

Vol. I, 1966, Fasc. 1 pp. 1-162
Vol. I, 1966, Fasc. 2 pp. 163-372

Indice general

Vol. I, 1966

| | Págs. |
|--|---------|
| ARTICULOS | |
| CILLERUELO, L., O. S. A., <i>Historia de la imagen de Dios</i> | 3- 37 |
| CILLERUELO, L., O. S. A., <i>Funciones de Cristo en San Agustín.</i> | 189-213 |
| HERRERO, Z., O. S. A., <i>La regulación de nacimientos</i> | 71- 85 |
| MACHO, J., O. S. A., <i>En torno a la libertad humana</i> | 39- 45 |
| MATEOS, C., O. S. A., <i>Inmunidad de María de la culpa original.</i> | 245-265 |
| MORÁN, J., O. S. A., <i>El hombre y los valores humanos en el Concilio Vaticano II</i> | 87-114 |
| MORÁN, J., O. S. A., <i>Sexualidad, humanización, pecado original. A propósito del libro XIV De civitate Dei</i> | 215-244 |
| RODRÍGUEZ BRAVO, D., O. S. A., <i>La inspiración bíblica y sus dimensiones sociales</i> | 167-187 |
| SAN ROMÁN, J. V., O. S. A., <i>Burocracia y profesión. (Conflicto de una doble pertenencia)</i> | 67- 70 |
| TURRADO, A., O. S. A., <i>Ateísmo moderno y Teología</i> | 47- 65 |
| TEXTOS Y GLOSAS | |
| GARCÍA, J., O. S. A., <i>Sobre la relación entre la Filosofía y la Teología</i> | 267-277 |
| GARCÍA CENTENO, J., O. S. A., <i>Congreso Internacional de Teología</i> | 279-302 |
| GUTIÉRREZ, E., O. S. A., <i>¿Cómo se unifica la Iglesia?</i> | 115-122 |

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.

La inspiración bíblica y sus dimensiones sociales

El tema de la inspiración bíblica, a pesar de los esfuerzos seculares de un sinnúmero de teólogos y escriturarios, sigue conservando perenne actualidad, acaso porque van emparejados en torno a él el interés y las dificultades, como ocurre con todos los problemas enraizados en el misterio.

En la Biblia sólo hallamos dos referencias¹ que sirvieron de apoyo a los antiguos y modernos que abordaron esta materia. Desde la época patrística, sin alardes de tecnicismos, pero de forma clara y concreta, con expresiones rebosantes de naturalidad y candor, se consideró a los hagiógrafos como instrumentos de Dios y se acentuó con rara uniformidad que Dios es el autor de los libros santos.

Los teólogos medievales centraron su atención en el estudio de los problemas que giran en torno a la profecía.

A partir del siglo xvi, como reacción ante la postura protestante y con marcada tendencia apologética, tomando como punto de partida la doctrina tomista sobre la profecía, se define a ultranza la inspiración de la Biblia, testimonio de la revelación divina, junto con la tradición.

Desde el siglo xix, ante los portentosos avances de la crítica histórica y literaria, de las ciencias físicas y naturales, etc., se plantea inevitablemente el problema de las relaciones entre la inspiración y la inerrancia. Se ahonda en las profundidades de los misterios de la inspiración por dos caminos convergentes: la teoría de la instrumentalidad y el concepto de autor.

Después del Concilio Vaticano I se centran los esfuerzos de los teólogos y biblistas en conocer lo que ha dado en llamarse la psicología de la inspiración. Los investigadores católicos hallaron directrices y sugerencias alentadoras en las Encíclicas pontificias tales como la "Providentissi-

¹ 2 *Tim.* 3, 16; 2 *Pe.* 1, 20-21.

mus" de León XIII, la "Spiritus Paraclitus" de Benedicto XV, la "Divino afflante Spiritu" de Pío XII y otras.

Ultimamente y con diversa fortuna, han surgido intentos y ensayos encaminados a descubrir un interesante y nuevo aspecto que suele denominarse, con terminología muy de nuestro tiempo, carácter social de la inspiración. Es cabalmente sobre lo que pretendemos informar. En conjunto, los esfuerzos han sido meritorios y los frutos copiosos y su estudio está reclamando una referencia incluso en los Manuales de Introducción General. Al terminar de redactar estas notas ha llegado a nuestras manos la Introducción General a la Sagrada Escritura, redactada por un equipo de biblistas españoles, Madrid 1966, y constatamos con gozo que en las páginas 65-66 se dedica un apartado a la Sociología de la inspiración.

Anticipamos, como preámbulo, unas cuestiones introductorias y compendiosas que predisponen a la recta inteligencia del tema que nos ocupa.

ESCRITURA Y PALABRA DE DIOS.

Que la Sagrada Escritura sea la Palabra de Dios es una especie de axioma refrendado por toda la tradición patrística y eclesíástica que se deriva directamente de la misma Sagrada Escritura². Su proyección ha hallado eco en la Liturgia: el sacerdote o lector proclama con énfasis al terminar las lecturas bíblicas de la Misa: ¡Palabra de Dios! El misterio de la salvación por Cristo, que en el Antiguo Testamento es preparación y promesa y en el Nuevo cumplimiento y realidad, nos ha llegado parcialmente en forma de libros, pero que no son efecto de la actividad literaria física y personal de Dios, sino que Este, lo mismo que *locutus est per prophetas*, escribió por medio de los hagiógrafos. De ahí que los mensajes divinos nos lleguen por conducto de los hombres. No cabe desdeñar, ni desconocer la colaboración humana en la descripción y transmisión de los divinos misterios.

Por otra parte y de manera bien concreta y terminante, los libros escritos mediante esta especie de colaboración ideológica y literaria (si se permite la expresión), tienen un destino evidente que no puede restringir-

² *Mc.* 7, 13; *Jo.* 10, 35; *Rom.* 3, 2.

se a los primeros lectores, sino que lleva en sí mismo dimensiones intencionales de universalidad.

Habida cuenta de estas elementales ideas, conviene adelantar que es preciso esclarecer y distinguir conceptos y aspectos de las mismas. No se puede hacer una equivalencia absoluta y total entre Escritura y Palabra de Dios, como si llegaran a identificarse, o como si fueran dos puras denominaciones de una misma cosa. En efecto, toda la Escritura es Palabra de Dios, pero es posible que no toda la Palabra de Dios (la revelación) esté expresada exclusivamente en los libros santos, sino que tenga otros canales igualmente transmisores de la divina Palabra. Al enunciar tal posibilidad, parece lógico que pensemos no sólo en ambos Testamentos, monumentos perennes y escritos de la divina Palabra, sino también en la transmisión de la misma por otros medios, como la tradición e incluso la Iglesia, receptora, conservadora y transmisora de la Palabra de Dios y como intermediaria con su pueblo. Así nos ponemos en condiciones de aclarar ideas y dar un paso adelante, sin peligro de confundir o simplificar con exceso las expresiones. Al mismo tiempo se dilata nuestro campo de observación, ya que la Palabra de Dios no es tan sólo el conjunto de libros bíblicos de los dos Testamentos, sino que, en otros términos, el influjo carismático de Dios en los hagiógrafos sagrados —inspiración escrituraria— ha podido afectar también de forma similar a la tradición, sobre todo apostólica, y a la Iglesia. Así se rompería el círculo clásico adoptado en todos los Manuales de Introducción a la Sagrada Escritura que señalaba para la Palabra escrita un proceso cifrado en tres conceptos: Inspiración *activa* (en Dios), inspiración *pasiva* o *receptiva* (en el hombre) e inspiración *terminativa* (en el libro). El afán de los teólogos y bíblicos de nuestro tiempo pretende que el contenido de la inspiración escrituraria sea más amplio, hasta llegar al pueblo de Dios que es al que va destinada la Biblia.

REVELACIÓN Y PALABRA DE DIOS.

Es elemental proclamar nuestra incapacidad natural para conocer algo de la vida y de las obras divinas, fuera de lo que Dios mismo ha reflejado en sus criaturas³. Como dicen los teólogos, no podemos tras-

³ Y. M. J. CONGAR, *La foi et la théologie*, Turnai 1962, 9-12; F. M. GENUYT, *Le Mystere de Dieu*, Tournai 1963.

pasar el orden natural e introducirnos en el sobrenatural, que está fuera de nuestro alcance. En las criaturas aparece algo de la eternidad y del poder de Dios (Rom. 1, 20), como también en nuestro interior es dable descubrir una ley natural (Rom. 2, 15). Las posibilidades de nuestro conocimiento de la divinidad a través de los reflejos divinos en las criaturas y en la conciencia, resultaron insuficientes, según lo atestigua la historia y la experiencia. El mismo San Pablo se lamentaba (Rom. 1, 21-23) de que los hombres hubieran desfigurado la idea de Dios⁴. No debemos olvidar las perniciosas consecuencias del pecado en las facultades específicas del hombre.

Quiso Dios remediar tales deficiencias y peligros mediante la revelación⁵ que actúa, por un lado comunicando a los hombres la intimidad de la vida divina que a la vez, por obra de la gracia, influye en las facultades del hombre, normalizando su conocimiento para que, libre de las taras del pecado, pueda, mediante su acción elevadora, penetrar en el misterio de Dios cuya imagen oscurecida brilla en las criaturas e incluso en sí mismo. La revelación, por otra parte, se canaliza por medio del lenguaje, de la Palabra. No exclusivamente por ella, puesto que también se sirve Dios de los acontecimientos, pero la palabra y la historia sagrada entran de lleno en los planes de Dios y entroncan directamente en el misterio de la salvación. Es decir, que Dios se deja ver en la historia y revela sus mensajes a los hombres.

LA PALABRA DE DIOS COMO MEDIO DE REVELACIÓN.

Este es el aspecto que más directamente nos interesa y sobre el que insisten los comentaristas contemporáneos. Sin desdeñar, por supuesto, el valor de los acontecimientos históricos que, aunque a veces hayan sido restringidos o desfigurados por medios de expresión que adolecen de influencias filosóficas, siguen teniendo valor y están cargados de sentido, supuesto el conocimiento de la fe⁶.

Pero Dios se ha puesto también y, sobre todo, en comunicación con los hombres, mediante el lenguaje o las palabras de los mismos hom-

⁴ H. de LUBAC, *Recherche de l'Homme nouveau*, París 1949.

⁵ R. LATOURELLE, *Théologie de la révélation*, Bruges 1963.

⁶ R. LATOURELLE, "Révélation, histoire et incarnation": *Gregorianum*, 44 (1963) 225-262.

bres⁷. No por medio de un lenguaje suyo que hubiera resultado ininteligible, sino nuestro, es decir, humano. En esto consiste el misterio de Dios que, en un alarde suyo de condescendencia, va a servirse de las palabras humanas para expresar realidades divinas. Utiliza Dios una vez más las causas segundas como intermedias entre sí mismo y la humanidad. Habrá hombres que, por designio de Dios, sean *portadores* de palabras, valga la expresión, transmitiendo los mensajes divinos y aportando armónicamente a la revelación su colaboración personal, lo que dignifica y embellece al mismo tiempo las personas intermedias y el lenguaje.

Es lógico e inevitable que las expresiones humanas y concretas resulten insuficientes y a veces oscuras, porque son de su naturaleza limitadas e incapaces para expresar con exactitud las realidades divinas, pero eso mismo abre maravillosas perspectivas a los hombres que han de aplicar sus energías intelectuales, vigorizadas por la fe, en el transcurso de los siglos, a desvelar, en cuanto sea posible, los misterios divinos, salvando la corteza de las palabras, hasta dar con el contenido sobrenatural de las mismas. Como quiera que su riqueza de contenido es inagotable, nunca será infructuoso el esfuerzo humano, como está ampliamente comprobado por los progresos de las ciencias teológicas y bíblicas que día a día descubren tesoros nuevos enraizados en el misterio de la salvación. De este modo, es decir, por la palabra, las cosas divinas entran en el campo de nuestro conocimiento intelectual.

Otro aspecto interesante de la economía divina. La revelación se hace como por grados o etapas sucesivas, no de modo total o simultáneo. En el Antiguo Testamento nos llega la Palabra de Dios por medio de los profetas, intermediarios entre Dios y los hombres, mientras que en el Nuevo toma nuestra naturaleza el Verbo que personalmente pregona el misterio de nuestra salvación y encomienda a sus Apóstoles la difusión del Evangelio. Así, con un método pedagógico a lo divino, va llegando la Palabra de Dios con progresivo fulgor a las inteligencias de los hombres. Pero siempre resuena, a través de los intermediarios, la Palabra increada de Dios⁸.

⁷ J. DUPONT, "Écriture et Tradition": *Nouvelle revue théologique* 85 (1963) 459 s.

⁸ L. CHARLIER, *Le Christ, Parole de Dieu* cit. por P. GRELOT, *La Bible, Parole de Dieu*, Tournai 1965; L. M. DEWAILLY, *Jésus-Christ, Parole de Dieu*, París 1945.

PALABRA DE DIOS Y PUEBLO DE DIOS.

Puesto que vamos en busca del carácter social de la inspiración, es menester que anticipemos unas ideas que nos ayuden a desentrañar no sólo el concepto abstracto de la Palabra de Dios, sino también el modo concreto como se ha manifestado a los hombres. A todos los hombres que son, en su proyección universal, el punto de mira por parte de Dios. Pero, con el testimonio fehaciente de la historia, el mensaje divino de su Palabra ha tenido y sigue teniendo una realización providencial que confirma, sin lugar a dudas, la parte fundamental que corresponde a los hombres en la historia de la revelación.

Primero eligió Dios un pueblo, Israel, a quien constituyó depositario en exclusiva de la Palabra divina para que, supuesta su fe, pudiera tener acceso a un mayor conocimiento de Dios. Este pueblo tiene su historia, sus vicisitudes, su cultura, su lengua, etc. La Palabra de Dios preside y vivifica todo el ámbito del Antiguo Testamento en el que Dios habla a su pueblo, bien sea con sus obras, o por el ministerio de los profetas. En el Nuevo Testamento se ensanchan los límites de su pueblo, rompiendo los diques de todo nacionalismo, con el mensaje personal del Verbo encarnado y la cooperación subsecuente de los Apóstoles. No se puede desconocer, ni negar el influjo esencial de la Palabra de Dios en la constitución y en la vida tanto de la comunidad restringida del pueblo hebreo, como en la comunidad expansiva de la Iglesia.

Es, por tanto, indiscutible que la palabra de Dios va encaminada a los hombres, al pueblo de Dios, lo que exige que se le proponga de manera que el lenguaje divino revista formas humanas que le hagan inteligible por parte de la comunidad a la que va destinado, es decir, que el pensamiento divino ha de revestirse de formas habituales y concordes con el lenguaje y la cultura del pueblo al que Dios habla. Para calar, por consiguiente, en el significado de la divina revelación, no se puede olvidar que esta va dirigida a su pueblo, mediante un lenguaje humano concreto que tiene sus particularidades ideológicas y expresivas que han de ser tenidas en cuenta, so pena de renunciar a una inteligencia cabal de los textos. Ya lo tienen muy en cuenta los exegetas de nuestros días.

TRANSMISIÓN DE LA PALABRA DIVINA.

En principio, según la experiencia suministrada por la historia de las Religiones, dos modos de transmisión parecen posibles: la *tradición* y la *escritura*⁹. En ciertos pueblos antiguos que carecieron de fuentes escritas, fue exclusivamente la tradición la que dio cauce a las ideas religiosas, apoyándose en diversos modos de comunicación, como predicación, ritos, etc. En otros pueblos, en cambio, se concretó el pensamiento religioso en libros que constituyeron el núcleo central en torno al que giraron las creencias y la vida religiosa. Entre ambos módulos extremos cabe hallar no pocas fórmulas intermedias. Con frecuencia la tradición primitiva cuaja más tarde en libros que, como es lógico, deben recoger y fijar las tradiciones con fidelidad, si aspiran a ser norma de la vida religiosa de las comunidades.

Dado tal planteamiento de posibilidades y habida cuenta del caso concreto de Israel que recogió en sus escritos no escaso caudal ideológico que derivaba de viejas tradiciones, es inevitable el que haya relaciones e interferencias entre ambas. Las dos, por otra parte, miran derechamente al pueblo de Dios. Por supuesto que dichas relaciones no fueron idénticas en los diversos tiempos históricos, es decir, en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.

No entra en nuestro propósito analizar y discutir los diversos problemas que suscitan las ideas que vamos exponiendo y que, por otra parte, han sido formulados y expuestos por no pocos tratadistas de nuestro tiempo. Por ejemplo G. Grelot¹⁰ nos ofrece una síntesis orgánica y razonada del paso de la tradición a la Escritura en el pueblo hebreo, de las mutuas dependencias entre ambas, del hecho de la aparición de Cristo, Palabra de Dios en persona, en quien se cumple la revelación precedente, de forma que la Ley, los profetas, etc., constituyen como una preparación pedagógica para entender el misterio de Cristo.

En torno a Cristo nace y se desarrolla una tradición y también unos escritos. Jesucristo no escribió nada y la literatura religiosa inspirada en sus obras y en sus palabras, en definitiva en su doctrina, sobre todo en torno a su resurrección, está respaldada autorizadamente sobre todo por

⁹ J. LEIPOLDT - S. MORENZ, *Heilige Schriften*, Leipzig 1953.

¹⁰ P. GRELOT, *La Bible, Parole de Dieu*, Tournai 1965.

los Apóstoles que forman el núcleo, no sólo de la literatura evangélica, sino también de una tradición que completa el angosto contenido de los evangelios. Esta tradición se afianza y consolida en las primeras comunidades cristianas que enfocan incluso los escritos del Antiguo Testamento a la luz de las ideas evangélicas.

Nótese también que la tradición cristiana, a partir de la época apostólica, se ramifica en lo que los autores han dado en llamar *modalidades*. Es decir, que cada escritor, testigo y eco de la tradición, se detiene con preferencia en algún aspecto fragmentario, de modo que, aunque coincidan en la misma fe y sean guiados por el mismo espíritu, no son sino riachuelos o derivaciones de otra corriente más caudalosa que, para ser conocido y valorada, necesita ser recogida y organizada para formar un todo, mediante la suma de las tradiciones parciales¹¹.

¹¹ Sobre las relaciones entre Escritura y Tradición hay en nuestros días abundante literatura. Puede verse P. ASVELD, "Écriture et Tradition. A propos de livres récents": *Ephemerides theologicae lovanienses* 41 (1965) 491-529. Es un buen artículo informativo y razonado sobre las relaciones entre Escritura y Tradición en el que se examinan las posturas de los teólogos modernos que se comentan y que, como concluye el propio Asveld, provienen más de vertiente teológica que de la exegética y escrituraria. Así y todo resulta interesantísimo, puesto que da una visión de conjunto sobre los temas más candentes que constituyen los puntos de discusión entre católicos y protestantes, como así mismo los diversos matices dentro del catolicismo en torno a la interpretación de la doctrina del C. Tridentino y a las mismas relaciones entre Escritura y Tradición. Los autores comentados son: Y. M. J. CONGAR, *La tradition et les traditions. II Essai théologique*, París 1963; J. R. GEISELMANN, *Die Heilige Schrift und die Tradition. Quaestiones disputatae*, Fribourg-Bale-Vienne 1962; Id., *Schrift und Tradition. Mariologische Studien, herausgegeben von der deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie*, Essen 1962; J. BEUMER, *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle. Handbuch der Dogmengeschichte, herausgegeben von M. SCHMAUS und A. GRILLMEIER*, IV, Fribourg-Bale-Vienne 1962.

Seguirá, sin duda, ahondando la investigación teológica en estos problemas, pero, al menos entre los católicos, está ya resuelta la cuestión de fondo sobre las relaciones entre la Escritura y la Tradición, puesto que el Concilio Vaticano II ha exaltado la ligación íntima entre ambas con expresiones de rico contenido dogmático que a la vez que iluminan y orientan, sintetizan la auténtica doctrina de la Iglesia.

En la Constitución Dogmática DEI VERBUM, sobre la divina revelación, se habla concisa, pero profunda y claramente, de este tema. Todo el capítulo II, sobre la transmisión de la revelación divina, está consagrado, como lo indica el título, a la Escritura y la Tradición. Sobre las relaciones entre ellas, no puede ser más claro y terminante el pensamiento conciliar. Nos limitamos a entresacar algunas frases que no necesitan comentarios:

"Esta sagrada tradición y esta Escritura sagrada de uno y otro Testamento son como un espejo en que la Iglesia... contempla" etc. (n.º 7).

"Así, pues, la sagrada Tradición y la Sagrada Escritura están estrechamente trabadas y comunicadas entre sí. Y es así que ambas, por manar del mismo manantial divino, confluyen en cierto modo en uno y tienden al mismo fin. Efectivamente, la Sagrada Escritura es habla de Dios, en cuanto que, por inspiración del Espíritu divino, se consigna por escrito; y la sagrada tradición transmite íntegramente a los sucesores de los apóstoles la palabra de Dios..." (n.º 9).

Por añadidura, y seguimos recogiendo las atinadas consideraciones de los críticos más solventes, la tradición como tal no es precisamente un cuerpo doctrinal estático, sino dinámico, de tal forma que el progreso de los tiempos, las necesidades de la Iglesia, el contacto con ambientes nuevos, la aparición de las herejías, el choque entre la mentalidad hebrea, la irrupción del paganismo en la iglesia naciente, etc., provocan lógicamente frecuentes intervenciones de los Apóstoles que marcan las directrices a seguir, o recuerdan las doctrinas inmovibles, en conformidad con el testimonio paralelo de los escritos evangélicos y de la Tradición.

IGLESIA Y PALABRA DE DIOS.

La Iglesia ha de incorporar a su existencia y vivificar íntegramente la Palabra de Dios. ¿Cómo llegará a conseguirlo? Esto equivale a formular un problema antiguo y nuevo que ha dado margen a una problemática interesante y a una proliferación extraordinaria de libros y de artículos, enredados en complicada controversia¹² sin que se haya descubierto el punto de coincidencia entre las diversas tendencias. De una parte la teología protestante ha girado mucho tiempo sobre el eje constante de la "sola Escritura", mientras que la teología católica ha estimado que es inseparable e indestructible el binomio Escritura-Tradición. Con referencia al pensamiento protestante actual es evidente que se dibujan dos tendencias, la tradicional intransigente y otra más moderada que no desdeña totalmente el valor de la tradición eclesiástica¹³. Como prueba de la flexión teológica de una parte del protestantismo

"La sagrada Tradición y la Sagrada Escritura constituyen un sólo depósito sagrado de la palabra de Dios encomendada a la Iglesia..." (n.º 10).

"Es, pues, evidente, que la sagrada Tradición, la Sagrada Escritura y el magisterio de la Iglesia, por designio sapientísimo de Dios, se traban y asocian de forma que uno no subsiste sin los otros..." (n.º 10). (Concilio Vaticano II. Constituciones, Decretos-Declaraciones. Edic. B. A. C., Madrid 1966.)

¹² Y. M. J. CONGAR, *La Tradition et les traditions, I Essai historique* París 1963; A. MICHEL, "Tradition": D. T. C. XV, 1.252-1.350; P. LENGSELD, *Écriture et Église dans le dialogue œcuménique*, París 1964.

¹³ G. EBELING, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, VI, 976-984; O. CULLMANN, *La tradition*, Neuchâtel-París 1961; A. C. OUTLER, *The Christian Tradition and the Unity we Seek*, New York 1957; A. BENOIT, *L'actualité des Peres de l'Église*, Neuchâtel-París 1961; F. LEENHARDT, "Sola Scriptura" ou Écriture et Tradition?": *Études théologiques et religieuses* (1961) 5-46.

cabe citar la Cuarta Conferencia mundial sobre "Fe y Constitución" celebrada en Montréal en 1963¹⁴.

Los teólogos católicos coincidentes en admitir la existencia de las dos fuentes de la revelación, en consonancia con la definición dogmática tridentina, tampoco han llegado a un acuerdo sobre las relaciones entre la Escritura y la Tradición, como lo hemos visto más arriba. El cotejo entre el Decreto del Concilio de Trento y la redacción del proyecto en el que se afirmaba que la verdad revelada estaba contenida "en parte" en los libros inspirados y "en parte" en las tradiciones no escritas¹⁵ suscitó interpretaciones encontradas y polémicas sobre las relaciones entre la Escritura y la Tradición¹⁶ que se manifestaron incluso en la primera sesión del Concilio Vaticano II. También algunos teólogos católicos contemporáneos hablan de la suficiencia de la Escritura sola¹⁷, aunque en diverso sentido que los protestantes, pero, en general, se propende a considerar la Escritura y la Tradición, mucho más íntimamente relacionadas de lo que se pensó en el pasado, viniendo a ser como una sola fuente de la fe y de la Teología¹⁸.

A) PRIMEROS BALBUCEOS EN TORNO A LA INSPIRACIÓN SOCIOLÓGICA.

Todas las empresas humanas pasan por etapas de gestación y desarrollo, antes de lograr su plenitud. El esfuerzo de los teólogos y bíblicos ha sido ingente, sobre todo a partir del siglo XIX, en lo tocante a estudiar la naturaleza y la psicología de la inspiración. También los docu-

¹⁴ J. L. LEUBA, *Tradition et traditions*. (Trabajos de la comisión preparatoria del Congreso); J. P. GABUS, *Comment repenser dans une perspective protestante le rapport Écriture-Tradition*, Istina 1963.

¹⁵ No citamos bibliografía porque tocamos este tema tan sólo de refilón, pero baste con recordar los nombres de varios autores renombrados: Tavard, Congar, Geiselmann, Lennerz, Schauf, etc.

¹⁶ J. DUPONT, "Écriture et Tradition": *Nouvelle revue théologique* 85 (1963) 449-458; A. TRAPE, "De Traditionis relatione ad S. Scripturam iuxta concilium Tridentinum": *Augustinianum* 2 (1963) 253-289; A. M. DUBARLE, "Quaelques notes sur Écriture et Tradition": *Revue des sciences philosophiques et religieuses* (1964) 274-280.

¹⁷ Y. M. J. CONGAR, *La tradition et les traditions*, I Essai historique, 139-150; A. LANG, *Sacrae Scripturae sufficientia? De Scriptura et Traditione*; y en la misma obra G. BARAUNA, *Quaenam Sacrae Scripturae sufficientia in Ecclesia catholica teneatur*.

¹⁸ Nos remitimos a la nota 11 de nuestro trabajo. Vid. L. ALONSO SCHÖKEL, *La palabra inspirada* (La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje), Barcelona 1966.

mentos pontificios contribuyeron sobre manera a encauzar las discusiones y a dar con venturosos hallazgos. Unos y otros habían dado pinceladas significativas que actualizaban y exaltaban la contribución humana, sin olvidar la divina, en la redacción de los libros santos, aunque faltaba por señalar, al menos de modo explícito, el carácter social de la inspiración. Decimos que de modo explícito, porque hemos podido ver en las páginas precedentes que existía un señalado anhelo por relacionar más íntimamente los libros sagrados con el pueblo de Dios, con la comunidad de la salvación. Como el manoseado apotegma moral repite que "sacramenta propter homines", también había que proclamar que la Escritura es para la Iglesia, para los hombres.

Recordábase a este propósito que no se debe considerar al hagiógrafo, al hombre inspirado, como un ser aislado¹⁹, un receptor del pensamiento divino desconectado de la comunidad de salvación, como si sobre él se posara el carisma divino, sin ulteriores perspectivas, siendo así que es miembro de una colectividad viva y concreta. Pensaban incluso atinadamente que, aplicando la teología de los carismas, gracias *gratis datas*, las comunicaciones inspiratorias habían de afectar no sólo a la persona, sino también a la comunidad.

En 1950 Dom C. Charlier²⁰ desbrozaba el camino, sospechando que la inspiración escrituraria debía tener tales y tan amplias dimensiones que llegara hasta la vida del medio ambiente. Aunque sus ideas no hallaran aún formas expresivas adecuadas, es indiscutible que se trata de un atisbo estimable que merece nuestro reconocimiento. Pero aún dice más, puesto que al referirse al autor, afirma que se reconoce como inspirado al libro, porque su autor es un inspirado, pero que este reconocimiento arranca del hecho de que el hombre inspirado ejerce una *función social* en la comunidad en virtud de un mandato divino.

Aunque las expresiones no sean del todo felices, se abre con ellas una nueva perspectiva sobre las dimensiones sociales de la inspiración bíblica, brindando un interesante tema de estudio a los especialistas.

¹⁹ A. BARUCK - H. CAZELLES, *Introducción a la Biblia* I, Barcelona 1965, 56-57: "El inspirado en la comunidad".

²⁰ C. CHARLIER, *La lecture chrétienne de la Bible*, Maredsous 1950, 119.

B) LAS RELACIONES ENTRE LA ESCRITURA Y LA IGLESIA, BASE DE LA TEORÍA DE K. RAHNER.

El P. Rahner, profesor de Teología Dogmática en la Facultad de Teología de Innsbruck, es en la actualidad una de las personalidades más destacadas y brillantes del pensamiento católico, tanto por su vasta y original producción teológica, como por la singularidad de sus ideas y por el prestigio que se ha ganado en buena lid, gracias a sus afortunadas excursiones por la problemática teológica contemporánea, llegando a ser uno de los exponentes más calificados y representativos del pensamiento católico de nuestro tiempo. Con ser esto cierto, es posible que la nota más característica de su obra literaria y teológica haya que buscarla en su peculiar instinto para formular los problemas más acuciantes y derramar sobre ellos el tipismo de sus ideas y su peculiar manera de dar nuevas formas al pensamiento, rompiendo los viejos moldes de la escolástica tradicional y abriendo cauces a una sana renovación de la teología en sus métodos expositivos, en la línea preferida por los teólogos actuales.

Duélense algunos comentaristas de que no siempre sean afortunadas las incursiones de los teólogos en los dominios de la Sagrada Escritura, cual si se tratara de un predio reservado a los bíblicos. En nuestro caso es evidente que el tratado escriturístico de la Inspiración es esencialmente teológico y, por tanto, ampliamente apto para la especulación teológica.

La fama bien difundida y cimentada del P. Rahner, con el respaldo de sus numerosas y sólidas publicaciones, ha cobrado nuevo brillo, gracias a su participación como perito en el Concilio Vaticano II.

No siempre han sido acogidas sus ideas con general aplauso, ya que se trata de desbrozar campos complejos o no bien explorados y no resulta tarea fácil fundir todas las opiniones en materias oscuras y discutibles. Con respecto al tema que nos ocupa, acaso sea verdad que a veces sus ideas son sutiles, que sus fórmulas expresivas y sus piruetas intelectuales exigen un gran esfuerzo mental para captar íntegramente su pensamiento. No olvidemos, por otra parte, que es un escritor alemán que expone a su modo y que sin duda resultará más asequible a sus connacionales, mientras que resulta menos transparente para otras mentalidades, por ejemplo, la latina.

Tras estas observaciones que pudiéramos llamar ambientales, digamos que el P. Rahner expuso por vez primera su original punto de vista sobre la inspiración en una conferencia pronunciada en la Universidad de Würzburg en 1956. Más tarde ampliaría los puntos fundamentales de su teoría hasta formar un folleto de 88 páginas que apareció en 1958²¹.

La exposición del P. Rahner se inicia con la enumeración de ciertos temas relacionados con la inspiración que, a su juicio, no han sido resueltos satisfactoriamente por la teología tradicional. Entre ellos enumera como fundamentales los siguientes:

1.º ¿Cómo ha de entenderse que Dios es autor literario de la Biblia?

2.º ¿Cómo entender la revelación apostólica que muchos estiman necesaria, como criterio de inspiración?

3.º ¿Es cierto que el hagiógrafo sea inspirado sin tener conciencia de ello?

4.º Modo de compaginar la infalibilidad de la Escritura y la del magisterio eclesiástico, salvando la ilusión de hallarnos ante fuentes yuxtapuestas, de modo que la Tradición se añada a la Escritura.

Formulada así la problemática sobre estos puntos por su misma naturaleza complicados y difíciles, pasa a exponer, en su segunda parte, los principios generales que constituyen la base de su original teoría y que, a su modo de ver, irradian luz y soluciones para aclarar las dificultades expuestas en los preámbulos, lo que constituye la tercera y última parte.

No es nuestro intento analizar y discutir cada uno de los puntos mencionados, cosa que ya llevaron a cabo especialistas de toda solvencia²², sino tan sólo sintetizar las ideas básicas que sirvan a nuestro propósito de subrayar el carácter social de la inspiración.

Dios, afirma Rahner, quiso con voluntad absoluta fundar la Iglesia y desplegó en la fundación de la Iglesia primitiva (Urkirche) ciertos

²¹ K. RAHNER, *Über die Schriftinspiration*. Esta primera redacción fue revisada y ampliada en *Über die Schriftinspiration*, Freiburg 1958.

²² P. BENOIT, "Révélation et Inspiration selon la Bible chez Saint Thomas et dans les discussions modernes": *Revue biblique* 701 (1963) 321-370; A. IBÁÑEZ ARANA, "La teoría de Rahner sobre la Inspiración": *Lumen* 9 (1960) 193-209; 11 (1962) 193-213; L. ARNALDICH, "El concepto de inspiración bíblica y una hipótesis del P. C. Rahner": *Verdad y vida* 17 (1959) 99-112; P. GRELOT, *La Bible Parole de Dieu*, Tournai 1965, 42.

desvelos que no habían de ser ya necesarios en su desarrollo posterior. Entre los elementos esenciales constitutivos de la Iglesia ocupa un puesto primordial la Escritura. La del Antiguo Testamento como parte de la prehistoria de la Iglesia que, por su relación con ésta, había de conservar su vigencia; la del Nuevo Testamento como la expresión de la fe y de la vida de la Iglesia que sería norma universal para todos los tiempos. Dios, con voluntad absoluta, quiere y funda la Iglesia primitiva y los elementos constitutivos de la misma, entre los que se halla la Sagrada Escritura. De este modo, Dios quiere y crea la Sagrada Escritura, siendo, por tanto, su autor y su causa inspiradora; ha escrito los libros en que se contiene la fe de la comunidad de salvación por El mismo fundada por un "acto de orden histórico y escatológico que se inserta en el porvenir humano". En definitiva, es Dios autor de la Escritura, por lo mismo que es autor de la Iglesia²³, puesto que aquélla es elemento constitutivo y esencial de ésta en su fase primordial.

De este modo se coloca la inspiración en la línea general de toda la obra salvífica del Espíritu Santo. En tal supuesto, el Nuevo Testamento refleja la fe de la Iglesia apostólica, sus autores tienen conciencia de llevar a cabo una función al servicio de la Iglesia, la Iglesia postapostólica ve en la Escritura su regla de fe, connatural con la misma Iglesia y es como entra en la misma línea el magisterio que guía la Iglesia.

Rahner acepta la definición del Concilio Vaticano I²⁴ y en general la doctrina de las Encíclicas pontificias sobre la inspiración y, en consecuencia, sostiene que Dios es autor literario de la Biblia, lo que equivale a dar como necesario y real un influjo divino en el entendimiento y en la voluntad del hagiógrafo, como también en sus facultades ejecutivas. Sin embargo, atenúa en cierto sentido dicho influjo: Dios concibe, quiere y ejecuta el libro en virtud de una *predefinición formal*: mediante ella influye en el entendimiento del hagiógrafo que conoce lo que El quiere y como El quiere y también por ella llega a la voluntad que viene condicionada no directamente, sino por las causas segundas, es decir, las circunstancias extrínsecas que movieron al autor humano a escribir.

²³ Coinciden con esta idea P. LENGSELD, *Tradition, Écriture, et Église*, 213: "Il se révéle aussi comme l'auteur de ces Écritures, exactement comme il est l'auteur de l'Église" y J. SCHILDENBERGER, *Questions théologiques aujourd'hui* y algunos otros citados por P. GRELOT, o. c., 42.

²⁴ *Ench. B.*, 79.

Reconoce que no es necesaria la inspiración en el momento de redactar el libro. El sujeto de la inspiración es la Iglesia que recibe el libro por ser la expresión auténtica de sus ideas, de su fe y de su vida, haciéndolo suyo.

No se puede negar que la hipótesis del P. Rahner es original y nueva. Como tal marca el rumbo de una inquietud científica despertadora de investigaciones que pone sobre el tapete una cuestión interesante en torno a los problemas y misterios de la divina inspiración. Por eso y porque es hermosa la idea de englobar a la Iglesia y no sólo a Dios y al hagiógrafo, en la producción de la obra literaria, las elucubraciones de Rahner han sido acogidas con simpatía y benevolencia, como una aportación valiosa a la renovación y al progreso de la investigación bíblica. Por eso nos parece ecuánime y certero el juicio general de A. Ibáñez Arana²⁵: "La idea central, siempre que no se la quiera hacer pasar por explicación suficiente de la inspiración, parece estar llamada a enriquecer nuestra vieja teología, en la que no caben ni grandes revelaciones, ni catastróficas revoluciones! pero que está siempre abierta a un saludable desarrollo, por las síntesis de lo viejo y de lo nuevo".

Esta hipótesis, opina P. Grelot, extiende considerablemente el horizonte de la teología clásica.

Así y todo, se le han opuesto defectos y dificultades, como si ofreciera puntos flacos, o no comprobados, desde luego que al margen de la ortodoxia.

Se ha estimado que no se salva en esta teoría el sentido y la naturaleza del influjo carismático exigido por los documentos pontificios que lo describen como inmediato y concreto.

Ni han faltado quienes han querido ver cierta afinidad ideológica entre la postura del P. Rahner y la doctrina de la aprobación subsecuente²⁶ reprobada por el Concilio Vaticano I²⁷, pero, en realidad, nada hay de común entre ambas, como no sean las apariencias, puesto que el acto aprobatorio de la Iglesia, según el P. Rahner, es inspirado por Dios y no un acto de la Iglesia sola.

²⁵ A. IBÁÑEZ ARANA, "Observaciones a la teoría de K. Rahner sobre la inspiración": *Lumen* 11 (1962) 213.

²⁶ D. HANEBERG que defendió que podía estimarse como inspirado un libro que fuera aprobado por la Iglesia, se retractó después del Concilio Vaticano I.

²⁷ *Ench. B.*, 77.

Quizás la dificultad más consistente y transcendental haya que enmarcarla en su ineficacia universal frente a los diversos casos que pueden presentarse; en concreto, no parece que pueda aplicarse por igual al Antiguo y al Nuevo Testamento. Se reconoce sin esfuerzo que la aplicación pudiera ser válida y fructuosa respecto del Nuevo Testamento, pero no ocurre lo mismo con relación al Antiguo. Parece lógico que si la hipótesis es válida debe aplicarse en la misma línea a todos los libros que foman la Sagrada Escritura.

Como ya observaran no pocos críticos, incluso el mismo P. Benoit²⁸, que también se hace eco de esta dificultad, la teoría del P. Rahner pierde vigor y seguridad cuando se enfrenta con el Antiguo Testamento. Si la Escritura es, en efecto, elemento constitutivo de la Iglesia, es evidente que éste se verifica y resulta más claro para la Palabra apostólica que constituye la regla de fe de la misma Iglesia. Dicha Palabra apostólica, segura y auténtica, sirve de base a la autoridad de la Iglesia y desempeña un papel esencial e insustituible²⁹. Lo que no quiere decir que la Palabra apostólica escrita absorba en exclusiva todo el caudal de la doctrina revelada, puesto que la tradición conserva igualmente su vigencia.

Parece evidente que esta regla de fe que se deriva del testimonio conjunto de la Escritura y de la Tradición, no puede aplicarse en la misma medida al Antiguo Testamento, por lo que no resuelve, sino que deja en pie, el problema total de la inspiración escrituraria³⁰.

²⁸ P. BENOIT, "Introduction à la Bible et Ouvrages généraux": *Revue biblique* 67 (1960) 278: "No puede explicar la inspiración del Antiguo Testamento sin evidente embarazo".

²⁹ M. J. CONGAR, "Inspiration et apostollicité de l'Église": *Revue des sciences philosophiques et religieuses*, Le Saulchoir (1961) 32-42.

