem itaque modo [et (Vat)] uniformiter ponendum est aliquid activum in huiusmodi omnibus potentiis, quia ipsa potentia cum suis aptitudinibus secundum quod nata est perfici per ultiores actus dicitur possibilis; secundum vero quod ad illos actus movetur, non quidem efficienter sed formaliter, dicitur agens et una

(f. 92 va) et eadem potentia diversimode sumpta. Est tamen considerandum quod licet in omnibus huiusmodi potentiis possit hoc modo poni agens et possibilis tamen in intellectu maxime consuetum est dici, quod provenisse videtur ex opinionibus philosophorum ponentium intellectum agentem esse aliquid extrinsecum. Sed ab Augustino et Boetio et aliis antiquis doctoribus non fit huiusmodi distinctio agentis et possibilis circa intellectum magis quam circa sensum, nisi quod ipsum Deum dicunt esse agentem principaliter in intellectu, quod et verum est quia ipse movet intellectum nostrum per modum efficientis, et movet voluntatem quia producit animam cum suis potentiis et aptitudinibus et inde inchoatus [tunc (Vat)] intellectus movet se formaliter; et hoc modo dicitur agens. Item etiam est sciendum quod licet omnes huiusmodi potentiae sint et activae et passivae, secundum aliquem modum tamen quanto potentia est altior et nobilior tanto magis activa est; ideo intellectus magis activus quam sensus, et voluntas magis quam intellectus. Secundum igitur hunc modum dicendi patet quod intellectus agens est aliquid animae, scil., potentia quaedam ipsius per quam anima se movet ad intelligendum non quia virtutem conferat phantasmatibus, magis autem a phantasmatibus excitatur et dicitur infra. Non est alia potentia ab intellectu possibili secundum rem absolutam, sed eadem, differens tamen secundum modum se habendi vel secundum aliquam habitudinem, ut patet ex dictis. Sed quia modus iste pluribus forsitan videtur extraneus et dubius, ideo ad ampliorem intelligentiam ipsius inducendae sunt quaedam dubitationes circa ipsum solvandae.

[DIFICULTADES CONTRA LA OPINIÓN DE SANTIAGO DE VITERBO Y SU SOLUCIÓN.]

*Primo* igitur dubitatur contra hoc quia secundum Philosophum in III de anima intellectus possibilis et agens sunt duae differentiae in anima, quarum una se habet ad aliam sicut *ars* ad materiam quia possibilis est omnia fieri, agens vero omnia facere. His autem oppositum videtur dicere positio supradicta dum ponit intellectum possibilem et agentem esse unam eandemque potentiam.

*Secundo* dubitatur quia, secundum Philosophum in III de anima, anima est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum, quia nihil est actu quantum ad intelligibilia antequam intelligat, cuius contrarium asserit dicta positio dum ponit in anima respectu intelligibilium actualitatem quamdam incompletam, ipsam, scil., potentiam cum suis aptitudinibus, quae et potentiae dicuntur. Et sic videtur incidere ista positio in Platonis dogmata, qui ponit in anima scientiam innatam et habitus latentes, et quod nostrum discere est reminisci, quod et ab Augustino improbat XII lib. de Trinitate.

*Tertio* dubitatur quia secundum Philosophum in III de anima sicut sensibilia movent sensum sic phantasmata movent intellectum. Dicitur etiam quod nihil sine phantasmate intelligit anima. Sed secundum praedictam positionem phantasmata

non movent intellectum sed intellectus movetur ex se; nec etiam videtur per consequens esse necessarium ad intelligendum. Similiter etiam nec sensus videtur esse necessarium, cuius tamen contrarium experimur, quia deficiente sensu, deficit etiam scientia eorum quae ad illum sensum pertinent, et ut sit ad unum dicere, videtur haec positio negare scientiam creari a rebus, quod esset omnino contrarium veritati.

*Quarto* dubitatur etiam quia haec positio videtur tollere abstractionem per quam id quod est potentia intelligibile fit actu intelligibile, cum tamen Philosophus videatur abstractionem huiusmodi attribuire intellectui agenti,

*Quinto* dubitatur quia secundum hanc positionem videtur quod anima frustra uniatur corpori, quia si anima acquirit cognitionem intellectualem a rebus per sensus corporeos, in nullo iuvatur a corpore sed magis impeditur, sicut posuit Plato quod anima ex coniunctione ad corpus impeditur et oblivionem quamdam patitur, ex quo ulterius videtur sequi quod magis anima sit propter corpus cum per animam perficiatur, quam corpus propter animam cum per ipsam impediatur. Haec autem sunt inconvenientia, scil., quod anima sit propter corpus quia magis est materia propter formam quam e converso. Sunt autem et alia quae possent facere dubitationem contra praedictam positionem; sed si solvantur quae iam dubitata sunt satis poterit haberi materia ad alia solvenda.

[SOLUCIÓN DE LAS DIFICULTADES.]

Ad praedictas igitur dubitationes per ordinem dicendum est aliquid, et quia pro magna parte videntur accipi ex verbis Aristotelis [ideo est considerandum quod intentio Aristotelis (Vat)] de intellectu agente imo et universaliter de parte intellectiva non est manifesta, cuius signum est diversitas expositionum, nam inter expositores antiquos et inter expositores noviores invenitur controversia in exponendo Aristotelis verba. Unde et quaelibet supradictarum opinionum nititur verba Aristotelis ad suam intentionem confirmandam trahere. Cum igitur intentio Aristotelis circa hanc materiam adeo sit occulta quod ad plenum et praecise comprehendere non potest quid de hoc ipse sensit propter sui sermonem breviter et obscuritatem, arguere contra praedictam positionem ex verbis Aristotelis non est multum efficax via, praesertim cum verba ipsius non incongruenter trahi possent ad hanc

(f. 92 vb) positionem si quis vellet diligenter intendere. Ad praesens tamen sufficiat ostendere quod verba Aristotelis inducta non repugnant praedicto modo ponendi.

Ad illud ergo quod *primo* inducitur quod intellectus agens et possibilis sunt duae differentiae in anima dicendum est quod ex hoc non potest efficaciter argui quod sint duae potentiae; nam non omnis differentia in anima facit vel arguit

diversitatem potentiarum. Unde et Aristotelis numquam invenitur loqui de intellectu nisi tamquam de una potentia. In hac tamen una potentia possunt accipi plures differentiae: eadem enim potentia intellectus dicitur in potentia et in actu, et dicitur practica et speculativa, licet diversimode sumpta. Similiter igitur una et eadem potentia intellectus dicitur et agens et possibilis, sicut dicitur movens et mota, et activa et passiva secundum supradictum modum. Et secundum quod est possibilis, omnia fieri; secundum vero quod est agens, et omnia facere. Et secundum quod est agens habet se sicut ars; secundum vero quod est possibilis habet se sicut materia, licet haec similitudo artis et materiae ad intellectum possibilem et agentem non sit accipienda quantum ad omnia. Unde et secundum Themistrium, ut supra dictum est, intellectus agens non est ars materiae exterioris sicut aedificativa respectu lignorum, sed investitur toti potentiae intellectivae ac si ars aedificativa esset in lignis. Sic igitur intellectus agens et possibilis sunt quidem duae differentiae in anima, non tamen diversae potentiae, sed una duplici modo accepta.

Ad id quod dicitur *secundo* quod anima est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum, dicendum quod anima semper est actu intelligens secundum actum quoddam incompletum qui dicitur potentia [universalis (Vat)], etiam dici potest habitus, non quidem acquisitus sed naturaliter inditus, et quod iste actus est animae connaturalis. Ideo non dicitur animam esse in potentia ad istum actum, sed est in potentia ad actum completum. Quantum igitur ad actum nihil est actu antequam intelligat, sed est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum; quantum vero ad actum incompletum est anima in actu antequam intelligat, et per eandem potentiam dicitur animam non esse aliquid actu, et esse omnia in actu antequam intelligat, diversimode tamen sumpta. Ad id autem quod additur, quod praedicta videtur incidere in dogmata Platonis, dicendum est quod platoniorum dogmata quae non contrariantur veritati accipienda sunt; et ideo Platonis doctrina, in his quae sanae doctrinae minime repugnant, respuenda et contemnenda non est, praecipue cum inter philosophos tantae fuerit excellentiae Plato ut a beato Agostino dicatur philosophorum nobilissimus. Dicit etiam Augustinus quod eius doctrina maxime appropinquavit ad fidem christianam inter omnes doctrinas philosophorum, propter quod non immerito ipse et plures alii doctores sacri Platonis doctrinam secuti sunt assumentes quae in ea invenerunt fidei consona, commutantes vero in melius quae invenerunt fidei adversa. Posuit autem Plato animas praexistere corporibus, et quod ante unionem ad corpus habuit anima cognitionem actualem, sed ex unione ad corpus obliviscitur eorum quae prius novit; in actu remanet tamen in ipsa cognitio habitualis, quae dum per doctrinam et sensibilia excitatur, in actum reducitur; et sic nostrum discere est reminisci. Sed haec opinio non est vera: non enim anima praexistit antequam corpori uniat, et per consequens nullam habet cognitionem; unde nostrum discere non est reminisci. Nihil

tamen horum sequitur ad positionem praedictam de intellectu agente: non enim ponit scientiam innatam animae quae sibi infuit ante corporis unionem; et per consequens non ponit quod discere est reminisci. Ponit tamen quod animae in sui productione communicantur quaedam aptitudines naturales ad scientiam, per quas movet se ad intelligendum in actu; et hoc modo ponere scientiam innatam et habituales, scil., secundum idoneitatem et aptitudinem, quae est actualitas quaedam incompleta, non est inconueniens; immo videtur esse necessarium hoc dicere si considerentur illa quae de potentiis animae dicta sunt in quaestione de voluntate. Et sic patet quod ista positio non incidit in errorem platoniorum sed [evacuat errorem eorum et assequitur positionem doctrinae antiquorum catholicorum doctorum (Vat)].

Ad illud quod *tertio* dicitur quod phantasmata sunt animae sicut sensibilia dicendum est quod, licet intellectus moveatur ex se, nihilominus tamen movetur a phantasmatibus per modum excitationis. Ad hoc autem quod aliquid moveat aliud hoc modo requiritur quod hic quod movet sit coniunctum ei quod movetur, et quod sit in actu secundum aliquid quod habeat convenientiam et habitudinem aliquam ad id secundum quod illud quod movetur natum est esse in actu. Phantasia autem, cum sit potentia quaedam ipsius animae, naturalem coniunctionem habet cum intellectu et immediatum ordinem ad ipsum. Cum igitur phantasia sit in actu secundum aliquid quod habet convenientiam et habitudinem aliquam cum eo ad quod intellectus natus se movere, tunc intellectus excitatur et inclinatur ut se moveat ad actualem cognitionem illius. Et eodem modo sensibilia movent sensum per modum excitationis et inclinationis. Sensibilia enim immutant organa sensuum, quibus immutatis, propter coniunctionem organi cum potentia et propter similitudinem illius immutationis quae facta est in organo cum aptitudine quae est in sensu, sive cum eo ad quod sensus natus est se movere, sensus ipse inclinatur et excitatur ut se moveat ad cognitionem actualem. Et ideo verum est quod phantasmata sunt animae sicut sensibilia; sicut enim sensibilia movent sensum, sic phantasia intellectum, scil., per modum excitationis et inclinationis. In hoc tamen est dissimilitudo: quod sensibilia movent ipsam potentiam sensitivam mediante immutatione organi, quae est alia ab actu sentiendi; phantasmata vero movent intellectum non mediante aliqua immutatione quae sit alia ab actu intelligendi. Et ideo melior est similitudo si diceretur quod sic se habent phantasmata ad intellectum, movendo ipsum, sicut se habent immutationes organorum ad potentiam sensitivam. Et de sensibus quidem videtur esse intentionem beati Augustini in VI de Musica; similiter autem et XII super Gen. ad litt.: dicit quod sensus ipse format species. De sensu autem et intellectu expresse dicit Boetius in V de Consolatione et VI, ubi exclusa opinione Stoicorum, et ostenso quomodo anima se habet active in cognoscente tam secundum sensum quam secundum intellectum, adiungitur quod ad hoc ut anima se moveat ad sentiendum indiget excitationem sensibilibus,

sic dicens: praecedit tamen excitans ac vires animae movens, vivo in corpore passio cum vel oculus ferit, vel vox auribus instrepit. Tum mentis vigor excitus, quas intus species tenet, ad motus similes vocans notis applicat exteris introrsumque reconditis formis miscet imagines. Intendit autem Boetius per formas et species istas reconditas, idoneitates et aptitudines naturales quae essent actualitates quaedam incompletae. Sensus itaque excitatus per immutationes organi corporei, per illas aptitudines movet se ad actus completos qui habent similitudinem cum immutationibus organorum, et inter imagines et immutationes organorum miscentur et coniunguntur formis et illis aptitudinibus reductis in actum completum ita quod est ibi simul duplex actualitas, scil., immutatio qua organum immutatur ab obiecto, et immutatio sensus qua movet se, quae proprie dicitur sensatio. Et immutatio quidem organi est magis materialis, immutatio vero sensus magis formalis. Licet autem sit duplex actualitas et immutatio, tamen propter coniunctionem sensus et organi, et immutatio organi redundat in sensum, et immutatio sensus concomitatur organo, propter quod sunt quidem una immutatio tum ratione coniunctionis tum ratione similitudinis; et hoc intendit Boetius cum dicit quod imagines miscentur formis: ideo et possunt dici una sensatio. Unde et communiter ipsam immutationem organi solet dici sensatio propter hoc quod sine huiusmodi immutatione non sit sensatio. Aristoteles etiam magis loquitur de immutatione organi quae magis est manifesta, non distinguens eam ab immutatione sensus. Similiter Augustinus qui in VI de Musica distinguit operationem sensus ab immutatione organi; in XI libro de Trinitate c. 2, impressionem quae fit in organo visus a re visibili visionem nominat, non distinguens immutationem organi ab operatione sensus quae est magis occulta. Si itaque sensibilia vel ipsae immutationes organorum a sensibilibus movent sensum solum excitando, sensus autem excitatus movetur ex se, multo magis hoc dicendum est in intellectu, scil., quod phantasmata movent intellectum solum excitando, intellectus autem excitatus movet se ad actualem cognitionem et coniungitur actio vel operatio cum phantasmate, ita quod simul est immutatio intellectus quae est intelligere cum immutatione phantasiae quae est ipsum phantasma, ut nomine phantasmatis intelligatur non idolum quod imprimitur in organo phantasiae, sed ipsa operatio virtutis phantasticae. Ab hac enim intellectus excitatur immediate, et inde est quod nihil sine phantasmate intelligit anima dum est corpori coniuncta; sicut nec sensus aliquid percipit sine immutatione facta in organo; et sicut phantasia excitat intellectum; sic et una potentia sensitiva excitat

(f. 93 rb) aliam ad quam habet ordinem naturalem. Ad hanc autem excitationem intellectus a phantasia non requiritur (quod) intellectus aliquam virtutem tribuat phantasmatis, quamvis ignobiliora sint intellectu, quia non oportet ad hoc quod aliquid moveat aliud per modum excitationis quod sit eo nobilior; sufficit autem quod ad ipsum habeat coniunctionem et ordinem, et quod sit in actu se-

cundum aliquid conveniens vel aliquam habitudinem habens ad id secundum quod natum est esse in actu id quod excitari dicitur. Sic autem se habet phantasia facta in actu ad intellectum; sicut igitur sensus movet se ad suam operationem et tamen excitatur ab immutatione organi, sic intellectus excitatur quidem a phantasia, tamen ex seipso movetur ad actum intelligendi multo magis quam sensus ideo quia intellectus. Post supradictos versus in quibus ostendit de sensu quomodo excitatus movet se, subaudit de intellectu dicens quod si in corporibus sentiendis quamvis afficiantur instrumenta sensuum forinsecus obiective, qualitates autem agentis quia vigorem passio corporis antecedit quae in se actum mentis provocat excitet quia intimum quiescentis intrinsecus formis assentiendis, inquam corporibus, animus non passione insignitur sed ex sua subiectam corpori passionem, quanto magis ea quae anima corporum affectionibus soluta in distinguendo non adiecta extrinsecus sequitur, sed actum suae mentis. Similiter autem et Simplicius in praedicamentis dicit: attentione autem est dignum ne forte intelligere et videre non sint pati solum et informari, sed habeant quamdam intrinsecus excitatam operationem secundum quam fit perceptio et nihil mirum existimo si commixtus aliquid in his accidit, nam commune est quidem facere, solum hoc vero pati; hoc vero simul facere et pati sicut intelligere et videre. Et Damascenus dicit in tractatu de duplicibus, lib. X quod phantasticum et sensitivum sunt possibiles operationes vel passionibus operativae; de intellectiva vero quae est actio intellectus dicit quod est operatio sicut autem ipse dicit II lib. c. XXIII: operatio est vere motus affectivus, affectivus autem dicitur quod ex seipso movetur. Apparet igitur quod licet intellectus moveatur ex se, tamen sensus sunt necessarii ad acquirendam cognitionem intellectualem quia dum anima est corpori coniuncta nihil intelligit nisi excitata per sensum et sensibilia. Ad id autem quod dicitur quod secundum positionem praedictam scientia nostra non causatur a rebus, dicendum quod illud principaliter est causa scientiae in nobis quod principaliter animam movet ad cognoscendum. Anima autem movetur principaliter a Deo quidem efficienter qui ipsam producit; a seipsa vero formaliter, a sensibus vero et a sensibilibus movetur non principaliter sed per modum excitationis cuiusdam, ut dictum est. Et ideo causa scientiae principaliter in nobis est Deus et ipsa anima; res autem sensibiles sunt causae non principaliter sed aliquo modo. Unde et illi qui ponunt intellectum agentem esse aliam potentiam ab intellectu possibili, et quod per ipsum abstrahuntur species a phantasmatibus dicunt quod sensibilis cognitio non est totalis et perfecta et principalis causa nostrae cognitionis et intellectualis, sed est concausa vel causa sive instrumentum; principalis autem causa est intellectus agens. Ex hoc enim provenit error academicorum dicentium quod nihil contingit, quia cum ponerent scientiam causari principaliter a rebus sensibilibus, oportebat secundum illos cognitionem transmutari secundum transmutationem rerum. Scientia autem est cognitio intransmutabilis. Ad hunc autem errorem excludendum Plato posuit causari

scientiam in nobis per participationem idearum, et si quidem has ideas extra Deum posuit, inconueniens et falsa fuit eius opinio. Si autem eas posuit in diuino intellectu, sic veritatem habet, quod dixit beatus Augustinus in pluribus locis: ait autem quod omnia cognoscimus in luce primae veritatis et in rationibus aeternis. Prima autem veritas Deus est; rationes vero aeternae sunt ideae rerum in Deo. In istis igitur dicitur animam omnia cognoscere, quia cognoscit per aptitudines ab his rationibus derivatas et sibi naturaliter inditas et semper in ea manentes, sicut dicuntur videri in sole quae videntur in lumine derivato a sole. Unde ipsa potentia intellec-

(f. 93 va) tiva cum suis aptitudinibus est lumen quoddam quod Deus accendit in anima in sua productione. Et ad hoc possunt trahi verba Aristotelis qui dicit quod intellectus agens est habitus quidam sicut lumen. Ipsa enim intellectualis potentia est quaedam habitualis notitia quae semper inest animae et est lumen in quo continentur intelligibilia, quia per huiusmodi potentiam se movet anima ad ipsorum cognitionem actualem. Apparet igitur ex dictis unde causatur scientia in nobis, quia principaliter sicut a moyente per modum efficientis causatur a Deo; et ideo ipse dicitur intellectus agens in quo, sicut in cognitionis causa et principio, omnia cognoscuntur. Ab anima autem vero causatur scientia principaliter in quantum per potentiam sibi a Deo inditam se movet formaliter ad cognitionem; et ideo et in ipsa ponitur intellectus agens tamquam aliquid ipsius, licet proprie loquendo non agat per modum efficientis; large tamen accipiendo efficiens etiam huiusmodi agens efficiens dicitur. Movet etiam anima seipsam per potentiam intellectivam aliquo modo efficienter; facta in actu quantum ad alia ut quantum ad conclusiones, sicut supra etiam de voluntate dicrum est; et propter hoc aliqui posuerunt intellectum agentem esse habitum principiorum. Hinc etiam est quod si aliquis ordinate interrogatur de aliquibus, quae tamen non ante intellexit, verba respondet, in quantum per unum cognitum movet se ad illud quod ordinem habet ad primum, excitatus et admonitus per verba interrogantis vel et signa. A rebus vero causatur scientia in nobis dupliciter: uno modo in quantum mediantibus potentiis sensitivis, ipsae res sensibiles excitant intellectum ad hoc ut se moveat; alio modo in quantum anima movetur ut ipsis rebus assimiletur et conformetur in actu; et sic sunt causa cognitionis per modum termini; et inde sequitur quod anima assimilatur rebus non autem res animae assimilantur. Unde eo modo quod finis dicitur movere mechanice, dicitur et id quod est obiectum nostrae cognitionis causare ipsam cognitionem, quod intelligendum est de cognitione speculativa. Et hoc modo potest intelligi quod dicit Augustinus IX de Trin. c. XII: liquido tenendum est quod omnis res quamcumque cognoscimus congeneret in nobis notitiam sui. Ab utroque ergo paritur notitia: et a cognoscente et a cognito; notitia enim actualis est similitudo cognoscentis et cogniti, et secundum hoc paritur ab utroque. Tamen a cognito paritur solum ex hoc quod est eius similitudo; a cog-



noscente vero et quia est similitudo eius in quantum in cognoscente praexistit, et etiam quia cognoscens movet se ad actualem notitiam secundum illam habitua-lem quae etiam est similitudo ipsius cogniti, licet incomplete. Deus enim impressit animae et indidit quasdam spirituales et incompletas similitudines rerum cognoscibilium per quas movet se ad similitudines completas. Et secundum hoc dicitur moveri a rebus in quantum se movet ut assimiletur illis aeternis rationibus a quibus res ipsae derivatae sunt et aptitudines animae impressae et inditae. Dicitur etiam creari scientia in doctore in quantum per signa sensibilia movetur et excitatur aliquis ad considerandum aliquid cuius habitualis notitia praexistit in ipso, quae est quaedam idoneitas; unde dicit Boetius III de Consolatione... verbi quod excitatur ventilante doctrina...

Ad illud vero quod dicitur *quarto*, quod per hanc positionem tollitur abstractio intellectus, dicendum quod haec positio tollit abstractionem quae dicitur fieri ab aliquibus per depurationem phantasmatum; abstractionem non tollit absolute, sed negat abstractionem quae dicitur fieri ab aliquibus. Non enim dicitur intellectum abstrahere a phantasmatis ea depurando et illustrando, sed quia ab ipsis phantasmatis excitatus, puriori modo cognoscit quam phantasia. Unde licet phantasia cognoscat particulariter, intellectus tamen cognoscit universaliter, et licet phantasia per se sit cognoscitiva accidentium, intellectus tamen ad ipsam substantiam attingit. Haec autem abstractio intellectus ex ipsa potentia intellectualis procedit, quae, secundum aptitudines inditas, primo habet ordinem ad intelligendum universalis et ipsa particularia, et prius ad intelligendum substantiam quam accidens. Ad id autem quod dicitur quod non potest salvari secundum hanc positionem quomodo illud quod est potentia intelligibilis fiat actu intelligibile per intellectum agentem, dicendum quod hoc potest convenienter salvari. Sic enim dicitur aliquid fieri actu intelligibile quod erat intelligibile in potentia, sicut dicitur aliquis fieri similis actu cum prius esset similis in potentia, facta mutatione

(f. 93 vb) non in potentia sed in alio. Unde cum anima movet se ad actualem cognitionem excitata a phantasmatis, id quod erat potentia intelligibile fit actu intelligibile, non quia aliquam virtutem tribuat ei quod est potentia intelligibile, sed quia facit se de potentia in actum intelligendi. Unde sic denominatur aliquid intelligibile ab intellectu sicut dicitur intelligibile per potentiam vel actum ipsius intellectus. Et hoc modo illud quod facit intellectum de potentia intelligentem actu intelligentem dicitur per hoc facere illud quod est potentia intelligibile actu intelligibile. Et ideo et Aristoteles non ponit intellectum agentem in phantasia sed intellectum possibilem ad quem se habet sicut ars ad materiam, licet sine phantasmatis non agat. Exemplum autem quod inducit de lumine respectu oculorum, si recte intelligatur confirmat quod dictum est; lumine enim facit potentia colores actu colores, sicut dicit Johannes Grammaticus: non quia exhibeat existentiam coloribus, sed solum videri; in tenebris enim sunt potentia visibiles,

sed per lumen sunt actu visibiles, non quod per lumen aliqua virtus tribuatur coloribus, sed magis ei quod est susceptivum speciei coloris. Similiter intellectus agens facit res actu intelligibiles non quia virtutem tribuat rebus, sed quia per ipsum anima se movet ad actualem rerum cognitionem.

Ad illud vero quod inducitur *quinto*, quod secundum hanc positionem frustra unitur anima corpori, dicendum est quod frustra est quod ordinatum est ad aliquem finem et illum non assequitur. Finis autem ultimus et principalis et quidem extrinsecus unionis animae rationalis ad corpus est divina bonitas propter quam communicandam et repraesentandam Deus ipse instituit gradus diversos viventibus creatis ut esset aliqua creatura spiritualis, aliqua corporalis, aliqua vero ex utraque composita, medium et vinculum utriusque. Finis autem propinquus et [quidem (Var)] intrinsecus est perfectio corporis et animae. Ex hac enim unione perficitur et corpus et anima, sed tamen differenter: corpus enim ex unione perficitur quia per animam sortitur et esse et vivere et moveri; unde dicit Philosophus in II de anima quod anima est causa et principium corporis tripliciter, scil., sicut forma et sicut motor et sicut finis; anima vero perficitur ex hac unione non quia corpus sit ei causa essendi et operandi, nam et aliae formae quae non sunt subsistentes non sic perficiuntur per suam materiam in esse aut in operari, licet non sint nec operentur nisi in materia, tamen quia fiunt unum secundum essentialitatem et quia aliquo modo et cooperantur; nam quo sanamur est duplex: sanamur enim sanitate et corpore, sicut dicitur in II de anima. Unde et esse et operari est totius compositi utriusque. Tamen forma est principaliter causa et ratio; multo magis igitur anima, quae est forma per se subsistere potens et per consequens operari non perficitur ex unione ad corpus quia corpus sit ei causa essendi et operandi, licet quamdiu est coniuncta corpori et esse et operari non habeat sine communicatione corporis; sed dicitur perfici anima ex unione ad corpus [in quantum corpus administrando (Var)] assequitur divinam similitudinem, scil., dignitatem causalitatis eo modo quo movens et agens dicitur perfici ex hoc quod movet et agit ad perfectionem alterius. Anima igitur perfectionem suae operationis non acquirit principaliter per corpus et per sensus corporeos sed a Deo efficienter et a seipsa formaliter; non tamen frustra corpori unitur quia non ad hoc principaliter unitur corpori ut per ipsum suam perfectionem acquirat, sed magis ut corpus perficiat. Ex hoc tamen ipso quod perficit corpus ut forma ipsius, corpus cooperatur ad animae perfectionem aliquo modo; nec tamen sequitur si anima unitur corpori ut ipsum perficiat non ut per ipsum perficiatur principaliter, quod anima sit propter corpus; non enim finis animae est perfectio corporis sed assimilatio ad id quod est et anima et corpore melius: hic autem est Deus ipse. Si autem dicitur quod inconveniens fuit animam uniri corpori corruptibili ad ipsam administrandam cum tale corpus animam deprimat et aggravet in operando quae liberior esset ab illo separata, dicendum est quod istud inconveniens illis imminet

qui ponunt animas post separationem a corpore corruptibili perpetuo sine corpore remanere, vel illis qui ponunt animas per quasdam circulationes vel revolutiones ad huius corporis incessanter iterato redire, quorum utrumque veritati repugnat. Catholice autem sentientibus nullum inconueniens imminet; haec enim unio fit ex intentione agentis qui sic ordinavit et instituit ut anima uniatur ad tempus corpori corruptibili secundum materiam in quo si rectitudinem seruet cum auxilio gratiae suae quod ei aptavit illud corpus in meliorem conditionem sit immutandum quandoque, ut sine illo gravamine et impedimento animae amministretur ab ipsa perpetuo. Non est autem inconueniens [hoc fine (Var)] animam uniri corpori.

(f. 94 ra) corruptibili quamvis ex ipso aggravetur. Quare autem Deus non a principio tale corpus animae aptavit quod sine ullo impedimento possit amministrari ab ipso perpetuo, non alia ratio est nisi quia sic voluit ad manifestationem suae bonitatis. Si autem aliquis dicere velit quod tale corpus fuit datum animae ante peccatum primi hominis cum esset immortale, dicendum est quod, sicut convenienter ponitur, corpus hominis ante peccatum immortale fuit, non per meritum sed per donum quoddam naturae superadditum; alioquin immortalitas illa per peccatum non fuisset sublata. Et praeterea licet esset illud corpus immortale, erat tamen animale, et si rectitudinem homo servaret tempore divinitus praefinito, immutandum erat in meliorem statum in quo anima fuisset adhuc in operando libenter tamquam magis perfectam et plenum dominium corporis habens. Talem autem immutationem futuram speramus in resurrectione generali non quantum ad omnes sed quantum ad electos qui ipsum in corpore corruptibili ex dono gratiae meruerint. Apparet igitur ex dictis quid dicendum sit de intellectu agente. Et est sciendum quod secundum modum ultimo modo tactum, intellectus agens ex eadem ratione ponitur in angelis, sicut in anima separata, sicut ei coniuncta; videtur enim rationabiliter esse dicendum quod anima a principio suae productionis accepit a Deo quidquid ei convenit naturaliter secundum quodcumque statum, ita quod cum est a corpore separata nihil sibi de novo imprimitur per quod se moveat ad agendum, licet moveat se per potentiam intellectivam et aptitudines a principio suae productionis ei naturaliter inditas. Tamen per illas movet se libentius cum est separata quam cum est in corpore corruptibili a quo deprimitur coniuncta, quia, sine aliqua excitatione facta a rebus per sensus sed per solam unionem volentis vel intentionem sicut convenienter dicitur etiam de angelis. Unde si quis aggravationem et depressionem animae a corpore corruptibili velit per quamdam similitudinem oblivionem vocare, potest manifestari quod anima ex unione ad corpus corruptibile oblivionem patitur in quantum non ita se movet prompte et perfecte sicut si non esset tali corpori unita; et similiter consideratio actualis ad quam discendo pervenit ex quadam similitudine reminiscencia dicitur, quia sicut in reminiscendo accidit difficultas quaedam et requiritur discursus quidam ordina-

tus, sic et in discendo. Et forte secundum hanc similitudinem vel aliquam aliam quae assignari posset assignat Boetius in hoc. Ac quaeritur in libro de Consolatione illud quod a Platone dicitur de oblivione et reminiscencia in anima. Quaecumque autem dicta sunt ad declarationem ultimi modi loquendi de intellectu agente sine praeiudicio cuiuscumque opinionis accipiantur non nisi declarando quae probabiliter inquirendo dicuntur, praecipue cum sit res occulta et ardua circa quam et magna ingenia vacillasse invenitur.

Ad illud igitur quod obiicitur in contrarium: intellectus non est aliquid animae quia secundum Philosophum in III de anima est substantia actu ens, dicendum est quod sicut supra dictum est, non ad plenum patet quid Aristoteles de intellectu agente opinatus fuerit. Nam praecipui expositores ipsius, sicut Alexander et Averrois, dixerunt fuisse de intentione eius quod intellectus agens sit aliqua substantia immaterialis, alia ab anima, quae est eius corporis forma. Alii vero dicunt quod intentio Aristotelis fuit quod sit potentia quaedam animae. Et ideo ex verbis Aristotelis non potest multum efficaciter argui in hac materia. Sustinendo tamen ultimo tactum [supra (Vat)] de intellectu agente potest dici, quantum ad auctoritatem philosophi primo inductam, quod intellectus agens dicitur substantia actu ens quia est ipsa essentia animae et perfecta per potentiam intellectivam quae intellectus agens vocatur, et est quaedam actualitas indita animae naturaliter quamvis perfectibilis per actum completiorem; magis enim proprie dicitur agens ipsa animae substantia perfecta per huiusmodi potentiam quam ipsa potentia.



# Inmunidad de María de la culpa original

## (II)

Vamos a clasificar sus argumentos, siguiendo así en cierto sentido el mismo orden que él usa, en cuatro grupos: argumentos o pruebas de razón, de Tradición, de Sagrada Escritura y de Liturgia.

### ARGUMENTOS DE RAZÓN.

Como base y compendio de la argumentación, Tomás de Strasbourg toma la fórmula clásica y tradicional desde Eadmero: "*Potuit, decuit, ergo fecit*"<sup>74</sup>, que nuestro autor trata ampliamente, estudiando por separado la posibilidad y la conveniencia de la preservación de María de la culpa original, de las que deduce, a modo de corolario, el hecho de la Inmaculada Concepción de María.

---

<sup>74</sup> EADMARO, 1.604-1.124, monje benedictino y discípulo de San Anselmo, expuso la doctrina sobre la Inmaculada en su obra *Tractatus de Conceptione B. Mariae Virginis*, PL. 159, 401-318, donde está enumerada entre las obras de San Anselmo. La paternidad eadmeriana fue vindicada por Ragey, atribución confirmada posteriormente por Thurston y Slater Cfr. B. HEURTEBIZE: "*Eadmer*" D. T. C., IV/2, París 1924, 1.976 ss., X. LE BACHELET, "*Immaculée Conception*" D. T. C., VII/1, París 1927, 1.007; F. M. MILDENER, "The Immaculate Conception in England up to the time of John Duns Scoto": *Mar.* 1 (1939) 206-215.

El pasaje que contiene la fórmula clásica es el siguiente: "...non potuit dare corpori humano, quod ipse sibi parabat templum in quo corporaliter habitaret, et de quo in unitate suae Personae perfectus homo fieret, ut licet inter spinas peccatorum conciperetur, ab ipsis tamen spinarum aculeis omnimode exsors redderetur? *Potuit plane. Si igitur voluit, fecit*". (EADMARUS, *Tractatus de Conceptione B. Mariae Virginis*, PL. 159, 305). Cfr. L. ERRIQUEZ, *L'Immacolata nel Tractatus de Conceptione S. Mariae di Eadmaro*, Bari 1958; G. GEENEN, "Eadmer, le premier theologien de l'Immaculée Conception": *Virgo Immacolata*, 5 *Academia Mariana Internationalis*, Roma 1955, 90-136.

La expresión de Eadmaro, "*potuit, decuit, ergo fecit*", fue posteriormente aceptada y ampliada por diversos autores para afirmar el privilegio concepcionista y la santificación de María. Así, por ejemplo, se encuentra en Guillermo de Ware, Enrique de Gante, Juan Duns Scoto, Pedro Aureolo, Francisco Mayron, Durando de Saint Pourcain, Juan de Nápoles, Erveo Natal, Pedro d'Aquila, Hermann de Schildizs, Marsilio d'Inghem, Gabriel Biel, etc.

"Quantum ad primum, primo ponam duas conclusiones. Prima est, quod Deus potuit Virginem matrem praeservare ab originali culpa. Secunda, quod hoc congruum fuit, et divinam bonitatem decuit. Tertio infero unum corollarium, scilicet, quod de facto Virgo mater Dei sine peccato concepta fuit"<sup>75</sup>.

1. *Dios pudo preservar a la Virgen María de toda mancha original.*—La prueba de la posibilidad que nos ofrece Tomás de Strasbourg está relacionada con la doctrina sobre la transmisión del pecado original. Su originalidad, sin embargo, no es patrimonio del Argentinense. Ya anteriormente había sido propuesta por algunos teólogos, v. gr., Gerardo de Abbeville<sup>76</sup> y Guillermo de Ware<sup>77</sup>, para afirmar la posibilidad de la preservación de María de la culpa original. Después del Argentinense, aún recurren a ella Marsilio d'Inghem<sup>78</sup> y Gabriel Biel<sup>79</sup>, mientras otros

<sup>75</sup> *In 3 Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1.

<sup>76</sup> El texto a que hacemos referencia adjudicado a Gerardo de Abbeville, 1.269, y publicado por GLORIEUX en su estudio "Une question inédite de Gerard d'Abbeville sur l'Immaculée Conception": *Rech. theol. anc. mediev.* 2 (1930) 275, dice así: "Istud non oportet ponere, scilicet, quod aliter non potuerit... quia potuit semen illud ex quo formatum est corpus Virginis, purgari a Deo si voluisset, antequam anima illi uniretur et sic nullum peccatum contraheret... Ergo potuisset Deus, si voluisset, praeservare a peccato originali de potentia sua absoluta". Cfr. además A. DENEFFE, "Deux questions medievals concernant l'Immaculée Conception": *Rech. theol. anc. mediev.* 4 (1932) 314.

<sup>77</sup> GUILLERMO DE WARE, † 1300, maestro de J. Duns Scoto, de quien depende en parte nuestro autor, enuncia así el argumento: "Possibilitatem ostendo sic: primo narrando, secundo exempla adducendo. Primo narrando sic: illa massa carnis, ex qua corpus Virginis fuit formatum, simul fuit seminata et mundata. Ex parte autem seminantis fuit in ea qualitas morbida; sed eatenus, qua fuit inde formandum corpus, fuit mundata, non sanctificata, quia sanctificari non potest nisi quod est susceptivum peccati et gratiae, cuiusmodi est sola anima. In massa, inquam, illa fuit ratione protoparentum seminantium qualitas morbida, ratione cuius qualitatis ex unione animae ad carnem talem in aliis hominibus contrahitur originale. Cum igitur infectio ista sive qualitas morbida non sit substantia carnis, sed reatus differens ex ea, possibile fuit a Deo praeservare illam massam ab infectione vel qualitate morbida in quantum ex ea debuit formari corpus Virginis, quamvis infecta fuerit illa massa a parte seminantium" (Fr. GUILIELMI GUARRAE, Fr. JOANNIS DUNS SCOTI, Fr. PETRI AUREOLI, *Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione Beatae Mariae Virginis*. Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 3, Ad Aquas Claras-Quaracchi 1904, 5).

<sup>78</sup> MARSILIO D'INGHEN, † 1396, que en esta cuestión copia en su mayor parte a Tomás de Argentina, a quien enumera entre los defensores de la Inmaculada, escribe: "...quamvis semen infusum ex libidinosa coniunctione parentum fuisset tale quod ipsum sic susceptum esset natum maculare animam sibi coniunctam, posset enim postea a Domino purgari ab hac macula vel tempore medio vel etiam in animae infussionem quod simul semen vel corpus formatum et sic organizatum ex eodem a concupiscentia mundaret et animam cum gratia sibi infunderet; tunc enim animam nunquam fuisset originaliter rea, sed semper Deo grata...".

"Secundo quia potuit praeservare semen a qualitate morbida ex qua surgit animae cum sibi unitur originalis culpa..., etc." (*Quaestiones super 2 Librum Sententiarum*, d. 20, a. 2).

<sup>79</sup> GABRIEL BIEL, 1425-1495: "Nam quod Virgo potuit ab originali peccato

se conformaron con citarla o la rechazaron como explicación insuficiente<sup>80</sup>.

Dios —dice el “Doctor Fácil”—, por su potencia infinita, pudo preservar el semen, por el que se propagó y tuvo origen María, de aquella infección o “qualitas morbida” que le es comunicada y adquiere en la generación, y es causa del pecado original en el alma, en el acto de la animación.

“Deus potuit semen, quo Virgo propagata est, praeservare a qualitate morbida, ex cuius conexione foetus inficitur originali macula; ergo potuit Virginem praeservare ab huiusmodi macula”<sup>81</sup>.

Tomás de Strasbourg se siente seguro de su afirmación y para confirmarla aduce primeramente varias razones y después resuelve dos dificultades, insistiendo siempre en la acción preventiva o preservativa de Dios.

El primer término o antecedente, “Dios pudo preservar el semen del que había de nacer María de la qualitas morbida”, lo prueba y consolida nuestro autor con tres argumentos. El primero se funda en la absoluta soberanía y poder divinos, que pueden separar una entidad o cosa que es primera de otra que es posterior. Y esto con mayor razón si esa entidad primera es simpliciter absoluta, cual es el semen, que natural-

---

praeservari: nullus sanae mentis negare potest: nam potuit Deus conceptum semen a morbida qualitate praeservare ne inficeret... Potuit et tollere omnem fervorem libidinis in seminatione unde illa morbida qualitas generatur...” (*In 3 Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2).

<sup>80</sup> J. DUNS SCOTO, † 1308, recoge esta explicación, pero no la da importancia, antes bien parece rechazarla. (Cfr. C. BALIC, *Joannis Duns Scoti, Doctoris mariani. Theologiae Marianae elementa*, Sibenici 1933, 27-28, 49, 193, 213); PEDRO AUREOLO, † 1322, en su obra *In 3 Sent.*, d. 39, a. 3, la propone como un medio plausible de probar la posibilidad de la Inmaculada, mientras que en el *Tractatus de Conceptione B. Mariae Virginis*, c. 2 la descarta completamente. (Cfr. FR. GUILIELMI GUARRAE..., FR. PETRI AUREOLI, *Quaestiones disputatae de Inmaculata...*, 48-49).

Tampoco es aceptada por PEDRO TOMÁS, † 1350, en *Liber de innocentia Virginis Mariae*, l. 1, pars. 2, c. 4 (Cfr. P. ALVA Y ASTORGA, *Monumenta antiqua seraphica pro Immaculata Conceptione V. Mariae...*, Lovanii 1665, 218); FRANCISCO DE MAYRON, † 1327, en su obra *Tractatus de Conceptione B. Mariae Virginis*, a. 10 (Cfr. P. ALVA Y ASTORGA, o. c., 289-290; J. JURIC, “Franciscus de Mayronis Immaculatae Conceptionis eximius vindex”: *Stud. franc.* 51 (1954) 247); DURANDO DE SAINT-POURCAIN, 1322, en su obra *In 3 Sent.*, d. 3, q. 1; PEDRO DE CANDIA, 1410, en *De Conceptione B. Mariae Virginis tractatus seu quaestio* (Cfr. P. ALVA Y ASTORGA, o. c., 191 ss.).

Sin embargo es plenamente aceptada y defendida por JUAN VITALIS, † 1394, en su obra *De Conceptione B. Mariae Virginis tractatus*, l. 3, q. 1 (P. ALVA Y ASTORGA, o. c., 123).

<sup>81</sup> *In 3 Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1 concl. 1.



mente es anterior a la "qualitas morbida" contraída por el pecado del primer hombre<sup>82</sup>.

Conociendo, por otro lado, el misterio de la unión o unidad hipostática, el misterio del Dios-Hombre, el Argentinense razona así: mayor y más íntima es la conexión de la naturaleza al propio supuesto que la conexión del semen humano a la "qualitas morbida". Y, sin embargo, Dios puede —lo ha hecho— separar del propio supuesto la naturaleza humana, previniendo la propia personalidad<sup>83</sup>.

Por parte de Dios —argumento metafísico— la posibilidad del privilegio no presenta ninguna repugnancia, ya que Dios, como agente principal, es omnipotente y obra independientemente de todo agente instrumental en cuanto a la substancia y a los accidentes de su efecto. Y puede hacer todo aquello que no implica contradicción<sup>84</sup>. Y que Dios sea agente principal e independiente está obligado a admitirlo en toda su extensión cualquier cristiano, dice Tomás de Strasbourg.

Muchos teólogos de su centuria y principalmente de la anterior, contrarios al privilegio, veían una contradicción en que un hombre naciera después del pecado de Adán por generación natural sin incurrir en la culpa hereditaria. Toda la descendencia humana nace privada de la justicia original y con el débito de tenerla, pues se hizo deudora de ella en Adán, su cabeza y principio. Los hombres, pues, primero se propagan, nacen en pecado que en gracia<sup>85</sup>.

<sup>82</sup> "Antecedens probo: quia virtute divina prius potest separari a posteriori, maxime si ipsum prius est entitas simpliciter absoluta; sed semen est naturaliter prius illa morbida qualitate contracta ex peccato primi hominis, et est entitas simpliciter absoluta: ergo, etc." (*Ibid.*, ratio 1).

<sup>83</sup> "Praeterea, confirmo illud antecedens sic. Maior et connaturalior est conexio naturae ad proprium suppositum, quam humani seminis ad illam morbida qualitatem; sed Deus potest naturam humanam separare a proprio supposito, ipsam suppositionem praeviniendo: ergo, etc." (*Ibid.*, ratio 2).

<sup>84</sup> "Praeterea, agens principale totaliter independens ab agente instrumentali quantum ad substantiam, et accidentia sui effectus, sive instrumentum sit sanum, sive aegrum, aequaliter potest producere effectum perfectum... Sed Deus est agens principale totaliter independens ab agente instrumentali quantum ad substantiam et accidentia sui effectus: ergo, etc. Istam minorem tenetur quilibet christianus concedere quantum ad omnes partes suas" (*Ibid.*, ratio 3).

<sup>85</sup> Así resume nuestro autor las objeciones de sus contemporáneos: "Dicunt enim quidam, quod contradictionem implicat, post lapsum primi hominis aliquem nasci per naturalem propagationem sine originali peccato: quia quae sunt simul natura, quocumque unum est prius, et alterum: sed in apto nato habere gratiam, et non habente, simul natura est carentia gratiae et culpa. Cum igitur omnes homines naturaliter propagati prius habuerint carentiam gratiae, quam gratiam: quia carentia gratiae conveniebat ipsis ex se, gratia autem a principio extrinseco: ergo prius habuerunt culpam, quam gratiam.

Praeterea, posita causa sufficiente de necessitate ponitur effectus; sed carentia originalis iustitiae cum debito habendi eam, vel est ipsa originalis culpa,

Contestando a las dificultades, Tomás de Argentina adelanta una idea: implicaría contradicción la preservación del pecado original si atendiéramos a la causa natural y finita. Pero no con respecto a la causa sobrenatural e infinita, que puede infundir en un sujeto el hábito de la gracia desde el primer momento de su existencia. Es la varita mágica con que previene y deshace las afirmaciones de los adversarios del privilegio inmaculista de María.

“Sed ista non concludunt: quia quamvis implicaret contradictionem reducendo in causam naturalem, et finitam illam praeventionem originalis maculae, nullam tamen implicat contradictionem respectu causae supernaturalis infinitae” <sup>86</sup>.

Fundado en su concepción de la justicia original, de la que excluía la gracia santificante, replica que no implica contradicción el carecer por sí de la gracia y el tenerla por otro en el mismo instante, simultáneamente. Y eso sucedió en María: dado que por sí misma y conforme a su naturaleza carecía de gracia, por disposición divina jamás se vio privada de ella. Dios, causa extrínseca, pero de poder infinito, se la infundió en el primer instante de su existencia.

“Ad primum igitur, quod susceptivum privationis et habitus naturaliter est prius utroque, ideo quamvis Deus sit causa extrínseca; tamen quia est potentiae infinitae, potest subiectum ponere sub habitu gratiae in primordio suae naturae, ita quod nec tempore, nec instanti praefuerit sub privatione. Etiam minor non est vera: quia primus homo habuit carentiam gratiae etiam antequam peccaret, ut probavi in secundo libro, et fuit aptus ad eam recipiendam, et tamen nullam habuit culpam.

Nec etiam habere ex se carentiam gratiae contradicit ei, quod est habere gratiam ab altero; immo simul stat cum eo in eodem instanti: sicut ergo materia naturaliter prius est in formis, quam formata, et tamen numquam est sine forma: Sic dato quod Beata Virgo ex se et expensatis propriis viribus fuisset informis et sine gratia, tamen ex Dei ordinatione numquam fuit sine gratia” <sup>87</sup>.

En la solución a la segunda dificultad, Tomás de Strasbourg, poniendo una vez más de relieve el poder y la bondad divinas, puntualiza

---

vel est sufficiens causa eius. Cum igitur omnes naturaliter ab Adam descendentes de necessitate nascentur cum carentia originalis iustitiae cum debito habendi eam; perdidit enim Adam huiusmodi iustitiam pro se, et pro omnibus suis posteris: ergo, etc.” (*Ibid.*, contra primam conclusionem).

<sup>86</sup> *Ibid.*, contra obiectiones primae conclusionis.

<sup>87</sup> *Ibid.*, solutio obiectionum primae conclusionis, ad. 1.

y perfila los conceptos de sujeto y momento de la preservación de María de la culpa original. Dios puede absolver a cualquier alma, en el primer instante de su existencia<sup>88</sup>, de la obligación de poseer la justicia original. O puede crearla inmune y libre de la culpa original ya desde el primer momento de su existencia, del mismo modo que la libra posteriormente mediante el bautismo de agua, de sangre o de fuego. En nuestro caso, María pudo ser inmune del pecado original desde el primer momento de su existencia, al serle infundida el alma en su cuerpo, si Dios la perdonó y la absolvió de la deuda original.

"Ad secundum dicendum, quod Deus posset, si vellet, quaecumque animam in primordio suae creationis absolvere a debito habendi iustitiam originalem, sicut in successu temporis ipsam absolvit mediante baptismo fluminis, sanguinis vel flaminis, et per consequens talis anima non minus esset immunis ab originali culpa, quam anima hominis baptizati.

Etiam potest dici ad maiorem, quod posita causa sufficienti, adhuc Deus potest suspendere effectum, ne eveniat"<sup>89</sup>.

## 2. Fue conveniente que el Hijo de Dios preservara a su Madre, la Virgen María, del pecado original.

"Secunda conclusio est, quod decuit Dei Filium Virginem Matrem ab huiusmodi macula praeservare"<sup>90</sup>.

Dos razones ofrece Tomás de Strasbourg para probar esta conveniencia o decencia. Son, poco más o menos, las aducidas por los teólogos de su tiempo, favorables al privilegio inmaculista, para probar esta congruencia o conveniencia<sup>91</sup>.

<sup>88</sup> Respecto a la creación del alma y su infusión en el cuerpo, Tomás de Argentina afirma que, aunque no es imposible que Dios cree un alma antes de producirse el cuerpo, sin embargo de hecho ninguna ha sido creada antes:

"Dico breviter, quod anima intellectiva producitur sola creatione..." (*In 2 Sent.*, d. 19, q. 1, a. 3):

"Non est impossibile animam rationalem esse ante productionem sui corporis..." (THOMAS DE ARGENTINA, *Ibid.*, d. 17, q. 1, a. 4, concl. 1);

"Nec animam primi hominis, nec animae ceterorum hominum fuerunt productae ante corporis humani productionem..." (*Ibid.*, concl. 2).

<sup>89</sup> *In 2 Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, solutio obiectionum primae conclusionis, ad 2.

<sup>90</sup> *Ibid.*, concl. 2.

<sup>91</sup> Se encuentran ya en Gerardo de Abbeville, quien, si bien niega el privilegio inmaculista, las pone en boca de los defensores de la Inmaculada (Cfr. P. GLOBEUX, "Une question inédite de Gerard d'Abbeville sur l'Immaculée Conception": *Rech. theol. anc. médiév.* 2 (1930) 270). También son propuestas por Guillermo Ware, de quien depende en gran parte nuestro autor, en estos términos: "...quia decet filium matrem summe honorare; et quod potuit, congruum

La primera es un argumento de razón, fundado en la Sagrada Escritura. Siendo Cristo el Hijo de Dios y, por lo tanto, la misma pureza en persona, convenía que su Madre fuera también pura en extremo, la más pura y santa de las criaturas. Más aún; Cristo estaba obligado estrictamente por precepto divino a preservarla de la culpa original, ya que todo hijo debe honrar y socorrer siempre a su madre cuando ésta se halla en peligro. Y la gloria y pureza de María corrían un grave riesgo.

"Hoc decuit Dei Filium in propria matre observare, ad quod obligatur quilibet purus homo ex praecepto divino; sed quicumque filius posset matrem suam praeservare etiam a minori malo, quam fuerit originalis culpa, ipse ad hoc tenetur ex praecepto divino: quia alias non honoraret matrem, nec in maxima necessitate ei subveniret; ergo, etc." <sup>92</sup>.

El Verbo encarnado, pues, no hubiera hecho lo necesario al honor debido a su Madre si, pudiendo preservarla de la suma ignominia del pecado original, no lo hubiera hecho.