³⁰ A. IBÁÑEZ ARANA, "La teoría de Rahner sobre la inspiración": *Lumen* 9 (1960) sintetiza así la idea del P. RAHNER: "el Antiguo Testamento pertenece a la fundación de la Iglesia como la parte de su historia que debía de permanecer. En su segundo artículo, *Lumen* 11 (1962) 208-209, de forma objetiva y razonada esgrime las dificultades que presenta la teoría del P. Rahner aplicada al Antiguo Testamento. M. ALVAREZ GÓMEZ, "La inspiración bíblica según Rahner": *Stud. Leg.* 3 (1962) 115-169; A. M. ARTOLA, "Juicios críticos en torno a la "Inspiración bíblica" del P. Rahner": *Lumen* 13 (1964) 384-408. Terminada ya nuestra exposición recibimos la *Introducción General a la Sagrada Escritura*, por varios autores españoles y en el ella G. PÉREZ RODRÍGUEZ, a quien pertenece el *Tratado de Inspiración*, sintetiza bien la doctrina de Rahner y coincide con nuestras apreciaciones en las pp. 60-63. J. J. BROWN, "Inspiration in the Bible according to K. Rahner. A Critical Analysis": *Alma Studia* 7 (1963) 19-37.

C) LAS ANALOGÍAS DE LA INSPIRACIÓN, FUNDAMENTO DE LA TEORÍA DE P. BENOIT.

P. Benoit, lo saben todos los iniciados en los estudios bíblicos, goza de acrisolado prestigio en todas las esferas eclesiásticas y más particularmente en los ambientes consagrados a los estudios escriturarios. Su firma es máxima garantía de seriedad y solvencia. Maravilla la ductibilidad de su inteligencia y de su pluma, abarcando una increíble diversidad de temas, sin que por ello desmerezca su aire de autor compacto y documentadísimo, tanto en las obras de investigación teológica y bíblica, como incluso en el enjuiciamiento de las obras que analiza en su constante actividad literaria, sobre todo, como colaborador asiduo de la *Revue Biblique*.

Pues bien, P. Benoit expuso sus peculiares ideas sobre la inspiración bíblica en un Congreso bíblico de Lovaina y su conferencia apareció impresa, con otros trabajos de dicho Congreso, en *Sacra Pagina*, París-Gembloux, 1959, T. I, pp. 86-99, con el título "*Les analogies de l'inspiration*".

Su exposición es mucho menos conceptuosa y complicada que la del P. Rahner, por lo que resulta más diáfano y asequible su pensamiento, sin que ello prejuzgue los méritos de su obra.

El Espíritu Santo obra en el pueblo de Dios a través de muchas clases de carismas que pueden agruparse bajo el título común y genérico de inspiraciones. Tales carismas hay que considerarlos en relación con los diversos oficios que han desempeñado los hombres en el transcurso de la historia de la salvación. He aquí las diversas categorías: unos fueron destinados a *obrar* y con sus obras actuaron como mensajeros de Dios; otros, a *hablar* en su condición de profetas o de apóstoles; otros a *escribir*, para fijar la Palabra de Dios y hacerla asequible a las futuras generaciones. P. Benoit cree que son correlativos los tres modos citados. Estas clases de inspiración, típicas en la transmisión de la Palabra de Dios en las épocas históricas en que la revelación estaba en vías de desarrollo, se ha prolongado a través de los tiempos y tiene actualidad y vigencia en nuestros días: en forma de asistencia del Espíritu Santo a la Iglesia, calificada ya como inspiración por algunos teólogos antiguos.

Descartados los primeros modos de inspiración que no nos interesa ahora, dado el objetivo directo y concreto de nuestra exposición, parece

que es razonable el enfoque de P. Benoit con referencia a la inspiración para *escribir*. La idea, además de ser fecunda, no parece desprovista de fundamento. Acaso el sistema no haya logrado una armazón orgánica, pero ofrece ideas aprovechables que poco a poco van siendo tenidas en cuenta y ampliadas por teólogos y biblistas de nota. Así, por ejemplo, P. Grelot³¹, que hace salvedades respecto de los otros dos restantes modos, pero que la encuentra correcta en lo tocante al *escribir*. En las páginas siguientes amplía dicho autor y apoya la tesis de P. Benoit pasando revista a los carismas relativos a la Palabra de Dios.

En el Antiguo Testamento, en virtud de una acción divina, la Palabra de Dios fue predicada, conservada y explicada. En efecto, fue confiada, de diversos modos, a los profetas que constituyeron categoría a parte. Pero también otros se beneficiaron de carismas inspirados en el desempeño de sus específicas funciones, como los ancianos, los sacerdotes, los cantores e incluso los escribas del tiempo posterior a la cautividad que colocaron su sabiduría al servicio de la Palabra de Dios y de la tradición fundada en la Escritura. En resumen, es posible que todos estos portadores de la Palabra divina se beneficiaran de un carisma inspirativo.

En el Nuevo Testamento todo aparece más claro, puesto que los oficios eclesiales destacan con mayor precisión y firmeza, de tal modo que ha podido hablarse de una teología de los carismas³², basada sobre todo en las epístolas paulinas³³.

Cabe señalar, ante todo, que el carisma apostólico forma categoría a parte, no sólo porque ocupa siempre el primer lugar en los catálogos paulinos, en los que se pasa lista a los carismas, sino y sobre todo, porque es punto central y sustancial de la revelación en la época apostólica³⁴. Esta revelación se desarrolla bajo la acción del Espíritu Santo.

Por otra parte, parece lógico establecer un paralelismo entre los profetas del Antiguo Testamento y los apóstoles del Nuevo, pero así como en el Antiguo hubo otras personas partícipes de los divinos caris-

³¹ O. c., 44.

³² *I Cor.* 12, 28: según la disposición de Dios en la Iglesia, primero apóstoles, luego profetas, luego doctores, luego el poder de los milagros, las virtudes; después las gracias de curación, de asistencia, de gobierno, los géneros de lenguas...

³³ Hay muchas obras fundamentales y orientadoras sobre el tema, pero podemos señalar algunas, como E. B. ALLO, *Première épître aux Corinthiens*, París 1935, 317-339; F. PRAT, *Théologie de Saint Paul*, I, París 1938, 398-502.

³⁴ Puede hallarse abundante material informativo, así como bibliografía copiosa y selecta en J. COLSON, *Les fonctions ecclésiastiques aux deux premiers siècles*, Bruges-París 1956, 11-71.

mas, esto mismo pudiera decirse de los tiempos apostólicos en que parece ser que, además de los Apóstoles, hubo otros hombres beneficiarios de dichos carismas llamados por los modernos *funcionales* y que afectarían a ciertas personas que desempeñaron oficios de responsabilidad en las primitivas comunidades apostólicas, actuando como órganos de la tradición, sobre la que también recaería el carisma denominado funcional. Tal ocurriría con aquellos que no eran apóstoles, como Lucas y Marcos, pero que, en esta hipótesis, pudieran ser considerados como *ministros* encargados de desempeñar funciones carismáticas en la comunidad eclesial. Esto, es lógico, no ocurriría como una exigencia del cargo, sino por disposición providencial. También resulta interesante esta observación para explicar la inspiración de cuantos redactores ponen la mano en un libro, hasta su fijación definitiva, puesto que todos ellos disfrutarían del carisma en virtud de un designio divino.

Es decir, que habría que relacionar la inspiración bíblica con los demás carismas y no considerarla como un fenómeno único y aislado, tal como se ha hecho en la teología tradicional. El nombre genérico *inspiración* valdría para todos los casos en que, por voluntad de Dios, han intervenido los hombres en la transmisión o conservación de la divina revelación.

Aún se pueden alargar las consecuencias de esta teoría, puesto que la doctrina sobre los carismas funcionales alcanzarían también al magisterio eclesiástico que de oficio es depositario y guardián de la revelación.

Los críticos irán sistematizando y apoyando escriturariamente estas ideas, o acaso pongan en evidencia su falta de solidez. Es menester tener paciencia y objetividad, reconociendo que sus puntos de reflexión merecen ser estudiados y meditados, puesto que pueden ser útiles, aunque no se admita la teoría, para una mejor inteligencia de la naturaleza de la inspiración.

D) LA OPINIÓN DE MCKENZIE, APOYADA EN LA LITERATURA ANÓNIMA DEL ANTIGUO TESTAMENTO.

Otro nuevo intento de acentuar el carácter sociológico de la inspiración, escogitado y propuesto por McKenzie³⁵ en 1962. No tiene, en

³⁵ J. L. MCKENZIE, "The Social Character of Inspiration"; *Catholic Bibli-*

verdad, el empaque y la envidia de la exposición de P. Benoit, antes bien se muestra endeble en su construcción, tal como lo ha demostrado la crítica.

Se basa en una constatación de la crítica escrituraria que no deja de ser cierta, aunque no sea admisible la interpretación que se hace de la misma. El hecho de referencia es este: en el Nuevo Testamento cada libro se atribuye a un autor determinado que lo encabeza y es reconocido como tal, salvo casos aislados en los que se ha puesto en tela de juicio y se discute aún la paternidad de algún libro. En cuanto al Antiguo Testamento las conclusiones son bien distintas. La mayoría de sus libros son de autores ignorados, sin que ello afecte a la inspiración que no va vinculada a ningún autor concreto. El caso del Antiguo Testamento, observa nuestro autor, es muy significativo: los autores de estos libros se preocuparon bien poco, lo mismo que la tradición inmediata, por conservar los nombres de los redactores, porque tenían conciencia de desempeñar una *función social* en la que la persona contaba poco, es más, era la sociedad la que escribía y los autores actuaban como miembros de la misma, resultando del todo indiferente el que ejerciera esa función una u otra persona determinada. Eran, en suma, la voz de Israel.

Claro que este peculiar modo de dar relieve sociológico a la inspiración nada tiene que ver con los propugnadores de la "historia de las formas" —Dibellius, Bultmann, etc.— quienes estiman que los Evangelios sinópticos no son tanto obra de los evangelistas, como de la comunidad cristiana.

Así y todo, esta hipótesis parece ineficaz, por carecer de sólido fundamento y basarse en equívocos cuyo descubrimiento resulta fácil para los conocedores de la crítica escrituraria. Cabe admitir que en algunos casos esporádicos y restringidos del Antiguo Testamento, por ejemplo en algunos salmos, pueda adivinarse la voz de Israel que ora o habla, pero esto dista mucho de ser normal. Antes debe pensarse que suele ocurrir todo lo contrario: habla o escribe el autor humano que transmite la voz de Dios. Se trata, por tanto, de averiguar quien es el sujeto del carisma, si el autor del libro o la comunidad, o pueblo de Dios. Nadie niega que los escritores vivieran en una comunidad y participaran de sus preocupaciones, de sus vicisitudes y de su misma vida. Pero,

cal Quarterly 24 (1962) 115-124; D. J. MC CARTHY, "Personality, Society and Inspiration": *Theological Studies* 24 (1963) 553-576; J. L. TOPEL, "The Social Theory of Inspiration: Rahner and McKenzie": *Alma Studies* 7 (1963) 117.

una cosa es contar con el factor del medio ambiente que ejerce cierto influjo en el escritor y otra muy distinta sostener que la inspiración es comunitaria o colectiva. P. Benoit señala con precisión que se trata de una inspiración "no colectiva, sino para la colectividad"³⁶.

Se impone, por consiguiente, seguir manteniendo las ideas tradicionales que proclaman el carácter personal de la inspiración. Por varias y serias razones. Las ideas sociológicas que exaltan el valor preponderante del grupo, con mengua de la persona, distan mucho de ser convincentes. Más bien depende la comunidad de las personas que la rigen. Esto es más claro en la historia sagrada en la que es Dios quien suscita y dirige a su pueblo. Desde el punto de vista dogmático llegamos a las mismas conclusiones.

La Encíclica *Providentissimus* define la inspiración como un influjo característico en las facultades de los autores humanos concretos y en la misma persuasión abunda el Concilio Vaticano II:

"En la composición de los libros sagrados Dios eligió a los hombres de los que se valió dentro del uso de su fuerza y facultades, de suerte que obrando El en ellos y por ellos, consignaron por escrito, como verdaderos autores, todo aquello que El quisiera."³⁷

P. DICTINIO RODRÍGUEZ BRAVO, O. S. A.

³⁶ Cfr. *Concilium* 10 (1965) 23.

³⁷ Const. Dogm. "*Dei Verbum*", BAC, Madrid, 1966, n.º 11.



Las funciones de Cristo, según San Agustín

I. CRISTO ES LA VERDAD.

El Concilio Vaticano II pide que se orienten los estudios filosóficos hacia el "Misterio de Cristo". Pone así sobre el tapete un viejo problema. Es fácil que cristianos y no cristianos convengan en una tesis: todo pensamiento filosófico supone ya constituida una teología, una actitud religiosa o irreligiosa previa: históricamente, la filosofía sólo puede nacer de la teología. ¿Pero podrán coincidir en una zona común, desde la cual puedan los cristianos plantear el "Misterio de Cristo"?¹ Desde luego, no podrá tratarse de Dios (Ateísmo), ni del mundo (Naturalismo), sino quizá del hombre mismo, de lo que pudiera llamarse en términos amplios la "naturaleza humana"². Tendríamos que identificar al hombre actual con una *natura pura*, dotada de un fin propio y filosófico: conocer y amar a Dios naturalmente. Pero, de momento, esa hipótesis es imposible: Primero, porque un "estado" semejante es una ficción teológica, pedagógica, inventada para distinguir mejor lo natural de lo sobrenatural; segundo, porque el concepto es tan ambiguo que, colocado en manos del Humanismo o del Naturalismo, es un error inaceptable³; tercero, porque el hombre no cristiano ve en esa artificial *natura pura* una maniobra cristiana destinada a la propaganda, y no una postura de sinceridad y acercamiento; finalmente, porque el hombre de hoy, evolucionista, no quiere oír hablar de "estados" o "naturalezas" que impliquen o den pie a un fixismo anticuado.

¹ J. PIEPER, *Christliche Philosophie*, München 1948, 503.

² E. BERBUIR, *Natura humana*, München 1950, 19.

³ F. STEGMÜLLER, *Lexikon für Theologie und Kirche*, IX, Freiburg 1937, 770. Diekamp ha querido mostrar que ya los Padres utilizaron este concepto de *natura pura*, y cita dos textos harto claros de San Agustín (F. DIEKAMP, *Katholische Dogmatik*, II, Münster 1921, 124). Sin embargo, el caso de San Agustín es muy personal, y nada puede deducirse sobre la opinión de otros Padres. Bartmann reconoce que las bases se hallan en los Padres, pero estima que ese concepto sólo en la época moderna tiene todo su carácter técnico; así, deberemos reconocer que comienza con el Jansenismo (B. BARTMANN, *Lehrbuch der Dogmatik*, I, Freiburg 1917, 283). Scheeben señala el Concilio de Trento como punto de intersección, puesto que cambió un problema histórico en un problema abstracto y teórico. (M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, II, Freiburg 1878, 482). Lubac ha discutido detenidamente este tema (H. de LUBAC, *Augustinisme et Théologie moderne*, Aubier 1965, 193-225; H. de LUBAC, *Le Mystère du Surnaturel*, Aubier 1965).

Podría quizá hablarse de una "situación", aprovechando un término moderno y una ideología moderna, ya que se supone que el hombre es la medida de todas las cosas. Pero, si utilizamos el término "situación", esta es tan variable y diferente, o mejor tan opuesta y contradictoria, en los diversos campos, que en ningún caso se puede hablar de zona común de discusión o de diálogo. Sólo le queda, pues, al cristiano contemporáneo una salida: dar testimonio del "Misterio de Cristo" ante un mundo anticristiano. A esto es a lo que nos llama Dios en la situación actual; por lo mismo, en este sentido tendremos que interpretar las palabras del Concilio Vaticano II.

El mensaje cristiano podría enunciarse en estos términos: Dios quiere que todos los hombres se salven y con esa finalidad ha ofrecido y entregado al Mundo a su propio Hijo. Creó a los hombres para que alcancen la salud o salvación "en" y "por" su Hijo y participen de la naturaleza divina. Tal es el alegre mensaje, que siempre se ha designado con el nombre de Evangelio: abrir los corazones a la esperanza. Pero este fin, que los cristianos predicamos al Mundo, no puede alcanzarse ni por la Ley Mosaica, ni por la Filosofía, sino tan sólo por la gracia de Cristo. Y éste es el "Misterio de Cristo".

Se vienen haciendo ensayos para aplicar la orientación del Concilio, y todos debemos cooperar en una tan importante empresa apostólica. En el presente trabajo vamos a analizar el problema en un caso histórico, pero radical y fundamental: no sólo vale para una discusión teórica del problema, sino que equivale a una discusión teórica y abstracta, y aún tiene algunas ventajas sobre la discusión especulativa. Vamos, pues, a estudiar el caso típico de San Agustín. El fue quien obligó al Clasicismo a ponerse de acuerdo con el Catolicismo, mientras obligó al Catolicismo a ponerse de acuerdo con el Clasicismo. Se vio, pues, obligado a estudiar la relación entre Filosofía y Teología, razón y revelación, evidencia y autoridad. Pero se trata sólo de sentar unas bases: el tema es tan amplio que daría lugar a muchos libros, con sólo reunir los textos agustinianos. Trataremos, pues, tan sólo de hacer ver cómo nacieron en él las teorías, dejando para otros la labor de continuar cada uno de los muchos temas que iremos levantando. Será, pues, este un estudio sobre principios y fundamentos.

Vamos a distinguir en San Agustín tres posturas diferentes: inicial, media y final. Hoy es imposible olvidar la evolución, que fue cambiando la ideología de San Agustín: correríamos el riesgo de resultar "falaces" al dar a los textos agustinianos un sentido que no tienen en su determinado tiempo. Acentuamos así el carácter evolutivo de la doctrina, y ponemos de relieve el sentido del problema total. De este modo, nuestro estudio tendrá valor actual: antes de trazar un camino hacia adelante, es necesario mirar atrás.

En la época de su escepticismo⁴ se preocupó Agustín por el problema de

⁴ *Confess.* VI, 10, 19, PL, 32, 715.

la "autoridad", que estaba ya planteado en Cicerón⁵. Sus meditaciones le condujeron hacia una dialéctica, que podríamos expresar con un texto bíblico: *Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida* (Jo. 14, 6). Siempre que se trate del Verbo o de Cristo, será preciso suponer esta dialéctica.

La primera preocupación de Agustín fue la fe, Cristo-Camino, ya que la fe es necesaria incluso para vivir⁶. Admitido ya el Camino, Agustín se inscribió en la lista de catecúmenos, como en su infancia⁷. Su fe se refería entonces a la

⁵ *A te enim philosopho rationem accipere debeo religionis, maioribus nostris etiam nulla reddita ratione credere* (Cicerón, *De natura Deorum*, III, 2, 6). *Quod mihi persuassum est auctoritate maiorum, cur ita sit nihil tu me doces.* (*Ibid.*).

Durante este período explicaba Agustín a sus alumnos de Retórica la filosofía de Cicerón, discutía con sus amigos Allipio y Nebridio el problema del último fin y del último bien, y padecía hondas congojas religiosas y personales.

⁶ El argumento de "autoridad" está orientado contra el maniqueísmo y contra el paganismo, al mismo tiempo que contra Porfirio (*Confess.* VI, 4, 5, PL. 32, 721). Esta fe es de momento una fe humana, aunque excepcionalmente garantizada (*Confess.* VI, 5, 7, PL. 32, 722). *Credere coeperam nullo modo Te fuisse tributurum tan excellentem illi Scripturae per omnes jam auctoritatem, nisi et per ipsam Tibi quaeri voluisses...* *Ut exciperet omnes populari sinu, et per angustia foramina paucos ad Te traiceret.* (*Ibid.* VI, 5, 8, PL. 32, 723). Dos teorías presenta aquí Agustín: un plan de salvación, organizado por la divina Providencia, y una contraposición de la *via lata* o popular de la fe a la *via arcta* o filosófica del entendimiento. Por eso, divide Agustín la "autoridad" en "divina" y "humana". La divina corresponde a la *auctoritas maiorum*, de Cicerón, pero ahora con todas las garantías, puesto que Cristo nos ofrece su autoridad divina en una forma histórica y milagrosa: tal era, al parecer, el argumento de Simpliciano, cuando habló a Agustín de la conversión de Victorino. En este sentido han de interpretarse algunos textos dudosos de Agustín: *cui (Philosophiae Intelligibili) animas multiformibus erroris tenebris caecatas et altissimis a corpore sordibus oblatas, nunquam ista ratio subtilissima revocaret, nisi summus Deus populari quadam clementia divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret atque submereret* (*C. Acad.* III, 19, 42, PL. 32, 956).

Auctoritas autem partim divina est, partim humana: sed vera, firma, summaque est ea quae divina nominatur (contra Cicerón). *In qua metuenda est aetiorum animalium mira fallacia* (contra la *teurgia* de Porfirio)... *Illa ergo auctoritas divina dicenda est, quae non solum in sensibilibus signis transcendit omnem humanam facultatem, sed et ipsum hominem agens, ostendit ei quousque se propter ipsum depreserit (kenosis)...* *Quae omnia sacris, quibus inuitiamur, secretius firmiusque traduntur: in quibus bonorum vita facillime, non disputationum ambagibus, sed mysteriorum auctoritate purgatur...* (*De Ordine*, II, 9, 27, PL. 32, 1007 ss.). Estas interesantes declaraciones demuestran muchas cosas. En primer lugar, demuestran que el círculo cristiano y platónico de Milán utilizaba el motivo de la Encarnación dentro del platonismo; demuestran, en segundo lugar, que Agustín considera el Catolicismo como un "misterio" en el que hay que "iniciarse": no basta decir que había una disciplina del arcano, sino que es necesario apuntar que el concepto de "misterio" y de "iniciado" no son justos ni exactos, cuando se trata del Catolicismo, que no es una filosofía para selectos; demuestran, en tercer lugar, que Agustín tenía medios para desarrollar estos pensamientos, si hubiera tenido interés. Quería "entender", no "creer". Por todo esto me parece un tanto ingenua la interpretación del P. Bavel (T. J. van BAVEL, *Recherches sur la Christologie de S. Augustin*, Fribourg 1954, 6).

⁷ *Confess.* V, 14, 25, PL. 32, 718.

Biblia y solo indirectamente a la Iglesia o a Cristo. Esto significa que le urgían aún el escepticismo y el problema de los criterios.

Pero la influencia platónica hizo que se preocupara del Verbo-Verdad más que del Verbo-Camino. Daba por supuesta y natural la fe, pero quería a toda costa "entender" y el platonismo le llevaba a buscar la verdad iluminante y absoluta. La teoría maniquea del *Antropos* y la neoplatónica del *Nous* le ayudaban, y él creyó todo solucionado de momento, al identificar el *Logos* helénico con el *Logos* de San Juan⁸. Según el mito maniqueo, se trata de un dogma religioso: el *Antropos* nos ilumina (*gnosis*), despertando en nosotros la consciencia de nuestro origen divino, y proponiéndonos unas normas teóricas y prácticas para regresar a El. En el platonismo, la Filosofía es una *gnosis*, o iluminación, que nos hace recobrar también la consciencia del origen divino, dándonos normas para regresar a la "región lejana" o Patria⁹. No es un dogma, sino una teoría.

Quedan de momento identificadas la Religión Católica y la Religión Natural. Fe e inteligencia son dos formas de la misma iluminación o *gnosis*. Cuando después de haber leído a los platónicos, lee Agustín a San Pablo, nada le sorprende: halla que coincide con ellos en todo, añadiendo tan sólo por su parte una recomendación de la gracia divina¹⁰. Pero no pensemos que esta fórmula es teológica o dogmática: gracia divina significa simplemente el acceso a Dios que ofrece la Filosofía. Es, pues, una gracia natural. Agustín parece referirse a la Epístola a los Romanos, concretamente al texto Rom. 1, 20. Por lo menos, lo cita tres veces seguidas en ese pasaje¹¹ y en otros semejantes utiliza el término "gracia" en ese mismo sentido amplio¹².

Según lo dicho, los primeros textos que Agustín nos ofrece sobre Cristo, no parecen referirse a una Cristología propiamente dicha, sino más bien a la *autoridad* divina, esto es, a los motivos de credibilidad, que garantizan la fe y la hacen "razonable".

Diremos entonces que Agustín se halla situado entre Cicerón y Porfirio. Por un lado, según Cicerón, sólo la autoridad puede afrontar el problema de la salvación, ya que la filosofía ni enseña ni demuestra nada¹³. Por el lado contrario,

⁸ *Confess.* VII, 9, 13, PL. 32, 740.

⁹ *In lumine, scilicet in Christo accipiendum (De Musica, VI, 16, 51, PL. 32, 1.190).*

¹⁰ *Confess.* VII, 21, 27, PL. 32, 747.

¹¹ *Confess.* VII, 9, 15, PL. 32, 741 y 742.

¹² *Videtis utcumque, etsi de longinquo, etsi acie caligante, patriam in qua manendum est, sed viam qua eundum est non tenetis. (Confiteris tamen gratiam, quandoquidem ad Deum per virtutem intelligentiae pervenire, paucis diebus esse concessum (De Civ. Dei, X, 29, PL. 41, 307 y 312).* J. J. O'MEARA, "A Master Motive in St. Augustine". *Actes du Premier Congrès de la Fédération Internationale des Associations d'Etudes Classiques*, Paris 1951, 312. J. J. O'MEARA, *The Young Augustine*, London 1954, 143 ss.

¹³ *Cfr.* Nota 5.

según Porfirio, sólo la Filosofía es la *via arcta* de la salvación, ya que el problema de la autoridad no tiene solución: la tendría, si existiese una personalidad o una escuela con suficiente autoridad para ofrecer a los pueblos esa *via lata*, que es la fe; pero tal personalidad o tal escuela no existe. Agustín da aquí la réplica a los dos, al romano y al griego: existe esa personalidad o esa escuela, dotadas de autoridad para garantizar la fe popular, sin que se convierta en "viciosa credulidad": la personalidad es Cristo, y la fe es el Cristianismo¹⁴. En cuanto a Cicerón, Cotta cometía el error de creer que el éxito de las armas romanas se debía a su religión, y que el éxito de su religión se debía a la verdad de esa misma religión. Agustín no tiene necesidad de detenerse a combatir el paganismo, que para él es una postura ridícula, y se contenta con aprovechar las ideas de Cicerón para su fin propio.

Cristo significa, pues, para Agustín ante todo un "Camino", pero ese Camino se va a reducir a la Verdad. Según el testimonio de las *Confesiones* Agustín no creía aún en la divinidad del Cristo histórico, y por lo mismo esa "autoridad" era la de un hombre, aunque fuese el mayor de todos los sabios. Por eso la autoridad de magisterio, propia de Cristo, y la autoridad o garantía que podía proporcionar la iluminación de un Logos, iban por separado todavía. Es verdad que la lectura de San Pablo debió ayudarle a formarse un concepto más amplio y exacto de la naturaleza de Cristo, pero el hecho de no explicarnos nada a este propósito, y de exponernos luego sus cambios de mentalidad, indica que sus ideas sobre Cristo eran todavía demasiado imperfectas o falsas. Esto no era nada extraño, dados sus antecedentes maniqueos, estoicos y neoplatónicos.

Quien debió hacerle comprender el auténtico carácter de la autoridad de Cristo fue Simpliciano¹⁵. La conversión al Cristianismo se realizó ya bajo el mis-

¹⁴ *C. Acad.* III, 20, 43, PL. 32, 957. Vemos, pues, con toda claridad que el motivo de Cristo-Camino es anterior o contemporáneo al motivo Cristo-Verdad. El que luego Agustín desarrollase tanto el tema del Maestro Interior, mientras dejaba prácticamente sin comentario el tema del Maestro exterior y Modelo, es lo que le pesará más tarde como una culpa, al irse despegando del espíritu platónico para introducirse en el espíritu de la Biblia. Esa "confesión" significa una renuncia a la identificación con el Platonismo y a las "zonas comunes" con los filósofos. En adelante, Agustín dará testimonio de Cristianismo ante el mundo, y combatirá a todos los que le combatan a él. Sobre la relación entre los títulos que Agustín da a Cristo y las funciones que le asigna, *Cfr.* J. MOHAN, *De Nominibus Christi, doctrinam divi Augustini christologicam et soteriologicam exponentibus*, Mundelein-Illinois (U. S. A.) 1937, 1 ss. y 44-49.

Tantam auctoritatem magisterii meruisse videbatur. Quid autem sacramenti haberet Verbum caro factum est, ne suscipiari quidem poteram. (*Confess.* VII, 19, 25, PL. 32, 746).

¹⁵ Afirma que ya le gustaba entonces "el camino del Salvador", aunque le daba miedo su austeridad, y que por eso fue a consultar a Simpliciano. (*Confess.* VIII, 1, 1, PL. 32, 749). Sin embargo, en los Diálogos de Casiciaco se habla demasiado poco de Cristo como camino. Más bien se refiere a la Verdad. Pero es cierto que Simpliciano le hizo ver el carácter de Camino de Cristo: "*Deinde, ut me exhortaretur ad humilitatem Christi... Victorianum ipsum recordatus est.*

mo signo de la conversión de Victorino: doblar el cuello al yugo de Cristo. Pero con eso, los dogmas se convierten en principios filosóficos y los principios se convierten en dogmas. La fuente común es la iluminación del Verbo¹⁶.

Agustín era entonces un filósofo. Como teólogo, estaba mal informado sobre dogmas tan fundamentales como la Trinidad Personal¹⁷ y la divinidad de Cristo¹⁸. Esperaba en la mística del mundo inteligible¹⁹, dedicaba sus ditirambos a la Filosofía²⁰, y se presentaba como platónico dispuesto a rendir vasallaje a Cristo²¹.

Su concepto de la fe era insuficiente y aún falso. La fe, según él, es necesaria, pero sólo en cuanto que la inteligencia demanda sus servicios provisionales. Es el extremo opuesto a un San Anselmo, para el cual la misma Filosofía es *Fides quaerens intellectum*. Agustín quiere ser sabio o "espiritual", no pálido o "carnal". Su preocupación es "entender" los dogmas, obligar a la fe a arrancarse la venda tradicional y a "ver". La misma fe es un procedimiento racional, un *intellectus quaerens fidem*²².

Se dirá que con frecuencia adopta una postura contraria²³. ¿Creeremos entonces en esa frívola solución de las "indeterminaciones", que serían contradicciones? De ningún modo. Entonces, nos interesa entrar en su pensamiento. Para él, la filosofía ha llegado a la alternativa final: o escepticismo o platonismo. El llegó con ella hasta el escepticismo y salió de él con ella para adoptar el platonismo. ¿Pero qué ha de entenderse por platonismo?

Platonismo significa: negativamente, desahucio de toda filosofía que pretenda contentarse con relativismos y elementos de este mundo; es necesario llegar a un absoluto y necesario; positivamente, significa recurso a Dios como principio y fundamento del mundo noético, físico y moral²⁴. Y puesto que, al

(*Confess.* VIII, 2, 3, PL. 32, 750. *De Civ. Dei*, X, 32, 3, PL. 41, 315). P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de S. Augustin*, Paris 1950, 168 ss.; J. J. O'MEARA, "Neoplatonism in the Conversion of St. Augustin": *Dominican Studies* (1950) 343.

¹⁶ G. NYGREN, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustine*, Göttingen 1956, 140-176.

¹⁷ *Ep.* 11, 3, PL. 33, 76 s.

¹⁸ *Confess.* VII, 19, 35, PL. 32, 746.

¹⁹ *Sotil.* I, 6, 12, PL. 32, 875.

²⁰ *De Ordine* I, 11, 31 s., PL. 32, 993 s.; *C. Acad.* III, 20-43, PL. 32, 957; E. IVANKA, *Plato christianus*, Einsiedeln 1964, 189.

²¹ K. BARTH, *La Preuve de l'Existence de Dieu d'après Anselm de Cantorbéry*, Paris 1958, 19 s.

²² *Ep.* 120, 3 s., PL. 33, 433; *De Agone christiano* 33, 34, PL. 40, 309 s.; *De Trinit.* I, 1, 2 s., PL. 42, 821; XIII, 19, 24, PL. 42, 1.033.

²³ *Retrac.* Prólogo, PL. 32, 583 s.; *C. Acad.* III, 20-43, PL. 32, 957; *De Vera Relig.* 3, 3, PL. 34, 123; J. RITTER, *Mundus intelligibilis*, Frankfurt 1937, 39 ss.

²⁴ *De Vera Relig.* 3, 3, PL. 34, 124.

"Plato a Cicerone multis modis ostenditur, in sapientia non humana, sed plane divina... constituisset et finem boni (Ética), et causas rerum (Ontología),

decir Dios, Agustín entiende el Dios personal y trascendente de los judíos y cristianos, le queda despejado el camino para su revolución genial: ni su teología natural, ni su religión natural, ni su ley natural, ni su derecho natural, son conceptos griegos, sino conceptos cristianos.

La inteligencia humana es radicalmente una participación en el Verbo. La evidencia brota de una iluminación natural y es para el hombre un yugo, lo mismo que la fe. Dios intima su voluntad por medio de la fe o por medio de la inteligencia, y tanto vale una revelación natural como una revelación positiva. Puede hablarse contra la inteligencia o contra la fe, pero sólo cuando se supone que no son rectas, porque, si son rectas, están garantizadas por el Verbo. "Entender" es una actividad religiosa, si se practica conscientemente, es una *subiunctio*, una subordinación a la luz divina. Si hay una impiedad, que consiste en sacudir el yugo de la fe, hay otra impiedad, que consiste en sacudir el yugo de la inteligencia. La Filosofía y la Teología pueden mutuamente condicionarse, sin incurrir en círculo vicioso, puesto que ambas vienen de la misma fuente, que es el Verbo²⁵.

Así, es imposible concebir que Agustín atente contra la Naturaleza, si nos atenemos al concepto propio de la misma. Y no ya sólo durante la época antimaneíca, en la que Agustín hubo de defender la bondad de toda naturaleza criada por Dios, sino también durante la polémica pelagiana: es imposible concebir, nos dice, que Dios cree las naturalezas de manera, que luego les quite las leyes que les dio, según la condición de cada una. Por lo mismo, las relaciones entre Filosofía y Teología habrán de ser cordiales y sinceras. En cuanto a la doctrina concreta, Agustín da por supuesta la dialéctica de las tres hipóstasis neoplatónicas. Pero aquí realiza la misma hábil operación, convirtiendo la trinidad platónica en la Trinidad personal y trascendente de los cristianos. Hallamos tres esferas en la metafísica, una ontología trinitaria, en la que el Verbo asume la función reveladora²⁶.

Las consecuencias no se hacen esperar. Agustín comienza por atribuir a los platónicos el concepto de creación cristiana, que es un concepto bíblico y teológico. Así cambia automáticamente el sentido del término "principio". Los principios griegos suponían siempre la inmanencia: ahora el "principio" creacional es personal, trascendente, es el Padre. Se plantea ante todo el problema existencial, según el cual los seres son llamados a la existencia y se convierten en "criaturas". El Cristianismo afirmaba la creación como un dogma. Al afirmarlo ahora Agustín como principio filosófico, el "ser" se convierte en un valor, aunque in-

et ratiocinandi fiduciam (Noética) (*Ep.* 118, 3, 20, PL. 33, 441; *De Civ. Dei* VIII, 5-11, PL. 41, 229-235).

²⁵ "Ut perspicuae rationi omnis humana intelligentia subiugetur... (*De libero Arbitrio* III, 21, 60, PL. 32, 1.300).

²⁶ *Confess.* VIII, 9, 13, PL. 32, 740 s.

dependiente e irreductible (Ontología). Solo consecuentemente se plantearán el problema esencial y el problema natural ²⁷.

La misma operación practica Agustín en el segundo miembro de la dialéctica metafísica, al afirmar que los platónicos defienden la teoría del Verbo cristiano Hijo de Dios, identificando con El el mundo inteligible, que de ese modo se convierte en un plan divino, en un ejemplarismo y en una formación, puesto que el Verbo cristiano es la Sabiduría de Dios y la Virtud de Dios ²⁸. La iluminación o formación, consecutiva a la creación, es ya otro principio trascendente, un valor: la esencia de cada ser es el término de una libertad y no de una necesidad. Dios no es un Zeus, sujeto a la Anánke. Cada ser es lo que Dios quiere que sea, una semejanza del modelo divino, según su género y especie. Nada hay fijo en la forma, que es semilla, razón seminal, dotada de números espaciales y temporales dentro de un plan de Dios y de una Ley eterna ²⁹.

Asimismo, también en el problema del orden u ordenación practica Agustín la misma habilidad. El cosmos no salió *a se* y *per se* del caos, en virtud de una forzosidad, *ananke*, *dike*, sino de una voluntad creadora: por ende, también la naturaleza es un valor, es el estatuto ontológico, que Dios ha otorgado a cada criatura, como pacto, alianza, ley, fuero o código. Y así el término *natura* lo abarca todo: puede significar ser, esencia, orden-ley, reino físico en oposición al espíritu, etc. ³⁰.

De este modo, Agustín ha llevado y orientado los estudios filosóficos hacia el "misterio de Cristo" de un modo tan radical que la verdadera Filosofía y la verdadera Religión se identifican con el Cristianismo. Pero lo ha logrado, por decirlo así, bautizando en secreto al Clasicismo. Esa Filosofía griega, que comenzó siendo una Cosmología, fracasó al verse obligada a convertirse en Criteriología. Agustín la sacó del callejón sin salida, pero imponiéndole condiciones: la filosofía no es un repertorio de tesis rígidas, como la Naturaleza no es una jerarquía de sustancias rígidas. El Universo no es un eterno retorno, una eterna cangonga sin sentido ninguno: es una evolución, una creación continua. No se puede, viene a decir Agustín, atentar a la independencia irreductible de la Filosofía,

²⁷ Agustín advierte que el verbo "ser" tiene ya diferente significado en la Biblia y en Grecia: *et inspexi caetera infra Te, et vidi nec humano esse, nec omnino non esse...* (*Confess.* VII, 11, 17, PL. 32, 742.)

²⁸ *De div. Quaest.* 46, 2, PL. 40, 30; *De lib. arb.* II, 11, 30, PL. 32, 1.258. En estos casos suele citar el texto *Sap.* 8, 1: *attinuit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*, tomando la *virtus* y la *sapientia* como funciones ejecutiva y ejemplar, atribuidas tradicionalmente al Verbo.

²⁹ A. MITTERER, *Die Entwicklungslehre Augustins*, Wien-Freiburg 1956, 30-32. *De lib. arb.* II, 17, 45, PL. 32, 1.265. De este modo la forma es, como el ser, una "gracia", una donación (*De Gen. ad litt. imp. liber* 16, 54-62, PL. 34, 241-244; *De Vera Relig.* 36, 66, PL. 34, 151 s).

³⁰ *De Ordine.* II, 17, 46, PL. 32, 1.1016; *De Vera Relig.* 39, 72, PL. 34, 154. A veces vacila, distinguiendo la tricotomía cuerpo-alma-espíritu, entendiéndolo por espíritu la *mens*.

pero la Filosofía no está sola en el mundo; es mensajera de Dios pero *propter homines*. La Encarnación ha sido una revelación y su noticia tiene que ser registrada en todos los ángulos del globo.

El *propter homines* hace ver a Agustín que, siempre que cambie el concepto de *natura humana* o de "situación humana", tiene que cambiar radicalmente la Filosofía. Si Agustín llega a concluir que, independientemente de la "evolución", como hoy decimos, la situación del hombre depende de un pasado, de una historia, de un acontecimiento lamentable, que llamamos pecado original, pecado que automáticamente es una relación a la Encarnación del Verbo, a Cristo, habrá que conceder que esa zona espiritual del hombre, que llamamos espíritu, o *Memoria Dei*, no es una zona sometida a la evolución y orientada al futuro, sino un resto glorioso de una raza venida a menos, una cabeza de puente, que el Verbo se ha reservado para iniciar una reconquista.

La función reveladora del Verbo, que Orígenes había detenidamente explicado contra Celso³¹, cobra en Agustín un sentido nuevo, ya que es nueva su teoría de la iluminación. En primer lugar, la teoría de la iluminación pone en contacto con el Verbo a todo hombre que viene a este mundo, ya que El es la luz de todo hombre que viene a este mundo (Jo. 1, 9), y esto tiene, según Agustín, un sentido filosófico; en segundo lugar, porque la iluminación filosófica, constituye a la memoria en "síndéresis universal": no se refiere sólo a las verdades especulativas, sino también a las religiosas y morales, que disponen y catartizan a la razón especulativa. Nadie, dice Agustín, se hace justo con la justicia de otro, sino con la propia; y la propia se logra adaptando el alma a las *regulae vel lumina virtutum*³², que constituyen nuestra unión noética y metafísica con el Verbo. El Logos es un lazo de unión entre Dios y las criaturas, no sólo como causa eficiente y ejemplar, sino también como causa reveladora. El espíritu humano está hecho de modo que "naturalmente" está en el Verbo como el ojo está en la luz³³. Y por eso Cristo es ante todo la Verdad, el Maestro interior, y el espíritu humano ha sido creado a su imagen, pero además *ejus capax eique congruens*, según el texto ya citado.

De donde podemos deducir que la *Memoria Dei*, la potencia obediencial, no es pasiva, aunque tampoco es una potencia griega, capaz de pasar al acto por

³¹ T. KEIM, *Celsus' Wahres Wort*, Zürich 1873, 275, 278; M. HARL, *Origène et la fonction du Verbe incarné*, Paris 1958, 2 ss.

³² *De lib. arb.* II, 19, 52, PL. 1.268; *De b. vita* 4, 34, PL. 32, 975; *De Ordine* II, 19, 51, PL. 32, 1.019; *De Mor. Eccl.* I, 13, 22, PL. 32, 1.320.

³³ Más tarde concluirá Agustín su frase célebre: *credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente Creatore, subiuncta sic ista videat, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac incorporea luce circumiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus.* (*De Trinit.* XII, 15, 24, PL. 42, 1.011; *De Magistro* 11, 38 ss., PL. 32, 1.216 s.)

sí misma. ¿Qué es entonces? Un memorial, *una ruina*, un monumento, una situación miserable que "clama al Cielo". ¿Acaso no tiene fuerza la miseria para mover a compasión Esa *Memoria Dei*, que es una *diminutio*³⁴, es un abismo elocuente: *abyssus abyssum invocat*. Exhibimos, nuestra miseria, hacemos una demostración, un desfile de inválidos, pero no reclamamos, ni exigimos, ni protestamos.

La Filosofía enmudece, al ver que le profundizamos y complicamos sus problemas lógicos: se ve compelida a confesar sus limitaciones, ya en plan de reserva, ya en plan de sincera confesión. Tiene que confesar que recibe la luz de lo alto, y, si no tiene mala fe, habrá de adoptar una salida noble: ir cayendo insensiblemente en los brazos de la Teología, que es su hermana, no su rival³⁵. Es verdad que hoy, aún dentro de la teología católica, cuesta trabajo relacionar a la Filosofía con Cristo. Pero la culpa es nuestra: hemos andado en malas compañías y los griegos nos han seducido; hemos cedido demasiado con anterioridad. Por otra parte, el Protestantismo, el Bayanismo, el Jansenismo y el Modernismo nos han obligado a pelear tanto, que en todas partes vemos enemigos. Por eso nuestra Naturaleza y nuestra Sobrenaturaleza se miran con recelo y extrañeza³⁶. Nos cuesta hacernos cargo de que fuimos creados "en" y "por" Cristo y de que la creación no es un Naturalismo, al que haya que añadir más tarde un Sobrenaturalismo, como un remiendo nuevo en un vestido viejo³⁷. ¿Por qué habíamos de llevar nuestras distinciones hasta un punto, en el que damos la impresión de que Cristo vino a buscar una oveja perdida, que no era suya? Su de-

³⁴ *Quia rationalis creatura Verbo illo tanquam optimo cibo sui pascitur; humana autem animal rationalis est, quae mortalibus vinculis peccati poena tenebatur, ad hoc diminutionis redacta, ut per contacturas rerum visibulum ad intelligenda invisibilia niteretur...* (*De lib. arb.* III, 10, 30, PL. 32, 1.280). A esta comida del espíritu, que es el Verbo se refería en las Confesiones: *cibus sum grandium* (*Confess.* VII, 10, 16, PL. 32, 742).

³⁵ *De div. Quaest.* 9, 23, PL. 40, 16.

Anima aeternitatem vel intelligitur vel creditur consequi, sed aeterna aeternitatis participatione fit. Et ideo nihil sit Deo coniunctius (*De div. Quaest.*, PL. 40, 33). *Nulla interposita substantia ab ipsa Veritate formatur... Haeret enim Veritate nulla interposita creatura* (*Ibid.*).

³⁶ Los nombres de Carlos Eschweiler, Romano Guardini, Gottlieb, Söhngen y Miguel Schmaus en la dirección tomista, y los nombres de Erich Przywara, Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar en la dirección molinista y juntamente el movimiento de renovación de la teología protestante, iniciado por Karl Barth, están demostrando que debemos preocuparnos de penetrar en las íntimas relaciones de la naturaleza y de la gracia, más bien que de diferenciarlas para defendernos los unos de los otros, Cristo no vino a una casa extraña, sino a la suya propia: *in propria venit* (Jo, 1, 11). U. KÜHNG, *Natur und Gnade. Untersuchungen zur deutschen katholischen Theologie der Gegenwart*, Berlín 1961; H. KÜHNG, *Rechtfertigung. Die Lehre K. Barths und eine Katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957. Bien conocido es el nombre del P. Lubac y sus últimas publicaciones.

³⁷ K. ESCHWEILER, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augsburg 1926, 188; U. KÜHNG, *Natur und Gnade*, Berlín -961, 12 ss.

recho de propiedad era radical: no era un título jurídico, sino la misma creación y formación. Cristo vino a reformar lo que El mismo formó, lo que era suyo. Quizá esa *Memoria Dei*, que nosotros tratamos de considerar como un oscuro monolito, sea en realidad un pedestal: el pedestal de una estatua que se ha caído.

Cristo es también la verdad en cuanto Verbo Encarnado. Si la Encarnación fue por sí misma una revelación de los misterios de Dios, fue luego el principio de las revelaciones concretas que nos hizo Cristo, el Verbo Encarnado. Sus Evangelios, sus doctrinas, dieron las bases a nuestra Teología y aún a nuestra Filosofía. "¿Señor, a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna" (Jo. 6, 69). No seguiremos, sin embargo, este tema. Primero, porque los *Tractatus in Johannem*, de Agustín, nos dan un tratado completo e inmenso; y segundo, porque, hasta cierto punto, este Cristo, que es la Verdad para conducirnos al Cielo, es por eso mismo el Camino. Por lo cual tocaremos ese punto en el segundo apartado. Únicamente recordaremos, antes de dejar este tema, que la Encarnación era el mentís más completo a los sistemas imperantes en el mundo, aunque Agustín no se dio cuenta de ello al principio. La mejor refutación del maniqueísmo, del platonismo, de todos los dualismos que condenaban el cuerpo, la carne, lo sensible, lo temporal, era decir: el Verbo se hizo carne. La mejor revalorización de la materia, del cuerpo, de la carne, de la vida sensible y transitoria, era decir con sencillez: el Verbo se hizo carne. ¿Es que el mundo no necesitaba y necesita aún esa lección fundamental? Por eso, no sólo la divina Persona, sino también la naturaleza humana de Cristo es para este mundo la Verdad.

II. CRISTO ES EL CAMINO.

Aunque Agustín no se detuvo bastante en esta fórmula durante su primera época, la fórmula no dejó de influir poderosamente en su ideología. Simpliciano le narró la conversión de Victorino para que cobrara conciencia de que aceptar el Cristianismo significaba aceptar el yugo de la humildad. Mas, como Agustín se preocupaba entonces sobre todo de superar el escepticismo y el maniqueísmo, prefería insistir en la función del Verbo como Verdad. De paso recuerda, sin embargo, Agustín que el Verbo se hizo carne para libertarnos³⁸. Se trata ahora del Verbo Encarnado, de Cristo en cuanto tal, y es imposible negar que ese concepto ejerció una profunda influencia en Agustín desde su conversión y gracias a Simpliciano³⁹. Necesitaba una "autoridad suficiente" para creer y la encon-

³⁸ *Vult autem intelligi, Adam qui peccavit, veterem hominem; illum autem quem suscepit in sacramento Dei Filius ad nos liberandos, novum (De Mor. Eccl. I, 19, PL. 32, 1.326).*

³⁹ O'MEARA y COURCELLE, en los libros ya citados, han insistido en este punto. Cfr. Nota 6.

tró en Cristo: ese era, pues, para él el primer motivo de la Encarnación. De este modo, Cristo es para Agustín un Camino, el Camino que nos lleva a la Verdad.

Esta fórmula podría entenderse de diversos modos. Camino significa ante todo un método y en este sentido es claro que el método de Cristo significa ir a la inteligencia por medio de la fe: *crede ut intelligas*. Pero significa también aquella preparación moral que Agustín pedirá siempre⁴⁰. Es, pues, una catarsis acomodada al Cristianismo. Así puede ya Agustín afirmar contra Porfirio que está garantizado el camino universal de salvación, que es la fe en Cristo, puesto que Cristo ha merecido esa fe.

Agustín se incorpora así a la tradición eclesiástica, bien representada por San Ambrosio. Pero también aquí es Agustín original, gracias a sus antecedentes maniqueos. El *Antropos* no se contenta con la *gnosis* elemental de despertar las conciencias, sino que revela al hombre una vida moral que concretamente se cifra en los tres sellos. Y no hay que olvidar que Agustín, al convertirse, abrazó el monacato, entregándose así a la *via Salvatoris*: *placebat via, ipse Salvator, et ire per ejus angustias adhuc pigebat*, como dicen las *Confesiones*. Aquí comienza una teología del monacato que los cristianos actuales tendrán que repasar, si es verdad esa sinceridad que tanto se carea.

Cristo vino, pues, a reforzar su iluminación filosófica, dándonos un cúmulo de doctrinas concretas y vivificantes, y al mismo tiempo dándonos ejemplo de vida. En este sentido, ya que Él fue nuestro modelo en la creación, habrá de ser nuestro modelo también en la "recreación" o reformación. El ejemplarismo se extiende a la vida religiosa del género humano. La predicación de Cristo nos llevará ante todo a las tres virtudes teologales y fundamentales⁴¹. El cristianismo había sido designado en su primer período como un "Camino" y en la antigüedad ese era el término para designar una postura, una actitud, un género de vida y aún de pensamiento, un estilo.

Agustín hubo de reaccionar vigorosamente contra los maniqueos, convirtiendo el "camino cristiano" en una apología contra el "camino maniqueo", en un libro titulado *Sobre las costumbres de la Iglesia Católica y de los Maniqueos*. Nos remitimos a él. Piensa Agustín que es necesario averiguar cuál es el último fin o último bien del hombre, ya que la bienaventuranza consistirá en "amar y poseer" ese último bien final. "Amar y poseer" equivale a contemplar, a ver con amor (*Frui*). Y como se supone que el alma humana comienza por estar vivien-

⁴⁰ *De Ordine* II, 8, 25, PL. 32, 1.006. No se trata en estos casos de anteponer la Ética a la Noética o a la Ontología. Son cosas diferentes. Se trata de curar a la razón de sus apegos, para que sea "limpia y recta" (*Solil.* I, 6, 12 s., PL. 32, 875 s.). Aquí se reúnen, pues, las dos funciones, Verdad y Camino. Cfr. Nota 33.

⁴¹ *De lib. arb.* II, 20, 54, PL. 32, 1.270.

do una vida que hoy llamaríamos "inauténtica", sólo puede cobrar autenticidad siguiendo a alguien. No puede el alma seguirse a sí misma, puesto que se seguiría aquella sentencia famosa: el que es maestro de sí mismo, es discípulo de un loco. Sólo queda seguir a alguien. ¿A quién? Los hombres fallan: son contingentes y aún evanescentes, y nos abandonan en el mejor momento. Tenemos, pues, que seguir a Dios. Seguir a Dios es la Filosofía, conseguir a Dios es la bienaventuranza. Y como no vemos a Dios, para seguirle, sólo tenemos ante nosotros el camino de la probabilidad y el camino de la fe. Este es el camino cristiano. La Filosofía tiene que confesar que es impotente para resolver un problema semejante, ya que está incapacitada para contemplar las cosas "divinas". Tiene, pues, que mirar a la Fe con el respeto que se debe a quien nos saca de un aprieto. Ese camino, que se nos presenta ahora como "moralidad", no es otra cosa que la caridad, camino proclamado solemnemente tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

Recordaremos aquí al lector ese problema cristiano, que tantos autores discuten, refiriéndose siempre a San Agustín. Se trata de la llamada "reducción" de todas las virtudes a la caridad. En el libro citado afirma San Agustín que la justicia es un amor justo, la fortaleza es un amor fuerte, la prudencia es un amor prudente y la templanza es un amor templado. Y si las virtudes morales no son más que formas adjetivas de caridad, muchos "aristotélicos" se considerarán obligados a rechazar esa "reducción". Y en efecto, tienen razón, si hemos de distinguir las virtudes desde su "objeto formal": sería absurdo confundir la limosna con la castidad, con la sobriedad o con la generosidad. Pero la culpa no es de San Agustín, sino de esos mismos autores, que hablan de "reducción". No. San Agustín no redujo nada, no hizo mosto de toda clase de uvas. Lo que hizo fue otra cosa muy diferente. En lugar de colocarse en el "objeto formal" y dejando en paz a cada virtud con sus objetos formales (Objetivismo), prefirió situarse en el sujeto (Sujetivismo), en el mismo corazón del hombre: no busca, pues, el numerador, sino el común denominador. A Agustín no le interesa tanto el que yo dé limosna o guarde virginidad: lo que me pregunta, es si eso lo hago por Dios, por vanidad, por orgullo, por egoísmo, por sordidez, para tapar vicios vergonzosos, para exhibir "brillantes vicios". Lo que Agustín proclama, es el mismo sentido de la Biblia y concretamente del Cristianismo. Jerusalén no es Atenas, ni lo ha sido nunca. Está bien que los naturalistas se preocupen sobre todo de los objetos formales y del objetivismo: así progresará la ciencia y se afinará ese instrumento sutil y maravilloso, que es la Filosofía. Pero eso no es todo: no basta saber y más saber, en un orden especulativo. A ese "saber" hay que añadir el "amor" para que podamos decir que la Filosofía nos conduce a un "*Frui*". En caso contrario, nos veremos obligados a decir que la Filosofía es una "asignatura", que se utiliza para esto o para lo otro, y que por ende sólo nos conduce

a un "Uti". ¿Quién es entonces el que avasalla a la Filosofía, el cristiano o el racionalista, que no tiene salida posible? Luego entre ambos extremos vituperables, entre los que quieren convertir a la Filosofía en *Ancilla Theologiae* y los que proclaman la fórmula "la Filosofía por la Filosofía", el camino de San Agustín es el humano, el práctico, el que no convierte al hombre en una serie de compartimentos estancos y de zonas técnicas, artificialmente unidas.

Pero no termina aquí la función de Cristo como "Camino". Porque cualquiera que lea el Evangelio se hallará sorprendido ante la novedad del mundo moral que aparece ante él, si trata de compararlo con la *Ética a Nicómaco*. Agustín sintetizó esa impresión de novedad, al presentarnos la "humildad-obediencia" de Cristo. Ese es el carácter del Verbo Encarnado, esa es la manera concreta de la *Kenosis*. No se trata aquí en realidad de "moralidad", sino de "metafísica" o, mejor dicho, la moralidad tiene unas bases metafísicas⁴². En el análisis del pecado aparece siempre la soberbia-rebelión como esencia del mismo pecado. La tendencia del hombre a ser *sui juris* le induce a todos los extremismos. Si Adán se apartó de Dios (y nos apartó a todos) por una soberbia-desobediencia, Cristo prefirió rescatarnos y domarnos suavemente con su humildad-obediencia. La humildad-obediencia tiene, pues, profundidad metafísica. Quisimos hacernos dioses y Dios se hizo hombre. Dios nos ofrecía en el Paraíso ser "dioses por gracia" y lo rehusamos: quisimos serlo por derecho propio, y lo perdimos todo. Vino Cristo, hecho carne, y nos ofreció una nueva posibilidad de ser "dioses por gracia". Tal es el fundamento de una espiritualidad cristiana⁴³. Y de este modo volvemos al punto de partida, que Agustín presentaba en el *De Moribus Ecclesiae*. A la vista de Cristo, seguimos y conseguimos a Dios⁴⁴.

Cristo es también el camino en cuanto que es el sentido de la Historia de la salvación. Así había visto a Cristo San Pablo. La Iglesia lo planteaba en la catequesis para el bautismo y Agustín nos ha contado la impresión que le produjo esta visión panorámica de la historia⁴⁵, que respondía un poco al tema de los maniqueos: principio, medio y fin. Cualquiera que haya abierto *La Ciudad de*

⁴² *Non quaesierunt Deum per humilitatis januam, quam in seipso Dominus Jesus Christus ostendit (De Lib. Arb. III, 9, 8, PL. 32, 1.285).*

⁴³ *Si tamen obvius placet sibi (homo) ad perverse imitandum Deum... Et hoc est initium omnis peccati superbia... Ei se Dominus ad imitationem humilitatis praeberet (De Lib. Arb. II, 25, 76, PL. 32, 1.308).*

⁴⁴ *De Util. Credendi 15, 33, PL. 42, 89; De Mor. Eccl. I, 6, 10, PL. 32, 1.315; I, 11, 18 PL. 32, 1.319.*

⁴⁵ *Nec satiabar illis diebus dulcedine mirabili, considerare altitudinem consilii tui super salutem generis humani (Confess. IX, 6, 14, PL. 32, 769).* Esta profundidad del consejo divino es, por una parte, la relación providencial entre la fe y la inteligencia; por otra parte, la distinción providencial entre sentido literal y espiritual; finalmente, por otra parte, el plan de salvación en la historia. Cfr. *De Catech. Rud.* 3, 5 y 6, 10, PL. 40, 313 y 317; *De Vera Rel.* 24, 45, PL. 34, 141.

Dios entenderá el partido que Agustín supo sacar a este proceso evolutivo y progresivo, que a veces parece anunciar un hegelianismo espiritual: dos potencias, dos Ciudades que luchan entre sí, terminan por empujar a la humanidad hacia el monoteísmo, hacia el Sinaí, hacia el Profetismo, hacia la Encarnación y, finalmente, hacia una Iglesia, que sólo puede avanzar hasta una escatología maravillosa, que hoy apenas podemos entrever. No es fácil que Agustín haya previsto estas consecuencias "polémicas", aunque Heráclito había proclamado a la guerra (*Pólemos*), madre del progreso. Pero no podrá negarse que en *La Ciudad de Dios* late una dialéctica, que algunos han querido llamar filosofía de la historia, siguiendo la inspiración hegeliana, pero que no es otra cosa que la dialéctica de Cristo. Cristo está ya en el principio de la historia y la historia no es otra cosa que una revelación de Cristo, y también de su Espíritu, latente en el Antiguo Testamento, pero patente en el Nuevo y siempre conocido en el mundo con el nombre de Pneuma. Agustín utiliza, pues, el helenismo para destruir de raíz el helenismo. Hace historia, porque los griegos no podían admitir en absoluto una historia sino sólo una filosofía de la historia. Si la Humanidad ha percibido el concepto de historia y ha desarrollado tantas teorías de la historia, se lo debe a Cristo, que ha sido el alma de la historia, tanto en el Antiguo (Mesías) como en el Nuevo Testamento.

Este concepto estricto de la historia puede llevar a algunas exageraciones, por lo menos aparentes. Así Harnack denunció a Agustín por haber exagerado el sentido histórico y detallista del pecado original, estableciendo una dependencia real del hombre frente al diablo, que implicaba una dependencia de Dios. Agustín establece que el diablo logró cautivar al hombre, con mala intención, pero en buena lid. Por consiguiente, ese hombre fue su cautivo según normas de justicia y equidad. De donde parece deducirse que Cristo tenía que encarnar, como sometido a un plan de reconquista y desquite. Cristo tenía que vencer al diablo en su propio terreno, con sus propias armas, para libertar al hombre de la esclavitud según esas normas de justicia y equidad. Sólo cuando el diablo mató a Cristo inocente, saltándose así las normas de la guerra, perdió el derecho legítimo que había adquirido en su guerra contra Dios⁴⁶.

Cristo tiene también una nueva función reveladora, que constituirá la "justificación de la fe" de que antes hablamos. En efecto, Cristo hizo milagros, revelándose así en las maravillas de la Naturaleza y de la Historia, como Jahvé

⁴⁶ *Verbum Dei unicus Dei Filius, diabolum... homine indutus etiam homini subjugavit... superans eum lege justitiae... Quoniam jure aequissimo vindicabat... Ut in illo vivant, qui pro eis quod debebant exsolvit...* (*De Lib. Art.* III, 10, 31, PL. 32, 1.280). Como se ve en el texto, no se trata de buscar en el catolicismo un sucedáneo del Principio del Mal, de los maniqueos. Agustín y muchos otros autores conceden a veces excesiva importancia al diablo, por artificio literario o por rutina atávica, pero no se engañan sobre el poder condicionado del diablo.

se manifestaba en las maravillas de la creación y de la misma historia⁴⁷. A esto había que añadir la propagación de la misma Iglesia. También para Agustín, como para San Lucas, la propagación de la Iglesia es un fenómeno tan fuera de las normas, tan contrario a toda suposición o esperanza, que no tiene explicación fuera de la teología. Se explica gracias a un *Arché*, que es el Espíritu Santo, el Espíritu de Cristo. Dejaremos aquí estos dos puntos que nos llevarían muy lejos.

Pero este tema de Cristo "Camino" cobra para Agustín un sentido más original, desde el momento en que se ve precisado a renunciar a la mística neoplatónica, y a reconocer que entre Dios y el alma (*Deum et animam scire cupio*) no hay camino directo o inmediato. El "Camino" une y separa al mismo tiempo dos puntos distantes⁴⁸.

La Encarnación empieza a ser, no ya sólo una "medicina" sino todo un régimen curativo, que da carácter típico a las virtudes humanas. Fe, esperanza, caridad, humildad, obediencia, todo cobra sentido cristiano. Las concupiscencias fundamentales, especialmente la soberbia⁴⁹, se plantean de modo, que la Encarnación del Verbo vendrá a designarse como "puerta de la humildad"⁵⁰. El Verbo, que era la comida propia de las criaturas racionales, ángeles y hombres, como ya vimos en el apartado Cristo Verdad, termina por hacerse "carne", comida propia de hombres, comida de "carnales", comida apropiada a las miserables circunstancias de este penal y cautiverio de la tierra. Y de este modo, el hombre tiene que llorar de alegría, si tiene realmente corazón. Porque ha vuelto a comer en el destierro el pan de los ángeles⁵¹. Ya no hay mística racionalista, sino media-

⁴⁷ Cfr. H. CROUZEL, *Origène et la Philosophie*, Aubier 1962, 167-177. *De Utilitate Credendi*, 16, 34, PL. 42, 89 s.

⁴⁸ *De Gen. c. Manich.* II, 8, 10, PL. 34, 201. El hombre es arrojado del Paraíso, que era el símbolo de la bienaventuranza. En adelante vivirá en la miseria y de esa "miseria" vendrá a sacarle Cristo: *apparendo hominibus in homine, cum Verbum caro factum est... blandiens eorum infirmitati, qui cor mundum nondum habebant, unde videretur Verbum in principio, Deus apud Deum.* (*De Gen. c. Manich.* II, 24, 37, PL. 34, 215).

⁴⁹ *De Lib. Arb.* II, 19, 53, PL. 32, 1.269.

⁵⁰ *De Lib. Arb.* III, 9, 28, PL. 32, 1.285.

⁵¹ *Ex quo factum est ut illud Dei Verbum, per quem facta sunt omnia, et quo fruitur omnis angelica beatitudo, usque ad miseriam nostram clementiam suam porrigeret, et Verbum caro fieret et habitaret in nobis. Sic enim posset panem Angelorum homo manducare, nondum Angelis aequatus, si panis ipse Angelorum hominibus dignaretur aequari... intrinsecus pascens per id quod Deus est, nos forinsecus admonens per id quod nos sumus, idoneos fecit per fidem, quos per speciem pascat aequaliter... Peccati poena tenebatur ad hoc diminutionis redacta, ut per conjecturas rerum visibilium ad intelligenda invisibilia nitetur: cibus rationalis creaturae factus est visibilis... ut visibilia sectantes ad Se invisibilem revocaret. Sic eum anima, quem superbiens intus reliquerat, foris humilem invenit, imitatura ejus humilitatem visibilem, et ad altitudinem invisibilem reditura* (*De Lib. Arb.* III, 10, 29, PL. 32, 1.285). En este hermoso texto tenemos ya la teoría completa.

ción⁵². Agustín tendrá que retractarse de haber insinuado que había camino fuera de Cristo⁵³.

Todavía no ha perdido Agustín su optimismo neoplatónico: en el fondo el pecado original fue un bien: el hombre es la gloria de la Naturaleza terrestre⁵⁴. Ya nos parece inminente el oír gritar: ¡Oh, feliz culpa! El Verbo encarnado está en relación esencial con el pecado. Las discusiones sobre otras "hipótesis" (si Adán no hubiera pecado, si no hubiera existido, si hubiera vivido en otro planeta, si hubiera sido un marciano, etc.), no interesan a Agustín⁵⁵. Cristo es el nuevo Adán, que inaugura una nueva humanidad, y el Cristianismo es una religión de redención⁵⁶. El año 393 expuso Agustín a los Padres del I Concilio de Hipona el Símbolo, y en él declara su pensamiento, ya maduro, sobre Cristo, que es *Liberator noster et rector noster, Filius Dei*⁵⁷. No vamos a desarrollar aquí la doctrina de la redención, ni consideraremos a Cristo Camino, en cuanto Médico y Medicina, en cuanto Sacerdote y Sacrificio, etc. Eso sería demasiado y, además, está bien estudiado. Sólo deseamos que cuando se estudien esas funciones de Cristo, se relacionen con el concepto fundamental de "Camino".

De este modo Agustín ha condicionado totalmente a la Filosofía. Un filósofo que ignore o pretenda ignorar ese condicionamiento teológico, es ya un mal informado, un incapacitado. Un filósofo que sólo sea filósofo no es ya ningún filósofo, sino un simple profesional, un técnico⁵⁸. El filósofo ya no puede ir a Dios directamente, y necesita también él la mediación de Cristo. Cristo nos ha obligado a ir despacio, a no tener prisa por ver a Dios, a calmar nuestros nervios. Nos ha internado en el Sanatorio, que es su Iglesia, nos ha trazado una *via humilitatis*, que es un método, un régimen terapéutico, y nos alimenta con

⁵² *De Gen. c. Manich.* II, 20, 30, PL. 34, 211 s.; *De Lib. Arb.* III, 25, 76, PL. 32, 1.308.

⁵³ *Item, quod dixi ad sapientiae conjunctionem non una via perveniri (Solil.* I, 13, 23, PL. 32, 881), *non bene sonat: quasi alia via sit praeter Christum, qui dixit: Ego sum via (Retract.* I, 4, 3, PL. 32, 590).

⁵⁴ *De peccato nostro... genus humanum factus est magnum decus ornamentumque terrarum. (De Vera Relig.* 26, 48-51, PL. 34, 154). Según los platónicos las almas "cayeron" y esto fue un mal: por eso fueron castigadas. Pero la caída era en realidad un bien, pues las almas alegran y hermosean la Naturaleza.

⁵⁵ *De Lib. Arb.* III, 19, 54, PL. 32, 1.297.

⁵⁶ *De util. cred.* 15, 33, PL. 42, 89; *C. Fortunatum manich.* 9, PL. 42, 116. *Reconciliationem nostram dixit fieri cum Deo per Jesum Christum (C. Fortunatum manich.* 17, PL. 42, 119). *Animas nostras de eadem inimicitia liberare... et ad meum regnum Salvatorem esse Christum emissum (C. Fortunatum manich.* 17, PL. 42, 119).

⁵⁷ *Caput est Ecclesiae, quod est Christus homine indutus, per quem vivendi exemplum nobis daretur, hoc est via certa qua perveniremus ad Deum. Non enim redire potuimus nisi humilitate, qui superbia lapsi sumus... Exemplum viae qua redeundum fuit, ipse Reparator noster in se ipso demonstrare dignatus est (De Fide et Symbolo 4, 6, PL. 40, 184; 2, 3, PL. 40, 183).*

⁵⁸ *Garriebam quasi peritus, et nisi in Christo Salvatore nostro viam tuam quarerem, non peritus, sed periturus essem (Confess.* VII, 21, 27, PL. 32, 747).

"carne" o con "leche" ⁵⁹. En uno de los textos más hermosos, que Agustín haya escrito en toda su vida, se lamenta de haberse hecho tantas ilusiones filosóficas, cuando en realidad no hay más que un camino, camino de un Nuevo Testamento o alianza con Dios, camino que es Cristo ⁶⁰.

Nuestra buena razón humana, la potencia o facultad más alta del hombre, nace enferma, apegada, envenenada, animada por una suerte de instinto o tirón del mal, con ojos sucios y mirada extraviada. El éxito en la ciencia vital, en la ciencia de la verdad, es un galardón, una gracia, más bien que una conquista. Por eso, la misma razón se nos aleja, se nos queda en un segundo plano. Entretanto alcanza el primer plano el "amor". Sólo el amor es de verdad edificante, sólo él es el camino de la verdad. Esta proposición no se ha de entender en el sentido falso en que la entiende un Max Scheler: cuando decimos que el amor está delante de la Verdad, es como cuando decimos que El Espíritu Santo está delante del Hijo: no se trata de dignidad ni de origen, sino sólo de dialéctica, de proceso.

De este modo, se nos complica el proceso mismo. Porque también el amor nace enfermo, miope, concupiscente, estimulado de sordas comezones, arrastrado interiormente a los caprichos broncos y aleatorios, temerario para romper las leyes, anteponer lo inferior a lo superior y lo peor a lo mejor, aún a sabiendas de que obra mal. Y mientras él se impone apasionada o violentamente a la razón, ésta cede con facilidad y condesciende en una empresa abominable. Agustín exhibió en sus *Confesiones* un corazón humano, como un "Ulises" del siglo IV. Ese Agustín era ya un hombre de la calle, el primer hombre de la calle que apareció ante la Sociedad. Pero para Agustín ese libro era un argumento: Agustín es el género humano y no tiene otro camino que Cristo.

Nos detendremos aquí. La esfera del Espíritu Santo, el Amor, tiene sus propias leyes. El amor se adelanta, como los Apóstoles, a preparar el lugar al que Cristo tiene que venir, purifica los espíritus, limpia los ojos, endereza las miradas, alimenta la caridad, sosiega y supera la concupiscencia. Pero todo eso nos descubre que no todo está terminado. Cristo es el Camino y es la Verdad, pero es también la Vida. Y en el misterio de la Vida es donde mejor conoceremos a Cris-

⁵⁹ *Sanari credendo poteram, ut purgatior acies mentis meae dirigeretur aliquo modo in veritatem tuam semper manentem (Confess. VI, 4, 6, PL. 32, 722).* Por eso ya no tienen salida los platónicos, que son los mejores entre todos los filósofos: o ingresan en el Cristianismo, o caen en la teurgia y en el espiritismo (*De Vera Relig. 4, 7, PL. 34, 126*).

⁶⁰ *Quaerebam viam comparandi roboris quod esset idoneum ad fruendum Te; nec inveniebam, donec amplecterer mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Jesum, vocantem et dicentem: Ego sum via, veritas et vita, et cibum cui capiendo invalidus eram, miscentem carni; quoniam Verbum caro factum est, ut infantiae nostrae lactesceret sapientia tua, per quam creasti omnia. Non enim tenebam Dominum meum Jesum, humilis humilem; nec cuius rei magistra esset ejus infirmitas noveram (Confess. VII, 18, 24, PL. 32, 745).*

ro. El Verbo se hizo carne, porque nacemos muertos. Cuando la Iglesia quiere bautizarnos, empieza por exorcizarnos. Cristo anunció, pues, su mensaje, exigiendo un *mínimum* para comenzar: el agua y el Espíritu Santo.

III. CRISTO ES LA VIDA.

Esta tesis era conocida de Agustín desde el momento de su conversión, pero de momento le preocupaban sobre todo los problemas de la Verdad y del Camino. Quería "entender" y sólo así se resignaba a "creer". Cristo nos da en el bautismo la vida, la gracia, la sangre sobrenatural que llevará a todas partes alimento y respiración. Pero las fórmulas agustinianas de la primera época son genéricas y vagas⁶¹. Ya advertimos antes que la misma redención era interpretada como una habilidad para engañar al diablo⁶². No faltan, sin embargo, las fórmulas claras para demostrar la ortodoxia de Agustín en su polémica antimanieca, como se ve en el debate con Fortunato y en la Exposición del Símbolo. Sólo que tales fórmulas eran tradicionales ya.

Donde Agustín comienza a abrirse un camino original es en el estudio detenido, reflexivo, profundo, que dedica a San Pablo. Es manifiesto que nunca hubiera dedicado tanta atención al tema de las dos leyes que llevamos los hombres y que nos destrozan, si el maniqueísmo no le hubiera iniciado en ese mundo de desgarramiento y guerra civil, y no le hubiera obligado más tarde a arrancar de las manos de los maniqueos cualquier pretexto bíblico. Agustín no sabía, a pesar de todo, lo que le esperaba en su estudio de San Pablo. No sabía que ese estudio iba a convertirlo en un "Doctor de la Gracia", en un arquitecto del mundo sobrenatural, del Cuerpo Místico de Cristo. Muchos libros existen ya sobre este tema y por ello nuestro cometido se reducirá a plantear el problema en los dos momentos en que Agustín inició una postura original, y a sustanciar el sentido general de la actividad agustiniana en busca de ese mundo en el que Cristo es la Vida. Esos dos momentos son los Comentarios a las Epístolas a los Gálatas y a los Romanos, que culminan en el libro *A Simpliciano*, y la aparición de Pelagio.

Al principio el Santo vacila, porque no ve con claridad en qué consiste la "imagen de Dios"⁶³. A veces cree que se perdió con el pecado original y que

⁶¹ *Non sicut homo sponte cecidit, ita etiam sponte surgere potest; porrectam nobis desuper dexteram Dei, id est Dominum nostrum Jesum Christum fide firma teneamus* (*De Lib. Arb.* II, 20, 54, PL. 32. 1.270).

⁶² *Justissime itaque dimittere cogitur (diabolus) credentes in Eum, quem injustissime occidit* (*De Lib. Arb.* III, 10, 31, PL. 32, 1.280; III, 25, 76, PL. 32, 1.308; *De vera Relig.* 24, 45, PL. 34, 141; *De Gen. c. manich.* II, 24, 37, PL. 34, 215 s.; *De util. cred.* 15, 33, PL. 42, 89).

⁶³ *De div. Quaest.* q. 51, 1 s. PL. 40, 32; 4, PL. 40, 33 s.

tiene que sernos devuelta por Cristo, y entonces es una imagen sobrenatural⁶⁴ que Cristo nos devuelve en el bautismo⁶⁵. Apoyándose en fuentes teológicas, probablemente en San Ambrosio, afirma claramente que la imagen se perdió del todo⁶⁶. La imagen de Dios es entonces la gracia, la vida sobrenatural. También los maniqueos afirmaban que el hombre recibe la imagen de Dios, cuando recibe la *gnosis* o *iluminación*⁶⁷. Así, Agustín hubiera planteado los problemas de la vida sobrenatural a la manera de San Ireneo⁶⁸.

Pero su teoría del Verbo-Verdad y del Verbo-Camino le hacen ver que el hombre no se puede separar del Verbo: la naturaleza humana está esencial, indisolublemente unida al Verbo. Ser racional significa vivir iluminado⁶⁹. Cuando la gracia divina entra en un alma, no tiene que conquistar nada, ni invadir un terreno extraño, sino que vuelve a entrar en su propia casa: es una reconquista. El significado de la esclavitud es la libertad, como aparece en las pinturas de las *Confesiones*⁷⁰. En esa galería literaria y espiritual de las *Confesiones*, que ningún gran pintor ha sabido interpretar, se van sucediendo los esguinces de los esclavos y de las esclavas, como si fuesen coros de profetas del Antiguo Testamento. Todos llaman al Libertador, todos piden a las nubes y a la tierra que produzcan al Justo. Y cuando llega ese momento que llamamos conversión, no desfilarán ante nosotros los titanes y los héroes, sino que veremos a la sencilla oveja extrañada volver al redil siguiendo un lejano silbido del Pastor. La "imagen", que era imagen del Verbo, y en la cual resonaba la voz del Verbo, era como el norte y el eros, que no dejaba descansar a Agustín hasta que le llevó al arrepentimiento y a la conversión⁷¹. Durante esa conversión el Verbo empuja a Agustín, le

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.* Agustín tiene a la vista una fuente teológica, quizá a San Ambrosio.

⁶⁶ *Signaculo imaginis propter peccatum amisso, remansit tantummodo creaturam* (*De div. Quaest.* q. 67, PL. 40, 67 s.). Pero, si se perdió, ¿cómo puede ser restaurada? Por eso, Agustín se retracta. (*Retract.* I, 26, PL. 32, 628). Distinguiremos, entonces, dos imágenes distintas, la natural y la sobrenatural (*De div. Quaest.* q. 68, 2, PL. 40, 71). El P. Sommers quiso zanjar el problema, haciendo cambiar de opinión a Agustín en el año 412. Eso es imposible, ya que continúa insistiendo en que la imagen se perdió: *quo vitio lex Dei deleta est de cordibus* (*De spiritu et litt.* 27, 47, PL. 44, 229). Pero no se perdió del todo: *non omnimodo deletum est quod ibi per imaginem Dei, cum crearetur, impressum est* (*Ibid.* 28, 48, PL. 44, 230). Se conservaron las "reliquias" de la imagen (*Ibid.* 28, 49, PL. 44, 231). Esta frase impresionaba, con razón, a los reformadores del s. XVI.

⁶⁷ *C. Faustum*, 24, 1, PL. 42, 473.

⁶⁸ Por eso, insiste Agustín en la necesidad de atenerse a los datos del Génesis (*C. Faustum*, 24, 2, PL. 42, 475 s.).

⁶⁹ *Nisi supernae justitiae quaedam impressa vestigia teneremus... nisi aspergeretur desuper velut tenuissima quaedam aura justitiae, citius aresceremus quam sitiremus... Haec imago, vel vestigium de fastigio summo aequitatis impressum est. Sunt igitur omnes homines una massa peccati* (*Ad Simplicianum*, I, 2, 16, PL. 40, 120 s.).

⁷⁰ *Confess.* IX, 1, 1, PL. 32, 763.

⁷¹ *Ibid.* X, 24, 35, PL. 32, 794; X, 40, 65, PL. 32, 806 s.; X, 43, 70, PL. 32, 808.

infunde la vida, restaura la imagen ⁷². Por lo tanto Agustín presenta las *Confesiones* como un documento fehaciente de que Cristo es la Vida.

Una vez que Agustín distingue con claridad dos imágenes de Dios en el hombre, la natural y la sobrenatural, comienza a expresarse con habilidad en un terreno difícil, que hasta cierto punto parece nuevo y que hoy llamamos "sobrenatural" ⁷³. Cristo fue la Verdad y el Camino. El habrá de ser también la Vida. Si fuimos creados en El y por El, también fuimos creados para El. La primera vez que Agustín contempló el panorama sobrenatural en su conjunto fue en el libro *A Simpliciano*, ante una pregunta de San Pablo, que obliga a dar respuesta: "¿Qué tienes, que no hayas recibido?". Agustín pasó revista a los bienes y se llenó de amor y de pavor. La gracia divina, la gracia sobrenatural, que ahora surge como actividad propia de Cristo, va cobrando caracteres firmes, rasgos claros, se va definiendo poco a poco. Las "notas" de la gracia tendríamos que expresarlas en estos o parecidos términos:

1. Es "gratuita", como lo expresa la misma etimología.
2. Es "existencial", en cuanto se opone a esa energía salvaje que nos empuja al mal y que San Pablo llama "pecado". Es, pues, un *arché* o *Principio* que empuja hacia el bien ⁷⁴.
3. Es "libertadora", puesto que nos saca de una esclavitud ⁷⁵.
4. Es "totalitaria", dialéctica, imperial. No transige con distinciones y reservas hábiles, ni siquiera con un "*initium fidei*" ⁷⁶.
5. Es "eficaz". Puesto que Dios quiere que todos se salven, y no todos se salvan, tiene que haber gracia eficaz y gracia no eficaz ⁷⁷. De este modo, Dios predestina al bien, pero no al mal ⁷⁸.

⁷² *Hoc enim agit spiritus gratiae, ut imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis. Vitium quippe contra naturam est, quod ubique sanat gratia* (*De spiritu et litt.* 27, 47, PL. 44, 229).

⁷³ El pecador es responsable porque continúa unido al Verbo, porque el Verbo le sigue iluminando y haciendo inexcusable mediante la imagen natural, que es "reliquia" de la imagen sobrenatural (*De spiritu et litt.* 27, 48, PL. 44, 229 s.). Iluminación del Verbo e imagen se identifican de ese modo sencillo (*Ibid.* 28, 48, PL. 44, 230). Por eso la función del Verbo en cuanto Vida sigue de un modo connatural a la función del Verbo en cuanto Verdad, aunque sean de orden diferente (*Ibid.* 28, 49, PL. 44, 231).