En realidad, Tomás de Strasbourg pasa sin querer de una razón de conveniencia o decencia a una quasi-obligación, para convalidar y dar mayor fuerza a la prueba de su corolario: de hecho fue preservada del pecado original. Pero esto no quiere decir que nuestro autor admita en Dios, en Cristo, un deber o una necesidad de preservar a María de la culpa original, ya que todo lo que ha hecho Dios por María es obra del beneplácito divino.

Como segundo argumento de conveniencia, Tomás de Argentina recoge un texto de San Anselmo, que encuadra perfectamente como

---

luit quod fecerit; et hoc sequitur quod ita fecerit, cum filius debeat matrem honorare" (Fr. GULIELMI GUARRAE, *Quaestiones disputatae de Immaculata*, p. 6).

También recurren a estos argumentos los teólogos PEDRO TOMÁS, *Liber de innocentia Virginis Mariae*, l. 2, pars. 2, c. 3 (Cfr. P. ALVA Y ASTORGA, *Monumenta antiqua seraphica...*, 230); FRANCISCO DE MAYRON, *Tractatus de Conceptione B. Mariae Virginis*, a. 9 (Cfr. P. ALVA Y ASTORGA, o. c., 288); J. JURIC, "Franciscus de Mayronis Immaculatae Conceptionis eximius vindex": *Stud. franc.* 51 (1954) 254-255); MARSILIO DE INGHEN, que los recoge de Tomás de Argentina y los amplía a su modo en su obra *Quaestiones super II Sententiarum*, d. 20, a. 2; GABRIEL BIEL, *In 3 Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2, etc.

<sup>92</sup> *Ibid.*, concl. 2. Con relación a este argumento de Tomás de Argentina, tratando de su valor e importancia, alguien ha escrito: "Sed et Gabriel Biel et THOMAS DE ARGENTINA in 3 d. 3 ad probandum Beatam Virginem non contraxisset originale peccatum illud probant ratione illius praecepti: Honora patrem et matrem tuam. Apud quos haec consequentia fit (vel sit) valore quam apud me. Si Christus non praeservasset Matrem violaret illud praeceptum: Honora patrem et matrem..." (*Dilatatio quindecim argumentorum, quae quidam adversus Declamationem Fr. Ludovici Carvajali, Parisiis eidem Ludovico obiect.*, publicado por ALVA Y ASTORGA en su obra *Monumenta antiqua seraphica...*, 514).

prueba de congruencia del privilegio concepcionista<sup>93</sup>. Relegamos, para no repetirnos, su exposición al apartado de las pruebas o argumentos de Tradición, recogidos por nuestro autor para confirmar sus conclusiones favorables a la Inmaculada.

A continuación el "Doctor Fácil" recoge una objeción de los adversarios a la tesis inmaculista. No es conveniente ni decente rebajar la dignidad y preeminencia de Cristo, atribuyendo a María prerrogativas y dignidades singulares que no tienen igual entre las criaturas y la equiparan al Salvador de la humanidad. Solamente Cristo estuvo exento del pecado original<sup>94</sup>.

Con la precisión y sencillez que le son propias, Tomás de Strasbourg pulveriza la fuerza aparente del argumento de los maculistas con éste otro más breve: las prerrogativas de Cristo le pertenecen personalmente por propia virtud o poder; las de María son gracias o privilegios que Dios le ha concedido.

"Sed nec illud valet: quia Christus, per suam propriam potestatem, cum fuerit Deus et homo, immunis erat a peccato. Sed Virgo non sua propria potestate, sed virtute divina praeservata fuit a peccato"<sup>95</sup>.

3. *Dios de hecho preservó a María del pecado original.*—Delineadas ya perfectamente la posibilidad de la preservación de María de la mácula original y la conveniencia o congruencia de tal preservación, Tomás de Strasbourg formula razones y pruebas teológicas para llegar a la conclusión de que de hecho Dios la preservó de la culpa original. Primeramente observa que la inmunidad de pecado original aparece como parte integrante de aquel océano inmenso de gracia que constituye la santidad de María. Si la Maternidad divina exigía la perfecta virginidad de cuerpo, con mayor razón debía exigir la perfecta virginidad

<sup>93</sup> Se trata del texto siguiente: "Decens erat ut ea puritate, qua maior sub Deo nequit intelligi, Virgo illa niteret, cui Deus Pater unicum filium, quem de corde suo aequalem sibi genitum tanquam seipsum diligebat, ita dare disponebat, ut naturaliter esset unus idemque communis Dei Patris et Virginis Filius, et quam ipse Filius substantialiter facere sibi matrem eligebat..., etc." (S. ANSELMUS, *De conceptu virginali et originali peccato*, c. 18: PL. 158, 451).

<sup>94</sup> "Contra secundam conclusionem arguunt sic. Si Virgo Maria non fuisset concepta originali peccato, cum numquam commiserit actuale peccatum, tunc quantum ad immunitatem peccati fuisset aequalis gradus et dignitatis sicut humanitatis Christi; sed hoc Deus non decuit, scilicet facere aliquam creaturam, respectu cuius Christus praerogativam non haberet" (*Ibid.*, contra secundam conclusionem).

<sup>95</sup> *Ibid.*, solutio ad obiectionem secundae conclusionis.

y santidad de alma. Pudo ser y convenía que María fuera, desde su concepción, santa e inmaculada; luego lo fue. Este es el corolario o conclusión que deduce de los argumentos anteriores.

"Tertio infero unum corollarium, scilicet quod de facto Virgo mater Dei sine peccato concepta fuit"<sup>96</sup>.

Haciéndose eco del dicho o sentencia de San Anselmo, "quod minimum inconveniens apud Deum est impossibile"<sup>97</sup>, el Argentinense perfila las pruebas del hecho de la preservación de María de la culpa original. Argumenta así:

"Ad probationem corollarii suppono cum Anselmo quod minimum inconveniens apud Deum est impossibile.

Tunc arguo: Illud quod decet aliquem facere, et nullam habet de impotentia excusationem, si hoc non facit, aliquo modo pro inconveniens sibi poterit imputari: sed Virginem praeservare ab omni macula Dei filium decuit, ut patet ex secunda conclusione, et ipse hoc potuit, ut patet ex prima conclusione: ergo aliquo modo inconveniens esse videtur, quod hoc non fecerit, et per consequens impossibile, ut ex propositione Anselmi patuit"<sup>98</sup>.

Con la autoridad de San Agustín da por terminada la prueba de su corolario para pasar después a defender su tesis inmaculista contra las innumerables objeciones de los adversarios del privilegio. Texto agustiniano<sup>99</sup> que él analiza detenidamente y lo interpreta favorablemente a su tesis. Lo estudiaremos más adelante, en las pruebas de Tradición.

Tomás de Strasbourg sabe que principalmente contra este corolario o conclusión final, la afirmación del hecho de la preservación de María

<sup>96</sup> *Ibid.*, corollarium.

<sup>97</sup> El texto anselmiano responde a una pregunta del discípulo Boson sobre la posibilidad de demostrar la necesidad y conveniencia de salvar a los hombres mediante la muerte de Cristo y no de otra manera. San Anselmo entabla el diálogo para demostrarle que cuando no encontramos en Dios ningún inconveniente y cuando hay razón, por pequeña que sea, para hacer una cosa, hemos de admitirla. Y añade: "Sicut enim in Deo quodlibet parvum inconveniens sequitur impossibilitas, ita quamlibet parvam rationem, si maiori non vincitur, comitatur necessitas." (S. ANSELMUS, *Cur Deus homo*, l. 1, c. 10: PL. 158, 375).

<sup>98</sup> *In 3 Sent.*, d. 3, q. 1, a. 3, ad probationem corollarii.

<sup>99</sup> Nos referimos al texto siguiente: "Excepta itaque sancta Virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem: unde enim scimus quod ei plus gratiae collatum fuit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere ac parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum..." (S. AUGUSTINUS, *De natura et gratia*, c. 36, n. 42: PL. 42, 267).

del pecado original, milita una falange de teólogos de gran valía. Recoge, pues, sus opiniones y las divide en tres grupos.

A la cabeza del primero van Santo Tomás y Egidio Romano<sup>100</sup>. Y como representante del segundo y tercer grupo, Enrique de Gante. Finalmente arguye contra los adversarios de la fiesta de la Inmaculada Concepción de María.

Forzados por los principios de universalidad del pecado y de la redención de Cristo, Tomás de Aquino y Egidio Romano<sup>101</sup> adoptaron una actitud contraria al privilegio de la Inmaculada. Según ellos, María permaneció por algún tiempo, casi imperceptible, en el pecado original.

“Contra corollarium autem sunt tres opiniones, sive tres modus dicendi doctorum.

Dicunt enim quidam sollemnes doctores —en la nota marginal aparecen los nombres de Santo Tomás y Egidio Romano— quod Virgo Maria in originali peccato concepta fuit, et per aliquod tempus in tali peccato remansit, quamvis cito purgata fuerit. Et hoc probantur multis sanctorum auctoritatibus”<sup>102</sup>.

Las pruebas en que se apoyaban, según Tomás de Strasbourg, eran precisamente los testimonios de los Santos Padres y Doctores en los que se afirma la universalidad de la redención de Cristo y del pecado original. Testimonios que el Argentinense enumera y refuta a continuación, pero que serán presentados más adelante en el argumento de Tradición, contraponiendo la mentalidad de nuestro autor y de los adversarios de la Inmaculada en la explicación e inteligencia de los mismos.

<sup>100</sup> No intentamos prejuzgar la cuestión de si negaron o no la tesis inmaculista; exponemos, no más, el pensamiento de Tomás de Argentina. Sin embargo, creemos que es un dato interesante y positivo, en favor o en contra de una opinión o sentencia, tener en cuenta aquello que pensaron de tal doctrina los contemporáneos del autor, o los que inmediatamente le sucedieron.

Sobre la opinión de Santo Tomás (*In 3 Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1; *Summ. Theolog.*, III<sup>a</sup>, q. 27, a. 1-2; *Quodlib.* VI, q. 5, a. 7), de la cual tanto se ha disputado y escrito, cfr. P. LUMBRERAS, *Saint Thomas and the Immaculate Conception*, Indiana 1924; E. EUPIZI, *Il pensiero di Tommaso d'Aquino riguardo al dogma della Immacolata Concezione*, Roma 1941; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La Madre del Salvador*. Versión española de José López Navío, Buenos Aires 1947, 53-58; M. CUERVO, “Por qué Santo Tomás no afirmó la Inmaculada”: *Salmant.* 1 (1954) 622-674.

<sup>101</sup> Además de Santo Tomás y Egidio Romano suele enumerarse entre los defensores de esta sentencia a ALEXANDER HALENSIS, *Summa Theologiae*, III<sup>a</sup>, tract. 2, q. 2, m. 2, a. 1-5; S. BONAVENTURA, *In 3 Sent.*, d. 3, pars. 1, a. 1, q. 2; S. ALBERTUS MAGNUS, *In 3 Sent.*, d. 3, a. 3-5; RICHARDUS DE MEDIAVILLA, *In 3 Sent.*, d. 3, a. 1, q. 1-2; PETRUS DE TARANTASIA, *In 3 Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, etc.

<sup>102</sup> THOMAS DE ARGENTINA, *In 3 Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, contra corollarium.

El pensamiento doctrinal de Enrique de Gante en torno al privilegio concepcionista admite, para Tomás de Argentina, dos modalidades. Modalidades que, a nuestro juicio, deduce de las distintas maneras de interpretar la doctrina del "Doctor Solemne" al probar la posibilidad de que María permaneciera en el pecado original sólo de paso y como por un instante.

Enrique de Gante, 1217-1293, no se contentó con las explicaciones que daban sus contemporáneos para justificar la fiesta de la Inmaculada Concepción. Tampoco le convencían las razones y conclusiones de los que negaban el privilegio inmaculista. Así alejándose bastante de éstos, pero sin llegar a afirmar la inmunidad o preservación total, ensayó una teoría original sin llegar a captar la singularidad del privilegio mariano.

María, según él, pudo ser concebida en pecado original en el primer instante de su existencia y santificada inmediatamente después de este instante. Según esto, su santificación habría tenido lugar en un lapso de tiempo intermedio, que debe estar necesariamente interpuesto entre el primer y el segundo instante de su existencia. Esta es la verdadera opinión expuesta por Enrique de Gante, ampliamente defendida por diversos argumentos<sup>103</sup>.

La concepción y explicación del "Doctor Solemne" se difundió rápidamente, dado el ambiente de discusión sobre el privilegio inmaculista. en los centros culturales teológicos y principalmente en París, entonces emporio del saber. Pero su sentencia ocasionó interpretaciones erróneas. Ya Godofredo de Fontaines, † 1306, le acusa de haber defendido la simultaneidad del pecado y de la gracia en el alma de María<sup>104</sup>, si bien Egidio Romano solamente dice que su doctrina llevaría a admitir la simultaneidad de ambas<sup>105</sup>. Posteriormente numerosos teólogos le atri-

<sup>103</sup> ENRIQUE DE GANTE expuso su sentencia en el *Quodlib.* XV, q. 13. Amplios estudios sobre su doctrina pueden verse en J. M. DE GOICOECHEA, *Doctrina mariana de Enrique de Gante*, Lima 1944, 40-54; Fr. LEITE DE FARIA, "L'attitude des theologiens au sujet de la doctrine d'Henri de Gand sur la conception de la Sainte Vierge": *Etud. franc.* 5 (1954) 133-152; "L'opinion d'Henri de Gand sur la Conception de la Sainte Vierge": *Mar.* 16 (1954) 290-316.

<sup>104</sup> GODOFREDO DE FONTAINES, *Quodlib.* VIII, q. 4; Cfr. J. HOFFMANS, "Le huitieme quodlibet de Godofraid de Fontaines": *Les Philosophes belges* IV, fasc. 1, Louvain 1924.

<sup>105</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *Quodlib.* VI, q. 20: "Dicitur enim quod B. Virgo fuit in originali concepta... tamen non stetit in originali nisi per instans... Sed si haec possessio est vera, quantum nobis occurrit, cogemur ponere quod quaestio quaerebat, videlicet, quod simul fuisset sub culpa et sub gratia".



buyeron esta opinión, exponiendo y refutando sus argumentos<sup>106</sup>. Tomás de Argentina es uno de ellos.

Tomás de Strasbourg, espíritu genuinamente filosófico, no teme hacerse pesado en la exposición de las razones con las que Enrique de Gante trata de confirmar su sentencia y en la refutación de las mismas. Hasta parece sentirse satisfecho y lleno de gozo al refutar al "Doctor Solemne". Postura fácilmente explicable, pensamos, por aquella conciencia de Escuela que reinaba entre los doctores agustinos de los siglos XIII y XIV. Enrique de Gante fue uno de los más decididos adversarios de Egidio Romano, y Tomás de Argentina trataría de sacarse la espina aprovechando esta oportunidad —lo hace con mucha frecuencia— para ensalzar, aunque sólo fuera indirectamente, al Maestro de la Escuela Agustiniiana, Egidio Romano.

Prolijo, por tanto, en razones y argumentos, recoge separadamente ambas opiniones y ensarta una serie de pruebas en contra del "Doctor Solemne".

Primeramente comienza refutando la opinión erróneamente atribuída a Enrique de Gante: que la gracia y la culpa existieron simultáneamente en el alma de María en el primer instante de su existencia. En confirmación de esta sentencia aduce razones de los primeros expositores —principalmente de Godofredo de Fontaines— contrarios a la doctrina del "Doctor Solemne": la división del instante en signos o tiempos distintos del mismo instante para probar que efectivamente la gracia y la culpa, el expelente y lo expulsado, existieron simultáneamente en el alma de María. En aquel instante María tuvo el pecado original, ser primero y último a la vez, aunque según distintos tiempos del mismo instante, ya que, por ser término del tiempo pretérito, tuvo en él primer ser; por ser principio del tiempo siguiente, tuvo en él último ser, debido al impulso siguiente de la gracia que la empujaba del anterior al siguiente instante<sup>107</sup>.

<sup>106</sup> Así, v. gr., JUAN DE POUILLY, 1321, *Quodlib.* III, q. 3, a. 2; DURANDO DE SAINT-POURCAIN, *In 3 Sent.*, d. 3, q. 2; HERVEUS NATALIS, *Quodlib.* VII, q. 22; JUAN DE BASSOLIS, *In 3 Sent.*, d. 3, q. 2; JUAN BACONTHORP, *In 3 Sent.*, d. 3, q. 2, a. 1; MARSILIUS D'INGHEN, *In 2 Sent.*, d. 20, a. 1; a. 1, etc.

<sup>107</sup> "Secundus modus dicendi —en la nota marginal pone el nombre de Enrique de Gante— contrarius supradictis est: quod Virgo fuit concepta in originali peccato, et tamen in primo instanti, in quo fuit concepta, statim fuit sanctificata.

Ad cuius declarationem isti doctores dicunt, instans temporis divisibile esse in tria signa, puta, A. B. C. In primo igitur signo, puta, in A. fuit originalis

Sin vacilación alguna el Argentinense reprueba esta sentencia. Falla en su base porque realmente admite la existencia del pecado original de María, aunque sea durante un instante, que es lo que se trata de negar. Más aún: filosóficamente y teológicamente, el modo de explicar esa sentencia es imposible.

Sus argumentos siguen el ritmo marcado por Erveo Natal, † 1323, y Durando de Saint-Pourcain de los que depende en gran parte<sup>108</sup>. Como éstos, nuestro autor distingue dos hipótesis: si se admite que esos signos del instante son realmente divisibles, es absurda la afirmación anterior, ya que todos estiman que el instante es realmente indivisible. Si son divisibles solamente "ratione", es lo mismo, porque, aunque "ratione" la culpa y la gracia no existieran simultáneamente en María, en la realidad sería un solo y mismo signo<sup>109</sup>.

Además, dada la indivisibilidad del instante "secundum rem", la culpa, que existía en el primer signo, también existiría en el tercero. Y la gracia que existía en el tercer signo, existiría también en el primero<sup>110</sup>.

Por lo demás, que el expelente y lo expulsado deban existir simultáneamente en el mismo instante, no es cierto tratándose de un expe-

culpa in anima Virginis sine gratia sanctificationis. In B. fuerunt gratia et culpa simul non in esse perfecto: sed quasi in quodam transitu: quia quamvis culpa, et gratia cum sint opposita, non possint esse simul in esse permanenti, et completo, possunt tamen esse simul in transitu, et secundum esse incompletum. In tertio signo, puta in C., fuit gratia secundum esse habituale et permanens, seu completum, et expulsa est culpa totaliter. Quod autem culpa et gratia sint simul in anima modo praedicto, ipsi probant sic: expellens et expulsum oportet esse simul; gratia est culpa expulsiva: ergo, etc." (THOMAS DE ARGENTINA, *In 3 Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, opinio secunda contra corollarium).

<sup>108</sup> HERVEUS NATALIS, *l. c.*; DURANDO DE SAINT-POURCAIN, *l. c.* Rehusamos transcribir sus argumentos por la excesiva amplitud de los mismos.

<sup>109</sup> "Sed ista positio non solum deficit in hoc, quod ponit Virginem in originali peccato fuisse conceptam: verum etiam modus ponendi impossibilis esse videtur. Quia secundum quod ab aliquibus dicitur, et bene, illa divisio instantis in signa, aut est divisio in plura secundum rem, et realiter differentia: aut secundum rationem tantum. Si primo modo, tunc indivisibile secundum rem erit divisibile secundum rem: quia per instans omnes veri philosophi intelligunt mensuram indivisibilem. Si secundo modo, tunc gratia et culpa erunt simul in eodem subiecto secundum esse perfectum pro eadem indivisibili mensura secundum rem, et per consequens pro eodem signo secundum rem, quod etiam secundum te est impossibile" (*In 3 Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, contra secundam opinionem).

<sup>110</sup> "Praeterea, quando aliqua plura sunt idem secundum rem, quidquid est in uno realiter, hoc similiter est in altero realiter, et quidquid non est in uno realiter, non est in altero realiter. Sed primum signum instantis et ultimum sunt idem realiter. Da oppositum: tunc erit dare minus minimo in mensuris realibus, quod est impossibile. Ergo culpa, quae secundum te est realiter in primo signo, erit realiter in tertio signo, quod tu negas; et gratia, quae est realiter in tertio signo, erit realiter in primo signo, quod similiter negas" (*Ibid.*).

lente formaliter, cual es la gracia con respecto a la culpa, las cuales se excluyen mutuamente <sup>111</sup>.

La verdadera opinión de Enrique de Gante, que María permaneció por un solo instante en pecado e inmediatamente fue santificada, le expone y refuta Tomás de Argentina en el tercer grupo de los adversarios a la Inmaculada. Con precisión y maestría expone su pensamiento capital y enuncia algunos de sus argumentos —el movimiento y cambio de la alubia al ser molida, la conveniencia de librar a María del pecado lo antes posible, etc.— <sup>112</sup>.

Algunos contemporáneos del “Doctor Solemne”, como Durando de Saint-Pourcain <sup>113</sup> y Roberto de Cowthorpe <sup>114</sup>, recibieron con aplauso su doctrina y nuevamente ensayaron pruebas para confirmarla.

<sup>111</sup> “Praeterea, isto modo nullus unquam nec sibi ipsi, nec alteri contradiceret; quia affirmatio potest verificari pro uno signo, et negatio pro alio signo. Nec ratio istorum concludit: quia quamvis effective expellens aliquo modo sit simul cum expulso, hoc tamen non est verum de formaliter expellente: quia talis expellentis positio est exclusio ipsius expulsi, et istius praesentia est illius absentia: et ideo talia numquam sunt simul; unde quamvis ex talibus quandoque componatur media qualitas, in qua secundum suas virtutes simul sunt, numquam tamen secundum suum esse formale simul esse possunt. Cum ergo gratia sit culpae expulsiva non effective sed formaliter; nec ex culpa et gratia possit aliquid unum componi medians inter eas: ideo culpa et gratia nullo modo possunt esse simul, sicut nec quaecumque alia contradictoria.

Forte dicetur, quod culpa et gratia non sunt opposita contradictorie, sed solum privative.

Respondeo, quod hoc habeo pro eodem: quia oppositio privativa includit contradictoriam, quamvis non e converso. Sed ubicumque inclusa non possunt esse simul, ibi nec includentia potuerunt simul esse, cum tota causa repugnantiae inclusorum reservetur in ipsis includentibus” (*Ibid.*).

<sup>112</sup> “Tertius modus contrarius supradictis est, quod fuit Virgo in originali peccato per unum completum in instans, et solum per illud instans: quia in toto tempore copulato ad illud instans fuit in gratia. Et istum modum quandoque etiam ponit doctor ille, qui posuit secundum modum. Et quod illud sit possibile, ipsi probant sic: virtute naturae potest fieri, quod aliquid in una actuali dispositione maneat per unum solum instans: ergo et virtute divina hoc fieri potest. Consequentia patet: Antecedens probatur: quia si fabae motae sursum in ultimo instanti sui motus, quo attingit terminum ad quem, occurrat lapis molaris descendens deorsum, tunc faba in termino sui motus manebit solum per instans: quia si maneret per tempus, necessario oporteret lapidem molarem quiescere.

Praeterea, decuit filium tam cito matrem a peccato liberare, quam cito hoc fuit possibile; sed si plus quam per instans ipsa fuisset in isto peccato, tunc non fuisset ita cito liberata, sicut fuit possibile eam liberari: quia cum tempus sit divisibile in infinitum, ideo in quacumque parte temporis ipsa fuisset sanctificata, ante illud tempus potuit sanctificari” (*Ibid.*, opinio tertia contra corollarium).

<sup>113</sup> *In 3 Sent.*, d. 3, q. 2; “His tamen non obstantibus prior opinio videtur verior, scilicet quod Deus potuit facere quod beata Virgo per solum instans esset in originali culpa, et toto tempore sequenti in gratia”.

<sup>114</sup> “...nulla contradictio includitur si ponamus quod Deus faceret quod anima beatae Virginis tantum per unum instans fuerit in culpa et per totum tempus sequem in gratia. Ideo concludo quod hoc Deo sit possibile...” (*In 3 Sent.*, d. 3, q. 1). Cfr. C. BALIC, IOANNIS DE POLLIACO ET IOANNIS DE NEAPOLI,

Tomás de Argentina —sin citar nombres— trae a colación una de estas, que pertenece al dominico Durando. Si Dios puede hacer que la gracia exista sólo durante un instante en el alma, también el pecado puede existir o permanecer un solo instante. Dios, cuya acción no es sucesiva, puede por su libre voluntad producir en un sujeto una disposición diversa, cual es la gracia respecto al pecado, inmediatamente después de un instante<sup>115</sup>.

Expuesta la doctrina verdadera de Enrique de Gante y de sus seguidores, Tomás de Strasbourg entabla el diálogo con ellos. Primero arguye contra Durando: la forma permanece, cual es la gracia y la culpa, difiere de la forma sucesiva en que debe existir "ratione", al menos durante dos instantes. María, pues, en caso de ser concebida en pecado, como vosotros decís, hubiera permanecido en él durante más de un instante<sup>116</sup>.

Por otra parte, puesto que la gracia se infunde en un instante —así lo afirmáis vosotros— y la culpa existió en María durante un instante, o concedéis que hubo un lapso de tiempo intermediario entre ambos, en cuyo caso María hubiera permanecido en pecado también durante este espacio de tiempo, cosa que negáis vosotros; o negáis la existencia de ese lapso de tiempo intermedio. Pero en este caso resultarían dos instantes inmediatamente seguidos, y así desaparecería la continuidad de tiempo, lo cual es imposible<sup>117</sup>. Como advierte muy bien Tumminello,

*Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione B. Mariae Virginis.* (Bibliotheca Mariana Medii Aevi, 1, Sivenici 1931) XLVI, de donde hemos tomado el texto.

<sup>115</sup> "Et illud confirmat quidam alius sic: Deus potest facere, quod aliquis per solum instans sit in gratia, et per totum tempus sequens sit sine gratia: ergo e converso poterit facere, quod aliquis per solum instans sit in culpa, et toto tempore sequenti sit in gratia. Antecedens probant: quia agens per voluntatem libere, cuius actio non est successiva, potest per unum solum instans agere, et per totum tempus sequens ab agendo cessare; sed Deus infundendo gratiam agit per voluntatem libere, et eius actio non est successiva: ergo, etc. Consequentia similiter probant: quia recessus a culpa in gratiam non est per motum, sed per simplicem gratiae influentiam: sicut etiam recessus a gratia in culpam non est per motum, sed per huiusmodi simplicis gratiae subtractionem: ideo nihil repugnat uni, quod non repugnat alteri" (*In 3 Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, opinio tertia contra corollarium).

<sup>116</sup> "Sed nec ista pallatio valet: quia in hoc videtur differre forma permanens et successiva: quia forma permanens ad minus per dua instantia aequaliter se habet, puta nunc, sicut prius, quod impossibile est dare in forma successiva. Cum igitur gratia sit forma permanens: ideo de sui ratione est, quod ubicumque ponitur, maiorem habeat durationem, quam per unum solum instans. Et eodem modo dico de culpa sibi opposita" (*Ibid.*, contra tertiam opinionem).

<sup>117</sup> "Praeterea, secundum istos, gratiae infusio fit in instanti; aut ergo inter instans, quo isti dicunt Virginem fuisse in culpa originali, et instans, quo gratiae infusionem recepit, fuit tempus medium, aut non. Si primo modo, tunc,

el nudo de la cuestión está en la noción de tiempo y en su relación con el instante <sup>118</sup>.

Al ejemplo de la alubia, aducido por Enrique de Gante, Tomás de Argentina responde que nada prueba, ya que se trata de un movimiento que se mide en el tiempo y no en el instante. Además, en el caso de la infusión de la gracia, es preciso que el tiempo siga al instante. Sería, sin embargo, inconveniente que el instante siguiera al instante, como ha dicho antes <sup>119</sup>.

Y si Enrique de Gante estima que convino al Hijo de Dios librar a su Madre, María, de la culpa hereditaria cuanto antes pudo, es decir, después del primer instante de estar en pecado, el "Doctor Fácil" le contesta que más decoroso y conveniente fue preservarla del mismo <sup>120</sup>.

Después de exponer estas razones contra Enrique de Gante, Tomás de Strasbourg vuelve sobre sus pasos. Y de nuevo se entretiene con Durando. No comprende cómo Dios puede hacer que alguien esté en gracia sólo por un instante y sin gracia durante todo el tiempo siguiente. Porque si la gracia sólo existe por un instante, en todo el tiempo restante será pura nada; y si deja de existir en el tiempo, entonces no tuvo el ser en un instante. Por tanto, aunque Dios obre libremente y su acción no sea sucesiva, no puede producir una cosa que solamente tenga el ser durante un instante único. Tal cosa solamente sería ser en potencia, pero no en acto. E inmediatamente hace la aplicación al caso de María: si María hubiese estado en pecado original solamente por un instante e inmediatamente le hubiera sido infundida la gracia, forma contraria al pecado, nunca hubiera incurrido en pecado actualiter, sino sólo potencialiter. Y eso lo concede el Argentinense: que en María existió posibilidad de contraer la culpa hereditaria, posibilidad que nunca llegó a

---

cum etiam secundum eos culpa non expellatur nisi per gratiae infusionem, igitur Virgo gloriosa fuisset non solum per instans, sed per totum tempus medium in culpa originali. Si secundo modo, tunc duo instantia immediate consequenter se haberent, quod est impossibile" (*Ibid.*).

<sup>118</sup> G. TUMMINELLO, *L'Immacolata Concezione di Maria e la Scuola Agostiniana del secolo XIV*, Roma 1942, 22.

<sup>119</sup> "Et per hoc patet solutio ad primum motivum eorum, quod recessus fabae ab ubi, quod acquisivit in ultimo sui proprii motus termino, est per modum lapidis descendentis, qui quidem motus non mensuratur instanti sed tempore. Non est autem inconveniens: sed est necessarium, quod tempus sequatur immediate ipsum instans, quamvis sit inconveniens quod instans sequatur ipsum instans, sicut esset in proposito, eo quod infusio gratiae instanti mensuretur" (*Ibid.*).

<sup>120</sup> "Ad secundum dicendum quod magis decuit filium matrem praeservare a peccato, quam post peccatum liberare; et hoc etiam videtur esse inconveniens modo, quo dixi superius" (*Ibid.*).

actualizarse, gracias al poder y bondad divinas, que la preservaron o previnieron para que no quedara sometida a la culpa, como los demás hombres <sup>121</sup>.

El intento del "Doctor Solemne", que era justificar la fiesta de la Inmaculada Concepción, en ninguna manera pudo ser expuesto con menor éxito y acierto. Tratando de probar la santidad inicial de María en su Concepción, comienza afirmando su existencia en pecado en el primer instante de su ser. De ahí que el Argentinense le atribuya también el haber negado el verdadero sentido de esta fiesta. Y si bien sus afirmaciones van dirigidas principalmente contra Durando, que defendía la denominación de fiesta de la santificación de María y no de la Concepción, también abarcan de algún modo las conclusiones de Enrique de Gante. Aunque sería ahora el lugar apropiado para su exposición, las estudiaremos como apartado aparte bajo el nombre de "argumento litúrgico".

---

<sup>121</sup> "Ad tertium dicendum, quod antecedens non videtur esse verum: quia si per solum instans esset gratia, tunc non appareret, quo modo posset desinere: quia in illo instanti non posset desinere esse, quia in eo incepit esse; nihil autem desinit in eadem indivisibili mensura, qua incepit esse, nec in aliqua parte temporis sequentis: quia si solum per instans habet esse, tunc toto tempore sequenti erit purum nihil; sed quod est purum nihil, non desinit esse: quia omne, quod desinit esse, oportet, quod aliquo modo habeat esse, a quo recedens desinit esse: ergo si in tempore desinit esse, tunc non habuit esse solum per instans.

Ad probationem dicendum, quod quamvis Deus libere agat, et eius actio non sit successiva: tamen effectus non patitur, quod aliqua natura, quae est res permanens, producat, quae solummodo habeat esse per unicum instans: talis enim natura non esset actu ens, sed solum potentia... Si aliquid motum ad albedinem statim moveretur ad formam oppositam, in illo subiecto non esset albedo nisi in potentia. Sic in proposito, si in beata Virgine fuisset originale peccatum per solum instans, et statim mota fuisset, seu mutata ad formam contrariam, puta ad gratiam, ipsa numquam fuisset in tali peccato actualiter, sed solum potentialiter: quod nec ego, iuxta ea quae dixi superius, nego; habuit enim beata Virgo in sua origine possibilitatem ad praedictam maculam, licet talis possibilitas potentia divina praevenita, numquam ad actum fuerit reducta" (*Ibid.*).



# TEXTOS Y GLOSAS

---

## Conversión (dimensión psico-social)

La conversión religiosa es un fenómeno complejo y abierto a múltiples perspectivas. Y entre ellas, alguna un poco olvidada, y, sin embargo, digna de mejor suerte por jerarquía de influjo. Lástima da leer las breves notas y los pocos estudios que de la dimensión psico-social hay en la literatura del ramo<sup>1</sup>. A una simple ojeada salta a la vista el retardo en el campo de la investigación experimental: unos pocos estudios de situaciones muy concretas y en grupos restringidos, esto es todo. Y, sin embargo, sólo a través de esa observación sobre el terreno, seguida de modo científico, podemos penetrar en el mismo hacerse de la *actitud* religiosa.

Hechas estas observaciones previas, con valor universal, el análisis, ciertamente muy breve, se centra ahora sobre la *secta*<sup>2</sup>. Sus características propias de grupo restringido y relaciones interpersonales íntimas, configuran un modelo especial de comportamiento, diferente del modelo de iglesia, que exige un tratamiento particular. Y, claro está, dentro del modelo general cada secta tiene sus matices y su colorido propio.

Los datos de varias investigaciones<sup>3</sup>, a veces encontrados, cotejados unos con otros, van delineando esa imagen, todavía borrosa, de la per-

---

<sup>1</sup> Una bibliografía internacional sobre sociología religiosa hasta 1964 ha sido publicada por H. CARRIER y E. PIN, *Sociologie du christianisme*, Rome 1964. Referencias sobre estudios posteriores se encuentran en varias revistas, por ejemplo *Social Compass*, y *Sociological Abstracts*.

<sup>2</sup> Es difícil concretar la noción de secta. Siguiendo a los autores diremos que es "una comunidad voluntaria cuyos miembros se unen los unos a los otros libremente", E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912, 370. La secta se caracteriza por un predominio de la espontaneidad, el carisma, la inspiración y el profetismo, sobre la organización, la función, la doctrina y el sacerdocio. Cfr. H. CARRIER, *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, Rome 1960; R. MEHL, *Traité de sociologie du protestantisme*, Neuchâtel 1965; M. COLINON, *Le phénomène des sectes au XX siècle*, Paris 1959.

<sup>3</sup> H. H. STROUP, *The Jehovah's Witnesses*, New York 1954; M. ARGYLE, *Religious behaviour*, London 1958; G. HEBERT, *Les Témoins de Jehovah*, Montreal 1960; G. NICOLE y R. CUENDET, *Darbyisme et assemblées dissidentes*, Paris (Neuchâtel) 1962; J. LOFLAND, *Doomsday cult. A study of conversion, proselytization, and maintenance*, Englewood Cliffs 1966 (este estudio, muy detallado sobre las técnicas de proselitización, tiene la ventaja de estudiar el nacimiento de una nueva religión).



sonalidad sectaria. Y, al hablar de la personalidad sectaria, surge ya una primera pregunta ¿existe un tipo de persona predispuesto a la pertenencia a la secta? Los investigadores ven perfilarse, en un cierto número de adherentes, más numerosos en las sectas ocultistas, unos rasgos uniformes que parecen predisponer a esa pertenencia. Alguno<sup>4</sup> llega incluso a insinuar una "tendencia sectaria". Y su pensamiento va a esa persona, perpetuo buscador de religiones, ordinariamente mujer de mediana edad, con propensión a lo "exótico" y "oculto", reacia a toda institucionalización, que como ave de paso va posándose en cada nueva religión que aparece, sin que ordinariamente se obligue a fondo en alguna de ellas. Otro tipo de persona, que se encuentra con frecuencia en las reuniones de secta, presenta rasgos de inestabilidad psíquica, a veces con antecedentes de tratamiento psiquiátrico, y no es raro el caso de enfermedades físicas.

Naturalmente, estos tipos señalados sólo representan una porción, más o menos numerosa según las características de la secta, del número de adherentes, pero ¿y los otros restantes?

Si nos atenemos a los resultados de varias investigaciones —y, desde luego, parecen venir avalados por la experiencia histórica: florecimiento de sectas en épocas o situaciones críticas— hemos de concluir que existe un terreno abonado para la secta. Será ese inmigrante, arrancado de su cultura, que llega a U. S. A. o a Inglaterra; o ese otro, en situación económica difícil, que vive sometido a privaciones y a complejado. En los dos casos, y en otros más, el hombre se siente anegado por un mundo socio-económico que le aprisiona y que no puede dominar. Y, en esta situación, surge un sentimiento de abandono y de frustración, y en muchos casos también de rebeldía. El hombre se encuentra inadaptado y marginal. Solo, en medio de la multitud.

¿Qué significa, pues, la pertenencia a ese grupo religioso que es la secta, para todos esos hombres? Significa, contestan los investigadores, que, independientemente de su doctrina religiosa o su contenido moral, la secta tiene unos especiales valores psico-sociales.

Para unos<sup>5</sup> es una respuesta psicoterapéutica. A través de una enor-

<sup>4</sup> W. R. CATTON, "What kind of people does a religious cult attract?": *American Sociological Review* 22 (1957) 561-566.

<sup>5</sup> W. SARGANT, *Battle for the mind*, London 1957; J. D. FRANK, *Persuasion and healing; a comparative study of psychotherapy*, Baltimore 1961; A. KIEV, "Psychotherapeutic aspects of Pentecostal Sects among West Indian immigrants to England": *The British Journal of Sociology* 15 (1964) 129-37.

me carga de emotividad, con frecuencia bajo forma de un “despertar” brusco, que crea una conciencia de pecado y asegura la recepción de la gracia —los interesados nos hablan de un nuevo nacimiento: “nacido de nuevo en Cristo”, “salvado” o “regenerado”— la persona se convence de ser el centro de una llamada divina y de su acción curativa. Frases como “Dios vino abajo, rompió su querer y le dio la paz” o “yo sentí el poder y amor de Dios tremendamente”, reflejan todo el dramatismo emocional, no exento de manifestaciones externas, que acompaña la conversión. Se ha llegado incluso a establecer un paralelismo entre conversión y psicoterapia. Y así quieren ver en ambas una técnica que, a través de choques emocionales, reduce la resistencia y libera a los individuos de síntomas neuróticos; y, en el caso de la secta, trae como consecuencia la conversión.

Otros<sup>6</sup> miran, más bien, la dimensión comunitaria. La secta presenta rasgos de grupo primario: muchas relaciones, mucha intimidad y un ambiente de familiaridad que crea un sentimiento de mutua fraternidad. Los ritos simples y la comunión inmediata a los símbolos religiosos fomenta, por otra parte, una participación activa y directa a la vida cultural. La secta satisface, básicamente, dos exigencias del individuo: *identificación* y *participación*, y para satisfacerlas ha de garantizar la cohesión del grupo y, sobre todo, evitar formas institucionales rígidas. Es constante, en la secta, la voluntad de oponer un poder carismático al poder institucional. A partir de este cambio de óptica, la escenografía, sobre todo del culto, se nos presenta como un drama intensamente vivido, donde los personajes se mueven con amplia libertad. Los sentimientos personales se subliman por la inspiración divina y pasan a tomar forma cultural. El efecto emotivo se logra en el acto de culto y en las personas por el camino del artificio: cantos con un matiz manifiestamente sentimental, predicación larga y muy vigorosa, orientación muy personal, apelos continuos a la penitencia, testimonios de experiencias personales —escenas de drama en carne viva—; es decir, un lugar importante a la subjetividad y a los módulos de contagio.

El clima amable, fraternal de las relaciones que se viven en el grupo, moviéndose sobre ese fondo de experiencia religiosa intensamente vivida, abre horizontes humanos y religiosos a ese hombre marginal e

<sup>6</sup> R. POBLETE, *Puerto Rican sectarianism and the quest for community*, cit. por H. CARRIER, *o. c.*, 79-81; H. C. CHERY, *L'offensive des sectes* (3.ª ed.), París 1954.

inadaptado de que hemos hablado antes. Una luz aparece en medio de esa bruma opresiva de la frustración y abandono en que se encuentra. "La secta provee... con una experiencia de comunidad, una liberación de tensiones por un ritual catártico y una ideología que coloca menos énfasis sobre la vida presente que sobre la vida del más allá"<sup>7</sup>. Pero ninguna palabra más autorizada y apta para expresarlo que las mismas de los interesados. "Si yo —habla una inmigrante en Inglaterra— no tengo una iglesia a donde ir y donde encuentre amigos, si no tengo quien me comprenda y hable el lenguaje que yo hablo, yo encuentro mucha soledad y dureza en Inglaterra. Cuando voy a la iglesia y canto con los otros y leo la palabra de Dios con todos... puede ser que esté oprimida por un sentimiento de tristeza o depresión, pero la iglesia me estimula". Y un puertorriqueño en U. S. A., "no hay persona que se ocupe de nosotros... aquí —se refiere a la secta— se encuentran hermanos y hermanas... Ellos nos comprenden... aquí se ruega en común, se siente uno amado, rodeado, ayudado". Hay, pues, un beneficio comunitario, que prima sobre las ideas religiosas, impuesto por la dinámica de ese vacío humano y social, a que las personas se acogen, y que constituye la base, tal vez la más importante, de la pertenencia a la secta.

Unos terceros —todos ellos autores americanos<sup>8</sup>— ven una reacción de tipo clasista. En el fondo, dicen estos autores, se trata de una reacción inconformista de las clases desfavorecidas materialmente contra su situación. Y, entre las varias vertientes que puede tomar este inconformismo, hay una que, dado su matiz religioso, presenta especiales atractivos para cierto número de personas. La secta crea un nuevo cuadro cultural de referencia que reemplaza al anterior.

No vamos, por supuesto, a intentar un juicio crítico del valor universal de estas explicaciones, ni el fin de estas páginas ni tampoco el nivel de desarrollo de la investigación lo permiten. Pero debemos, eso sí, tomar nota de ellas al menos como hipótesis de trabajo. Además hay que afirmar con fuerza que la secta se inserta en un contexto dinámico, donde indudablemente gozan también un papel importante los factores puramente circunstanciales.

<sup>7</sup> A. KIEV, *o. c.*, p. 137.

<sup>8</sup> B. R. WILSON, *Sects and society*, London 1961. Es un análisis crítico de las teorías explicativas americanas. Posiblemente esta explicación teórica de los autores americanos sólo tenga valor dentro de la estructura socio-religiosa americana.

\* \* \*

La secta tiende a afirmar su existencia ante el mundo —esta palabra tiene en la terminología sectaria un significado unívocamente peyorativo— que la rodea y que se niega a aceptar y lo hace con la más fundamental característica de la autodefensa, con la agresividad. Esta agresividad se manifiesta de muy distintas formas, pero las más espectaculares son aquellas que van directamente contra las normas sociales. Y no se puede decir que se trata de algo circunstancial y secundario, sino de algo más profundo, posiblemente de un impulso de frustración social.

Es bien sabido que, para la secta, el mundo padece de una radical corrupción y se encuentra en un estado caótico. Por eso su insistencia sobre el juicio, sobre las penas eternas, sobre la transformación violenta que, para muchas de ellas, se presenta con características cósmicas de inmediata aparición. Pero en medio de este mundo corrompido hay un número de elegidos, retoño del nuevo reino, que hay que salvar del cataclismo, que hay que arrancar de esa corrupción. Y ésta, precisamente, es la función de la secta, una función que impera, que urge a cada uno de sus miembros. Esta responsabilidad incumbe a la secta entera, con sus hombres y sus instituciones, su dinero, su fuerza y sus proyectos, sus ideas y sus ambiciones.

El hecho de que esta responsabilidad de transmitir el nuevo mensaje religioso que ha de cambiar el mundo, haya sido confiado por Dios exclusivamente a ellos que son una minoría insignificante, el hecho de que la salvación de los elegidos esté urgiendo y dependa de ellos, crea en los miembros un gran espíritu proselitista. Dios les ha encomendado un importante mensaje y Dios confía en ellos, este pensamiento, como una fuerza impulsiva, les lanza a la difusión de ese mensaje. Y, si Dios les ha encomendado este honroso encargo, deben tener absoluta confianza, aunque las apariencias momentáneas sean de fracaso, pues el triunfo está asegurado. El fracaso del que se culpa al enemigo —el demonio— que quiere impedir la salvación de los elegidos, en vez de crearles un espíritu de pesimismo, les impulsa a un esfuerzo mayor. ¿Que son pocos en número? No importa, tratarán de compensarlo con la intensidad del esfuerzo. Por otra parte, esto tiene un efecto psicológico: *status* y *función* suben en el nivel de importancia y de satisfacción, cuando el individuo se siente necesario, y esto determina en él una identificación mayor con

el grupo. Identificación al grupo y proselitismo son dos realidades que van en perfecto acuerdo.

Ahora bien ¿de qué medios se vale la secta para rescatar a ese número de personas que según ella están elegidas? De muchos y muy variados. Pero la piedra de toque para que la persona preste su adhesión a la doctrina de la secta pasa casi siempre por la amistad. Un contacto ocasional o intencionado, una preocupación por sus problemas, unas ataduras sentimentales son pasos que, por lo general, preceden a la conversión. Inútil es advertir que en el caso de amistades existentes este camino preparatorio está ya andado. Y se llega así al caso de que la secta experimente toda clase de trucos, alguno no muy limpio, que le permitan establecer ataduras sentimentales. La sonrisa, las invitaciones personales, los ofrecimientos desinteresados, la promoción de diversiones, el interés por los problemas, todo cae dentro de su campo de experimentación. Hay que "ser actores y actrices de la amabilidad".

Es curioso y significativo, y, sin duda, cae dentro de este proceso psicológico de que venimos hablando, que las personas del grupo estudiado por Lofland distinguan dos etapas en su conversión: identificación sentimental al grupo religioso y adhesión intelectual a sus doctrinas, y que siempre la primera ha precedido a la segunda. La persona, según esta y otras investigaciones, se obliga en la tarea de su adaptación ideológica sólo después de que se ha ligado con ataduras sentimentales.

Por todo ello, la secta se entrega, por lo general, primero a una obra de captación humana. Y su campo privilegiado es el ambiente religioso, preferentemente emocional, donde la persona está ya abierta a los problemas religiosos. Esta persona ofrece, sin duda, mayores posibilidades de conversión; pero también, y esto probablemente tiene un gran influjo en esa orientación de la secta, es un trabajo más cómodo y fácil, pues no encontrará un clima burlón de la idea religiosa. Y, dentro de este campo, se busca sobre todo a la persona que esté un poco abandonada religiosamente —falta de cultura religiosa— o aquella que tiene alguna dificultad, por ejemplo una insatisfacción en su vida religiosa, etc.

En la transmisión del mensaje religioso, la secta usa de múltiples estrategias que van desde esa presentación abierta en que se identifica totalmente, hasta la negación o silencio de su personalidad sectaria, pasando por toda esa gama de matices intermedios. El adherente a la secta unas veces se presentará como miembro de otra religión, otras se ocultará

detrás de fines caritativos y sociales, una tercera abrirá sólo parte de su mensaje, acomodándose a la situación ambiental<sup>9</sup>.

\* \* \*

Las estadísticas religiosas, aun imperfectas como son, con ese lenguaje descarnado pero elocuente en que nos hablan, nos revelan con evidencia un hecho: el aumento de los adherentes a las sectas en casi todas partes, e inmediatamente salta una pregunta ¿qué significado tiene este hecho? He aquí el problema a contestar y cuya solución interesa tanto para enseñanza de nuestros posibles errores.

El examen de los datos anteriores nos marca ya la pauta que seguirán los autores al buscar una explicación a dicho fenómeno. Se hablará<sup>10</sup> de valores dinámicos, presentes en la secta y que, sin embargo, se encuentran ausentes del catolicismo, tales como el sentimiento de comunidad fraternal, el uso de la propia lengua en el culto, la predicación viva y conveniente, la participación de los laicos a la evangelización, el interés total y evidente. Es decir, valores que favorecen la identificación y participación a la secta como grupo humano. Alguno<sup>11</sup> pone también como causa lo que él llama una "formación presectaria en la piedad católica" y con esto quiere referirse a las formas sentimentales de devoción. Este mismo autor, como resultado de contactos recientes con ambientes sectarios<sup>12</sup>, cree descubrir un nuevo elemento explicativo en las "contradicciones del catolicismo actual". Por una parte —nos dice—, "el catolicismo estimula a los laicos a tomar parte en el dominio profano; por la otra, rehusa toda autonomía práctica en el dominio religioso", pero al mismo tiempo "motiva religiosamente la actitud de insubordinación —en un sentido sociológico— que él preconiza en la vida social". La secta ofrece a través de sus estructuras democráticas una posibilidad de religión aparentemente autónoma.

Hay en todas estas afirmaciones una preocupación reformista que

<sup>9</sup> En mis contactos con ambientes trabajados por los Testigos de Jehová y con proselitistas de la secta he comprobado el uso que hacen de estas diferentes técnicas.

<sup>10</sup> H. C. CHERY, *o. c.*; H. VERRIER, *L'Eglise devant les Témoins de Jéhovah*, Raismes (Nord) 1957; M. COLINON, *o. c.*, etc.

<sup>11</sup> J. SEGUY, *Les sectes protestantes dans la France contemporaine*, París 1956.

<sup>12</sup> J. SEGUY, "Le non-conformisme sectaire en France": *Revue Française de Sociologie* 6 (1965) 44-57.

tal vez cargue las tintas con fines impresionistas. Sin embargo, todos los autores citados fundamentan sus afirmaciones en investigaciones, contactos personales, respuestas a cuestiones, y existe una coincidencia en muchas de sus afirmaciones. Todo esto nos obliga a concederle cuidadosa atención.

Termino ya, pero antes permítaseme constatar un hecho que aparece de un examen de los diferentes estudios. Los estratos sociales más abandonados por la Iglesia —católica en los países de mayoría católica, y protestante en los de mayoría protestante— son precisamente aquellos donde se reclutan los convertidos a la secta. Esto no se opone a nuestra afirmación anterior sobre la búsqueda de ambientes religiosos, pues se trata de estratos de un profundo sentido religioso, aunque el abandono les ha convertido en terreno propicio.

JESÚS V. SAN ROMÁN, O. S. A.

# LIBROS

---

## Ciencias Teológico-Dogmáticas

MOLTMANN, J., *Theologie der Hoffnung*, Edit. Chr. Kaiser, München 1966, 24 × 16, 340 p.

Cinco ediciones en dos años prueban el interés que este libro ha despertado. Se enfrenta con los problemas de la Escatología, pero no es una Escatología en el sentido corriente de la palabra, sino que su mismo título indica que toma la "esperanza" como sentido y valor de la Escatología cristiana. Desde el momento en que Juan Weiss y Alberto Schweitzer presentaron la escatológica apocalíptica como explicación del Cristianismo y de su difusión por el mundo semita, la Escatología no ha cesado de colocarse en el centro de la teología bíblica. Pero los acontecimientos han ido dando a la especulación escatológica un colorido especial. La obra de Kierkegaard y Nietzsche, la obra del existencialismo de Heidegger, los análisis de la muerte como un *quotidie morior*, dieron pronto a los estudios de Barth y de Bultmann un carácter especial que ha influido en todos los estudios. Pero dentro de ese movimiento general, cada autor toma sus direcciones propias. Por un lado están los que se empeñan en considerar la Escatología como algo que acontecerá, ya al final de los tiempos, ya al final de la vida individual, pero siempre como un simple final de algo que ha transcurrido y se ha ido desarrollando sin tener en cuenta ese final, a no ser *in ordine intentionis*; aun dentro de ese movimiento hay actitudes revolucionarias que asustan a unos y consuelan a otros; sirva de ejemplo la conocida obra del P. Boros. Pero están por otro lado los que quieren ver en la Escatología un futuro, sí, un *eschaton*, pero un futuro que hay que vivir a cada instante, un futuro en el cual consiste la misma vida de un cristiano. En el fondo hay una lucha entre el Cristianismo judío y el Cristianismo helénico, ya que la devoción escatológica nació como protesta contra la postura protestante del siglo XIX. Moltmann realiza en este libro que presentamos uno de los esfuerzos más interesantes para considerar la esperanza como alma, sentido y valor de toda postura escatológica. A esto le ayuda la circunstancia de la cultura actual, que habla de mesianismo, de futuro, de esperanza, de mundo nuevo, de era atómica, de tiempos nuevos.—L. CILLERUELO.