⁷⁴ *Ad Simplicianum*, I, 2, PL. 40, 103. La gracia se opone, pues, a la naturaleza, no a la Ley. Modifica a la Naturaleza, no a la consciencia. Es ontológica, metafísica, no moral o noética (*Ibid.* nn. 3, 6 y 7, PL. 40, 105).

⁷⁵ *Ibid.* nn. 9, 10, 11, 12, 13 y 17 PL. 40, 106, 107, 110.

⁷⁶ *Velle* (*Ibid.* n. 11, PL. 40, 107). *Initium fidei* (*Ibid.* q. II, 2, PL. 40, 111).

⁷⁷ *Ibid.* n. 14, PL. 40, 119.

⁷⁸ *Ibid.* nn. 15 y 16, PL. 40, 120. La fórmula "venció la gracia" significa que Agustín se consideraba a sí mismo como defensor de la libertad humana contra los maniqueos. Por eso, esta nueva visión o revelación de la gracia le amedrentó. Resistió, pero fue vencido, antes de vencer él a Pelagio. Vio que si el hombre se entrega a la dialéctica de la gracia recae en la antigua fe de Jahvé. Para Agustín la gracia da o devuelve una libertad, que el pecador no tiene en su esclavitud al pecado.

6. Es "misteriosa". La dialéctica humana no vale para imponer leyes a la misericordia de Dios. Agustín exclama, vencido: "triunfó la gracia". Esta primera exploración del terreno de la gracia divina no podía dejar de causar sorpresas entre los lectores de Agustín. El mundo no estaba acostumbrado a un lenguaje bíblico, sino más bien a un lenguaje griego. La historia de Abrahán, Isaac y Jacob, la historia del Paraíso y la de la Tierra de Promisión eran interpretadas según el estilo y el espíritu occidentales. Y ahora de pronto, las frases de Agustín, acuñadas sobre las fórmulas de los Profetas que estudiaban la Alianza, causaban sorpresas. De ahí nació Pelagio, de la sorpresa que le produjeron estos desahogos de Agustín. Cuando un día reflexionó Pelagio sobre el sentido de una de esas fórmulas "dame lo que me mandas y mándame lo que quieres", sintió en su corazón una voz interior que le llamaba al combate. Y en aquel momento se rebeló: Cristo es la Verdad, Cristo es el Camino, ya está bien; pero no es la Vida.

Pelagio se acoge a una fórmula de Salustio⁷⁹ sin advertir el abismo que se abre entre un Naturalismo y un Creacionismo. Habla de una naturaleza pura de modo, que Cristo, a juicio de Agustín, sería una añadidura molesta a la Naturaleza⁸⁰. Para marcar mejor su oposición, a la fórmula pelagiana "todo es naturaleza", opone Agustín la suya propia: "todo es gracia"⁸¹. Pero luego advierte que por los dos extremismos se llegaría al mismo resultado: si todo es naturaleza o si todo es gracia, no hay hecho diferencial. Agustín toma, pues, la precaución de ir apartando todo lo posible la naturaleza de la gracia⁸². La primera pertenece a una esfera que denominaremos "Esfera del Creador", mientras que la segunda será una "Esfera del Redentor". En esta esfera todos estamos muertos, mientras el Redentor no nos infunda la nueva vida. Por eso Cristo es la fuente de la gracia, la Vida.

Los dos rivales, después de las exploraciones preliminares, se concentran a la vista del pecado original, que se va a convertir en caballo de batalla, y desde

⁷⁹ SALUSTIO, *Bellum Jugurt*. Prólogo. La fórmula de Salustio dice: *falso quaeritur de natura sua genus humanum*. Cfr. *De natura et gratia* 2, 2, PL. 44, 248 s.; 6, 6, PL. 44, 250.

⁸⁰ *Ibid.*, 11, 12, PL. 44, 253; 19, 21, PL. 44, 256. *Non ergo sic debemus laudare Creatorem et cogamur, imo vero convincamur dicere superfluum Salvatorem* (*Ibid.* 34, 39, PL. 44, 266).

⁸¹ *Ep.* 177, 7, PL. 33, 768. Pelagio quiere ser filósofo, naturalista, a estilo griego: quemadmodum philosophi hujus mundi (*Ep.* 186, 11, 37, PL. 33, 830). Si se tratase de una *natura pura* en abstracto, Agustín se había definido ya, contra los maniqueos, con la fórmula *omnis natura, bona*. Cfr. *Ep.* 186, nn. 21, 22 y 26, PL. 33, 824 y 825. Pero Pelagio quiere pasar a la tesis y al hombre concreto e histórico y eso es una falacia. Además, supuesto el hecho histórico de la Encarnación, Agustín ya no puede convenir con Pelagio tampoco en la interpretación histórica. Cfr. *Ep.* 187, 2, 4, PL. 33, 833 s.

⁸² *De natura et gratia*, 24, 26, PL. 44, 260: *conditio naturae se opponit a potestas misericordiae*.

él lanzan al medio el problema paulino: ¿Es justo Dios, o no es justo Dios? He aquí a las criaturas juzgando a su Creador. Los dos rivales se constituyen en defensores de la justicia divina. A juicio de Pelagio, acusa a Dios de "injusto" todo aquel que afirme que Dios nos envía al mundo heridos, contagiados, sin libertad y sin fuerzas⁸³; eso es, a su juicio, maniqueísmo, blasfemia. Agustín protesta, pero a su vez presenta la denuncia: Es todavía más injusto todo aquel que afirme que nacemos inocentes, puros y buenos, pero condenados a esta penitencia, contra la cual se sublevan los hombres sin cesar porque no admiten que sea un penal. Y no se trata tan sólo de los males externos, de los cuales quieren los hombres culpar a Dios. Se trata principalmente de los males internos. Pelagio trata de ser ciego para el mal como Aristóteles: de ese modo puede pensar que la Humanidad es una bandada de águilas ordenadas, que miran al sol de hito en hito. Agustín, que ha sentido en su propia carne la garra sucia del mal, piensa que la Humanidad es un "rebaño de tortugas"⁸⁴. Es verdad que de cuando en cuando nace un águila, pero, aún entonces, si el águila quiere volar y mirar al sol, tendrá muchas lágrimas que derramar y quizá sangre.

Las posturas de ambos rivales eran la consecuencia de cuatro siglos de lucha del Clasicismo con el Cristianismo. Pelagio era el canto del cisne del Clasicismo antiguo. Pero iba a ser, al mismo tiempo, la semilla de cizaña lanzada al campo de la Iglesia para el futuro, una semilla de incesantes y siempre renovados humanismos. No sólo habría que rehacer todos los problemas filosóficos y teológicos, sino que habría que hacerse cargo de otros nuevos. Hoy el hombre contemporáneo se da cuenta de los problemas nuevos que iban brotando bajo la pluma de Agustín: libertad, pecado, concupiscencia, ignorancia, amor, imagen de Dios, naturaleza, gracia, Dios, mundo, hombre, bien, verdad, realidad, belleza, historia, sociedad, etc. Los dos campeones hablaron con sobrada claridad y dejaron al hombre el derecho de elegir una postura fundamental.

En cuanto a Agustín, no puede ser más claro el sentido de su polémica: Cristo es la Vida. Quizá hayamos pecado restringiendo el imperio de Cristo a unos límites excesivamente estrechos, rigurosos y formales, pero fuera de Cristo no hay posibilidad alguna de vivir la vida sobrehumana. Quien no esté "en" Cristo es una rama seca, un sarmiento podado de la vid. Son del todo diferentes la gracia *qua creati sumus* y la gracia *qua christiani sumus*⁸⁵. Para referirnos a ésta, que es la vida sobrenatural, hay que pasar por Cristo y por su Redención⁸⁶.

Sustanciando el pleito, los dos rivales llegaron a colocarse, como aquellas madres del Juicio de Salomón, ante un recién nacido para disputárselo. Pelagio afir-

⁸³ *Opus imp. c. Julianum*, IV, 56, PL. 45, 1.372; IV, 89, PL. 45, 1.390; *De Nuptiis et concup.* II, 3, 8 s. PL. 44, 440 s.

⁸⁴ *Opus imp. c. Julianum*, V, 13, PL. 45, 1.442-3; V, 1, PL. 45, 1.431-3.

⁸⁵ *Ep.* 177, 7, PL. 33, 763.

⁸⁶ *Ibid.*

ma que el niño es suyo: es una naturaleza pura, y por sí mismo alcanzará el Reino de los Cielos; únicamente, ya que tanto vienen presionando las objeciones bíblicas, esas moscas que Agustín levanta en todas partes, el niño no entrará en la Vida Eterna, si no le brindan el agua y el Espíritu Santo. Agustín se burla de tales distinciones y se congratula que haya comenzado el momento de la retirada estratégica de Pelagio: el niño no entrará ni en la Vida Eterna ni en ningún Reino de los Cielos: es una *natura lapsa*, que se ha caído de Cristo; si la Iglesia se apresta a bautizarlo, comenzará por unos elocuentes exorcismos⁸⁷. En tiempo de Agustín no se hablaba todavía del "limbo", que es una palabra curiosa, para una realidad curiosa.

De esta manera llegó Agustín al final del drama evolutivo. Seguramente, cuando el anciano miraba hacia atrás, hacia la muchedumbre de sus obras, habría de sentir escalofríos. ¿Quién le había guiado por aquella selva doctrinal, que él no pudo ni siquiera soñar en los días de su conversión a Cristo? ¿Quién, sino el mismo Cristo, por quien había combatido? El anciano podía ver que el sistema se había cerrado y quedaba asegurado con muralla de acero. El hombre fue creado en el Paraíso, en la bienandanza, pero no quiso deberle a Dios esa gracia. Quiso independizarse y vivir por su propia cuenta, ser *sui juris*, y se cayó de Cristo, que es el Camino, la Verdad y la Vida. Pero Cristo no abandonó a su oveja perdida. Continuó siendo el Camino, la Verdad y la Vida para todos aquellos que de cualquier modo pudieran volver a "incorporarse a El". No hay para el hombre otra salvación que recogerse en un Cristo Místico. Eso es la Iglesia.

Terminaremos, pues, nuestro estudio constatando que Agustín renunció a la mística neoplatónica para elaborar otra mística más profunda y real. La unión directa e inmediata del hombre con Dios no se verifica ya en las potencias humanas, en la memoria, entendimiento y voluntad, de que nos hablan Aristóteles y Descartes, esto es, en unas potencias conscientes, mediante la ciencia, la visión, el amor, el fervor, los éxtasis, los delirios y formas de desmayo. Ahora la unión se verifica en la "sustancia del alma", es unión sustancial. Ya no sólo somos cristianos, sino que somos Cristo, según la atrevida frase de Agustín. Es verdad que no somos dioses, no entramos en la Unión Hipostática, como la naturaleza humana y singular de Cristo. Pero tampoco somos expósitos admitidos en una casa ajena, hermanos "jurídicos" de Cristo. La Iglesia, abrumada por esta realidad misteriosa, inventó una fórmula que ha sido calificada de bárbara (*ex opere operato*), para designar esa unión ontológica e inconsciente, que llamamos justificación, filiación divina, vida sobrenatural. La sangre de Cristo, trasformada en gracia, es un torrente circulatorio de un Cuerpo Místico. No nos meten en casa aje-

⁸⁷ *De natura et gratia*, 8, 9, PL. 44, 251.

na, sino que volvemos a la nuestra, hermanos carnales, hermanos en la sangre, que son recobrados, recogidos, reincorporados, reabsorbidos. El Cristianismo es una Mística. Cristo es la Verdad, el Camino y la Vida.

Si volvemos ahora la mirada al principio de este estudio, hallaremos un camino largo y tortuoso, lleno de descubrimientos y sobresaltos, recorrido por un Agustín que no mira hacia atrás sino que corre ambicionando siempre metas nuevas y más elevadas. Comprenderemos al instante que haya tanta variedad de apreciaciones entre los críticos y exégetas de San Agustín⁸⁸ y que todos tengan su parte de razón, según enfoquen el problema y según utilicen unos y otros textos. Es claro, sin embargo, que desde una unión accidental y cognoscitiva hemos pasado a una unión sustancial e inconsciente. Pero a lo largo de esa evolución, no sólo nos ha seguido Cristo, sino que ha sido El el hilo conductor y la razón de nuestro proceso ideológico. Y la consecuencia es que también hoy tendremos que renunciar a muchos "irenismos" que nos tientan, y tendremos que adquirir una consciencia clara de que quien extiende y propaga el Cristianismo, quien afianza la fe y enciende los corazones es un *arché* teológico, que llamamos "Espíritu de Cristo", Espíritu Santo. Nuestra misión será, pues, exactamente la misma que la de los primeros cristianos.

Ahora bien si nuestro Modelo y Camino ha de ser Cristo, no deberemos olvidar la suprema lección de la Unión Hipostática: "ni confusión, ni separación". No confundamos pues lo natural con lo sobrenatural, pero no lo separemos tampoco. ¿Qué puede significar entre cristianos una querrela de los que tratan de confundir con los que tratan de separar? Significa que los unos y los otros tienen que buscar el buen Camino, que es Cristo, y entonces Cristo será también la Verdad y la Vida de su Cuerpo Místico, extendido por todo el mundo, encendido en el amor e iluminado por la verdad, llegado a la plenitud, convertido realmente en *pléroma* terrestre de Cristo.

P. LOPE CILLERUELO, O. S. A.

⁸⁸ Así, por ejemplo, Scheel trata de presentarnos un Agustín platónico, en oposición al Cristianismo, sin enterarse de que Agustín ha cambiado el platonismo (O. SCHEEL, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*, Tübingen-Leipzig, 1901). En sentido contrario, Bavel suaviza, quizá demasiado, los textos de Agustín, y así se pierde el sentido de la evolución del Santo (T.-J. VAN BAVEL, *Recherches sur la Christologie de St. Augustin*, Fribourg 1954). También Crombrugghe orienta su estudio contra Scheel. (C. VAN CROMBRUGGHE, "La Doctrine Sotériologique de St. Augustin": *Revue d'histoire ecclésiastique*, 5 (1904) 237-257; 477-504. En realidad ningún crítico niega la evolución del pensamiento agustiniano. Sólo cabe disimular o exagerar puntos concretos. Cfr. J. RIVIERE, *Le dogme de la Rédemption chez St. Augustin*, 3 ed., Paris 1933, 365-373.

Sexualidad, humanización y pecado original

A propósito del libro XIV *De civitate Dei*

En los últimos años la sexualidad es problema de moda¹ y, muchos, tanto en los libros como en la conversación, tanto en las revistas ilustradas como en los diarios, se han divertido en el tema. A ello ha contribuido la psicología del profundo y sobre todo habría que buscar su causa en el freudismo que, hurgando en los móviles íntimos del ser humano, ha dado con la *libido* como actitud inicial. Desde aquel instante pasa al primer plano de estudio y han aumentado los trabajos en este sentido. Como por otra parte los hombres lo que buscaban era alimentar en cierta medida esa especie de necesidad erótica, brote de lo fisiológico que se proyectaba sobre lo psicológico y espiritual, se ha insistido en la misma propaganda de todo orden en los símbolos eróticos y esto ha dado pie a una inmensa literatura y quizá en cierta medida a una deformación de la conciencia social y a una tracción de la atención hacia un campo que no debiera convertirse en el esencial de la vida humana, pero que en realidad para muchos es casi exclusivo.

Junto a esta perspectiva de la sexualidad se desarrollaba otra corriente, como oposición a una vieja concepción de la misma, máxime en la formación de la juventud, rodeándola continuamente de misterio y excitando por ese mismo camino a una mayor curiosidad. Han pasado los tiempos en que sobre lo sexual se hablaba con una cierta ley de arcano y había que buscar las sombras y la oscuridad para dirigir la palabra con el fin de que no aparecieran los colores en el rostro. Hoy nadie se siente enrojecer cuando trata problemas de sexualidad. Se ha conaturalizado con el hombre y se ha llegado a un descubrimiento, o un re-descu-

¹ En la selva inmensa de la bibliografía sobre el tema, escogemos algunos títulos que nos darán idea de la abundancia: cfr. J. FUCHS, *Die Sexualethik des Hl. Thomas von Aquin*, Düsseldorf 1955; ID., *De castitate et ordine sexuali*, Roma 1963; M. GAUDEFRY, *Études de sexologie*, París 1965; R. GRIMM, *Amour et sexualité*, Neuchâtel 1962; W. GRAHAM COLE, *Sex and Love in the Bible*, London 1960; ID., *Sex in Christianity and Psychoanalysis*, London 1956; A. HESNARD, *La sexologie*, París 1963; A. JEANNIERE, *Anthropologie sexuelle*, París 1964; G. MARAÑÓN, *Ensayos sobre la vida sexual*, Madrid 1951; M. MORIN, *Un mythe moderne, l'érotisme*, Tournai 1964; "La Sexualité": *Esprit* 28 (1960) 1665-1964. Nos haríamos interminables y lo creemos de todos conocido el argumento para alargarnos en él. Además si a esto juntamos las obras y folletos sobre educación sexual y los diferentes estudios sobre las anomalías sexuales nos formaremos un juicio sobre este mito de nuestro tiempo.

brimiento de este hecho: también lo sexual es creación divina y por tanto tiene una bondad en sí mismo y, como bien y belleza, no tiene por qué avergonzar a los hombres.

Ahora bien, desde el instante en que se ha pensado que lo sexual pertenece al hombre y es connatural en él, es humano, se ha llegado a reflexionar sobre ello en base biológica y psicológica y se ha abogado por una humanización o racionalización de la misma². El hombre no puede ejercer sus funciones sexuales como un animal cualquiera, sino que ha de ejercerlas *humanamente* y por tanto éstas han de venir regidas por la razón, por la totalidad de la persona humana, en la que tiene un gran papel funcional lo sexual. Así se ha visto en el plan creador y providencial de Dios y se ha tratado de buscar los resortes biológicos de una cerebralización y humanización, y se ha apuntado a ese hecho desde diferentes ángulos.

Ante estos hechos la aplicación era inmediata. El matrimonio, problema que complica la existencia humana actual por las múltiples circunstancias de que viene rodeado, hallaba aquí un punto firme y entonces, tras el fracaso parcial de los diferentes métodos para la regulación de nacimientos³ y la hoy estudiada solución con las píldoras, se había acentuado más el proceso de racionalización y humanización, del autocontrol, se diría, más que de instrumentos para la regulación. Esta racionalización o humanización, que parece la única posible solución, consistiría en el dominio de los movimientos sexuales o de los miembros de la generación excitados por mecanismos internos, al igual que se hace con todas las demás funciones del organismo humano. La razón suprema se creyó hallarla en la consideración del matrimonio como amor, un amor que significaba la donación de dos totalidades personales y que debía regir toda la vida matrimonial y también los actos más íntimos⁴. Los hombres —y también los estudiosos— se ilusionaron con el descubri-

² Son ya famosos los estudios de P. CHAUCHARD, *La maîtrise sexuelle. Problèmes de la continence et de l'union réservée*; ID., *Le progrès sexuel*; ID., *La vie sexuelle*, París 1950; ID., *Biologie et morale*, Tours 1959; ID., "Régulation des naissances et maîtrise de soi": *St. Luc Médical* 31 (1960) 235-248; ID., *Apprendre à aimer. Régulation des naissances et morale sexuelle*, París 1963; y en el mismo grado L. SUENNENS, *Amour et maîtrise de soi*, Bruges 1961. Otros muchos de menor renombre se han adherido a este enfoque, aunque no siempre se hayan mantenido en los límites que un realismo impone.

³ No queremos entrar a citar bibliografía sobre este argumento. Indicamos solamente el artículo publicado en esta misma Revista por ZACARÍAS HERRERO, "La regulación de nacimientos": *Archivo teológico agustiniano* 1 (1966) 71-85, en el que en modo casi exhaustivo se examina la bibliografía sobre el tema y también sobre la píldora y se intenta una solución congruente.

⁴ Cfr. R. ADAM, *La primacía del amor. Un intento para dar su valor justo a la moral sexual dentro del Código moral*, Madrid 1962; M. C. d'. ARCY, *La double nature de l'amour*, París 1947; P. ARCHAMBAULT, *La famille oeuvre de l'amour*, París 1950; H. ASMUSSEN, *Das Geheimnis der Liebe*, Stuttgart 1952; D. BAILY, *The Mystery of Love and marriage*, New York 1953; R. H. BANITON, *Sex. Love and Marriage*, London 1958; R. BIOT, *La educación al amor*, Bilbao 1950; H. CAFFAREL, *A propos sur l'amour et la grâce*, París 1956, trad. esp. *Sobre*

miento y lo creyeron nuevo. No obstante, no han querido insistir en la exigencia plena del amor, que es un sacrificio, y en que el amor es progresivo y no puede decirse que el matrimonio tenga ya como supuesto un amor perfecto, sino que el mismo matrimonio ha de ser una escuela de amor, que llegará solamente a su perfección al final. Mas para la formación de ese amor completo, como donación total, que excluya todo egoísmo, se requiere todo el período de la vida humana y se imponen sacrificios y abstenciones, cruces que hay que llevar por amor, sea que exija la abstinencia la mujer, sea que sean los hijos, o las circunstancias sociológicas, demográficas o psicológicas y económicas. Sin embargo, ante este amor que es plenitud y que la exige para poder formarse plenamente, no se detiene el oído y sí un amor platónico, romántico, hecho de ciertos goces egoístas que no permiten la visión del sacrificio⁵. Lanzados por la vía del amor, todo lo externo no sería más que manifestación física del amor profundo, y una manifestación, la más elevada, de este amor que busca la unidad, lo significaría el acto conyugal, que es un abandono total de una total entrega a la persona. Así se hablaría del "rito sagrado" del acto conyugal⁶.

Siendo esto así y comprendido así el matrimonio, como un amor, sin entrar tampoco en general en que el amor ha de ser fecundo, se han vuelto los ojos a la historia del pensamiento cristiano sobre la doctrina matrimonial y se han fijado sobre todo en San Agustín. En la mayoría de los casos se ha hecho a Agustín autor de las más descabelladas concepciones en lo tocante al matrimonio y se le ha tachado de maniqueo y de maltusiano. Estas ideas se han visto en los libros, en los artículos eruditos y también en las revistas de divulgación⁷. Para Agustín

el amor y la gracia, Madrid 1961; ID., *Matrimonio. Nuevas perspectivas*, Madrid 1962; R. CARPENTIER, "Lumières de la charité sur un problème pastorale difficile": *Nouvelle revue théologique* 81 (1959) 929-946; P. CHANSON, *Art d'aimer et continence conjugale*, Paris 1949; A. D'HELLY, *Amour et sacrement*, Lyon 1962; J. GUITTON, *L'amour humain*, Paris 1955; D. JOUVENROUX, *Témoignage sur l'amour humain*, Paris 1944; G. MADINIER, *Conscience et amour*, Paris 1938; F. SOPENA, *Amor y matrimonio*, Madrid 1962; B. VINCENT, *La grande joie d'aimer*, Paris 1962; E. WALTER, *Esencia y poder del amor*, Madrid 1960. En la Const. pact. *Gaudium et spes* se ha recogido también con tacto y equilibrio esta dirección del matrimonio como amor, n. 49, en "Concilio Vaticano II", Madrid, ed. BAC, 1965, 281-283.

⁵ El Concilio recordaba el matrimonio como amor, pero en el número siguiente —n. 50— proponía el fin: "El matrimonio y el amor conyugal están ordenados por su propia naturaleza a la procreación y educación de los hijos" (BAC, p. 283). Y continúa exponiendo ese amor fecundo y esa colaboración con el amor del Creador para el enriquecimiento de la familia humana.

⁶ G. MADINIER, *Nature et mystère de la famille*, Paris 1961, 71.

⁷ No sólo en artículos científicos o en libros, sino también en los Semanarios han entrado estas ideas a formar parte de una conjura contra la doctrina de Agustín, en este punto concreto, v. C. FALCONI, "Condannati a peccare": *L'Espresso* VIII-20 (1962), 20 maggio, p. 11. En este se dicen cosas como estas: Sarà il manicheismo attraverso la sua vittima più geniale, Sant'Agostino, a trasformare questa curiosa pratica antidemografica, o di self-control, dei primi cristiani in un imperativo ascetico che modellera sui suoi canoni tutta la morale

el único fin del matrimonio sería la procreación de los hijos y todo acto matrimonial que no lleve a este fin sería prohibido y cometería quien lo realizara un pecado venial, se dice. La concepción agustiniana partiría de un concepto errado de la carne y de una visión maniquea de la realidad terrena, sobre todo de la corporal. En ocasiones se llegaría a decir que el platonismo ha tenido también influjo en San Agustín. Lo cierto es que la conclusión final es la degradación de la sexualidad por San Agustín que ha influído todo el pensamiento y las relaciones matrimoniales.

“Los estudios históricos demuestran que las tendencias pesimistas y rigoristas que determinaron la concepción de los estoicos, neoplatónicos, esenios y gnósticos sobre la apreciación moral del acto conyugal y del placer sexual han tenido fuerte influencia en el pensamiento de renombrados Padres. Y estas tendencias han pasado sobre todo a través de los escritos de San Agustín a la teología occidental. En efecto, el Obispo de Hipona se vio obligado en sus polémicas con los maniqueos, Joviniano y pelagianos a tratar largamente de cuestiones de moral sexual. Y su autoridad ha sido tal que, durante siglos, los autores le han seguido incluso en la manera de presentar y solucionar los problemas.

Según tales concepciones rigoristas sólo las exigencias de la procreación justifican el matrimonio y el acto conyugal”⁸.

Al iniciar así su tractación sobre San Agustín, Janssens lleva el prejuicio histórico y analiza en Agustín ése que luego definirá él como el dualismo agustiniano en materia de matrimonio, que se ha traducido en toda la moral posterior, hasta nuestros días. Según él, para Agustín la “procreación es la sola razón de ser del pacto conyugal (p. 794) en conformidad con las *tabulae matrimoniales*, y debe ser el “solo motivo del acto conyugal” (Ib.). En la controversia maniquea San Agustín se hallaría enmarcado en esta línea de fuerza. Pero a su vez le encuentra un cierto sentido estoico, ya que escribe que “en esta concepción rigorista, la *apatheia* estoica ocupa un lugar importante” (p. 797). Y aquí estudia la relación entre el deseo y el placer sexuales con el pecado original, para decir, examinada

sessuale del Medioevo. Ossessionato dalla concupiscenza carnale, concepita come strumento di trasmissione di un'eredità satanica, Sant'Agostino prescriveva la limitazione delle nascite convinto di impedire così la dilatazione del regno di Satana”. Y poco más adelante: “Basta ricordare l'infimo indice di natalità e il tardo e lento sviluppo demografico dell'età feudale così com'è stato riscontrato attraverso indagini condotte sui rilievi statistici attuati dalle grandi istituzioni monastiche medievali, per valutare quali sono state, per secoli, nel Medioevo, le conseguenze della mística malthusiana di Sant'Agostino. L'ultimo riconoscimento solenne, in campo dottrinale e pratico, del manicheismo agostiniano è stato fatto dal Concilio di Trento”. Así en la línea de Buonaiuti y de los racionalistas psicologizantes de principios de siglo.

⁸ L. JANSSENS, “Morale conjugale et progéogènes”: *Ephemerides theologicae lovanienses* 39 (1963) 793-794. En lo sucesivo en esta primera parte daremos en el texto únicamente la página del artículo aquí citado: Cfr. F.-J. THONNARD, *Revue des études agustiniennes* 12 (1966), 363-364.

la cuestión: "Si es verdad que el acto conyugal no es posible sin el mal o la enfermedad del deseo y del placer sexuales, será precisa una compensación o una excusa para justificar este acto. Esta excusa San Agustín no la halla más que en las exigencias de la procreación" (p. 798). Habla luego de los bienes del matrimonio —*bona matrimonii*— para darnos este final: "Esta caridad (*caritas conjugalis*), que es puramente espiritual, es el alma del matrimonio cristiano. que reposa, pues, sobre la unión de los espíritus y no sobre las relaciones carnales, sobre la unión espiritual y no sobre la *libido*" (p. 802, y cita aquí en nota *Serm.* 51, c. 21; *Contra Iulianum* V, c. 46)". Tras este análisis ofrece la conclusión final en estos términos: "Hémos aquí en el corazón mismo, en el mismo centro del dualismo introducido por San Agustín en la vida conyugal. Por una parte, su concepción pesimista del deseo y placer sexuales exige una excusa, una compensación a las relaciones carnales que él no encuentra sino en las exigencias de la procreación y en la necesidad de prevenir el adulterio de los cónyuges, es decir, en el *bonum prolis* y en el *bonum fidei*. Por otra parte, su concepción del amor conyugal como una realidad puramente espiritual le impide ver que las relaciones sexuales pueden tener, también ellas, una significación positiva al servicio del *bonum sacramenti*. El deseo carnal, que él considera como un mal y una enfermedad, no puede ser más que un obstáculo al desarrollo de la *caritas conjugalis*. Cuanto el deseo carnal es más reprimido tanto más la caridad conyugal se confirma. La sumisión de la mujer al marido (Eph. V, 22) crece en proporción directa de su despegue de las relaciones sexuales, y el marido que vive con su mujer no carnal sino espiritualmente, la ama en cuanto coheredera de la gracia, por honor de la santidad (I Thess. IV, 4), como Cristo amó a su Iglesia (Eph. V, 25). Esta es la razón por la que San Agustín sostiene que todos los matrimonios cristianos pueden practicar la continencia completa, con tal de estar unidos no en la carne, sino de corazón" ⁹.

Toda esta concepción dualista habría ido aumentando a través de los siglos y hoy sería preciso ver las cosas de diferente manera: "En nuestros días, ciertamente, los manuales de moral conyugal no omiten mencionar el nexo entre las relaciones sexuales y el amor mutuo de los esposos. Pero nos parece que, generalmente, no escrutan con la suficiente profundidad todas las implicaciones de esta relación y sus consecuencias para definir de manera más adecuada la castidad conyugal. Se contentan, de ordinario, con decir que el amor puede ser un fin subjetivo (*finis operantis*) del acto conyugal. Pensamos, al contrario, que ese acto es, por su propia realidad humana (*per se*), una expresión de amor conyugal, que es su sentido intrínseco (*finis operis*) ser encarnación de ese amor. La distinción es capital, porque todo acto humano recibe su cualificación moral esencial de su

⁹ Id., l. c. 802-803.

significación intrínseca (*finis operis*) mientras que los fines subjetivos (*finis operantis*), pueden ser elegidos libremente, supuesto que ellos sean buenos, y que, por sublimes que sean, son incapaces de hacer bueno un acto cuya significación intrínseca es inmoral. Si es así, es necesario considerar más de cerca la conexión entre las relaciones sexuales y el amor conyugal” (p. 807). Entonces examina estas relaciones para llegar a distinguir entre *matrimonio* y *acto conyugal*, abocando a una fecundidad generosa y no egoísta que debe entrar siempre en la voluntad real de los esposos. Esto, respecto al matrimonio, lo considera esencial, y para el acto conyugal termina con estas palabras, en las que nos entrega su concepción: “Si es verdad que cada acto conyugal no puede ser ordenado efectivamente a la procreación —porque *pocos* actos pueden, de hecho, ser fecundos— no se puede sin embargo olvidar que *todo* acto conyugal tiene como sentido intrínseco (*finis operis*) el ser, por su realidad misma (*per se*), expresión y encarnación del amor conyugal. Hemos ya dicho que el amor conyugal, como todo amor humano, tiene necesidad de elementos objetivos y, por tanto, de relaciones objetivas para lograr efectivamente el compañero. A este efecto, puede encarnarse en numerosas manifestaciones palpables: atenciones, servicios, colaboración, intimidades, etc. Pero el amor conyugal dispone de un medio para expresarse y encarnarse que le es específicamente propio y exclusivamente reservado y que se llama por esta razón *acto conyugal*. Hemos ya notado que este acto expresa el amor conyugal en cuanto que es el alma de una unión definitiva y exclusiva de los esposos. En esta unión definitiva y exclusiva, los esposos se confían totalmente el uno al otro. La reciprocidad de este amor incluye un abandono mutuo, sin reservas y sin restricciones. Encarnar este don total sin reservas y sin restricciones, tal es el sentido intrínseco del acto conyugal. Desde luego, si este acto está viciado, si en la manera misma de ponerlo se introducen reservas y restricciones, pierde su sentido de abandono mutuo total. Esta argumentación se apoya talmente sobre la realidad de la vida conyugal que los esposos la comprenden y la aceptan. Todos desean relaciones sexuales completas. Ninguno de ellos sueña con recurrir a medios que truncan el acto conyugal, mientras que la cuestión de una prevención de la preñez no se pone, por ejemplo, en caso de esterilidad, durante una preñez, después de la menopausia. Esta argumentación permite igualmente el diálogo con los no católicos. Aún los mayores defensores del recurso a los medios anticonceptivos conceden que, en ciertas circunstancias, la práctica de la continencia periódica es preferible a su uso porque ella no impide el abandono total de los casados el uno al otro. Confiesan, además, que el empleo de los medios anticonceptivos desaparecerá desde el instante en que el progreso científico habrá perfeccionado la práctica de la continencia periódica, aumentando su seguridad y reduciendo el período de continencia, con frecuencia largo y difícil de determinar” (p. 819).

Esto llevaría a una fecundidad responsable, ya que sabiendo cuáles son los períodos genésicos y agenésicos, los esposos podrían decidir libremente cuándo pueden y deben tener un hijo y cuándo les conviene, consideradas todas las razones de orden personal, económico, demográfico y demás. De esta suerte se huiría el dualismo agustiniano y habría cambiado, tras tantos siglos, la moral matrimonial y el modo de enfocarla y de estudiarla.

Todo esto es fácilmente comprensible. Todos, empero, admitirán que suprime la espontaneidad de la vida matrimonial y que como teoría agrada a todos, como dice Janssens, máxime si el período de continencia se achica. Sin embargo, ¿no se cae en el mismo dualismo que quería evitarse o en un dualismo más perjudicial todavía? La argumentación que se ha llevado al extremo contra Agustín, serviría también en este caso. ¿Las relaciones sexuales se aprueban en sí o se aprueban por el amor que significan y manifiestan? Parece como si el amor fuera una excusa o una compensación a las mismas, como lo sería la procreación para Agustín, en sentir de nuestro autor y de sus seguidores. Las relaciones sexuales o el acto conyugal sería el signo y la expresión del amor conyugal, sería la manifestación sincera de la existencia de ese amor, y Agustín consideraría manifestación sincera de ese amor y de ese acto la procreación de los hijos, elemento visible que muestra el no egoísmo de los cónyuges. Sería más sensible y más humano todavía.

Dejando esto aparte, ya que el discurso se prolongaría, otra pregunta se impone urgente: ¿Es posible la realización práctica de esa teoría del "don total sin reservas y sin restricciones"? He aquí todo el problema: porque "si ese acto está viciado, si en la manera misma de ponerlo, se introducen reservas y restricciones, pierde su sentido de abandono mutuo y total". Y en consecuencia no significa limpiamente el don total. ¿Qué puede viciar ese acto cuando se trata en él de mutua donación? Sin duda alguna, el egoísmo. Y ¿en qué se muestra ese egoísmo? En la búsqueda del placer y no en la expresión del amor. Pero ¿pueden separarse esos dos elementos? Y nos hallamos nuevamente frente a un realismo que es necesario afrontar y ante el que no podemos frenar nuestra consideración. Todavía nos atreveríamos a preguntar: ¿Es necesario el acto conyugal para manifestar en el matrimonio el amor conyugal? ¿No basta en ocasiones la transparencia física para dar fe de la corriente interior que riega el ser? Y además, ¿no suena a práctica y a confesión de matrimonios entrados en años que ahora han comprendido lo que es el amor perfecto y sincero, sin mezcla de egoísmo y sí con donación total? Ese amor que se ha ido purificando con los años —el amor ha de ser progresivo— ¿no aspira a una entrega espiritual en plenitud, a una comprensión de gestos y expresiones, a una comunión de espíritus que aparecen cada vez más diluidos en un cuerpo? Y amén de esto, si el amor exige una continuada purificación, un continuo desprenderse de egoísmos, ¿no

nos está indicando ésto que no es perfecto en principio y que siempre hay una brizna de interés personal y placentero que no le deja florecer plenamente? ¿O es que el amor, y por tanto la expresión del mismo, es ya perfecto desde el principio? Y si no es perfecto desde el principio y tiene que irse elevando y desprendiendo con el tiempo, ¿cuándo llega a su perfección cabal? Cuanto se pone es un ideal y hacia él es preciso caminar, pero el abandono mutuo total quizá no sea perfectamente manifestado más que cuando el placer egoísta no puede ya viciar el acto, sea por imposibilidad física, sea porque la formación al amor ha hecho el progreso en la manifestación externa. No sé si aquello que rechaza en Agustín podría defenderlo: que la *caritas conjugalis* no reposa sobre la unión de espíritus sino sobre la *libido*. Para Janssens parece reposar sobre la *libido*, en cuyo caso tendríamos que buscar a ésta una nueva expresión. No obstante, Agustín sigue siendo el blanco de los ataques en el problema matrimonial.

EL ÁNGULO DE VISIÓN DE SAN AGUSTÍN.

Los autores se han entretenido, quizá sin mucha profundidad, en situar a Agustín entre los adversarios contra quienes ha tenido que defender la institución matrimonial y sus fines: maniqueos, Joviniano y pelagianos¹⁰. Enemigos complejos que le obligaban a mantener un equilibrio constante entre el pesimismo y el optimismo, ya que quizá en su misma época histórica se hayan dado excesos en la consideración negativa del matrimonio¹¹. Lo cierto es que, por las circunstancias, el problema del matrimonio le ha interesado grandemente y, podemos añadir, ha tenido una gran literatura en los últimos años, en sus aspectos moral, teológico y jurídico¹². No queremos entrar ahora a enjuiciar estos influjos que han sostenido en Agustín una actitud difícil y en ocasiones peligrosa.

Queremos, empero, anotar un hecho que nos dé la medida de sus palabras cuando nos hable de la experiencia matrimonial y sobre todo del acto conyugal y de la absorción total de la persona. Agustín cae en las mallas de una mujer

¹⁰ Cfr. B. ALVES PEREIRA, *La doctrine du Mariage selon saint Augustin*, París 1930; G. D'ERCOLE, *Il consenso degli sposi e la perpetuità del matrimonio nel diritto romano e nei Padri della Chiesa*, Roma 1939; N. LADOMERSZKY, *Saint Augustin docteur du Mariage Chrétien. Étude dogmatique sur les biens du Mariage*, Roma 1942; J. GAUDEMONT, *L'Église dans l'Empire Romain (IV-V siècles)*. (Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident, T. III), París 1958, 540-561 principalmente; J. PETERS, *Die Ehe nach der Lehre des hl. Augustinus*, Paderbon 1918; A. REUTER, *Sancti Augustini doctrina de bonis matrimoniis*, Romae 1942; G. SERRIER, *De quelques recherches concernant le mariage contract-sacrament et plus particulièrement de la doctrine augustinienne des biens du mariage*, París 1928.

¹¹ Tenemos el caso de San Jerónimo, sobre todo, que en la controversia con Joviniano ha abierto un camino difícil en la doctrina.

¹² Cfr. la nota 10.

en su juventud y parece que, sin quererlo, tiene un hijo que acepta y luego ama, como un verdadero padre¹³. Agustín guarda fidelidad a su mujer¹⁴ y tras ese hijo y los muchos años de convivencia con ella, en los que ha creado una costumbre *in regno uxorio*, no ha tenido más hijos. Quizá tuviéramos que achacarlo a eso que luego les echa en cara a los maniqueos que aconsejaban a sus auditores que usasen del matrimonio en los períodos afecundos¹⁵, pero parece sumamente acertado el método, si en doce o trece años de convivencia no ha fallado. Agustín, además, nos comunica que cuando le separó su madre de esa primera mujer, que había compartido con él las alegrías y los sobresaltos de la juventud, su corazón ha manado sangre y no le bastaba el placer carnal con la nueva que trajo a su lado, ya que la herida era cordial¹⁶. Se creó en cierta medida la necesidad de la mujer en su vida y ese fue su gran caballo de batalla a la hora de la conversión¹⁷. Agustín confiesa en Casiciaco que a las mujeres no se las puede tener sin contacto y que nada hay como ellas que someta el ánimo viril¹⁸. El, sin embargo, ha

¹³ Cfr. *Confess.* III, 1, 1, PL. 32, 683: Rui etiam in amorem que cupiebam capi. Deus meus, misericordia mea, quanto felle mihi suavitatem illa, et quam bonus aspersisti, quia et amatus sum, et perveni occulte ad vinculum fruendi, et colligabar latus aerumnosis nexibus, ut caederer virgis ferreis ardentibus zeli, et suspicionum, et timorum, et irarum atque rixarum.