VARIOS, *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. I Band: die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Edit. Benziger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1965, 24 × 15, 1.034 p.

Aunque no es fácil que nuestros tratados de Dogmática admitan cambios sustanciales y ni siquiera llamativos, es indudable que tienen que irse incorporando el peso de nuestro tiempo. El movimiento cristiano actual que, sin duda, significa un momento crítico, quizá el más crítico de toda la historia de la Iglesia, exige que los tratados de Dogmática acusen el impacto causado, sobre todo, por los documentos del Concilio Vaticano II. En el presente volumen, dedicado al venerable Profesor Hans Urs von Baltasar en su LX aniversario, y bajo la dirección de los Doctores Juan Feiner y Magnns Löhrer, se ha intentado un ensayo de Dogmática puesta al día. Intervienen en este gran ensayo (puesto que la obra entera habrá de constar de cinco volúmenes) profesores de varias nacionalidades y de diferentes campos de las ciencias eclesiológicas. La nota fundamental es la "Historia de la salvación". La Dogmática entera ha de entrar dentro del marco de una Historia de la salvación, lo mismo que en San Pablo o en



San Agustín. Esto significa que muchas cosas hasta ahora importantes pasan a ser secundarias y muchas cosas hasta ahora secundarias pasan al primer plano. Se desea que el espíritu bíblico prevalezca y sobrepuje al espíritu helenístico, que había adquirido en nuestros manuales una influencia probablemente injusta. Las consecuencias son previsibles y en este volumen comienzan a destacarse. Por de pronto, la Dogmática comienza por exponer una Historia de la salvación, en su concepto general, en su objeto formal y en su formalidad dogmática. Con eso, la historia se impone en el terreno dogmático, obligando a los teólogos a hablar de un hombre histórico, y nunca de un hombre abstracto o filosófico. Con eso, aparece también el sentido concreto de la revelación divina y del diálogo de Dios con los hombres dentro del fenómeno religioso concreto, conocido por la historia. La "revelación natural", que desde hace casi cincuenta años ha sido uno de los tópicos obligados de todos los tratadistas, es estudiada aquí por partida doble: primero como postura paulina, y segundo como postura del Concilio Vaticano II. Con eso, se descubre también que la Biblia y la Tradición, o bien la Tradición escrita u oral, han de estudiarse como capítulos de una Historia de la salvación y no de otro modo abstracto y caprichoso. Con eso la Dogmática acepta una carga terrible, que es el estudio extenso y profundo de la Biblia comenzando por una introducción concienzuda: en adelante nadie será teólogo, si no es un especialista en Biblia. Con eso, el tratado sobre la Iglesia cobra ahora un aspecto diferente, dentro de la Historia de la salvación. Y con eso entran en la Dogmática puntos nuevos: el arte, la liturgia, la historia del dogma, y la llamada evolución del dogma. La religión cristiana será una Nueva Alianza, como el Judaísmo fue una Antigua Alianza; de donde se desprende que hemos de concebir la religión como diálogo. En la Dogmática entra, pues, ahora el hombre a dialogar con Dios. El problema de la fe, que tiene una dimensión divina, tiene también una dimensión humana, que ahora es puesta de relieve, y que no se aparta tampoco de la Historia para recaer en abstracciones filosóficas. Pero con todo esto, el concepto mismo de Teología necesita una revisión a fondo. Las relaciones de la teología con la filosofía, con la ciencia, con la revelación natural o sobrenatural, con todas las circunstancias temporales o espaciales queda sometida a una revisión total. ¿Qué es teología, según la opinión de un San Pablo, de un San Agustín, o de un Santo Tomás de Aquino? ¿Qué es teología, según la opinión divina, según la opinión o veredicto de la Biblia y de la Tradición divina? ¿Qué valor tienen en teología las metáforas, las analogías, las palabras humanas, etc.? ¿Es la teología una ciencia y en qué sentido? ¿Es una sabiduría y en qué sentido? Todos estos temas, tratados concienzuda y detenidamente por eminentes representantes de la ideología católica actual, garantizados con las convenientes circunstancias, bibliografía, circunspección, desfilan aquí ante nosotros, dándonos una impresión extraña.

¿Por qué extraña? En primer lugar, porque es claro que este movimiento no ha nacido en el Catolicismo, sino en el Protestantismo; sin embargo, en el Protestantismo nació como un acercamiento al Catolicismo. Aunque los dirigentes del movimiento hayan rechazado enérgicamente la acusación de "católicos", que muchos protestantes lanzaron contra ellos, es evidente que se viene produciendo desde hace cincuenta años un movimiento de acercamiento. En segundo lugar, la crisis de la teología actual es tan profunda que sólo los ignorantes pueden permanecer en una relativa tranquilidad. Cualquiera que tenga una somera información sobre los estudios bíblicos comprende al momento que la crisis actual significa el fin de una época, pero por eso mismo significa también el principio de una época nueva. Los que no se adaptan quedarán arrollados en su ciega obstinación. Muchos podrán asustarse del excesivo espacio que se concede a estos temas. ¿Cómo podría un profesor de Dogmática explicar a sus alumnos de seminario todo el contenido de los cinco volúmenes de esta obra? Sin embargo, esta obra no es un texto escolar, aunque se le intitule *Grundriss*. Es más bien un alarde católico para demostrar a los mismos Profesores que no han de tener miedo en la actual situación, que deben afrontar las dificultades con humildad y buena fe, que tienen a su disposición una información suficiente y fehaciente, que deben sacudir la pereza y ponerse a trabajar con afán, ya que la Iglesia reclama ayuda y toca a alarma en todas partes. Quien ahora se duerma y no acuda a la brecha es un traidor. Puede seguir durmiendo.—L. CILLERUELO.

NAVARRO, A., *La Iglesia, sacramento de Cristo sacerdote*, Edit. Sígueme, Salamanca 1965, 21 × 13,5, 703 p.

Cuando se están prodigando de manera tan sorprendente comentarios de todas las categorías en torno a la Constitución de la Iglesia del Vaticano II, son de todo punto necesarios estudios profundos y serios que, como el presente, se ocupen de un determinado tema y lo afronten con todas las exigencias de la garantía científica. Sólo así se podrá llegar a descubrir la inmensa riqueza que, en orden a la vida cristiana y espiritual, encierra en sí misma el Misterio de la Iglesia. Y sólo por este camino la doctrina sobre la Iglesia podrá prestar un verdadero servicio a esta causa, evitando en paradójico contraste lo que de otra manera podría degenerar en traición.

Esta seriedad, profundidad y orientación es lo que encontramos en este volumen de A. Navarro. Se trata de un estudio de carácter teológico-ascético en torno a la función sacerdotal del ministro de Cristo y de la misma Iglesia. Se ocupa el autor de destacar las relaciones mutuas a través, sobre todo, de la Escritura, la Tradición y el Magisterio de los Papas. Y con esta norma en toda su investigación, afronta el estudio de la mediación redentora de Cristo y de la Iglesia, la sacramentalidad de la Iglesia, los caracteres sacramentales que configuran la Iglesia al misterio de Cristo sacerdote, los caracteres sacramentales que asocian la Iglesia a la mediación ascendente y descendente de Cristo, el poder sacerdotal como poder mediador, la función sacerdotal social del sacerdocio en la Iglesia, y otros temas relacionados con la función sacerdotal en la Iglesia.

El libro está escrito para todos los públicos aunque principalmente para sacerdotes. Será difícil que nuestro pueblo, con la formación teológica que, hoy por hoy, le caracteriza, sea capaz de comprender y asimilar la doctrina que aquí se expone, aun cuando de propósito el autor haya soslayado cuestiones discutidas de escuela. Por su altura y profundidad el libro servirá más adecuadamente a personas de cierta formación teológica, aunque no sean especialistas. Y será muy útil, sobre todo, para sacerdotes y formadores, quienes pueden encontrar las razones teológicas de unas vivencias tan misteriosas como sublimes.—J. GARCÍA CENTENO.

CONGAR, M. J., *Santa Iglesia*, Edit. Estela, Barcelona 1965, 21 × 16, 355 p.

"Santa Iglesia", que nos presenta la Editorial Estela, es la versión castellana del original francés "Sainte Eglise", que el P. Y. Congar publicó en *Les Editions du Cerf* de París.

El P. Congar ha reunido en este volumen una serie de estudios —artículos y conferencias principalmente— que había dado a la luz sobre diversos temas y según diversas circunstancias. La unidad de la obra queda, sin embargo, a salvo, aunque a causa de la índole y variedad de los temas, se haya visto precisado, para conservarla mejor, a distribuirlos en tres apartados o secciones diferentes.

En la primera parte o sección, agrupa los estudios referentes a la definición y naturaleza de la Iglesia; dogma cristológico y eclesiología; valor y alcance de dicho paralelismo; propiedades clásicas de la Iglesia: unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad.

En la segunda sección reúne los estudios referentes a las funciones y poderes de la Iglesia: poderes de orden y de jurisdicción, sus relaciones recíprocas; la estructura del sacerdocio cristiano; el presbiterado y episcopado, con una serie de reflexiones en torno a hechos y problemas entre ambos; los Concilios en la vida de la Iglesia; la Iglesia y el Estado; y unas consideraciones acerca del conocido axioma "fuera de la Iglesia no hay salvación".

La tercera parte es una recopilación de apuntes y notas relativas a distintas crónicas acerca de las obras aparecidas desde el año 1932 sobre la Iglesia hasta el año 1963. Estas reseñas fueron publicadas en "La Vie spirituelle" en el "Bulletin thomiste" y en "Revue des sciences philosophiques et théologiques".

El P. Congar, a través de las respectivas crónicas, generalmente con escaso margen de espacio por exigencias de difusión, va analizando las diversas

obras y, con su mano experta, descubriendo en cada una los aspectos nuevos, las relaciones o influencias positivas, así como los aspectos negativos o menos exactos.

No cabe duda que, aun prescindiendo del acierto de sus múltiples reflexiones, la variedad de aspectos considerados y de temas analizados constituyen por sí solos un verdadero arsenal, de enorme interés para la comprensión más ajustada del movimiento eclesiástico de los últimos años.—J. GARCÍA CENTENO.

NICOLAU, M., DANIELOU, J., MOLINARI, P., GARCÉS, N. G., *La Iglesia del Concilio. Comentario a la Constitución dogmática "Lumen Gentium"*, Edit. El Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao 1966, 22 × 15, 455 p.

Prácticamente desde la promulgación de los documentos conciliares del Vaticano II se suceden ininterrumpidamente los comentarios sobre la Constitución de la Iglesia. Es un trabajo necesario que viene a responder a los deseos del mismo Concilio y del Papa, quien más de una vez ha manifestado su anhelo de que llegue cuanto antes la riqueza de la doctrina conciliar al corazón de todos los fieles. Pero hay que reconocer que no por urgente, esta tarea deja de ser seria y dificultosa, pues exige como base la recta interpretación de los textos, en el sentido único que encierran en el contexto, y esto exige competencia que no está al alcance de cualquiera. Si se olvida esto, se corre el riesgo de caer en tópicos y vulgaridades, o lo que es peor, en conclusiones personales, tal vez muy dignas de respeto, pero que no reflejan el sentido del texto o que lo adulteran fundamentalmente.

Por eso nos satisface este comentario de cuatro especialistas, muy implicados en la temática conciliar que ahora exponen. Cada uno de ellos comenta un texto sobre el que trabajó a lo largo de muchos contrastes, y conoce perfectamente las vicisitudes porque atravesó, los obstáculos que tuvo que superar y el porqué de muchas expresiones concretas que han cristalizado ya y se nos ofrecen ahora como doctrina de la Iglesia. Y del mismo modo conocen también el porqué de la supresión de otros aspectos o expresiones preconiliares que fueron definitivamente descartadas del texto.

Los nombres de Nicolau, Daniélou, Molinari y Garcés son de plena garantía en este sentido. Y el estudio y la exposición sobria y muy ajustada que hacen de cada capítulo de la constitución o, a veces, incluso de cada párrafo, colma las ambiciones que el P. Nicolau expone en el Prólogo: "Esperamos que el Comentario pueda ser útil a los eclesiásticos, a los religiosos y a los estudiosos de la Teología científica; pero también a los seglares y a cuantos se interesan por el conocimiento de la teología de la Iglesia y de cada una de sus estructuras, jerarquía, laicado y vida consagrada a Dios, en tendencia hacia la santidad consumada en unión con la Iglesia triunfante".—J. GARCÍA CENTENO.

VARIOS, *Documentos del Concilio Vaticano II. Constituciones, Decretos, Declaraciones*. Trabajo Introductorio del Dr. Prof. Joaquín Salaverri, S. J. Versión hecha por un equipo de teólogos colaboradores de Sal Terrae, Edit. "Sal Terrae", Santander 1966, 16 × 12, 1.205 p.

Este volumen viene a ser una respuesta diligente y sincera con que la Editorial "Sal Terrae" secunda generosamente los deseos del Concilio Vaticano II para que su doctrina incremente cuanto antes la vida cristiana de los fieles. Esta ha sido la finalidad que se han propuesto los editores al preparar esta traducción bilingüe: el conocimiento de una doctrina que, pasando por el riguroso tamiz de las discusiones conciliares, ha venido a ser ya patrimonio común de la Iglesia universal. En latín, texto original y castellano, se nos ofrecen todos los documentos conciliares, Constituciones, Decretos y Declaraciones.

La edición bilingüe viene precedida de una Introducción del conocido teólogo P. Joaquín Salaverri y versa sobre la índole de la doctrina y la valoración teológica de la misma, los criterios de valoración e interpretación, las intenciones definitivas del Vaticano II, juntamente con las notas explicativas de Pablo VI.

En la distribución se ha conservado el orden en que vieron la luz, tal como

fueron sucesivamente aprobados los diversos documentos en las diversas sesiones. Termina el volumen con un Índice esquemático general que facilita, sin duda, el hallazgo de las materias y manejo del volumen.—J. GARCÍA CENTENO.

VARIOS, *El Concilio Ecueménico Vaticano II*, Edición de "L'Osservatore della Domenica", preparada por el cuerpo de redactores del órgano Vaticano con la colaboración de prestigiosos Padres conciliares, Edit. Paulinas, 1966, 15 × 21, 766 p.

En este volumen se nos ofrece en lengua española el texto del número que "L'Osservatore della Domenica" dedicó al Concilio. Hay ciertamente algunas diferencias con el texto original italiano, por lo que se refiere sobre todo al aspecto gráfico.

Es un libro completísimo acerca del más grande de los acontecimientos del siglo XX, que, si visto desde fuera, impone, porque se adivina tremendamente complicado en su organización, visto desde dentro, más que imponer, sobrecoge. A través de la lectura de estas páginas escritas con estilo suelto, ágil y anecdótico, llega uno a comprender perfectamente lo que ha debido ser el Vaticano II.

El volumen nos presenta en primer lugar la carta de la Secretaría de Estado, luego la presentación, a cargo de Monseñor Felici, de las dos grandes figuras que lo patrocinaron y alentaron constantemente, Juan XXIII y Pablo VI. Se nos muestra todo lo referente a la preparación del Concilio en sus distintas fases: las comisiones antepreparatorias, las comisiones, subcomisiones y secretariados preparatorios; los consejos de Presidencia, los Cardenales moderadores; la comisión de coordinación...

Los Decretos promulgados se nos ofrecen de manera condensada, previa la declaración de la historia de cada documento.

Se analiza también el pensamiento de Pablo VI durante el Concilio, el pensamiento de los Padres conciliares, las respuestas a los mensajes del Concilio (prensa, radio, televisión, etc.). También se pone de relieve la información de la prensa mundial... No falta tampoco una última parte en la que se da respuesta a una serie de objeciones que se hicieron y que siguen tal vez aún hoy haciéndose al Concilio Vaticano II. Incluso se habla ya de manera concreta de los últimos pasos del Concilio que es la puesta en marcha de los distintos documentos conciliares.

Entre toda la vasta literatura postconciliar este volumen merece especial aprecio no sólo por la fidelidad a la doctrina, sino también por todo ese contorno que la acompaña que nos hace comprender mucho mejor el ambiente y las discusiones que se plantearon en diversas cuestiones, algunas de las cuales eran de primerísima importancia.—J. GARCÍA CENTENO.

RAHNER-RATZINGER, *Episcopado y Primado*, Edit. Herder, Barcelona 1965, 22 × 14, 144 p.

En el vasto campo de la eclesiología el tema del episcopado, y más concretamente sus relaciones con el Primado, ha sido en los últimos años uno de los más discutidos y uno de los que más tiempo de reflexiones ha ganado a los teólogos. Fue, también, uno de los temas que, planteado abiertamente en el Vaticano II, exigió más tiempo y reflexión a los Padres y teólogos conciliares, por la enorme repercusión de la doctrina. Sabido es que el Concilio llegó a algunas conclusiones definitivas, pero que en general, dejó el camino abierto a futuras discusiones teológicas sobre algunos de los aspectos dogmáticos que encierra este vastísimo tema.

En este volumen se nos presentan muchos de los interrogantes que todavía no han encontrado respuesta única y definitiva, y que pueden dar luz sobre muchos aspectos eclesiológicos y enriquecer notablemente la doctrina de la eclesiología, tales como la función propia de cada obispo en su diócesis o iglesia local como algo peculiar y no como continuación y prolongación del Primado, el alcance de cada una de estas comunidades locales, o "comunidades de eucaristía", su

verdadero relieve dentro de la Iglesia universal, reflexiones sobre la naturaleza misma de la sucesión apostólica en general y en concreto, la sucesión papal y la sucesión episcopal, sobre el Colegio Apostólico y su naturaleza teológica, sobre el Colegio episcopal como continuador del Colegio Apostólico, sobre el sujeto de la autoridad infalible o infalibilidad, las consecuencias prácticas en orden a la organización de las diócesis, etc. Temas, como se ve, de plena actualidad, que ocuparon horas y horas en las tareas conciliares, sin que se llegara a una solución total en muchos de sus aspectos, que han quedado abiertos a la investigación teológica.

El hecho de que sean precisamente Rahner y Ratzinger, sin duda dos de los teólogos más beneméritos en nuestros días, quienes plantean las cuestiones sobre el Primado y el Episcopado, es garantía de la seriedad científica con que son abordadas las cuestiones dogmáticas relativas al tema propuesto.—J. GARCÍA CENTENO.

VARIOS, *Conceptos fundamentales de Teología*, t. I Adán-Escritura, t. II Esperanza-Mediador, Edición dirigida por Heinrich Fries, Edit. Cristiandad, Madrid 1966, 21 x 14, 546 y 623 p. respectivamente.

Son estos los dos primeros tomos de los cuatro de que consta la obra completa que bajo el título arriba enunciado dirige el ya conocido Profesor de Teología Fundamental de la Universidad de Munich, Heinrich Fries, y que ahora publica, en versión castellana, Ediciones Cristiandad.

La empresa, ciertamente, es ambiciosa, y podemos asegurar que la obra llena plenamente esa sana ambición, pues a través de los diversos estudios que en estos dos primeros tomos nos ofrecen —por orden alfabético hasta la palabra Mediador inclusive— se aprecia claramente el sentido profundo, serio y actual que se le ha dado. En una obra como esta, que pretende ser una especie de diccionario teológico, pero selecto, científico y rigurosamente fiel a la verdad inmutable y a la evolución progresiva, no resulta nada fácil el acierto, tanto en la elección de temas como en la orientación y el enfoque que a cada uno de ellos se le da. Sin embargo, la calidad misma de los distintos colaboradores de la obra, especialistas todos en las respectivas cuestiones que afrontan, así como su amplia preparación histórica, teológica, bíblica y litúrgica, han sido sin duda la clave fundamental del acierto en la selección de temas y en la manera de ser presentados. Por lo que se refiere a estos temas nos damos cuenta que el criterio que ha presidido la elección ha sabido armonizar lo que siempre ha sido y seguirá siendo en teología de perenne interés, con lo que bajo signos nuevos nos ofrecen las perspectivas de nuestros tiempos. También en la forma de tratarlos impera este mismo criterio. En cada cuestión planteada se estudian sus diversos aspectos a la luz de las orientaciones más modernas, se hace resaltar como merece la importancia del tema bíblico; los contactos posibles con el pensamiento filosófico de nuestro tiempo. Se estudian las verdades del dato revelado, no como exposiciones frías y mecánicas, sino haciendo resaltar la riqueza caudalosa y viva, encerrada en unas fórmulas que a veces han llegado a envejecer con el paso de los tiempos. El inconveniente de los límites que forzosamente se han de imponer en una obra de este calibre queda, en parte, compensado por la abundante y modernísima bibliografía que se nos ofrece en cada caso, lo que permite, al que lo desee, una ampliación sobre alguno de los puntos que quizá solamente se insinúan.

Aunque una obra así no puede estar exenta de limitaciones y por tanto tampoco de deficiencias, y aun cuando de algunos de los temas tratados cabía esperar más, dado el prestigio de que gozan quienes los firman, sin embargo hemos de reconocer que está plena y satisfactoriamente logrado el propósito de la obra, y que responde satisfactoriamente al lema de una teología viva y actual.—J. GARCÍA CENTENO.

UN EQUIPE DE LAICS ET DE PREYRES, *Constitution "Sacrosanctum Concilium"*, Edit. Mame, 1966, 25 × 11, 192 p.

Estupenda la edición de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia que nos presenta esta editorial francesa, en la colección "Vivre le Concile" destinada a difundir los frutos del Concilio Vaticano II.

Se nos presenta el texto de la Constitución "Sacrosanctum Concilium" precedida de una introducción de Mons. Jenny; comentarios apropiados escritos por un equipo de sacerdotes y laicos y un cuestionario de trabajo.

La introducción de Monseñor Jenny pone en claro que en la reforma litúrgica, sancionada por el Concilio, no se trata simplemente de una renovación y adaptación de los ritos caídos en desuso, para ponerlos al alcance de la comprensión de nuestros fieles actuales sino de todo un movimiento que pretende la renovación de la vida cristiana y su acrecentamiento, la promoción del ecumenismo y el apostolado misionero. Puesto que la Liturgia está en el centro mismo de la vida de la Iglesia y es, por así decirlo, signo de esa vida y como su respiración, una Liturgia renovada —dice Monseñor Jenny— dará a la Iglesia, y no solamente a los sacerdotes sino también a todo el pueblo, el dinamismo espiritual, apostólico y misionero que ella necesita.

Traza después una breve historia del esquema, que hunde sus raíces en la propia historia del Movimiento Litúrgico iniciado por Dom Guéranger; de los debates conciliares, con sus inquietudes, incertidumbres y el resultado final esplendoroso y unánimemente positivo. Señala a continuación con visión certera los puntos más importantes de la Constitución.

El libro, de bella presentación tipográfica, se cierra con un índice de materias y unas breves indicaciones bibliográficas.—F. TOSTÓN.

VARIOS, *Estudios sobre el Concilio Vaticano II*, Edit. Mensajero, Bilbao 1966, 22 × 15, 542 p.

Se recogen en este tomo de la colección "Biblioteca Mensajero" las principales ponencias presentadas en la Semana de Teología organizada por la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto en septiembre de 1965. Son sus autores un grupo de prestigiosos teólogos y profesores que, con amplitud y rigor científico y sistemático, analizan, desarrollan, aclaran diversas cuestiones implicadas en tres de los más importantes frutos del Concilio Vaticano II: Constitución sobre la Sagrada Liturgia, Constitución sobre la Iglesia y el Decreto sobre el Ecumenismo.

Los tres primeros trabajos, del P. Alfaro, profundizan en el misterio de la salvación, contemplado desde tres ángulos de visión convergentes: el Misterio de la Iglesia y el papel de la Santísima Virgen María en el Misterio de Cristo y de la Iglesia.

Sigue una amplia y concienzuda exposición de la Iglesia como Pueblo de Dios a cargo del P. José Ramón Scheiffel. La génesis teológica conciliar de la expresión Pueblo de Dios en la Constitución "Lumen Gentium" con abundantes referencias bíblicas y a los más serios trabajos actuales de Teología.

El P. Daniel Iturrioz aborda tres importantes temas, cuales son la pertenencia a la Iglesia según la Constitución sobre la misma, partiendo de una concepción actual que tiende a hablar más bien de plenitud de pertenencia o de "diversas tonalidades en que se realiza de hecho" la relación con la Iglesia según el plan salvífico de Dios respecto de toda la humanidad. Otro tema es el de la vida eclesial, de la que afirma, tras su brillante exposición, que "ofrece valores existenciales que no solamente llenan de luz y sentido la existencia personal sino que al mismo tiempo la incorporan en una vida social en la que la persona tiene una irradiación universal".

El tercer tema tratado por el P. Iturrioz es el actualísimo e importante de la Colegialidad episcopal.

José María Setién habla del concepto de autoridad de la Iglesia, siguiendo también la Constitución "Lumen Gentium". Luis Armendáriz escribe sobre la "Consecratio mundi".

La serie de ponencias sobre la Constitución conciliar sobre la Iglesia se cierra con la del Sr. Sugranyes de Franch, ex-Presidente de la Organización Internacional Pax Romana y auditor laico en el Concilio, quien trata el tema del apostolado de los laicos, haciendo hincapié en la misión, los carismas y el apostolado como funciones del laico.

El Padre dominico García Extremeño dedica dos magníficas ponencias, una a los fundamentos doctrinales del Ecumenismo con un interesante bosquejo histórico de este movimiento; otra a la actitud que debe tomar el católico en el diálogo ecuménico.

En resumen, un excelente volumen que permitirá profundizar y asimilar más íntimamente las nuevas orientaciones y caminos surgidos del acontecimiento religioso más importante de nuestro siglo.—F. TOSTÓN.

## Ciencias Escriturísticas

AYUSO MARAZUELA, T., *La Biblia visigótica de San Isidoro de León. Contribución al estudio de la Vulgata en España*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1965, 24 × 17, 201 p.

El 19 de julio de 960 terminó de escribirse el *Códice Legionense*, o Biblia Visigótica de San Isidoro de León (según la referencia cronológica del propio Códice), por lo que en 1960 se cumplió el milenario de vida de tan célebre y precioso códice. Con ser un documento tan conocido y estimado, así como traído y llevado por especialistas de todos los tiempos y de todas las lenguas, no existía un estudio sistemático y completo, por lo que el malogrado D. Teófilo Ayuso Marazuela, tan popular en España y fuera de ella, acreditado maestro, sobre todo en el estudio de la Vulgata en nuestra patria, fue publicando en "Estudios Bíblicos" de Madrid, una serie de artículos que luego se agruparon en el volumen que comentamos. En él se estudian la bibliografía del Códice y su contenido, se hace un estudio pormenorizado paleográfico y crítico y se completa el panorama con unas derivaciones sobre la Biblia de San Peregrino: origen, transmisión, contenido, difusión e influjo de la misma en España, Francia e Italia. El autor ha puesto en su empeño toda su competencia y amor, así como una diligencia y un espíritu crítico que le son consustanciales por su contacto íntimo con los temas relacionados con la suerte de la Vulgata en España. Otros estudios precedentes le prepararon y capacitaron para esta obra de investigación a la que irá vinculada su vida y su fama. Es, desde luego, obra para especialistas, aunque varios aspectos interesen a muchas personas cultas y, sin duda, el balance crítico y literario mejor logrado sobre el celeberrimo Códice Legionense. A través de sus 200 páginas se intercalan numerosas láminas que reproducen páginas del Códice y que dan prestigio y prestancia al estudio, aunque nos parece que, con medios técnicos más depurados, pudieran haberse logrado mayores efectos de belleza y nitidez.—DICTINIO R. BRAVO.

SCHELKLE, K.-H., *Wort und Schrift. Beiträge zur Auslegung und Auslegungsgeschichte des N. T.*, Edit. Patmos, Düsseldorf 1966, 24 × 17, 322 p.

Se ha reunido en este libro una serie de estudios, dispuestos en orden lógico, de manera que en realidad se trata de una exposición sistemática del Nuevo Testamento. A la consabida queja de que los teólogos católicos se ocupan mucho de la teología de los Sacramentos, y poco de la teología de la Palabra divina, están hoy replicando los teólogos católicos aludidos. El libro que aquí presentamos consta de cuatro partes: Hermenéutica bíblica, Exposición y Teología del Nuevo Testamento, Ethos bíblico, Exposición Patristica. Dentro de cada una de

esas partes generales van apareciendo los temas candentes de la teología bíblica actual. La ventaja de este método consiste en poder agrupar en torno a una idea fundamental toda la doctrina del Nuevo Testamento y de los Padres. Así se logra una exposición sistemática. Tiene además la ventaja de que el autor ha podido reflexionar y profundizar un tema destacado e importante. Y de este modo, el libro es una sucesión de estudios preparados a conciencia, estudios difíciles de reunir porque fueron publicados en revistas diferentes, y que han sido retocados, cuando hacía falta; es esta nueva edición completa. Para los estudiosos de la teología bíblica del Nuevo Testamento, este libro es de una gran importancia, por los temas concretos y problemas concretos, y también por la competencia y seguridad doctrinal del autor. La edición trae licencia eclesiástica. La presentación de la Editorial Patmos es también magnífica.—L. CILLERUELO.

ROWLEY, H.-H., *Apokalyptik. Ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit*, Edit. Benziger, Einsiedeln-Zürich-Köln, 22 × 14, 250 p.

Nos llega ahora una traducción al alemán del libro del famoso exégeta inglés sobre la apocalíptica judeo-cristiana, traducción hecha sobre la tercera edición inglesa. El tema de la apocalíptica se presta a todo género de exageraciones y extremismos, por lo que una discusión serena y sistemática, como la llevada a cabo por Rowley es como una introducción fundamental a ese género literario, a su naturaleza, a sus temas y a sus modos de concebir y pintar. Tratándose de un período de varios siglos, se hace necesaria también la comparación entre unos apocalipsis y otros de diferentes épocas. El libro se compone de cuatro partes: Origen de la Apocalíptica, Apocalíptica de los dos últimos siglos precristianos, Apocalíptica del primer siglo cristiano, mensaje permanente de la Apocalíptica. En esta cuarta parte nos da Rowley no sólo la teoría general, el significado y valor de la Apocalíptica, sino que nos hace comprender esa Apocalíptica como mensaje de la mayor importancia para comprender la naturaleza del Cristianismo. Rowley no es un mero erudito, sino que es un gran escritor y su libro se lee con el mayor placer. El libro contiene además una hermosa colección de 450 fichas bibliográficas; una abundante bibliografía y un Índice de personas y cosas. El libro está traducido por especialistas, que conocen bien el oficio y presentado con brillantez por la Editorial Benziger.—L. CILLERUELO.

TRILLING, W., *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, Edit. Patmos, Düsseldorf 1966, 20 × 14, 184 p.

El tema de la "historicidad" de la vida de Cristo continúa haciendo jactar a las prensas. El libro que aquí presentamos tiene en cuenta que se necesita hoy un gran coraje para atreverse a escribir sobre un tema tan zarandeado por todos los medios de información que tiene hoy a su disposición el hombre moderno. Pero este libro está escrito con un propósito determinado; toda esa inundación de literatura de todas clases que habla de la historicidad de Jesús ha producido en el hombre moderno una impresión de inseguridad difícil de subsanar. Los sabios y biblistas saben a qué atenerse en cada caso, pero el hombre corriente, que ve surgir por todas partes los interrogantes y las dudas, saca la conclusión apresurada de que todo es incierto, o de que muchas cosas son inciertas y ahí se queda. Por eso, este libro llega en un momento oportuno. No quiere decir esto que el autor pretenda mantener la ingenua creencia de que los Evangelios son biografías científicas de Cristo, u otras ingenuas creencias, que hoy casi han desaparecido. Por el contrario, mantiene con firmeza las posturas científicas y críticas. En la segunda parte del libro afronta los temas más delicados: cronología, infancia, la Ley, el Milagro, el fin del mundo, la Cena, el Proceso y la Resurrección. Como se ve, el autor no rehuye su responsabilidad. En una tercera parte, el autor expone el "misterio" de Jesús y qué es lo que nos revelan los Evangelios acerca de este misterio. El libro está escrito con una gran serenidad y lleva licencia eclesiástica. Está bien presentado por la Editorial Patmos.—L. CILLERUELO.



LEON-DUFOUR, X.; *Die Evangelien und der historische Jesus*, Edit. Pattloch, Aschaffenburg 1966, 21 × 14, 600 p.

El original fue publicado en francés el año 1963 y en el breve intervalo que media hasta hoy ha tenido ya tres ediciones. De la tercera se hace ahora esta traducción alemana. El autor, jesuita, Consultor de la Comisión Bíblica, Profesor universitario de exégesis del Nuevo Testamento, se enfrenta aquí con el problema entero de la historicidad de Cristo, tal como se desprende de los Evangelios. Este libro nos ofrece ya el tipo de las futuras "Vidas de Cristo" dedicadas a los científicos y hombres de estudio. A su disposición ha tenido todos los medios que la crítica moderna y las inmensas bibliotecas actuales ofrecen a un gran Profesor. Un estudio detenido y personal de las materias y la labor de cátedra ha hecho posible un conocimiento raro y extraordinario de la materia. Finalmente un amor a Cristo y una lealtad a la Iglesia mantienen siempre a gran altura la pluma del autor. No es, pues, de extrañar el éxito que ha obtenido el libro en Francia y que ahora está ya obteniendo en Alemania. La traducción está muy bien hecha y la presentación es muy esmerada.—L. CILLERUELO.

LÄPPLÉ, A., *Die Apokalypse nach Johannes*, Edit. Don Bosco, München 1966, 21 × 14, 220 p.

Presentamos aquí una nueva exposición del Apocalipsis de San Juan. Son tales los prejuicios que existen acerca de las dificultades que el Apocalipsis encierra que el público apenas lee ese libro y cuando lo lee, lo hace por curiosidad o esteticismo, sin ánimo serio de penetrar en el mensaje que ofrece. A ello ha contribuido sin duda la gran cantidad de exposiciones absurdas o caprichosas que han sembrado la confusión, junto a las exposiciones científicas y serias. Modernamente la exposición del Apocalipsis se hace con serenidad y con eso el libro ha entrado nuevamente a servir de fuente de religiosidad, de doctrina y de sentido escatológico. Hoy que tanto se habla de escatología, es preciso no confundir este sentido escatológico que el Apocalipsis nos inculca con los sueños de los visionarios. El autor de esta nueva exposición nos da una Introducción muy bien hecha sobre el origen, desarrollo, sentido y valor de la Apocalíptica. En la misma exposición se sigue un método científico, pero movido y bien presentado, incluso breve, para no cansar: crítica textual, exposición literaria y real, indicaciones sobre su aplicación y aprovechamiento. El libro se termina con una bonita teología del Apocalipsis, en la que se pone de relieve la figura de Cristo y la teología de la historia. La Editorial Don Bosco presenta el libro impreso con gran nitidez y con esmero.—L. CILLERUELO.

TRILLING, W., *Im Anfang schuf Gott...*, Edit. Herder, Freiburg 1965, 20 × 12, 144 p.

Bajo el lema "fe e historia" comienza a publicarse una serie de libros que tratan de realizar las intenciones del Concilio Vaticano II, llevando a un amplio círculo de lectores el resultado de las investigaciones científicas en materia bíblica y religiosa. El lector de hoy necesita estar bien informado y quiere saber siempre la última palabra de las investigaciones y el estado actual de la cuestión en los temas más discutidos. Por eso ha sido un acierto comenzar con el problema del principio del Génesis. El libro, católico y con aprobación eclesial, se dirige sin embargo a todos los hombres de buena voluntad. Trilling acepta así esta difícil misión del gran divulgador, que actualmente consiste en servir de intermediario entre el especialista y el pueblo, colmando el abismo que indebidamente se ha venido creando durante mucho tiempo. La tarea de estos hombres modestos y apostólicos es hoy heroica, y merece todos los aplausos. Gracias a estos hombres llegará pronto un día en que el público, el gran público, al que pertenecen algunas veces los intelectuales, podrán leer sin escandalizarse los estudios de los biblistas. También la Editorial Herder merece un aplauso por su incansable labor apostólica.—L. CILLERUELO.

HULSBOSCH, A., *God's Creation. Creation, Sin and Redemption in an Evolving World*, Edit. Sheed and Ward, London-Melbourne-New York 1965, 18 x 11, 270 p.

Ha sido un acierto traducir al inglés este libro que originalmente se había publicado en holandés. De este modo es accesible a un amplio mercado. Hoy, Holanda se está destacando como nación que va a la vanguardia de una exposición de la verdad, sin más consideraciones de prudencia que la misma verdad. Con razón o sin ella, esa fama se va extendiendo, y cada uno puede dar su opinión sobre la licitud y conveniencia de esta actitud. En el presente libro el P. Hulsbosch acomete la empresa de exponer los dogmas de la Creación, del Pecado original y de la Redención dentro de las perspectivas de un mundo evolutivo, como lo es el nuestro. En cuanto al problema de la verdad de esa actitud, todavía no nos hemos recobrado enteramente del "concordismo" y es natural que miremos con cierto recelo a los que tratan de concordar la narración del Génesis con los huesos del Pitecántropo. Pero esto tiene poca importancia cuando el tema es tratado por un hombre que conoce perfectamente su oficio, como lo es el P. Hulsbosch. Lo que realmente preocupa es la licitud o conveniencia de lanzar a la calle temas tan delicados como los que en otros tiempos levantaban tempestades. Se repite constantemente que el más grave problema de los biblistas no es entender la Biblia, sino publicar sus opiniones, ya que esas opiniones suelen escandalizar, y no por culpa de los biblistas, sino porque el público no está suficientemente preparado. Muchos replican a esto, que si esperamos a que el público esté bien preparado, nos moriremos todos en un gran silencio sepulcral. Otros estiman que se debe caminar con prudencia. Lo cierto es que el autor conoce perfectamente su tema, que lo expone con lucidez e incluso con audacia, que su libro se lee con gusto, que estimula al lector, que merece todos los aplausos en el orden especulativo. Algún lector pensará que la valentía en presentar las dificultades no corresponde a la claridad de las soluciones. Pero no se le puede negar un noble propósito de ayudar al hombre de nuestro tiempo, especialmente al intelectual, a comprender que no hallará en la Biblia oposición para la ciencia.

—L. CILLERUELO.

SCHNACKENBURG, R., *Herders theologischer Kommentar zum N. Testament, Das Johannes-evangelium. I Teil*, Edit. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1965, 24 x 15, 524 p.

Va adelante la Colección de comentarios que Herder va dedicando a la Sagrada Escritura bajo la dirección de Wikenhauser y Schnackenburg, que ya nos había ofrecido el Comentario de las Epístolas de San Juan, nos ofrece ahora la primera parte de su comentario al Evangelio de San Juan. La gran extensión que se da al comentario lo convierte en un instrumento precioso de trabajo y la larga y profunda Introducción que nos ofrece pone al día la enorme masa de estudios y discusiones a que da continuamente lugar este Evangelio. Esta Introducción abarca nada menos que 171 páginas, en las que se discute el carácter de "evangelio", su relación con los Sinópticos; la crítica literaria, la tradición y redacción (historia de las formas), la autenticidad, idioma, estilo, ideología, ambiente espiritual y origen, tendencias teológicas e históricas, tradición del texto y crítica del texto e historia del mismo Evangelio. Como se ve es una Introducción completa, puesta al día, que no deja nada que desear. El método seguido en este Comentario es el corriente en todas las exposiciones científicas de importancia. Pero, dado el carácter singular de este Evangelio, que obliga con frecuencia a tocar puntos concretos y discutibles, el autor recurre al sistema de los apartes (*Excursus*) para detenerse en aquellos problemas que obligan a una discusión especial. Así encontramos estudio especial sobre el origen y carácter del concepto de "Logos", preexistencia, nombre de Jesús, concepto de "signo", Hijo del Hombre, comparación entre el mito redentor de los gnósticos y la Cristología de San Juan, y finalmente el concepto de "fe" en el cuarto Evangelio. De este modo, cuando aparezca la segunda parte, tendremos al parecer el mejor comentario que se haya publicado hasta hoy sobre el Evangelio de

San Juan. Como es natural, lleva licencia eclesiástica. La presentación de Herder es magnífica.—L. CILLERUELO.

BLINZLER, J., *Johannes und die Synoptiker*, Edit. Kathol. Bibelwerk, Stuttgart 1965, 21 × 14, 100 p.

Este librito fue presentado primero como "ponencia" de un congreso católico, y esto da una idea de la amplitud, claridad y exactitud, con que es presentado un tema tan amplio y técnico. En aquel congreso, muchos estudiosos pidieron que la ponencia fuese publicada y su deseo se ha realizado. Nadie puede esperar que en cien páginas se agote el tema ni en extensión ni en profundidad, pero no hallará otro libro que en menos espacio le informe de un modo tan profundo y tan extenso como éste. Son cuatro capítulos magníficos. El primero discute el problema de las coincidencias y de las diferencias entre Juan y los Sinópticos. En el segundo se pregunta si Juan ha conocido a los Sinópticos. En el tercero se busca el punto de vista del IV Evangelio, para dar en el cuarto capítulo un juicio sobre el valor histórico de San Juan. Como se ve no se eluden los interrogantes difíciles. El librito hace honor a la colección de Estudios Bíblicos de Stuttgart, en la que ocupa el número 5.—L. CILLERUELO.

HAAG, H., *Die Handschriftenfunde in der Wüste Juda*, Edit. Kathol. Bibelwerk, Stuttgart 1965, 21 × 14, 74 p.

Este folleto podría ser considerado como segunda edición del que con el mismo título se publicó en la Colección Movimiento Bíblico Católico de Suiza. Pero ha sido remozado al ser recogido en la Colección de Stuttgart y así nos da con claridad y exactitud el estado actual del problema de los escritos de Qumram. En primer lugar se trata de dar una descripción topográfica y una historia de los hallazgos famosos. Luego es menester hacer un inventario de estos, tanto de los que son bíblicos como de los no bíblicos. Finalmente se trata de emitir un juicio en relación con el Antiguo Testamento, con el Judaísmo y con el Nuevo Testamento. El librito cumple su cometido de un modo perfecto. Existe hoy un verdadero diluvio de publicaciones sobre el tema, y por lo mismo se hace muy simpático este folleto que en el menor espacio posible informe satisfactoriamente al lector y en notas apropiadas y críticas le da la posibilidad de ulteriores estudios.—L. CILLERUELO.

GAECHTER, P., *Die literarische Kunst im Matthäus-Evangelium*, Edit. Kathol. Bibelwerk, Stuttgart, sin fecha (1965), 21 × 14, 82 p.

La preocupación actual de los exégetas gira en torno al punto de vista de la "teología" de los Evangelistas. Pero al mismo tiempo el *Sitz im Leben* obliga a recordar que esos Evangelistas son hombres de su tiempo, que están sumergidos en una cultura en la que la memoria juega un papel fundamental, y que pertenecen a una casta de excelentes narradores. Siempre se había apreciado en el Evangelio de San Mateo un orden lógico, más bien que cronológico. Pero desde hace algún tiempo han comenzado los críticos a descubrir rasgos de carácter estético. El término alemán *Kunst*, lo mismo que su adjetivo o adverbio *Künstlich* puede significar artístico, artificioso y artificial conjuntamente, en oposición a un orden lógico y cronológico. En este librito, que ocupa el número 7 de la Colección de Stuttgart, se estudia esa dimensión literaria y estética, que agrupa o diferencia las perícopas del primer Evangelio. De este modo se pone en evidencia que en el primer Evangelio hay una "técnica" que organiza la materia según un fin y un gusto determinados. Este folleto cumple a maravilla su propósito que es justamente informativo y analítico.—L. CILLERUELO.

SEIDENSTICKER, Ph., *Paulus, der verfolgte Apostel Jesu Christi*, Edit. Kathol. Bibelwerk, Stuttgart 1965, 21 × 14, 130 p.

El número 8 de la Colección de Stuttgart ha sido dedicado de nuevo a San Pablo. Pero ya no se trata de su conversión, ni tampoco de su teología. Con frecuencia detrás de la teología paulina desaparece la inmensa personalidad, la fuerte experiencia del hombre Pablo. Este librito se dedica, pues, a estudiar la postura personal ante la misión de "apóstol de los gentiles". Cuando ahora vemos los viajes misioneros de Pablo a la distancia de veinte siglos, reconocemos con facilidad el increíble éxito del Apóstol. Pero para él el éxito no era tan claro. Su primera empresa apostólica, la predicación en Damasco y en Jerusalén terminó de mala manera. Su primer viaje misionero al Asia Menor, partiendo de Antioquía, parece haber terminado también mal, pues al volver a Antioquía tiene que discutir con Kefas, se ve puesto en entredicho por los amigos de Santiago y abandona definitivamente su centro de Antioquía para trasladarlo a Efeso. Lo mismo le aconteció en el apostolado desarrollado desde Efeso, especialmente por los acontecimientos de Corinto y por la persecución de los judíos: ya no volvió tampoco más a Efeso. Pero el apostolado de los años 57 y 58 aparece tan lleno de dolor, que el viaje a Jerusalén parece una liberación. Finalmente, la prisión, cautividad y muerte nos ofrecen un cuadro lleno de angustia. Las etapas de apostolado son como "pasos" de *Via crucis* y nos dan con fuerza el sentido y el valor de la cruz en el hombre llamado por Cristo, a quien Cristo muestra cuánto le conviene padecer por Él. La fortaleza de Pablo es el modelo del apostolado, y en ese sentido es también Apostol. Este simpático folleto nos ofrece, pues, un repaso de la vida de San Pablo a la luz del Gólgota. Es, pues, muy interesante, tanto para la teología como para la espiritualidad.—L. CHILBUELO.

RUPPERT, L., *Die Josephserzählung der Genesis. Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen*, Edit. Kösel, München 1965, 25 × 17, 278 p.

El volumen que presentamos pertenece a la hermosa Colección "Studien zum alten und neuen Testament", dirigida por los Doctores Hamp y Schmid. Sabido es que la narración o historia de José, que hallamos en el Génesis tiene características muy singulares dentro del conjunto de las narraciones o tradiciones sobre los patriarcas; también es sabido que esa historia de José ostenta un marcado carácter sapiencial. Pues bien, el autor ha escogido precisamente esta narración para investigar las fuentes del Pentateuco, como lo indica el subtítulo del libro. Mientras los críticos se cansan ya de estudiar los aspectos de la crítica literaria del Pentateuco, se interesan mucho más por la llamada "teología de las fuentes del Pentateuco". Pero sólo en los pormenores y casos concretos puede estudiarse bien esa teología. ¿Qué linaje de teología aparece en esta narración, tal como la presentan el Jahvista, el Elohista y el C. Sacerdotal? Se da, pues, como base la historia de las formas y la discusión crítico-literaria de las fuentes. Se trata fundamentalmente de una "historia de la salvación". Dentro de ella el Jahvista contempla cómo Jahvé guía a su pueblo hasta instalarlo en Palestina; el Elohista da un ejemplo más de su teología de la historia, como un contrapeso del "Exodo"; finalmente, el C. Sacerdotal presenta la historia de José como parte de una historia de Jacob. Esto quiere decir que el Jahvista ve el carácter gratuito que tiene la elección divina de Israel, mientras que el Elohista ve a los doce "Patriarcas" como núcleo del pueblo y a José como instrumento providencial de su preservación y defensa, y el C. Sacerdotal dirige la historia de José al asentamiento en Canaán, puesto que Jacob es llevado a la cueva de Machpela y los israelitas se llevan el cadáver de José. En la primera parte el autor estudia el texto desde el punto de vista crítico y literario de las fuentes, y luego desde el punto de vista de su teología. En la segunda parte, reconstruye temáticamente la narración según el Jahvista, Elohista y C. Sacerdotal. En la tercera parte, expone la influencia de esta perícopa en la Biblia ulterior.—L. CHILBUELO.

SCHMID, H.-H., *Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur*, Edit. Töpelmann, Berlín 1966, 23 × 16, 252 p.

El problema de la "Sabiduría" está hoy de viva actualidad, en cuanto que cada día se descubren mayores afinidades e influencias entre la literatura sapiencial y todos los demás géneros literarios de la Biblia. No se trata sólo de las relaciones de la sabiduría con la profecía, con la apocalíptica, con el culto o con el derecho, sino también con el Nuevo Testamento y sus géneros literarios. Por eso, este hermoso libro de H.-H. Schmid viene a prestar un gran servicio a la cultura bíblica. Fue redactado primero como Disertación para el Doctorado en Teología y luego arreglado para su publicación. Viene, pues, adornado con todos los requisitos que las actuales Universidades exigen a sus Doctores. El libro tiene dos partes: la primera es dedicada a la exposición del tema y la segunda a las fuentes. La primera se subdivide en tres nuevas partes, dedicadas a Egipto, Mesopotamia e Israel. La exposición del tema se hace tanto desde el punto de vista histórico como del especulativo. Aparte esto, se nos da en notas toda la bibliografía utilizada y al final los índices correspondientes. Tanto la historia como la discusión son llevadas en forma magistral. Es, además, un inmenso servicio el poder leer en la traducción alemana la abundante literatura sapiencial de Egipto y Mesopotamia, para juzgar directamente sobre ella. Especial interés mantiene la tercera parte, dedicada a Israel, donde se discuten temas interesantes como la sabiduría teológica antigua y la sabiduría antropocéntrica moderna, la personificación de la sabiduría y la crisis de la misma en los libros de Job y Eclesiastés. El libro está nítida y concienzudamente presentado por Töpelmann.—L. CILLERUELO.

BLINZLER, J., *Il processo di Gesù*, Edit. Paideia, Brescia 1966, 21 × 15, 472 p.

He aquí un libro de palpitante actualidad que debe interesar por igual a los curiosos y a los científicos y más aún a los teólogos y escriturarios. El proceso de Jesús ha merecido muchos y concienzudos estudios en sus interesantes aspectos histórico, exegético y jurídico, no exentos de dificultades y que ofrecen indudable interés. La presente obra de J. Blinzler, traducida al italiano por M. A. Colao Pellizzari y que constituye el volumen 6 de la Biblioteca de Cultura Religiosa Paideia de Brescia (Italia), es, al mismo tiempo, resumen y compendio de las investigaciones precedentes y estudio personal macizo y documentado en torno a los problemas que suscitan los diversos episodios del proceso y condena de Jesús. Algunos de sus puntos de vista que en principio pudieran causar sensación o sorpresa, como la defensa de la juridicidad observada por los judíos en el proceso de la muerte del Salvador, son hoy día menos extraños, llamativos y singulares, desde el momento en que el Concilio Vaticano II ha advertido que no debe imputarse el deicidio a los judíos contemporáneos de Cristo, ni al pueblo judío en general. La tesis general de no pocos judíos modernos va aún más lejos, al eximir de toda responsabilidad a los hebreos, mientras que otros investigadores cargan al pueblo judío toda la culpa del proceso y condena de Jesús. Para llegar a conclusiones probables o fundadas se impone examinar y revisar el desarrollo histórico y el carácter jurídico del proceso en consonancia con los datos de las fuentes bíblicas y extrabíblicas. Es cabalmente lo que hace nuestro autor con convincente acopio de bibliografía y con abundantes divagaciones o "excursus" sobre los puntos más oscuros y debatidos. La información es amplia y seria, fundada y científica y los juicios y opiniones sensatas y ponderadas, con fina penetración en el valor y sentido de los documentos que aduce. Así, por ejemplo, se exponen y analizan los poderes jurídicos del Sanedrín y del Procurador romano, a base de los textos evangélicos y de la tradición judía, se proponen temas siempre actuales y palpitantes, como los referentes al castigo de la flagelación, a la arqueología relacionada con la crucifixión, la sepultura de Cristo, etc. Por lo dicho resulta evidente que nos hallamos ante una obra interesantísima, apta para saciar la curiosidad científica de cualquier persona culta y para orientar a los estudiosos y especialistas sobre temas de innegable interés y de perpetua actua-

lidad. Merece calurosa acogida, cual lo comprueba el hecho de que haya sido traducida al inglés, al español y al italiano. La versión italiana que comentamos corresponde a la tercera alemana y está notablemente enriquecida con nuevos datos y discusiones, es decir, puesta al día en toda la extensión de la palabra.—DICTINIO R. BRAVO.