¹⁴ *Confess.* IV, 2, 2, PL. 32, 693-694: In illis annis unam habebam, non eo quod legitimum vocatur, conjugio cognitam, sed quam indagaverat vagus ardor, inops prudentiae; sed unam tantum, ei quoque servans tori fidem; in qua sane experirer exemplo meo, quid distaret inter conjugalis placiti, modum quod foederatum esset generandi gratia, et pactum libidinosi amoris, ubi proles etiam contra votum nascitur, quamvis jam nata cogat se diligi.

¹⁵ Cfr. *De mor. manich.* II, 18, 65, PL. 32, 1.373: nonne vos estis —dice a los maniqueos— qui filios gignere, eo quod animae ligentur in carne, gravius putatis esse peccatum, quam ipsum concubitum? Nonne vos estis qui nos solebatis monere, ut quantum fieri posset, observaremus tempus, quo ad conceptum mulier post genitalium viscerum purgationem apta esset, eoque tempore a concubitu temperaremus, ne carni anima implicaretur? Ex quo illud sequitur, ut non liberorum procreandum causa, sed satiandae libidinis habere conjugem censeatis. vid. M. ZALBA, "Utrum Ecclesia doctrinam suam mutaverit?": *Periodica de re morali, canonica et liturgica* 54 (1965) 461-489, dedica a San Agustín 462-463 y 473-474.

¹⁶ Así aparece del famoso texto de la separación, fuerte en su expresión, pero real sin duda en la profundidad: *Confess.* VI, 15, 25, PL. 32, 731-732: Interea peccata mea multiplicabantur, et avulsa a laere meo tanquam impedimentum conjugii, cum qua cubare solitus eram, cor ubi adhaerebat, concissum et vulneratum mihi erat, et trahebat sanguinem. Et illa in Africam redierat, vovens tibi alium se virum nescituram, relicto apud me naturali ex illa filio meo. At ego infelix, nec feminae imitator, dilationis impatiens, tanquam post biennium accepturus eam quam petebam, quia non amator conjugii sed libidinis servus eram; procuravi aliam, non utique conjugem; quo tanquam sustentaretur et perduceretur vel integer vel auctior morbus animae meae, satellitio perdurantis consuetudinis, in regnum uxorium. Nec sanabatur vulnus illud meum quod prioris praecisione factum fuerat, sed post fervorem doloremque acerrimum putrescebat, et quasi frigidius, sed desperatius dolebat.

¹⁷ Cfr. *Confess.* VI, 11, 20, PL. 32, 729; 12, 22, col. 730; VIII, 1, 2, col. 749; 6, 15, col. 756, etc.

¹⁸ *Sohl.* I, 10, 17, PL. 32, 878: ... nihil esse sentio quod magis ex arce deji-

renunciado a la mujer, no sin grandes sacrificios, pero con la experiencia matrimonial. Podría objetarse que no era un auténtico matrimonio y podríamos decir que su fidelidad denota una honradez y una nobleza digna, aunque, como dice él, a su unión le faltaba el nombre de matrimonio¹⁹.

Agustín, por consiguiente, está capacitado para enfrentar los problemas del matrimonio y de la sexualidad con una experiencia vivida y así se trasluce en los relatos que nos ha dejado, sobre todo en el libro VI *De civitate* y en el que intentamos analizar aquí. Podría oponerse que es una experiencia negativa, pero preguntaríamos por la experiencia positiva de la vida sexual en el plano ideal que se nos expresa.

Junto a este ángulo, personal y experimental, existe otro para Agustín que tal vez lo distinga también de nosotros: es su concepción perfectiva²⁰. Agustín, desde el día de su conversión, no busca las medias tintas ni para los obispos, ni para los clérigos, ni para los monjes, ni para las vírgenes, ni para los casados. Busca perfección: y por tanto se atiene a la falta, se atiene al egoísmo, se atiene a la desobediencia a la razón y a Dios. Y estas consideraciones las insertará en todos los campos. Tal vez ésto lo hemos olvidado en nuestra reflexión sobre el matrimonio y él lo tiene muy en cuenta. Por este mismo hecho no se coloca en un ángulo idealista o irenista, sino en un ángulo plenamente realista, a partir de un pecado original y de unas consecuencias que él vivía en propia carne y que había vivido antes en el matrimonio y dialogaba con los casados del tiempo sobre el tema, como nos recuerda²¹. A veces hoy buscamos la encuesta y el diálogo o el coloquio, pero ¿estamos seguros de la sinceridad? Agustín expresa la sinceridad de los casados con que hablaba y sus convicciones sobre el tema del matrimonio y el por qué.

Todos estos son elementos de juicio, dignos de nota, cuando se trata de encarar la problemática matrimonial agustiniana. Además se encuentra con una legislación en torno al matrimonio que era necesario defender, consolidar y explicar en cristiano plenamente²². Por otra parte, la Escritura le pone en embarazo en múltiples pasajes y su método exegético, que ha ido madurando con los años, le hace pagar tributo a una revisión más tardía, pero siempre provechosa. La interpretación de Gn. 1, 28: *Crescite et multiplicamini et replete terram*, ha sido

ciait animum virilem, quam blandimenta feminea, corporumque ille contactus, sine quo uxor haberi non potest; vidi, también I, 14, 25, 26, col. 881-883.

¹⁹ *Confess.* VI, 12, 22, PL. 32, 730: "... et delectationes consuetudinis meae, ad quas si accessisset honestum nomen matrimonii, non eum mirari oportere, cur ego illam vitam nequirem spernere:...

²⁰ Cfr. J. MORÁN. *Introducción general. Enarraciones a los Salmos*, ed. BAC. Madrid 1964, XIX, el apartado "La perfección, empresa común".

²¹ Cfr. *De bono conju.* 13, 15, PL. 40, 384.

²² Cfr. J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain (IV, V siècles.)*, París 1958, 540-561.

objeto de una evolución progresiva en Agustín y ha surgido de una interpretación espiritualista a una concepción más realista y objetiva. Tal vez en ella podamos encontrar la clave de solución a los problemas matrimoniales en Agustín y, por tanto, al reconocimiento de que también en su doctrina sobre el matrimonio se ha ido en progreso y se ha llegado a una madurez. El P. Antonio Casamassa dice a este respecto: "En el *De Genesi contra manichaeos*, de hecho, el Obispo de Hipona cree que el *crescite et multiplicamini* significaba fecundidad espiritual, cambiada en fecundidad carnal después del pecado (I, 19, 30); y que la unión del hombre con la mujer no tenía por fin la procreación de los hijos, sino *fetus spirituales, id est bona opera divinae laudis* (II, 11, 15). El cambio de pensamiento de San Agustín sobre este punto no ocurre en el 396-397. Agustín, escribiendo hacia 400 el *De catechizandis rudibus*, 18, 29, propone aún la idea de una unión espiritual entre Adán y Eva; comienza a dudar en torno al 401 en el *De bono conjugali* 2, 2; y en torno al 410, en el libro nono *De Genesi ad litteram* (3, 5-6; 7, 12; 9, 14; 10, 18) enseña que la mujer fue dada al hombre para la procreación de hijos y que el pecado original no cambió de espirituales en carnales las relaciones entre Adán y Eva, sino que añadió solamente el estímulo de la concupiscencia" ²³.

Bardy analiza también ésto en sus notas al libro XIV de la *Ciudad de Dios* ²⁴. No se cita a Casamassa pero se examinan los mismos textos, con acento en la finalidad del dar la mujer al hombre, diciendo que en los primeros libros del *De Genesi ad litteram* III, 21, 33 PL 34, 293; 12-13, 20-21 PL 34, 287-288 todavía dudaba Agustín y a partir del libro IX entró en línea (IX, 5, 9 PL 34, 396-397). No se pasa a más consideraciones, pero se recuerda en la nota siguiente que los Padres anteriores y contemporáneos estaban por una generación espiritual y que San Agustín rompe el fuego, sobre todo en el *De civitate Dei*, citando algunos textos de Juan Crisóstomo, de Gregorio Nacianceno y ve ya en Atanasio también un precedente.

Si elegimos para nuestro estudio el libro XIV del *De civitate Dei* es porque lo creemos el más completo sobre la doctrina del matrimonio o mejor de la sexualidad, y porque él nos ofrece, en forma definitiva, el pensamiento del santo, ya que ha sido escrito hacia el 420 ²⁵. Precisamente en él hay un estudio psicoló-

²³ A. CASAMASSA, *Il pensiero di S. Agostino nel 396-397. I "Tractatores divinatorum eloquiorum" di Retract. I, 32, 1 e l'Ambrosiaster*, Roma 1919, y en *Scritti Patristici* I, 41-66, Roma 1955, 49.

²⁴ G. BARDY, *La Cité de Dieu. Livres XI-XIV. Formation des deux Cités*. (Bibliothèque Augustinienne. Oeuvres de saint Augustin, 35. Cinquième Série), Desclée de Brouwer 1959, 539-542, note 43: *La doctrine de saint Augustin sur le mode de la génération avant le péché*.

²⁵ Hay además otra razón. Ordinariamente este libro no es citado, tratando de la doctrina matrimonial del Santo, ni siquiera cuando se habla de la sexualidad en el paraíso, vid. M. MULLER, *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhun-*

gico profundo de la sexualidad —hoy tan en boga, tanto lo psicológico como lo sexual—. Creemos además que el ver en San Agustín también la resonancia de la doctrina estoica de la *apatheia* carece de sentido aquí, ya que Agustín mismo en este libro se dispone a refutarla y la rehusa de hecho, y si queremos algo más en su tiempo —así lo ha pensado al menos San Jerónimo— el estoicismo se daba como una acusación a los pelagianos²⁶. Es además muy significativo que un Janssens, por ejemplo, en el estudio que dedica al por él llamado dualismo agustiniano en el matrimonio (pp. 793-803) viendo luego su resonancia en los siguientes, cite una sola vez la *Ciudad de Dios* y en concreto el XIV, c. 16 (p. 798) hablando además del lugar importante de la *apatheia* y para decir, junto a otras citas, que “ese mal o esa enfermedad (deseo y placer sexual), secuencia del pecado (*malum peccati*) consiste en que el deseo sexual no nos obedece, que la excitación sexual no surge o no se calma a gusto de la voluntad y que el placer absorbe el espíritu todo entero” (p. 798). Se cita la máxima de Séneca: *Temperantia numquam ad voluptates propter ipsas venit* y, también, la otra proveniente de los círculos pitagóricos: *nihil fac propter solam delectationem* y se lamenta de que se hayan aplicado a las relaciones conyugales (p. 797). Quizá la perspectiva sea diferente, pero si se busca la perfección, la máxima habría que aplicarla también en cristiano, sobre todo cuando se da con exclusividad y con finalidad como en ellas se dice. No obstante, si los placeres hay que amarlos por sí mismos y hay que hacer obras por el solo placer o delectación, para que sean auténticas o al menos válidas, será preciso rendir el juicio a esa opinión, pero procurar en la propia vida dar el primer puesto a Dios.

LAS PASIONES HUMANAS Y LA VOLUNTAD O EL QUERER.

San Agustín comienza en este libro XIV preparando el terreno para el tema que le ha de preocupar en él, que es el matrimonio y, sobre todo, la sexualidad, admitido que está llegando al fin de los orígenes de las dos ciudades y concluirá con aquello de los dos amores²⁷. Y para ir desbrozando el terreno, constata la existencia de una doble vida, una según el espíritu y otra según la carne, llegando a decir que la vida según la carne es vivir según las pasiones, viniendo en este contexto la digresión, amplia y bien meditada, sobre las pasiones. Responderá ahora con pensamiento maduro, a quienes juzgan aún hoy que la culpa de todos

derts bis Thomas von Aquin. Eine moralgeschichtliche Untersuchung, Regensburg 1954, 19-32.

²⁶ Cfr. G. BARDY, o. c., 20, aunque en nota cita a De Plinval que admite la falsedad de esa atribución a los pelagianos.

²⁷ *De civ. Dei* XIV, 28, PL. 41, 436. Las referencias irán en el texto y en castellano con el fin de que la lectura se haga más flexible.

los males para Agustín está en la carne o en el cuerpo. Inicia su discurso admitiendo y estudiando que los males del alma no proceden de la carne, o del cuerpo, sino de la corrupción del cuerpo, porque la carne es buena y fue creada buena por Dios (3, 1-2). Este pensamiento del cuerpo corruptible que apesga al alma será repetido en todos los tonos por Agustín. Se trata de Sap. 9, 15: *corpus corruptibile aggravat animam*²⁸. Y esa corruptibilidad proviene del alma y de su pecado (3, 2). Luego pasa a definir qué es vivir según la carne, que sería vivir según el hombre, lo cual significaría soberbia y complacencia en sí mismo (3, 2). En el capítulo siguiente entra más profundamente en el vivir según el hombre y según Dios, para decir que vivir según Dios es vivir según la verdad y vivir según el hombre vivir según la mentira. Y es mentiroso por no vivir según le exigía su condición, o sea *rectamente*, es decir, según Dios, haciendo su voluntad y no la propia (4, 1-2). Ya se ve que todo el problema es problema de desobediencia y que se comienza por caer en la intimidad para caer luego externamente.

La carne, empero, es buena, pero el mal o lo malo es abandonar a su Creador (5), y por eso no puede decirse que los movimientos y pasiones del alma procedan de los cuerpos terrenos (ib). Esos movimientos y afecciones penden de la voluntad o del querer y en conformidad con éste reciben su rectitud o su malicia (6), reduciéndose todo a un amor recto o a un amor torcido (7, 2). Las pasiones las tienen también los justos, pero en ellos son rectas y bien dirigidas (9, 1-2), probándolo con el más típico ejemplo de las mismas, que es San Pablo, en un número delicioso que delimita toda la vida afectiva y psicológica del apóstol (9, 2). Estas pasiones, afecciones o movimientos, no son vicios, y dirigidas por la razón y según ella no merecen el nombre de enfermedades (*morbi*). El mismo Señor las tuvo y las cultivó, llevándolas a su perfección (9, 3). En Cristo pendían de su voluntad. Las afecciones, empero, pertenecen a la vida, a la condición de nuestra existencia terrena y sin ellas no seríamos rectos, sino inhumanos (9, 4). La *apatheia* no es propia de esta vida, si por ella se entiende la carencia de estas afecciones: *Si autem apatheia illa est, ubi nec metus ullus exterret, nec angit dolor, aversanda est in hac vita, si recte, hoc est secundum Deum vivere volumus: in illa vero beata, quae sempiterna promittitur, plane speranda est*²⁹. La vida recta tiene rectos todos sus afectos, y la desordenada, desordenados (9, 6). Y por tanto en esta vida se trata de conservar ordenadas y bien dirigidas las afecciones y a su vez no dominarlas como llevados por la soberbia, sino como sometidos a Dios, por querer vivir según el espíritu, es decir, según Dios mismo. En consecuencia, *et si nonnulli tanto immaniore, quanto rariore vanitate hoc in se ipsi*

²⁸ Cfr. *De civ. Dei* XIII, 16 col. 388; XIV, 3, 1, col. 405 dos veces; XIX, 4, col. 628; XIX, 17, col. 645; 27, col. 657. Excluimos las citas del pasaje en otras obras.

²⁹ *Ibid.* XIV, 9, 4, col. 416.

adamaverint, ut nullo prorsus erigantur et excitentur, nullo flectantur atque inclinentur affectu, humanitatem totam potius amittunt, quam veram assequantur tranquillitatem. Non enim quia durum aliquid, ideo rectum; aut quia stupidum est ideo sanum ³⁰.

Colocado, pues, este principio sobre las pasiones y su significado, buenas en sí mismas y malas por la vida desordenada, la aplicación se hará inmediata. Thonnard, en una nota resumen de sus estudios sobre la vida efectiva del alma y la interiorización de las pasiones en San Agustín, escribe: "Para comprender bien esta psicología no es preciso colocarse sobre el plan *analítico* con las distinciones netas de la filosofía tomista. La pasión definida "movimiento del apetito sensible", que es como la sensación "actus coniuncti" (acto del alma y del cuerpo, formando un solo agente consciente), no corresponde más que parcialmente a lo que estudia Agustín bajo el nombre de amor, placer, dolor, etc. y nosotros hemos llamado "pasiones". Para él, en sus movimientos afectivos, es el hombre todo entero por su alma racional quien interviene. Y según la revelación, el hombre, sujeto de las pasiones, no posee ya la "naturaleza íntegra" que privativamente ignoraba la concupiscencia, sino la "naturaleza caída" que debe ser reparada por la gracia. Esta manera sintética de enfrentar el problema no favorece siempre la claridad, pero es más rica, más próxima de lo real; y no debe jamás olvidarse para interpretar correctamente las aserciones agustinianas" ³¹. A su vez Bardy, en nota también al libro XIV había escrito, tras un somero examen del valor moral de las pasiones: "Se ve así el carácter profundamente humano de la doctrina moral de San Agustín. El gran doctor reconoce que las pasiones son exigencias de la vida terrestre: aquí abajo, no solamente es imposible pasar sin ellas, sino que no es ni deseable y los estoicos mismos, al menos los más razonables de entre ellos, no exigen más de sus discípulos la apatía completa. Se contentan con pedirles la constante posesión de sí mismos y la existencia de un opinión recta sobre los bienes y los males" ³².

Para oponerse al error que explicaba todo pecado o falacia por el influjo del cuerpo, de la carne o de la materia, como hemos ya recordado siguiendo el texto del Santo, Agustín vuelve una y otra vez sobre el *papel esencial de la voluntad o del querer*, que, al fin, se identifica con el *amor*. Y con esto lo habrá resuelto todo, interiorizándolo de este modo. Por el amor, o por el querer, habrá que definir las diferentes pasiones o afecciones, y cuanto más fácilmente obedezcan a la voluntad y se sometan a ella, y más fácilmente pueda obrar con ellas y en ellas, tanto

³⁰ *Ibid.* XIV, 9, 6, col. 417; vid. S. CUESTA, *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín. Estudio sobre dos concepciones del Universo a través de un problema antropológico*, Madrid 1945.

³¹ F. J. THONNARD, en "La Cité de Dieu" v. nita 24. En la p. 539, nota 42 que titula: *La psychologie des passions*.

³² G. BARDY, o. c., note 40: *Le valeur morale des passions*, 534.

mejores serán, si la voluntad, a su vez, está sometida a Dios. De esta suerte podía muy bien decir que esas pasiones y afecciones en Cristo pendían de su voluntad y eran dirigidas por ella, y en los santos permanecen las pasiones, pero son también enderezadas por la voluntad, liberada ya en la actual economía, como nos dirá luego, por la gracia. Esto es necesario tenerlo en cuenta para el problema que nos ocupa en estas páginas.

LAS PASIONES Y EL MATRIMONIO EN EL PARAÍSO.

Agustín, en todo lo expuesto hasta el presente, llevaba una mira precisa y definida, y desemboca aquí: ¿Tenían los primeros hombres en el paraíso esas pasiones y afecciones? La respuesta, siguiendo el curso de la exposición agustiniana, sería clara en una afirmativa, como en Cristo, pero sometidas a la propia voluntad. No había temor ni dolor, pero en cambio existía el amor y el gozo. Reinaba un amor imperturbable a Dios: "Reinaba allí un amor imperturbable a Dios, y los cónyuges entre sí vivían en una familiaridad fiel y sincera y de este amor fluía un grande gozo, sin faltar un objeto de amor digno de disfrute. Evitaban el pecado sin inquietud alguna, y al esquivarlo no irrumpía en ellos otro mal que les angustiara" ³³. Allí reinaba la felicidad plena y no había turbaciones ni perturbaciones, y así hubiera seguido el género humano, realizando el *creced y multiplicaos* hasta completar el número de los predestinados.

Siendo esto así y faltando la perturbación en el paraíso, ¿cómo sería allí el matrimonio y cómo se realizarían los actos conyugales para la procreación de la prole? "Problemas como el que plantea aquí San Agustín —escribe Bardy— sobre el modo de generación, parecen hoy bastante ociosos. No debemos ciertamente juzgarlos con nuestra mentalidad actual, sino con la mentalidad de los cristianos del siglo IV y aún de una manera especial con la del Obispo de Hipona mismo" ³⁴. Sin embargo no lo creemos ocioso ni inútil para un cristiano, o diríamos mejor para un teólogo, de nuestro tiempo, ya que "si estamos llamados a aquella naturaleza que Dios creó al principio para el hombre" ³⁵, es de suma importancia para aclararnos el problema sobre el matrimonio. Tal vez por olvidar esto vayamos a la búsqueda de una solución que estaba dada en precedencia, pero que ha quedado solamente como un ideal escatológico. La finalidad de Agustín es única: sabe que el hombre, antes o después del pecado, estaría sobre la tierra como de

³³ *De civ. Dei* XIV, 10, PL. 41, 417.

³⁴ G. BARDY, o. c., note 43: *La doctrine de saint Augustin sur le mode de la génération avant le péché*, 539.

³⁵ *De vera relig.* 46, 88 PL. 34, 162: Vocamur autem ad perfectam naturam humanam, qualem ante peccatum nostrum Deus fecit: revocamur autem ab ejus dilectione, quam peccando meruimus.

pasaje y que necesita, dirá aquí, cubrir el número de los predestinados, y esto habría de realizarse a través de la generación.

La respuesta que aquí presentará el Santo ha sufrido, sin duda alguna, una evolución a través de los años. Pero en este libro es completa y adquirida y, en consecuencia, no se duda ya en una interpretación real de los hechos, no solamente espiritual. Cómo ha ido interpretando el *creced y multiplicaos* lo hemos ya insinuado y aquí llega a una conclusión definitiva. Se lo había planteado en el *De bono conjugali*, 2, 2 (PL. 40, 373-375), proponiéndose diferentes soluciones, sea que tuvieran descendencia sin cohabitar *alio aliquo modo*, si no hubiesen pecado; sea que aquí se significasen mística y figuradamente muchas otras cosas; sea que la sucesión viniese solamente por el pecado, como si no pudiese existir la cohabitación sino de cuerpos mortales. Sabe que existen muchas sentencias sobre ese texto y que requeriría un largo discurso para dilucidarlo: "Han existido muchas y diferentes sentencias sobre el particular. Y si hubiésemos de examinar cuál de entre ellas se conforma mejor a la verdad de las divinas escrituras, nuestra disputa se prolongaría prolijamente"³⁶. En *De Gen. ad litt.* III, 21, 33 PL. 34, 293 todavía piensa en ese modo, sin saber cuál, y propone como un ejemplo el que de una piadosa amistad pueden nacer los hijos. Y más tarde en *De Gen. ad litt.* IX, 3, 5-7 col. 395; 4, 8; col. 595-596; cap. 5-11, n. 9-19, cols. 396-400 dirá, respondiendo al por qué ha sido creada la mujer, que el único modo de hallar respuesta es el pensar en la procreación de los hijos y así le servirá de solaz y de ayuda al varón, porque en lo demás no encuentra esa ayuda. Así considerando la mujer, hecha del varón, en el sexo, en la forma y distinción de miembros que tiene, se ve que está hecha para la generación, y por tanto en resumen puede decir: "Cuando se pregunta para qué ayuda del varón haya sido creado el otro sexo, considerando diligentemente, en cuanto es posible todas las cosas, yo no encuentro otra razón que la prole, para que por su descendencia se llenase la tierra; pero esta prole no era procreada del mismo modo que hoy se procrean nuevos hombres, ya que hoy la ley del pecado está inherente a los miembros y se opone a la ley de la mente, aunque sea superada en virtud de la gracia de Dios: tal no podía ocurrir a no ser en este cuerpo de muerte, consecuencia del pecado"³⁷. En cuanto a la convivencia o al coloquio como finalidad de la mujer para la vida del hombre, no lo ve tan claro el Santo y habla en cierta medida de experiencia. Cree más fácil eso entre dos amigos, y así escribía: "¿No es más congruente para la convivencia y el coloquio la vida en común de dos amigos que la del varón y la mujer? Viviendo los dos amigos en mutua ayuda y prestación no habría lugar a que las voluntades contrarias perturbasen la paz de los cohabitantes, ni habría lugar al orden, en virtud del cual, uno ha de ir primero y el otro

³⁶ *De bono conjug.* 22, 2, PL. 40, 373.

³⁷ *De Gen. ad litt.* IX, 11, 19, PL. 34, 400.

después, máxime si el que va después ha sido creado del primero, como la mujer lo ha sido del hombre" ³⁸. Por eso la única causa que encuentra es la "*causa pariendi*" que repite en casi todos los capítulos antes citados de esta obra. Parecería una cierta degradación de la mujer o un cierto desprecio de su vida social, pero así lo aprendía en los clásicos, Terencio de modo especial ³⁹, Teofastro ⁴⁰ y también de la experiencia, viéndolo así en la Escritura.

Al llegar aquí al libro XIV *De civitate Dei* la doctrina está ya adquirida. Tras una larga consideración, nos ha confidenciado el Santo, tras haber buscado motivos y causas de esa creación de la mujer como ayuda, nos entrega en frases sintéticas su pensamiento. También se engendraría en el paraíso, pero sin la perturbación y la pasión, sin la *libido* que ha creado la desobediencia de los miembros. Entonces se parte de un hecho que exalta el matrimonio y la bendición de las nupcias y es que éstas fueron bendecidas antes del pecado y esa bendición subsistió también después del pecado ⁴¹. Así sobre el *creced y multiplicaos* dice: "Sin embargo, la bendición dada al matrimonio para que creciesen, se multiplicasen y llenasen la tierra, aunque es verdad que subsistió en los delinquentes, con todo, se dio antes de delinquir, dándonos a entender con ello que *la procreación de los hijos es gloria del matrimonio, no pena del pecado*" ⁴². La procreación, en consecuencia, no es pena del pecado, sino gloria del matrimonio y así lo demostró la bendición de Dios. En el paraíso, empero, no se unirán llevados de la *libido*, palabra ésta que había reservado propiamente a aquella que excita las partes obscenas del cuerpo ⁴³. La procreación es un don de las nupcias, anterior al pecado, al crearlos hombre y mujer, y el sexo supone algo en la carne: "No nos cabe la menor duda que el crecer, multiplicarse y llenar la tierra, según la bendición de Dios, es un don del matrimonio, instituido por Dios desde el principio antes del pecado, al crear un hombre y una mujer. El sexo, evidentemente, supone algo carnal" ⁴⁴. Y, por tanto, hay que entenderlo ya en sentido literal y no espiritual o alegórico, como en años anteriores había hecho en más de una ocasión. Parecería como que estaba respondiendo a los excesos de Jerónimo en este sentido, él

³⁸ *Ibid.* IX, 5, 9, PL. 34, 396.

³⁹ Cfr. *De civ. Dei* XIX, 5, PL. 40, 632, en que cita aquello de Terencio: *Duxi uxorem, quam ibi miseriam vidi nati filii, alia cura!* (*Ad.* 5, 4, 13 sq.). Y continúa citando, al menos *ad sensum de Eun.* I, I, 14 sq.: *Quid itidem illa, quae in amore vitia commemorat idem Terentius, injuriae, suspiciones, inimicitiae, bellum, pax rursus: nonne res humanas ubique impleverunt?*

⁴⁰ San Jerónimo nos cita un largo párrafo de una obra de Teofastro *De nuptiis*, en *Adversus Jovinianum* I, 47, PL. 23, 289-291, y dado el principio, no dudamos en ver una reminiscencia clara de la misma obra en *Solil.* I, 10, 17, PL. 32, 878, lo mismo que algunas otras referencias de las *Confessiones*. Volveremos en alguna ocasión sobre este punto.

⁴¹ *De Gen. ad litt.* IX, 3, 5, PL. 34, 395.

⁴² *De civ. Dei* XIV, 21, PL. 41, 428.

⁴³ *Ibid.* XIV, 16, col. 424.

⁴⁴ *Ibid.* XIV, 22, col. 429.

que había siempre hablado de que el matrimonio comenzó a existir después del pecado y una vez que fueron arrojados del paraíso, y que solamente entonces se unieron en matrimonio o en acto conyugal, sin plantearse el problema de si sería posibles antes y del cómo. El fin, pues, del hombre y de la mujer era llenar la tierra, como aparece de su propia complejión fisiológica, entendiéndose la bendición de Dios del lazo corporal que une los dos esposos.

Siendo esta la finalidad primera, probada por razones fisiológicas y psicológicas y espirituales, ya que habría que llenar el número de los predestinados, oponiéndose por eso mismo a quienes decían que sólo se habrían ayuntado y habrían engendrado de existir el pecado⁴⁵ —siendo entonces necesario el pecado para ello, lo que parece absurdo al Santo— ¿cómo sería fecundo también el matrimonio sin el pecado y sin la *libido* vergonzosa? Agustín se ve en un aprieto, porque no hay ejemplo actualmente que pueda probar aquello ni nadie ha experimentado aquella realidad anterior al pecado, pero opina que el miembro de la generación obedecería a la voluntad como lo hacen ahora los demás. Aquel matrimonio “y por tanto aquellas nupcias dignas de la felicidad del paraíso, sin el pecado, serían fecundas en amables frutos y estarían exentas de la *libido* vergonzosa. ¿Cómo sería esto posible? A la verdad que actualmente no hay ejemplo capaz de ilustrarlo. Sin embargo, no por eso debe parecer increíble que aquel miembro pudiera obedecer sin *libido* a la voluntad, pues son tantos los que ahora le están sometidos”⁴⁶. Y continúa probando cómo los demás miembros sirven y se someten a la voluntad, aunque en contadas ocasiones no le obedezcan. Al ánimo le cuesta más dominarse e imponerse a sí mismo que a los miembros del cuerpo, pero la *libido* es un justo castigo de la desobediencia. Y nace de aquí la paradoja. El pudor radica en la mutua desobediencia, ya que sobre todo en los órganos generativos domina mucho menos. Este problema se ha elevado a tema, y ya antes, en las *Confessiones* VIII, se había hablado con gran profundidad psicológica de este doble en la voluntad y esta lucha de mí mismo contra mí mismo. El ánimo a veces no se somete a sí mismo y menos a Dios, y el cuerpo no se somete al ánimo. La voluntad quiere mantener a raya los miembros y que éstos sigan sus órdenes, pero solamente lo ha realizado en el paraíso. Y por eso describe aquí ahora el cómo serían allí esos movimientos: “Pero cuando la voluntad imperiosa tiene a raya los miembros, sin los cuales no puede saciar su apetito los excitados por la *libido* contra la voluntad, se conserva la castidad, no perdida, sino suspendida por el deleite pecaminoso. Esta renitencia, esta repugnancia, este combate librado entre la voluntad y la *libido*, por suficiencia de voluntad e indignancia de *libido*, no lo sufriera en el paraíso el matrimonio si la desobediencia culpable no hubiera sido castigada con la desobediencia penal. Aquellos miembros

⁴⁵ *Ibid.* XIV, 23, 1, col. 430.

⁴⁶ *Ibid.* XIV, 23, 2, col. 430.

estarían sometidos a la voluntad, como todos los demás" ⁴⁷. En el paraíso faltaría esa lucha y esa oposición y habría una obediencia máxima también en lo generativo. Engendrarían, pero sin el sobresalto y el delirio de la pasión sexual. No obstante, no puede alargarse porque el pudor le obstruye también aquí la vía y la palabra y no quiere herir los oídos piadosos. Entonces, hasta refutar la infidelidad, va a argumentar *non de rerum inexpertarum, sed de sensu expertarum* (ib.). Y se coloca en consecuencia en el plano más realista que se ha conocido en el tema; cuando habla de la *libido*, de su sobresalto, de su dominio y de su sometimiento a la voluntad. No juega en el aire, sino que, basado en una experiencia, entra en el campo que ahora tiene ante los ojos, al menos para usarlo como argumento negativo y decir que en el paraíso no podría ser así la generación.

Todo el problema radica, siguiendo su pensamiento expresado, en el sometimiento a la voluntad y por tanto en lo que concluiría luego, en el *usus voluntarius*. Esto es sumamente interesante para el fin de nuestro estudio. Ahora repite este sometimiento a la voluntad de lo generativo también y escribe: "Allí el hombre seminaría y la mujer recibiría el semen cuando y cuanto fuese necesario, siendo los órganos de la generación movidos por la voluntad, no excitados por la libido" ⁴⁸. Así se realizaría el acto conyugal en el paraíso y así sería en la serenidad voluntaria, *cuando fuese necesario y en cuanto fuese necesario*. Dios podría haber dado también al hombre ese dominio voluntario de lo sexual, como de los demás miembros: "Luego al hombre le fue también posible tener sujetos los miembros inferiores, facultad que perdió por su desobediencia, ya que para Dios fue fácil crearlo de manera que los miembros de su carne, que ahora únicamente son movidos por la libido, los moviera sólo la voluntad" (ib.). Y para mostrar la facilidad con que muchos mueven a placer todos los miembros cuenta los *mirabilia*, leídos o vistos, en los libros o en su derredor, de personas que hacen maravillas con sus diferentes partes (24, 2, col. 432-433). Y una vez que ha referido esos hechos maravillosos concluye: "¿Por qué no creemos que, antes de la desobediencia y de la corrupción, los miembros del hombre pudieron servir a la voluntad sin ninguna libido en lo relativo a la generación?" ⁴⁹.

La felicidad, por otra parte, radicaría en vivir como se quiere ⁵⁰, si nada se quiere torpemente ni por tanto se vive torpemente ⁵¹. Y en el paraíso existía esa felicidad y vivían como querían, reinando también en el matrimonio ese amor casto y honesto que acompañaba a los esposos. "Según esto, el hombre en el paraíso vivía como quería porque sólo quería lo que Dios había mandado. Vivía go-

⁴⁷ *Ibid.* XIV, 23, 3, col. 431.

⁴⁸ *Ibid.* XIV, 24, 1, col. 432.

⁴⁹ *Ibid.* XIV, 24, 2, col. 433.

⁵⁰ *Ibid.* XIV, 25, col. 433.

⁵¹ *Ibid.* XIV, 24, 2, col. 433.

zando de Dios y era bueno por su bondad; vivía sin ninguna indigencia y tenía en su mano el vivir siempre así... Su carne gozaba de perfecta salud, y su alma, de tranquilidad absoluta... La sociedad conyugal estaba acompañada de un amor honesto y hacadero. La laxitud no comprendía al ocio ni el sueño le rendía contra su querer. Dios nos libre de creer que en tal facilidad de mandatos y en tamaña felicidad los hombres no podían engendrar sin el morbo de la libido. Esos miembros, como los demás, se moverían al arbitrio de la voluntad, y el marido se hundiría en el regazo de la esposa con tranquilidad de ánimo, sin el estímulo de ardor libidinoso y sin la corrupción de la integridad corporal. Y no porque la experiencia no pueda probar ese hecho es menos digno de fe, puesto que, a exigencias del momento, esas partes las dominaba la voluntad, no el ardor impetuoso. Entonces el semen viril pudo ser inyectado en la esposa sin romper su integridad, al igual que ahora la virgen puede tener la menstruación sin violarla. Aquel podía inyectarse por el mismo conducto por donde pueden ser arrojados los menstrosos. Así como para el parto relaja las vísceras maternas no el gemido del dolor sino la madurez del feto, así para la fecundación y la concepción uniría las dos naturalezas, no el apetito libidinoso, sino el uso voluntario..." Apela nuevamente al pudor y a decir que es una conjetura lo que está haciendo para concluir en lo que nos interesa al presente: "Y, dado que esto que digo no lo experimentaron ni quienes pudieron experimentarlo (porque una vez metidos en el pecado, merecieron el ser desterrados del paraíso antes de cohabitar *con voluntad tranquila*), ¿cómo ahora, al reseñarlo, no evocará el hombre *la experiencia de la libido turbida* y no *el atisbo de una voluntad plácida*? Por eso el pudor no permite hablar con soltura, aunque no falten razones al pensador"⁵².

Las conclusiones son múltiples y tenemos que ir recorriendo una a una las implicaciones, porque tal vez el fundamento de toda la doctrina matrimonial agustiniana solamente haya llegado a colocarse aquí, con este profundo análisis que le permite la navegación en el realismo de lo sexual. El acto matrimonial en el paraíso, por tanto, se realizaría *a plena voluntad, cuándo y cuánto fuese necesario para la procreación de los hijos* y para llenar el mundo de los predestinados que colmarían el cielo. Se trataría aquí por tanto de una *fida societas ex honesto amore*, de una *concors mentis corporisque vigilia* y de una *custodia mandati sine labore*. Esto, unido a la bendición de las nupcias para la procreación *ad gloriam connubii*, y el *uso voluntario* en la unión, nos sitúa en la misma perspectiva que hoy plantean para el matrimonio. Inmediatamente interrogarían a Agustín: ¿Existiría allí la *delectatio* en el acto conyugal? Y Agustín respondería que la *delectatio* como egoísta y saciativa, no; en cambio existiría el *gaudium* que procedía de ese honesto y casto amor y de ese uso voluntario. El placer, se dirá,

⁵² *Ibid.* XIV, 26, col. 434.

es connatural a la realización de la función específica de cada órgano, pero ése existiría en el gozo.

Se tiene además la impresión de que hay dos ángulos de visión distintos: los modernos están muy preocupados de regular los hijos, les interesa sobre todo el número mayor o menor de hijos en el matrimonio y los problemas se los crean a través de los hijos, mientras que San Agustín va más al fondo, al sujeto o sujetos del acto. La diferencia parece mínima, pero es trascendental a la hora del acento, porque entonces o se propone evitar los hijos, o se propone el uso voluntario y en consecuencia sacrificado del matrimonio. Es verdad que se implican las dos cosas, pero es cuestión de intencionalidad.

Sin embargo, creemos plenamente a través del análisis que nos ha hecho Agustín, que la sexualidad, antes del pecado, y por tanto el matrimonio en el paraíso, tal como el Santo lo ha concebido después de un largo laborío intelectual, se reduce a una *sexualidad positiva, voluntaria, quando opus est et quantum opus est ad gignendam et diligendam prolem*. El amor de que nos hablan hoy, hecho de abandono mutuo sin reservas ni restricciones, y la racionalización o humanización del acto conyugal quiere llegar justamente a esa misma conclusión, aunque les estaría permitido el acto siempre como expresión de amor, cosa a la que San Agustín no habría llegado: una fecundidad *generosa, responsable, adulta, voluntaria, quando et quantum*.

Y aquí el auténtico, el verdadero problema: *¿Es posible esto en la actual economía?* Aquí choca un optimismo bastante irenista con aquello que puede llamarse un pesimismo; pero hay un justo realismo que está sobre el pesimismo y el optimismo. Hoy serían optimistas; Agustín sería pesimista. Habría solamente que educar y formar a la gente en el sentido y el valor positivo de la sexualidad y crear un ambiente de responsabilidad y madurez en todos los órdenes, desde el personal al social. El ideal está fijado para todos: Agustín fija el ideal en aquello que sería un día el paraíso, ideal al que se tiende, pero al que no se llega más que por otro camino; los modernos plantean el ideal y creen que se llegará a él por medios bastante humanos. La pregunta, pues, sobre la posibilidad de ese ideal se pretende ilógicamente ir resolviendo no con el dominio personal, o el autocontrol, sino más bien con el seguro de la no concepción, y se forma a una fecundidad responsable haciendo saber cuándo, usando del matrimonio, no habrá peligro de hijos, haciéndole, por lo mismo, abstenerse no por amor sino por temor, cuando lo que se predicaba era el amor, y permitiéndole usar luego del matrimonio con la razón especiosa de que el acto matrimonial es expresión del amor. La fecundidad que se predica responsable, no es responsable en el uso sino en la finalidad; no es voluntaria en el uso sino en el fin. Se usaría del matrimonio con más frecuencia si se supiese que los hijos no habrían de venir, cuando el uso voluntario y responsable exige e impone un respeto a sí mismo y a la mujer y a

ambos en Dios y por Dios. La menor briz de placer egoísta en el acto macula la perfección matrimonial y para llegar a esa plena donación tenemos que preguntarnos por la posibilidad.