GONZÁLEZ, A., *El libro de los salmos. Introducción, versión y comentarios*, Edit. Herder, Barcelona 1966, 22 × 14, 729 p.

Se trata de un auténtico y espléndido comentario sobre el Salterio que se ajusta en todo a las exigencias que hoy privan en esta clase de estudios. Nos informa la Editorial Herder de que la presente obra es "el fruto de muchos años de trabajo". Lo creemos sin dificultad por la extensión y la profundidad del libro que no es un comentario más, sino una obra moderna que recoge los últimos avances de la exégesis, pudiendo ser considerado por ese motivo y por sus méritos específicos y dotes expositivas, como un estudio fuera de serie. Sus indiscutibles méritos giran en torno a tres características: conocimiento y exposición *teórica* de toda la problemática relacionada con el Salterio, aguda penetración *práctica* en el sentido real tan rico en contenido teológico, moral y espiritual y *versión* clara y exacta del texto original. Se dispone y prepara al lector, como es lógico y necesario, con los conocimientos precisos que constituyen la introducción especial al libro de los Salmos: nociones generales, formación gradual del libro, texto hebreo y versiones, contexto literario a base de las literaturas afines y contemporáneas, contexto bíblico sobre su lugar en el canon y su naturaleza poética, etc. Pasa luego revista a los métodos antiguos y actuales de interpretación: historicista, escatológico-mesiánica y morfo-literaria, con atención particular a los géneros literarios y a las influencias litúrgicas o culturales. Todo con precisión y sentido de la medida, puesto que la introducción abarca tan sólo 42 páginas. Con buen acuerdo, se fija más en la sustancia que en los accidentes, sin perderse en divagaciones, como tantos otros comentaristas, sobre los autores de los Salmos, ya que lo que interesa sobre todo es penetrar en su sentido que por su historia y dimensiones rebasa el aspecto personal y refleja el sentir de la colectividad religiosa. Luego, cada salmo es traducido y comentado con gran acopio de conocimientos y con riguroso método exegético. Busca, sobre todo, el sentido literal, las vivencias religiosas, la expresión práctica que dan las dimensiones verdaderas de su contenido. O sea, que los salmos son historia, poesía, sentimiento lírico, reflejo de una mentalidad y de un estilo que hacen de este libro la cima religiosa y literaria del genio de Israel. La buena orientación del autor recibe en cada página el refrendo de sus profundos conocimientos escriturarios, depurada técnica expositiva, información bibliográfica extensa y selecta, conocimiento perfecto de los problemas textuales y exegéticos y ponderación y aplomo en sus juicios y posturas. La versión está muy cuidada y presidida por el acierto y la claridad. Su estilo literario es sobrio, transparente y asequible a toda clase de lectores, sin desdoro de su alto nivel científico. Es, en suma, una especie de enciclopedia sobre el Libro de los Salmos, indispensable para profesores de Teología y de Sagrada Escritura y muy recomendable para cuantos rezan el oficio divino y están interesados en conocer su sentido. Presentación esmerada y bella en línea con las acreditadas maneras de hacer de la Editorial Herder. Excepcionales índices de todo género, en total ocupan 86 páginas, que facilitan la búsqueda de materias y hacen su manejo sencillo y provechoso.—DICTINIO R. BRAVO.

GUICHOU, P., *Los salmos comentados por la Biblia*, Edit. Sígueme, Salamanca 1966, 22 × 14, 694 p.

Hermoso comentario del Salterio, presentado por "Ediciones Sígueme" de Salamanca, constituyendo el volumen número 7 de la Colección "Nueva Alianza". Se hace la exégesis de todos y cada uno de los salmos, verso por verso. Como preámbulo se dan las nociones y noticias habituales en las introducciones especiales al Salterio. Es preciso y justo destacar que no se trata de un comentario

más, entre los muchos que van proliferando en estos últimos años, sino de un singular estudio exegético con fisonomía propia, ya que se analiza cada salmo como oración personal y colectiva, puesto en boca del salmista, del pueblo judío, de Cristo y de los cristianos. Para lograr su finalidad vélese de los textos neotestamentarios que son aptos para hacer fructífera su lectura, de modo similar a como lo hicieron no pocos comentaristas de la época áurea patristica. Más que la exposición erudita, aunque no se desdeña ésta, se busca la inteligencia espiritual que debe ser el más noble empeño de los que recitan el Breviario y usan ampliamente los salmos en las funciones litúrgicas. Buen libro, rebosante de espiritualidad, muy a propósito para meditación o lectura espiritual, para calar, en definitiva, en el caudal inagotable de la espiritualidad y de la teología del libro de los Salmos. No hubiera estado de más algún índice analítico, o de materias, aunque el método seguido orienta con bastante precisión para el pronto hallazgo de cualquier materia. La versión elaborada por A. Arjona, E. Mate y F. Aguado, bajo la dirección de Luis Rubio Morán, es correcta, suelta y uniforme, por lo que no dudamos en recomendar con justicia y encarecimiento su adquisición y lectura.—DICTINIO R. BRAVO.

LUBAC, H., *L'Écriture dans la Tradition*, Edit. Aubier, París 1966, 20 × 13, 295 p.

Trátase de un compendio sintético, no de una nueva obra de H. de Lubac, llevado a cabo por el mismo autor, quien, según nos informa en el prólogo ha tenido razones poderosas para hacer tal recopilación. Consta de tres capítulos. El primero "La inteligencia espiritual", es de carácter histórico y constituye la conclusión de su obra mayor "Histoire et Esprit", publicada en 1950. Los dos restantes capítulos provienen de la gran obra "Exegese médiévale" que consta de cuatro volúmenes de investigación (en dos partes), un estudio magistral que cimienta la fama del P. de Lubac, tan conocido y leído en los medios eclesiásticos. El capítulo segundo "El doble testamento", está tomado del primer tomo de dicha obra, publicado en 1959 y el tercero y último "La novedad cristiana"; dimana de los tres volúmenes restantes, publicados entre 1959 y 1964. La finalidad que se pretende con este nuevo libro es ampliar el círculo de lectores, ya que los cinco volúmenes dichos o están dedicados a personas especializadas o suponen una inversión económica cuantiosa, inasequible a muchos estudiosos. Ha tenido en cuenta el texto y las orientaciones de la Constitución dogmática "Dei Verbum" del Concilio Vaticano II sobre la divina revelación, por la que interpreta la Sagrada Escritura aunando las normas científicas al uso entre los sabios de hoy, con la exégesis tradicional de los Santos Padres de Oriente y de Occidente. Sobresale este estudio por su estilo fluido y elegante, la seguridad teológica, la claridad expositiva y su amplia información bibliográfica muy al día. Por lo cual cumple totalmente la finalidad que le asigna su autor: ayudar a la inteligencia espiritual de la Biblia, tal como lo realizaron los cristianos de otros tiempos, pero mediante un lenguaje moderno y los métodos exegéticos que hoy se estilán.—DICTINIO R. BRAVO.

## Ciencias Morales y Canónicas

GARCÍA CANTERO, G., *El concubinato en el Derecho civil francés*. Cuadernos del Instituto Jurídico Español, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Roma-Madrid 1965 25 × 18, 212 p.

El tema del concubinato en su aspecto jurídico presenta hoy una gran actualidad, como consecuencia de las nuevas tendencias reflejadas en la reciente

legislación de la seguridad social en algunas naciones, que se inclina a reconocer las situaciones de cohabitación y filiación independientemente de los criterios de legitimidad. El libro del doctor García Cantero es un estudio dedicado al tratamiento jurídico del concubinato en Francia. La experiencia del vecino país en este sentido ofrece un interés grande por haberse presentado en él con especial gravedad este problema. El autor trata el tema con amplia información y seguridad de criterio, con agudeza de concepto y finura de técnica. Ha sabido abordar la proyección universal de este problema con el estudio de un derecho de ámbito nacional. La lectura del libro en algunos de sus puntos resulta apasionante.—M. J. GUTIÉRREZ.

ARAMBURU CENDOYA, I., *Las primitivas Constituciones de los Agustinos*, Edit. Archivo Agustiniiano, Valladolid 1966, 24 × 17, 192 p.

Tres partes comprende esta obra: Una introducción amplia y bien elaborada, principalmente sobre la historia, códices y ediciones de las Constituciones ratisbonenses. Seguidamente se transcribe el texto de dichas Constituciones tomando como base los dos manuscritos matritenses, que el autor cree eran desconocidos. El P. Aramburu no se ha propuesto un estudio crítico del texto, sino más bien divulgador. Sin embargo, las atinadas observaciones y variantes comparativas con otros códices suponen una labor de estudio muy estimable. Termina la obra con un apéndice en el que se nos da la adaptación romanceada para las religiosas según el manuscrito conservado en el monasterio toledano de las Religiosas de Santa Ursula. Es un libro interesante éste del P. Aramburu y constituye un valioso documento, aunque parcial naturalmente, para la historia de la Orden; un precioso testimonio para el estudio de la evolución jurídica de la misma y una fuente indispensable para penetrar en su propia espiritualidad, porque nadie ignora la importancia que tiene en la vida de cualquier entidad su código de leyes.—M. J. GUTIÉRREZ.

OLIVAR, A., *Sacramentarium Rivipullense. Monumenta Hispaniae sacra*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid-Barcelona 1964, 26 × 18, 301 p.

Pertenece este volumen a la "Serie litúrgica" de la colección *Monumenta Hispaniae sacra*. Nos presenta la edición crítica de un sacramentario del siglo XI contenido en un manuscrito de la Biblioteca episcopal de Vich. Es un monumento literario importante salido del grandioso monasterio de Ripoll, que ofrece una gran originalidad desde el punto de vista histórico-litúrgico y representa un estupendo testimonio en favor del movimiento litúrgico romano en España. La presente edición no es una edición total del códice 67 de Vich. Solamente el autor ha transcrito los textos inéditos, los menos conocidos y aquellos que demuestran especial interés por alguna particularidad. Es un magnífico estudio realizado por uno de los más calificados y autorizados investigadores de la Abadía de Montserrat. Trabajo meritísimo de crítica e investigación.—M. J. GUTIÉRREZ.

FERNÁNDEZ REGATILLO, E., *Derecho Parroquial*, Edit. "Sal Terrae", 4.ª edic., Santander 1965, 24 × 17, 654 p.

Conocido es ya este tratado, del que ahora presentamos la cuarta edición, y de sobra conocida es también la competencia científica del autor, cuya sola firma hace recomendables sus escritos. Es un tratado bien estructurado y completo sobre el derecho parroquial. Recoge y comenta con orden y claridad peculiar todos aquellos cánones del Código que tienen relación con la materia, así como la legislación y orientaciones posteriores referentes al derecho y práctica parroquial. Es de notar en esta edición la presencia de muchas enseñanzas y disposiciones conciliares; por lo que el autor, en cuanto le era posible, ha puesto al día este tratado. El P. Regatillo no se ha limitado a dar escuetamente la doc-



trina o norma jurídica, sino que desciende frecuentemente a la práctica, proponiéndose innumerables casos y cuestiones, que soluciona con indudable acierto, con sencillez y equilibrio, terminando no pocas veces con orientaciones y consejos pastorales muy recomendables para el ministerio y vida de la parroquia. Al final de su obra reúne una amplia sección de formularios sumamente útiles. El índice alfabético es bueno.—M. J. GUTIÉRREZ.

ALONSO, J. M., *Derechos de la conciencia errónea y otros derechos*, Edit. Cucusla, Madrid 1964, 22 × 14, 351 p.

El autor pudiera ser considerado como un especialista de estos temas tan actuales, puesto que anteriormente ha dedicado otro de sus estudios a precisar las relaciones de hecho existentes en España entre la religión verdadera y las demás religiones. Este nuevo estudio lo examina desde el punto de vista de los derechos de la conciencia errónea de buena fe. Con ideas claras delimita, a la del Magisterio, los campos entre lo legítimo, que, por serlo, goza de libertad, y lo no legítimo que, por tratarse de conciencia invenciblemente errónea, es simplemente tolerado mientras se dé esa conciencia invenciblemente errónea. Basado en Santo Tomás indica que lo erróneo de buena fe —en oposición a lo verdadero o recto— excusa de pecado, pero no puede justificarse con derechos. El ahorrará al lector el tener que leer las diversas corrientes, en cuanto a los matices, sobre los derechos de la conciencia invenciblemente errónea, porque nos ofrece un examen y juicio crítico, con abundancia de datos y conocimiento profundo, de algunos de los autores más representativos de las diversas corrientes como el Cardenal Bea, Zalba y Setién.

La declaración conciliar, posterior a la obra, no resta valor a la obra, pero sí que indica ciertos datos, como la dignidad de la persona indicada como fundamento de la libertad y del derecho, que en esta obra no se contienen.—Z. HERRERO.

REDING, M., *Fundamentos filosóficos de la teología moral católica*, Edit. Rialp, Madrid 1964, 22 × 16, 235 p.

Se está hablando mucho de una crisis de la moral, aunque tal vez dando a esta palabra una excesiva importancia cuando se trata de la moral. Bástenos hojear las páginas escritas sobre la renovación y avances de otras ciencias teológicas como pudieran ser la Sagrada Escritura, la Liturgia, para percatarnos de que son precisamente los adelantos de estas ciencias los que han servido de punto de partida y, al mismo tiempo, de apoyo a la renovación moral. En esta renovación moral tiene importancia fundamental el sentido pastoral y también las aportaciones de las ciencias antropológicas como la psicología, en términos generales, y la medicina. Por eso se hacen imprescindibles obras como esta de Reding que, defendiendo la renovación, sin embargo hacen una llamada a no olvidar jamás en la renovación las ciencias filosóficas y teológicas que estudian al hombre tal como debe ser. Ellas precisan el ideal al que debe tender ese hombre que gobierna la moral, como mensaje de Dios. Estas obras nos hacen ser cautos y proceder con prudencia a la hora de valorar los datos aportados por unas ciencias y otras. Todas esas ciencias positivas no deben tener otro valor que el de constatación de los hechos, nunca el de principios rectores de una realidad que debe hacerse en torno a un ideal y éste nos lo dan las ciencias filosófico-teológicas. Todas ellas se completan, pero en este mutuo complemento es imprescindible que cada cual se mantenga en su puesto, sin querer erigirse unas en rectoras, ni dejar que las otras desciendan de su papel de gobernantes. Por eso Reding, en un buen estudio sintético, analiza la fundamentación filosófica de la moral. Para ello estudia en la primera parte la naturaleza de lo moral y las desviaciones que puede sufrir en la realidad. En la segunda parte pasa a demostrar la autonomía, aunque no absoluta, del orden moral frente a las categorías psicológicas, sociales y religiosas. Como es lógico, el moralista no puede considerarse satisfecho porque el autor permanece, según indica el título mismo de la obra,

en el orden moral puramente natural, mientras que el moralista debe completarlo con el orden moral sobrenatural de la Buena Nueva.

Una presentación esmerada, a la que ya nos tiene acostumbrados la Editorial Rialp y una forma de exposición no escolástica, que hacen que la obra se lea hasta con gusto.—Z. HERRERO.

ALAIN DE LILLE, *Liber poenitentialis*, Introduction doctrinale et littéraire par J. Longere, Edit. Nauwelaerts, Louvain 1965, I, 25 × 17, 261 p.; II, 25 × 17, 217 p.

Esta edición crítica del Liber Poenitentialis de Alain de Lille nos llega en el momento oportuno, ya que estamos viviendo una notable inquietud en torno al sacramento de la penitencia, tanto en el campo católico como en el protestante. Las razones de inquietud son diversas y hasta contrarias en cada uno de estos campos según nos lo han indicado las reseñas de los congresos tenidos en torno a la penitencia. Se busca en estos momentos, impulsados por el gran sentido pastoral incrementado por el Concilio Vaticano II, una mayor adaptación del sacramento de la penitencia a la mentalidad de nuestros días. Vemos cómo se da una gran tendencia hacia las celebraciones comunitarias, prudentemente interpretadas y celebradas, de dicho sacramento. Son consecuencias del carácter "vivo" de este sacramento, de tal forma que pudiéramos decir que es uno de los sacramentos que más cambios ha experimentado a través de la historia de la Iglesia. Por eso, es conveniente que, en los momentos en los que sinceramente se busca la adaptación, fijemos nuestra mirada en la historia para que ella nos proporcione parte del trabajo, indicándonos con su mano certera qué orientaciones dieron fruto y cuáles no y por qué razones.

La edición crítica está realizada con todo esmero. Inicia el primer volumen con un índice bibliográfico científicamente distribuido en: abreviaturas que utilizará a lo largo de la obra, fuentes impresas y manuscritas, diversos estudios relacionados con Alain de Lille. Le siguen unas páginas bibliográficas para dedicar el resto del tomo primero al estudio comparativo de variantes de los cuarenta manuscritos que han llegado hasta nosotros del Liber Poenitentialis, y que ha agrupado en tres familias: tradición larga, tradición media y tradición corta. Este primer volumen se cierra con una valiosa tabla de concordancias y un cuidado índice de nombres y obras anónimas citadas.

El segundo volumen nos presenta la edición del Liber Poenitentialis tomando como base el manuscrito número 144, fol. 124, rb. 141 vb., existente en el convento cisterciense de Lillienfeld.

Buena presentación y magnífica obra la que está realizando la colección "Analecta Mediaevalia Namurcensia".—Z. HERRERO.

CANTERA BURGOS, F., *El Tratado "Contra caecitatem iudaeorum de Fray Bernardo Oliver"*, Edit. C. S. I. C., Madrid-Barcelona 1965, 23 × 17, 150 p.

En la polémica judeocristiana la actividad literaria de la Escuela Agustinianna es más bien parca. La literatura polémica anti-judía, tan rica y abundante en España, sólo cuenta, que sepamos, con dos nombres de autores agustinos: Bernardo Oliver y Jaime Pérez de Valencia. El P. J. Román habla infundadamente en este sentido de Fr. Martín de Córdoba. Esta limitación es perfectamente comprensible si tenemos en cuenta lo ajena que fue a las controversias públicas con los judíos, tan de moda entre dominicos y franciscanos. La misma obra que reseñamos, ha sabido moverse en un campo en que la polémica pocas veces es abordada directamente. Más que a enfrentarse con los judíos, buscando su conversión, Bernardo Oliver está pensando en hacer un servicio a los medios eclesiásticos en que ejerce su actividad y sobre todo a los hermanos de su Orden, puesto que por su explícito testimonio, nos consta que esta obra la escribió siendo todavía "minimus et inutilis in Ordine Mea".

Así, lo que Oliver consigue es un prontuario de catequesis de los judíos. El significado de su trabajo, en las especiales circunstancias históricas de la

epoca, es altamente positivo. Oliver juzga que el arma más conveniente y útil en el trato con los judíos es la predicación de la Escritura. La persecución, parcial siempre, queda relegada solamente a situaciones de emergencia.

La gran divulgación que el *Tratado* alcanzó, sobre todo fuera de España, es índice elocuente de la honda influencia ejercida en los medios cristianos.

La edición crítica que presenta el Prof. Cantera Burgos, basada fundamentalmente en el manuscrito de Praga (1372-1374), tiene en cuenta, no obstante, las variantes de otros once códices, adecuadamente reflejadas en el aparato crítico.

Con un amplio y acertado estudio introductorio completa Cantera Burgos esta esmerada edición.—F. MARTÍNEZ BOUZAS.

SUÁREZ, F., *Defensio Fidei III. Principatus Politicus o la Soberanía popular*. Introducción y edición crítica bilingüe por E. Elorduy y L. Pereña, Edit. C. S. I. C., Madrid 1965, 23 × 15, CCI-176 p.

Presentamos el tratado político fundamental de Suárez. Es el libro tercero de la *Defensio Fidei*, escrita contra Jaime I de Inglaterra y que el *Corpus Hispanorum de Pace* del Consejo Superior de Investigaciones Científicas ha tenido a bien recoger en una esmerada edición crítica, elaborada sobre la edición príncipe de Coimbra (1613).

La campaña antirromana de Jaime I abrió un nuevo capítulo en la historia de las controversias soberanía papal-soberanía civil. Este conflicto, de características preponderantemente canónicas y teológicas en el Medievo, cobra en el siglo XVI un peculiar matiz político. Consumada definitivamente la rotura de Inglaterra con Roma, Jaime I impone a sus súbditos católicos el juramento de fidelidad. Las oposiciones del campo católico a esta medida unilateral fueron inmediatas. A su vez el rey replica con una doctrina cargada de resabios de la lucha medieval de las Investiduras, con vistas a organizar un frente común contra la Iglesia y el Papado. La conjura política llevaba consigo una profunda revolución en el concepto mismo de pueblo. Con la *Defensio Fidei*, Suárez denuncia claramente este absolutismo regio, pero, a la vez, sabe eludir la tesis césaropapista medieval representada por los decretalistas pontificios. Su esfuerzo cobra de esta forma una importancia máxima, porque su estudio de la tradición cristiana le hace atisbar la fuerza social del pueblo como depositario del poder y creador de vinculaciones prepolíticas y prejurídicas. Junto a esto, Suárez coloca una superestructura jurídica y social, un orden jurídico y moral, impuesto por el querer de Dios por encima de todo vínculo político. A esta estructura superior pertenece el juramento de fidelidad dejando así de ser un nuevo recurso de la potestad regia.—F. MARTÍNEZ BOUZAS.

GUIOCHET, H., *Sexualité et équilibre*, Edit. du Levain, París, 19 × 14, 121 p.

Ya el mismo título nos indica que forma parte de ese número incalculable de escritos que en los últimos años se han editado sobre estos temas. Este tiene sobre los demás la idea clave que domina su exposición: los problemas de quienes se abren a la juventud fundamentalmente no son problemas de información sino de educación completa. De una forma breve, pero bastante científicamente fundamentada, se esfuerza en delinear la educación en los temas sexuales. Nos deja entrever la influencia del triple cerebro humano en la conducta propia de la persona humana. Insiste en que la infancia es una etapa de dependencia, mientras que la adolescencia va caracterizada por un aprendizaje a la independencia. Concreta más detenidamente las relaciones entre la razón y la sexualidad, pero no de una forma genérica, sino revisando con cuidado las diversas etapas por las que atraviesa el ser humano. Quiere poner de relieve los valores pedagógicos de una escuela de promiscuidad y de la ley moral con sus delimitaciones concretas. Finalmente delinea lo que debe ser una sexualidad adulta. Z. HERRERO.

MARTÍNEZ BALIRACH, J., *Estudios modernos de moral*, II, Moral del quehacer cristiano, Edit. "Sal Terrae", 22 × 16, 660 p.

Las características de este volumen quedan explicadas a nuestros lectores con la simple indicación de que está redactado con el mismo espíritu y estilo que los volúmenes anteriormente publicados por el autor bajo el título genérico "Estudios Modernos de Teología Moral": marcado esfuerzo por elegir los temas de más candente actualidad con buen trabajo de síntesis en la presentación de las últimas reflexiones de los doctos de la moral sobre dichos temas. Consiguientemente lo resumiríamos diciendo que mantiene actualidad en la elección de la temática y actualidad en el enmarque general de sus respectivas soluciones. Así vemos que todo el quehacer cristiano está dividido en tres grandes apartados: "Deberes teocéntricos"; "deberes egocéntricos"; "deberes heterocéntricos". Bajo estos grandes apartados nos encontramos con una orientadora información sobre la mutilación, los experimentos médicos, el principio de totalidad, en cuya exposición se deja notar una corriente de vitalización bíblica de la misma. El tratado referente a la justicia transcurre por los cauces tradicionales y, finalmente, en las páginas dedicadas a las relaciones entre la verdad y la mentira deja nuevamente constancia de su puesta al día. Así el volumen puede realizar un buen papel entre los no profesionales de la moral informándoles con rapidez sobre los últimos avances en los temas morales.

Al lado de estos méritos se dejan sentir las insatisfacciones que, en estos momentos de inquietud, experimentamos con la mayor parte de los manuales de moral. Se procede, tal vez, solucionando caso por caso, sin darnos visiones de conjunto; no aciertan a presentarnos una serie de principios que dominan todas las soluciones que se dan en cada tratado de moral. Igualmente nos habría gustado una mayor integración de toda la actualidad referente a los temas de empresa, complicaciones de restitución en la empresa, etc. Son estas ciertas deficiencias que, por ser comunes a todos los manuales de moral, no resta valor alguno a los méritos de la obra anteriormente indicados.—Z. HERRERO.

LEMAITRE, G. y J., *El amor ¿es un placer?*, Edit. Studium, 19 × 12, 165 p.

Es un libro situado fuera del campo de los principios morales que determinan el mínimo indispensable para hablar de licitud de un acto. No renuncia a estos principios, sino que los presupone, para situarse conscientemente en el terreno del juicio de oportunidad que domina ampliamente la prudencia. Igualmente es de notar que estas páginas no son fruto de una reflexión fría, sino de una reflexión sobre la experiencia vivida conscientemente por dos hermanos en los años propios de la misma, de los 18 a los 24 años, y avalada, además, con un amplio intercambio de opiniones con jóvenes que se relacionaban con los autores. Los autores son dos: hermano y hermana. Y esto nos habla que no se puede hablar de una visión unilateral, sino unificada con la manera diversa de ver propia de cada sexo. Está escrito, pues, con ese lenguaje vivo del que siente que le quema un problema. No han rehuído las preguntas concretas que los jóvenes se plantean en este período de su formación y de esfuerzo por hacer luz sobre el futuro de su vida. No es necesario, pues, indicar que lleva ese valor de saber informarnos sobre el pensamiento de los jóvenes y qué ideas pueden erigirse como guías de su vida.—Z. HERRERO.

MERTENS DE WILMARS, Ch., *Psicopatología de la anticoncepción*, Edit. Fax, Madrid 1965, 20 × 14, 146 p.

Se trata de otro volumen que forma parte de ese conjunto de obras médico-morales que tanto bien están haciendo a la moral. Ahora el moralista se siente sobrecargado en su trabajo de síntesis siempre que aparece un nuevo escrito sobre temas en los que se relacionan la moral y la medicina. Pero se han terminado las desconfianzas. Las aportaciones médicas han probado suficientemente que la medicina, manejada por hombres libres de prejuicios aunque no sean cris-

tianos, es la gran aliada de la moral. Y estas aportaciones llegan en el momento más indicado: en el momento en el que asistimos a un proceso creciente de interiorización de las exigencias morales. Al moralista del siglo XX no le basta enunciar el principio. Se le exige que haga ver, en cuanto sea posible, que tales exigencias morales no son imposición de voluntades más o menos dominadoras, sino manifestación de las exigencias de su propio ser. Por eso la moral ha visto incrementarse su contacto íntimo con la teología dogmática. Esto le habla de un germen que el bautismo deposita en cada ser humano que lo ha recibido: la gracia, la vida nueva. Es la semilla que depositada en el ser humano encuentra toda la limitación y condicionamiento de la naturaleza humana caída y redimida. Estos condicionamientos son los que nos aclara la medicina en íntima conexión con la moral. Es sumamente consolador constatar que mediante las observaciones y análisis de los fenómenos psicológicos y fisiológicos, se llegue a la conclusión de que "toda perversión voluntaria de la función sexual desemboca en una degradación más o menos profunda de la persona de los cónyuges y de su vida conyugal". Con ello no intentamos dar a tales observaciones el valor propio de una prueba definitiva. Tenemos una luz más segura que es la de la revelación. No obstante las aceptamos como comprobaciones visibles y demostración de que la moral cristiana lejos de mutilar las aspiraciones de la verdadera personalidad humana, las hace triunfar. Bienvenido, pues, este libro. Su presentación tipográfica es esmerada.—Z. HERRERO.

LEPP, I., *Amor, neurosis y moral cristiana*, Edit. Fax, Madrid 1966, 20 × 14, 136 p.

El libro trata de dar respuesta concreta a una pregunta que toda persona consciente de su misión se plantea con frecuencia. La persona consciente sabe que no puede permitir que la propia satisfacción y triunfo constituya el norte de su existencia. La vida se nos da para que siendo útiles a los demás desarrollemos las capacidades otorgadas por Dios y en el sentido manifestado por el Creador en la misma naturaleza humana. La vida es, pues, relación con los demás. Entonces, "¿cómo he de relacionarme con mis semejantes para llevar una existencia auténtica e intensa, y relizar mi tarea como individuo y como miembro de la sociedad?". El autor intenta responder mediante una serie de reflexiones que se apoyan en la aplicación de la psicología del profundo y en la gran experiencia adquirida en su vida profesional. Algunos de sus capítulos serán muy útiles a los pastores de almas para hacerles comprender la enorme prudencia con que ha de proceder en su misión pastoral, no solamente en cuanto a las resoluciones que tome, sino también en cuanto a cada una de sus frases, muy especialmente en los problemas propios de la juventud.

Muy oportunamente el traductor hace indicaciones bibliográficas sobre algunas afirmaciones hechas por el autor, para que el lector no versado en materias morales pueda hacerse una idea exacta sobre la mente de la Iglesia en cada uno de los temas. Tal vez algunas notas de estas puedan ser discutidas por algún especialista de la materia por no ser del todo precisas, no obstante son sumamente orientadoras para quienes no se dedican al estudio de las materias morales.

Presentación digna de las Ediciones Fax.—Z. HERRERO.

BODAMER, J., *Propedéutica de la vida conyugal*, Edit. Herder, Barcelona 1964, 18 × 11, 106 p.

Contiene esta obrita una serie de conferencias radiofónicas que, a petición de los radioyentes, han sido publicadas.

Como el mismo título indica, estudia este librito los preámbulos y presupuestos que, conocidos y superados, harán feliz a una pareja. La armonía conyugal pelagra frecuentemente por ignorancia o ideas erróneas. El Dr. Bodamer afronta varios problemas, que pueden atormentar la conciencia de cualquiera de los esposos, tales como los límites de la mutua sinceridad, si el amor puede su-

perar las diferencias culturales y de formación, misión de la mujer en el mundo moderno, adaptación o sumisión en el matrimonio, función del primogénito en la familia, etc.

Muy útil y de gran servicio para noviazgo y matrimonios, sobre todo, jóvenes.—I. RAMOS.

## Ciencias Históricas

FOREVILLE, R., *Latran I, II, III et Latran IV*, Edit. de l'Orante, París 1965, 19 x 14, 445 p.

La reforma vigorosa, emprendida por Gregorio VII contra los graves vicios morales de los fieles, y del clero particularmente, y contra los múltiples abusos del poder civil sobre el derecho eclesiástico, encontró una fuerte resistencia por parte de los príncipes y de importantes fracciones del episcopado, desembocando en la lamentable lucha o "querrela de las Investiduras", con los consiguientes cismas y rebeldías dentro de la Iglesia. Esta lucha no terminará hasta casi medio siglo después con el concordato de Worms (1122). A partir de aquí surgiría inmediatamente un deseo renovado de llegar a la definitiva conciliación de ambos poderes y a la extinción completa de los cismas, junto con una reforma más profunda en las costumbres y vida de la Iglesia. La solución a estas necesidades del tiempo es la empresa que se proponen llevar a cabo los cuatro Concilios universales de Letrán (1123, 1139, 1179 y 1215), al mismo tiempo que reforzar así la misma autoridad papal, tan debilitada por las crisis de los siglos X y XI en Occidente y por el estado de cosas en Oriente, que terminó con el doloroso cisma y que perdura todavía hoy.

La historia de todos estos acontecimientos y el papel desempeñado en ella por cada uno de estos concilios lateranenses son el tema de esta obra que presentamos a nuestros lectores. Todo ello nos lo presenta el autor en una visión clara y bien trazada del conjunto. Son también interesantes los Apéndices de textos que añade para cada uno de estos concilios, principalmente los que se refieren al IV de 1215, cuya legislación será "un monumento jurídico-canónico sin precedente y cuya influencia sobre el derecho y vida de la Iglesia —en Occidente al menos— debía atravesar los siglos para sobrevivir a la reforma tridentina". —E. GUTIÉRREZ.

VARIOS, *Los Monjes y los estudios*, IV Semana de estudios monásticos, Poblet 1963, 25 x 18, XVI-501 p.

Se trata de la publicación de los diversos trabajos presentados en la "IV Semana de estudios monásticos", celebrada en Poblet el año 1961. En el prólogo, el Abad de Poblet, Fray Edmundo M. Garreta, expone brevemente, y a grandes trazos, la importancia que esta labor de estudio de los monjes ha tenido y sigue teniendo como "reserva inagotable dentro de la vida de la Iglesia", dada la influencia que los Maestros del monacato han ejercido en la misma vida interna de la Iglesia, ya que su espiritualidad se ha basado siempre en la "lectio divina", que constituye el elemento vital de la vida interna, espiritual, de la Iglesia.

Los trabajos contenidos en este volumen son los siguientes:

- DESELLE, P., *Les études dans le monachisme primitif d'Orient*.  
 MANRIQUE, A., O. S. A., *Los estudios entre los monjes de Occidente desde sus orígenes hasta finales del siglo V*.  
 PENCO, G., *Lo studio presso i monaci occidentali nel secolo VI*.  
 HUGHES, K., *Irish monks and learning*.

- FARMER, H., *The studies of anglo-saxon monks (A. D. 600-800)*.  
 LECLERCQ, J., *Les études dans les monastères du X<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*.  
 DIMIER, A., *Les premiers cisterciens étaient-ils des études?*  
 ALTISENT, A. M., *Inteligencia y cultura en la vida espiritual, según los "Sermones super Cantica" de San Bernardo*.  
 GÓMEZ I. M., *Los Cartujos y los estudios*.  
 TALBOT, C. H., *The English Cistercians and the Universities*.  
 COCHIERL, M., *Les Cisterciens Portugais et les études. Etat de la question*.  
 HOSTE, A., *Les études chez les moines des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*.  
 MADRID, I. de O. S. H., *Los estudios entre los Jerónimos españoles*.  
 PICASSO, G. M., *Gli studi nella Riforma di Ludovico Barbo*.  
 VOLK, P., *Die Studien in der Bursfelder Kongregation*.  
 COLOMBAS, G. M., *Los estudios en la Congregación de San Benito de Valladolid*.  
 MATOSO, J., *Os estudos na Congregação Beneditina Portuguesa*.  
 GIBERT, G. M., *Los estudios en la Congregación Cisterciense de los reinos de la Corona de Aragón y de Navarra*.  
 ALLERIT, O. de, *Les études dans la Congrégation de Saint-Vanne et Saint-Hyulphe*.  
 ZAKAR, P., *Courtes notes sur l'attitude des Cisterciens français au XVII<sup>e</sup> siècle par rapport aux études*.  
 PASCUAL, J. A., *Una experiencia monástica: el Cardenal Aguirre y los estudios*.  
 VANDERBROUCKE, F., *L'esprit des études dans la Congrégation de Saint-Maur*.

E. GUTIÉRREZ.

LACROIX, B., *Orosio et ses idées*, Montreal-Paris 1965, 26 × 16, 235 p.

El relieve, sencillamente genial, alcanzado por Orosio, en el campo histórico-teológico, con su obra *Historia adversus Paganos libri septem*, ha dado ocasión al P. Lacroix para ofrecernos este estupendo estudio sobre *Orosio y sus ideas*, que presentamos a nuestros lectores.

Efectivamente, tres motivos principales han movido al P. Lacroix en su trabajo. En primer lugar, la importancia de la *Historia adversus Paganos...*, en sí misma. No sólo por haber sido escrita a petición de San Agustín, que tuvo la colaboración de Orosio para la redacción de la inmortal *Ciudad de Dios*, sino también por ser una obra que se presenta como respuesta a los problemas religiosos, propuestos a la conciencia romana por las invasiones bárbaras, en general, y por la invasión de Roma del 410, en particular. Y también, porque se trata del primer ensayo de historia antigua, que traspasa los límites de una nación concreta y comprende la humanidad entera; como el primer discurso sobre historia universal redactado por un cristiano. Finalmente, el interés por conocer la tradición de los manuscritos de esta obra, una de las más ricas de toda la historiografía antigua, merced a la alta estima en que fue tenida por el Medievo y aun por el Renacimiento.

El P. Lacroix divide su trabajo en dos partes: 1.<sup>a</sup> Orosio y su concepción de la Historia y 2.<sup>a</sup> Las ideas de Orosio; subdividida, a su vez, en otras dos a) la miseria humana en general y b) las miserias de Roma.—E. GUTIÉRREZ.

KRAFT, H., *Kirchen Väter Lexikon*, Edit. Kösel, München 1966, 19 × 11, 509 p.

En la Antigüedad hubo un verdadero género literario biográfico, cuyo título general *De viris illustribus* indica bien la intención de dar a conocer algo de la vida de los que han escrito esos libros que todos traemos entre manos. Hoy el número de tales escritores eclesiásticos ha crecido tanto, que no es poco trabajo el seleccionar convenientemente a los que deben figurar en un libro semejante. Se ha señalado ya a San Juan Damasceno como último representante de aquellos que normalmente pueden llamarse "Padres" dentro de la Iglesia, y sólo de

ellos trata este léxikon. Está bien dado el nombre de Léxikon, ya que su redacción ocupa un lugar medio entre aquellos diccionarios críticos que nos dan las obras de esos escritores, con su correspondiente aparato crítico, lo cual implica una enorme extensión, y esos otros manuales que se utilizan para estudiar la asignatura de "Patrología" y que tienen que limitarse a los hombres más importantes. En este Léxikon, se nos ofrece un verdadero diccionario manual, en el que podemos siempre consultar los nombres de todos los escritores eclesiásticos antiguos, desde el Apocalipsis de San Juan hasta San Juan Damasceno, ya sean griegos o latinos. No es, pues, una obra destinada a los especialistas, pero es una obra que está bien en todas partes, ya que en cualquier momento se necesita refrescar un nombre o una fecha, tanto cuando se estudia la teología, como la filosofía o la historia. Incluso puede leerse con provecho y con gusto por sí mismo, a la manera de aquellos manuales antiguos a que antes aludíamos. Kösel ha dado un volumen muy manejable y bien presentado.—P. OCHOA.

LOEWENICH, W., *Von Augustin zu Luther*, Edit. Luther, Witten (Ruhr) 1959, 21 × 14, 440 p.

El ya conocido historiador de la Iglesia, Loewenich, nos ofrece en este volumen algunos ensayos acerca de su campo de estudio preferido, que va desde San Agustín hasta Lutero. El lector abre con cierto recelo las críticas que hacen a San Agustín los historiadores de la Edad Media, porque tienden a proyectar sobre el Santo la situación medieval. Pero esto no ocurre con este libro. Si bien se nota algo la presencia de una tradición protestante discutible, el autor juzga con calma y a veces con excelentes aciertos: me parece un acierto hablar del "paulinismo" en la segunda época de Agustín, y el hablar de un "desarrollo del paulinismo" en la tercera y última época de Agustín, también nos parece un acierto el considerar las "Confesiones" como filosofía existencial y tendencia teológica, mejor que como psicología o biografía; nos parece un acierto el considerar a Agustín como solución a la crisis actual, recurriendo de lo humano a lo cristiano y divino, antes de que todo se hunda y se nos apague definitivamente la luz. Nos ha gustado asimismo que se deje a Lutero la entera responsabilidad de su postura, ya que las influencias de Agustín o de cualquiera otra fuente no pueden ser definitivas, sino tan sólo circunstanciales. Es interesante el ensayo de relación de Goethe con Agustín. Muy interesante es la relación de Agustín con los "agustinismos" posteriores, aunque un católico tenga que hacer con frecuencia algunas reservas. En cambio resulta algo infantil el convertir el luteranismo en un catolicismo, mientras se convierte el Catolicismo en un Papismo: todo eso ya lo hacían los donatistas en tiempo de San Agustín, pero a nadie podían convencer. En la parte específicamente protestante el libro es también muy interesante para comprobar el abismo que todavía divide a Europa y al mundo, y la paradoja que estamos viviendo en este siglo, cuando hablamos de ecumenismo y unión, mientras realizamos a cada momento que sólo Dios puede cambiar los corazones hechos para la guerra y no para la paz. De todos modos, Loewenich, se limita a dar testimonio de una situación, como lo hacen tantos otros católicos y protestantes. Su libro es correcto e interesante, aunque defienda opiniones diferentes de las nuestras. Al final nos ofrece el autor las notas críticas, que también son interesantes para comprobar el origen de su inspiración. En conjunto es un excelente libro para despertar la conciencia actual con los temas que vienen desde Agustín trabajando y estimulando a esta maravillosa Europa.—P. OCHOA.

BONNARDIERE, A.-M., *La Recherche de Chronologie Augustinienne*, Edit. Études Augustiniennes, París 1965, 25 × 16, 192 p.

Poco a poco se van afinando los instrumentos de trabajo de la Agustinología. La cronología de las obras agustinianas ha sido siempre una meta codiciada y en este terreno hace ya tiempo que se viene distinguiendo Ana María La Bonnardière. Su empeño en datar las *Enarrationes in Psalmos* ha sido para ella como



un inmenso bosque encantado en el que va descubriendo muchas más cosas de las que iba buscando. Podemos felicitarnos de que la empresa sea tan difícil, ya que de ese modo dará lugar a nuevas y siempre útiles constataciones. Todos los que leen a San Agustín se dan pronto cuenta de una serie de "leyes" del pensamiento agustiniano, si así podemos hablar cuando se trata de asociaciones habituales, ya sea de ideas, de palabras técnicas o de citas bíblicas. Pero La Bonnardière estudia sistemáticamente este tema desde hace muchos años, y sus adquisiciones prometen ser un punto de partida para un mejor conocimiento del pensamiento agustiniano, al irse fijando la cronología de los escritos que permanecen todavía indeterminados. La empresa es realmente heroica por la modestia y minuciosidad perseverante que reclaman, pero esa empresa es llevada sistemáticamente adelante. Después de los tres volúmenes dedicados a la Biblia Agustiniana, este volumen comienza a ofrecernos ya frutos maduros de ese trabajo fatigoso pero seguro, al que contribuyen los métodos de la investigación moderna. Felicitamos a esta mujer admirable y también a *Études Augustiniennes*, por la publicación del volumen, nitidamente y hermosamente presentado.—P. OCHOA.

JOBIT, P., *El Obispo de los Pobres*, Edit. "Senén Martín", Avila 1965, 21 × 15, 278 p.

Monseñor P. Jobit nos ofrece una vida del que fue un gran obispo, un santo gigante y un religioso ejemplar de nuestro Siglo de Oro. La obra está escrita no por un cualquiera —Monseñor Jobit es entre otras cosas laureado de la Academia francesa— y no de una manera cualquiera, ya que para escribir esta vida se empapó en los escritos del Santo y rebuscó cuanto creyó útil en la empresa acometida. Se encontrará, pues, en ella la verdad histórica despojada de lo que pudiera ser legendario y aureola mística de prestado, cosas ambas de las que en verdad Santo Tomás de Villanueva puede prescindir para brillar con la luz de la santidad propia. Es Santo Tomás hombre de su siglo y santo de su siglo también, digno de figurar en la restauración pastoral católica al lado de San Carlos Borromeo y de San Francisco de Sales. Si como religioso, como predicador de Carlos V y como arzobispo de Valencia se significó el que ya en vida había de recibir el nombre de "nuevo apóstol de España", en el momento de la muerte rubricó lo que había sido más grandioso en su vida, su caridad, muriendo en la cama que ya no le pertenecía por habérsela entregado en un último acto de misericordia a los pobres. La obra está prologada por Daniel Rops.—F. CASADO.

BERRACLOUGH, G., *Introducción a la Historia Contemporánea*, Edit. Gredos, Madrid 1964, 18 × 12, 349 p.

A decir verdad, el término "contemporáneo" es, de suyo, muy elástico. Por eso, decir, como se dice con frecuencia, que la Historia Contemporánea es la historia de la generación actual, resulta un tanto inadecuado por la sencilla razón de que las generaciones se entrelazan; como se entrelazan sus problemas y sus fines.

Hemos de ser cautos al tiempo de poner una etiqueta a la Historia Contemporánea, si esta hemos de asociarla —como debemos— al alborar de una nueva era actual.

Es verdad que, como nos dice el Profesor Berraclough, el término resulta provisional y equívoco; pero también es incoloro. Y en este momento en que empezamos a salir de una larga época de transición es más seguro atenernos a una denominación incolora, aunque sea inexpresiva, que adoptar otra más precisa, pero también menos exacta. Cuando podamos ver con más claridad la constelación de fuerzas que está alboreando, será tiempo de pensar en inventar un término que defina más claramente el mundo en que vivimos.

Lo que sí que es cierto es que, si se quiere emplear la expresión "historia

contemporánea" en su sentido estricto debe restringirse al nuevo período inaugurado hacia 1960. Y debemos afirmar también que:

"Y este nuevo período cuyos albores estamos viviendo fue el resultado de unos cambios básicos en la estructura de las sociedades nacionales e internacionales y en el equilibrio de las fuerzas mundiales."

He aquí, en síntesis, la tesis que trata de demostrar el citado profesor Geoffrey Barraclough en este nuevo libro, editado en español por la Editorial Gredos; y que no es otra cosa que una serie de ensayos, lecciones y conferencias dadas o explicadas en Oxford y en otros centros universitarios.

El profesor Barraclough, legítimo y distinguido discípulo de aquel gran historiador Toynbee, nos enseña cómo hoy día vivimos en un mundo diferente del mundo en que vivió Bismarck. Observa también cómo la historia contemporánea se ha reducido generalmente a relatar dos guerras mundiales, el tratado de paz de 1918, la aparición del fascismo y del nacional-socialismo y, últimamente, a partir de 1945, el conflicto entre el mundo capitalista y el comunista.

Lo cual no deja de ser un enfoque y hasta cierto punto desorientador. Por eso, prefiere fijarse mucho más en este nuevo mundo en vías de gestación, que en aquel viejo mundo ya agonizante.

Barraclough intenta darnos un enfoque nuevo y una nueva interpretación de la época que va de aquellos años bismarianos hasta el momento en que el Presidente Kennedy tomó las riendas del país más poderoso del mundo.

De este modo, el libro del profesor Barraclough no es una historia narrativa, sino un intento de explicar los cambios fundamentales producidos en la estructura política del mundo desde los últimos años del siglo XIX.

Ya no será una recopilación de datos, sino una manera nueva de considerarlos, basada en la realidad de que Europa ha dejado de ser el centro del mundo.

De ahí que hasta el título del libro: *Introducción a la Historia Contemporánea*, sea un acierto más.—TEÓFILO APARICIO LÓPEZ.

WIMMER, O., *Handbuch der Namen und Heiligen*, Edit. Tyrolia, Innsbruck-Wien-München 1966, 21 × 14, 637 p.

El autor nos presta con esta obra un excelente servicio en todos los sentidos. En los últimos años hemos venido presenciando la aparición de un gran número de temáticas similares a la presente. Creemos, sin embargo, que lo que hoy Wimmer pone en nuestras manos supera a la mayoría de ellas. Gran cantidad de material en un tomo perfectamente manejable. Se convierte así en un libro de consulta, necesario y de fácil manejo en cualquier momento.

En la parte principal de la obra se nos presenta un detallado catálogo que abarca 1.500 nombres y santos. Cada ficha contiene en primer lugar una breve síntesis biográfica, que destaca por la exactitud de los datos, representaciones artísticas del santo, atributos, fecha de la celebración de su fiesta, patronazgo y, por último, una valiosa aportación bibliográfica.

Si a esto añadimos las 97 páginas primeras que el autor dedica al estudio del calendario desde los aspectos histórico, litúrgico, etc., y las numerosas tablas, índices y abreviaturas de que va surtida la obra, resulta claro que en sus páginas hallaremos una ayuda sumamente útil en cualquier emergencia y un excelente instrumento de trabajo. La presentación editorial es pulcra y esmerada.—F. MARTÍNEZ BOUZAS.

KÖNIG, F., *Diccionario de las religiones*, Edit. Herder, Barcelona 1964, 21 × 14, 1.483 p.

El mundo tiende cada vez más a constituir una unidad económica, y tal vez política. Por eso llegan a Occidente no sólo las culturas de los países geográficamente distantes, sino también sus concepciones religiosas que forman el pilar fundamental y la base de diversas culturas. La necesidad de penetrar en este mundo desconocido se hace sentir cada día con mayor intensidad y, como es lógico, también se siente más la falta de medios para lograrlo;

La presente obra quiere servir de orientación científica en el casi ilimitado campo de las diversas ramas de la ciencia de las religiones y el no menos amplio de las religiones de la tierra. Casi diez mil conceptos se dan cita en sus páginas, densas, presentados dentro de conjuntos orgánicos más amplios para evitar interpretarlos según la posición ideológica o religiosa del investigador y encasillarlos en una categoría religioso-filosófica determinada. Es una de las características del diccionario: que no es un diccionario católico. Expone simplemente el significado de los vocablos que abarca, para que sirva de auxiliar en aquellos estudios que requieren trabajos monográficos.

El autor cuenta con la colaboración internacional de especialistas de reconocida competencia, especialmente varios miembros de comunidades religiosas asiáticas, los cuales han ilustrado sobre cuestiones específicas relativas a sus respectivas religiones. Ciertamente, que hay puntos discutibles, equivocados quizá, en la interpretación de algún punto concreto, pero que no deja de hacerle un auxiliar de primer orden que no puede faltar en toda biblioteca un poco selecta.—  
L. VERGARA.

*Studia Patristica*, Edited by F. L. Cross. Akademie Verlag, Berlín 1966, VII, 24 × 18, 467 p.; IX, 24 × 18, 611 p.

Estos dos estudios son la parte II del volumen VIII y la parte III del volumen IX, pertenecientes al apartado "Studia Patristica", una sección a su vez de la Enciclopedia *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristliche Literatur*, fundada por Harnack y Gebhardt. En esta colección ocupan los lugares 93 y 94 respectivamente.

En estas dos partes se recogen los estudios presentados a la IV Conferencia Internacional de Estudios Patristicos, celebrada en Oxford en 1963. El primer ejemplar (part. II, vol. VIII) abarca estudios sobre Padres Apostólicos, especialmente sobre el Pastor de Hermas y algunos escritos (Didaché); sobre historia, con dispares y variados temas; un tercer capítulo dedicado a doctrina litúrgica, también de índole diversa y con numerosas colaboraciones; y el último capítulo de esta parte versa sobre Ascética y Mística, en que se repiten las cualidades apuntadas.

El otro volumen (part. III, vol. IX) comprende varios temas. La sección primera trata lo clásico, filosófico y ético. La siguiente, extensa, se detiene en la temática teológica, con tratados sobre diversas materias, algunas de mucha actualidad pero siempre partiendo de la investigación histórica. Un capítulo está expresamente dedicado a lo agustiniano, con la participación de autorizadas plumas y algunos puntos de interés y bastante competentes. Y concluye el libro con una sección que versa sobre estudios de postpatristica.

En general son utilísimos para consultarlos por el tono altamente enciclopédico que poseen y la cantidad de temas que en ellos se contienen. Los artículos están escritos en idiomas diferentes, según la nacionalidad del autor. La edición, sin pretender ser elegante, está cuidada en su impresión.—I. RAMOS.

DAUJAT, J., *El Cristianismo y el hombre contemporáneo*, Edit. Marfil, 18 × 12, 383 p.

Analizando las distintas épocas de la Historia Universal, vemos cómo ellas son fruto de una ideología y de una mentalidad.

Fijémonos, por ejemplo, cómo la Edad Media, con sus lacras y todo, es, en sus principios directores, el resultado de una concepción cristiana del hombre y de su destino. El Renacimiento será el resultado de las ideas de los "humanistas". Como el siglo XVII es el resultado del Jansenismo y de la filosofía de Descartes. La Revolución Francesa será, asimismo, fruto de las doctrinas de Voltaire, La Enciclopedia y Juan Jacobo Rousseau. Lo mismo que el comunismo será el resultado y fruto de la obra filosófica de Karl Marx y de su discípulo Engels.

Todo contenido histórico de alguna importancia ha sido motivado por una

crisis o serie de crisis que han abocado al desenlace final revolucionario, del tipo que sea.

Jean Daujat, figura europea destacada en el campo del apostolado laical, examina en este libro el problema, o por mejor decir, la serie de problemas que han motivado la crisis actual, "crisis sin precedente", en sentir del Papa Pío XI.

Y nos asegura, con una dialéctica ejemplar, que la crisis alcanza a todos los dominios de la vida humana, a toda la civilización, y hasta lo más íntimo del hombre.