El interrogante: ¿Es posible esto en la actual economía? ha quedado intacto y virgen y la respuesta, bien a pesar de los irenistas modernos, hay que ofrecerla con Agustín. El descubrimiento moderno es antiguo, solamente que ahora se ha aplicado a un período poslapsario y Agustín lo había retenido como ideal en el paraíso.

EL MATRIMONIO DESPUÉS DEL PECADO.

¿Ha cambiado algo después del pecado? ¿Continúa el mismo régimen, el mismo uso voluntario de lo sexual, la misma responsabilidad y consciencia, el mismo amor sin mezcla de egoísmos y de placeres bajos? La impresión, en algunos estudios actuales, se mostraría por la negativa: no ha cambiado nada. El hombre podría realizar esa humanización consciente de lo sexual y, por tanto, la racionalización en el matrimonio y su uso. No obstante, Agustín podría explicarnos que antes del pecado existía esa voluntad tranquila en Dios, esa consciencia de la presencia de Dios en el alma, ese amor honesto, nacido de un gozo de la unión en Dios y por Dios. Reinaba la más completa obediencia a Dios y allí era el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo. Como el alma obedecía a Dios, al alma le estaba sometido el cuerpo, y no había contradicción ni lucha. Aquella consciencia de la fuente interior, que regaba el espíritu, desapareció con el pecado y lo que era consciencia se convirtió en *mente sopita*, en algo que quedó sumido en la oscuridad y esta misma presencia divina que llama a la consciencia, a la renovación de la imagen de Dios, es un punto de enganche⁵³.

El hombre fue creado por Dios con buena voluntad y recto: "Dios, como está escrito (Eccl. 7, 30), creó al hombre recto y, por consiguiente, con una voluntad buena, porque sin voluntad buena no sería recto. La buena voluntad es, pues, obra de Dios ya que el hombre fue creado por Dios con ella"⁵⁴. Pero la mala voluntad procede del hombre y el hombre se separó de Dios, abandonando al Creador y desobedeciéndole, quedando de este modo esclavo de su propia desobediencia. Y aquello que era el libre albedrío del hombre ha quedado dominado por los vicios y por los deseos bajos. El mal entró en el mundo y entró en lo que tenía bien: "Se subtrae, pues, el mal sin substraer naturaleza extraña algu-

⁵³ Cfr. CILLERUELO, *Videre Deum*. Principio y fundamento de la Teología agustiniana. Tesis defendida en la Pont. Univ. de Salamanca, 1964; ID., "Deum videre" en San Agustín: *Salmanticensis* 12 (1965) 3-31, principalmente 24-31.

⁵⁴ *De civ. Dei* XIV, 11, 1, col. 418.

na o parte de ella, sino la que había sido viciada y corrompida, sanada y corregida. El albedrío de la voluntad es verdaderamente libre cuando no es esclavo de vicios y de pecados. En esa condición fue dado por Dios y una vez perdido por vicio propio, no puede ser devuelto sino por El que pudo darlo" (ib.). Entonces el pecado consistió en tornarse sobre sí mismo, complacerse en sí mismo y por rebelarse ellos contra la obediencia debida a Dios, cayeron del amor casto y honesto, que les regía, y se fueron hacia el amor bajo. De tal suerte que Agustín ve la tentación que comienza por la parte inferior, por la más débil, por la mujer y que el hombre asintió a ella por *vínculo social*: "Así estamos en nuestro derecho al suponer que aquel varón violó la ley de Dios, no porque creyera en la verdad aparente que le dijera su mujer y seducido por ella, uno a una, hombre a hombre, cónyuge a cónyuge, sino porque condescendió con ella por el amor que les unía. No en vano dijo el Apóstol: *Adán no fue engañado, en cambio la mujer sí* (I Tim. 2, 14). Ella tomó por verdaderas las palabras de la serpiente, y él no quiso desgajar aquel único enlace ni aún en la comunión de pecado. No por eso es menos culpable, pues pecó a conciencia" ⁵⁵. Parecerá quizá un cierto menosprecio a la mujer, pero constatamos el hecho de que la única unión, la comunión, el vínculo social, no le permitió a Adán separarse de la mujer ni siquiera en el pecado.

Continúa examinando la cualidad del primer pecado y su gravedad, ya que era tan fácil el cumplimiento de lo preceptuado ⁵⁶ y luego considera la esencia del mismo, haciendo hincapié en la *soberbia como causa del pecado*, que es agradarse y complacerse en sí mismo, y por tanto egoísmo y egocentrismo ⁵⁷, sabiendo que fue primero la caída en el interior y luego se manifestó al externo. Al agradarse y complacerse el hombre en sí mismo se desprendió de Dios y desobediéndole quedó a sus fuerzas y esclavo de sus propias pasiones. Y esa soberbia se palió también y se evidenció más al buscar una excusa para una transgresión abierta y manifiesta ⁵⁸. Dios fue despreciado de este modo, El que había creado al hombre a su imagen y semejanza y le había dado poder sobre todo lo creado, y no manteniéndose obediente a Dios, "siguió una justa condenación. Y esta condenación fue tal, que el hombre, que guardando el mandamiento, había de ser espiritual aún en la carne, se trocó en carnal aún en la mente. Como él, por su soberbia se complació en sí mismo, la justicia de Dios le entregó a sí mismo, y no para vivir en su pura independencia, sino para arrastrar, luchando contra sí mismo, en lugar de la libertad que deseó, una servidumbre dura y miserable bajo el poder de aquél a quien dio su consentimiento pecando. Muerto volunta-

⁵⁵ *Ibid.* XIV, 11, 2, col. 419.

⁵⁶ *Ibid.* XIV, 12, col. 420.

⁵⁷ *Ibid.* XIV, 13, 1-2, col. 420-422.

⁵⁸ *Ibid.* XIV, 14, col. 422.

riamente en espíritu, había de morir contra su voluntad en el cuerpo, y, desertor de la vida eterna, quedaba condenado también a una muerte eterna si la gracia no le librara”⁵⁹. Y entonces a aquella desobediencia se retribuyó con la desobediencia, centrándose ésta en la lucha, de sí mismo contra sí mismo, y no obedeciendo ahora la carne a la voluntad, la disención surge en el hombre y es la pelea que se sostiene: “En puridad, y para decirlo en pocas palabras, ¿qué se retribuyó como pena al pecado de desobediencia sino la desobediencia? Y ¿qué miseria hay más propia del hombre que la desobediencia de sí mismo contra sí mismo, de forma que, por no haber querido lo que pudo, quiera ahora lo que no puede?”⁶⁰. Y es pugna entre la voluntad y el poder o entre dos querer, uno de los cuales no completo aparece como una especie de signo del pecado. Agustín insiste aquí en las relaciones entre *la carne* y *el alma* tanto en el placer como en el dolor, como hemos visto en la psicología de las pasiones, partiendo de unos ciertos principios platónicos de la función del alma en el cuerpo. Y una vez explicadas esas relaciones en los dolores y en el placer, llega a un término que se le antoja esencial, y que lo es, y que ha tenido una máxima resonancia en el mundo científico a partir de Freud, la *libido*: “Al placer precede un cierto apetito que se siente en la carne y es una especie de deseo suyo. Así el hambre y la sed y la libido —término empleado con más propiedad para los órganos de la generación, aunque es término general para toda pasión—”⁶¹. Hace un análisis de las diferentes *cupiditates* —ira, avaricia, perversidad, jactancia— definiéndolas como *libido*, sea *vincendi*, sea *habendi pecuniam*, sea *quomodocumque vincendi*, sea *gloriandi*. Pero lo interesante y lo que nos da la clave para nuestro estudio es lo que acaba de decirnos, casi como quien no dice nada, pero acentuándolo al máximo. Hay que tener muy en cuenta que “cuando se dice que la carne siente dolor o deseo, o es el mismo hombre, como ya hemos apuntado, o alguna parte del alma, en que la carne imprime su pasión, pasión que, si es molesta, causa dolor, y si agradable, placer” (ib.). Ahora bien, a la *voluptas*, llamémosla placer, le precede un cierto apetito que se deja sentir en la carne, como su cupididad, y como el hambre y la sed, y la llamada comúnmente en lo genital *libido*. Y se dice en el capítulo siguiente, ya concretando el sentido de esa *libido* y su delimitación terminológica: “Es verdad que hay muchas clases de libido; pero cuando se dice libido a secas, sin más, suele casi siempre entenderse la que excita las partes sexuales del cuerpo”⁶². La libido no es, pues, el placer, la *voluptas*, sino el apetito que la precede en lo sexual, aquello que se deja sentir *in carne et ex carne*, y éste es el que domina al hombre total y lo lleva al mayor de los

⁵⁹ *Ibid.* XIV, 15, 1, col. 423.

⁶⁰ *Ibid.* XIV, 15, 2, col. 423.

⁶¹ *Ibid.* col. 424.

⁶² *Ibid.* XIV, 16, col. 424.

placeres, la *voluptas*, que mezclando cuerpo y espíritu conduce al hombre a la ofuscación de la mente en el acto de la realización. En el examen de este concepto y de su potente atracción y poder radica el pensamiento de Agustín, tocante a lo psicológico en lo sexual. Aquí sus anotaciones, diríamos, que son experienciales y puede hablar con conocimiento y le darían razón los modernos sexólogos. Quizá a esa especie de éxtasis o pérdida de la razón en el acto alguien podría llamarle el pleno abandono o la plena donación al cónyuge, pero Agustín lo considera como una irresponsabilidad, porque el hombre pierde ya en ello su propio dominio y voluntad. Sus palabras son profundísimas a este respecto: "Y es tan fuerte (la libido) que no sólo señorea al cuerpo entero ni sólo fuera y dentro, sino que pone en juego a todo el hombre, aunando y mezclando entre sí el afecto del ánimo con el apetito carnal, produciendo de este modo la voluptuosidad, que es el mayor de los placeres corporales. Tanto es así, que, en el preciso momento en que ésta toca su colmo, se ofusca casi por completo la razón y surge la tiniebla del pensamiento" ⁶³. Y continúa diciendo que los casados preferirían ejercer su oficio de esposos sin esa *libido*, de suerte que también en ello, como en las demás operaciones, *mutu voluntatis, non aestu libidinis* se viesen incitados y excitados.

Tiene otra nota muy interesante que nos permite entrar en la psicología del hecho sexual y que lleva mucho de profundidad, en cierto sentido, contra el parecer de lo que quizá, quien no lo haya experimentado, opine: "Es que aún los buscadores de este placer en los goces matrimoniales o en las impurezas vergonzosas no sienten a su antojo esas conmociones. A veces ese movimiento les importuna sin quererlo y a veces les deja con el caramelo en la boca. El alma chirría por el calor de la concupiscencia, y el cuerpo tiritita de frío. Y así, ¡cosa extraña!, la libido no sólo rehusa obedecer al deseo legítimo de engendrar, sino también al deseo lascivo. Ella, que de ordinario se opone al espíritu, que lo enfrena, a veces se revuelve contra sí misma, y, excitando el ánimo, se niega a excitar el cuerpo" ⁶⁴. El hecho es de experiencia y puede interrogarse a quienes tengan alguna, de lucha o de caída en ocasiones, con capitulaciones en otras.

Agustín se ha colocado en el pleno realismo y más aún, ya nos había dicho en otra parte, que había coloquiado con casados sobre estos temas —el diálogo con los seglares es ya antiguo— y la conclusión a que ha llegado es la siguiente: "Lo cual no deja de ser maravilloso el que muchos hoy se abstengan, durante toda la vida, de todo concúbite o, si se casan, lo tengan solamente por razón de la prole. Tenemos muchos hermanos, y socios de la heredad celeste, de ambos sexos que han practicado la continencia, bien en la vida matrimonial o bien estan-

⁶³ *Ibid.*: ita ut momento ipso temporis, quo ad ejus pervenitur extremum, pene omnis acies et quasi vigilia cogitationis obruatur.

⁶⁴ *Ibid.* col. 425.

do libres en absoluto de tal unión. En realidad, son innumerables. ¿Hemos acaso oído algún coloquio familiar de quienes están casados o lo estuvieron que nos indique que nunca se unieron en acto matrimonial a no ser esperando la prole? Lo que mandan los apóstoles a los casados pertenece a las nupcias; lo que permiten por concesión (*venialiter*) o impide las oraciones, no lo imponen al matrimonio, sino que lo soportan”⁶⁵. Agustín no hablaba de memoria, sino basado en una experiencia personal y también en experiencia coloquial. Esto ha creado en él la conciencia de una profundización realística en lo sexual y no de un irenismo alarmante. Ha apuntado al ofuscamiento profundo, si se quiere, a ese éxtasis o “rito litúrgico” del acto conyugal, pero también a la deshumanización, a la casi inconsciencia al llegar al extremo. Así se crea la desobediencia de los miembros generativos en el cuerpo, que ha quedado como signo y símbolo sensible de la desobediencia del espíritu. Y como tal signo sensible de la desobediencia interior habría que comprenderlo. Llega de esta suerte el pudor y la vergüenza en ello, ya que esos movimientos no están del todo sujetos a la voluntad, pues se trataba de una desobediencia que reina todavía⁶⁶. Quien mantenía la unidad, el equilibrio y la obediencia era la gracia —*indumento gratiae*— “retirada la cual, para hacerles pagar con desobediencia la desobediencia propia, se dejó sentir en los movimientos del cuerpo una desvergonzada novedad. Por eso la desnudez se tornó indecente, los hizo conscientes y los cubrió de confusión”⁶⁷. Y conocieron que estaban desnudos, tras el pecado, es decir, “despojados de la gracia que les aseguraba del rubor por la desnudez corporal, porque la ley del pecado aún no resistía a la mente”⁶⁸. La lucha comenzó al serles retirada la gracia, por lo que apareció la desobediencia, y apareció el pudor, brote de la desobediencia misma, que sientan todos los pueblos y por eso cubrieron sus partes pudendas, cosa que hacen hasta las gentes más bárbaras (ib.). Más aún, el mismo acto conyugal, permitido dentro del matrimonio, busca la oscuridad y los mismos lupanares tienen sus secretos y sombras. Y todo esto se manifiesta en los diversos contactos, sean permitidos por las leyes, sean contra ellas, sean en la misma vida matrimonial. “¿Quién ignora lo que hacen los esposos entre sí con vistas a la procreación de los hijos y cuál es el objeto de celebrar las bodas con tanta pomposidad? Y, sin embargo, en el acto mismo de la generación no permiten que sean testigos ni los hijos, si tienen ya algunos. El conocimiento de esta acción recta ama de tal manera la luz de los ánimos, que rehuye la de los ojos. Y ¿de dónde nace esto sino de que lo naturalmente honesto va del brazo, aunque por pena, con lo vergonzoso?”⁶⁹.

⁶⁵ *De bono conjug.* 13, 15, PL. 40, 384.

⁶⁶ *De civ. Dei* XIV, 17, 41, 425-426.

⁶⁷ *Ibid.* col. 425.

⁶⁸ *Ibid.* col. 426.

⁶⁹ *Ibid.* XIV, 18, col. 426-417.

Quizá hoy estos hechos se nos explicaran por un tabú sociológico de mala educación y se pretendería una reeducación sexual de toda la sociedad. Como puede apreciarse, el problema del pudor natural en ese aspecto y de lo vergonzoso del mismo, no es tema de hoy, sino, si hemos de creer a los autores, ha sido de siempre y, por tanto, no basta con una sencilla explicación especiosa, partiendo de un hecho de educación social, al que tenemos que concederle algún influjo, pero al cual no podemos atribuirle en todos y por todas partes ese sentido. San Agustín nos ha expresado ya la misma idea en más partes y no es necesario insistir aquí en ello. Su explicación nace de la pena, que es fruto de la desobediencia primera, a la que siguió esa desobediencia externa, manifestación de la interior. Lo naturalmente honesto va del brazo con lo vergonzoso y esto no admite otra explicación, al menos para Agustín, porque si los demás apetitos de que ha hablado, el hambre o la sed, permiten ser saciados tranquilamente en público sin rubor por parte de nadie, ¿por qué este otro no? ¿O es que llegará el día en que el hombre realice el acto conyugal a la luz pública, como pueden hacerlo los animales? Agustín apelará al ejemplo de los cínicos y a su sentencia, que refería que, siendo justo lo que se hace con la mujer, no hay por qué avergonzarse de hacerlo públicamente, ni hay por qué evitar el concubito conyugal en la plaza. No obstante, añade el Santo, "*vicit tamen pudor naturalis opinionem huius erroris*". Cita el caso que cuentan de Diógenes el Cínico, al cual no le da mucha fe, pero piensa que, bajo el palio, no surgirá el placer, cuando la *libido* aparece a la vista de los demás. Y escribe que también en su tiempo hay cínicos, pero que no ponen ya en práctica esa doctrina. No obstante, si a alguno se le ocurriera, "apuesto que le faltarían pedradas, pero no salivazos" ⁷⁰.

Ante este hecho del desorden existente, los mismos filósofos, sobre todo los más próximos a la verdad, es decir, los platónicos, como Agustín ha escrito tantas veces de ellos en esta misma obra, han buscado un freno en la mente y la razón, porque no permite el logro de la *sapientia*, con sus movimientos turbidos y desordenados. Son partes viciosas del alma que es necesario a través de la templanza conducir las a su recto camino y a su uso moderado, permitiéndoles solamente aquello que la ley de la sabiduría permite, cohibiéndolas y refrenándolas. Y esa ley permitiría, por ejemplo la ira "para ejercer el justo castigo, lo mismo que la *libido* por razón de la generación de la prole. Estas partes, digo, en el paraíso, antes del pecado, no eran viciosas. Allí sus movimientos no iban contra el recto querer, y por eso no había necesidad de tenerlas a raya, como gobernadas por los frenos de la razón. El que ahora sus movimientos sean así y sus mudanzas sean en unas más fáciles y en otras más difíciles, mudanzas que intentan obrar la espuela y el freno de quienes viven sobria, justa y piadosamente, no es sanidad

⁷⁰ *Ibid.* XIV, 20, col. 428.

natural, sino enfermedad culpable" ⁷¹. El porqué de que no exista vergüenza en las demás pasiones radica en que, en las demás, no son las afecciones las que mueven los miembros del cuerpo, sino la voluntad que domina conscientemente su uso. En cambio este dominio le falta en lo sexual. Y pone el ejemplo de la ira, cuyos efectos vienen producidos por un miembro y éste, a su vez, debe ser movido por la voluntad que pone en obra los miembros, aunque no exista al ira. "En cambio la *libido* sometió de tal manera las partes genitales del cuerpo a su aparente dominio, que no pueden moverse sin ella y sin su presencia espontánea o provocada. He aquí el objeto de la vergüenza; he aquí lo que esquivan con rubor los ojos de los que miran. El hombre tolera más fácilmente una multitud de espectadores cuando se irrita injustamente contra otro, que la mirada de uno solo cuando se ayunta justamente con su mujer" (ib.).

Este pudor y esta desobediencia son la manifestación externa de la interior rebelión contra Dios y ahora nos dará la razón de que haya sido colocado el signo precisamente en estas partes del hombre. Así concluye el tema del pudor y de la vergüenza que explica la desobediencia y la falta de tranquilidad y tiende a buscar un motivo de ello, como pena y culpa de algo que ha existido un día: "No hay duda que la naturaleza humana se avergüenza de esta *libido*, y con razón. Porque en su desobediencia, que dejó sometidos los órganos sexuales a sus propios movimientos y los desligó de la voluntad, se muestra bien a las claras la paga que recibió el hombre de su propia desobediencia. Y fue conveniente que su huella apareciera sobre todo en los miembros que sirven a la generación de la naturaleza, empeorada por el primer enorme pecado. Y nadie se ve libre de esa cruz si la gracia de Dios no expía en cada uno el pecado cometido en común, cuando todos éramos uno, y vengado por la justicia divina" ⁷². Termina el argumento y pasa luego a tratar el tema en el paraíso. De ello ya hemos hablado. La gracia se integraba de este modo en la naturaleza para reparar aquella sumisión a la voluntad que había perdido el pecador.

Siendo esto así, la doctrina matrimonial de Agustín se comprende, y sería difícil objetarle un pesimismo y no concederle un realismo justo y sano. Se ha basado en una experiencia y quiere explicar el hecho. No sé si realmente existe el pleno dominio y el sometimiento de lo sexual a la voluntad, pero la explicación que ha dado sobre la voluptuosidad, como el placer más subido, está impregnada de un marcado tinte psicológico y profundo, experimental y vivencial. En estas condiciones el acto matrimonial debe irse purificando de la escoria del egoísmo que lleva consigo la *libido*, que busca con exclusividad el placer, sometándose a la voluntad. Ese amor desprendido, "ese abandono mutuo sin reservas ni restricciones" debe excluir todo lo egoísta en el placer y su búsqueda exclusiva; de

⁷¹ *Ibid.* XIV, 19, col. 427.

⁷² *Ibid.* XIV, 20, col. 428.

lo contrario ya no es sin reservas, sino que se reserva su propio egoísmo, contra el que realmente lucha el amor que se desprende.

CONCLUSIÓN.

El ideal lo ha planteado Agustín en su etapa final, tras una cierta evolución en su doctrina y en su problemática, y también lo han planteado los modernos. El cuándo del mismo es diferente. Para Agustín, el ideal se cumpliría en el paraíso; allí se trataba de una sexualidad consciente, responsable, voluntaria, que usaría del matrimonio cuando fuera necesario para la procreación y en cuanto fuera necesario. Aquello fue algo que existió, y que quedaría flotando como ideal, irrealizable por las solas fuerzas humanas, porque se perdió en el pecado. Para los modernos este ideal brilla en la actual economía. Como ideal, diríamos que puede admitirse. Es el mismo de Agustín, trasladado al hoy, pero con perspectiva escatológica.

El hombre, tras el pecado, se vio privado del dominio y de la obediencia de sus miembros, al verse carente de la consciencia presencial de Dios en su vida, de la gracia, y, por tanto, cuando se trate de humanización, no puede ya hablarse así simplemente. La posibilidad del ideal no pende ya de la propia voluntad —escapa a su pleno dominio lo sexual— sino de otro elemento distinto. Como se quiere la racionalización y humanización de la sexualidad y, por tanto, de las relaciones sexuales, es necesario tornar a la consciencia y al dominio que mantenía la unidad y la obediencia, y en la actual economía necesitamos de la gracia para esa completa humanización y, en consecuencia, también para el dominio. Buscar la solución en medios puramente humanos es quedarse en un humanismo sin penetración. La solución de la humanización de la sexualidad, no de lo puramente animal en ella, es la explicación más clara de lo que habría sucedido en el paraíso, cuando realmente existía la naturaleza humana perfecta. Pero hay que contar con que un trastorno ha existido en ella.

La tensión hacia la consciencia reflexiva, por medio de la gracia, que va a dar el dominio y consiguientemente va a imponer sacrificios, no es ya sólo problema biológico y psicológico, sino primera y primordialmente en la actual economía problema teológico. La educación y formación al dominio de sí mismo, a la obediencia de todos los miembros a la voluntad, a la restitución del orden que se rompió un día por el pecado, ha de estribar en la gracia que excita, ayuda y sostiene la consciencia y el dominio. Hay dos egoísmos que es preciso distinguir perfectamente: egoísmo ante la falta de una fecundidad generosa y egoísmo placentero en el acto conyugal. El primero se pretende resolver con las píldoras o con otros métodos; el segundo, más fundamental, especiosamente con el

problema del amor. En el fondo, con sinceridad, tendría que decirse lo que Agustín apreciaba en sus coloquios familiares. Un cierto egoísmo subsiste siempre aún en el amor. Quedar solamente en brazos de la gracia, se nos dice, sería muy poco; pero no tenemos que olvidar que también la castidad conyugal es un don de Dios ⁷³.

P. JOSÉ MORÁN, O. S. A.

⁷³ *De dono persever.* 14, 37, PL, 45, 1.015.

Inmunidad de María de la culpa original

Antes de adentrarnos en la exposición de la doctrina immaculista de Tomás de Strasbourg, conviene, para apreciar mejor el mérito de la misma, echar una mirada al ambiente histórico doctrinal de su tiempo y, preferentemente, de la Orden Agustiniense. Porque es en este punto donde la persona del Argentiniense adquiere mayor relieve y reviste características propias.

AMBIENTE HISTORICO DOCTRINAL.

AMBIENTE GENERAL.—Fijando nuestra mirada en las posturas que adoptaron los grandes doctores escolásticos de los siglos XII, XIII y XIV frente al problema de la Concepción Inmaculada de María, podemos distinguir dos tendencias bien diferentes: de negación y de afirmación del privilegio¹. En este período —época de iniciación de investigaciones científicas— se comparan unos dogmas con otros, se indican sus enlaces y sus armonías. Le toca el turno a la Inmaculada, y el privilegio blanco de María es colocado sobre el tapete de la discusión².

Mientras en las aulas se acumulan sombras, en los templos, en las

¹ No es nuestra intención hacer una historia detallada de la controversia —cosa que el lector puede fácilmente ver en los Manuales de Teología Dogmática— sino una ambientación somera. Una exposición amplia de la cuestión puede verse, v. gr., en B. PLAZZA, *Causa Immaculatae Conceptionis sanctissimae Matris Dei Mariae Dominae nostrae*, actio 7, Coloniae 1751, 308-345; X. LE BACHELET, "Immaculée Conception": *D. T. C.*, VII/1, París 1927, 979-1.108; Fr. GUIMERCES, "La doctrine des théologiens sur l'Immaculée Conception de 1250 a 1350": *Etudes franciscaines* 3 (1952) 181-203; 4 (1953) 23-53, 167-187; H. AMERI, "Doctrina theologorum de Immaculata B. V. Mariae Conceptione tempore Concilii Basiliensis": *Bibliotheca Immaculatae Conceptionis* 4, Roma 1954, 60-243; C. BALIC, *Johannes Duns Scoto et historia Immaculatae Conceptionis*, Roma 1955; J. A. ALDAMA, *Sacrae Theologiae Summa, Mariologia*, III, BAC, Madrid 1956, 351-355; G. M. ROSCHINI, *La Madre de Dios según la fe y la teología*. Versión española de Eduardo Espert, II, Madrid 1958, 43-60.

² Cfr. J. DUHR, "L'évolution du dogme de l'Immaculée Conception": *Nouvelle revue théologique* 73 (1951) 1.013-1.032; J. M. de GOICOHEA, "Proceso histórico del dogma de la Inmaculada Concepción": *Verdad y vida* 5 (1947) 149-169.

piazas, en las calles, en el campo, el pueblo permanece en su fe, ajeno a las sutilezas de escuela, y cada año enciende nuevas luces al celebrar la fiesta en honor de la Inmaculada Concepción de María³.

Los adversarios del privilegio concepcionista prevalecen, al menos en cuanto al número⁴, pero, por fin, brota del seno de la discusión la luz. La victoria de los asertores del privilegio mariano⁵ conquista para sí a los nuevos y últimos representantes de la Escolástica —siglo xiv principalmente— que no se dejan alucinar por las aparentes contradicciones dogmáticas: universalidad del pecado y de la redención y preservación de María de todo pecado y, en especial, del pecado original. La victoria es aplastante en el terreno de la discusión y los teólogos, uno tras otro, vuelven sus armas en defensa de lo que el pueblo había profesado.

EN LA ORDEN AGUSTINIANA.—En lo que se refiere a la doctrina inmaculista, la Escuela Agustiniiana hubo de pasar por las mismas vicisitudes que otra cualquier escuela de este período. En ella podemos distinguir dos períodos: uno de oposición y otro favorable a la tesis inmaculista⁶.

³ Cfr. A. NOYON, "Les origines de la fête de l'Immaculée Conception en Occident": *Études* 100 (1904) 763-789; E. VACANDARD, "Les origines de la fête et du dogme de l'Immaculée Conception": *Revue clerg. franc.* 62 (1910) 38-41.

⁴ Entre los que admitieron la existencia del pecado original en María suele enumerarse a San Bernardo, Alejandro de Hales, San Buenaventura, Juan de la Rochelle, San Alberto Magno, Santo Tomás, Egidio Romano, Pedro de Tarantasia, Enrique de Gante, Alfredo Gontier, Gregorio de Rimini, Alvaro Pelayo, Agustín de Ancona, Juan de Poilly, Juan de Nápoles, etc. Cfr. V. de BANDELLUS de CASTRONOVO, *Disputatio sollemnis de Conceptione B. Virginis*, 1502 (sin lugar de impresión); P. ALVA y ASTORGA, *Sol veritatis cum ventilabro seraphico pro candida aurora Maria in suo Conceptionis ortu sancta, pura, immaculata et a peccato originali praeservata*, Matriti 1660; X. LE BACHELET, o. c.; J. A. ALDAMA, o. c.; B. PLAZZA, o. c.; H. AMERI, o. c.

⁵ Defensores del privilegio inmaculista fueron, entre otros, Eadmero, Nicolás de S. Albant, Pedro Pascasio, Raimundo Lulio, Guillermo de Ware, Juan Duns Scoto, Francisco de Mayron, Pedro Aureolo, Tomás de Strasbourg, Juan Baconthorp, Herman de Schildizs, Juan Taulero, etc. Entre las Universidades que se unieron, si bien algo más tarde, en la defensa del privilegio tenemos la de París 1497, Colonia 1499, Viena, Valencia, Barcelona, Salamanca 1618, Coimbra, etc. Cfr. P. ALBA y ASTORLA, *Militia Immaculatae Conceptionis Virginis Mariae contra malitiam originalis infectionis peccati*, Lovanii 1663; igualmente pueden consultarse las obras indicadas en la nota 1.

⁶ Ponemos especial atención en la doctrina inmaculista dentro de la Orden Agustiniiana por tocarnos más de cerca y por la importancia que en ella ha tenido y tiene Tomás de Strasbourg o de Argentina. Para un conocimiento más amplio y perfecto de la cuestión, remitimos a los siguientes estudios: E. D. CARRETERO, "Tradición Inmaculista Agustiniiana a través de Egidio de la Presentación": *La Ciudad de Dios* 166 (1954) 342-386; A. BLANCO, "La Inmaculada Concepción y la Escuela Agustiniiana": *España y América* 6 (1904) 446-477, 513-520; G. TUMMINELLO, *L'Immacolata Concezione di Maria e la Scuola Agosti-*

Egidio Romano, el fundador y Maestro de la Escuela Agustiniiana, fue el primero en plantearse el problema. Su solución está en armonía con los dogmas de la universalidad del pecado original y de la redención, uniéndose al común sentir de sus maestros y contemporáneos: la Virgen María fue primero concebida en pecado original y luego santificada. Pero entre la concepción en pecado y la santificación, el tiempo transcurrido fue muy breve, casi imperceptible⁷.

Las razones del Maestro Egidio —en realidad eran las comunes de su tiempo— tuvieron buena acogida entre los escolásticos agustinos medievales, aún después de iniciado y prevaleciendo ya el período de reacción o favorable a la Inmaculada. Como seguidores de la sentencia de Egidio podemos enumerar al Bto. Santiago de Viterbo⁸, Agustín de Ancona⁹, Enrique de Friemar¹⁰, Gregorio de Rímimi¹¹, Hugolino Ma-

niana del seculo XIV, Roma 1942; A. SAGE, "La doctrine et le culte de Marie dans la famille agustinienne", en *Maria* (Du Manoir), II, París 1952, 694 ss.

⁷ EGIDIO ROMANO, †1316, trata la cuestión en muchas de sus obras: *Quodlibeta, Expositio in Salutationem Angelicam, Commentarium in IV Libros Sententiarum*. He aquí algunas de sus afirmaciones:

"Beata ergo Virgo, quia concepta fuit secundum amplexum maritalem, sicut coeteri homines, fuit in peccato originali concepta, ...Dicemus enim, quod beata Virgo fuerit in originali peccato concepta, et per aliquam morulam, sive per aliquod tempus, licet valde brevem, steterit in huiusmodi originali" (*Quodl.* VI, q. 20).

"Etiam in hac Virgine benedicta, quia ab omnibus actualibus peccatis fuit libera, et ab originali in quo concepta fuerat, fuit in nativitate sanctificata..." (*Expositio in Salutationem Angelicam, Ave, Roma 1555, fol. 8 A*).

"Ad quaestionem ergo propositam, quantum spectat ad Virginem Beatam, dicemus quod fuit concepta in originali, sicut et aliae mulieres, sed pie credendum est, quod quasi statim, postquam fuit in originali concepta, fuit ab originali mundata et in utero sanctificata... Tripliciter ergo poterimus Virginem fuisse conceptam in originali peccato..." (*In 3 Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1 resolutio). Cfr. además, *In 3 Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1-4 passim; *In 2 Sent.*, d. 30, q. 1, a. 3, resolutio; *Ibid.*, d. 29, q. 1, a. 2, dubitatio 4 lateralis; *Ibid.*, d. 32, q. 1, a. 2, ad 5. Cfr. G. TUMMINELLO, o. c., VI-VII; E. D. CARRETERO, a. c. 345-349.

⁸ P. de ALVA y ASTORGA, *Radii solis zeli seraphici coeli veritatis pro Immaculatae Conceptionis mysterio Virginis Mariae...*, Lovanii 1666, 1570-1573, recoge varios textos del maestro agustino Santiago de Viterbo relativos al tema de la Concepción de María.

⁹ AGUSTÍN DE ANCONA, †1328, expone su parecer en *In Salutationem et Annuntiationem angelicam ad Deiparam Virginem ex Evangelio S. Lucae*, c. 1; *Tractatus in orationem Dominicam; Expositio in omnes Epistolas D. Pauli; Sermones de Sanctis ad Clerum*. Así, v. gr., escribe: "Dicamus ergo, quod beata Virgo si non fuisset in peccato originali concepta, tria inconvenientia sequerentur..." (*In Salutationem et Annuntiationem angelicam...*, lectio 2, Roma 1590, 16).

¹⁰ Se encuentran varios pasajes de este agustino sobre el tema de la Concepción de María en la obra anteriormente citada del P. de ALVA y ASTORGA.

¹¹ Así se expresa GREGORIO DE RÍMIMI, †1358, sobre el privilegio concepcionista: "De primo quidem non quaeritur an fuerit possibile eam concipi sine tali peccato. Sed an de facto fuerit sine ullo concepta: cum de hoc per humanam rationem certitudo haberi non possit, in hac parte id potius tenendum mihi videtur quod magis consonum est Sacrae Scripturae et dictis sanctorum; et

labranca de Orvieto, Jordán de Sajonia o de Quedlimburg¹², Alfonso Vargas de Toledo, Bonifacio de Asti, etc.¹³.

Aunque vinculado a Egidio Romano no sólo por razón del hábito, sino también en los principios doctrinales esenciales de la Escuela, Tomás de Strasbourg se apartó, sin embargo, de él en la solución del privilegio de inmunidad de pecado en María. Negando en María todo pecado, tanto original como personal, abrió en la Orden Agustiniense la corriente inmaculista y poco a poco su piadosa sentencia se impuso en toda la Orden.

Al lado de Tomás de Argentina, un ejército compacto de agustinos ilustres, especialmente en Alemania, salió valerosamente en defensa del privilegio concepcionista, componiendo tratados sobre el tema y ensalzando a la Purísima desde el púlpito y desde las cátedras de Teología. Son dignos de mención Hermann de Schildiz¹⁴, Pablo Véneto, Juan Hiltalinger de Basilea¹⁵, Jaime Pérez de Valencia¹⁶, Agustín Favaroni

ideo, absque praeeiudicio melioris sententiae, et salva semper reverentia matris Dei, dicendum mihi videtur eam fuisse cum originali peccato conceptam" (*In 2 Sent.*, d. 30-33, q. 2, a. 1).

¹² JORDÁN DE SAJONIA o de QUEDLIMBURG, †1380, expuso la doctrina contra el privilegio de la Inmaculada en su obra *Opus postillarum et Sermones de Evangeliiis dominicalibus seu de tempore*, escrita en 1358 y publicada en Argentina (Strasbourg) en 1483.

En la Biblioteca del Colegio de PP. Agustinos de Valladolid se encuentra un manuscrito de esta obra —contiene solamente los Sermones de Adviento y Cuaresma—, copiado en 1431. Está escrito en folio sin numerar y a doble columna. Figura en la colección de la Biblioteca con el núm. 44.102.

¹³ Nos limitamos a reproducir las citas y anotaciones de aquellos autores que hemos podido consultar directamente. Para los restantes remitimos a los estudios particulares dedicados al tema, v. gr., E. D. CARRETERO, *o. c.*, 349-350; G. TUMMINELLO, *o. c.*, VII-VIII.

¹⁴ HERMANN DE SCHILDIZ, †1357, expone ampliamente la sentencia favorable al privilegio inmaculista en su obra *Tractatus de Conceptione gloriosae Virginis*. Está publicado por P. DE ALVA y ASTORGA en su obra *Monumenta antiqua Inmaculatae Conceptionis ex variis authoribus antiquis...*, I, Lovanni 1664, 139-182.

Un estudio bastante amplio de su doctrina puede verse en G. TUMMINELLO, *o. c.*, 29-50; E. D. CARRETERO, *o. c.*, 354-361.

¹⁵ JUAN HILTALINGER DE BASILEA, †1392, afirma la doctrina inmaculista en sus *Responsiones* y en su *Quodlibeto*, hoy desconocido. Cfr. G. TUMMINELLO, *o. c.*, 51-60.

¹⁶ JAIME PÉREZ DE VALENCIA, †1492, Obispo Cristopolitano y auxiliar de Valencia, escribió una exposición muy completa en torno a la Inmaculada en su obra *Expositio in centum quinquaginta Psalmos... et in Canticum Virginis Mariae*.

Trata el privilegio inmaculista en la exposición al Salmo 45 y principalmente en el comentario al Magnificat del que tomamos estas líneas: "... ergo per gratiam sanctificantem in sua creatione fuit praeservata ab omni peccato. Et per consequens peccatum naturale non transivit in eius animam quoad culpam nec in eius corpus quoad morbum concupiscentiae actualiter post animationem... eo quod singulari gratia et privilegio fuit ante legem datam (*O. c.*, Lugduni, 1518, 423 v.). Cfr. E. D. CARRETERO, *o. c.*, 366-372.

de Roma, Antonio de Rampelogis¹⁷, Buenaventura de Padua, etc.¹⁸.

Así, en la historia de la Escuela Agustiniiana, Tomás de Argentina o de Strasbourg se apunta una gloria aparte por su visión anticipada y certera en la armonización de los dogmas católicos que juegan el principal papel en el misterio de la Inmaculada Concepción de María, si bien es clara y manifiesta, como veremos, la influencia que las ideas sentenciarias, anselmianas y franciscanas ejercen en su exposición teológica del misterio.

DOCTRINA INMACULISTA DE TOMÁS DE ARGENTINA.

CUESTIONES INTRODUCTORIAS.—Cuatro elementos integran o componen el complejo concepto de “Inmaculada”. Elementos que el Argentinense no pierde de vista al estudiar el singular privilegio de María en su concepción. Son los siguientes:

1. *La creación del hombre por parte de Dios en estado de justicia original.*—Sobre la justicia original Tomás de Strasbourg, siguiendo al “Doctor Fundatissimus” y Maestro de la Escuela Agustiniiana, Egidio Romano¹⁹, tiene una concepción especial: esencialmente consiste en una gracia “gratis data”, don especial y sobrenatural.

Esta gracia “gratis data”, este don especial y sobrenatural conferido por Dios al hombre, no comprende las gracias “gratis datas” que se refieren a las perfecciones naturales, otorgadas al hombre sin mérito alguno. Incluye más bien una naturaleza perfectísima. En virtud de esa gracia “gratis data” y sobrenatural, el hombre puede obtener la inmunidad de la concupiscencia, la inmortalidad y la fuerza para evitar el pecado.

¹⁷ ANTONIO DE RAMPELOGIS escribió en 1390 su obra *Figurae Biblicae praeclarissimi viri*. Al tratar de la Virgen María escribe: “... adeo replevit ipsam sanctitatis gratia, ut tam ab originali quam ab actuali peccato deinceps esset munda...” (O. c., Lugduni 1525, 50, XXIII r.).

¹⁸ Estudios más amplios y lista más completa de los agustinos defensores de la doctrina inmaculista, cfr. E. D. CARRETERO, *o. c.*, 350-386; G. TUMMINELLO, *o. c.*, 60-62; A. SAGE, *l. c.*; A. BLANCO, *l. c.*

¹⁹ La doctrina egidiana sobre la justicia original ha sido ampliamente estudiada por Agostino V. LA CALLE, O. S. A., en su trabajo *La giustizia di Adamo e il peccato originale secondo Egidio Romano*, Palermo 1939. En las páginas 59-61 estudia el influjo de Egidio en Tomás de Strasbourg. Cfr. además G. DÍAZ, *De peccati originalis essentia in Schola Augustiniana praetridentina*, El Escorial 1961, 52-68; A. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano*, 1274-1534, Madrid 1952, 374-380.