La crisis —nos dirá— es *económica*; y es *política*; y es *familiar*. Está patente en la *educación*, en las *costumbres*; y es crisis, sobre todo, *intelectual* y *doctrinal*.

La hora actual de la historia nos sitúa ante graves problemas, cuyas responsabilidades no debemos nadie rehuir, antes bien, estudiar, obligándonos a reflexionar sobre las causas que los han motivado.

Magnífico libro este de Jean Daujat, cuya lectura se impone, si queremos comprender a fondo nuestro tiempo y actuar eficazmente para ayudar a los hombres a salir de este cúmulo de desórdenes y desdichas.

Es un libro que, si se comienza, se debe terminar. Tal es su lógica rigurosa y contundente. Tales sus conclusiones: duras, exigentes y necesarias para establecer las condiciones básicas de la salud intelectual y espiritual de la humanidad.

La obra es una visión de conjunto, concatenada y completa de los problemas más fundamentales que atañen al hombre de hoy. Coincide maravillosamente con las líneas trazadas por el Concilio Vaticano II sobre la pastoral en nuestros días, y le creemos de gran utilidad, tanto para el sacerdote, como para el seglar interesado por estos temas religiosos y culturales.—TEÓFILO APARICIO LÓPEZ.

## Ciencias Pastorales y Espiritualidad

RIBER, M., *Catequesis del Ecumenismo. Sugerencias*, Edit. P. P. C., Madrid 1966, 14 × 10, 66 p.

Este folleto, editado por P. P. C., responde, según intención de la autora, a un fin perfectamente determinado y concreto: una catequesis ecumenista. El empleo de la palabra ecumenista —y no ecuménica— es intencionado, y ha sido elegida precisamente porque responde mejor a una situación y a unas determinadas circunstancias del momento presente, y cuyas repercusiones en el campo religioso se pretende iluminar con adecuadas orientaciones.

En realidad se trata tan sólo de pinceladas, de afirmaciones sencillas, pero luminosas, a través de las cuales es manifiesta la preocupación y el sentido ecumenista. Tales orientaciones versan sobre la vivencia religiosa, la eclesiología, la catequesis bíblica, litúrgica y sacramentaria.

Creemos que el folleto cumple sus pretensiones y que puede resultar, dentro de sus límites, de utilidad práctica en esta hora del ecumenismo.—J. GARCÍA CENFENO.

FISCHER, H., *Introducción al "Catecismo Católico"*. Prólogo del Dr. Joseph Schöffer, Obispo de Eichstätt, Edit. Herder, Barcelona 1966, 21 × 14, 127 p.

En toda la problemática catequística actual el "Catecismo Católico" desempeña un papel preponderante como exponente de una renovación teórico-práctica en pleno auge. Quizá sea, hasta ahora, el fruto más logrado de tanto esfuerzo, ya se mire a su valor intrínseco, ya se consideren las perspectivas que abre en la

enseñanza catequística. Sin duda que esta obra pasará a la historia. Pero, como sucede con toda obra grande, han sido enormes los trabajos de sistematización de materias, de composición de temas, de perspectivas y orientaciones concretas. Y así, por fuerza, había de tener también sus lagunas, como delatan, con más o menos acierto, las clásicas objeciones que se le han hecho.

De ahí la conveniencia de una introducción en la que se orienten al lector, o al catequista, de la estructura orgánica general y de cada parte en particular, así como acerca del método elegido y de las posibles ventajas del mismo, de la labor del catequista, de su preparación mediata e inmediata, como exigencia ineludible de esa estructuración tan rica en contenido, pero por lo mismo no siempre de fácil asimilación y sobre todo de no fácil expresión (ya sabemos que esta es una de las objeciones más reiteradas). En este aspecto son muy prácticas a la vez que sencillas, las diez reglas propuestas por Tillmann, y que, no por ser elementales, han de descuidarse.

El hecho de que sean los mismos autores del Catecismo quienes ahora comentan lo que ellos después de tantos trabajos y experiencias prolongadas y multiplicadas, llevaron a cabo, es una garantía de lo acertado de sus reflexiones. Y bien puede decirse que este pequeño volumen introductorio es una parte necesaria del mismo Catecismo, de tal manera que se puede dudar con fundamento que dicho Catecismo puesto en manos de nuestros catequistas produzca esos frutos que de él cabe esperar si no se tienen en cuenta las orientaciones que nos ofrece el presente volumen.—J. GARCÍA CENTENO.

BERENICE TRACHTA, M., *La Catequesis, hoy*, Edit. Herder, Barcelona 1965, 20 × 14, 242 p.

En el intenso trabajo de renovación catequística que se está llevando a cabo en nuestros días hay muchos aspectos de una transcendencia capital en orden a conseguir esa eficacia que es la meta de este movimiento. Por otra parte, los esfuerzos que se vienen haciendo son cada vez, no solamente más numerosos, sino también más documentados. Este libro responde precisamente a esta inquietud. Es una obra escrita con un fin concreto: prestar una ayuda práctica y sería a cuantos sienten la noble vocación de catequistas o se ven enroscados en trabajos apostólicos semejantes. Que la labor del catequista es insustituible es en catequesis un axioma. Todos los métodos y todas las tentativas de progreso y perfeccionamiento fracasarán cuando el catequista no responda. Esto mismo puede ser un índice de la dificultad de una tarea semejante. Y es aquí donde quizá, hoy por hoy, radica la causa de la mayor parte de los fracasos catequísticos de nuestro tiempo. Porque la catequesis viene a ser el catequista.

Por eso este libro debe ser acogido con alborozo y satisfacción. En él se recogen una serie de apreciaciones muy justas y precisas en torno a los problemas más comunes planteados a todo catequista: la formación profesional y espiritual, los métodos, las técnicas, las actividades, el arte, la música... Es lógico, por otra parte, que la obra no dé una solución definitiva y completa a todas las cuestiones planteadas, por su carácter peculiar. Pero sí ha de resultar de indudable provecho práctico a todos cuantos están implicados en la catequesis o de cualquier manera en la enseñanza religiosa.—J. GARCÍA CENTENO.

GODOY, C., *Catequesis y Formación Conciliar*, 2 Adolescentes y Jóvenes, Edit. Propaganda Popular Católica, 2.ª edic., Madrid 1966, 19 × 14, 178 p.

Este volumen forma parte de la colección que bajo el título de "Catequesis y formación conciliar" publica P. P. C. Concretamente en éste —segundo de la colección— se trata el tema de la catequesis y formación para adolescentes y jóvenes.

Es un libro sencillo, dividido en tres partes, aunque la primera y la segunda coincidan sustancialmente, no sólo en los temas propuestos, que son los mismos, sino en muchas orientaciones prácticas. Las diferencias son las obligadas

en razón de los distintos destinatarios: los jóvenes de doce a catorce años en la primera, y los de quince a diecisiete en la segunda.

El libro cumple satisfactoriamente su cometido dentro del plan general de la colección. Los temas elegidos son presentados de una manera muy moderna y a tono con las normas básicas de la pedagogía, y son muy adecuados para presentar a los jóvenes un conocimiento más exacto de la misión eclesial y, sobre todo, una vivencia más personal de esa misma misión. Tarea esta muy urgente, según reiteradamente ha declarado el Concilio. El catequista con su labor personal sabrá adaptar los diversos temas según las circunstancias concretas del personal. Pero, no cabe duda que el material que se le ofrece puede facilitarle enormemente una tarea tan difícil como necesaria.—J. GARCÍA CENTENO.

RIBER, M., *Biblia y Catequesis* (Antiguo Testamento), Edit. Propaganda Popular Católica, 3.<sup>a</sup> edic., Madrid 1966, 18 × 13, 257 p.

Se habla mucho hoy de la necesidad de una catequesis bíblica y litúrgica, al mismo tiempo que se comprueban las dificultades que ofrece la realización de un programa catequístico que responda a esas premisas.

M. Riber pretende, en este volumen, responder a esa difícil cuestión de llevar la Biblia a la catequesis. Ella misma habla de los obstáculos de esta tarea que emprende, pero creemos que, a pesar de todas las dificultades, ha logrado un notable éxito.

Después de una introducción general, en la que analiza y traza los principios sobre los diversos aspectos de la palabra de Dios y su relación con la catequesis, así como sobre la lectura del Antiguo Testamento, pasa a considerar la acción salvífica de Dios a través de todo el Antiguo Testamento: las narraciones del Génesis, sentido y significado de los personajes bíblicos, Abraham, Moisés, La Alianza... En toda la exposición ha procurado acentuar de manera notable la importancia de la presencia de Dios y su acción constante en favor del pueblo escogido de Israel, así como la prolongación de la misma en el nuevo pueblo de Dios en el Nuevo Testamento.

Bien puede decirse que dentro de la orientación que debe presidir hoy la catequesis y la enseñanza religiosa estas páginas vienen a llenar un vacío y a hacerse necesarias para el catequista, ya que esta orientación bíblica suele ser en general bastante defectuosa.—J. GARCÍA CENTENO.

RIBER, M., *Biblia y Catequesis* (Nuevo Testamento), Edit. Propaganda Popular Católica, Madrid 1966, 18 × 13, 217 p.

La "Colección de pastoral aplicada" dirigida por el Instituto Superior de Pastoral de la Universidad Pontificia de Salamanca, nos ofrece este volumen XVII, que podemos considerar como el complemento del dedicado al Antiguo Testamento, de tal manera que prácticamente los dos pueden considerarse como una sola obra. Tienen ambos la misma orientación y la misma finalidad. Pero, además, a través de tantas aplicaciones sugestivas aparece mucho más claro la perfecta armonía y correspondencia de los dos Testamentos. Quizá podemos decir que en general se han exagerado las diferencias, cayendo de esta forma en desviaciones que pueden haber creado, en la mente de los no suficientemente formados, confusión y cierto desorden de ideas y criterios, velando un poco la acción continua de Dios en favor de una humanidad de la que se cuida con singular amor. Precisamente, en esta obra, a parte de otros valores de indudable relieve en las explicaciones de los distintos pasajes del Nuevo Testamento, destaca el trazado del plan general y la claridad con que presenta la intervención de Dios en la misma humanidad para transformar su vida. Es orientación que se observa, diríamos, en todo el conjunto y plan de la obra, como también en cada tema concreto. De este modo la obra gana no sólo en autenticidad y veracidad, sino también en unidad armónica, lo que en catequesis no deja de ser muy importante.—J. GARCÍA CENTENO.

HAERING, B. y otros, *Problemas de la educación para la primera confesión*, Edit. Verbo Divino, Navarra 1966, 19 × 12, 175 p.

Nos ofrece este volumen una serie de conferencias relativas al tema de la confesión y la catequesis. Se trata de un tema sobre el que la pastoral de nuestro tiempo está reflexionando y al que en libros y revistas se le está dedicando una atención muy singular. Todos los intentos o ensayos no pretenden más que poner de relieve la inmensa riqueza y la fuerza sublime del sacramento de la penitencia, en el que se dan cita la gracia divina, la justicia, la misericordia y el amor de Dios. Todo ello va encaminado a la superación de la rutina y, por tanto, a la consecución de unos frutos que deberán producirse siempre que la recepción de dicho sacramento sea más consciente, más honda y reflexiva. Hay que reconocer la dificultad de esta tarea, al menos desde el lado práctico. Y las dificultades se multiplican cuando se intenta dar a este sacramento el relieve que merece en la vida de los niños. Por eso todas estas iniciativas merecen elogios, aunque de hecho no sean más que ensayos, muchas veces tímidos, frente al complejo problema de aspectos tan delicados como dispares.

Aun cuando estos ensayos no puedan presentarse como conclusiones definitivas, constituyen una aportación positiva de máxima utilidad, y por otra parte, aunque sólo se consideren aspectos limitados del problema general, las observaciones aquí recogidas han de contribuir seguramente a facilitar las instrucciones a los niños de modo que lleguen a adquirir el verdadero sentido de lo que en su vida debe significar siempre este sacramento.—J. GARCÍA CENTENO.

ODERIZ, J., *Manual Catequístico*, Edit. Verbo Divino, Navarra 1965, 19 × 12, 158 p.

Es este un libro sencillo que cumple las aspiraciones que con él se propuso su autor: ayudar al catequista, maestro, pedagogo, y padre de familia, a hacer agradables y provechosas las enseñanzas del catecismo.

Para conseguir este cometido concreto el autor ha dividido el libro en dos partes: en la primera traza unas orientaciones o normas elementales de la catequesis. Son ciertamente normas elementales y sencillas, pero ya sabemos la importancia que en todo, pero más en catequesis, tiene lo elemental y lo sencillo, en orden a hacer eficaz la sesión catequística y la enseñanza en general. Más que nada se trata aquí de afirmaciones o conclusiones pedagógicas, resultado de experiencias de siglos, imprescindibles para toda buena organización. La segunda parte, que el autor llama "comentarios", es una exposición sencilla de los temas fundamentales del catecismo a base de muchos ejemplos y dibujos, fáciles de realizar, pero a la vez no carentes de utilidad práctica. El libro se cierra con una tercera parte, dedicada a los "entretenimientos", con problemas, acertijos, juegos de manos, de mesa, de salón... que muy bien pueden servir de descanso y hacer la delicia de los pequeños.—J. GARCÍA CENTENO.

NICET, J., *Misión del Catequista en la Iglesia*, Edit. Catequética "La Salle", Madrid 1963, 19 × 13, 160 p.

La labor del catequista ya no se considera hoy como algo intranscendente. Precisamente el auge y esplendor de una buena parte del actual movimiento catequístico, dentro del movimiento pastoral a que estamos asistiendo, se debe a la reconsideración de la verdadera misión del catequista en la comunidad de la Iglesia. Se ha centrado de esa manera el problema en su verdadera dimensión con lo que el catequista queda perfectamente rehabilitado y encuadrado dentro del quehacer apostólico eclesial. Es tan sagrada y sublime su misión que quien la considere atentamente no podrá menos de sentir la responsabilidad que de ella se desprende, ya que de esta tarea adecuadamente desempeñada puede depender la proyección de toda una verdadera vida cristiana. Esto, en líneas generales, es lo que Nicet muestra y demuestra en las páginas de este libro, que como Superior General envió en forma de Circular a sus súbditos de las Escue-

las Cristianas, pero que por su alcance va dirigido a todos cuantos están empeñados en la sublime tarea de la enseñanza religiosa. A todos debieran llegar estas páginas serenas y claras para hacer más consciente una labor que por complicada o sencilla que parezca, según los casos, no dejará nunca de ser fundamental.—J. GARCÍA CENTENO.

NICET, J., *Renovación Litúrgica y Catequesis*, Edit. del Instituto Pontificio "San Pío X", Tejares (Salamanca) 1965, 18 × 13, 189 p.

Es evidente el relieve que ha adquirido la Liturgia en estos últimos tiempos, a partir, sobre todo, del Concilio Vaticano II. Pero hemos de admitir que no es tarea fácil conseguir esa renovación litúrgica a que apunta el Concilio, sin duda mucho más profunda y sustancial de lo que pudiera pensarse de un análisis superficial de los textos conciliares. De ahí que a veces estemos asistiendo a ciertas llamadas renovaciones litúrgicas que de tales no poseen más que el nombre, porque se desvían sustancialmente de la pauta que debe presidir en esta materia toda renovación. Son manifestaciones superficiales, más o menos espectaculares, a veces, que lejos de producir en el pueblo los frutos esperados produce más bien asombro únicamente, confusión muchas veces, y casi siempre, un vacío de unos valores insustituibles en la vida cristiana. Se ha llegado en esto a posturas extremas, de tal manera que las Autoridades competentes se han visto obligadas a cortar de manera seria y terminante los brotes de esta progresiva pseudo-reforma.

Pero en modo alguno debe justificar esto una postura refractaria y negativa ante la reforma verdadera, que resultaría tan perniciosa quizá como la anterior. Las exigencias conciliares en este sentido no admiten discusión.

Lo difícil resulta entonces el equilibrio justo en tal reforma y adaptación para no quedarse cortos en exigencias ni largos en concesiones. Pero es el único camino para alcanzar los frutos que el Concilio espera. Esto no podrá llevarse a feliz término en ningún caso si no tiene como base una auténtica preparación, explicación o catequesis, que es justamente lo que intenta esta obra, y lo que, podemos decir, consigue de manera digna y airosa. Es una obra seria, sin pretensiones científicas, pero que llena un vacío y que resuelve acertadamente muchos problemas de adaptación que surgen en la aplicación de la reforma litúrgica en el terreno práctico sobre todo. Sólo cuando se comprenda y viva la importancia central de la liturgia en el Misterio de Cristo, la verdadera naturaleza de la liturgia, las exigencias de la participación activa del hombre en la misma, etc.—temas que esclarece e ilumina con acertadas ponderaciones el autor—se podrá pensar que ha comenzado a hacerse realidad el anhelo del Concilio con su Constitución de la Sagrada Liturgia.—J. GARCÍA CENTENO.

VARIOS, *Guía práctica para la formación de Catequistas*, Edit. "Instituto Pontificio "San Pío X", Salamanca 1967, 18 × 12, 223 p.

Se recogen en este libro, traducidos al español, los primeros frutos de un trabajo de equipos de Directores y Secretarios de la enseñanza religiosa del Sudeste de Francia. Se trata de unas notas pedagógico-catequísticas que en forma de orientaciones prácticas nos muestran el resultado de unos esfuerzos encaminados directamente a la eficacia de la enseñanza catequística.

En primer lugar las sugerencias y orientaciones se refieren a la sesión del catecismo: la explicación, las actividades, la oración y la disciplina. Luego, sobre los elementos del catecismo: lo concreto, la imagen, la memoria, la inteligencia. Rasgos característicos de diversas edades, y, más en concreto, de 7 a 9 años, de 9 a 12 y de 12 a 14. Sigue luego una relación sobre catecismo y vida sacramental: confesión, confirmación, Misa y Primera Comunión. La última parte está dedicada al tema del Catecismo, la familia y la parroquia.

Son, en definitiva, normas pedagógicas sobre cada uno de los temas señalados, de importancia decisiva para cada catequista y que, en el orden práctico, han de tener siempre presente.—J. GARCÍA CENTENO.



UNIÓN ALEMANA DE CATEQUISTAS, *Eucaristía y Catequesis. La formación eucarística del niño*, Edit. Herder, Barcelona 1966, 21 x 14, 168 p.

Afortunadamente pasaron ya los tiempos en que se pensaba que la catequesis era cosa al alcance de cualquiera. Hoy se valora como se merece esa tarea tan enormemente complicada y difícil. Nadie ignora, por ejemplo, que acercarse a los niños, y sobre todo, hacer y conseguir que ellos se acerquen y penetren en los misterios que se les proponen y que se les enseñan, es bastante más dificultoso, a veces, que puede serlo preparar una conferencia de altos vuelos intelectuales.

Dentro de esas dificultades, las encierra especiales, la presentación del misterio de la eucaristía, cuando se mira, sobre todo, a algo que resulte eficaz y serio. El hecho de tratarse de un profundo misterio las aumenta. Hoy, sin embargo, merced a las investigaciones y a los múltiples y abundantes estudios bíblico-litúrgicos, podemos constatar cómo se están esclareciendo muchos aspectos de dicho misterio. Pero tampoco es menos cierto que esos mismos estudios han suscitado una serie de interrogantes que esperan una adecuada respuesta, que, por otra parte, no siempre resulta tan clara como sería de desear.

Con el deseo de responder a parte de estos interrogantes han sido publicadas las orientaciones del presente volumen, que responden a otras tantas conferencias en torno al misterio de la Eucaristía. Se nos ofrece en primer lugar un estudio teológico-catequístico, o reflexión teológica sobre la catequesis eucarística en general. Le sigue un estudio teológico-psicológico, en el que se trata de explicar de manera clara y comprensible, el sentido de la entrega personal que tiene lugar en la misa, rectificando al mismo tiempo algunas desviaciones en este aspecto. A estos estudios siguen otros de carácter práctico en torno a la preparación para la primera comunión, las razones de la misma y las dificultades que supone. También se toca el tema de la comunión temprana y el modo de hacer participar a los niños de una manera consciente en el misterio de la Misa.

Podemos decir, sin duda, que el libro resulta prácticamente imprescindible para una formación adecuada en quienes tienen que dedicarse a explicar a los niños un tema tan complicado y difícil como es el del misterio de la eucaristía.—  
J. GARCÍA CENTENO.

DHO, G., CSOKA, L., NEGEL, G. C., *Educar 3. Metodología de la Catequesis*, Edit. "Sigüeme", Salamanca 1966, 22 x 14, 703 p.

Este volumen nos ofrece la traducción española del original italiano, en su tercera edición, *Educare, 3. Metodologia della Catechesi*. La obra afronta, a través de una serie de estudios y bajo aspectos muy diversos, un tema tan difícil y sugestivo como el de la educación religiosa. Tema lleno de complicaciones, tanto por la personalidad misma del sujeto, envuelta en oscuridades e incertidumbres, cuanto por las mismas dificultades que surgen del objeto mismo de la doctrina y las mutuas relaciones. Toda educación tropieza con esta primera dificultad, pero tratándose de la educación religiosa, esa misma libertad humana, encarnada en un ser muy complejo y a veces contradictorio, presenta los más diversos aspectos y contrastes. Si Dios ha elevado al hombre, al ser humano, y a la vez le ha llamado a un determinado servicio, el hombre tiene abierto ante sí el empeño de una respuesta en la que sus mismas condiciones humanas pueden empujarle hacia una cooperación consciente o, por el contrario, quedarse en una inercia e inmadurez religiosa. La tarea principal del educador ha de mirar precisamente a eso: despertar intereses y desvelar factores con el fin de hacer cada día más personal y consciente esa cooperación-respuesta.

La enorme dimensión que presentan estas diversas perspectivas es afrontada en este volumen de una manera seria y documentada. Por otra parte, dada la amplitud del tema, en este volumen han querido concretarse a "la dimensión educativa del magisterio eclesial en función de los actos de fe y de un maduro ejercicio de la vida de la fe".

Toda esta función educativa, en orden a una verdadera vida cristiana, viene indicada por la palabra "catequesis", por lo que la última parte del libro está dedicada a la metodología de la catequesis. De esta manera la obra queda divi-

dida en cuatro partes, que, aunque diversas, forman un todo perfectamente armonizado.

La primera parte está dedicada al análisis de los fundamentos sicopedagógicos de la catequesis. En ella se ofrecen una serie de elementos que ponen de relieve la importancia del factor humano dentro de la tarea educativa religiosa, tanto por lo que se refiere al esclarecimiento de la personalidad humana como a los principios fundamentales para la formación de la personalidad cristiana.

La segunda parte es más bien de carácter expositivo, dándonos en ella una muestra de resultados prácticos a través de veinte siglos de experiencias en la historia de la Catequesis, concretamente desde el siglo II al XX.

En la tercera parte estudia problemas fundamentales de la catequesis, como los referentes al contenido, al objeto, al sujeto, a las técnicas didácticas.

En la cuarta parte el estudio se centra en la metodología especial, atendidas las diversas edades, las etapas evolutivas, la diversidad de sexo de los educandos, primera infancia, elemental, preadolescente, juvenil, adultos... para terminar con estudio sobre la problemática de la catequesis diferencial y ambiental de indudable valor e interés práctico.

Los temas están tratados con evidente competencia y profusión de notas y bibliografía de última hora, lo que a la vez que contribuye a hacerse una idea más completa de la inmensa panorámica de cada tema, es también un signo elocuente de los límites ineludibles de un trabajo de este género. Pero aunque el estudio no pueda abarcarlo todo, lo que aquí se dice forma parte de la serie de conocimientos necesarios que el educador no puede ignorar.—J. GARCÍA CEN-  
TENENO.

MACHADO, L. A., *Temas Conciliares para Cursillos de Cristiandad*, Edit. "Sígueme", Salamanca-Caracas 1966, 22 x 14, 404 p.

Ciertamente se ha escrito y hablado mucho sobre el Concilio Vaticano II, si bien no todos con la debida ponderación. También se ha escrito bastante y hablado demasiado acerca del Movimiento de Cursillos de Cristiandad, fundados por Monseñor Hervás. Desgraciadamente, en corrillos, en peñas de amigos, se habla con demasiado poco conocimiento de causa.

Estamos ante un libro que compensa, en cierto modo, todas las posibles incomprensiones.

Es evidente que algunos "rollos" de los Cursillos han quedado un poco desfasados en aspectos quizá accidentales. Es evidente la necesidad de retocarlos de acuerdo con los Decretos, Declaraciones y Constituciones del Concilio Vaticano II. Y esto quiere, en parte, ser el libro que reseñamos. Proporciona material abundante para ello. Y no es poco.

Consta de una introducción interesante. Luego vienen los textos conciliares, distribuidos según los distintos "rollos" dados en Cursillo. No entran en el reparto la primera charla del sacerdote ni tampoco las meditaciones de la mañana, antes de Misa.

Como es obvio, cada profesor debe seleccionar aquellos textos conciliares que, según su criterio, encaja mejor en el tema. No hay por qué soltarlos todos. Algunos "rollos" están arropadísimos por los muchos textos del Concilio, aplicables al caso.

Esto significa que estamos en el fondo mismo pastoral del Concilio. Es, pues, un libro de extraordinaria aplicación a profesores y cursillistas. También es provechoso para todo cristiano que quiera tomar conciencia clara de que todos somos instrumentos de redención universal, fermento salvador de la comunidad humana, cooperadores de la verdad y pregoneros de la fe.

Merece, por tanto, mil enhorabuenas la Editorial "Sígueme" por este libro y por los 50 Testimonios sobre los Cursillos.—P. VARA.

GIL ATRIO, C., *50 Testimonios sobre los Cursillos*, Edit. "Sígueme", Salamanca-Caracas 1966, 19 x 12, 306 p.

El P. Gil no necesita presentación. Es un hombre ya conocido en el mundo de los Cursillos de Cristiandad. Su entrega al Movimiento es sabida al otro lado de los mares: en Venezuela más concretamente, ya que la seclaridad consciente, entusiasta y responsable venezolana está marcada por su sello personal. Vive para los cursillistas. Y así nació este hermoso libro, ramillete de vivencias cristianas de cursillistas de todos los paralelos y colores. Es un signo más de la grandiosa sinfonía espiritual que hoy regala los oídos de la Iglesia, gracias a la inspiración del Obispo Hervás. Son auténticos testimonios humanos, experiencias personales. Son genuinas vivencias cristianas. Son páginas vibrantes, saturadas de Dios, incomprensibles a quien no haya hecho los Cursillos de Cristiandad. Del Espíritu Santo sabe poco quien no haya sentido los vientos de Pentecostés. Por lo mismo es un libro muy interesante, simpaticizador, que estimula y conforta en medio de un mundo tan materialista. Sí, la ilusión, la entrega y el entusiasmo prendido en el corazón y en los ojos de tantos hombres y mujeres, jóvenes y chicas, son como un rayo de luz en un ambiente lleno de tinieblas, son un grito de esperanza en medio del fúnebre cortejo de tantas almas muertas y moribundas, como se pasean por nuestras calles. De ahí, su utilidad para todos: aun para tantos teólogos reticentes, para tantos sabios según el mundo. Es útil para tantas almas perezosas, adormiladas espiritualmente, comodonas y aburguesadas. Constituye una llamada a la acción apostólica, a la responsabilidad ante Dios, ante la Iglesia, ante la Historia y ante el Mundo. Constituye una invitación a la entrega generosa y activa por la salvación de los valores religiosos. Son testimonios que predicán que todavía es posible la fe, la esperanza y el amor y caridad entre los hombres. Y lo más hermoso que son testimonios dispares por tratarse de personas tan distintas de edad, sexo, cultura y condición social. Abogados, médicos, empresarios, obreros, ateos, comunistas, amas de casa, profesores...

También para ti, sacerdote, resulta provechoso. Es un aldabonazo a la conciencia. Muchos de los cursillistas dan marcha atrás. Quizá, eso afirma alguno, no estemos nosotros exentos de responsabilidad, porque no los atendemos en condiciones, no les orientamos debidamente, no les abrimos nuevas rutas de luz...  
—P. VARA.

RAHNER, K., *Sur le batême*, Traduit par J. Hoffmann, Paris, Edit. de l'Epi, Paris 1966, 13 x 11, 73 p.

*Sur le mariage*, Traduit par J. Hoffmann, Paris, Edit. de l'Epi, Paris 1966, 13 x 11, 49 p.

*Sur le sacrement des malades*, Traduit par J. Hoffmann, Edit. de l'Epi, Paris 1966, 13 x 13, 66 p.

En estos tres folletitos, bellamente presentados, nos expone el ilustre teólogo alemán, con sencillez y profundidad teológicas, la doctrina católica sobre los sacramentos del Bautismo, Matrimonio y Extremaunción. Diríamos que el autor está preocupado por hacer comprender y vivir al gran público, al pueblo sencillo a quien están destinadas estas clases de publicaciones, que en cada confección o administración de un sacramento está presente, de una forma o de otra, la gran realidad y a la vez gran misterio que es la Iglesia. En la administración del bautismo a ese recién nacido es Dios quien toma la iniciativa absoluta e incomprensiblemente. Dios le exige una renuncia al mundo, a sus pompas y vanidades, y de que el niño cumpla su compromiso sale garante la Iglesia. El Matrimonio, símbolo e imagen de la unión y amor de Cristo por su Iglesia y, por tanto, participación de ese amor y fecundidad de Cristo con su Iglesia, es como la célula elemental de la comunidad eclesial, está destinado a acrecentar esa Iglesia. El enfermo que ve cernirse sobre su lecho de dolor la sombra fatídica de la muerte, encarado consigo mismo y con Dios, puesto en una situación decisiva ante la eternidad, humanamente se encuentra solo, desesperadamente solo. Ya no le interesan

las palabras del médico ni de los parientes. Pero allí está la Iglesia: "llamad a los ancianos para que oren por él después de haberle ungido en el Señor", y la gracia, Dios mismo se hace presente a aquel moribundo, que confortado muere en Cristo, en el seno de la comunidad eclesial, con fuerzas espirituales para resistir el último asalto del enemigo.

Rahner se preocupa también por hacernos comprender la confección de la gracia en cada sacramento. Y gracia no significa sólo ayuda de Dios para cumplir las nuevas obligaciones emanadas del reciente compromiso, sino que significa vida divina, participación de Dios, Dios mismo que se entrega al hombre, el abismo divino que se une al abismo humano.—T. PINTO.

GANNER, P., *Claudel humour, joie et liberté*, París, Edit. de l'Epi, París 1966, 19 x 14, 142 p.

Es este trabajo un ensayo sobre Claudel y un diálogo con el filósofo francés partiendo de la alegría auténtica cuyos frutos son el humor y la libertad. "Hemos nacido para la alegría." Sí, este es el grito que debiéramos lanzar muy alto a nuestro mundo, que cree que la autenticidad del ser del hombre se consigue en la independencia absoluta frente a Dios. Si el existencialismo ateo ha perdido el sentido de la alegría es porque ha perdido el sentido auténtico del ser, que es participación del Ser. No se ha dado cuenta que la esencia de ese ser participado es ser participación y tanto más ser es cuanto más participa, cuanto más depende, cuanto más unido está al Ser. En la medida en que al ser participado le apartamos del Ser del que participa le acercamos a la nada. El desgajamiento que el hombre ha sufrido al perder la consciencia de su participación del Ser, ese no saber dónde está nuestro primer principio, que es nuestro último fin, es lo que ha producido la sensación de "ser-en el mundo-para la muerte". Esto es lógico que nos lleve a la angustia, a la tristeza, a la autodestrucción. En cambio cuando sabemos de dónde venimos y hacia dónde caminamos, aunque todavía "esté inquieto nuestro corazón", tenemos la sensación contraria: seguridad, alegría, autoafianzamiento, porque la alegría es la verdad de nuestro ser. Este es el secreto de la alegría: ser y sabernos dependientes del Ser, de Dios. Secreto al que sólo se llega por la vía de la humildad, aceptando esa alegría que anima a la creación entera, que se transparenta a través de toda obra bella, que es anuncio de la Alegría Eterna. Claudel vivió esa alegría auténtica viviendo de la Sagrada Escritura, que es lo mismo que decir: viviendo el Misterio de Cristo, Misterio Pascual, ya que toda la Escritura gira en torno a este consolador misterio.

El libro tiene una buena presentación. El sistema de notas al final y no al margen, facilitando la lectura seguida, dificulta al estudioso crítico.—T. PINTO.

BROX, N., *Paulus und seine Verkündigung*, Kösel Verlag, München 1966, 20 x 12, 137 p.

Los temas sobre enseñanza, catequesis, etc., bíblicas se suceden en la actualidad con encomiable incremento. Brox en este libro presenta la figura de San Pablo y su predicación. En el primer apartado, posición de Pablo en la primitiva Iglesia, aduce algunas peculiaridades del apóstol para encuadrarlo en su lugar correspondiente. Las fuentes que utiliza son las Cartas del propio apóstol y la cuasibiografía que de él hace San Lucas. Añade, una vez puntualizada su condición de judío observador fiel de la ley, que es verdadero apóstol, aunque de modo especial, por no hallarse entre los demás Apóstoles en los sucesos de Jerusalén. En la siguiente sección, "Medios y desarrollo de la Teología de San Pablo", el autor claramente expresa que no son otros que los de la predicación cristiana: predicación de salvación, poder revelador de Dios en la historia, una cristología completa... Explica luego cómo ha de ser la fe de los cristianos, que, por supuesto, ha de ser fe en algo, en su objeto, que es Jesús resucitado. También analiza otras equivalencias paulinas como fe y obediencia o disposición, fe y conocimiento, fe y sentido de salvación, fe y esperanza, fe y pertenencia a la

Iglesia, etc. Cierra el libro el cuarto y último apartado, sobre el tema, difícil y al mismo tiempo central en la teología paulina, en que especula sobre el aforismo que el apóstol dirige a los Corintios: "Todo está permitido" (I Cor. 10, 23; 6, 12). Quizá tengamos que destacar la claridad de sus ideas y la facilidad de expresión, sencilla. El tema, bien tratado, es un buen estudio introductorio a San Pablo. Se lee con interés y se entiende con nitidez.

Kösel sigue su línea de ofrecer los ejemplares de su Editorial elegantes, claros y de buen manejo.—I. RAMOS.

LANGER, W., *Kerygma und Katechese*, Kösel Verlag, München 1966, 20 × 12, 206 p.

En estos últimos años los avances científicos con relación a la Biblia han sido prodigiosos, lo cual ha hecho que no pocos puntos de la exégesis bíblica hayan cambiado. Frente a esto, los métodos tradicionales en apariencia acreditados, no bastan. Por eso, la renovación de la enseñanza bíblica es tarea imperiosa.

Tras una introducción en que determina el hecho de la crisis en la instrucción bíblica, entra el autor en la materia que ha intentado desarrollar. Primeramente estatuye los principios de la nueva hermenéutica y su pretensión en la catequesis bíblica, esbozando el sistema existencial de Bultmann, lo de kerygma, la historicidad de Jesús, etc. Trata luego la enseñanza evangélica comparada con la predicación y enseñanza de la religión, dedicado propiamente a la enseñanza, ya sea catequesis, homilía, o cualquier otra forma didáctica. Y, finalmente, concluye con el tema sobre el sentido del kerygma, la representación de lo santo...

El libro es muy útil, el tema moderno y de gran actualidad, al mismo tiempo que en lógica crisis. Es una aportación más con intentos de solución, como indica el subtítulo: nuevos fundamentos teológicos y didácticos de la enseñanza bíblica. La obra, garantizada por la solvencia del autor, asiduo colaborador de "Katechetischen Blätter", es de gran altura, y está pulcramente editada por Kösel.—I. RAMOS.

VATICANO II, *L'Apostolat des Laïcs*, Edit. Maison Mame, Paris 1966, 21 × 11, 174 p.

Evidentemente el apostolado de los laicos ha ocupado algún lugar en la mentalidad de la Iglesia, pero quizá nunca ha sido llevado a sus lógicas consecuencias en el terreno de la práctica. Ha sido el Concilio Vaticano II el que lo ha como consagrado, dándole un impulso definitivo e irreversible. Desde que en el Vaticano I los laicos fueron considerados en general como objeto de apostolado hasta hoy, han pasado ya muchos años. Comenzando por su admisión como auditores en el Concilio, se han visto llamados a compartir la responsabilidad de extender el reino de Cristo. Pero los decretos del Concilio deben llegar a conocimiento perfecto del pueblo de Dios para que se solidarice con la gran obra de Dios. De ahí los esfuerzos en este sentido de colecciones que como en Francia *Vivre le Concile* se proponen propagar el pensamiento conciliar de cada uno de los decretos. El que tenemos entre manos está dedicado al decreto *Apostolicam Actuositatem*. En una introducción general se nos presenta la historia de este decreto y a continuación se da en páginas paralelas el texto conciliar y el comentario del mismo. Una serie de cuestiones a propósito de la vocación de los laicos al apostolado, y de los diversos campos en que puede ser desarrollado, completan la exposición. Si se ha de acentuar la importancia que este decreto tiene para los seculares, queremos subrayar aquí la grandísima utilidad que puede prestar este comentario para los sacerdotes de quienes el secolar espera recibir consejos y directrices para la realización de su apostolado laical.—F. CASADO.

RAHNER, K., *Sur l'Eucharistie*, Edit. de l'Epi, París 1965, 13 × 10, 77 p.

El P. Rahner hoy, sin duda, es el P. Rahner. Da a todos sus estudios un ángulo de originalidad. A través de todas sus obras se siente palpar su personalidad. Y algo que agrada es la dimensión existencial y vital que comunica a su pensamiento, inserto siempre en el momento actual pero con la mirada siempre clavada en el pasado: Biblia y Tradición. Quiere revivir la Teología con pensamiento antiguo y ojos modernos y visión actual de la problemática teológica.

El libro de revisión es pequeño en extensión y grande en intensidad. De letra del autor consta de unas 73 páginas y en edición de bolsillo. Es obvio: se trata de un capítulo de su obra: La Eucaristía y los hombres de hoy.

Pero pequeña y todo, está llena de vida, de fecundidad, de pensamientos excelsos. Consta de apartados muy interesantes: a) La Eucaristía en la Cena fue para Cristo anticipación de su muerte. Para los Apóstoles fue sacramento de la muerte de Cristo. Son páginas estremecedoras. b) La celebración eucarística. La Eucaristía es una realidad presente entre nosotros. ¡Un pasado que está presente! ¡Una presencia de salvación! c) Dos formas de piedad eucarística: devoción al santo sacramento y las procesiones del santo sacramento. d) Misterio eucarístico y misterio de nuestra existencia... Interesante y provechoso.

Exige esta obra ser leída despacio y meditando.—P. VARA.

RAHNER, K., *Sur le Sacerdote* Edit. de l'Epi, París 1966, 13 × 10, 46 p.

También esta obra es de dimensiones reducidas. Es una obra de bolsillo. Pero sugerente, como todas las obras de Rahner. Escrita con el corazón. ¿No la escribí, acaso, con motivo de una primera Misa? Ante sus ojos se recortaba la figura estremecida del nuevo Sacerdote que por vez primera iba a ofrecer el eterno y siempre actual sacrificio de Cristo. Y las frases van saliendo del alma del autor, ungidas de fe, de fervor, de amor, de esperanza... Son maravillosas perspectivas teológicas desplegadas ante la mirada atónita del misacantano. Y van surgiendo las preguntas incitantes: ¿Qué cosa es el sacerdote? ¡Es un hombre! Con todas las tremendas consecuencias que esta verdad implica. Pero es más: es mensajero de la verdad de Dios, destinado a un mundo que hoy no quiere saber nada de Dios. Llevan la antorcha encendida de la fe a las almas: "Quien a vosotros escucha, a Mí me escucha". No es ya puro hombre. Es doble de Cristo y de Dios. Es dispensador de las palabras de Dios. Es ministro del sacramento real y del sacramento verbal. Por medio de las palabras sacramentales el sacerdote hace presente el único sacrificio: el sacrificio de Cristo. Aquí radica el dramatismo de la vida sacerdotal: es un hombre con poderes de Dios. Su fragilidad, su inconsistencia, es fuente de maravillas, soporte de poderes omnipotentes, en cierto modo, de poderes de Dios... Aquí se funda su grandeza, su dignidad y también su enorme responsabilidad ante Dios y los hombres... ¡Grandioso abanico de perspectivas sublimes! ¡Amplísimo horizonte de posibilidades sobrenaturales que, sin embargo, puede ser que no se hagan existenciales nunca!—P. VARA.

*Concilio Vaticano II. Antología*, Edit. Afrodísio Aguado, Madrid 1966, 21 × 13, 97 p.

El Concilio Vaticano II precisa de un conocimiento y estudio detenidos para llegar a captar la profundidad y transcendencia de su mensaje. Es necesario que todos los hombres de buena voluntad entren en contacto directo con los problemas y doctrinas que aborda, y conozcan las diversas soluciones que el Concilio ofrece a las incógnitas que hoy tiene planteadas la humanidad. La presente Antología, aunque brevemente, nos expone en síntesis apretada algunos de los puntos básicos del Concilio sobre las relaciones interhumanas de los hombres. Es evidente su intención política, poniendo sobre el tapete puntos que necesitan una revisión inmediata en el catolicismo español de acuerdo con las directrices conciliares. A manera de epílogo, don José María Gil Robles contesta a algunas preguntas sobre el Concilio y su repercusión en la vida política española. Sin

duda lo mejor de esta Antología está en que de acuerdo con los deseos del autor crea en nosotros la necesidad de acudir imperiosamente a las Constituciones y Decretos Conciliares.—A. GARCÍA.

BARTINA, S., *Atlas de la vida de Jesús*, Edit. Jover, Barcelona 1966, 19 × 14.

El P. Bartina nos ofrece un Atlas muy atrayente en el que nos presenta y relata la vida de Jesús. Presenta y relata porque en realidad se compone de 42 láminas con su correspondiente texto de lectura al dorso de cada una. Divididas en 10 series, se distribuye la narración de la manera siguiente: A) Vaticinios mesiánicos; B) Infancia de Jesús; C) Vida pública de Jesús: primer año y parte del segundo; D) Las parábolas del Reino; E) Vida pública: parte del segundo año; F) Parábolas del mesianismo; G) Vida pública: tercer año; H) Las parábolas sobre el judaísmo; I) La Sagrada Pasión de Jesús; J) Resurrección y Ascensión de Jesús, triunfo de la Iglesia. La exposición, asequible a todos los públicos, nos refiere exactamente la vida de Cristo. Se cuidan los datos geográficos y se han tenido en cuenta las aportaciones exegéticas recientes. A la sencillez y objetividad de la exposición acompañan a veces aclaraciones teológicas y ascéticas. En fin, obra, como queda dicho, para todos los públicos, aun los mejor formados, fuera del campo profesional. Al final van añadidas veintidós páginas con "Notas adicionales" explicativas de puntos más oscuros del texto, amén de una serie de citas bíblicas en cada una de las notas que harán plenamente comprensible la lectura. La presentación, esmerada; toda la obra editada en cartón.—F. CASADO.

BOUILLARD, H., *Logique de la Foi*, Edit. Aubier, París 1964, 22 × 14, 196 p.

El autor se ha propuesto recoger en un volumen estudios de filosofía religiosa, de apologética cristiana y de teología fundamental, fruto de quince años de trabajo. Preside esta finalidad una misma intención: hacer resaltar la secreta correspondencia entre la lógica de la existencia humana y la llamada del misterio cristiano; manifestar la lógica de la fe; definir el sentido de la apologética, que no es simplemente una defensa de la religión, sino que debe elaborar la lógica del movimiento que conduce a la fe; debe revestir el carácter de filosofía del cristianismo y de teología fundamental. Esto por delante se suceden una serie de diálogos con algunas formas del pensamiento protestante. No hay cosa mejor que, como lo hace el autor, tomar en consideración todo lo que de valor se encuentre en las doctrinas opuestas; lo que contribuirá a un conocimiento mejor del Evangelio. Es necesario subrayar que nosotros, más que los protestantes, atendemos a lo que puede significar un enraizamiento de la fe en la lógica de la existencia humana, reconociendo también lo que, a este respecto, hay de positivo en el campo opuesto como decisión existencial frente a la revelación de Cristo. Finalmente, filósofos como Gabriel Marcel y Maurice Blondel ayudarán a comprender mejor esta conexión de la lógica con la fe a base de las relaciones del misterio ontológico con el mensaje cristiano en el primero, y el segundo indicándonos que la lógica de la acción, sin que imponga la fe, puede ayudar a la presentación del problema religioso en su forma cristiana. Así, pues, la obra se nos presenta dividida en tres partes: en la primera con una especie de esquemas sobre el sentido de la apologética y plan a seguir en un curso sobre la misma, terminando con la lógica de la libertad cristiana atendidas las enseñanzas del Apóstol; en la segunda se establece un diálogo con el pensamiento protestante, a base de la fe en Kierkegaard, de la "teología dialéctica" en Barth y Bultmann y del problema de la demitización en este último; en la tercera, finalmente, se atiende a las aproximaciones filosóficas de Gabriel Marcel con su misterio del ser (existencia-ser encarnado-Trascendencia) y de Blondel con la relación acción-exigencias del cristianismo. Obra sin duda interesante a la teología fundamental.—F. CASADO.

CORVEZ, M., *De la science à la foi*. Teilhard de Chardin, Edit. Maison Mame, París 1964, 18 × 13, 189 p.

Esta obra, una especie de camino hacia la fe, está inspirada en el pensamiento de Teilhard de Chardin, aunque sin asentir totalmente a sus puntos de vista. A los hombres de hoy, evidentemente, les dicen mucho los argumentos que se apoyan en, o confirman, teorías científicas; y la teoría de la evolución, en alguna de sus formas, es algo a lo que no puede renunciar la ciencia del tiempo presente. Y que haya un fundamento válido en el ilustre y discutido P. Chardin para, a través de la evolución, alcanzar la meta, el punto omega de la total realidad, es evidente. Tiene que haber una convergencia, en una meta común, del desarrollo progresivo e irreversible de las múltiples fuerzas de la creación porque en sana filosofía el primer principio necesariamente tiene que constituir el fin último de la realidad originada de ese primer principio. En este sentido, tesis, antítesis y síntesis no tienen vuelta de hoja. Este punto omega concuerda, pues, o puede concordar con una primera causa en filosofía y con un primer Amor de la revelación cristiana. Todo está, por lo que respecta al P. Teilhard de Chardin, en que tengamos en cuenta que, como sucedió en Malebranche, su filosofía de la evolución pueda ser interpretada a la luz de las verdades de una fe que acompañó siempre al ilustre jesuita.—F. CASADO.

COURTNEY MURRAY, J., *Le problème de Dieu de la Bible à l'incroyance contemporaine*. Traduit de l'anglais par Luce Gérard, Edit. Du Centurion, París 1965, 18 × 13, 141 p.

El tema de Dios vive un momento apasionado y apasionante. Desde todos los ángulos del pensamiento filosófico tratan los autores de encararlo.

El P. Murray nos obsequia con una obra de inmenso interés. ¿Por qué? Por el tema y por el modo de encararlo. Sitúa el problema en su historicidad. Nos lo plantea en los momentos más decisivos del "noema" humano. Son jalones en el camino de Dios a través de la Historia. Desde Moisés a Sartre el autor sigue los muy distintos avatares de la problemática divina. Y la lección salta a la vista. Las diversas posturas históricas frente a Dios se repiten en una metamorfosis coincidente a lo largo del tiempo y a lo ancho del espacio. ¿Qué es Dios en el pueblo de Israel? ¿Qué es Dios según el Antiguo Testamento? Es presencia dinámica: fuerza interior a la historia de Israel. Dios se hace presente en el Nuevo Testamento a través de Cristo y en la Iglesia a través del Espíritu Santo. Dios sigue siendo presencia. Pero ¿qué es ese Ser que está presente en el pueblo de Israel y de la Iglesia? Surge la tentativa histórica de comprensión teológico-patristica: Arrio, Nicea, Eunomio y Padres Capadocios junto con San Juan Crisóstomo. Con todo, la doctrina sobre Dios ha de ser crítica y sistemática. Es la gigante labor de Tomás de Aquino, que ya establece dos saberes distintos: saber de razón y saber de revelación o fe. No tardará en iniciarse el proceso de liberalización de la razón. Ya no sólo es distinta. Ya la razón se separa de la fe. Con ello se ha hecho posible el desplazamiento del tema divino del ámbito de la razón. Ha surgido el problema moderno de Dios: la muerte de Dios, ya proclamado por Richter en el siglo XVIII, por Nietzsche a finales del XIX y por Schumre en el año 1960. En esta tercera parte nos estudia el autor: El hombre sin Dios en la Biblia: El hombre sin Dios en la edad moderna y el hombre sin Dios en la edad postmoderna. ¿Qué piensa de Dios la filosofía existencialista? ¿Qué piensa de Dios el comunismo o marxismo?

He aquí una pequeña panorámica de la exposición del P. Murray. Todo desde una perspectiva vital, ya que se trata de un problema de corazón, de voluntad, de opción más que de especulación. Desde un punto de vista puramente especulativo ¿cómo se demuestra que Dios es absurdo? ¿A qué ley metafísica se opone la existencia de Dios? De ahí la dimensión existencial que el P. Murray da a su estudio. Por ello y otras razones es una obra de gran interés.—P. VARA,



VARIOS, *Oración y Teólogos*, Edit. Zys, Madrid 1966, 20 × 13, 208 p.

A fuer de sinceros tendríamos mucho que lamentar en la gran masa sacerdotal, aunque, gracias a Dios, haya también mucho más que alabar. Y de todos es conocida la consiguiente preocupación de la Santa Sede al tratarse de la formación de los futuros sacerdotes. *Oración y Teólogos* es un bello libro que dice verdades de a puño, como ésta: "ser hombre de Dios, ser hombre de oración es para el seminarista teólogo problema serio, capital problema de ser o no ser sacerdote". Por esto todo el libro se centra sobre el tema fundamentalísimo del contacto del "hombre de Dios" con el Dios de los hombres. La oración ha de ser para él la forma de su vida, ya sea como meditación, como misa, como oficio divino, en una palabra, como liturgia en general del consagrado al servicio de Dios. Y sin ella no hay santidad, hoy más necesaria que nunca en la Iglesia, y sí sólo esterilidad, a pesar de todo el ruido que estemos haciendo. Para terminar, la mejor recomendación de esta obra será su lectura que necesariamente llevará a una auténtica vida sacerdotal.—F. CASADO.

RAHNER, K., *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, Edit. Kösel, München 1954, 22 × 14, 303 p.

Este libro tuvo su origen en unos ejercicios que el famoso teólogo jesuita dio en Roma. La "meditación" parece terreno apropiado para él, y las circunstancias externas en que dio aquellos ejercicios de Roma (años del Nacionalsocialismo alemán) le invitaban a dar un carácter muy peculiar a sus meditaciones. El autor declara sin embargo que se ha limitado a exponer el libro de San Ignacio y no a hacer investigaciones religiosas por su propia cuenta. Y exponer significa aquí dar bases teológicas tales, como las que esperaban los primeros que las oyeron, seminaristas y sacerdotes del Colegio Berchmann o del Colegio Germánico. Exponer significa también ayudar al ejercitante, dándole el método ignaciano, la técnica, en orden a concluir en una decisión o situación "resolutiva". No trata, pues, de ofrecer unas meditaciones que sustituyan al librito ignaciano o que se basten a sí mismas, sin Director. Entre "meditaciones" y "ejercicios" hay mucha diferencia. Cree, sin embargo, el autor que sus meditaciones han de ser útiles a muchos ejercitantes. El autor no toca para nada el problema fundamental del carácter ignaciano. No se pregunta, pues, si la época en que nacieron los Ejercicios era excesivamente individualista, y demasiado confiada en la técnica psicológica; no se pregunta, pues, si convendría superar definitivamente ese espíritu del siglo XVI. Más bien se atiene a sus bases ignacianas y según ellas fundamenta teológicamente los temas. Esto no significa que las meditaciones sean "antieuadas"; por el contrario, el autor insiste en que estamos en el siglo XX, en que la vida cristiana necesita nuevas orientaciones, y en que la espiritualidad actual tiene algo de "aventura". Pero tales indicaciones son provocadas por la influencia del movimiento "existencialista". No cabe duda de que el "Existencialismo" ha profundizado muchas de las meditaciones ignacianas y K. Rahner lo sabe muy bien. Pero, en definitiva, se mantiene dentro del espíritu ignaciano y orienta hacia la práctica y hacia la técnica. Únicamente, ya no insiste tanto en la psicología y la eficacia o infalibilidad de las técnicas psicológicas, y en cambio insiste más en los condicionamientos de la teología.—P. OCHOA.