“Quantum ad tertium articulum dico primo, quod homo antequam peccavit, habuit gratiam gratis datam, non solum quantum ad naturales perfectiones quae sibi a Deo perfectissime fuerunt collatae sine suis meritis, et per consequens totaliter gratis; sed etiam habuit gratiam gratis datam quantum ad donum gratuitum supernaturale, scilicet, originalem iustitiam, qua potuit immortaliter vivere semper, et immaculatus corporaliter, et spiritualiter perpetuo permanere”²⁰.

La gracia “gratum faciens” o gracia santificante queda, al contrario, excluida por el Argentinense del estado de justicia original.

“Secundo dico, quod primus homo antequam peccavit non habuit gratiam gratum facientem”²¹.

“Deus hominem non creavit cum gratia gratum faciente”²².

El don de la justicia original concedía a Adán la facultad de evitar el pecado, el no ser enemigo de Dios. Pero no el poder hacer actos meritorios y alcanzar así la gloria, que sólo puede conseguirse mediante la gracia santificante o “gratum faciens”²³. Tomás de Strasbourg funda su afirmación primeramente en la autoridad del Maestro de las Sentencias²⁴ y de Hugo de San Víctor²⁵. En el estado de justicia original el hombre podía permanecer en el estado de felicidad y rectitud en que fue creado, pero no podía adelantar en el bien ni merecer la visión beatífica. Necesitaba un don divino, la gracia “gratum faciens”²⁶.

En segundo lugar, recurre al testimonio de San Agustín²⁷, para

²⁰ *In 2 Sent.*, d. 28-29, q. 1, a. 3, concl. 1. Sobre la doctrina de la justicia original según nuestro autor cfr.: G. TUMMINELLO, *L'Immacolata Concezione di Maria e la Scuola Agostiniana del secolo XIV*, Roma 1942, 2-5; G. DÍAZ, o. c.; A. ALFARO, o. c., 384 ss.

²¹ *Ibid.*, concl. 2.

²² *In 2 Sent.*, d. 4-5, q. 1, a. 2, concl. 2. Nuestro autor con esta afirmación arguye a pari que tampoco los ángeles fueron creados en gracia santificante.

²³ “Ad hoc, quod actus cuiuscumque creaturae sit meritorius, necessario requiritur gratia gratum faciens: quia actus naturam excedens necessario innititur alicui supernaturali principio, quo natura supernaturaliter adiuvetur; sed omnis actus meritorius vitae aeternae de condigno excedit naturam creatam...”.

“Talis visio —divinae essentiae—, cum sit omnino supernaturalis, non potest ab aliquo adipisci nisi mediante gratia Dei...” (*In 2 Sent.*, d. 32-33, q. 1, a. 3, concl.).

²⁴ *Liber II Sententiarum*, d. 24, c. 1.

²⁵ *De Sacramentis christianae fidei*, l. I, pars 6: PL. 176, 263-288.

²⁶ “Si habuissent talem gratiam, tunc potuissent proficere, et non solum stare. Consequens est falsum, ut patet, per Magistrum in littera, et per Hugonem libro primo de sacramentis parte 6; ergo, etc.” (THOMAS DE ARGENTINA, *In 2 Sent.*, d. 28-29, q. 1, a. 3, concl. 2).

²⁷ S. AUGUSTINUS, *De Civ. Dei*, l. 11, c. 12: ML. 41, 328.

quien el estado de la presente economía sobrenatural es superior a aquél en que fue creado Adán²⁸.

Como don gratuito y sobrenatural, la justicia original no era debida a la naturaleza humana estricta y absolutamente. Sin embargo, en opinión de Tomás de Argentina, existía una cierta exigencia a otorgar al hombre la justicia original. Mejor que exigencia, se daba por parte de Dios cierta conveniencia o decencia de crear al hombre en este estado de justicia, habida cuenta de su fragilidad.

“*Et istud decuit divinam bonitatem; quia alias homo prius sustinisset poenam, quam commisisset culpam*”²⁹.

Sin la justicia original la naturaleza humana sería un tanto imperfecta. Sin este don gratuito y sobrenatural, el hombre estaría destinado a morir, sería incapaz de someter las fuerzas de las potencias inferiores a la razón y, por tanto, inclinado a desobedecer a Dios y caer en el pecado³⁰. De ahí la congruencia por parte de Dios en crear al hombre en justicia original. Una vez más quedarían patentes sus atributos divinos, según se manifiestan en la naturaleza.

Este don gratuito y sobrenatural, por su naturaleza y oficio, es denominado con toda propiedad *justicia*, pues se ordenaba a la perfecta rectitud del alma y sus potencias.

²⁸ “Praeterea, si habuissent talem gratiam: tunc iustus homo pro statu praesentis vitae quantum ad spem futurae gloriae non haberet aliquam praerogativam super statum ipsius Adae ante peccatum. Consequentia patet, quia si homo primus habuisset gratiam, tunc non minus bene mereri potuisset futuram gloriam, quam iustus istius status. Sed falsitas consequentis patet per Augustinum 2 lib. De civ. Dei, ubi ait, quod primus homo in paradiso quantum ad delectationem praesentis boni beatior erat, quam quicumque iustus in hac infirmitate mortali; quantum autem ad spem futuri boni beatior est quilibet iustus in quibuslibet corporis cruciatibus, quia certa spe potest sine fine et sine molestia societatem angelorum habere”. (THOMAS DE ARGENTINA, *Ibid.*). Cfr. además, *In 2 Sent.*, d. 4-5, q. 1, a. 2, concl. 2, 3.

²⁹ *Ibid.*, d. 28-29, q. 1, a. 3, concl. 1.

³⁰ “Praeterea, non dequisset Deum incorporalem et intellectualem animam a principio transferre in corpus, quod necessitatem habuisset moriendi: sed sine originali iustitia, per quam omnia aequabantur in homine, homo necessario mortuus fuisset”.

“Praeterea, quandiu portio superior ipsius animae perfecte obediebat Deo tandiu omnes vires inferiores in homine de iure debuerunt superioribus obedire: sed talis obedientia virium inferiorum ad superiores in primo homine non potuit esse sine originali iustitia: ergo, etc.”.

“Homo autem sine originali iustitia, quantumlibet pure creatus, sensisset immediate bellum virium inferiorum contra superiores propter diversitatem suorum appetituum... ideo indiguit originali iustitia...” (*Ibid.*, concl. 1, solutio ad instantiam).

"Originalis autem iustitia dicitur perfectam animae rectitudinem" ³¹.

Dirigía todas las potencias humanas, racionales, sensitivas y naturales. Regulaba las funciones del cuerpo, haciendo que el hombre no llegara a morir. Sostenía en el recto orden todas las potencias del alma, preservándole así de cometer pecados. Ordenaba la voluntad y el entendimiento. Regulaba los apetitos de la carne y de las potencias inferiores, fieles siempre al dictamen de la razón ³².

Recibe el apelativo de *original*, porque Adán, como cabeza de toda la humanidad, debía haberla transmitido a todos sus descendientes, en caso de no haber pecado ³³.

Este don de la justicia original "primo et per se" radicaba en el alma, como sujeto de dicha justicia; secundariamente, radicaba y fluía, como por redundancia, en sus potencias.

"...sed originalis iustitia, cui originalis culpa opponitur privative, principaliter fundabatur in essentia animae, et per redundantiam in potentiis" ³⁴.

2. *La pérdida de dicha justicia por el pecado cometido por nuestros primeros padres en el paraíso al desobedecer a Dios.*—La posesión y continuación del hombre en el estado de la justicia original estaba vinculado a su obediencia a un precepto del Señor. Al transgredir Adán este mandato, quedó privado para siempre de la justicia original.

"...Adam ratione sui delicti perdidit originalem iustitiam..." ³⁵.

Habiendo excluído de la justicia original la gracia santificante o

³¹ *In 2 Sent.*, d. 21-32, q. 1, a. 4, concl. 1, 1.

³² "Praeterea, sicut ipsa originalis iustitia manens in homine ipsum praeservasset ab omni corporali infirmitate; sic multo magis ab omni spirituali...".
"Praeterea, nulla existente deordinatione virium inferiorum respectu superiorum nullum poterit esse peccatum veniale; sed antequam homo inobediens esset Deo, et deordinatus ab eo per peccatum mortale, non potuit esse aliqua deordinatio virium inferiorum a superioribus" (*Ibid.*, concl. 1, 2-3). Cfr. *Ibid.*, concl. 1, ad 1-3; *Ibid.*, d. 28-29, q. 1, a. 3; *Ibid.*, d. 19, q. 1, a. 4.

³³ "... quia per malitiam perdidit originalem iustitiam, quam in suos posteros originaliter transfudisset, si ipsam non perdidisset..." (*In 3 Sent.*, d. 19-20, q. 1, a. 4, concl. 1, ad 1).

"... sicut Adam accepit a Domino originalem iustitiam non solum ut in se erat persona particularis, sed etiam ut erat principium ceterorum..." (*In 2 Sent.*, d. 30-31, q. 1, a. 3, concl. 1, ad 1). Cfr. además, *Ibid.*, a. 1, concl. 1, ad 2; *Ibid.*, a. 3, concl. 1, ad 5.

³⁴ *In 2 Sent.*, d. 30-31, q. 1, a. 4.

³⁵ *Ibid.*, a. 1, concl. 1, ad 2. Cfr. *Ibid.*, a. 3, concl. 1, ad 5.

gracia “gratum faciens”, es claro que no se debe hablar de carencia o pérdida de ésta. Pero la gracia “gratis data”³⁶ con todo el séquito de dones que poseía Adán en el estado de inocencia, por su pecado quedó para siempre perdida.

Tomás de Argentina no se entretiene en estudiar la existencia de este pecado. Es una verdad revelada y como tal la acepta. Sin embargo investiga sus causas. Le resulta extraño que en un estado de orden y perfección tan ilimitados haya podido ocurrir desgracia tal. Y culpa al demonio, por su seducción y tentación, de haber engañado al hombre³⁷.

Pero esta tentación o engaño de Satán en nada disminuye y disculpa la voluntariedad del pecado de Adán, quien personalmente y por propia voluntad desobedeció al precepto divino.

“...in Adam fuit culpa proprie personalis, quia personali suo actu, et propria voluntate fuit perpetratum; ...quia Adam actu proprio et sua voluntate peccavit...”³⁸.

Si en algo pudiera disculpar a Adán la ignorancia, más bien sería en la serie de pecados que se relacionan y siguen a este primero. Pero en su primera rebelión contra el precepto divino, ninguna clase de ignorancia pudo excusarle de su mal y del consiguiente castigo³⁹.

³⁶ La diferencia entre ambas gracias está expresada por nuestro autor en estos términos: “... esse gratis datum sit commune omni gratiae; tamen quia quaedam est gratia, quae formaliter facit nos gratos Deo, et per consequens ex suo effectu formalis vindicat sibi nomen proprium, et dicitur gratia gratum faciens: ideo hoc nomen commune, quo dicitur gratia gratis data, remanet tanquam proprium pro altero extremo contradictionis, puta pro omni gratia, quae non facit formaliter Deo gratum”. (*In 1^a Sent.*, d. 2, q. 2, a. 2 responsio ad instantias). Cfr. *In 2^a Sent.*, d. 4-5, q. 1, a. 2; *Ibid.*, d. 21-23, q. 1, a. 1, concl. 1, ad 3, *Ibid.*, d. 26-27, q. 1, a. 1, concl. 1, et ad rationem Durandi.

³⁷ “Secunda conclusio est, quod tentatio hominis in paradiso non fuit a carnali complexione, sed ab ipso daemone, quia ubi omnia intrinseca sunt ordinatissime disposita, ibi pars partem non impugnat, sed adiuvat; ... sed ratione originalis iustitiae in statu illius innocentiae omnia hominis interiora fuerunt ordinatissime disposita; ergo nulla ab intrinseco tali homini potuit esse pugna. Quod autem fuerit extrinsecus a daemone, patet de serpente, in cuius figura apparens daemon, primo tentavit mulierem, tanquam partem infirmiore, et deinceps virum per mulierem tanquam partem fortiorem (*In 2^a Sent.*, d. 21-23, q. 1, a. 2, concl. 2).

³⁸ *In 2^a Sent.*, d. 30-31, q. 1, a. 2. En otro lugar del mismo artículo escribe: “... peccatum originale est quasi quoddam medium inter actualem culpam ipsius Adae, a qua causatur, et culpam nostram causalem, quam causat, quorum extremorum utrumque est voluntarium...” (*Ibid.*, ad 4, praeterea).

³⁹ “Prima est, quod quamvis peccaverint ignorantes...: primo tamen suo peccato non peccaverunt ex ignorantia, ita quod ignorantia esset causa primi sui peccati: nam poena non praecedit peccatum, sed sequitur...”.

“Secunda conclusio est, quod quoad alia peccata quae sequebantur primum peccatum, ipse prius homo aliquo modo peccavit per nescientiam, per ignorantiam, per errorem, ac per infidelitatem. Ista enim sic se habent per ordinem

A pesar de la enormidad del pecado de soberbia de Adán y de las funestas consecuencias que originó, pudo Adán, sin embargo, alcanzar la remisión y perdón del mismo. Dios no le privó de los auxilios y gracias divinos que le ayudaran a aborrecer el pecado, mientras permaneció en esta vida terrena⁴⁰. Pero jamás consiguió Adán, a pesar de su dolor y arrepentimiento, restituir a la naturaleza humana el estado primitivo de justicia que él había tenido. Los méritos de su penitencia sólo le pudieron aprovechar a él, mientras su pecado ocasionó la ruina de sus descendientes, que quedaron privados para siempre de la justicia original. Esta le había sido otorgada como principio y cabeza de la humanidad y, como tal, fue privado de ella por su pecado.

“...ipse Adam bonum suae poenitentiae non potuit in posteros transfundere: quia principium talis boni fuit gratia ipsi a Deo personaliter et ut privatae personae data; malum autem originalis culpae fuit in eo, ut erat principium ceterorum: sicut etiam eius oppositum, scilicet originalis iustitia fuit sibi data, tamquam universali et originali principio, a quo transfunderetur in posteros. Quam quidem iustitiam, cum perdidit, non solum pro se, sed etiam pro omnibus aliis eam perdidit, quia eo tenore, quo eam recepit, eodem tenore eam perdidit, et per consequens tali perditione infecit humanam naturam, non solum ut in se personaliter fuit, sed ut in omnes alios originaliter transfundenda erat”⁴¹.

3. *La transmisión de ese pecado, llamado original, a todos sus descendientes.*—El don de la justicia original le fue concedido a Adán como cabeza y principio de todos los hombres. De no haber prevaricado, los privilegios y gracias de este estado se hubieran transmitido a todos

quod semper illud quod sequitur, includit praecedens”. (*In 2 Sent.*, d. 21-23, q. 1, a. 3, inquisitio 3, concl. 1, 2).

⁴⁰ “... peccatum primi hominis erat remissibile ex hoc quod per Dei misericordiam primus homo de suo peccato potuit poenitere; quia agens liberi arbitrii, quandiu est, in vita, potest habere displicentiam de malo, et per consequens divina bonitate cooperante potest agere poenitentiam de peccatis, et consequi gratiam Dei; sed primus homo, postquam primum peccatum perpetravit, remansit in via et non erat immediate in termino; quia post mortem a primo tunc erit in termino: ergo mediantibus divinis impetibus et impulsionibus potuit habere sui peccati displicentiam, et per consequens Dei bonitate cooperante potuit agere condignam poenitentiam”. (*Ibid.*, a. 1, concl. 2).

⁴¹ *In 2 Sent.*, d. 30-31, q. 1, a. 3, concl. 1, ad 5. En otro lugar escribe: “... posito quod Adam de congruo potuerit elicere actum bonitate intensiva aequivalentem malitiae peccati sui, nullum tamen potuit elicere actum aequivalentem bonitate extensiva malitiae sui peccati: quia per malitiam perdidit originalem iustitiam, quam in suos posteros originaliter transfudisset, si ipsam non perdidisset, sed per nullam bonitatem cuiuscumque sui actus potuit acquirere gratiam seu virtutem, quam transfunderet in suos posteros loco originalis iustitiae, quam pro se et pro ipsis perdidit universaliter...” (*In 4 Sent.*, d. 19-20, q. 1, a. 4, concl. 1, ad 1).

sus descendientes. Pero Adán pecó. Con su rebelión al precepto divino perdió la justicia original para él y para toda su descendencia. Todos los hombres se hicieron en él y con él deudores de la justicia original y, por tanto, reos de pecado. Todos los hombres que descienden de Adán por vía de generación contraen la mácula original.

"De lege communi originale peccatum universaliter transfunditur in omnes homines, qui seminaliter descendunt ab Adam..."

Praeterea, tota natura fuit infecta in Adam: ergo omnes, qui humanam naturam naturaliter seu modo naturali ab Adam sumpserunt, ipsam infectam acceperunt, quantum est de lege communi" 42.

La existencia del pecado original en todos los descendientes de Adán, desde el principio de su existencia, es una verdad que se impone. Las fuentes de la revelación lo atestiguan suficientemente, por lo que todo católico debe admitirlo.

"Quilibet catholicus habet concedere, quod aliquod peccatum homo incurrat ab origine suae conceptionis" 43.

El pecado original reviste ciertas características de voluntario. No se trata de un pecado actual, cometido por voluntad propia. Es un pecado natural, original, pero también voluntario, ya que todos pecamos en Adán, cabeza física y moral de la humanidad. Basta tener la misma naturaleza para ser partícipe de ese pecado. La razón fundamental y última de la voluntariedad del pecado original en los descendientes de Adán, se funda en la solidaridad física con él.

"...nos omnes fecimus illud malum in Adam secundum quod omnium nostrum natura in ipso fuit unita, cum hoc peccatum perpetravit" 44.

⁴² *Ibid.*, concl. 1. Cfr. además, *Ibid.*, ad 1, 5; *Ibid.*, a. 1, ad 2.

Sobre esta doctrina del pecado original, su esencia, transmisión, etc., según Tomás de Argentina, cfr. G. TUMMICELLO, o. c., 5-10; G. DÍAZ, o. c., 95-131 *passim*.

⁴³ *Ibid.*, a. 1, concl. 1. Nuestro autor recoge aquí una serie de testimonios de la Sagrada Escritura —Ps. 50, 7; Rom. 5, 12; I Cor. 15, 21-22; Epph. 2, 3—, Tradición y Magisterio Eclesiástico para probar su afirmación. Cfr. también *Ibid.*, a. 3, concl. 1.

⁴⁴ *In 2 Sent.*, d. 30-31, q. 1, a. 2, ad 1. El "Doctor Fácil" recurre a varios ejemplos para probar esta voluntariedad y solidaridad. Así, por ejemplo, escribe: "...sicut manus, per quam committitur homicidium, in se considerata non est culpabilis: eo quod motus suus non fuit praecise a se, sed ad imperium alterius, scilicet ipsius voluntatis: ut tamen est pars hominis, qui voluntarie commisit homicidium, sic vere dicitur culpabilis, et a iusto iudice punitur et mutilatur; sic quamvis quilibet singularis homo in se personaliter consideratus

Por otra parte, el pecado original podemos denominarlo voluntario por el hecho de que nos inclina a cometer voluntariamente el mal ⁴⁵.

Por el hecho de ser voluntario, la mancha original ocasiona en nosotros un reato de culpa y de pena ⁴⁶.

Primeramente el pecado original tiene razón de culpa en el verdadero y propio sentido. Pero esta culpa es distinta en Adán y en sus descendientes. En Adán es propiamente culpa personal: por su voluntad y libre elección prevaricó. En su descendencia, sin embargo, es una culpa natural: la naturaleza humana comunicada por Adán a sus descendientes se hizo culpable en el primer hombre y sigue siendo culpable en todos los que le siguen.

“Peccatum originale proprie loquendo potest dici culpa, aliter tamen in ipso Adam, et aliter in ceteris hominibus: nam *in Adam fuit proprie culpa personalis*, quia personali suo actu et propria voluntate fuit perpetratum; sed *in aliis suis posteris fuit et est culpa naturalis*, eo quod natura per Adam in posteros transfundenda, in ipso Adam culpabiliter effecta, cum huiusmodi culpa ad posteros derivetur. Quantum enim ad istum peccatum est quodammodo modus oppositus in Adam et in nobis: nam quia Adam actu proprio et sua voluntate peccavit: ideo primo fuit infecta persona, et per infectionem personae fuit infecta natura sed in nobis primo est infecta natura ab infecta persona ipsius Adae per seminalem propagationem transfusa, et per consequens persona cuiuslibet nostrum in tali natura infecta constituta dicitur esse culpabilis, et maculata” ⁴⁷.

Las penas que se derivan y trae consigo la culpa hereditaria —como

non sit culpabilis, ut tamen recepit ab eo, qui eam depravavit, et eam sua voluntate voluntarie maculavit; sic quilibet homo est *aliquo modo voluntarie culpabilis*” (*Ibid.*, ad 3).

En opinión de G. Díaz esta concepción de Tomás de Argentina es “esencialmente dinámico-activa” (*O. c.*, 105).

⁴⁵ “Sicut habitus vitiosus dupliciter dicitur voluntarius, uno modo, eo quod voluntarie a mala voluntate est introductus; alio modo, quia ad malam voluntatem inclinatur; sic peccatum originale potest dici voluntarium, tum quia a mala voluntate primi hominis est introductum, tum quia nos ad malam voluntatem inclinatur” (*Ibid.*, ad 4). Cfr. *In 2 Sent.*, d. 40-41, q. 1, a. 3, concl. 1, ad 1.

⁴⁶ Según Tomás de Argentina *reatus* es “id quo iuste quis tenetur obnoxius” (*In 2 Sent.*, d. 30-31, q. 1, a. 2 contra opinionem 2). Y en otro lugar: “reatus est obligatio ad poenam ratione perpetrati sceleris seu delicti” (*Ibid.*, d. 42, q. 1, a. 3).

⁴⁷ *In 2 Sent.*, d. 30-31, q. 1, a. 2. En el mismo artículo escribe el Argentino arguyendo contra la opinión de Abelardo y Durando de Saint-Pourcain, que afirmaban que la mácula original en nosotros no es imputada a culpa, sino a pena: “licet ex hoc, quod peccatum Adae non potuit traduci in nos quoad actum, bene arguatur quod tale peccatum non sit in nobis personalis culpa; ex hoc tamen non habetur quin possit dici naturalis culpa” (*Ibid.*, ad 2).

dice nuestro autor, "omnis poena praesupponit culpam"⁴⁸— son muy variadas. Y según sea su cualidad e importancia, así son más o menos participadas por cada uno de los descendientes de Adán. Tomás de Strasbourg distingue entre penas que se siguen "per se et directe" y penas que derivan "indirecte et per accidens" del pecado original. Las primeras (privación de la justicia original, carencia de la gracia divina y privación de la visión de la esencia divina) son infligidas a todos los hombres; las segundas (muerte corporal, enfermedades, pasiones, concupiscencia) son participadas en mayor o menor grado. Y añade: no hemos de culpar a Dios de esta desigualdad⁴⁹.

En cuanto a la esencia y modo de transmisión del pecado original, es digno de notar la orientación marcadamente "sentenciaría" y "anselmiana" de la doctrina de Tomás de Strasbourg.

Entre los escolásticos de los siglos XII y XIII dos corrientes teológicas intentaban explicar con acierto la esencia del pecado original: la corriente que suelen llamar agustiniana, seguida preferentemente por Pedro Lombardo y los sentenciaríos, según la cual el pecado original consiste en la concupiscencia⁵⁰, y la anselmiana, de la que sería princi-

⁴⁸ *Ibid.*, d. 35-36, q. 1, a. 4 concl. 1.

⁴⁹ "Breuiter dico, quod aliquae poenae peccati originalis sunt per se et primo inflictæ ratione talis peccati, et istae sunt aequaliter in omnibus, in quibus regnat tale peccatum, puta privatio iustitiae originalis, carentia divinae gratiae et carentia visionis divinae essentiae. Alias autem sunt poenae indirecte, quae consequuntur ipsum originale peccatum per accidens, puta sicut causam remouentem prohibens: et huiusmodi poenas non oportet esse aequales in singulis: tales poenae sunt mors corporalis, infirmitas et ceterae passiones, et prouitas ad peccatum: quae omnia contingunt in nobis ex rebellionem virium inferiorum ad superiores, et haec rebellio accidit ex remotione originalis iustitiae, ut patuit superius. In hac tamen inaequalitate iustitia iudicis, scilicet Dei, non est increpanda: nam sicut iudex humanum propter aequalem delictum commissum a duobus ambos privans oculis non est calumniandus, si consequenter unus illorum propter carentiam oculorum frangit tibiam, et non alter: quia talia per accidens consequuntur: sic in proposito, etc." (*In 2 Sent.*, d. 32-33, q. 1, a. 1)

⁵⁰ Muchos autores medievales y, en especial, algunos comentadores de las Sentencias, haciendo hincapié en varios textos de San Agustín, donde el santo resalta la concupiscencia, hicieron consistir en ésta la esencia del pecado original, atribuyendo falsamente a San Agustín —de ahí el nombre de agustiniana— una doctrina que él no defendió.

Más tarde el movimiento protestante se hizo eco de esta corriente doctrinal y, apoyándose de nuevo en San Agustín, fue adquiriendo mayor preponderancia. Modernamente, sin embargo, la cuestión ha vuelto a ponerse sobre el tapete de la discusión.

Entre los autores que hablan de la concupiscencia como esencia del pecado original en la concepción agustiniana podemos enumerar a EL BUONAIUTI, en su primera época, en su estudio "Agostini e la colpa ereditaria": *Riperche religiose* 2 (1926) 160 ss., publicado en *Saggi di Storia del Cristianesimo*, Vicenza 1957, 303-325; A. PINCHERLE, *La formazione della dottrina agostiniana del peccato originale*, Cagliari 1938. En el campo protestante es digno de mención

pal defensor Santo Tomás de Aquino, que hacía consistir el pecado original en la privación de la justicia original, con el débito de tenerla. Tomás de Argentina, conociendo ambas corrientes, es, en opinión de Tumminello⁵¹, uno de los teólogos que trata de conciliarlas entre sí. De ahí que su doctrina en torno a la esencia del pecado original aparezca un tanto oscura y difícil de comprender a primera vista.

Tomás de Strasbourg, como varios teólogos de su tiempo, distingue dos elementos en la culpa hereditaria: el elemento material y el elemento formal.

El elemento formal, que constituye la esencia del pecado original, deriva de la concepción anselmiana de éste⁵². Por eso la definición de pecado original, considerado en su esencia, está propuesta por el "Doctor Fácil" en estos términos: "*peccatum originale non est aliud, secundum suum esse formale, quam carentia iustitiae originalis cum debito habendi eam*". Son muchos los lugares en que el Argentinense nos ofrece esta clásica definición. Así por ejemplo, escribe:

"Sed quia Adam, ratione sui delicti perdidit originalem iustitiam, quam sic a Deo accepit, quod per ipsum talis iustitia in posteros debebat transfundi: ideo de iure omnes posteri de ea sunt privati. Et quia *peccatum originale non est aliud quam carentia originalis iustitiae cum debito habendi eam*: ideo omnes posteri secundum legem communem, qui seminaliter descendunt de Adam, nascuntur cum peccato originali"⁵³.

"*Originalis culpa formaliter accepta opponitur privative originali*

J. GROSS, "Das Wesen der Erbsünde nach Augustin": *Augustinus Magister*, II, París 1954, 773-787.

Es, sin embargo, mucho mayor el número de autores que niegan tal concepción agustiniana. Así, v. gr., N. CONCETTI, *Esamen della genesi della dottrina agostiniana intorno al peccato originale di E. Bonaiuti* Fermo 1922; H. DEL VAL, *Theologia Dogmatica* I, El Escorial 1926, 590-593, 605-612; J. LE BLIC, "Le peché originel selon Saint-Augustin": *Rech. scien. relig.* 16 (1926) 97-119; 17 (1927) 414-433; M. MERLIN, *Saint Augustin et les dogmes du peché originel et de la grace*, París 1931.

Un estudio moderno sobre la concepción protestante del pecado original escrito por un convertido y digno de tener en cuenta es el de W. H. VAN DE POL, *Das reformatorische Christentum*, Einsiedeln 1956. Cfr. F. MORIONES, *Enchiridion theologicum S. Augustini*.

⁵¹ G. TUMMINELLO, o. c., 6.

⁵² "Si Deus non damnat hominem nisi propter iniustitiam, damnat autem aliquem propter originale peccatum, ergo est aliud originale peccatum quam iniustitia. Quod si ita est, et iniustitia non est aliud quam absentia debitae iustitiae, non enim videtur esse iniustitia nisi in natura, quae cum debet habere iustitiam, non habet, utique originale peccatum clauditur sub eadem definitione iniustitiae" (S. ANSELMUS, *De conceptione virginali et originali peccato*, c. 3: PL. 158, 436). Cfr. *Ibid.*, c. 5, 22, 29: PL. 158, 429, 453, 462-464; J. B. KORS, *La justice primitive et le peché originel d'après S. Thomas*, Kain, Belgique 1922, 39 ss.

⁵³ *In 2 Sent.*, d. 30-31, q. 1, a. 1, concl. 1, ad 2.

iustitiae: quia culpa originalis non est aliud secundum suum esse formale, quam carentia iustitiae originalis cum debito habendi eam, et tamen originalis iustitia, cum sit quaedam habitus, oportet, quod habeat rationem primae perfectionis"⁵⁴.

Esta privación o carencia de justicia implica un doble defecto: uno en la esencia del alma y otro en sus potencias. Como la justicia original, así el pecado del mismo nombre "primo et per se" radica en la misma esencia del alma y, por redundancia, en sus potencias.

*"Peccatum originale principaliter et per se est in essentia animae, per quamdam tamen redundantiam est in omnibus potentiis animae..."*⁵⁵.

El pecado original no puede radicar en la carne, que no es susceptible de culpa formal⁵⁶.

⁵⁴ *In 3 Sent.*, d. 19-20, q. 1, a. 1, concl. 1, ad 2. Cfr. *Ibid.*, ad 3; *In 4 Sent.*, d. 3, a. 3 ad solutionem rationum secundae opiniones, donde escribe: "...quia deformitas peccati originalis, de qua ad praesens loquimus, opponitur originali iustitiae, ...nam peccatum originale est carentia originalis iustitia cum debito habendi eam".

Nos place recoger las afirmaciones de A. GAUDEL sobre la doctrina de Tomás de Strasbourg acerca del pecado original: "Pour *Thomas de Strasbourg* dans son *Commentaire des Sentences*, le peché originel est bien une *culpa naturalis* et non simplement un *reatus poenae*; la privation de la justice originelle n'en constitue pas l'essence, mais plutot une consequence, le *fomes*, cause de chaque peché actuel. (*Ibid.*, d. 35-36, a. 2). (*Peché Originel*: D. T. C. XII/1, Paris 1933, 495-496.)

Juzgamos completamente errónea esta interpretación, en lo que se refiere a la esencia del pecado original, como puede fácilmente verse a la luz de los textos que hemos ofrecido. Más aún, en el primer texto que aduce A. GAUDEL, Tomás de Strasbourg afirma bastante explícitamente que la privación de la justicia original es esencia de tal pecado, ya que está enumerada entre las consecuencias o penas que *per se et ratione talis peccati* son infringidas a los descendientes de Adán, mientras que la concupiscencia o *fomes* = *pronitas ad peccatum*, está enumerada entre las penas o consecuencias que se siguen *per accidens*.

En cuanto a la segunda cita de A. GAUDEL, hemos de afirmar que, después de releer el artículo por él indicado, sólo hemos encontrado un lugar donde el Argentinense emplee la palabra *fomes* o su equivalente. Pero de ningún modo asesora la afirmación de A. GAUDEL. Dice así el texto: "Respondeo quod non est simile: quia *habilitas ad malum*, puta *fomes peccati* fundatur in natura sensibili, et non in natura perpetua; nec fuit a principio institutionis naturae, sed solum inceptit esse a tempore destitutionis naturae: ideo minorem habet stabilitatem, quam *habilitas ad bonum*, quae radicata est in natura perpetua et ab ipso creatore cepit esse a principio institutionis naturae" (*L. c.*, a. 2 solutio ad instantiam secundam).

G. DÍAZ, o. c., 127, not. 75, enumera algunos teólogos agustinos según los cuales Tomás de Argentina define el pecado original por la concupiscencia y por la "qualitas morbida".

⁵⁵ *In 2 Sent.*, d. 30-31, q. 1, a. 4 "...secus est enim de culpa originali, quae homo advenit sine proprio actu; illa enim primo inficit essentiam animae et mediante essentia inficit potentias" (*In 4 Sent.*, d. 2, q. 2, a. 2, concl. 2, ad 2).

⁵⁶ "In nullo genere causae proprie loquendo caro potest dici causa originalis peccati, nam licet a protoplasto huiusmodi defectus descendant in nos per carna-

El elemento material del pecado original es *la concupiscencia*⁵⁷. Existen, sin embargo, textos donde Tomás de Strasbourg afirma que el pecado original no es otra cosa que la concupiscencia habitual, el “fomes”, causa de todo pecado⁵⁸. Debemos, pues, interpretar estos textos a la luz de los citados anteriormente al hablar del elemento formal o de la esencia del pecado original y de la radicación en el alma y sus potencias..

Siendo doble el apetito, a saber, sensitivo y racional, hemos de distinguir en el pecado original un doble elemento que se refiera y abarque a ambos. Uno que tenga su sede en el apetito sensitivo: es el elemento material, la concupiscencia. Otro en el apetito racional: la privación o la carencia de la justicia original con la obligación de tenerla, que es el elemento formal del pecado original. Podemos, pues, denominar el pecado original bien por su elemento formal, o por su elemento material. Y en este último sentido se puede decir que el pecado original es la concupiscencia de la carne.

Otro argumento para probar que la concupiscencia, como tal, no es la esencia del pecado original se deduce de la doctrina sobre los efectos del bautismo. Tomás de Argentina afirma que la culpa original y la gracia sacramental del bautismo se oponen entre sí⁵⁹, pero aún permanece en el regenerado el vicio de la concupiscencia o del “fomes peccati”, que de alguna manera es refrenado.

“Triplex videtur esse effectus gratiae baptismalis: nam *per gratiam baptismi fomes peccati aliquantulum refrenatur, culpa expurgatur, et mens illuminatur*”⁶⁰.

Por el bautismo se remite toda razón de culpa original, en cuanto que por la gracia bautismal nos hacemos miembros de Cristo y se nos

lem concupiscentiam, tamen in ipso genito non habet rationem peccati donec pertingat ad animam”. (*Ibid.*, d. 32-33, q. 1, a. 3, concl. 1, ad 1).

⁵⁷ Nos referimos a la concupiscencia habitual, que deriva del pecado original, denominada también por nuestro autor fomes peccati, pronitas ad peccandum, libido, habilidas ad malum, y que él define así: “fomes est quaedam inordinata concupiscentia appetitus sensitivi seu rebellio virium inferiorum ad superiores ex originali peccato procedens” (*In 3 Sent.*, d. 3, q. 1, a. 3-4).

⁵⁸ “Peccatum originale sumptum cum exclusione omnis actualis peccati solum dicit concupiscentiam habitualement” (*In 2 Sent.*, d. 32-33, q. 1, a. 3, conc. 1, 3).

⁵⁹ “Alio modo, cum ad liberalem infusionem Spiritus Sancti peccatum originale dimittitur” (*In 4 Sent.*, d. 6, q. 1, a. 4, concl. 1, nota).

⁶⁰ *Ibid.*, d. 3, q. 7, a. 4. “Quia fomes peccati, qui inclinatur in actus vitiosos, licet aliquo modo virtute baptismi debilitetur, tamen non plene ligatur, nec totaliter extirpatur” (*Ibid.*, d. 4, q. 1, a. 2, concl. 1, ad. 4).

perdona el débito de poseer la justicia original. Si continúa en nosotros la concupiscencia, la inclinación hacia el pecado, es porque no constituye el elemento formal del pecado original.

La culpa original, según el Argentinense, se transmite por medio de la generación⁶¹ dominada por la concupiscencia habitual o "fomes peccati". Aunque pudiera darse el acto conyugal sin el deleite carnal actual y concupiscible, el pecado original se transmitiría igualmente, puesto que en dicho acto siempre existe la concupiscencia habitual o fomes, que deriva del pecado original y que es, además, el que ocasiona la infección en la nueva prole.

"...dato per impossibile, vel possibile, quod in actu generationis alicuius hominis nulla esset libido actualis; esset tamen in eo libido et concupiscentia habitualis, quae est derelicta in eo ab ipso peccato originali, quae dicitur fomes peccati, ratione cuius generaret prolem infectam peccato originali"⁶².

Aunque el pecado no puede radicar en la carne, como antes indicamos, porque ésta no es susceptible de culpa, sin embargo, Tomas de Strasbourg, siguiendo las huellas de la corriente doctrinal sentenciaria⁶³,

⁶¹ "De lege communi originaliter peccatum universaliter transfunditur in omnes homines qui seminaliter descendunt ab Adam" (*In 2 Sent.*, d. 30-31, q. 1, a. 3, concl. 1).

"Originale peccatum transfunditur per patrem in prolem per se loquendo" (*In 4 Sent.*, d. 6, q. 1, a. 4, concl. 3, contra rationem 2).

⁶² *In 2 Sent.*, d. 30-31, q. 1, a. 3, concl. 1, ad 9.

⁶³ Juzgaba P. LOMBARDO que el pecado original no es otra cosa que la concupiscencia o concupiscibilidad, la cual no era un acto, sino un vicio: "Quid ergo originale peccatum dicitur? Fomes peccati, scilicet concupiscentiam vel concupiscibilitas: quae dicitur lex membrorum... Nomine autem concupiscentiae non actum concupiscendi, sed vitium primum significavit... Ex his datur intelligi, quid sit originale peccatum, scilicet vitium concupiscentiae...".

La concupiscencia de la carne es transmitida a los hijos con la carne misma, se mancha y se corrompe. Como la carne se propaga en los hijos con aquella corrupción y vicio, el alma, cuando es infundida (a los 40 u 80 días de la generación), contrae por el contacto con la carne la malicia y corrupción del pecado: "Unde caro ipsa quae concipitur, in vitiosa concupiscentia pollitur et corrumpitur: ex cuius contactu anima cum infunditur, macula trahit, qua pollitur et fit rea, id est, vitium concupiscentiae, quod est originale peccatum".

Aunque este vicio o corrupción de la carne no puede llamarse culpa si sólo se considera en la carne, es, sin embargo, raíz y causa de la culpa original, sólo inherente en el alma como en sujeto, puesto que la carne separada del alma es irracional y ninguna substancia irracional puede ser sujeto de culpa: "Ideoque ipsum peccatum dicitur manere in carne. Caro ergo quae in concupiscentia libidinis seminatur, nec culpam habet, nec actum culpae, sed causam. In eo ergo quod seminatur, corruptio est; in eo autem quod nascitur, concupiscentiae vitium est". (P. LOMBARDUS, *Sententiarum libri quattuor*, 1, 2, d. 30.) Cfr. J. B. KORS, *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas*, Kain, Belgique 1922, 55-60; A. GAUDEL, "Péché originel": D. T. C., XII/1, París 1933, 455-458.

repetidas veces afirma que el instrumento de la transmisión del pecado original es la carne infeccionada, que a su contacto con el alma, al ser ésta infundida, la mancha y corrompe.

"Instrumentum peccati Adae, puta, ipsa infecta caro in utero attingit animam rationalem, qua huiusmodi caro informatur" ⁶⁴.

"...quia caro propria est immediata causa infectionis animae, quae infunditur tali carni..." ⁶⁵.

Tomás de Argentina hace, además, mención de una "qualitas morbida", que infecciona el semen y lo corrompe moralmente, siendo ocasión de la culpa hereditaria. Sin embargo, parece que esta "qualitas morbida" no es la concupiscencia, sino una propiedad especial del semen ⁶⁶, contraída por el pecado original.