DOLORES, M., *Entfaltung der Persönlichkeit im Ordensleben. Eine Psychologie der religiösen Gemeinschaft*, Edit. Räder, Luzern-Stuttgart 1965, 21 × 13, 188 p.

También la vida religiosa está hoy sometida a revisión. La vida comunitaria de las Ordenes religiosas, que descansaba sobre una venerable tradición, que llega hasta los Padres del Yermo, mantiene hoy todas las ventajas y las desventajas de las tradiciones. Es un camino, pero puede ser una rutina. De ahí que muchos hombres actuales se preocupen de revisar la tradición y comprobar su justificación. La psicología religiosa comenzó hace ya tiempo esta revisión, que

continúa ininterrumpidamente. A este movimiento de revisión psicológica religiosa pertenece el libro que presentamos. Es traducción alemana de un original inglés elaborado y publicado en Norteamérica. Allí la psicología tiene un excelente prestigio. De ese modo la hermana Dolores ha tomado el concepto de "libertad" y de "actividad creadora" como lema para estimular la vida religiosa. El libro, breve para el tema inmenso que abarca, va recorriendo el campo de la vida comunitaria y de la experiencia religiosa psicológica, aprovechando las investigaciones experimentales de la psicología americana. Sirve, de este modo, de repaso general a una obra de formación científicamente orientada y fundamentada. Nos parece buena la idea de traducirlo, ya que, por su carácter breve y práctico, puede llegar a un círculo muy amplio de lectores.—P. OCHOA.

BULTOT, R., *La doctrine du mépris du monde: IV, Le XI siècle: 1.º Pierre Damien*, Louvain 1964, 20 × 14, 141 p.; *IV, Le XI siècle: 2.º Jean Fécamp, Hermann Contract, Roger de Caen, Anselme Canterbury*, Louvain 1964, 20 × 14, 148 p.

El desprecio del mundo, doctrina, como reconoce el autor, frecuentemente mal entendida o mal interpretada, se promete a primera vista ser un libro histórico. Esta primera impresión desaparece apenas leer las declaraciones de su autor en el prólogo. La doctrina de desprecio del mundo en el siglo XI plantea problemas de envergadura, que afecta a zonas de una auténtica antropología, a relaciones entre cristianismo, mundo y hombre. Se amplía de este modo el ángulo de vista en dimensiones insospechadas. "No se puede, dice su autor, definir el desprecio del mundo en una óptica exclusivamente religiosa, como si no tocara valores profanos... Para definir correctamente el desprecio del mundo, se necesita describir no solamente la aspiración mística que lo anima, sino también analizar en detalle la antropología y la filosofía del mundo que lo estructura, la serie de juicios de valor, particulares y generales, expresados por los autores espirituales sobre las realidades profanas."

En fin, Bultot se propone una tarea de no fácil realización, pues ha de buscar un equilibrio, no tanto teórico cuanto práctico, en un punto tan traído y tan llevado como es el desprecio del mundo. Los extremos pueden llevarnos, de un lado, a un puritanismo antihumano y, por tanto, anticristiano; de otro, a un humanismo exagerado rayano en idolatría de los valores humanos.

Lo difícil es esto: el equilibrio y la crítica constructiva y el no olvidar la naturaleza herida por el pecado con que el hombre cuenta.—B. DOMÍNGUEZ.

RENARD, *Vida apostólica de la religiosa hoy*, Edit. Fax, Madrid 1965, 17 × 11, 215 p.

Monseñor Renard dedica los capítulos que componen este pequeño libro a las religiosas de su diócesis. Ello no obsta para que pueda ser útil a todas las religiosas.

Los capítulos presentan títulos interesantes: 1.º El sentido de Dios en la vocación cristiana; 2.º Las obligaciones de la vida religiosa y el equilibrio humano; 3.º El apostolado de la religiosa activa; 4.º Vida religiosa y vida parroquial; 5.º Escuela católica y pastoral de conjunto. Todos ellos van seguidos de varios subtítulos.

La confesión sincera de su autor determina el fin del libro: "Páginas que quieren ayudar a trabajar en el Reino de Dios, que es la Iglesia, siguiendo su ardiente deseo y bajo el soplo del Espíritu... Quieren responder al grito, tan certero y apasionado de San Pablo: Con tal que Cristo sea anunciado de todas las maneras".—B. DOMÍNGUEZ.

EMERY, P.-Y., *Habiter en frères tous ensemble. Les psaumes et l'unité de l'Eglise selon Saint Augustin*, Edit. Les Presses de Taizé, Taizé 1965, 21 x 15, 180 p.

Efectivamente, la unidad de los cristianos no ha de tener sólo la dimensión intelectual, sino también la de espíritus, la de querer y voluntades, la de caridad. Este segundo aspecto es el que propone Emery en esta obra. Para ello va ha dejarse conducir de la mano por un gran apóstol de la unidad: Agustín, que se presentará a través de estas páginas del monje de Taizé, más como pastor de almas que como teólogo; su cometido será exhortar más que instruir. Comienza el hermano Emery titulando el primer capítulo "La gracia de la unidad". Efectivamente, la unidad es indispensable para responder a Dios, sólo en la unidad de su Iglesia se responde adecuadamente a Dios porque para que Él esté en nosotros hemos de estar nosotros en la comunión de su Iglesia. La Iglesia es la guardiana de la verdad y sólo si estamos en comunión con ella estamos en la verdad. Sólo en la unidad de la Iglesia es oída nuestra oración y bien aceptada nuestra alabanza. En fin, sólo en la unidad se conserva la caridad y sólo la caridad conserva la unidad; la caridad es fruto y canción de la unidad.

En la introducción nos ha dicho Emery que la unidad interconfesional, ecuménica, no puede ser separada ni distinguida de la unidad que se ha de conservar y acrecentar en el seno de cada confesionalidad cristiana de cada comunidad, de cada familia. Aunque el problema teológico no tenga los mismos matices, el pastoral y el espiritual es el mismo; por eso volverá a la carga siguiendo la doctrina de Agustín, maestro de la unidad no sólo en el plano ecuménico sino también en el comunitario y familiar. Hay que vivir la unidad, ser piedras vivas del templo vivo de Dios.

El capítulo II está destinado al tema de los pecadores en la Iglesia. Agustín hubo de emplearse a fondo en este problema y el material es abundante tanto en las *Enarrationes in Psalmos*, como en los sermones y en toda su obra. La acusación del donatismo a la "Católica" era que había perdido la santidad primera por su comunión con los "traditores". Agustín distinguió entre santidad del individuo y santidad de la Iglesia. Reconoció que en la Iglesia había individuos que dejaban bastante que desear; pero les consideraba algo así como la paja que estruja los racimos para que brote el vino. Otra imagen favorita era la de la paja y el grano que a la hora de la limpia recibirán su respectivo destino.

El capítulo III trata el problema del cisma y la herejía junto con el tema del diálogo. El cisma, aborto espiritual, es un atentado contra la catolicidad, la unidad, la caridad. La herejía es una prueba para la Iglesia de la que se pueden sacar bienes y males.

Pero lo que más interesa es la postura de Agustín ante el cismático y el hereje, ante el diálogo ecuménico. Podemos decir que en los detalles, Agustín afrontó el problema en la temática de su tiempo, pero en el conjunto sirve para el nuestro. Esto parece ser lo que se propone demostrar nuestro autor en las páginas 122-144.

Agustín se enfrentaba con un cisma polemista, violento, que rehusaba el diálogo; hoy, por el contrario, las distintas confesionalidades cristianas han perdido su agresividad primera y sea porque nos hemos dado cuenta de la tragedia del cisma o sea por otras causas se tiende al diálogo. En este ambiente la predicación de Agustín es una llamada, un estímulo al diálogo, pero a un diálogo como medio y no como fin; estancarnos en las relaciones amistosas es truncar la invitación del Obispo de Hipona. Si a los que no están en nuestra comunión les llamamos "hermanos separados" es porque tienen algo común con nosotros y algo distinto. Eso común es fundamentalmente el bautismo que nos hace de una misma cabeza, Cristo. Criterio de referencia en este diálogo es la Biblia. Aquí viene la fundamentación de la Biblia. ¿Se fundamenta por sí misma o necesita que la garantice otro? Para Agustín la Biblia viene fundamentada por la verdadera y única Iglesia de Cristo y a la vez nos servirá para conocer cuál de las confesionalidades que aspiran a ser la verdadera y única Iglesia de Cristo lo es realmente. En esto no hay ningún círculo vicioso. Agustín sólo recibe la Biblia de manos de la Iglesia que fundó Cristo, la cual existía antes del siglo XVI y del siglo IV en que tuvieron lugar la separación que lamentamos hoy y la que combatió Agustín. Pero, ¿todos los cristianos están dispuestos a dialogar con esta

base? En caso afirmativo entraríamos por el camino del auténtico y fructífero diálogo ecuménico.

El capítulo IV está destinado a descifrar el sentido agustiniano de la Iglesia, marcado por la fe y la esperanza. La Iglesia que con Cristo es el misterio de la Escritura, sólo podremos comprenderla con mirada de fe proyectada hacia la Ciudad celeste.

Esa insistencia del hermano de Taizé por presentarnos la Iglesia en abstracto, sin concretizarla en ninguna de las confesionalidades cristianas que actualmente aspiran a ser la verdadera Iglesia de Cristo, me parece el punto de partida para un fructífero diálogo de la unidad. Me parece muy semejante, por no decir idéntico, al que adoptaba Agustín a la hora de dialogar con los donatistas. Pero tengamos en cuenta que esta postura de Agustín era teórica. En la práctica estuvo siempre convencido que la verdad no estaba en el donatismo; y nos parezca o no "triumfalista" la postura del gran africano era verdadera y es la que ha de adoptar la confesionalidad cristiana que es y se sabe la auténtica Iglesia de Cristo.—T. PINTO.

CILLERUELO, L., O. S. A., *El Monacato de San Agustín*, Edit. Archivo Teológico Agustiniiano, Valladolid 1966, 334 p.

Desde que el P. Lope publicó su primer libro *El monacato y la Regla de San Agustín* han pasado más de veinte años. Ahora, lo que entonces fue una introducción, se ha convertido en un libro de peso. Los años hacen crecer las ideas dentro de los hombres que las cultivan. Durante todo el largo período entre las dos fechas, el P. Lope ha estudiado mucho, leído mucho, y pensado mucho más. No debiera extrañarnos a quienes bien le conocemos que le haya salido una obra maestra.

Porque su estudio sobre el origen del monacato agustiniano es de primera categoría. Precisamente porque no se reduce su investigación a seguir el rastro meramente histórico de una institución, sino algo más hondo, previo e interesante. Es la "intra-historia", que diría Unamuno, lo que el P. Lope saca a plena luz. ¿Por qué fue monje San Agustín y creador de un monacato original? ¿Por qué su institución nació así, tuvo esas características y logró tan gran éxito? Es lo mismo que preguntarse por el "sentido" del monacato agustiniano. Y la respuesta, no sólo interesa a los agustinos —aunque a ellos, como es lógico, en primer término— sino a la Iglesia en general.

El proceso entero de la vida interior de Agustín, engendra su monacato. En él está su huella maniquea, su inquietud por la verdad, su filosofía, y por fin su encuentro con Dios, la visión de la Iglesia y su vocación apostólica. El monacato es la misma personalidad de su fundador. En ello consiste su originalidad y su grandeza. San Agustín no concibe su vida, fuera de la condición de monje, como no entiende sin ella su actividad episcopal ni la lucha contra las herejías de su tiempo. Su alma de comunidad y la irradiación apostólica forman un todo, una unidad compacta, que trasmite a cada uno de sus discípulos convertidos así en creadores de comunidades monásticas. Y el monacato en su conjunto, lo mismo que en cada uno de sus miembros, no tiene sentido sin la finalidad de servicio a la Iglesia. San Agustín no crea unos monjes *en* la Iglesia, sino que ellos *son* la encarnación más viva y perfecta de la Iglesia. Al establecer como piedra angular del monacato el texto de San Lucas, "tenían una sola alma y un solo corazón en Dios", San Agustín encuentra, en la primera comunidad cristiana, la perfección de la vida cristiana, que el monje ha de intentar adquirir.

El monacato agustiniano como seminario y como reserva de siervos de la Iglesia, surge como forma adecuada para remediar las necesidades impuestas ante el ataque de los enemigos de la Esposa de Cristo. Se propone así un principio de eterna fecundidad, que explica el proteísmo fecundo de la Regla de San Agustín, capaz de dar vida a tanta variedad de formas religiosas a lo largo de la historia. Desde órdenes militares a las de rigurosa vida claustral, pueden establecer como fuente de ideal cristiano un código hecho de esencia espiritual, de valor permanente. Imitación de Cristo, fidelidad a la Iglesia y adaptación a

cada coyuntura histórica son las raíces de una doctrina, que continuará dando siempre frutos de bendición.

Hay dos puntos, entre los mil sugeridos por el libro del P. Lope, que me interesa particularmente destacar. El primero es que la idea del monacato en San Agustín impregna y, en cierto modo, dirige toda su obra. No puede ser considerada, por lo tanto, su condición monástica como un quehacer secundario o circunstancial, sino como el centro y "situación" de su mente y de su espíritu, desde la cual extiende su actividad y preocupaciones a cuantos temas interesan a la Iglesia y a los hombres.

El segundo es que el programa monástico agustiniano no es algo aparte y distinto del programa cristiano para todos, sino un grado superior y una forma más perfecta de practicar el Evangelio. La consecuencia de este punto es hoy de un alcance insospechado. Estamos viviendo "el momento de los seglares" en la Iglesia, que significa una toma de conciencia universal de pertenecer todos al Cuerpo Místico. Un programa de perfección que no es "distinto" para el hombre del siglo y para el monje, sino sólo en la forma de practicarlo, evidentemente sirve para todos y además para crear la unión entre los miembros de la Iglesia.

Todo esto y mucho más ha dicho el P. Lope, con calma y sin pesadez, con erudición sin perder originalidad, en forma convincente y estilo galano, con perspicacia de investigador y pulso firme de quien ha dado con la veta cierta para explicar un hecho histórico de enorme trascendencia en la vida de la Iglesia y en la historia de Europa. Enhorabuena, pues, querido amigo.—P. CÉSAR VACA.

VARIOS, *I y II semana de estudios para formadores*, Edit. Confer, Madrid 1965, I, 24 × 17, 379 p.; II, 24 × 17, 281 p.

La "Confer" se ha apuntado con la publicación de estos tomos un magnífico triunfo. En el primero de ellos se abordan temas sugestivos sobre un problema tan difícil como la formación para el sacerdocio. En el segundo se realiza un estudio sobre el capítulo que el Vaticano II dedica a los religiosos en el Decreto sobre la Iglesia.

Bastarían estas breves indicaciones para darnos cuenta de la importancia de estas semanas de estudio. Seguramente que todos los formadores encontrarán aquí un venero riquísimo, del que pueden aprovecharse en las tareas educativas. Y digo aprovecharse, porque a ellos, en definitiva, corresponde dar forma concreta a lo que leen. Los problemas, que se abordan en los libros, son siempre teóricos, aunque toquen aspectos prácticos. Es esta una observación que no se debe olvidar.—B. DOMÍNGUEZ.

ABAD, M., *La oración y sus fuentes según San Agustín*, Edit. Augustinus, Madrid 1964, 20 × 13, 302 p.

San Agustín está de moda hoy día. Todo el mundo habla y escribe sobre él. Pocas cosas, sin embargo, merecen ser leídas. Entre éstas se sitúa la obra de que nos ocupamos. La finalidad que se había propuesto la autora al emprender la difícil tarea es, si se nos permite la expresión, una vuelta a las fuentes. Y Agustín, el Doctor de la gracia, el santo del corazón inflamado, es una fuente inagotable para una oración cabalmente cristiana, y por ende, misionera y ecuménica.

Consta el trabajo de dos partes. La primera trata de la espiritualidad agustiniana, tal como la practicó y enseñó él mismo. Es, como si dijéramos, el camino en gradual crecimiento del alma que por la oración se une a Dios, desde la más sencilla plegaria hasta la unión más elevada o contemplación.

La segunda parte, dividida en seis capítulos, presenta los distintos manantiales de que brota el celo agustiniano en la oración.

Abundan las citas agustinianas, que se leen con gusto, y no hacen nada pesada la obra, y nos permiten seguir directamente el itinerario de la oración de San Agustín.

Una breve y selecta bibliografía, que nos hubiera gustado algo más extensa, cierra el libro.—C. PADUANO.

RAHNER, K., *Sur la profession religieuse*, Edit. de l'Epi, París 1966, 13 × 10, 52 p.

Un hombre ha escogido la libertad al dar forma y estructura a su vida. Es el hombre que toma una decisión definitiva que le abre las puertas del infinito. Es el hombre que tiene la audacia de frenar de una vez para siempre los caprichos y los empujes desenfrenados de los primeros impulsos y de empeñar una promesa de fidelidad. Y este hombre es el que emite una profesión religiosa. Pero, ¿con qué fuerzas contará para ello? ¿Cómo soportará la inseguridad, los peligros, el desequilibrio interno y externo que caracteriza a nuestra época? El cuenta con la gracia de Dios que se muestra hoy no menos poderosa que en tiempos pasados. Su vida ha sido un don de Dios y será voluntariamente un don para Dios. Tarea difícil, creída muy fácil por quienes minimizan las exigencias de la vida religiosa, pero no imposible. Esta entrega tiene además un sentido eclesial. Allí está verificándose una vez más la Iglesia, ya que ésta no sólo es la que recibe los votos religiosos sino también la que con estos votos renueva la ofrenda de sí misma al Padre al llevarla a cabo en uno de sus hijos. Esta entrega en la vida religiosa es el comienzo de una transfiguración que se completará en la eternidad. Estas son las ideas luminosas, brevemente expuestas por Karl Rahner en un folletito de cortísimas cincuenta y dos páginas pero rebosantes de contenido teológico sobre la profesión religiosa.—F. CASADO.

VIARIOS, *La Vocación Misionera*, Edit. Inst. Esp. de San Francisco Javier para Misiones Extranjeras, Burgos 1957, 25 × 18, 540 p.

El capítulo IV del decreto *Ad Gentes* del Vaticano II lleva por título "Los misioneros". En los diversos números trata de la vocación y espiritualidad misioneras, de la formación espiritual y moral, doctrinal y apostólica. El libro que presentamos está perfectamente encuadrado en este marco.

Dos partes bien definidas constituyen este estudio de la vocación misionera, fruto de las VIII y IX semanas misionológicas celebradas en Burgos por el I. E. M. E. en 1955-1956. La primera recoge los valiosos resultados de encuestas contestadas por toda clase de personas que de un modo o de otro están inmersas dentro de esta bella realidad de las misiones, como son Prelados de Misión, Superiores y Superioras de casas de formación misionera, misioneros, misioneras y aspirantes.

La segunda, que completa a la anterior la forman los trabajos presentados a dichas semanas por insignes misionólogos nacionales y extranjeros. Los estudios tienen por telón de fondo las respuestas a las encuestas. La vocación misionera queda así perfilada desde el campo de lo vital y experimentado, y a la luz de la Santa Biblia y de la legislación de la Iglesia, lo teológico y lo jurídico. No falta el estudio psicológico de la misma. El modo, necesidad y obligación de fomentar las vocaciones en las diócesis como parroquias y también las vocaciones religiosas misioneras. En las encuestas principalmente y en los escritos de los grandes misioneros, se hacen patentes los dones naturales y sobrenaturales de que ha de estar dotado el misionero, y los defectos más comunes de que adolece.

Está en la línea del Concilio en lo que respecta a la doctrina y claridad. Se sale de la línea en cuanto a la amplitud. Mientras el Concilio dedica cuatro números, nuestro libro llega a las 540 páginas. Descamos para el libro gran difusión porque la lectura meditada y atenta del mismo, junto con la gracia de Dios, suscitará vocaciones misioneras de que tanta necesidad tiene hoy la Iglesia.—A. MARTÍNEZ.

MOLLAT, D., *Dodici meditazioni sul vangelo di San Giovanni*, Edit. Paideia, 1966, 19 × 12, 144 p.

Es el volumen XV de la "Biblioteca mínima de Cultura" Paideia, dirigida por Giuseppe Scarpato. El original francés ha sido vertido al italiano por Claudia

Tosana. Son, en realidad, trece meditaciones sobre textos selectos del Evangelio de San Lucas, salvo la última consagrada al tema del amor, tomando como base la primera Carta del mismo Apóstol. Dada la finalidad práctica que se persigue, adopta su autor un método presidido por la sencillez y la diaphanidad. Cita y comenta los diversos pasajes, llevando de la mano al lector hacia un conocimiento amoroso y espiritual de las palabras o de las obras de Cristo que deben constituir la base de la vida cristiana y de la cultura religiosa de los cristianos. Dentro de su amenidad y sencillez se tienen en cuenta las conquistas de la exégesis bíblica, logrando una inteligencia del texto a la vez profunda y provechosa, por lo que se deba recomendar sin reservas y con sincero encomio a todos los interesados en la fructífera meditación del Evangelio de San Juan.—P. DICTINIO R. BRAVO.

SEUSE, H., *Deutsche mystische Schriften*, Edit. Patmos, Düsseldorf 1966, 21 × 13, 432 p.

Ya nos había ofrecido la Editorial Patmos la famosa vida de Seuse, autobiografía, con un estudio sobre su sentido y valor. Pero ahora acomete una empresa mayor, contribuyendo a la difusión, que sistemáticamente se viene realizando, de las obras de los místicos alemanes de la Edad Media en condiciones de responsabilidad y de crítica. En el presente volumen, traducido del *Mittelhochdeutschen*, se nos dan en fluido alemán: primero, la autobiografía de Seuse; segundo, el libro de la Eterna Sabiduría; tercero, el libro de la Verdad, escrito en la juventud, a raíz de la condenación de su maestro Eckhart; cuarto, una colección de cartas de dirección espiritual; finalmente, dos sermones. Un índice final de materias ayuda a utilizar el volumen. Felicitamos a la Editorial por habernos prestado este excelente servicio. Poco a poco vamos poseyendo toda la inmensa riqueza de esa mística alemana, que todavía continúa siendo un problema desde muchos puntos de vista. Además el volumen viene presentado en forma inmejorable.—I. RAMOS.

SUSO BRAUN, H., *Epistel vom rechten Gottesbild*, Verlag Ars Sacra Joseph Muehler, München 1965, 19 × 11, 30 p.

Este corto librito del renombrado capuchino Suso, profesor de Innsbruck, entra en la línea de renovación y adaptación espiritual al mundo moderno. Esta vez lo hace concretamente sobre la imagen de Dios. La necesidad de renovación es un hecho y, por otra parte, hay que conseguir que Cristo viva en el corazón del hombre moderno. Suso afronta los hechos y muestra en esta *Epístola* la nueva imagen de Dios, sin grandes disertaciones especulativas: basta una buena comprensión casera para ver las cosas rectamente. Ante tan reducidas perspectivas paradójicamente se amplía el horizonte: Dios en nosotros, ante nosotros, abarcando todo nuestro ser, y alentando con su omnipotencia todo nuestro poder, don de El como todo lo que poseemos. Este es el fin del folleto, expresado con claridad, sin obscuridad ni desfiguraciones. Titula los apartados: Dios y la existencia humana. ¿Una nueva imagen de Dios? El Dios temible y el Dios amable. El Dios amoroso. La presentación es elegante y nítida.—I. RAMOS.

TURRADO, A., *Espiritualidad agustiniana y vida de perfección*, Edit. Religión y Cultura, Madrid 1966, 21 × 15, 196 p.

Si yo dijera que se trata de un libro sugestivo, diría poco. Sugestivo y profundo. He aquí los dos adjetivos que pueden calificar este estudio. El P. Turrado ha puesto en él su conocimiento de la doctrina teológica y agustiniana. Pero, sobre todo, ha puesto su corazón. Cada línea, desde la dedicatoria, con la que ofrenda su estudio a la Orden agustiniana, respira amor entrañable a esta venerable institución, que reconoce por padre y fundador al insigne Agustín.

Dos cosas, que pueden darnos la trascendencia y el valor de este estudio, son dignas de notarse. La primera, el retrato, en línea agustiniana, del insigne arzo-

bispo de Valencia Santo Tomás de Villanueva. Es conveniente recordar el subtítulo del libro "El ideal agustiniano en Santo Tomás de Villanueva". La figura, pues, de Santo Tomás de Villanueva cobra relieve, cuando se la coloca en el riquísimo marco de la doctrina del monacato según San Agustín.

La segunda, el estudio apretado, la síntesis magnífica que realiza de la doctrina de San Agustín sobre el monacato.

Un libro ciertamente interesante y cargado de enseñanzas profundas y modernas con las que podemos dar forma y contenido a nuestra vida cristiana y religiosa.—B. DOMÍNGUEZ.

HILDEBRAND, D. von, *Liturgia y personalidad*, Edit. Fax, Madrid 1966, 20 × 13, 190 p.

No hay que dudar que el título es sugestivo. Una breve introducción culmina con estas palabras caldeadas: "A la Liturgia, más que a ninguna otra cosa, habría que aplicarle aquellas palabras de Jesús: Si conocieras el don de Dios".

Sigue inmediatamente una delimitación del concepto de Liturgia. El autor, en definitiva, se queda con lo siguiente: "Aplicaremos únicamente dicho concepto a lo que es reconocido por todos como Liturgia: al santo sacrificio de la Misa (la Liturgia en sentido más eminente), al rezo de las horas y a la administración de los sacramentos y de sacramentales".

Entra, a poco, en el estudio de la personalidad. En definitiva, "es personalidad el hombre pleno, profundo, auténtico". Tres adjetivos cargados de contenido y que el autor trata de puntualizar.

Colocado en esta perspectiva, ya puede entrar de lleno en su estudio y tratar de relacionar lo que llevan consigo las palabras Liturgia y personalidad.—B. DOMÍNGUEZ.

CAMBIER, J., *Vie chrétienne en Eglise*, Edit. Desclée, Bruselas 1966, 19 × 12, 206 p.

La epístola a los Efesios es quizá uno de los textos del Nuevo Testamento cuyas fórmulas universalistas son más sugestivas para el hombre de hoy. De hecho, en el Concilio, con el Cardenal Bea, muchos Padres insistieron en la necesidad de leerla, meditarla y utilizarla más, para ayudarnos a comprender mejor nuestra vocación cristiana en una perspectiva ecuménica, católica, en el sentido profundo del término, y asumir activamente nuestro papel en la renovación actual en que está empeñada la Iglesia.

Este librito pretende ser una reflexión sobre nuestra vocación cristiana, partiendo de estos textos privilegiados de San Pablo que describen el misterio de Cristo realizándose en la Iglesia entre los hombres en la medida en que éstos entiendan la palabra de la verdad, la acepten de una manera personal y la vivan en una dimensión eclesial. Hermoso librito, muy bien presentado, difusor de una espiritualidad bíblica, tan recomendada y necesaria en nuestros días.—L. VERGARA.

PIEPER, J., *Musse und Kult*, Kösel Verlag, München 1965, 20 × 12, 101 p.

Sabida es la influencia que en siglos pasados tenía el ocio, *otium*, condición indispensable para la investigación y estudio. Aristóteles afirmó que se afanaba por tener ocio. A este respecto dedica algunas hojas, afirmando que el ocio ha sido el fundamento de la cultura occidental.

Ocio no es en manera alguna *acedia*, pecado capital, ni esa noción vulgar desvirtuada. Por ocio entiende el autor varios aspectos. En primer lugar, a ese exclusivismo del trabajo como actividad opone el ocio como no-actividad, es decir, una forma de silencio, necesaria para poder oír a la propia alma y al resto de la creación; al trabajo y esfuerzo contraponen el ocio como contemplación serena, festiva; y en tercer lugar, el ocio se aísla de esa función social, activa.



Con estas acepciones, el ocio relacionado con el culto cobra claro sentido: contemplación del Creador en la realidad. En este sentido se pronuncia el salmo: "Tiene ocio y reconoce que yo soy Dios". Eso es fundamentalmente el objeto del culto, de ahí el título y el desarrollo que el autor ha escogido: Ocio y Culto. Diseña además el autor numerosos puntos que completan y redondean el estudio. Interesante, pues, en este mundo moderno, tan necesitado de ocio, de contemplación y cierto aislamiento. Verlag Kösel ha cuidado, como acostumbra, su presentación tipográfica.—I. RAMOS.

ATANASIO, S., *Osterbriefe des Athanasios*, Edit. Patmos, Düsseldorf 1965, 19 × 12, 148 p.

La Editorial Patmos continúa promoviendo el espíritu del Concilio Vaticano II sobre la liturgia. Con este fin ha recogido en un pequeño y bonito volumen las cartas pascuales de San Atanasio. Solían los obispos de Alejandría enviar a las iglesias de Egipto y de Pentápolis una carta anunciando el principio de la Semana Santa y la fecha precisa de la Pascua. Tales cartas eran enviadas también a los monasterios y servían a los monjes como temas de meditación. La importancia de la presente colección deriva de la misma personalidad de San Atanasio, del momento crítico de la Cristiandad durante la lucha con el arrianismo filosofante, y de la circunstancia de la Pascua, que invitaba a la polémica con el arrianismo. La traducción alemana está hecha del copto por el P. Pío Merendino. El volumen viene finamente presentado.—J. ROYO.

AMBROSIO, S., *Obras de San Ambrosio, I, Tratado sobre el Evangelio de San Lucas*, Edit. B. A. C., Madrid 1966, 20 × 13, 647 p.

Merece plácemes la B. A. C. por su laudable empeño de poner al alcance del público erudito las obras más representativas de los Santos Padres. San Ambrosio, uno de los menos conocidos, merece sin discusión entrar de lleno en la órbita de dicha empresa divulgadora. Para bien del Santo Doctor y dicha de la B. A. C., ha sido el P. Manuel Garrido, O. S. B., quien, con reconocida competencia y amor, se ha encargado de ofrecernos una edición y versión que logra plenamente sus intentos. La obra total constará de dos volúmenes. El segundo estará consagrado a los escritos exegéticos y espirituales de San Ambrosio. El primer volumen que acaba de ver la luz y al que queremos referirnos reproduce el tratado ambrosiano sobre el Evangelio de San Lucas. Se inicia la obra con una inevitable introducción, relativamente ceñida, pero suficiente por lo cuidada en la parte biográfica, bibliográfica, informativa y crítica que es una síntesis científica y muy lograda de la personalidad humana y literaria de San Ambrosio y hasta de su influencia en escritores posteriores. Se recogen y analizan las conclusiones de los tratadistas modernos, no sin aclarar con pinceladas propias lo que debe pensarse sobre la originalidad de San Ambrosio, las fuentes griegas de su pensamiento, su método exegético, sus prevalentes tendencias pastorales, su estilo concorde con la exposición bíblica de aquellos tiempos y la riqueza de su contenido doctrinal y espiritual. Un estudio, en suma, concienzudo, serio, científico, desapasionado y cabal que llenará de júbilo a los amantes de la patristica. Luego, se nos dan los diez libros ambrosianos sobre el Evangelio de San Lucas, siguiendo el orden de los capítulos y versillos evangélicos, en latín y en su versión castellana, exacta, fluida y suelta, acertada y precisa, con notas críticas encaminadas a favorecer y lograr la mejor inteligencia del texto. Se cierra la obra con excelentes índices de nombres y materias que facilitan su manejo y el hallazgo de los temas específicos que pueden interesar al lector. En el aspecto externo de presentación, tipografía, etc., sigue la línea sobria, justa, pulcra, acreditada por la B. A. C. Esperamos ilusionados la aparición del segundo tomo. Entre tanto, no se necesita ser profeta para adelantar que este primer volumen ha de lograr extensa difusión, tal como lo merecen el tema, el esfuerzo de la Editorial y el acierto del P. M. Garrido que puede sentirse feliz por su valioso y brillante trabajo.—P. DICTINIO R. BRAVO.

LANGRE, M. de, *Alma humana y ciencia moderna*, Edit. Fax, Madrid 1966, 20 × 13, 258 p.

Estamos ante una obra que trata de conjugar y unificar zonas hasta no hace mucho separadas. "Alma humana y ciencia moderna" es, a la vez, un estudio filosófico y científico. "Se hace realidad por la presente obra el viejo anhelo de Leibniz: Pluguiera a Dios que los médicos hicieran filosofía y los filósofos medicina."

Hay, pues, que sospechar que se trata de un enfoque relativamente nuevo en el estudio de esa realidad que se llama humana. "Abundan los estudios sobre el alma humana; pero no en este enfoque. El autor, médico, parte de la observación experimental de la vida para elevarse escalonada y sucesivamente. Quiere descubrir, bajo el velo fenomenológico de los ejemplos particulares, la esencia universal."

Me parece un anhelo legítimo y, llevado con serenidad y acierto, conduce sin desviaciones a la meta prefijada.

Los capítulos de la obra son cinco. Hombre y animal. Individuo y persona. ¿Qué es el alma? Alma y religión. Alma cristiana.—B. DOMÍNGUEZ.

CONGAR, Y. M., *Los laicos, la Iglesia y el mundo, la libertad religiosa. Diario del Concilio*, Tercera Sesión, Edit. Estela, Barcelona 1965, 20 × 13, 156 p.

Diario del Concilio. El título nos da el contenido y el subtítulo la dimensión del mismo. El P. Congar, personalidad muy conocida en el campo de la Teología, y actuando como corresponsal de "Informations Catholiques Internationales", se esfuerza en reflejar, con imparcialidad, desde luego, la dinámica conciliar acerca de los esquemas enumerados. Como es natural, no deja de exponer sus puntos de vista. Puntos de vista que, si autorizados por la personalidad del autor, no están exentos de sus reparos. El valor, pues, del libro radica en la objetividad que el P. Congar puede imprimir a sus informaciones y en las sugerencias que, como experto del Concilio Vaticano II y reconocido teólogo, pueda aportar.—B. DOMÍNGUEZ.

Augustin d'Hippone, *Sermons pour la Pâque*, Edit. du Cerf, París 1966, 20 × 13, 378 p.

La Colección Sources Chrétiennes nos ofrece ahora en texto bilingüe latín y francés, una colección agustiniana, los Sermones predicados por el obispo de Hipona con ocasión de la Pascua. El texto, críticamente mejorado, viene enriquecido con notas y una hermosa introducción de Susana Poque. La idea de ocuparse singularmente de la Pascua es excelente: se inscribían los candidatos, y se les preparaba para el bautismo, se les entregaba el Símbolo y el Pater Noster, se celebraba la Pasión; la Noche Pascual, el día de Pascua y la Octava, ofrecen temas tan propios e importantes en la teología, que de una colección como ésta puede siempre esperarse un gran fruto. Aparte el texto crítico, que es una auténtica adquisición, los lectores agradecerán, sobre todo, la introducción, que es una obra magistral. Se nos ofrece un estudio sistemático de las ceremonias y ritos de la Pascua, como ambiente para la predicación, ya que la predicación es con frecuencia circunstancial. Un segundo capítulo es dedicado a la predicación misma, según esas circunstancias antes mencionadas. En el tercer capítulo, dedicado al texto, se nos ofrecen temas sumamente interesantes: lengua y estilo de Agustín, que tiene valor general, y no se limita a los Sermones de Pascua. La parte de la retórica de la predicación y la parte de la personalidad e inspiración de Agustín; la datación de los Sermones, corrigiendo a Kunzelmann con observaciones convincentes; las ediciones de los Sermones. En cuanto al texto, ha sido establecido con precisión, y en cuanto a la traducción, ha sido realizada con fidelidad, claridad y gusto del lenguaje. Las tablas sinópticas y los índices apropiados terminan esta obra que en su conjunto es un acierto completo. ¡Ojalá pueda ocuparse la Colección de otros temas semejantes en la obra de San Agustín!—L. CILLERUELO.

## Ciencias Filosóficas

BERTI, E., *L'unita del sapere in Aristotele*, Edit. Antonio Milani, Padova 1965, 25 × 17, 202 p.

La universidad de Padua puede enorgullecerse de las magníficas y serias publicaciones que está patrocinando. Entre ellas tenemos este estudio acerca del saber en Aristóteles. Un estudio sobre la unidad del saber, tratándose de Aristóteles, está plenamente justificado, ya que el Estagirita puede ser considerado en la historia de la filosofía como el primero que ha sabido unificar los conocimientos humanos reduciéndolos a la unidad del ser, de sus propiedades y principios generales que regulan todo conocimiento humano, y que, además, dado el estado de las ciencias en su tiempo, recopilaba, por decirlo así, el saber de aquel entonces. Dividida la obra en tres partes, en la primera se ocupa del problema del saber como ciencia, que, a su vez, es considerada como demostrativa, para concluir al hecho de la multiplicidad de las ciencias a causa de la variedad de sentidos del "bien" y del "ser". En la segunda parte expone el autor el problema de la unidad que no es necesariamente univocidad; así como también nos recuerda que la multiplicidad de sentidos del ser no significa tampoco una diversidad total. Todo esto lleva lógicamente a la conclusión de que se puede hablar de una unidad en el saber, no obstante, que las ciencias conserven su independencia, y, por lo mismo, de una relación íntima entre la filosofía y las demás ciencias. Obra ésta importante para el conocimiento de Aristóteles en el campo de la historia de la filosofía.—F. CASADO.

SERTILLANGES, A.-D., *El Cristianismo y las Filosofías*, Edit. Gredos, Madrid 1966, I, 20 × 14, 542 p.; II, 20 × 14, 627 p.

El P. Sertillanges no necesita presentación a los lectores de España, pues a su idioma han sido vertidas varias de sus obras.

La presente obra es fruto de un esfuerzo supremo. Sus tesis fundamentales las formula escuetamente el egregio dominico: "Era de tal manera el fermento evangélico que permitió a la Iglesia cristiana construirse su propia filosofía, resucitar todas las filosofías del pasado reformándolas y perfilándolas, e influir en todas las del porvenir".

La intención es ambiciosa y sus aspiraciones, amplias. ¿Logra traducirlas a la realidad? Ahí están estos dos gruesos volúmenes.

En el primer volumen procura demostrar por medio de una síntesis histórica y al través de una visión panorámica de conjunto, cómo efectivamente "el fermento evangélico... permitió a la Iglesia cristiana construirse su propia filosofía y resucitar todas las filosofías del pasado reformándolas y perfilándolas". Es el fin de las 623 páginas que estructuran este volumen. Es una prospección a la vitalidad interna del pensamiento que entraña el cristianismo y una visión de las filosofías anteriores a Cristo y de las pensadas por mentes esencialmente cristianas.

El segundo volumen tiende a probar cómo el fermento evangélico de hecho "influye en todas las filosofías del porvenir". En el fondo se trata de las filosofías sin claro sello cristiano.

Ambos volúmenes son una historia de la filosofía en función de un tema concreto: interferencia de pensamiento evangélico-filosófico.

Obra, sin duda, de hondo calado, a veces poco convincente, siempre sincera, alineada en las filas de Clemente de Alejandría, Orígenes, Agustín, Tomás de Aquino... para quienes toda verdad es propiedad de todos, y por tanto, también de la Iglesia. ¿No es la revelación moralmente necesaria, incluso para verdades de orden natural?

Fundamentalmente se trata del tan discutido problema, desde Brehier, Maritain, Garrigou-Lagrange, Gilson... de si existe o no una "filosofía específicamente cristiana".

La mejor parte de la obra está dedicada a la mente del Aquinatense. Mu- chísimas menos páginas dedica a Agustín. ¡Es una lástima! ¿No creyó Ortega que Agustín había señalado la pauta de una verdadera filosofía cristiana? ¿En- traba, pues, de lleno Agustín en la temática investigada por Sertillanges? ¿No existirá en ciertos sectores del tomismo —del tomismo al menos de vía estrecha— una cierta psicosis al influjo cada vez mayor de Agustín? Y conste que no tengo nada contra Tomás de Aquino. Todo lo contrario.

Hay alguna frase poco de acuerdo con el genio de la lengua española: "con estas nociones bien *cogidas*". Se advierten algunas involuntarias equivocaciones. En la página 273, v. I, se habla de Anselmo cuando, evidentemente, se trata de Hugues de Saint-Victor. Es de mal gusto llamar a Escoto pigmeo en com- paración del Angélico. Tampoco agrada cuando afirma de Malebranche: "Donde desbarra el pobre...". Da la impresión de un tono despectivo... No tiene ciertamente mayor importancia, pero desmerece en una obra de envergadura. Por lo demás queda compensado con el trato de comprensión que da a los filósofos más alejados del Cristianismo. Así, por ejemplo, a Nietzsche...

Quizá uno esté en un error: pero una primera impresión recibe uno al leer este libro: "Se trata de salvar, ante todo, la persona y la obra de Tomás de Aquino". ¿Por qué? Por las constantes llamadas al pensamiento del Ángel de las Escuelas. ¿Un mérito? Sin duda. Demuestra una gran fidelidad y compren- sión y apertura... al querer modernizar la doctrina de Tomás de Aquino.

Se trata, pues, de una obra profunda, erudita al mismo tiempo, digna de ser recomendada a todos.—P. VARA.

CATURELLI, A., *La Filosofía*, Edit. Gredos, Madrid 1966, 25 x 16, 578 p.

Es imposible en una breve recensión desflorar todos los puntos de vista in- teresantes de esta obra. Menos aún hacer las anotaciones aclaratorias que aca- so hubiera sido preciso insertar.

Se trata de una producción de aire auténticamente filosófico. Su autor *ha pensado* la filosofía. Ha *hecho* filosofía. No es un disco rayado de soluciones his- tóricas. Plantea situacionalmente los problemas, hecha suya vivencialmente la dialéctica y dramatismo del quehacer filosófico, y penetra vitalmente las respues- tadas a lo largo del tiempo y del espacio a las más hondas cuestiones susci- tadas en la mente y por la mente de todo genuino filósofo.

Por esto, la obra resulta un diálogo estremecido, un diálogo tembloroso con la verdad. Tiene, pues, "personalidad", como fruto de una reflexión crítica y sistemática.

Hay capítulos palpitantes, como si la viscera de la verdad anhelase en la razón y en la inteligencia de Caturelli. El pensamiento del filósofo argentino es una respuesta aguerrida y sincera a los interrogantes angustiosos que hoy se abren en el horizonte humano. Problemas sobre la verdad, el ser, el amor, el mundo y sobre Dios. ¿No incita al filósofo el sentido de la vida, de la realidad y del ser? ¿Puede acaso haber una problemática más obsesionante?

La última parte de la densa y extensa obra de Caturelli está dedicada a la caza de la Filosofía al través de las coordenadas del tiempo y del espacio. Es un sucinto resumen de las líneas más originales de la verdad filosófica. La visión de algunos autores de nuestros días, que incluso viven entregados al quehacer filo- sófico, es clara y distinta, a despecho de que aún nos falta perspectiva histórica.

Su teoría sobre la "totalidad indistinta", la donatividad del ser, el hacerse presente el ser o el ser dando cuenta de sí mismo a lo Heidegger, no sólo al tra- vés de la intelección sino también del amor, el análisis de ciertas tesis de Catu- relli nos llevarían demasiado lejos, pero son profundas y particularmente sinceras y honradas. ¡Qué gran ejemplaridad la de su postura abierta y dialogante...!

¿A qué escuela filosófica se le podría adscribir? Su pensamiento está inserto en una línea de "rigurosa tradición occidental", "tradición europea"... Por su temática, por su método y por sus modos de trabajo "se sitúa en el horizonte

de la vida teórica", asumiendo una "historia destinal"... Es una confesión de fe en la intencionalidad y finalidad del mundo y de todo...

No hay duda de que se trata de "uno de los hombres que con mayor autoconciencia afronta los problemas centrales y decisivos de nuestro tiempo". Con mucha razón escribe Manuel Gonzalo Casas: "Por eso, el renacido problema del ser, la novísima pregunta por el hombre, la reconquistada dimensión religiosa y el vínculo de tales temas con la situación concreta con la existencia, con su historia, con sus posibilidades de comunicación, con el ámbito de sus valores, vuelven y vuelven con obstinado vigor en cada una de sus meditaciones". De acuerdo.

Por todo ello y porque el libro es denso, la obra tiene derecho a ocupar un puesto de relieve en la biblioteca de todo filósofo, especialmente si es filósofo de habla hispánica.—P. VARA.

RABADE ROMEO, S., *Verdad, Conocimiento y Ser*, Edit. Gredos, Madrid 1965, 20 × 14, 246 p.

La temática de este libro es de gran actualidad y de una gran importancia. Todo estudio de Filosofía debe plantearse necesariamente la problemática filosófica implicada en los términos que titulan la obra entre manos.

El Profesor de Metafísica de la Universidad Central de Madrid, ya conocido en los ámbitos filosóficos de nuestra Patria, nos ha dado el fruto de sus meditaciones y de sus estudios históricos sobre un tema tan acuciante.

Fundamentalmente el tema-clave de la obra es la Verdad. Anda a la caza de su consistencia. ¿Qué es la verdad? Es el interrogante abierto ya ha muchos siglos. Desde que el hombre "ha pensado". Por ello ha hecho bien el autor en seguir la temática filosófica sobre la verdad a través del quehacer metafísico desde Grecia hasta nuestros días. La parte histórica ocupa un gran espacio en la obra. Concretamente desde la página 15 hasta la 105 que termina con unas precisiones de N. Hartmann y X. Zubiri al concepto tradicional de la verdad.

Supone un gran esfuerzo mental, reflexivo y sistemático el capítulo segundo —lo podemos llamar así— donde analiza con finura intelectual la estructura metafísica de la verdad, llenando las páginas 105 hasta la 185. A veces tiene observaciones acertadas como en la definición de la verdad, en que la verdad radica también en la función aprehensiva de la razón, en la esencia de la verdad del ser que nos recuerda un poco la "verdad real" de Zubiri, aunque no acaba uno de ver claro cómo puede existir auténtica verdad sin una relación a una facultad cognoscente de la consistencia del mismo ser o de la esencia del ser... ¿En qué se distingue entonces de la esencia del ser, suprimida la relación al entendimiento? ¿Qué verdad es ésa? ¿Lo que los escolásticos llaman verdad fundamental? De acuerdo.

En la tercera parte hace un estudio interesante sobre lo irracional y sobre el objetivismo y subjetivismo de la filosofía griega: páginas 185 a 241, fundamentalmente con la teoría del conocimiento o de la gnoseología griega, sobre todo en el objetivismo de Platón y Aristóteles, las máximas densidades filosóficas de Grecia.

Quizá uno no esté muy de acuerdo con algunas afirmaciones del autor. Pero eso no quita valor a la obra que merece aplausos.—P. VARA.

MARQUÍNEZ ARGOTE, G., *En torno a Zubiri*, Edit. Studium, Madrid 1965, 20 × 14, 155 p.

Desde muy distintas perspectivas la obra que analizamos es acreedora a nuestro refrendo consciente: 1.º Porque se trata de un estudio serio sobre Zubiri, figura máxima del actual momento filosófico español. 2.º Porque nos suministra una introducción objetiva y cálida a la filosofía del gran maestro. 3.º Porque ha recogido en su obra la más completa bibliografía sobre Xavier Zubiri. Todo ello constituye un motivo de gran alegría intelectual.

No sólo esto. Importa, ante todo, la visión clara y distinta que nos da acerca

de unos temas candentes en la filosofía de nuestros días, según Zubiri. Es una obra realizada, además, con corazón. Con profunda admiración hacia el maestro. De ahí ciertas frases un poco ditirámicas a lo largo del libro.

Todos los capítulos ganan la atención, y su estilo sentido cautiva la mente. Están escritas con comprensión las páginas dedicadas a las relaciones de Zubiri y Ortega. Interesante el estudio de "Xavier Zubiri fuera de la órbita orteguiana". ¿Qué decir del capítulo tercero titulado "¿Qué piensa Xavier Zubiri acerca de la Escolástica?"

El capítulo cuarto viene planteado en interrogante: "¿Hacia una nueva Escolástica?". Interantisimos y nuevos los puntos de vista de Zubiri sobre el problema crítico, sobre la sicología. La ontología de Zubiri desborda interés para quien esté interesado por los problemas metafísicos. Quizá el capítulo mejor logrado y de ramificaciones y aplicaciones variadas sea el dedicado al tema de Dios. Merece ser leído despacio, con atención, la mente tensa, en disposición de seguir la ruta marcada por Zubiri...

Por fin, viene una interesante bibliografía con una antología sobre lo mejor que se ha escrito en torno a Zubiri y las críticas más duras de algunos autores al pensamiento filosófico del gran filósofo español...

Sí, Zubiri ocupa hoy el primer puesto en la panorámica filosófica de España por derecho propio. ¿Quizá también de Europa y, por tanto, del mundo? Es posible. No hay nadie que tenga una preparación en todas las ramas de la ciencia humana como él. Su conocimiento sobre el pensamiento filosófico griego, su dominio sobre la filosofía escolástica medieval, su amplia información de la filosofía actual y su conocimiento de las lenguas antiguas y modernas junto con las ciencias más o menos relacionadas con la filosofía, le convierten en la mente mejor dispuesta para darnos una visión filosófica de la verdad...

Gracias a Zubiri hay filosofía y lenguaje filosófico español...—P. VARA.

LUBAC, H. de, *Blondel et Teilhard de Chardin, Correspondance commentée par...*, Edit. Beauchesne, Paris 1965, 22 x 14, 163 p.

En nuestra época estamos ya acostumbrados a la lectura de memorias, de correspondencias íntimas, de diarios personales... Y uno se lleva a menudo grandes decepciones. Nuestros ídolos mentales tenían pies de barro. No es éste el caso del libro que tenemos entre manos. Es una auténtica correspondencia cristiana. Es un diálogo abierto y constructivo entre dos figuras tan representativas del pensamiento católico de nuestros días. En ambos captamos las mismas aspiraciones, unas idénticas tendencias. Ambos tratan de llegar, por un camino o por otro, al "pléroma" de la vida cristiana. Se trata de preocupaciones afines. Frecuentemente uno cree que las ideas no son tan dispares. Quizá sea muy distinta la orientación y la fuente que hace irrumpir el agua pura y cristalina de ambos pensadores. Uno, a veces, se hace la ilusión de captar en Blondel el espíritu que nos llega, de siglos, del gran Agustín. ¡Ay, el corazón cognoscente de Agustín! Las cartas de Teilhard resuenan a una formación más tomista... En todo caso, ambos tienen la caridad evangélica de hacer justicia al compañero de viajes intelectuales. Es un diálogo, por lo mismo, de gran ejemplaridad. No se repliegan en sí mismos... Quieren ambos entrar en el principio generador del pensamiento del contrario, en cierto modo. Blondel parece que hace de juez, más aún, de freno a los vuelos decididos de Chardin... Y éste se halla empeñado en hacer entrar en su nave a Blondel...

Por otra parte, la obra tiene otro mérito extraordinario, valiosísimo. Es la contrastación, teniendo en cuenta el tiempo y las diversas producciones de ambos, del pensamiento que los dos escritores revelan en sus cartas. Henri de Lubac se ha echado sobre los hombros una tarea enorme. Y ha salido del empeño airosamente. Son interesantísimos los comentarios de Lubac... Demuestra que conoce a la perfección las obras editadas e inéditas de Teilhard. Es una ayuda muy meritoria...

También es interesante el estudio que hace de la importancia y límites de la obra de Teilhard...

Termina este libro con la homilía pronunciada con motivo del décimo aniversario...

sario de la muerte de Teilhard... Vibrante, apologética, comprensiva del impulso vital que dio origen al pensamiento revolucionario del discentido jesuíta.

Es un libro que merece ser leído y divulgado.—P. VARA.

VARIOS, *Kritik und Metaphysik Studien*, Edit. Walter de Gruyter und Co., Berlin 1966, 23 × 15, 400 p.

Ha sido una excelente idea esta de ofrecer a Heinz Heimsoeth en su 80 aniversario esta contribución de estudios sobre las relaciones entre Crítica y Metafísica. En efecto, la relación entre Crítica y Metafísica viene siendo desde Kant tan fundamental, que se va constituyendo en verdadero fundamento de toda la filosofía. Kant logró demostrar que una construcción filosófica sin Crítica es un castillo en el aire. Pero Kant mismo pudo ver cómo le demostraban a él que una Crítica sin Metafísica es otro castillo en el aire. Crítica y Metafísica se condicionan mutuamente, sin que eso signifique círculo vicioso: tal relación es hoy tan importante que el presente volumen se nos convierte en un excelente instrumento de trabajo para todos los estudios filosóficos fundamentales. Nada mejor podía ofrecerse a un hombre que ha consagrado su vida al estudio de esta filosofía fundamental de Occidente, como aparece en la Bibliografía completa de Heimsoeth, que va al fin del volumen. Son 23 estudios de otros tantos Profesores y especialistas, una hermosa contribución a los estudios de la filosofía actual, en su relación con la tradición europea. La Editorial se ha esmerado para presentarnos un volumen impecable y hermoso.—P. OCHOA.

STEENBERGHEN, F. van, *La philosophie en XIII<sup>e</sup> siècle*, Edit. Public. Universitaires, Louvain 1966, 25 × 16,5, 594 p.

Si bien es verdad que el siglo XIII es el siglo de oro de la filosofía escolástica, no por ello los estudios que sobre él se han hecho, a pesar de su abundancia, pueden decirse exhaustivos. Muchas lagunas se van colmando, nuevas interpretaciones van surgiendo y el panorama de su rico pensamiento se va ampliando. El autor nos dice que su obra no es una historia de la filosofía; pero creo que habría que decir que realmente es más que una historia de la filosofía del siglo XIII. Nos ofrece verdaderas, profundas y extensas síntesis del pensamiento medieval en el siglo de oro de la filosofía. Comenzando con los antecedentes de la invasión aristotélica a través de la filosofía árabe, dedica el autor a San Buenaventura, a San Alberto y a Santo Tomás otros tantos capítulos. También son examinados el aristotelismo pagano infiltrado en la escolástica y los grandes conflictos doctrinales entre las escuelas, atendiendo también a lo que pudiera significar un acercamiento de las ideologías. La obra es de las que se recomiendan por sí mismas: nótese que es resultado de una labor de unos veinte años. Teniendo en cuenta la buena y abundante bibliografía, el autor ha tenido ocasión de superar, como lo ha hecho, la deficiencia de quienes han escrito sobre temas del siglo XIII abriendo un camino, pero no pudiendo abarcar la riqueza de contenido de este gran siglo de la escolástica. Hubiéramos deseado ver reflejado el movimiento iniciado en Italia por obra de D. G. Muzio en *Sodalitas Thomistica* en favor de una interpretación de Santo Tomás un poco menos aristotélica y un poco más platónico-agustiniana.—F. CASADO.

MUZIO, G., *Il Tomismo, oggi*, Quaderni "Sodalitas Thomistica", n.º 9, Edit. Salesiana, Roma 1966, 24 × 17, 106 p.

El cuaderno n.º 9 de *Sodalitas Thomistica* se ocupa del Tomismo en la actualidad. Una vez presentado Santo Tomás como "la piú grande figura nella storia del pensiero" al lado de Platón, Aristóteles y San Agustín, que son los únicos que "prima di lui possono vantare una trattazione filosofica vasta e profonda come la sua", Muzio se plantea valientemente la cuestión del tomismo,

o mejor, de un tomismo que pierde terreno precisamente porque no corresponde al pensamiento de Santo Tomás, que sería, en frase de Muñoz Alonso, "uno de los pensadores más inéditos de la historia de la filosofía, el eterno olvidado entre las páginas de tanto manual tomista". El autor hubiera deseado presentarnos una visión panorámica de las varias corrientes del tomismo, pero le ha faltado la colaboración necesaria y por él solicitada. Así, pues, se ha limitado a lo que es de cosecha propia en un campo que, sin embargo, es por él bien conocido. Los puntos desarrollados en este cuaderno son los siguientes: I, Los límites del aristotelismo tomístico; II, La doctrina gnoseológica de San Agustín; III, El fundamento ontológico y psicológico de la moralidad en Santo Tomás; IV, La estructura del espíritu en la filosofía de Santo Tomás de Aquino; V, Sobre la interpretación de Santo Tomás; VI, En torno al conocimiento del ser; VII, Paralelismo filosófico y teológico. En una palabra, la posición de Muzio se mantiene en línea recta con lo que ha sostenido corrientemente: una cosa es que Santo Tomás sea el maestro principal (no el único) de las escuelas católicas, como quiere la Iglesia, y otra cosa muy distinta es que deba serlo según una interpretación de tipo demasiado aristotélico y no según la interpretación platónico-agustiniana de la que le hacen enemigo irreconciliable los partidarios de un tomismo aristotélico que al doctor Angélico le resultaría extraño.—F. CASADO.

SCIACCA, M. F., *Estudios sobre filosofía moderna*, Edit. Luis Miracle, Barcelona 1966, 22 x 15, 540 p.

Cuando una obra de filosofía encarna el pensamiento que se ha ido desarrollando y perfeccionando en el curso de la vida de un filósofo, hay que tomarla muy en serio; tiene que ser importante. La que presentamos es fruto que ha ido madurando en el correr de treinta años de búsqueda constante por parte del conocido filósofo M. F. Sciacca. Nunca se reconsiderará suficientemente el pensamiento filosófico moderno, ya que siempre se descubrirán facetas nuevas en unos siglos que han revolucionado la filosofía hasta ponerla en peligro de autodisolución, al negar la verdad objetiva y, por lo mismo, perder el sentido de Dios. Una razón que comienza por fundamentarse a sí misma con Descartes, no podía terminar sin proclamarse autónoma con Kant y Dios con Hegel. Finalmente Dios mismo será problema hasta quedar sepultado en la materia. Humanismo y renacimiento, racionalismo y empirismo, criticismo kantiano y reacciones consiguientes, todo esto es cuidadosamente analizado por el autor. En fin, es obra de valoración crítica, con perspectivas capaces de orientar al pensamiento filosófico en orden a una mayor profundización de la verdad en su dirigirse hacia la Verdad.—F. CASADO.

BONAVENTURA, San, *Il principio della conoscenza. Il Maestro interiore*, Quaderni "Sodalitas Thomistica", n.º 10, Edit. Salesiana, Roma 1966, 24 x 17, 64 p.

Un nuevo folleto de "Sodalitas Thomistica", el que hace el n.º 10 de la serie. Las intenciones del traductor y comentador, G. Muzio, siguen siendo las mismas: "demostrar que la doctrina platónico-agustiniana de San Buenaventura concuerda sustancialmente con la así llamada "aristotélica" de Santo Tomás. Sin hacer caso omiso de las diferencias, se insiste sobre la concordancia, concediéndole a San Buenaventura un aristotelismo un poco menor que el de Santo Tomás y atribuyendo a Santo Tomás un pensamiento platónico-agustiniano un poco menor que el de San Buenaventura. Como acostumbra Muzio, después de una introducción en que nos habla brevemente del problema del conocimiento en la Patrística, en la Escolástica y específicamente en San Buenaventura, serán los textos de los escritos: "*De humanae cognitionis suprema ratione*" y "*Christus unius omnium magister*" los que directamente hablarán. ¿Conseguirá el autor lo que tan ardientemente desea ver realizado, es decir, esa concordancia entre San Buenaventura y Santo Tomás, fieles ambos a San Agustín? Desde luego que el empeño con que lo ha tomado se lo merece, aunque tendrá que habérselas muy



duramente con un "tomismo" que sigue cerrando con no menor empeño sus filas a toda conciliación que no sea reductible a la propia interpretación.—F. CASADO.

MYNAREK, H., *Johannes Hessens Philosophie des religiösen Erlebnisses*, Edit. F. Schöning, Paderborn 1963, 21 × 15, 166 p.

Ha sido excelente la idea de dedicar un libro a ese tema, ya que las críticas que se hacían a Hessen eran casi siempre inadecuadas e ineficaces, además de negativas. Mynarek recuerda que una de las características de Hessen ha sido la valentía frente a los poderosos: ha hablado siempre con entera libertad. Y es claro que ni Hitler ni Aristóteles iban a perdonarle una claridad tan independiente. Hessen ha manifestado obstinación extraña en descubrir la "intuición" y sobre todo la intuición religiosa. En realidad es el tema suyo, el que le ha obsesionado. Si ha dedicado tanta energía, tiempo y simpatía a San Agustín es porque le ha creído siempre defensor de la intuición religiosa; y si ha dicho algunas frases tan duras frente a Santo Tomás, o si se quiere contra Santo Tomás, es porque estima que niega toda posibilidad de una intuición; si saludó con entusiasmo la aparición de *Lo Eterno en el hombre*, de Max Scheler, es porque creía que el contacto metafísico e inmediato del alma con Dios era un agustinismo propio de nuestro tiempo; y si luego escudriñó afanoso los métodos y descubrimientos de la fenomenología, fue porque esperaba que ahí se hallaba el camino de un esclarecimiento científico de la intuición: pureza, reverencia, humildad, bondad, adoración, gracia, renacimiento, gozo, paz, eran para él posturas en las que aparecen la nostalgia de Dios, el amor de Dios, el lazo indisoluble que nos ata a Dios. De ahí nació su preocupación por los valores, su afán por "despejar" el valor "religioso". La exposición de las doctrinas de Hessen, a la que Mynarek dedica la primera parte de su estudio es clara y contundente. En la segunda parte, dedicada a la crítica de Hessen, Mynarek adopta una postura sensata. Rechaza como exagerada la crítica incesante de la Revista *Zeitschrift f. Kathol. Theol.*, que se constituyó en defensora del aristotelismo, identificándolo con el catolicismo; pero reconoce que el sistema de Hessen quiebra en sus mismos fundamentos, y que ha sido un tanto ingenuo en apoyarse en teorías tomadas de Karl Adam, S. Spranger, M. Scheler y J. P. Steffes. Pronuncia así un juicio sustancialmente negativo y desfavorable. El libro es, sin embargo, muy interesante para continuar la discusión, que queda abierta. Todos reconocen que la misma existencia de la mística plantea un problema fundamental, que espera una solución terminante.—P. OCHOA.

TOINET, P., *Existence chrétienne et philosophie*, Edit. Aubier, Paris 1965, 20 × 13, 413 p.

El autor aborda un tema difícil y complejo. Al mismo tiempo, cargado de interés y de relaciones. No pueden ir al margen existencia cristiana y filosofía. Por eso tiene razón Lachelier cuando afirma: "La filosofía debe abarcarlo todo, incluso la religión".

Aparece clara la meta que trata de conseguir el autor y el nudo complicado de temas que se entrelazan en el libro. La meta puede reducirse a esto: elaborar una filosofía de la religión. Los temas y su alcance y complejidad: 1.º, intención y juicio de intención; 2.º, la existencia según su naturaleza y según su condición; 3.º, revelación, pensamiento y olvido del ser; 4.º, intención filosófica y vocación eclesial.

Estos títulos tejen las páginas apretadas de este relativamente voluminoso libro. Ello es índice de que los temas se tratan con la extensión que exige su rico contenido.—B. DOMÍNGUEZ.

VONESSEN, F., *Mythos und Wahrheit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1964, 19 × 12, 88 p.

El tema del libro responde perfectamente al subtítulo que lleva: "Desmitologización de Bultmann y filosofía del mito". Es sabido el loable fin que Bultmann pretendió con su teoría de la desmitización: adaptar la fe al mundo moderno, sencilla y exenta de imaginación —según él—. Pero su método y principios no son tan aceptados.

El autor inicialmente analiza las relaciones de Bultmann con Heidegger y con la filosofía existencialista, cuyo sistema ha adoptado en gran parte. Precisa la noción de los términos "existentiell" y "existential" como correspondientes a "ontisch" y "unmythologisch", respectivamente, para ir aplicando estos principios existenciales a la interpretación. Analiza otras cuestiones heideggerianas en relación con Bultmann, dedicando lo restante al mito y a las fórmulas de desmitificación que Bultmann propone. No estudia el autor las aplicaciones del sistema de Bultmann a la Biblia, sino que compendia los fundamentos de su doctrina. Sólo el último capítulo está dedicado a "Mito y Revelación", y es suficiente para el propósito del autor. Aunque, a juzgar por las páginas, parezca breve, contiene bastante letra, y lo que es más plausible, es denso en ideas doctrinales. Cuidada edición.—I. RAMOS.

DERISI, O.-N., *Actualidad del pensamiento de San Agustín*, Edit. Guadarrama, Buenos Aires 1965, 18 × 12, 113 p.

El ilustre profesor argentino ha resumido en este librito una serie de artículos suyos sobre San Agustín publicados en distintas revistas. A través de ellos podemos apreciar, efectivamente, la paternidad y actualidad de la doctrina agustiniana y más en concreto de la doctrina filosófica del santo. Su perennidad se debe a que Agustín poseía un corazón muy humano, "sin fibra córnea" y el fuego de ese corazón alimentaba una de las inteligencias más grandes de la humanidad. Agustín exponía los problemas de un hombre concreto, existencial, pero les buscaba una solución metafísica y universal; con ello sus principios y soluciones valen para todos los hombres de todos los tiempos.

Agustín se vio perdido entre las criaturas donde se convirtió para sí mismo en tierra de estedad, en desierto estéril, pero en medio de su desesperación óptica no perdió totalmente aquel ansia de Unidad, de Verdad, de Dios y después de probar el desengaño de la criatura hubo de retirarse a su interior en busca de la Unidad, de la Verdad, de Dios. Como se encontró criatura y contingente, también hubo de trascenderse a sí mismo. La mayor parte de la filosofía moderna ha recorrido el mismo camino que Agustín, hasta la mitad, se ha inmantado en el hombre sin trascender a Dios, y en ese encuentro con el hombre interior ha experimentado distintas reacciones: el soberbio endiosamiento del hombre o la desesperación ante un ser finito, contingente. La filosofía moderna ha querido independizar totalmente al hombre de Dios, ha querido cortar ese tirante ontológico que une al hombre, ser participado, con el Ser de quien participa. Esa llamada a la interioridad y el "*transcende te ipsum*" es la palabra salvadora que Agustín lanza al mundo de hoy. Estemos seguros, siguiendo el mensaje de Agustín salvaremos al hombre del naufragio en que se encuentra.

Pasando por alto los dos capítulos siguientes, sobre la distinción profunda entre el "*cogito*" cartesiano y el "*cogito*" de Agustín, y la superación agustiniana del escepticismo académico, fijémonos en el capítulo IV: Influencias platónicas o neoplatónicas en la formación de Agustín. Esta influencia, hemos de convenir con el profesor Derisi, no es más que de formas, de métodos; en el fondo, la diferencia entre el Obispo de Hipona y Platón o Plotino, tanto en lo referente a la teoría de la participación (ontología), como en lo referente a la teoría de la iluminación (epistemología), está en el creacionismo del primero y en el panteísmo, más o menos disimulado, de los segundos. ¡Casi nada! El Dios de Agustín crea porque quiere, el de Plotino, si es que merece llamarse Dios, crea por necesidad, se le escapó una parte de su ser. Partiendo de estos principios metafísicos y noéticos tan distintos, ya podemos ver la diferencia que

habrá en los éticos y ascéticos. Se podrá hablar de conversión y catarsis plotiniana y agustiniana, pero en el fondo serán totalmente distintas.

Termina el autor con un estudio del agustinismo y tomismo, que no es más que un estudio profundo de la metafísica de los dos santos doctores.—T. PINTO.

MERLEAU-PONTY, M., *Signos*, Edit. Seix Barral, Barcelona 1946, 20 × 13, 429 p.

No es ésta una de las obras más representativas de Merleau-Ponty, profesor de Filosofía en Centros Superiores franceses, entre otros, la Sorbona. Merleau-Ponty es un autor profundo y personal que requiere sólida preparación en los lectores; sus obras no son de divulgación ni de una erudición más o menos densa. Cuando escribe, suele tomar actitudes personales, porque tenía integrado su pensamiento dentro de unos cauces concretos: la fenomenología y el existencialismo. No es un genuino exponente de cualquiera de estos sistemas, aunque a ambos les debe muchas de sus reflexiones y teorías.

*Signos* es la obra de un metafísico, que recoge algunas de sus publicaciones periódicas, pasando por temas muy dispares: la fenomenología del lenguaje; el racionalismo, la filosofía cristiana, Bergson, Einstein, Maquiavelo, Montaigne y diversos comentarios políticos.

El lector sin preparación para su lectura sacará confusión de *Signos*, porque no sabrá a qué carta quedarse; es recomendable iniciarse en Merleau-Ponty con alguna de sus obras maestras y pasar luego a este juego circunstancial de la presente obra.—P. FERMOSE.

## Ciencias Psicológicas y Sociales

GRABER, G. H., *Psicología del hombre*, Trad. de J. A. Moral-Arroyo, Edit. Aguilar, 2.ª edic., Madrid 1965, 20 × 16, 307 p.

En una nota editorial se reconoce que la obra debiera llevar el título más apropiado de "Psicología del varón", para evitar que "algún lector se llamase a engaño". Porque, ciertamente, el autor se ocupa exclusivamente del estudio del varón como tal. Lo que no advierte el editor es que muchos lectores se preguntarán si se trata de "psicología", sobre todo si se piensa en la concepción excesivamente estrecha a que los psicólogos nos tienen acostumbrados. En efecto, ante este título podría pensarse que se trata de un estudio eminentemente diferencial y tipológico. Pero Graber, psicólogo clínico y especialista en psicología femenina, se coloca preferentemente en la moderna concepción antropológico-cultural.

Más en concreto, Graber se mueve dentro del psicoanálisis freudiano más ortodoxo. Y dicho esto no hace falta apuntar que sus interpretaciones pecan frecuentemente de unilateralidad, aunque se aprecia una valoración más positiva de los fenómenos religiosos, pero sin sobrepasar los límites "culturales". Tras un estudio panorámico del tema masculino desde los tiempos mitológicos hasta nuestros días, se detiene en el análisis de nuestra civilización occidental en la que descubre un carácter marcadamente masculino, dominado por las tendencias agresivas; sigue un estudio del desarrollo varonil desde la célula espermática hasta la edad adulta, para entrar seguidamente en la descripción de los tipos masculinos más salientes.

Aparte sus moldes freudianos, se trata de una obra original, en la que la historia clínica, el análisis tipológico y el ensayo literario se conjugan hábilmente. Es preciso destacar la traducción española, clara, fluida, artística, realmente magnífica.—J. RUBIO.

CORMAN, L., *La educación en la confianza*, Trad. de J. A. Fontanilla, Edit. Aguilar, 2.<sup>a</sup> edic., Madrid 1965, 20 × 16, 170 p.

Este tomito recoge una serie de charlas que giran en torno a un núcleo central unificador: "debemos tener confianza en el niño". Tras un sugerente análisis de la psicología infantil, con sus elementos positivos y negativos, cuyo predominio hace depender de la educación, pasa Corman a prevenir el desgaste nervioso del niño, secuela muy frecuente de una educación inadecuada. La tercera charla la dedica a los "defectos" típicos del niño, verdaderas reacciones de defensa contra la incomprensión adulta. En la cuarta intenta una tipología infantil por el método morfopsicológico, muy ilustrado, aunque excesivamente intuitivo. La educación sexual, el amor familiar y el desarrollo de la personalidad completan la serie de charlas.

Corman tiene la ventaja de ser al mismo tiempo psiquiatra infantil y pedagogo. Ocupa, pues, una posición privilegiada para apreciar los defectos y secuelas de una inadecuada educación. Por lo demás, el Dr. Corman se muestra un excelente conocedor de los niños y un enamorado de la infancia. El estilo es muy claro y familiar, como corresponde a las charlas originales.—J. RUBIO.

BANY, M. A. y JOHNSON, L. V., *La dinámica de grupo en la educación* (La conducta colectiva en las clases de primera y segunda enseñanza), Trad. de M. de la Escalera, Edit. Aguilar, México 1965, 1441 p.

Es innegable que en los últimos veinte años vienen efectuándose rápidos progresos hacia la comprensión, predicción, dominio y guía de los escolares. Claro que otro punto distinto es que la aplicación de estos principios teóricos haya sido eficaz. Y es que pocos aspectos se muestran tan reaccionarios como los educacionales.

Uno de los hallazgos más importantes ha sido, indudablemente, la aplicación de la psicología social a la pedagogía. La trascendencia de este paso se refleja en el cambio gradual —lento, pero inflexible— que se observa en la misma teoría educativa. Porque aunque los métodos pedagógicos siguen centrándose primordialmente sobre el niño como individuo y los métodos didácticos siguen siendo individualistas, comienza ya a comprenderse la importancia que el ambiente y las interacciones escolares como grupo dinámico— ejercen en el aprendizaje, la educación y la conducta individuales.

"La comprensión del comportamiento de la clase como grupo dinámico" es el objetivo que se proponen en esta obra dos jóvenes investigadores. Más en concreto, el libro se dirige a los maestros de primera y segunda enseñanza para ayudarles a comprender por qué los grupos se conducen como tales y enseñarles cómo tratar de modo constructivo los problemas de conducta de grupo, que parecen intensificarse progresivamente.

Tal vez el libro peca por excesivo análisis —y no es paradoja—, así como por su artificiosa construcción. Sobre todo si se tiene en cuenta que los maestros son sus destinatarios primordiales y que los autores no se han propuesto hacer teoría, sino aplicación práctica. A pesar de todo, la obra presenta un verdadero archivo de datos y problemas reales. Claro que el ambiente escolar norteamericano es muy diverso del español. Sin embargo, la obra puede hacer un servicio muy estimable a nuestros maestros y profesores.—J. RUBIO.

BIESTEK, F. P., *Las relaciones de "casework"*, Trad. de M. Saenz, Edit. Aguilar, Madrid 1966, 20 × 16, 149 p.

Los asistentes sociales han terminado por hacerse casi indispensables. Hasta el momento, sin embargo, es una función primordialmente intuitiva, un verdadero arte, sin unas ideas claras de su esencia y sus leyes. Este es, precisamente, el objetivo que el P. Biestek se ha fijado en esta obra. No cabe duda que el "casework" —como tantas otras actividades— es un problema primordial de aptitud y vocación innatas y que la habilidad en el mismo es producto, ante todo,

de una práctica frecuente e inteligente. Pero también la comprensión teórica de su esencia y las leyes psicológicas que rigen sus relaciones puede ayudar en su desarrollo, ya que, además, le permitirá valorar por sí mismo el valor y la adecuación de su trabajo.

El P. Biestek se muestra un penetrante conocedor de la temática estudiada. Su estilo es directo, claro, ordenado, verdaderamente introductor y aclarador. J. RUBIO.

GRIÉGER, P., *Tratado de Pedagogía. T. I: Pedagogía General*, Trad. de I. Aca-rreta, Edit. Marfil, Alcoy 1966, 19 x 16, 320 p.

Presentamos hoy la primera parte del compendio de Pedagogía del eminente profesor P. Griéger. En España contamos ya con la obra de Sánchez Buchón, aparte las traducciones y la meritoria sistematización de G. Hoz. Este compendio viene a situarse en la misma línea, aunque tal vez consiga una conjugación más armónica entre la pedagogía tradicional cristiana y las modernas aportaciones y progresos de nuestro tiempo.

La obra comienza por el estudio de los fundamentos y fines de la educación (sus bases científicas, su fundamento filosófico). Traza a continuación un bosquejo-resumen de la psicología evolutiva y de la tipología juvenil (tema en el que el Dr. Griéger se ha especializado largamente), a los que añade unas notas de pedagogía especial. Finalmente, dedica una tercera parte a los "cauces instrumentales de la educación" (vocación docente y centros de educación).

La obra va dirigida primordialmente a cuantos inician los estudios pedagógicos y puede servir muy bien de libro de texto. Al mismo tiempo, ofrece una panorámica de problemas y soluciones, así como una orientación muy equilibrada, dentro del espiritualismo cristiano.—J. RUBIO.

AGAZZI, A., *Historia de la Filosofía y la Pedagogía*, 3 vols. Trad. de G. Gironés. T. I: De los griegos a la escolástica; t. II: Del humanismo al criticismo kantiano; t. III: Del idealismo postkantiano a la filosofía y los métodos educativos modernos. Edit. Marfil, Alcoy 1966, 19 x 16, 294, 370 y 491 p.

Esta obra que nos presenta Editorial Marfil, tiene el peligro de ser confundida con un tratado más entre los muchos que corren hoy por España. En primer lugar, porque el título español se aparta un tanto del original italiano (*Problemi e maestri del pensiero e della educazione*), que refleja mejor el intento del autor, uno de los mejores pedagogos de la Italia contemporánea. Además, porque Agazzi se atiene a los moldes clásicos en la exposición de estos temas. Y, sin embargo, ofrece una aportación novísima: el estar escrita por un pedagogo consciente de las exigencias didácticas de la mentalidad juvenil.

Por supuesto que se trata de una obra para principiantes, incluso dentro de la disposición de libro de texto (de ahí el título español). Aportaciones de contenido apenas puede señalarse ninguna. Es más, en la exposición de algún filósofo (v. gr., Platón), se muestra un tanto tradicionalista. Incluso la presentación paralela de filósofos y pedagogos podría discutirse. Sin embargo, los méritos de exposición didáctica hacen de este compendio una aportación sumamente valiosa. La noticia biográfica, el perfil psicológico-espiritual de los maestros, el panorama histórico-cultural con que se inicia cada época, la síntesis conclusiva, la explicación de los conceptos técnicos filosófico-pedagógicos, la presentación "agustiniana" (indagación, no fría deducción sistemática), la equilibrada valoración histórico-crítica, la claridad y viveza de exposición y, sobre todo, el método "natural" (percepción global y sucesiva profundización) que se utiliza, ofrecen las mejores condiciones para libro de texto de principiantes que conocemos. Claro está que también al profesor puede serle de gran utilidad, en especial en cuanto a exposición didáctica.—J. RUBIO.

VARIOS, *Crisis y futuro de la mujer* (Psicoterapia, Religión, Vida social), traducción de F. Cubells, Edit. Marfil, Alcoy 1964, 19 x 16, 280 p.

Una de las más profundas transformaciones deparadas por nuestro tiempo es, sin duda, la de la nueva valoración y significación de la mujer, al menos en la civilización occidental. Numerosos especialistas coinciden en que asistimos al desmoronamiento de la sociedad patriarcal, de la que surgirá una nueva estructuración de la sociedad sobre la igualdad de los sexos. Este futuro plantea graves problemas: ¿perderá la mujer su feminidad? ¿Se acrecentarán las tensiones entre los sexos? ¿No correrá peligro "el hijo"? ¿Qué consecuencias se seguirán de la generalización de las actividades laborales y sociales de la mujer? Tal es la compleja problemática estudiada en esta obra por especialistas en psicología, filosofía, teología y moral.

Tal vez convenga advertir que la obra recoge dos sesiones de trabajo de la sociedad "Arzt und Seelsorger" de Stuttgart, dedicada a oponer al materialismo generalizado de nuestro tiempo el frente común de la religiosidad, en un esfuerzo magnífico de colaboración interconfesional. Intervienen en la misma, pues, teólogos católicos y protestantes, así como otros de orientación histórico-cultural, y mitológica, psicoterapeutas de escuelas tan variadas como la hipnótica, Freud, Adler, Jung y psicología personalista. Finalmente, figura el concurso de varios sociólogos. Baste la relación de algunos nombres: W. Bitter, O. Brachfeld, F. X. Arnold, J. H. Schultz, G. H. Graber, A. Rosenberg... En conclusión, una obra sugestiva, rica en matices y contrastes, de soluciones y perspectivas abiertas.—J. RUBIO.

ELIA, M., *El silencio de los jóvenes*, Trad. de A. Molina, Edit. Marfil, Alcoy 1964, 19 x 16, 425 p.

Sabido es que la problemática sobre la juventud actual es uno de los temas favoritos para el debate, desde los congresos hasta los comentarios del hombre de la calle, pasando por las tertulias y periódicos. Raras veces las opiniones se colocan en una línea objetiva y equilibrada. En este sentido, la obra que presentamos de M. Elia puede servir de ejemplo.

Su profesión de Magistrado de Tribunal especializado en problemas matrimoniales le ha hecho sumamente sensible a la problemática juvenil, según propia confesión. Durante varios años se ha dedicado a un estudio objetivo y profundo de esta problemática. Para ello ha comenzado por investigar las raíces históricas y emprender así un estudio comparativo: la juventud *temerosa* del antiguo oriente; la *heroica* de la edad clásica; la *rebeldé* de la época medieval (caballeros y trovadores), del renacimiento, neoclasicismo y de la era romántica hasta la segunda guerra mundial; y, finalmente, la juventud *silenciosa* de nuestro tiempo: una juventud que rechaza el diálogo con la generación adulta. El penetrante análisis de las causas y peligros de esta situación permite a Elia trazar una visión apasionada y optimista del futuro del mundo, latente ya en la juventud de hoy. Una obra discutible, pero sólidamente madurada, de enorme interés para cuantos se ocupan y preocupan por la juventud actual.—J. RUBIO.

KRICH, A. M., *Los homosexuales vistos por sí mismos y por sus médicos*, Trad. de T. D. Maestre, Edit. Morata, Madrid 1966, 479 p.

Pocos problemas se presentan tan espinosos dentro del campo de la Sexología como éste de la homosexualidad que la aborda la obra que presentamos. No deja de ser curioso el cambio operado en los medios científicos respecto de la homosexualidad. En efecto, hasta hace muy poco tiempo, este capítulo oscuro se tramitaba simplemente colocándole le etiqueta de "perversión o aberración sexual". Pero apenas se dilucidaba más cuestión que la estéril de su origen congénito o adquirido. Hoy asistimos a una espectacular acumulación bibliográfica sobre el tema y son numerosos los científicos —médicos, psicólogos, pedagogos, teólogos— que han presentado investigaciones de consideración.

La obra que presentamos se propone ofrecernos una comprensión del homosexual como persona. Efectivamente, de nada sirve investigar las causas y los tratamientos curativos si carecemos de su comprensión existencial personal. Para ello, el Dr. Krich apela a dos clases de fuentes: el testimonio personal y el testimonio de los investigadores y terapeutas. En la primera parte tenemos una especie de tipología homosexual: el "entregado", el que "está luchando", el que "se ve arrastrado, etc. Son diez los testimonios de homosexualidad femenina y once los de masculina. En la segunda parte, treinta renombrados especialistas nos ofrecen las principales tendencias genéticas y terapéuticas de la homosexualidad: en el aspecto genético-causal, la teoría congénita (Hirschfeld), psicoanálisis otodoxo (Ferenczi), ecléctico (Dr. Sprague), escuela interpersonal (Tomson) y ampliaciones recientes (Bergler). Me extraña, no obstante, la ausencia de la tendencia psicoanalítica existencial (Gebattel-Giese).

El Dr. Krich parece inclinarse por la teoría de la predisposición congénita, aunque renuncia a concretar si se trata de una estructura somática especial que determina su estructura mental o viceversa. Es cierto que sobre la homosexualidad conocemos todavía demasiado poco como para sacar conclusiones. Por eso, el autor prefiere presentar al lector una serie de testimonios representativos de las diversas tendencias para que él mismo se pronuncie. No cabe duda de que la obra posee un gran valor documental e, incluso, orientador aunque su ámbito queda reducido —como es natural— al campo especializado.—J. RUBIO.

OBREGÓN, L., *Educación burguesa y marxismo*, Edit. Estela, Barcelona 1963, 19 x 13, 245 p.

Los Colegios de la Iglesia han sido tema de debate todavía reciente, aunque más bien a partir de ciertas consideraciones económicas simplistas. Obregón les presenta ahora una objeción infinitamente más seria. ¿Es auténticamente cristiana la educación que reciben los alumnos de los colegios religiosos o se trata más bien de un cristianismo pasado por el tamiz burgués? Se trata, pues, de un libro polémico, denunciante, pero al mismo tiempo sugeridor. En efecto, durante demasiado tiempo se ha aceptado todo anticomunismo como cristiano, sin pensar que la mentalidad burguesa y liberal está tan lejana, al menos, del Evangelio como la marxista. Esta triste confusión de los valores evangélicos con la mentalidad burguesa —a la que de buena o mala fe se ha dado fundamento en tantos colegios religiosos, en especial en épocas pasadas— ha traído en muchos países el rechazo simultáneo del cristianismo con la burguesía en las masas juveniles.

No importa que Obregón exagere o generalice en ocasiones. Es un libro escrito con pasión y vehemencia juvenil. En el fondo nos sentimos obligados a pensar con él y movidos a emprender la auténtica revolución pedagógico-cristiana que, con mayor o menor urgencia, todos los colegios necesitan.—J. RUBIO.

RESTEN, A., *Comprender y educar a nuestros hijos*, Trad. de M.<sup>a</sup> T. Bial, Edit. Estela, Barcelona 1965, 18 x 12, 179 p.

Se trata de un auténtico manual educativo dirigido y adaptado para los padres de familia. Me apresuro a añadir que me parece excelente. Nunca los padres de familia han estado tan desconcertados —esa es la palabra— ante la tarea educativa de sus hijos. Las condiciones socioculturales y económicas han evolucionado tan rápidamente que una generación resulta incomprensible para la otra. Los padres no han podido —por diversas circunstancias además de las citadas— adaptarse a la mentalidad juvenil. Su labor educativa queda imposibilitada. Necesitan grandemente ayuda, pronta y eficiente. En los últimos años las publicaciones a ellos dirigidas se han multiplicado, pero no siempre con el acierto deseable. Aparte las innumerables repeticiones. Sin embargo, este librito de Resten es distinto, magníficamente adaptado a la mentalidad de los padres y buen conocedor de las exigencias pedagógicas del momento.

Tras unos capítulos en que se esbozan claramente los principales problemas que se presentan de acuerdo con el desarrollo, añade una segunda parte en la

que muestra, con variados ejemplos del máximo realismo, el auténtico "arte" que implica el educar.—J. RUBIO.

LECLEERCQ, J., *Hacia una familia nueva*, Trad. de P. Darnell, Edit. Estela, 2.ª edición, Barcelona 1965, 18 × 12, 156 p.

Incesantemente vienen advirtiendo psiquiatras y pedagogos sobre los deletéreos efectos que la descomposición, más o menos encubierta, de la estructura familiar viene provocando. El progreso técnico, la promoción e independencia de la mujer, el alojamiento de los lazos familiares, la libertad de costumbres, el deficiente desarrollo humano —auténticamente humano— de las nuevas generaciones..., han venido a terminar en la crisis familiar, que tan dramáticas proporciones está alcanzando en determinados países "sobredesarrollados". Sin embargo, no cabe duda que una serie de factores —desorbitados egoístamente con frecuencia, es cierto— han alcanzado irreversiblemente su vigencia. Al estudio de estos factores dedica su equilibrado opúsculo el conocido moralista y sociólogo belga. Por cierto que el autor alude con frecuencia a situaciones desconocidas todavía en España. Pero bien está que vayamos preparándonos para afrontarlas con la necesaria competencia en un futuro no muy lejano, dadas las actuales circunstancias.—J. RUBIO.

BONDAT, A., *Juventud y familia en la era del átomo*, Trad. de Rosa Armet, Edit. Estela, Barcelona 1963, 18 × 10, 156 p.

El epígrafe de la presente obrita alude claramente a sus objetivos. Las condiciones sociales y culturales han evolucionado tan rápidamente que los educadores —naturales y profesionales— han quedado desfasados. Nuestra civilización es demasiado rica o demasiado pobre, según se la mire. Lo que no admite discusión es lo desorbitado de su ritmo. La juventud actual —por complejos motivos— se vuelve con entusiasmo a esta civilización supertécnica y deshumanizada como a su tierra prometida. En las circunstancias actuales, pues, la educación es más necesaria que nunca —si así puede hablarse—, sobre todo cuando se piensa que esta juventud va a tomar las riendas de tal civilización. Pero la tarea educativa se ha hecho delicadísima. Parece obvio —sin embargo, todavía hay que repetirlo— que los muchachos de hoy no pueden educarse como lo eran los de hace cuarenta o veinte años. Bondat está persuadido que en esta cruzada educativa la última palabra la dirán los padres. A ellos se refiere, implícita o explícitamente, casi en exclusiva, a lo largo de su opúsculo, escrito en un estilo directo y vibrante. A muchos lectores tal vez les parezca algo unilateral: es que Bondat se dirige a lo esencial.—J. RUBIO.

COUDREAU, F., *El niño ante el problema de la fe*, Trad. de M. Rosell, Edit. Estela, Barcelona 1964, 18 × 10, 75 p.

La educación religiosa, la auténtica educación religiosa de los niños, es uno de los problemas más acuciantes que tiene por resolver la nueva catequética pedagógica, de acuerdo con las exigencias de la psicología infantil y las circunstancias concretas del momento. Una pluma tan autorizada como la de Coudreau se ha propuesto marcar una pauta de orientación. El contenido de la Revelación se estructura así de un modo más adecuado a la mentalidad infantil. Sin embargo, la obrita me parece excesivamente elaborada, excesivamente fosilizada —y un tanto forzada, incluso— en sus esquemas lógicos. Y esto aun admitida la austeridad con que Coudreau advierte que se propone tratar el tema, aludiendo a tanta hojarasca... De todos modos innumerables reflexiones y observaciones religioso-pedagógicas surgen en cualquier párrafo, por lo que no estará de más que los catequistas y cuantos se ocupan de la educación religiosa de los niños le echen un vistazo, al menos.—J. RUBIO.



ASPERGER, H., *Pedagogía curativa*, Trad. de J. Belloch, Edit. L. Miracle, Barcelona 1966, 22 x 15, 630 p.

Presentamos a nuestros lectores esta obra del Dr. H. Asperger, Director de la Clínica Infantil de Innsbruck. Se trata de una valiosa aportación elaborada en equipo durante largos años por el autor y sus colaboradores en Viena e Innsbruck, quienes la dirigen "para uso de médicos, maestros, psicólogos, jueces y asistentes sociales".

Tal vez haya sido un error del traductor verter "Heilpaedagogik" por "Pedagogía Curativa" cuando está ya generalizado el uso de "Pedagogía Terapéutica". Hace bastantes años que —a impulsos de la Psicoterapia estilo Frankl— esta rama de la Pedagogía se abre paso, manteniendo su tesis de que, aun partiendo de una base biológica, los caminos han de ser preferentemente psicopedagógicos para el tratamiento de las deficiencias mentales y sensoriales en niños y adolescentes.

El Dr. Asperger subtitula su libro así: "Introducción a la psicopatología infantil"; pero, en realidad, se trata de un auténtico compendio en el que confluyen armónicamente integradas las aportaciones de la Psiquiatría y Pediatría con los resultados más recientes de la Psicología, la Pedagogía y las Ciencias Sociales. El equipo Asperger —aparte su excelente competencia profesional— apoya fundamentalmente sus apreciaciones sobre su dilatada y minuciosa experiencia clínica.

Por lo demás, al dirigirla a un público lector tan amplio, evita una terminología excesivamente técnica. De todos modos, un breve pero claro glosario de términos médicos soluciona las posibles dudas. He de añadir, además, que tras la experiencia dilatada del Dr. Asperger se aprecia un corazón que ha sabido conocer y tratar a los niños y adolescentes.—J. RUBIO.

ZAVALLONI, R., *La psicología clínica en la educación*, Trad. de C. Jordá, Edit. Marfil, 3.ª edic., Alcey 1966, 18 x 13, 292 p.

Un estudio reciente ha venido a confirmar las advertencias de J. M. de Buck sobre la incompetencia de padres y profesores como principal motivo de la creciente inadaptación escolar que se registra por doquier. En efecto, la mayor parte de los educadores siguen confiando más en su "buen sentido pedagógico" —alegremente dado por supuesto— que en las aportaciones científicas modernas. ¿Cómo es que hoy son indispensables conocimientos que hace cincuenta años no lo eran? Esta pregunta se esgrime frecuentemente como justificación, al parecer, irrefutable. Ante todo, se basa en un falso supuesto: entonces se necesitaban también, pero como no se poseían, su necesidad pasaba inadvertida. Tampoco entonces tenían los medios de que hoy disponemos para controlar la eficacia y bondad de la tarea educativa...

La Psicología Clínica es, quizá, la rama de la psicología que más servicios puede prestar a la Pedagogía. Problemas tan complejos y trascendentales como el de los deficientes mentales y superdotados, de adaptación escolar, deficientes caracteriales y de conducta e, incluso, las deficiencias físico-orgánicas, etc., constituyen el objeto de estudio de la Pedagogía especial y de este libro. Dificilmente podría encontrarse una personalidad tan capacitada para este trabajo como Zavalloni, que aúna la especialización científica con el don pedagógico en perfecta armonía. Por eso, esta puesta de la psicología clínica al servicio de la educación es un modelo de equilibrio y ponderación, humano y científico.

La obra va dirigida a todos los educadores de buena voluntad, conscientes y responsabilizados con la trascendencia de su tarea.—J. RUBIO.

CRUCHON, G., *Iniciación a la psicología dinámica*, Trad. de J. Zahonero, Edit. Marfil, Alcey 1965, 18 x 13, 219 p.

He aquí otra obra magnífica de divulgación psicopedagógica de la colección que tan certeramente selecciona Editorial Marfil. Esta vez es un especialista co-

mo Cruchon quien intenta introducir a los educadores en los problemas y soluciones que la psicología dinámica aporta al estudio de la personalidad. Una contribución muy considerable y decisiva, por cierto.

La obra está presentada en dos partes, organizadas de modo muy semejante. En la primera se estudia la "estructura y dinámica de la personalidad". Un primer capítulo de planteamiento, un segundo eminentemente histórico y en el tercero se exponen los puntos de vista propios de la psicología dinámica sobre el tema de la personalidad. En la segunda, tras el capítulo nocional, sigue otro histórico y termina centrándose en el estudio de las "Relaciones dinámicas de la personalidad con su alrededor".

En conclusión, un resumen y una introducción ascendente y utilísimo para los educadores que sienten la inquietud de conocer, con alguna profundidad, las aportaciones básicas de la psicología, que tanto servicio pueden prestar al arte-ciencia-pedagógico.—J. RUBIO.

TONI, G. de, *El crecimiento humano. Elementos de Auxología*, Trad. de J. Magaz, Edit. Marfil, Alcoy 1962, 18 x 13, 176 p.

Uno de los problemas que siempre han ocupado la atención de los pediatras y puericultores ha sido el del crecimiento infantil. Hasta hace poco tiempo, sin embargo, la elevada mortalidad infantil se erigía en objetivo primordial y absorbente. Hoy, los enormes progresos de la higiene y de la profilaxis, junto al descubrimiento de los quimioterápicos y antibióticos, han reducido sustancialmente las cifras de mortalidad y se ha conseguido una notable seguridad en los tratamientos.

Ello ha permitido la revitalización de ese otro aspecto fundamental que atiene al sano y complejo desarrollo del niño, en su vertiente biofisiológica, como base indispensable para potenciarle al máximo en sus facultades humanas. El profesor De Toni ha sido uno de los pioneros más significados en la formación de esa nueva ciencia llamada Auxología. Además, en esta obra el autor ha pretendido hacer una síntesis de los resultados obtenidos con sus colaboradores y por otros investigadores, por lo que la obra se hace casi indispensable para los educadores conscientes y, sobre todo, para los padres y pediatras.

Han sido muchos los errores cometidos en el campo educativo por carecer de un conjunto de nociones suficientemente amplio y exacto sobre la formación del cuerpo y las leyes que rigen su crecimiento. Además, De Toni presenta su sistema de valoración biométrica del crecimiento somático humano, sencillo y muy práctico, que completa esta obra utilísima.—J. RUBIO.

MAGISTRETTI, F., *El muchacho y su mundo afectivo*, Trad. de J. Zahonero, Edit. Marfil, 2.ª edic., Alcoy 1964, 18 x 13, 142 p.

He aquí otro librito de suma utilidad para los padres y maestros. Esta vez escrito por una especialista en medicina y cirugía. Es notable el esfuerzo adaptativo de la autora para conseguir hacerse inteligible, aún de los que no poseen una preparación técnica especial. Otro mérito indudable es el haber prescindido en su exposición de las teorías psicoanalíticas y otras que son objeto de interminable discusión, ateniéndose más bien a constatar cuanto ha podido ser confirmado por la experiencia y la observación científicas.

El subtítulo de la obra es claramente expresivo de la intención de su autora y de la candente temática que estudia: "Formación y deformación de la personalidad afectiva y moral": ningún aspecto de la personalidad tiene una importancia tan crucial y, desgraciadamente, en ninguno son tan frecuentes los errores educativos de padres y profesores. Y es que mientras no se presuadan éstos de la necesidad que tienen de conocer el alma infantil, nada podrá conseguirse. Libros como éste les proporcionarán una ayuda sustancial.—J. RUBIO.

CHARMOT, F., *Esbozo de una pedagogía familiar*, Trad. de A. Ros, Edit. Herder, Barcelona 1964, 21 x 14, 185 p.

Tal vez en el actual estado de confusión pedagógica aplicada ningún sector esté tan necesitado de ayuda, urgente y eficaz, como el de la pedagogía familiar. Los educadores profesionales se equivocan con frecuencia, pero los padres de familia han llegado a anclarse en un estado que podría calificar de desorientación y desconcierto. En efecto, en las circunstancias actuales son numerosos los padres que ya no saben qué hacer... y que, por eso, optan por no hacer nada. Se sienten totalmente incapaces para educar convenientemente a su hijos. Temen equivocarse y se inhiben casi totalmente. Es preciso confesar que son muchos los libritos de divulgación a ellos dirigidos, que tienen una buena parte en la responsabilidad, ya que con sus improvisaciones o subjetivismos han sembrado la confusión.

Se hacía, pues, muy necesaria la aparición de otras verdaderamente educativas, objetivas y orientadoras. Hoy contamos ya con unas cuantas auténticamente recomendables. La obra de Charmot que ofrecemos, se presenta con excesiva modestia, ya que, en realidad, se trata de un compendio muy completo de pedagogía familiar, especialmente adaptada para los padres de familia. Las responsabilidades paternas de educación, de selección y colaboración con los centros docentes, las funciones específicas del padre y de la madre; las nociones claras y objetivas sobre la psicología infantil; los problemas que plantea el ejercicio de la autoridad y la formación religiosa en la familia; y, finalmente, las tentaciones y defectos más frecuentes, son los temas ofrecidos a los padres de familia para una orientación adecuada en su difícil e insustituible misión. La orientación católica es ejemplar y la adaptación de los temas se consigue, en general, muy bien.—J. RUBIO.

ALLPORT, G. W., *La personalidad. Su configuración y desarrollo*, Trad. de I. Antich., Edit. Herder, Barcelona 1966, 24 x 16, 665 p.

Los estudios sobre la personalidad se han multiplicado en el campo psicológico, desde las aportaciones, todavía básicas, de W. Stern. Hoy no cabe duda de que la personalidad es el campo preferido de investigación psicológica. Las teorías sobre su constitución, estructura o desarrollo, se han sucedido de acuerdo con la concepción filosófica dominante: estructuralismo, la gestalt, funcionalismo, activismo, fenomenología, existencialismo, antropología médico-existencial, etc., sin olvidar las concepciones psicoanalíticas...

G. W. Allport tiene una contribución muy importante al estudio científico de la personalidad. Hace ya veinte años que publicó el primer esbozo de su teoría en su obra *Personality, A Psychological Interpretation*. Desde entonces, ha seguido completando su teoría e incorporando los nuevos hallazgos. Pero tal vez sea Allport uno de los investigadores de la personalidad en el que el campo psicológico es más exclusivista. Ello no obsta para que sea todavía apreciable el influjo filosófico, pero su teoría personalista renuncia a sobrepasar los límites de la psicología positiva y rigurosamente experimental. Lo que no deja de ser una posición hoy un tanto desfasada.

No obstante, la obra de Allport que presentamos reviste un valor excepcional, ya que es un verdadero arsenal, perfectamente elaborado, de datos y observaciones pacientemente recogidos y organizados, cuyo valor es inapreciable. Esta faceta ecléctica se explica fácilmente si se tiene en cuenta la amplitud de su formación, ya que ha sido profesor de las Universidades de Berlín, Hamburgo, Cambridge y, desde 1926, de Harvard. Ocupó también la presidencia de la "American Psychological Association" y hoy es considerado el auténtico patriarca de la psicología americana.

Por lo demás, Allport es un escritor magnífico, que sabe prescindir de un lenguaje excesivamente técnico y logra hacerse entender por toda clase de lectores, aun los no iniciados en la psicología especializada.—J. RUBIO.

AEPPI, E., *Personalidad. La esencia del hombre maduro*, Trad. de J. Belloch, Edit. L. Miracle, Barcelona 1965, 19 x 13, 394 p.

Esta vez es un médico quien aborda, con una visión personalísima, el estudio de la personalidad. El título mismo de la obra indica el núcleo mismo de su aportación: la personalidad es la esencia del hombre maduro, la forma última que el hombre es capaz de alcanzar a partir del armónico desarrollo de su potencial humano. La encarnación de la auténtica personalidad la ve el Dr. Aepli, no en los políticos, financieros o artistas que han logrado el éxito personal o social, ni siquiera en los genios; sino en la madurez llena de energías que ciertos hombres y mujeres han logrado con su esfuerzo y la plena realización de sí mismos.

Por lo demás, el Dr. Aepli ha conseguido una síntesis muy apreciable de los hallazgos de la psicología profunda y las corrientes filosóficas con los de la psicología positiva. Abiertamente se proclama seguidor de la línea de C. G. Jung, cuyo magisterio personal declara. Todo ello con una amplia visión humanística y su considerable experiencia como psicoterapeuta. El resultado de esta síntesis es un estudio sugestivo, maduro, que abarca desde el estudio de la esencia de la personalidad hasta el análisis de la libertad, pasando por los temas-clave del hombre. Otro aspecto destacable es la amplia contribución que al factor religioso concede.

Una obra, pues, científica y formativa, de máximo interés.—J. RUBIO.

MICHAUX, L., *Psiquiatría infantil*, Trad. de I. Antich, Edit. L. Miracle, 2.ª edic., 1965, 21 x 14, 282 p.

En el actual proceso de creciente especialización científica, la psiquiatría infantil ha conseguido su autonomía muy lentamente. Ha sido una especialidad científica surgida como fruto de la colaboración del médico y del pedagogo. Basten los nombres de Séguin, Dewey, Montessori, Decroly, Freud, Moreno... Este hibridismo de sus orígenes, sin auténtica integración, ha sido un pesado lastre que durante largos años arrastró la psiquiatría infantil. Hoy, tanto en Norteamérica como en Inglaterra, se tiende a aislar en dos campos netamente diferenciados los dos aspectos de la misma: medicina y psicoterapia. Con mejor acuerdo—a mi entender— en Francia y Alemania se mantiene con firmeza la conjunción de ambos métodos. Lo difícil es conseguir una justa y equilibrada integración...

Tal es el objetivo que el Dr. Michaux se ha propuesto, y para ello ha solicitado la colaboración de varios especialistas (Gallot, Brisset, Scherrer y Buge). Y así le vemos exponer en cada caso los diversos métodos de investigación y tratamiento, la historia clínica e, incluso, la multiplicidad de cuestiones teológicas implicadas. La exposición sigue los esquemas clásicos: Trastornos del desarrollo psicomotor; Trastornos de la inteligencia y Trastornos de la afectividad, cerrando la obra con el estudio de los aspectos médico-legales y la terapéutica general. Una obra, en fin, de gran interés para pediatras, médicos y pedagogos.—J. RUBIO.

CAVANAGH, J. R., y MC GOLDRICK, J. B., *Psiquiatría fundamental*, Trad. de L. Lamolla, Edit. L. Miracle, 1963, 21 x 14, 762 p.

He aquí otro magnífico exponente de los inestimables servicios que la editorial L. Miracle está prestando al mundo de habla hispana con su "Biblioteca de Antropología". La obra de Cavanagh-Mc Goldrick es uno de los tratados de psiquiatría más conocidos y utilizados mundialmente. A lo largo de sus múltiples ediciones, sus autores han podido completar y actualizar constantemente su exposición, por lo que la edición española se presenta perfectamente madura y lograda.

Esta obra constituye una visión exhaustiva del pensamiento psiquiátrico moderno, abarcando desde las técnicas convulsionantes hasta la psicofarmacología.

logía, desde la psicología antropológica existencial hasta las aportaciones de las diversas corrientes psicoanalíticas. Este eclecticismo de las fuentes ha sido integrado en una visión auténticamente personal, con la honradez de presentar lo oscuro como tal y lo controvertido como objeto de discusión. Sus criterios son ejemplarmente científicos, y por lo mismo, perfectamente armónicos con la visión católica del hombre. Los médicos y psicólogos encontrarán en ella una valiosa ayuda.—J. RUBIO.

HAFSTAETTER, P. R., *Introducción a la Psicología Social*, Trad. de Versum, Edit. L. Miracle, Barcelona 1966, 21 × 14, 571 p.

No hace mucho que el polifacético B. Russel declaraba su confianza en la psicología social y la proclamaba como "la más importante disciplina del futuro". Hoy ya son incontables los que comparten esta esperanza. Y es lógico si se piensa que el hombre puede llegar a anticipar las circunstancias y predecir los hechos que van a producirse, lo que le capacitaría para evitar los desastres públicos y privados... De este mismo aliento es partícipe Hafstaetter, sociólogo alemán formado en Norteamérica, que se propone establecer en esta obra una síntesis de los conocimientos actuales en las relaciones del individuo con el orden social, ahondando en la investigación de lo anímico con vistas a una estructuración de la vida moderna. Doble objetivo que el autor logra con esa solidez característica de las obras largo tiempo maduras. Indudablemente, una de las mejores obras sobre psicología social en la actualidad.—J. RUBIO.

GRUPE LYONNAIS, *La acción del hombre sobre el psiquismo humano*, Edit. Razón y Fe, Madrid 1966, 20 × 14, 215 p.

No es la primera vez que me pongo en contacto con el Groupe Lyonnais, dedicado especialmente a estudios de medicina y, por sus íntimas relaciones, de psicología. En este caso nos presenta un estudio, mejor, una serie de estudios acerca de la influencia del hombre sobre el psiquismo humano. Nadie puede poner en tela de juicio este fenómeno social. "La influencia del hombre sobre el psiquismo de otros hombres siempre ha existido. No hace muchos, unos cincuenta años, su alcance era limitado, aunque siempre trascendental, como todo lo que atañe a la persona. Pero hoy los nuevos instrumentos de comunicación ofrecen posibilidades sin fronteras: para el bien y para el mal. Y al progreso de estos medios hay que sumar el de los conocimientos sobre el psiquismo humano". Estas palabras expresan elocuentemente la trascendencia de la obra que criticamos. Viene así a darnos un conocimiento más pleno del psiquismo humano. A ello hay que añadir la competencia de sus autores.—B. DOMÍNGUEZ.

FORNARI, F., *La vida afectiva originaria del niño*, Edit. Fax, Madrid 1966, 20 × 14, 237 p.

La psicología sigue explorando el inmenso campo de trabajo con que cuenta. En este caso, ha querido ir a la fuente y estudiar uno de los puntos más sugestivos y, también, más complicados como es la afectividad originaria del niño.

La trascendencia del libro viene dada precisamente por estos dos términos: niño y afectividad. Sobre estos dos pilares lógicamente se ha de construir el hombre del mañana. "Obra técnica. De importancia. Examina el establecimiento de las relaciones entre el niño y la madre en todos sus múltiples aspectos: maduración neurobiológica, formación de las primeras relaciones objetuales, vida fantasmática originaria, maduración y desarrollo del yo, etc."

Su autor, Franco Fornari, es un experto que "a la agudeza de la observación clínica une las dotes del teorizante sutil, se mueve a la perfección en este difícil tipo de indagaciones, en las que es necesario interpretar con el continuo control de una rigurosa práctica".—B. DOMÍNGUEZ.

GRIEGER, P., *Caracterología étnica*, Edit. L. Miracle, Barcelona 1966, 22 x 15, 341 p.

El libro se abre con una presentación —prefacio— de E. Morot-Sir que sitúa este estudio en el marco más general de la caracterología, esta ciencia que despierta tanto entusiasmo, pero también tanta reserva. Y P. Grieger, quien es consciente de las dificultades de su empresa, pone manos a una obra de elaboración conceptual, apoyándose para ello en un nuevo concepto: "el etnotipo", de gran utilidad práctica. La caracterología individual, tomada como punto de partida, le presta sus categorías, las cuales, puestas en contacto de numerosas investigaciones, permiten distinguir cuatro tipos dominantes en la caracterología étnica: introvertido, fluctuante, perpetuante, extravertido. Cada uno de estos tipos o etnotipos es analizado en función de tres grupos de factores —factores de estructuración, factores de reacción, y factores complementarios—, además de las propiedades complementarias. Y así, de la mano de la investigación y de la teoría, se definen rasgos, características de las diferentes etnias; e igualmente se enumeran consecuencias. En las últimas páginas, el autor elabora un cuestionario étnico que —según observa el mismo autor— es el resultado de sucesivas rectificaciones, y sigue finalmente una bibliografía selecta.

Nos encontramos ante "un primer ensayo de síntesis objetiva", cuyo fin es traer orden y claridad en un campo bastante olvidado por el análisis científico. Este trabajo de estructuración conceptual que se prestará, sin duda, a discusiones, es de gran mérito y da el valor de la obra.—J. V. SAN ROMÁN.

WILLIAMSON, R., *Marriage and Family Relations*, John Wiley et Sons, New York-London-Sidney 1966, 24 x 16, 618 p.

Libro informativo, libro de texto. El autor va recorriendo en sus 618 páginas el mundo del matrimonio, punto por punto, desde el modelo pre-marital a la crisis familiar y su secuela extrema, el divorcio. Apoyado en el dato social y psicológico busca, con un empeño digno de encomio, sobre todo dadas las dificultades inherentes a la tarea, integrar la perspectiva *funcional* —práctica— y la *institucional* —teórica—. Y así, de la mano del investigador y del teórico, y con un juego de diversas variables, va delineando, en una extensa sucesión de tópicos, el problema matrimonial.

El hecho de estar construido el estudio sobre la realidad americana, tanto en la investigación como en la teoría, no quita interés al libro. Su valor trasciende —en mi opinión— esos límites geográficos de datos, ya de por sí muy apreciables al ofrecernos una visión de la realidad americana, para darnos modelos, hipótesis, análisis y perspectivas de valor más universal. Sus análisis abarcan cuestiones legales y de personalidad, económicas y sociales, sexuales y amorosas, todo ello mirado desde una posición interaccionista y con honestidad científica. El autor hace notar, con insistencia, que las tensiones maritales son problemas de ajustamiento y que pueden ser estudiadas de modo científico.

No es inútil, ni mucho menos, supuesto el carácter teórico-práctico del libro y sus destinatarios: los estudiantes, ese cuidado por advertir sobre el valor limitado de algunos de los resultados de la investigación en cuanto a su aplicación. La obra va provista de ilustraciones y pasajes de la literatura. Su metodología, la explicación de términos, etc., muy apropiado al fin de la obra. En definitiva, una síntesis bien integrada que hace un interesante libro de texto.—J. V. SAN ROMÁN.

FARBER, B., *Kinship and Family Organization*, John Wiley et Sons, Inc. New York-London-Sidney 1966, 26 x 18, 459 p.

Bernard Farber reúne una serie de estudios en torno a un tema común: la familia. Un nutrido grupo de escritores estudia desde diferentes ángulos, dentro siempre de un marco sociológico, esta realidad institucional de la familia.

Cada contribución es, en rigor, independiente, pero todas ellas juntas se unen en un prisma de puntos de vista.

El libro se abre con una perspectiva sociológica sobre la significación familiar, vista desde tres posiciones diferentes: funcional, estructural e interaccionista. Siguen varios capítulos, cada uno recogiendo las contribuciones acerca del tema y con una introducción de síntesis, sobre la relación entre familia y sociedad, centrada principalmente en los modelos de parentesco y sus efectos para la familia nuclear. La obra se cierra con un capítulo en el que se estudian los cambios en la vida familiar. Las contribuciones que se han recogido, reflejan las diferentes analogías —orgánicas, genéticas, genotípicas— que encontramos en la literatura sociológica sobre la familia. Se debe hacer notar la presencia de diferentes puntos de vista, que desde luego es propio de esta clase de obras, pero el énfasis está recargado sobre la aproximación simbólica-interaccionista. Las diversas contribuciones van ofreciendo una serie de imágenes sobre diferentes dimensiones y rasgos familiares, tomados de múltiples investigaciones y sacados de varios países, sin olvidar, claro está, el lado teórico. El libro va provisto de sus índices respectivos.

Juzgamos acertada la selección de los artículos, aunque personalmente hubiese deseado ver algún otro nombre. En conjunto, es una análisis de mérito, sugestivo y comprensivo, que nos ofrece una visión amplia de la institución familiar.—J. V. SAN ROMÁN.

RAINWATER, L., *Family Design, Marital Sexuality Family Size and Contraception*, Aldine Publishing Company, Chicago 1965, 22 x 15, 349 p.

"La cuestión del número de niños que ellos tendrán —nos dice el autor— es un problema vital, complejo, y que afecta profundamente a los esposos americanos". En efecto, el tema es importante, universal, y, además, sugestivo.

Lee Rainwater, a través de una investigación personal y sirviéndose también de datos de otras investigaciones, busca una penetración psico-social. Utilizando la clase social, la función conyugal y la religión como variables de control, investiga la función del esposo y de la esposa, las relaciones sexuales, los condicionantes culturales, los modelos de dimensión familiar, las motivaciones personales y prácticas contraceptivas, y todo lo relaciona a la planificación familiar. Varias hipótesis de correlación van jalonando el estudio, y así el autor establece correlaciones entre clase social y unida o segregada familia, entre gratificación de la relación sexual y clase social, entre grupo religioso y preferencias de dimensión familiar, entre técnicas contraceptivas y grupo religioso, así como también clase social, etc., y en todas ellas encuentra correlación positiva. En conclusión, el modelo de dimensión familiar es construido sobre la base del status, de la filiación religiosa, de la cualidad de las relaciones maritales, de las características personales del esposo y de la esposa, y de las normas ambientales. Y consiguientemente, la dimensión familiar desempeña o puede desempeñar un papel *multi-funcional* para cada uno de los esposos.

Se ha tocado un tema que se encuentra entre los más palpitantes del mundo actual, pero al mismo tiempo de difícil penetración por tratarse de unos datos muy personales y reservados que posiblemente sea difícil obtener en otros ambientes culturales. Y, sin embargo, se necesitaría investigar otras culturas para hacer comparaciones. Es este, pues, un libro de gran interés.—J. V. SAN ROMÁN.

VARIOS, *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock Publications, London 1966, 23 x 15, 176 p.

La religión es también un hecho social. Al igual que cualquier otro de los sistemas culturales, que configuran el hecho social, participa de creencias, de normas, de valores estandarizados que se interiorizan a través de procesos de aculturación. Y así, bajo esta perspectiva, la religión se explica y se interpreta en términos de *sociedad y personalidad*.

El libro que comentamos, busca esta dimensión social de la religión, pero

desde el ángulo de visión de la antropología. En sus páginas se recogen varias contribuciones —todas ellas son papeles presentados en una Conferencia sobre "Nuevas aproximaciones en la antropología social", que se tuvo en Cambridge en 1963— que tocan diversas dimensiones del hecho religioso. La introducción de Max Gluckman y Fred Eggan, síntesis bien lograda, busca los elementos comunes que marcan los estudios del campo. Sigue, a continuación, la contribución de C. Geertz quien examina, de forma comprensiva, los rasgos culturales de la religión, definida ésta como un sistema de símbolos. Víctor W. Turner nos da un análisis, fascinante y profundo, del simbolismo de los colores en un ritual africano (Ritual Ndembu) que, además, parece ser aplicable a otros rituales de Africa y de otras regiones. La distinción de tres colores, y no dos como hacían otros investigadores, nos permite explicar e identificar el sentido de los ritos, así como profundizar en el campo de la experiencia psico-biológica. Una revisión general del campo de la religión, bajo esta perspectiva que venimos considerando, y las diversas interpretaciones, es presentada por M. E. Spiro, quien ofrece una síntesis muy completa y ponderada. R. E. Bradbury estudia, bajo una aproximación estructural, una tribu africana; y, cerrando el libro, la contribución de E. H. Winter, un estudio sobre los Iraqw de Tanganyika, pero con una referencia a otros investigadores y a otro pueblo: Amba de Uganda.

La materia, los puntos tocados, las características de los trabajos dan a este libro un valor del todo especial. Síntesis y exposición en un campo tan difuso e ignorado, y sin embargo tan importante, representan virtudes de mucha estima.—J. MEMBIBRE.

VARIOS, *Professionalization*, Edit. by Howard M. Vollmer and Donald L. Mills, Englewood Cliffs (New Jersey) 1966, 25 × 18, 365 p.

H. M. Vollmer y D. L. Mills recogen una serie de estudios en torno a un tema de gran actualidad la *profesionalización*. Un grupo numeroso de autores presenta, desde diferentes perspectivas, la problemática de la profesión que caracteriza, como uno de los modelos típicos, nuestra época industrial.

Después de una introducción de los editores que dibuja los objetivos perseguidos, el libro se abre con varias contribuciones sobre el concepto de profesionalización, definida como un *proceso* continuado de implantación de rasgos profesionales. Siguen, a continuación, numerosos estudios, cada uno suscrito por un especialista diferente, que analizan las diversas relaciones y conexiones en sus diferentes dimensiones. Una primera constatación que hacen los autores, es que en el mundo de hoy se extiende, como una toma de conciencia colectiva, la importancia de la cualificación técnica. Pero cuanto más se desarrolla este fenómeno de sensibilidad tecnística, más, también, se reivindican rasgos profesionales para el propio trabajo. Y así el modelo ideal de profesión con sus normas de conducta, con sus medidas de protección, con su auto-control, con su código de comportamiento, va tomando realidad y prendiendo en el ambiente cultural. La profesionalización tiene consecuencias para los individuos y para la sociedad. Y los autores tratan de definir y delimitar ese campo personal y social, enmarcándolo en un cuadro político y legal.

La importancia del tema, la riqueza de perspectivas, y en conjunto el valor de las aportaciones, dan a esta obra un gran interés. En resumen, una selección muy útil para el estudioso.—J. V. SAN ROMÁN.

VARIOS, *Huachipato et Lota. Étude sur la conscience ouvrière dans deux entreprises chiliennes*, Edit. Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1966, 23 × 19, 295 p.

Dos empresas chilenas, Huachipato y Lota, sirven de eje a este estudio, escrito también con propósitos ejemplarizadores: presentar un modelo de análisis sociológico. Huachipato y Lota, separadas entre sí sólo por unas docenas de kilómetros, son modelos "opuestos globalmente y no solamente por una o dos de sus características técnicas, económicas y sociales".



Centrado el análisis sobre la *conciencia obrera*, la investigación busca recomponer, a base de la comparación de un número de variables, "dos momentos de su evolución y, entonces, dos sistemas sociales diferentes". Huachipato es una colectividad abierta, orientada hacia la sociedad; Lota, por el contrario, es una colectividad cerrada que se centra sobre la comunidad. Huachipato presenta un medio obrero diferenciado; Lota relativamente homogéneo. La formación técnica, el nivel de instrucción, la retribución económica es superior en Huachipato. En Huachipato, las reacciones obreras son más bien ideológicas y su reivindicación mira al progreso; en Lota, las reacciones presentan un carácter principalmente afectivo y la reivindicación tiene los rasgos típicamente proletarios. Los obreros de Huachipato se consideran parte de la sociedad, con posibilidades de promoción social, y todas sus acciones miran a la transformación de esa sociedad; los obreros de Lota se ven más bien excluidos de la sociedad, imposibilitados de salir de esa situación, y, consiguientemente, sus expresiones toman la forma de ruptura. En definitiva, el cambio de Huachipato a Lota "no es aquel de la negociación al conflicto, pero aquel de la oposición a la ruptura, de un conflicto de objetivos a un conflicto de principios". Esta dicotomía de posiciones y actitudes refleja dos modelos de conciencia obrera, o mejor dos momentos sucesivos de una conciencia: momento o modelo *tradicional*, y modelo *industrial*.

Como se ve, el estudio no se limita a una simple descripción de actitudes y niveles, ni se abandona a una fácil contraposición de caracteres que suele ser el peligro grande de estos estudios. Los investigadores han acertado de lleno en la elección y modelo de interpretación que tiene cuenta de la situación total. No hay duda que representa un dato importante para el desarrollo de la sociología industrial en Hispanoamérica.—J. V. SAN ROMÁN.

CALAN, P. de, *Les professions. Solutions a la crise du syndicalisme?*, Edit. France-Empire, Paris 1965, 19 x 14, 286 p.

El autor de este estudio es un hombre que se inquieta por cuestiones tan dispares en el campo del saber como la economía, las ciencias sociales, el sindicalismo, la literatura, el teatro. El libro que ahora comentamos, ha sido dedicado a recoger los resultados de su experiencia concreta, avalada por una vida de responsable sindical. "Les professions" es el resultado de varios años de reflexión sobre un problema del día, cuyo mérito principal se basa en la coordinación de acción y pensamiento. Pierre Calan parte de la situación de crisis que padece el sindicalismo francés, tanto patronal como obrero, lo que obliga a buscar nuevos caminos que respondan mejor a la nueva ordenación económico-social. Y Pierre Calan ve este nuevo camino en una *ordenación profesional*, en un *neocorporativismo*; pero, desde luego, no según el modelo del corporativismo antiguo. Esta nueva organización profesional, cuyo bosquejo traza, tendría, como característica esencial, la unidad dentro de una diversidad y amplia libertad. Resumiendo, a un nivel nacional habría dos grandes interlocutores: una organización patronal y, lo que él llama, las centrales salariales (una unidad obrera), cuya misión sería trazar las líneas de una política dinámica de salarios y definir las medidas de orden general; al nivel de las ramas industriales, por ejemplo textil, química, etc., se formarían unos consejos de constitución paritaria para fijar, dentro de las normas generales nacionales, las condiciones de trabajo, la remuneración, y también controlaría, y actuaría, como mediador en los conflictos; al nivel de empresa, comités correspondientes para tratar, dentro de ese marco anterior, los problemas típicos de la empresa. Todo ello dentro de un espíritu de coordinación e independencia de la política.

Es este, pues, un libro de gran interés. Su autor ha acertado de lleno en un tema que se encuentra entre los más palpitantes del mundo actual. La solución que propone tiene mucho de común con el modelo sueco de organización sindical.—J. V. SAN ROMÁN.

DESAL, *América Latina y desarrollo social*, Edit. Herder, Barcelona 1966, I, 22 x 14, 359 p.; II, 22 x 14, 385 p.

A cualquier lector atento le llama la atención el interés que, durante estos últimos años, se viene prestando a la realidad social latino-americana. Organismos internacionales, tales como la UNESCO, FAO, etc., además de los organismos regionales, centros de investigación e investigadores individuales de diversas naciones parece que se han dado cita sobre la realidad de América Latina. Los estudios son, ordinariamente, muy concretos, limitados a espacios geográficos determinados y mirando sólo alguna de las dimensiones sociales.

El estudio que comentamos es algo diferente, aunque participa de esta preocupación, propia a todos ellos. Tiene como objeto la realidad latino-americana en conjunto. Los autores han abordado el tema desde sus diferentes perspectivas, al analizar la problemática social en relación a la salud, a la vivienda, a las condiciones laborales, a los aspectos ocupacionales, a los modelos familiares, a la seguridad social, a la reforma agraria, al desarrollo económico, a sus formas políticas; en su proyección social y económica, en el proceso cultural y político, en sus implicaciones religiosas. "América Latina y desarrollo social" es un estudio escrito a la luz del pensamiento cristiano, pero que une a la teoría un gran esfuerzo de investigación y síntesis y una serie de análisis técnicos que reflejan un profundo conocimiento de la realidad iberoamericana. Es este, pues, un libro de gran interés para todos y muy especialmente para los responsables y para aquellos que vayan a trabajar a alguna de esas naciones. La acogida reservada a la primera edición es una prueba suficientemente elocuente de su valor. Y para terminar diremos que el libro se divide en dos volúmenes, de los cuales el primero enmarca científicamente el problema, y luego da un diagnóstico de conjunto; el segundo desciende a una investigación de los diagnósticos específicos.—J. V. SAN ROMÁN.

BALL, R. J., *Inflación y teoría monetaria*, Edit. Rialp, Madrid 1965, 25 x 16, 377 p.

R. J. Ball, catedrático de Economía en la London Graduate School of Business, es un economista joven, pero conocido ya por sus estudios sobre diversos aspectos estadísticos del análisis económico. La presente obra, llevada con extraordinario rigor científico, participa por igual del esfuerzo del economista y del sociólogo. Por ello puede considerarse este estudio como fundamental y muy útil para quienes quieran profundizar en el conocimiento del complejo fenómeno de la inflación. Todas sus dimensiones, vistas en una perspectiva macro-económica, son analizadas con minuciosidad, con seriedad científica, pero sin perder unas inestimables cualidades de claridad y sencillez, ausente toda sobrecarga estadística, aunque, desde luego, su comprensión exige unos conocimientos económicos fundamentales.

El libro se divide en dos partes y 11 capítulos. Los capítulos I y II están dedicados a la reunión de materiales, definición de conceptos básicos, de ideas, que permiten un replanteamiento de la teoría convencional del empleo, centrada sobre el papel que juega el nivel general de precios (cap. III y IV). En los capítulos V al IX se aborda, con más detalle, la determinación de precios, salarios y demanda de dinero, conjugándolo todo en un modelo simple de la macro-economía (cap. X). Como conclusión del estudio realizado en los capítulos anteriores, el autor formula las líneas de una política económica (cap. XI). Se trata, pues, de una formulación teórica de la inflación que se hace sobre todo en función del volumen de dinero.—J. SOTELLO.

UBIARTE, P., *La dinámica profunda de la vida económico-social*, Edit. Mensajero, Bilbao 1966, 23 x 16, 342 p.

El autor es profesor en la Universidad de Deusto y consiliario de la Acción Católica Obrera, y en esta obra ofrece, sistematizados, diversos aspectos de la

vida económico-social, con una preocupación fundamentalmente práctica. En efecto, son reflexiones para la acción y de uso inmediato. Se exponen, sin embargo, los fundamentos científicos y doctrinales, punto de partida necesario para un recorrido de esta clase. Parte de Dios, Alfa de la creación, y analiza su esencia, la creación, la revelación, y la relación entre fe y ciencia; y, a continuación, estudia el universo. Sigue después el análisis del hombre y de sus dimensiones, como son el trabajo, el descanso, la sociabilidad que encuentra su adaptación en el grupo humano, con sus exigencias de justicia, de autoridad, de bien común. Los capítulos V al XI inclusive, están consagrados a la estructura económico-social, campo amplísimo que comprende una pluralidad de temas, tales como la propiedad, el cambio, el trabajo, el capital, la empresa, las fuerzas sociales, el desarrollo económico y las relaciones internacionales, todo ello visto desde la perspectiva institucional y ética. Continúa el análisis de la socialización, la figura de Cristo-Jesús, la caridad y la Iglesia, y luego la problemática de la doctrina social, sus características y su valor. Se completa el estudio con una síntesis final dedicada a la *parusia*, como "perspectiva de la reconciliación de la naturaleza y del hombre, adaptados mutuamente, y la de la socialización amorizada siguiendo el eje de la Iglesia", que nos lleva hacia el Dios-Omega. En definitiva, el autor busca "los valores divinos que dan sentido a una vida económico-social en evolución".—J. MEMBRER.

GUNDLACH, G., *Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft*, J. P. Bachem Verlag, Köln 1964, 28 x 15, 679 p.

La preocupación social era consustancial con Gustav Gundlach, y no le abandonó nunca. Hombre de profunda formación filosófica, con amplios conocimientos económicos y sociales, ligado desde muy joven a la problemática social, no ha rehuído el hacer frente a las nuevas tendencias sociales. Quienes hemos tenido la suerte de oír sus magníficas explicaciones desde la cátedra de la Universidad Gregoriana sabemos de su espíritu siempre joven y siempre atento a toda nueva idea. Su pensamiento de profunda agudeza, de gran rigor filosófico, participa por igual del esfuerzo del filósofo y del sacerdote. Gustav Gundlach ocupa, con pleno derecho, un lugar destacado en el movimiento social cristiano, precisamente en unos momentos de fuerte impulso creador y de profundos cambios sociales.

Este primer volumen, que recoge diversos trabajos diseminados en diccionarios, revistas, etc., se inicia con un capítulo sobre la enseñanza social católica en que se presenta la esencia de la doctrina social católica y también su fundamentación filosófica que nos descubre las constantes de toda justa ordenación, y cuya formulación está inserta en los documentos de la Iglesia. El capítulo segundo analiza la relación entre Iglesia y Sociedad, vistas ambas realidades en sus diferentes contactos y dimensiones que van desde la sociedad internacional hasta la parroquia. Sigue a continuación, después de un breve recuerdo histórico al movimiento social cristiano (cap. III), el tema de la propiedad (cap. IV), siempre de máxima actualidad y polémica, pues toca puntos vitales y muy delicados. En varios puntos, Gundlach desarrolla diversas dimensiones del problema, que van desde el derecho de propiedad hasta la codecisión. Su pensamiento es claro y ordenado, y se apoya en la autoridad de los Romanos Pontífices. El capítulo V está reservado al Estado, sus principios, la forma democrática, y, por fin, cuestiones actuales.

Saludamos con satisfacción grande esta recopilación de los escritos de Gustav Gundlach, muchas veces de difícil acceso, pues, a parte del gran valor doctrinal de su pensamiento, es un instrumento precioso para orientarse en el pensamiento de Pío XII, de quien fue consejero social.—J. V. SAN ROMÁN.

BROCKMOLLER, K., *Industriekultur und Religion*, J. Knecht Verlag, Frankfurt 1964, 21 x 13, 288 p.

El fenómeno industrial, con sus cambios técnicos y humanos, mecánicos y organizativos, ha tocado, de un modo intensivo y extensivo, todos los campos de la vida humana. Ningún rincón, por más apartado y externo que parezca, queda fuera de su influjo. Estructuras, modelos, valores, ideas, actitudes, etc., todo entra a formar parte de ese mundo que llamamos "cultura industrial" y que emerge del fenómeno industrial. Y surge una pregunta, ¿qué repercusiones tiene este hecho para la Religión? He aquí un interrogante de máxima actualidad y de innegable complejidad. El autor de este libro que comentamos, busca precisamente la respuesta, una respuesta matizada y amplia que apoya en la Encíclica "Mater et Magistra". Estudia primeramente las relaciones y conexiones entre cultura y culto, entre cambio en la cultura industrial y cambio en la religión, y para ello repasa las ideas de varios autores y acude a la enseñanza histórica. Sigue después —segunda parte— el análisis de los cambios en la vida religiosa y en el culto. Y continúa este análisis sobre la vida moral, penetrando seguidamente en el campo de la familia, de la autoridad, del amor, de la profesionalidad de la mujer, y luego la problemática general de la comunidad económica en la sociedad industrial, centrada sobre todo en la función de la propiedad y del trabajo. Se completa el estudio con unas referencias a las nuevas formas fundamentales de la vida política.

El libro, preciso y valiente, atrae e interesa desde el principio al fin. Es una nueva visión, muy al día, de la problemática religiosa en el mundo actual, que profundiza en aspectos frecuentemente pasados por alto.—J. MEMBRÉ.

NELL-BREUNING, O. von, *Capitalismo y salario justo*, Trad. de A. Martín Merino, Edit. Herder, Barcelona 1964, 18 x 11, 183 p.

Nell-Breuning expone con la claridad que permiten estos temas, lo que supone la fijación del justo salario en nuestra actual economía capitalista. Comienza hablándonos del capitalismo para enmarcar el problema en la realidad y evitar divagaciones, al mismo tiempo que intenta suprimir todo equívoco sobre lo que es condenable y lo susceptible de ordenación y mejora en el sistema. Pero, el verdadero valor de la presente obra está en hacernos ver, con la profundidad que cabe en las reducidas páginas de estas ediciones de la *pequeña biblioteca Herder*, toda la problemática en la fijación de los salarios. Pocos autores, tratándose sobre todo de sacerdotes, abordan el tema desde el punto de vista económico, adoleciendo, a veces, sus exposiciones de abstracción y resultando, por tanto, inconsistentes. Siguiendo su lógica expositiva estudia también la cuestión del salario familiar, fijando un concepto de salario familiar absoluto que tiene en cuenta el rendimiento más que las necesidades familiares y el número de hijos, y difiere del presentado por gran número de autores. Desde luego nos convence la perspectiva de este autor; es una visión indispensable que ha de considerar atentamente quien dé principios morales sobre estos puntos.—C. GONZÁLEZ.

FOLLIET, J., *Progresismo e integrismo*, Edit. ZYX, Madrid 1966, 18 x 12, 112 p.

Dos espíritus extremos, progresismo e integrismo, sirven de eje a este pequeño libro. En sus páginas hallamos los rasgos de esas dos figuras de muy distinto relieve y que, sin embargo, tienen puntos comunes. Tres son las contribuciones. La primera de ellas, escrita por J. Folliet, es un ensayo de psicoanálisis existencial que desgarrá las exterioridades y los comportamientos para penetrar en las actitudes y, a través de ellas, en la misma personalidad, vista en sus condicionamientos sociales y psicológicos. En la segunda, L. Guissard analiza algunos rasgos de la postura ante el comunismo. Y la tercera, firmada bajo el pseudónimo de L. Davallon, es estrictamente histórica. Es una breve historia de la organización *integrista*, muy secreta —sólo la guerra europea de 1914 nos ha aportado luz sobre esta organización, y esto por pura casualidad—, conocida

bajo el nombre de "La Sapiniere", que tenía su centro en Roma y se extendía por Italia, Francia, Bélgica, etc. Libro muy oportuno en el momento actual y que da un análisis muy preciso.—J. MEMBIBRE.

LUBAC, H. de, *Proudhon y el cristianismo*, Edit. ZYX, Madrid 1965 × 13, 368 p.

H. de Lubac, cuya firma da prestigio, ha estudiado con gran copia de documentación y con un análisis muy fino de las circunstancias ambientales, una de las figuras más interesantes de la historia social contemporánea, la de P.-J. Proudhon, a quien se han atribuido las posturas ideológicas más dispares y las más contradictorias paternidades, desde teórico de la "anarquía" hasta defensor de la autoridad "deslumbrante". Sus paradojas y contradicciones, al menos inculpadas, estuvieron multiplicadas por las circunstancias en que se produjeron. Y hasta sus errores, sin duda muchos, sobre todo en el campo religioso, encuentran su explicación, aunque no sea suficiente justificación, en una situación de crisis, en que lo estaba incluso el mismo catolicismo francés. Proudhon es "un noble adversario", un "gran espolador del pensamiento", que nos "obliga continuamente a reflexionar con él sobre los problemas eternos". Ni sus desvaríos, ni sus defectos y exabruptos pueden ocultar su "nobleza de alma". Por eso, a pesar de sus frases duras para la religión, lo religioso sigue teniendo vigencia, como algo de lo que no pudo nunca desprenderse. Y así "entre él y nosotros nunca se produce esa ruptura total y definitiva que hace imposible el diálogo". Henri de Lubac desenmaraña, una y otra vez, ese sí y no de Proudhon, el hilo de su dialéctica de "equilibrio", y se detiene en delinear los rasgos religiosos y morales a través de los cuales puede el lector penetrar en el espíritu de su vida, en el proceso rectilíneo de su dirección ideológica. No, no existe contradicción ideológica en el pensamiento de Proudhon, como algunos han querido ver, sino, por el contrario, una adhesión inquebrantable, aunque "su pensamiento está sometido a un ritmo que le obliga a volver sobre sus propias negaciones". Este es el Proudhon, muy logrado, que nos ofrece este libro, un libro imparcial, objetivo, muy documentado.—J. MEMBIBRE.

TRINITE, Ph. de la, *Dialogue avec le marxisme? "Ecclesiam suam" et Vaticanum II*, Edit. Cedres, Paris 1966, 24 × 19, 177 p.

Libro de diálogo, y no sólo por su título. El autor confronta ideas y personas. Un numeroso grupo de personas participan, a través de sus citas, en una discusión sobre las posibilidades de un diálogo entre católicos y marxistas. El libro se divide en dos partes.

En la primera parte, los Romanos Pontífices y el Concilio, por un lado, y los teóricos del marxismo, por otro, se obligan en una exposición de las respectivas posturas sobre dogma, moral, conciencia. A la vista de estas posturas, el autor se pregunta, ¿es posible un diálogo? Y la respuesta es tomada del principio de doble efecto, que define los límites y exigencias de todo diálogo.

La segunda parte recopila posturas y documentos relacionados con este diálogo, y, en primer lugar, un apéndice sobre la figura de Teilhard de Chardin, tan discutido y diferentemente interpretado. Teilhard de Chardin aparece al centro del problema y, por tanto, de la polémica; no faltan los que ven en su doctrina la semilla de la mentalidad actual de la Iglesia. El autor recoge las diversas opiniones sobre su doctrina y figura. Sigue, a continuación, un anexo sobre tres publicaciones recientes; después, un extracto de textos Pontificios y Conciliares. Y, finalmente, se cierra esta segunda parte con un apéndice que sintetiza un libro de M. Roger Garaudy (*De l'anathème au dialogue*), y la intervención del Cardenal Wyszyński en el Concilio Vaticano II. En resumen, un libro interesante sobre un problema muy actual.—J. MEMBIBRE.

BRÖSSE, U., *Wirtschaftsordnung und Arbeitsrecht in Spanien*, G. Fischer Verlag, Stuttgart 1965, 21 × 23, 132 p.

Este libro ofrece una visión jurídica, bastante apretada, del momento laboral español. Su autor, U. Brösse, becario en Madrid, tuvo ocasión de tomar contacto con la realidad jurídica española, sobre todo a través de sus contactos con el profesor español Bayón Chacón, a alguno de cuyos seminarios asistió. El estudio se abre con un elenco, ordenado cronológicamente, de las principales disposiciones jurídicas: leyes, decretos, órdenes. Sigue, a continuación, una breve exposición conceptual sobre el orden económico y el nuevo orden español (cap. I y II). El capítulo III desarrolla, al mismo tiempo que establece una comparación entre Alemania y España, las leyes fundamentales, y el papel del Estado en el orden económico. El sindicalismo, sus formas y características, es objeto de estudio en el capítulo IV. Continúa después el autor examinando diversos problemas, tales como la intervención del Estado en los asuntos del trabajo (cap. V), el convenio colectivo y sus modalidades, así como el conflicto colectivo (cap. VI), situación jurídica de la empresa y, dentro de dicha situación, la figura del jurado de empresa, del enlace sindical, el problema de la codecisión (cap. VII), la regulación del despido obrero (cap. VIII). El último capítulo (IX), trata de la remuneración. El libro se cierra con una referencia bibliográfica que comprende tanto literatura alemana como española. Este libro permitirá un mejor conocimiento de la situación jurídico-laboral española en Alemania.—V. FERNÁNDEZ.

ANCONA, L., *Cuestiones de Psicología*, Edit. Herder, Barcelona 1966, 20 × 16, 868 p.

Es un amplio manual de Psicología General, escrito por catedráticos y docentes de la psicología en Universidades e-Institutos italianos. Varios de los coautores —que suman en total un número de diecinueve— son conocidos ya del público español por traducciones anteriores: Grasso, Lorenzini, Zavalloni, Zunini... El director de la obra es Ancona, neuropsiquiatra, profesor numerario de psicología y director del Instituto de Psicología de la Universidad Católica de Milán, que ha representado en la cultura italiana el empeño firme del P. Gemelli, por dar carácter científico y enfoques propios a los problemas de la psicología.

El índice es el clásico de una obra de Psicología General, resaltando algunos títulos no comunes en los manuales: motivación, aspectos religiosos de la personalidad, actividad lúdica e imaginativa.

Cada capítulo es un estudio firmado por distinto autor, recogiendo al final unas orientaciones bibliográficas, de libros y revistas, muy selecta y ecléctica. No sólo se recogen las publicaciones, como es natural, de los psicólogos italianos, sino que se da cabida a los aportes positivos de psicólogos de otras nacionalidades e idiomas.

Para juzgar con acierto el valor de la obra, habríamos de detenernos en cada uno de los capítulos, porque es diferente el autor y la mentalidad, aunque suele en esto haber bastante concordancia, ya que gran mayoría de los firmantes son formados en la Escuela del P. Gemelli o profesores del Pontificio Ateneo Salesiano de Roma o Turín. Sin embargo, como apreciación general hemos de decir que son síntesis muy logradas, con criterios muy amplios y conocimiento profundo de la materia.

No es un libro para los no iniciados, que podrían confundir sus inmaduras ideas en psicología; es un tratado magistral para profesores, alumnos universitarios, especialistas, etc., que encontrarán en sus páginas luz y orientación. Desde luego, junto con la obra ya recensada de E. Cerdá, "Una psicología de hoy", son los dos mejores manuales de Psicología General con que contamos en castellano; súmesele el de Gemelli-Zunini y habríamos recogido una trilogía preciosa de lo que a mano tiene el estudioso español. De los tres, la más densa y voluminosa es la que actualmente presentamos al público, en su versión castellana.

Como todo lo de la Herder, presentación esmerada, nitidez y buenos índices analíticos al final de la obra.

El capítulo "Fundamentos fisiológicos de la actividad psíquica" está redactado por Girotti, Auxiliar en el Instituto de Psicología de la Universidad Católica de Milán y docente de neurofisiología en dicha Universidad. Resaltan su claridad, los gráficos, las ilustraciones de cortes del sistema nervioso central, algunas en colores, los esquemas y la descripción de las funciones nerviosas.

El capítulo de la motivaciones (Ancona) y de las dimensiones religiosas de la personalidad (Lorenzini), son también destacables dentro del conjunto.

En fin, que recomendamos su estudio y nos atrevemos a asegurar que no debe faltar de cuantos se preocupen de la psicología y lean el castellano.—P. FERMOSE.

BELL, H. M., *Cuestionario de adaptación para adultos*, Edit. Herder, Barcelona 1966.

La recensión presente es sobre el conjunto de partes que forman el "specimen", palabra latina con la que se designa editorialmente: el manual de un test o cuestionario, un ejemplar del test y las rejillas de corrección.

El manual es un folleto de 21,5 x 14, de 22 páginas, en el que se describe el cuestionario, el sistema y muestra usados en la adaptación castellana, hecha por el Dr. Cerdá, los baremos y demás detalles de rigor en un manual de un cuestionario. El cuestionario está editado en un tamaño de 31 x 24, en cuatro páginas, que contienen las 160 preguntas del "Adjustment inventory" del psicólogo norteamericano Bell.

El cuestionario de adaptación de Bell estudia cinco áreas de adaptación: familiar, sanitaria, social, emocional y profesional, obteniendo también un índice de adaptación total.

Las rejillas de corrección, del mismo tamaño que el cuestionario, son cómodas y cada una de ellas sirve para la corrección de uno de los rasgos medidos por el cuestionario.

Cerdá había ya adaptado el cuestionario para adolescentes de Bell y ha completado este servicio con la del cuestionario para adultos del mismo autor. Útil en laboratorios psicológicos, orientación profesional, etc.—P. FERMOSE.

KNAPP, R. H., *Orientación escolar* (Técnicas diferenciales y especiales. Los "test de vida"). (Trad. y notas de G. Gonzalvo Mainar), Edit. Aguilar, Madrid 1965, 21 x 14, 440 p.

Presentamos a nuestros lectores una de las aportaciones modernas más valiosas, entre las aparecidas en los últimos años, a la Orientación Escolar, esa especialidad psicopedagógica que tan escaso desarrollo tiene en España y cuya urgente implantación se está produciendo en nuestros días. En efecto, la educación exige hoy al maestro que conozca y sepa utilizar las mejores técnicas y medios disponibles. Es preciso conocer a todos los alumnos individualmente. Pero es preciso conocerlos pronto. Para la orientación escolar, hoy no son ya suficientes los tests. Es necesario controlar cuidadosamente la conducta del niño, observar y analizar. Sólo este conocimiento permitirá una orientación adecuada. Y para satisfacer esta necesidad han surgido los llamados "tests de vida".

El doctor Knapp posee una gran experiencia profesional. Une a su formación teórica el valor del contacto diario con los problemas educativos. Por ello, su libro, eminentemente práctico, se centra y se basa en la realidad escolar. En esta obra nos ofrece un acervo completo de "tests de vida", mediante los cuales puede organizar sistemática y efectivamente el registro acumulativo de cada alumno.

En las actuales circunstancias, esta obra se hace indispensable para todo orientador escolar profesional —servicio de psicología escolar— y para cuantos se preocupan por una organización escolar más eficiente.—J. RUBIO.





# LIBROS

## CIENCIAS TEOLÓGICO-DOGMÁTICAS

MOLTMANN, J., *Theologie der Hoffnung*; VARIOS, *Mysterium Salutis. Grundsätze heilsgeschichtlicher Dogmatik*; NAVARRO, A., *La Iglesia, sacramento de Cristo sacerdote*; CONGAR, M. J., *Santa Iglesia*; NICOLAU, M. - DANIELOU, J. - MOLINARI, P. - GARCÉS, N. G., *La Iglesia del Concilio. Comentario a la Constitución dogmática "Lumen Gentium"*; VARIOS, *Documentos del Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos, Declaraciones*; VARIOS, *El Concilio Ecueménico Vaticano II*; RAHNER-RATZINGER, *Episcopado y Primado*; VARIOS, *Conceptos fundamentales de Teología*; UN EQUIPE DE LAÏCS ET DE PRÊTRES, *Constitution "Sacrosanctum Concilium"*; VARIOS, *Estudios sobre el Concilio Vaticano II.*

## CIENCIAS ESCRITURÍSTICAS

AYUSO MARAZUELA, T., *La Biblia visigótica de San Isidoro de León. Contribución al estudio de la Vulgata en España*; SCHEKLE, K.-H., *Wort und Schrift. Beiträge zur Auslegung und Auslegungsgeschichte des N. T.*; ROWLEY, H.-H., *Apokalyptik. Ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit*; TRILLING, W., *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*; LEON-DUFOUR, X., *Die Evangelien und der historische Jesus*; LÄPPLE, A., *Die Apokalypse nach Johannes*; TRILLING, W., *Im Anfang schuf Gott...*; HULSBOSCH, A., *God's Creation. Creation, Sin and Redemption in an Evolving World*; SCHNACKENBURG, R., *Herders theologischer Kommentar zum N. Testament*; BLINZLER, J., *Johannes und die Synoptiker*; HAAG, H., *Die Handschriftenfunde in der Wüste Juda*; GAECHTER, P., *Die literarische Kunst im Matthäus-Evangelium*; SEIDENSTICKER, Ph., *Paulus, der verfolgte Apostel Jesu Christi*; RUPPERT, L., *Die Josephszählung der Genesis. Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen*; SCHMID, H.-H., *Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur*; BLINZLER, J., *Il processo di Gesù*; GONZÁLEZ, A., *El libro de los salmos. Introducción, versión y comentarios*; GUICHOU, P., *Los salmos comentados por la Biblia*; LUBAC, H., *L'Écriture dans la Tradition.*

## CIENCIAS MORALES Y CANÓNICAS

GARCÍA CANTERO, G., *El concubinato en el Derecho civil francés*; ARAMBURU CENDOYA, I., *Las primitivas Constituciones de los Agustinos*; OLIVAR, A., *Sacramentarium Rivipullense. Monumenta Hispaniae sacra*; FERNÁNDEZ REGATILLO, E., *Derecho Parroquial*; ALONSO, J. M., *Derechos de la conciencia errónea y otros derechos*; REDING, M., *Fundamentos filosóficos de la teología moral católica*; ALAIN DE LILLE, *Liber poenitentialis*; CANTERA BURGOS, F., *El Tratado "Contra caecitatem iudeorum" de Pray Bernardo Oliver*; SUÁREZ, F., *Defensio Fidei III. Principatus Politicus o la Soberanía popular*; GUICHET, H., *Sexualité et équilibre*; MARTÍNEZ BALIRACH, J., *Estudios modernos de moral*; LEMAITRE, G. y J., *El amor ¿es un placer?*; MERTENS DE WILMAERS, Ch., *Psicopatología de la anticoncepción*; LEPP, I., *Amor, neurosis y moral cristiana*; BODAMER, J., *Propedéutica de la vida conyugal.*

## CIENCIAS HISTÓRICAS

FOREVILLE, R., *Latran I, II, III et Latran IV*; VARIOS, *Los Monjes y los estudios*; LACROIX, B., *Orse et ses idées*; KRAFT, H., *Kirchen Väter Lexikon*; LOEWENICH, W., *Von Augustin zu Luther*; BONNARDIERE, A.-M. La, *Recherches de Chronologie Augustinienne*; JOBIT, P., *El Obispo de los Pobres*; BARRACLOUGH, G., *Introducción a la Historia Contemporánea*; WIMMER, O., *Handbuch der Namen und Heiligen*; KÖNIG, F., *Diccionario de las religiones*; *Studia Patristica*; DAUJAT, J., *El Cristianismo y el hombre contemporáneo.*

## CIENCIAS PASTORALES Y ESPIRITUALIDAD

RIBER, M., *Catequesis del Ecueménismo. Sugerencias*; FISCHER, H., *Introducción al "Catecismo Católico"*; BERNICE TRACHTA, M., *La Catequesis, hoy*; GODOY, C., *Catequesis y Formación Conciliar*; RIBER, M., *Biblia y Catequesis (Antiguo Testamento)*; RIBER, M., *Biblia y Catequesis (Nuevo Testamento)*; HAERING, B. y otros, *Problemas de la educación para la primera confesión*; OBERIZ, J., *Manual Catequístico*; NICET, J., *Misión del Catequista en la Iglesia*; NICET, J., *Renovación Litúrgica y Catequesis*; VARIOS, *Guía práctica para la formación de Catequistas*; UNIÓN ALEMANA DE CATEQUISTAS, *Eucaristía y Catequesis. La formación eucarística del niño*; DUO, G. - CSOKA, L. - NEGRI, G. C., *Educar 3. Metodología de la Catequesis*; MACHADO, L. A., *Temas Conciliares para Cursillos de Cristiandad*; GIL ATRIO, C., *50 Testimonios sobre los Cursillos*; RAHNER, K., *Sur le baptême, Sur le mariage, Sur le sacrement des malades*; GANNER, P., *Claudel humour, joie et liberté*; BROX, N., *Paulus und seine Verkündigung*; LANGER, W., *Kerygma und*

*Katechese*; VATICANO II, *L'Apostolat des Laïcs*; RAHNER, K., *Sur l'Eucharistie*; RAHNER, K., *Sur le Sacerdoce*; Concilio Vaticano II. *Antología*; BARTNA, S., *Atlas de la vida de Jesús*; BOUILLARD, H., *Logique de la Foi*; CORVEZ, M., *De la science a la foi*; COURTNEY MURRAY, J., *Le problème de Dieu de la Bible à l'incroyance contemporaine*; VARIOS, *Oración y Teólogos*; RAHNER, K., *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*; DOLORES, M., *Entfaltung der Persönlichkeit im Ordensleben. Eine Psychologie der religiösen Gemeinschaft*; BULTOT, R., *La doctrine du mépris du monde*; RENARD, *Vida apostólica de la religiosa hoy*; EMERY, P.-Y., *Habiter en frères tous ensemble. Les psalmes et l'unité de l'Eglise selon Sant Augustin*; CILLERUELO, L. O. S. A., *El Monacato de San Agustín*; VARIOS, *I y II semana de estudios para formadores*; ABAD, M., *La oración y sus fuentes según San Agustín*; RAHNER, K., *Sur la profession religieuse*; VARIOS, *La Vocación Misionera*; MOLLAT, D., *Dodici meditazioni sul vangelo di San Giovanni*; SEUSE, H., *Deutsche mystische Schriften*; SUSO BRAUN, H., *Epistel vom rechten Gottesbild*; TERRADO, A., *Espiritualidad agustiniana y vida de perfección*; HILDEBRAND, D. von, *Liturgia y personalidad*; CAMBIER, J., *Vie chrétienne en Eglise*; PIEPER, J., *Musse und Kult*; ATANASIO, S., *Osterbriefe des Athanasios*; AMBROSIO, S., *Obras de San Ambrosio, I, Tratado sobre el Evangelio de San Lucas*; LANGRE, M. de, *Alma humana y ciencia moderna*; CONGAR, Y. M., *Los laicos, la Iglesia y el mundo, la libertad religiosa. Diario del Concilio*; Agustin d'Hippone, *Sermons pour la Pâque*.

#### CIENCIAS FILOSOFICAS

BERTI, E., *L'unità del sapere in Aristotele*; SERTILLANGES, A.-D., *El Cristianismo y las Filosofías*; CATURELLI, A., *La Filosofia*; RABADE ROMEO, S., *Verdad, Conocimiento y Ser*; MARQUÍNEZ ARGOTE, G., *En torno a Zubiri*; LUBAC, H. de, *Blondel et Teilhard de Chardin*; VARIOS, *Kritik und Metaphysik Studien*; STEENBERGHEN, F. van, *La philosophie en XIII<sup>e</sup> siècle*; MUZIO, G., *Il Tomismo, oggi*; SCIACCA, M. F., *Estudios sobre filosofía moderna*; BONAVENTURA, San, *Il principio della conoscenza. Il Maestro interiore*; MYNAREK, H., *Johannes Hessens Philosophie des religiösen Erlebnisses*; TOINET, P., *Existence chrétienne et philosophie*; VONNESSEN, F., *Mythos und Wahrheit*; DERISI, O.-N., *Actualidad del pensamiento de San Agustín*; MERLEAU-PONTY, M., *Signos*.

#### CIENCIAS PSICOLOGICAS Y SOCIALES

GRABER, G. H., *Psicología del hombre*; CORMAN, L., *La educación en la confianza*; BANY, M. A. y JOHNSON, L. V., *La dinámica de grupo en la educación*; BIESEK, F. P., *Las relaciones de "casework"*; GRIEGER, P., *Tratado de Pedagogía*; AGAZZI, A., *Historia de la Filosofía y la Pedagogía*; VARIOS, *Crisis y futuro de la mujer*; ELIA, M., *El silencio de los jóvenes*; KRICH, A. M., *Los homosexuales visto por sí mismos y por sus médicos*; OBREGÓN, L., *Educación burguesa y marxismo*; RESTEN, A., *Comprender y educar a nuestros hijos*; LECLERCQ, J., *Hacia una familia nueva*; BONDAT, A., *Juventud y familia en la era del átomo*; COUDREAU, F., *El niño ante el problema de la fe*; ASPERGER, H., *Pedagogía curativa*; ZAVALLONI, R., *La psicología clínica en la educación*; CRUCHON, G., *Iniciación a la psicología dinámica*; TONI, G. de, *El crecimiento humano. Elementos de Auxología*; MAGISTRETTI, F., *El muchacho y su mundo afectivo*; CHARMOT, F., *Esbozo de una pedagogía familiar*; ALLPORT, G. W., *La personalidad. Su configuración y desarrollo*; AEPPI, E., *Personalidad. La esencia del hombre maduro*; MICHAUX, L., *Psiquiatría infantil*; CAVANAGH, J. R. y MC GOLDRICK, J. B., *Psiquiatría fundamental*; HAFSTAETTER, P. R., *Introducción a la Psicología Social*; GROUPE LYONNAIS, *La acción del hombre sobre el sí mismo humano*; FORNARI, F., *La vida afectiva originaria del niño*; GRIEGER, P., *Caracterología étnica*; WILLIAMSON, R., *Marriage and Family Relations*; FARBER, B., *Kinship and Family Organization*; RAINWATER, L., *Family Design. Marital Sexuality Family Size and Contraception*; VARIOS, *Anthropological Approaches to the Study of Religion*; VARIOS, *Professionalization*; VARIOS, *Huachipato et Lota. Étude sur la conscience ouvrière dans deux entreprises chiliennes*; CALAN, P. de, *Les professions. Solutions à la crise du syndicalisme?*; DESAL, *América Latina y desarrollo social*; BALL, R. J., *Inflación y teoría monetaria*; URIARTE, P., *La dinámica profunda de la vida económico-social*; GUNDLACH, G., *Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft*; BROCKMOLLER, K., *Industriekultur und Religion*; NELL-BREUNING, O. von, *Capitalismo y salario justo*; FOLLIET, J., *Progresismo e integrismo*; LUBAC, H. de, *Proudhon y el cristianismo*; TEINITE, Ph. de la, *Dialogue avec le marxisme? "Ecclesiam suam" et Vaticanum II*; BRÖSSE, U., *Wirtschaftsordnung und Arbeitsrecht in Spanien*; ANCONA, L., *Cuestiones de Psicología*; BELL, H. M., *Cuestionario de adaptación para adultos*; KNAPP, R. H., *Orientación escolar*.