"Deus potuit semen, a quo Virgo propagata est, praeservare a qualitate morbida, ex cuius conexione foetus inficitur originali macula... Sicut enim in paradiso fuissent geniti homines sine originali peccato propter puritatem seminis, et carentiam huius morbidae qualitatis, sic...; sed semen est naturaliter prius illa morbida qualitate contracta ex peccato primi hominis..." ⁶⁷.

Según esto, tendríamos que el pecado original se transmite por la generación natural de este modo: la libido o concupiscencia habitual, que se da siempre en el acto conyugal y proviene del pecado hereditario, origina en el semen una "qualitas morbida". Esta ocasiona la corrupción e infección de la carne, que, a su vez, infecciona y contamina el alma, cuando ésta es infundida en el cuerpo. Concepción que sintéticamente está contenida en estas líneas:

"...licet in carne non sit peccatum formaliter, est tamen in ea virtualiter: caro enim illa infecta et polluta ex immundo semine cum libidine concepta est illius conditionis, quod sic inficit animam, quae sibi infunditur, quod vires sensitivae in partibus illius carnis fundatae non obediunt plene superioribus viribus ipsius animae, et per consequens est ibi exclusio originalis iustitiae, ratione cuius vires inferiores plene et perfecte obediabant superioribus, et per oppositum in tali anima erit originalis macula" ⁶⁸.

⁶⁴ *In 4 Sent.*, d. 6, q. 1, a. 4, concl. 3, ad 2.

⁶⁵ *Ibid.*, contra rationem.

⁶⁶ Según G. DÍAZ, o. c., 71, se trata de una propiedad física del semen.

⁶⁷ *In 3 Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, concl. 1.

⁶⁸ *In 2 Sent.*, d. 30-31, q. 1, a. 1, concl. 1, ad 3.

4. *La excepción de contraer la mácula original, hecha por Dios a María, precisamente en atención a la singular misión a que la tenía destinada.*—En este cuarto punto es en el que pondremos especialmente nuestra atención. Hemos indicado y tratado someramente los otros tres, ya que propiamente no entran de lleno en nuestro intento, si bien les consideramos entre sí y necesarios para resolver con acierto y entender más fácilmente la singularidad del privilegio mariano de la Inmaculada.

DOCTRINA INMACULISTA.—Tomás de Argentina en el *Commentarium in II Librum Sententiarum*, distinción XXX-XXXI, art. 3, se pregunta si el pecado original se transmite comúnmente a todos los hombres⁶⁹. Y su respuesta es clara y tajante. La hemos oído en las páginas anteriores: se transmite a todos los que por generación natural descendien de Adán, pero *por privilegio especial está exceptuada María*.

“Prima (conclusio) est, quod de lege communi originale peccatum universaliter transfunditur in omnes homines, qui seminaliter descendunt ab Adam.

Secunda est, quod de privilegio speciali ista macula non tetigit Virginem gloriosam”⁷⁰.

Doctrina que recalca de nuevo en el mismo artículo al responder a las objeciones⁷¹, y al enunciar por segunda vez la conclusión en la que afirma el privilegio inmaculista. Afirmación, cuya veracidad y alcance doctrinales promete avalorar con varias pruebas y en el debido lugar, para que no corra el riesgo de ser negada tan gratuitamente como él la ha enunciado.

“Secundo dico, quod Virgo gloriosa ex privilegio singulari sic fuit praeventa Spiritus Sancti gratia, quod originali culpa numquam extitit maculata. Hanc tamen conclusionem cum sua probatione et declaratione, ne nimis ad praesens teneam, differo usque ad tertiam distinctionem tertii libri Sententiarum: ibi enim proprie locum habet”⁷².

El estudio de las perfecciones con que María fue adornada en el

⁶⁹ “Utrum peccatum originale omnibus hominibus generaliter infundatur”. (In 2 Sent., d. 30-31, q. 1, a. 3).

⁷⁰ *Ibid.*, concl. 1 et 2.

⁷¹ “Sed ista non concludunt: quia excepto filio Virginis et Virgine Genitrice, de aliis hominibus concorditer tenetur ab omnibus catholicis doctoribus quod concipiuntur in peccato originali”. (*Ibid.*, contra obiectiones.)

⁷² *Ibid.*, concl. 2.

instante de su ser, de la santidad que llevaba consigo el misterio de la Inmaculada, lo hace el "Doctor Fácil" relacionando este misterio con la Maternidad divina. Porque en fin de cuentas, si en ese primer momento se le concedió la gracia o gracias singulares que recibió, fue en previsión de dicha Maternidad. Así pues, una mayor comprensión de las gracias de la Maternidad, que termina en el Hijo Dios-Hombre, nos lleva a otra mayor comprensión del contenido sobrenatural del privilegio concepcionista. De ahí la íntima conexión y concatenación de ideas que se traduce en ordenación sistemática de las cuestiones teológicas: preparación a la Maternidad divina, Maternidad divina y fruto de esa Maternidad, o sea, Cristo Dios-Hombre. Por tanto, el lugar apropiado para exponer el privilegio singular de la concepción inmaculada de María es el *Comentarium in III Librum Sententiarum*, al tratar del misterio del Dios-Hombre, es decir, del Verbo encarnado.

Tomás de Argentina propone la cuestión en la distinción III. Y, como lo hicieron Guillermo de Ware, Juan Duns Scoto, Guillermo de Nottingham, Aufredo Gontier, Pedro Aureolo, Francisco de Mayron, Juan de Bassolis, etc., la propone con precisión y sencillamente: "*An Beata Virgo fuerit concepta in peccato originali.*"

La solución está expresada en las dos fórmulas de exposición del privilegio: una negativa (exención de todo pecado original) y otra positiva (santificación de María en el primer instante de su ser natural).

Aduce primeramente razones y testimonios de la Sagrada Escritura y de la Tradición, contrarios al privilegio inmaculado de María, para afirmar después la tesis inmaculista. Es el método clásico entre los escolásticos: "Videtur quod sic... CONTRA...".

Así está planteada la cuestión por Tomás de Strasbourg:

"Utrum Virgo gloriosa, quae a Deo fuit praelecta, ut filium Dei conciperet, fuerit concepta in originali peccato. Et videtur quod sic. Quia a lege communi omnium hominum naturali propagatione conceptorum non excipitur Virgo Maria: sed concipi in originali peccato est de lege communi omnium hominum, iuxta illud Augustini *De fide ad Petrum*: "Firmissime tene, et nullatenus dubites, omnem hominem, qui per concubitum viri, et mulieris concipitur, cum peccato originali nasci, impietati subditum, morti-que subiectum, et ob hoc natura irae nasci filium, de qua dicit Apostolus: "Eramus enim et nos natura filii irae, sicut et ceteri", a qua ira nullus liberatur nisi per fidem mediatoris Dei et hominum, Iesu Christi, qui sine peccato conceptus est, sine peccato natus, sine peccato mortuus.

CONTRA. Illud quod decuit filium Dei respectu eius, quam in matrem

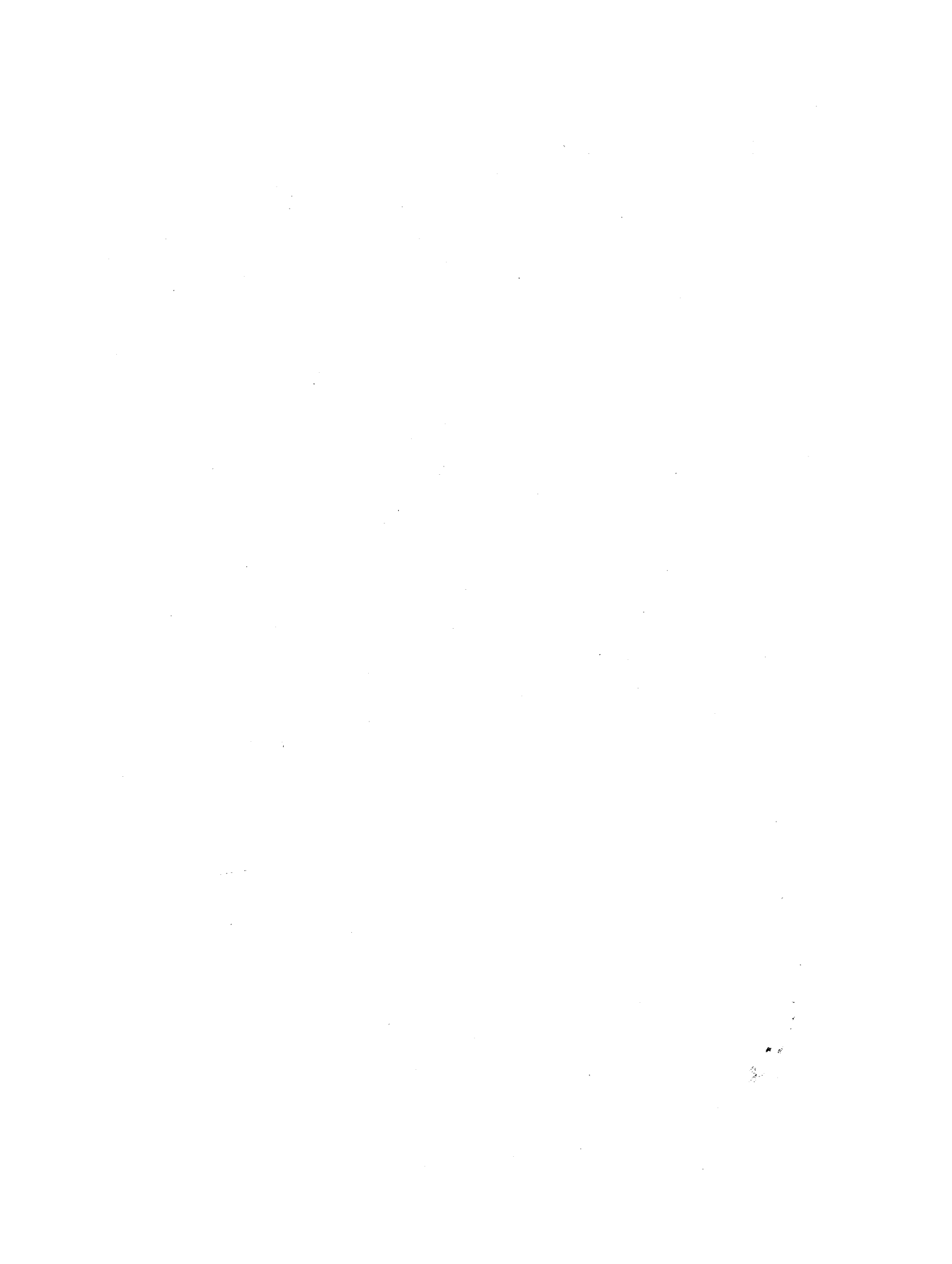
elegit, pie credundum est, quod hoc opere adimpleverit; sed Dei filium decuit glorisam suam matrem ab omni macula praeservare: ergo, etc.”⁷³.

Y entramos ya de lleno en la exposición de las pruebas que vinculan para María la inmunidad de la culpa original, que abarcan todo el primer artículo de la distinción III.

Aunque en lo que se refiere a los argumentos y al método de exposición sigue, en general, la línea marcada por sus antecesores y contemporáneos, principalmente por Guillermo de Ware (en los argumentos de razón), Erveo Natal y Durando de Saint-Pourcain (en las pruebas contra la doctrina de Enrique de Gante), delinea perfectamente el estado de la cuestión y, recurriendo también al argumento litúrgico de la fiesta de la Inmaculada, sabe armonizar con verdadero acierto y maestría la universalidad del pecado y de la redención con la singularidad de la concepción de María, preservada de él por intervención divina.

⁷³ *In 3 Sent.*, d. 3, q. 1. En cuanto al texto de Tradición tomado del tratado *De fide ad Petrum*, c. 26, n. 69: PL. 40, 774, notemos que Tomás de Strasbourg atribuye erróneamente a San Agustín una obra que en realidad pertenece a San Fulgencio de Ruspa. Cfr. PL. 40, 751-752.

Las citas de la Sagrada Escritura, contenidas en el texto anterior, están tomadas de la Epístola a los Efesios, 2, 3 (= *eramus enim et nos-natura filii irae sicut et ceteri*) y de la Epístola I a Timoteo, 2, 5 (= *unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus*), tomada “ad sensum”.



TEXTOS Y GLOSAS

Sobre la relación entre la Filosofía y la Teología

Hace veintiocho años que Juan Hessen publicó su famosa obra "Los valores de lo santo"¹ en la cual intentaba ofrecernos todo un nuevo modo de concebir la Filosofía de la Religión. Hessen recogía y aplicaba en su obra las conclusiones de toda una nueva corriente filosófica: Schleiermacher, R. Otto, Newmann, Max Scheler, N. Harmann e incluso, en un cierto aspecto, la misma orientación modernista. Toda esta nueva corriente filosófica intentaba unir el principio cristiano de la absoluta trascendencia de Dios, con una experiencia, con una vivencia religiosa de Dios; tal experiencia podría identificarse ya con una mística primitiva, prelógica o con una mística totalmente reflexiva. No obstante, esta nueva orientación del pensamiento filosófico más que a la misma mística pretendía referirse ante todo a un *valor* y, en el caso de la Filosofía de la Religión, a un *valor religioso*. Hessen no ocultaba su intención: quería aplicar a la Religión el mismo método que Max Scheler había aplicado a los valores en general, N. Harmann a los valores éticos y otros muchos, incluso el mismo Hessen, a los valores estéticos.

Esta obra de Hessen no llegó a convencer a los católicos, a quienes iba fundamentalmente dirigida. Hasta hace algunos años los autores católicos han venido desechando este nuevo camino con la misma y casi idéntica indiferencia con que se ha venido rechazando a Kant o al mismo Rosmini. Es claro, sin embargo, que esta oposición ha surgido ante todo de la incapacidad para amoldarse a un nuevo modo de pensar. Es obvio que quien vive inmerso en las categorías de Aristóteles y opera única y exclusivamente a través de ellas, trate luego de aplicarlas a cualquier nuevo modo de pensar, con lo cual estas formas nuevas de pensar resultan quizás un tanto caprichosas e inválidas. De hecho, las refutaciones de Hessen se han venido haciendo en nombre de las categorías aristotélicas.

Hoy, en cambio, el panorama ideológico se ha transformado rápidamente y el mismo Aristóteles ha pasado a ser el primer sospechoso. La Iglesia se ha en-

¹ J. HESSEN, *Die Werte des Heiligen. Neue Religionsphilosophie*, Regensburg 1938. Esta obra es un desarrollo del valor religioso concreto, que ya había sido relacionado con otros valores en una obra del mismo J. HESSEN, *Wertphilosophie*, Paderborn 1937. Cfr. H. MYNAREK, *J. Hessens Philosophie des religiösen Erlebnisses*, Paderborn 1963.

contrado de pronto separada del mundo. Ante ello ha surgido dentro de la misma Iglesia una reacción vigorosa: ni Iglesia sin mundo, ni mundo sin Iglesia. Pero volver a unir lo que una larga tradición ha ido dejando separar, parece empresa sobrehumana. No obstante, no por eso se ha pretendido abandonarla. Y ha sido la misma Iglesia la que ha tomado la iniciativa en el Concilio Vaticano II, impulsando a los fieles a que se adapten a las necesidades y vicisitudes de nuestro tiempo² y animando a los sacerdotes a que sean ellos quienes dirijan esta misma adaptación de la conciencia religiosa. Más aún, para llegar a conseguirlo con una máxima urgencia la Iglesia ha expresado con toda claridad su voluntad de que la formación de los sacerdotes vaya totalmente dirigida hacia una misma e idéntica finalidad: descubrir y llevar a los hombres el Misterio de Cristo³. Para ello nada mejor que estructurar en la más profunda unidad del corazón los diversos aspectos de esta formación sacerdotal: el aspecto doctrinal, el aspecto espiritual y el aspecto pastoral⁴.

Deteniéndonos ahora única y exclusivamente en el aspecto doctrinal, el Concilio nos dice expresamente:

“En la revisión de los estudios eclesiásticos hay que atender sobre todo a coordinar mejor las disciplinas filosóficas y teológicas; que juntas tiendan a descubrir cada vez más en las mentes de los alumnos el Misterio de Cristo, que afecta a toda la historia del género humano, influye constantemente en la Iglesia y actúa, sobre todo, mediante el misterio sacerdotal”⁵.

Lograr con sinceridad esta renovación que se nos pide nos exigirá, sin duda alguna, repetir la inmensa obra que en su tiempo realizó San Agustín: sin negar el hecho diferencial de la Filosofía y la Teología, buscar y hallar un común denominador entre ambas en el mismo corazón del hombre, de una forma semejante a como el mismo San Agustín, hablándonos de las cuatro virtudes cardinales nos dice que son *amor prudente*, *amor justo*, *amor fuerte* y *amor templado*⁶.

Ante esta inmensa tarea que se nos impone, la actitud iniciada por Hessen nos ofrece un número inmenso de valiosas sugerencias. Por otra parte, es él mismo quien nos ha declarado de una forma expresa que una gran parte de sus intuiciones se deben a la lectura asidua y meditada de San Agustín. No obstante, antes de iniciar el análisis de las diversas posibilidades que nos puede ofrecer

² Const. *Sacrosanctum Concilium. Sobre la Sagrada Liturgia n.º 1* (Concilio Vaticano II. Constituciones, Decretos. Declaraciones, ed. BAC, Madrid 1965, 148). Citaremos sencillamente con la sigla BAC, seguida de la página correspondiente.

³ Decr., *Optatam totius Ecclesiae. Sobre la formación sacerdotal* 14, BAC, 468.

⁴ *Ibid.* 4, 8, BAC, 459, 462-463.

⁵ *Ibid.* 14, BAC, 468.

⁶ *De mor. Eccl.* I, 15, 25, PL. 32, 1.322.

la obra de Hessen, nos es absolutamente necesario dejar planteado en toda su precisión y claridad el problema con el cual necesariamente tenemos que enfrentarnos hoy día dentro del campo de las ciencias eclesíásticas y de una forma más particular dentro del campo de la Filosofía y la Teología.

¿Cómo coordinar los estudios filosóficos y teológicos para que juntos lleguen a descubrir más y más en las mentes de los alumnos el Misterio de Cristo? Con el fin de penetrar con un poco de profundidad en este problema es preciso advertir que en esta recomendación del Concilio no se nos exige, no se nos impone, en concreto, ordenar los estudios filosóficos a los teológicos de tal manera que la Filosofía llegue a ser o continúe siendo *Ancilla Theologiae*, como tampoco se nos pide que la Teología tenga que desarrollarse en función de los problemas planteados actualmente por la Filosofía puesto que la Teología no está al servicio de la Filosofía sino al servicio del hombre al igual que la Filosofía tampoco se encuentra al servicio de la Teología sino al servicio del hombre. Lo único que se nos exige, que se nos pide, es que sepamos *coordinar* ambas ciencias para que juntas, aunque cada una siguiendo sus métodos y estructura propia, lleguen a descubrir a los hombres con una mayor claridad el Misterio de Cristo. El punto central, por consiguiente, en el cual han de convergir Filosofía y Teología ha de ser el Misterio de Cristo.

El problema anteriormente planteado podría quedar, por consiguiente, formulado ahora de la siguiente manera: ¿Cómo la Filosofía podrá llegar a expresarnos el Misterio de Cristo? En la medida en que ésta nos descubra dicho Misterio, en esa misma medida se coordinará más estrechamente con la Teología.

Antes de intentar sugerir una solución a este problema no podemos olvidar que los estudios filosóficos, dentro de los seminarios, poseen una finalidad perfectamente determinada que, como hemos dicho anteriormente, consiste en abrir, en manifestar a las mentes de los alumnos el Misterio de Cristo. Esto nos exige, en principio, que su enseñanza haya de ser radicalmente diferente de la enseñanza ofrecida en los Centros Civiles: dichos Centros poseen una finalidad diferente a la de los seminarios. Pero no sólo poseen los estudios filosóficos dentro de los seminarios una finalidad diversa a la de las Universidades Civiles y Centros de Enseñanza Media; es el espíritu mismo, la vida misma de donde brota la Filosofía, donde se encuentran sus diferencias más radicales. La Filosofía en los seminarios, si ha de ser sincera consigo misma, y la primera virtud de toda auténtica Filosofía es la sinceridad, ha de brotar y desarrollarse en un ambiente, en un medio de oración, de contemplación religiosa cual ha de ser el ambiente de todo seminario. Sin embargo esta Filosofía, no por ser fiel a su finalidad y a su experiencia religiosa, ha de dejar de ser auténtica y verdadera Filosofía. Ahora bien, para que una Filosofía sea auténticamente fiel a sí misma ha de ser necesariamente fiel a los problemas que tiene planteados el hombre de hoy.

Teniendo en cuenta estas observaciones podríamos formular de nuevo nuestro problema de la siguiente manera: ¿Cómo la Filosofía siendo auténtica y verdaderamente fiel a sí misma puede brotar de una experiencia religiosa y manifestar el Misterio de Cristo no ya sólo a los futuros sacerdotes sino igualmente a los hombres de hoy ayudándoles a resolver sus propios problemas?

Como punto de partida para una solución, es preciso ser conscientes de que la Iglesia no nos impone de ninguna manera la obligación de verter la doctrina católica en las Filosofías del día; lo único que nos exige es ser sinceros con nosotros mismos, es decir responder como sacerdotes a las vivencias del alma moderna siendo fieles a las nuevas dimensiones que la Ciencia y la Historia, la Filosofía y la Literatura han dado a nuestro tiempo. Se nos impone el asimilar las experiencias de donde ha brotado la mentalidad actual, viviendo sus problemas y dominando, a la vez, los diversos métodos que para tratarlos se han ido elaborando poco a poco a lo largo de los siglos ⁷.

• • •

El problema más grave que quizás tenga planteado en estos momentos el hombre de hoy y en el cual está comprometida toda la Filosofía actual es el problema de la crisis de la verdad, de la desconfianza en la razón y, en último extremo, el problema del escepticismo ⁸. La Filosofía está enfrentada hoy día con el áspero problema de la búsqueda del *ethos* de la objetividad, de la aptitud de nuestra mente para captar la verdad objetiva ⁹.

La conciencia filosófica, nacida en otros tiempos de la conciencia mítica, se ha ido separando lentamente de ésta hasta lograr la plena soberanía de la razón. Desde este momento la Filosofía ha pasado a ser una simple teoría de la razón. Y como teoría de la razón la Filosofía es concebida como un desarrollo de esa misma razón esforzándose por imponer la extensión progresiva de su dominio a toda la realidad; la razón apuntará dentro de la Filosofía a descubrirse como posesión pura y simple de sí misma. La certeza, la verdad que el hombre antiguo encontraba en la evidencia de los primeros principios y en todo aquello que

⁷ Cfr. J. DANIELOU, "Les orientations présentes de la pensée religieuse": *Etudes*, abril 1949, 5. En este artículo se nos citan las esclarecedoras palabras del P. Montcheuil: "Quand on demande a une théologie de se renouveler, on ne lui demande pas de s'exprimer dans une nouvelle philosophie, mais d'assimiler d'expérience spirituelle d'où est née cette philosophie."

⁸ Cfr. *Id.*, *Scandaleuse vérité*. París 1961, sOs.

⁹ Este problema de la aptitud de nuestra inteligencia para conocer la verdad objetiva o, en otros términos, el problema actual del escepticismo, es tan trascendental en nuestros días que el mismo P. Danielou juzgaba que el Concilio debería haberlo acometido. P. DANIELOU, "Le Concile a-t-il trouvé sa voie?": *Etudes*, enero 1963, 9 s.

de una forma necesaria se deducía de ellos, pasará a encontrarse, para el hombre del siglo XIX y comienzos del XX, en el progreso de las ciencias físico-matemáticas. El criterio de verdad será sustituido por el criterio de eficacia colocándose el acento con más intensidad en los resultados efectivos que en los mismos principios de la acción. La Filosofía se llega a construir, de esta forma, sobre el dato científico, sobre el hecho elaborado por el empirismo. Todo lo que sea vivencia, dato prereflexivo es juzgado y rechazado en nombre de la misma razón invitándonos a desprendernos de ello al igual que el adulto se desprende de lo infantil o el hombre civilizado rechaza la forma de vida del primitivo. El sentido lógico, en concreto, ha terminado por imponerse al sentido existencial¹⁰.

Frénate a esta actitud netamente racionalista ha surgido en nuestros días la revalorización tanto del dato original, prelógico como de la conciencia existencial. El hombre actual es consciente de que el racionalismo ha dilapidado lo mejor de la herencia filosófica, la realidad misma, y que por consiguiente su obra no ha sido más que un puro juego de la razón carente de valor y seriedad. Ante ello ha proclamado, como principio básico y fundamental, la vuelta hacia las cosas mismas, la vuelta hacia la realidad concreta y moviente. Desde este momento la Filosofía dejará de consistir en la simple construcción de un sistema, en la elaboración de datos puramente mentales para recaer sobre una experiencia previa, precategorial que nos ponga en contacto directo e inmediato con la misma realidad. Su trabajo consistirá en instaurarse, en primer término en la misma realidad a través de una vivencia prelógica tratando, a continuación, de elucidar, de clarificar, de hacer cada vez más inteligible esa vivencia prereflexiva. En esta búsqueda del dato original ha surgido, en primer lugar, una tendencia a revalorizar el mito dentro del campo filosófico considerándolo como algo realmente primario y fundamental, como una vuelta hacia una nueva infancia filosófica. Sin embargo, esta revalorización del mito ha dado origen a otro de los problemas más vivos que tiene planteados hoy día la Filosofía: la continuidad entre vida prereflexiva y reflexión filosófica.

En la búsqueda de una experiencia originaria que lograrse ponernos en contacto inmediato con la realidad, la Filosofía actual, como hemos dicho anteriormente, ha llegado a encontrarse con el mito; pero el mito es considerado como algo aparte de la razón, como algo totalmente independiente de toda categoría lógica, de tal manera que con él vuelve a introducirse lo irracional dentro del campo filosófico llegando a romperse con ello toda continuidad entre dato precategorial y vida reflexiva. Se ha buscado el dato inseparable de la vida, el contacto directo con la realidad, pero a este dato inmediato se le ha querido considerar como algo radicalmente opuesto a la razón.

¹⁰ Cfr. G. GOUSDORF, *Mito y Metafísica*, Buenos Aires 1960, 180.

Esta actitud irracionalista ha hecho revivir hoy día posiciones filosóficas ya superadas. En primer término, el voluntarismo tratando de justificar la verdad a través única y exclusivamente de la libre determinación de la voluntad humana; en segundo término, el fideísmo en el que se intentará justificar la verdad por la actitud personal de cada creyente. A partir de estas actitudes irracionalistas la Filosofía se encuentra hoy día irremediablemente perdida, enfrentada con los esquemas vacíos de la razón o, en otros términos, frente a frente con la nada¹¹.

Otro nuevo ensayo de entroncar la razón con la realidad ha sido el realizado a primeros de siglo por el modernismo reclamando una mayor atención para el aspecto interior, subjetivo, no conceptual del acto de fe. El modernismo planteó con toda claridad y en toda su viveza el problema de la relación entre experiencia y concepto, entre dato prelógico y reflexión filosófica, sin embargo y a pesar de sus inmensos esfuerzos, no logró darle una solución adecuada. Y este problema ha continuado y sigue siendo aún hoy día uno de los problemas más graves que tiene planteados tanto la Teología como la Filosofía¹².

Una tentativa igualmente actual por superar el irracionalismo y lograr una conexión eficaz entre realidad y concepto ha sido la que se encuentra en la fenomenología o, quizás, con una mayor precisión, en la Filosofía Existencial. La Filosofía Existencial ha tomado como punto de partida el análisis fenomenológico del hecho de conciencia, tomando la palabra conciencia en un sentido netamente cartesiano. En este análisis fenomenológico se nos ofrece la *realidad*, se nos comunica la *objetividad* del ser. El mundo está unido realmente con la conciencia puesto que la conciencia es *conciencia-de* o, en otros términos, *in-tencionalidad, ex-sistencia*.

La Filosofía Existencial ha querido fundamentar el saber reflexivo sobre este dato prelógico de la *ex-sistencia*, de la *in-tencionalidad* de la conciencia, sin embargo no ha logrado superar la rotura que existe entre concepto y vida prereflexiva, entre concepto y realidad. Al intentar fundamentar el saber desde la intencionalidad es desde la conciencia, al fin y al cabo, desde donde se pretende explorar el mundo. Se hace un esfuerzo enorme por superar el racionalismo y el idealismo, pero a la postre se sigue envuelto en ellos sin poder lograr desprenderse de sus redes. "Para la Fenomenología, lo primero y fundante es siempre sólo la conciencia como ente en el cual y sólo en el cual se dan las cosas en lo que ellas verdaderamente son"¹³.

¹¹ Cfr. A. DONDEYNE, *Fe cristiana y pensamiento contemporáneo*, Madrid 1963, 155 s.

¹² Le problème que le modernisme n'avait pas pu résoudre, à savoir, les rapports entre expérience et concept, est demeuré l'enjeu des discussions théologiques jusqu'à aujourd'hui (*Informations catholiques internationales* n.º 181 (1963) 29).

¹³ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Madrid 1962, 452.

Para fundar el saber y superar todo dualismo entre sujeto y objeto se nos impone el ir más allá del *cogito*, de lo reflexivo, hacia algo previo que esté situado más allá de toda dualidad entre vida y razón, entre sujeto y objeto. En la búsqueda de este dato prelógico, principio y fundamento de nuestro saber humano, se encuentra empeñado lo mejor de la filosofía actual. Y en esta misma búsqueda tendremos que comprometernos nosotros, si queremos que nuestra Filosofía sea real y sincera, fiel a nuestro tiempo y puesta al servicio de los problemas que tiene planteados el hombre de hoy.

Necesitamos, por consiguiente, un dato originario, prelógico, prereflexivo, para fundamentar y posibilitar la actividad específica de nuestra razón, para superar el fideísmo y modernismo, el racionalismo e idealismo. Pero este dato no deberá estar más allá de la racionalización. La investigación actual nos sitúa de esta forma en el problema central del platonismo, incitándonos a poner en claro un *a priori* que explique suficientemente la posibilidad de nuestro conocer o, en otros términos, su *ethos* de objetividad, poco importa que se le llame reminiscencia, entendimiento agente, memoria o categoría, lo que interesa realmente es que sea un dato primario, prelógico y que a la vez llegue a instaurar con auténtica y real eficiencia toda la actividad cognoscitiva de nuestra razón.

Sin embargo, donde surge la dificultad en toda la plenitud de su viveza es al tratar de precisar el carácter último de este platonismo o apriorismo. Y aquí es precisamente donde la experiencia propia y personal de San Agustín puede ser invocada con plena autoridad. San Agustín captó en toda su amplitud el drama de la Filosofía y fue plenamente consciente de que no nació en el Cristianismo; intentar bautizarla exige muchas precauciones y una no menor prudencia. Más aún, después de su inmenso esfuerzo por lograr cristianizarla terminó, al fin, reconociendo que la Fe, que la Teología, condiciona ineludiblemente la Filosofía y que es absolutamente necesario hacer comprender a los filósofos que sus métodos y problemas están condicionados, determinados por otros problemas y métodos muy diferentes de los estrictamente filosóficos. Para conseguir esto otro no ve otro camino que el Misterio de Cristo. El mismo camino, precisamente, que nos propone hoy día el Concilio. El Concilio parece, pues, invitarnos a repetir la misma experiencia agustiniana en el lenguaje y estilo de nuestro tiempo:

“Pero el alma, abrumada y atada por los pecados, no podría ver y contemplar por sí misma estas cosas, si no hallase una escala intermedia para pasar de los problemas humanos a los divinos, para pasar de la vida terrena a la semejanza de Dios. Por eso Dios, en su inefable misericordia nos ha ofrecido una economía temporal, valiéndose de una criatura mutable, pero obediente a las leyes eternas, para que el hombre se acuerde de su primera y perfecta naturaleza, enseñando ya a los individuos, ya a

todo el género humano. Tal es en nuestros tiempos la Religión Cristiana." 14.

"Y puesto que Dios cuida a las almas por todos los medios, según la oportunidad de los tiempos, que su admirable sabiduría ordena... no pudo beneficiar de mejor modo al género humano, que en aquel momento en que la Sabiduría de Dios, esto es, el único Hijo consustancial al Padre y co-eterno con El, se dignó asumir al hombre entero, y se hizo carne y habitó entre nosotros. Así demostró a los carnales, que no tienen energía mental para contemplar la verdad, y que se entregan a los sentidos corporales, cuán excelso lugar ocupa la naturaleza humana entre las demás criaturas... No obró pues por la violencia, sino por la persuasión y el aliciente." 15.

San Agustín hace en cada uno de estos textos una clara referencia a la llamada *via humilitatis* que con tanta amplitud nos expone y desarrolla en sus Confesiones. Su pensamiento parece ser el siguiente: Los filósofos no alcanzaron nunca a creer que existiese un camino de salvación para el género humano, que abarcase a todos los hombres; se entregaron a la Filosofía, pero pensando que ésta únicamente podría salvar a muy pocos de los hombres. El pueblo, la masa ha de ser abandonada a su suerte miserable, puesto que se carece de una autoridad lo suficientemente acreditada para llevar, para conducir a los hombres hacia la salvación. Por esto Agustín presta a los platónicos, los más nobles de los filósofos, esta consideración:

"Si existiese algún hombre grande y divino, que fuese capaz de persuadir estas cosas a los pueblos, por lo menos para que las creyesen si es que no alcanzan a comprenderlas... Platón hubiese contestado, creo yo, que eso no podía realizarlo hombre alguno, a no ser que le hubiese asumido de su naturaleza la misma Virtud y Sabiduría de Dios; que le hubiese iluminado desde la cuna, no el magisterio de los hombres, sino la íntima iluminación; que le hubiese adornado tanta gracia, robustecido tanta fortaleza, apoyado tanta majestad, que pudiera convertir al género humano, o una fe tan salvadora con sumo amor y suma autoridad, despreciando todo aquello que codician los hombres pequeños, padeciendo todo lo que ellos aborrecen y haciendo todo lo que ellos admiran." 16.

Este camino abierto por San Agustín es quizás aquel que más garantía de éxito y un mayor número de esperanzas puede ofrecernos en la actualidad. La

14 *De vera Relig.* 10, 30, PL. 34, 131.

15 *Ibid.* 16, 30, PL. 34, 134-135.

16 *Ibid.* 3, 3, PL. 34, 124. Este es, a mi juicio, el camino señalado por el Concilio, si junto a la vida religiosa y espiritual hemos de poner la verdad y la sinceridad.

Filosofía se encuentra condicionada en su raíz más profunda por la Fe y ha de ser la *via humilitatis*, que nos ha entregado Cristo, la que precisamente ha de orientar y dirigir toda su actividad; solamente así lograría llegar a no cerrarse sobre sí misma en un naturalismo absoluto como aquel en el que vivieron los griegos o el mismo que ha sido iniciado por la Filosofía Existencial.

* * *

Al tratar de buscar un dato originario, prelógico que esté situado más allá de la misma razón, pero que contenga, sin embargo, dentro de sí los gérmenes de toda racionalidad, no podemos menos de pensar en cada una de las sugerencias que nos puede ofrecer y de hecho nos ofrece la obra de Hessen. Quizás podría llegar a pensarse en una vivencia o en un valor religioso como dato verdaderamente prerreflexivo que nos ofrece y entrega, de forma inmediata, la realidad objetiva y en cuyo interior se hundan las raíces últimas de toda vida predicamental. Sin embargo hasta ahora todos aquellos filósofos que han buscado una *experiencia* en el orden religioso como punto de partida para construir la Filosofía en perfecta concordancia con el Misterio de Cristo, no han logrado convencer a la mayoría de los pensadores. ¿Deberemos entonces renunciar a una experiencia religiosa fundamental o negar que existen valores religiosos diferentes de los puestos en claro por la tradición? Creemos que no. Aunque nunca se llegase a demostrar que *lo santo* o *lo religioso* es un valor natural y personal, aún existiría una hermosa herencia aprovechable dentro de estas posturas *experimentales*. No en vano San Agustín repite la fórmula *Fecisti nos ad Te*. Quizás, por otra parte, el valor religioso de que nos habla Hessen sea derivado, complejo, consecutivo y exista la posibilidad de poder relacionarlo íntimamente con los valores tradicionales. San Agustín llamó *Dios* al valor supremo y aunque la Filosofía moderna rechace esta denominación, el problema aún continúa ahí esperando una solución.

Esta concepción de la Filosofía nos acerca de una manera plena a la *Catharsis* negativa y positiva, que defendieron conjuntamente durante mucho tiempo neoplatónicos y cristianos. Y aquí reside ciertamente para muchos el miedo y el problema de esta concepción de la Filosofía: quieren que la Filosofía sea una *asignatura*, pero no una *forma de vivir y de pensar*. No podemos olvidar que sólo se entra en el reino de la verdad a través de un corazón puro y de un alma llena de justicia y caridad. En fórmula lapidaria nos dice San Agustín: "*Non intratur in veritatem nisi per charitatem*"¹⁷.

El estudio de la Filosofía se entronca de esta forma con todo el aspecto

¹⁷ C. *Faustum Manich.* XXXII, 18, PL. 42, 507-508.

espiritual y disciplinar de la formación sacerdotal que el Concilio nos exige e impone con la misma e idéntica intensidad que la formación intelectual. No existe rotura o quebrantamiento entre vida espiritual y vida reflexiva, al contrario, entre ambas existe una perfecta y estrecha unidad llegando a ser la una verdadero fundamento de la otra. Querer separarlas es caer, dentro del marco de la vida sacerdotal, en un puro racionalismo o simplemente en el fideísmo con todas las consecuencias que ésto implica y de las cuales la primera es la de construir una vida totalmente superficial en la que el obrar no se apoya en el pensar, y el pensar no se apoya en la sinceridad.

Así planteado nuestro problema es toda una nueva Filosofía la que tenemos que rehacer; no podemos seguir repitiendo fórmulas vacías, carentes de todo contenido y valor objetivo. Nuestra labor preliminar ha de estar dirigida, en el aspecto histórico a hacer ver cuánto han luchado los hombres para poner en claro su sentido de la religión. Por otra parte, el aspecto constructivo de nuestro trabajo implica, ante todo, el vivir los problemas que tiene planteados el mundo de hoy. No se hace Filosofía por mero deporte: la Filosofía es algo que compromete todo nuestro ser, toda nuestra existencia, y nuestra existencia no se realiza en este mundo de una forma aislada, cerrada sobre sí misma. Estamos situados en un mundo y nuestros problemas, si realmente son auténticos y verdaderos problemas y no meras imaginaciones, han de ser los problemas de este mundo en el cual estamos viviendo; querer independizarse de nuestro mundo es intentar desarraigar nuestra vida dejándola sin consistencia, apoyada en puras y simples divagaciones. Este vivir y comprometerse en los problemas que tiene planteados el hombre de hoy no ha de ser, por otra parte, más que una simple incitación para explicitar, conforme a las necesidades y métodos elaborados en nuestros días, el contenido de la experiencia religiosa, formando, construyendo así una Filosofía que tanto la Iglesia como el mundo actual nos están exigiendo realizar.

Esta nueva reestructuración de la Filosofía que se nos pide no es en el fondo más que un esfuerzo por expresar, conforme a nuevas exigencias y categorías mentales, ese misterio cósmico, universal, en el cual estamos sumidos y que se hace vida, carne nuestra en la experiencia religiosa¹⁸; misterio, por otra parte, que no es más que implícitamente el Misterio de Cristo de que nos habla San Pablo y en el que insiste con tanta fuerza e intensidad el Concilio Vaticano II¹⁹.

¹⁸ Cfr. PLANETE, "Phenomene religieux?": *Informations catholiques internationales* n.º 269-270 (1966) 17 s.

¹⁹ Cfr. R. GABAS, *Indole escatológica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia celestial (Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia, ed. BAC, Madrid 1966, 891 s.)*

Entre misterio filosófico y misterio cristiano no existe rotura sino perfecta continuidad al igual que entre el Dios de la Filosofía y el Dios de la Religión, entre Revelación natural y Palabra revelada. Filosofía y Teología no son dos caminos paralelos, sino dos caminos convergentes que se encuentran en un mismo e idéntico misterio, el Misterio de Cristo, *implícito* en la experiencia y en los valores religiosos y *explícito* en la gracia sobrenatural de la Fe²⁰.

P. JAIME GARCÍA, O. S. A.

²⁰ E. SCHILLEBEECKX, "La Iglesia y el Mundo": *Colligite* 10 (n.º 4, 1964) 34 s.

Congreso Internacional de Teología

¿Qué ha significado y qué significará en el campo teológico el I Congreso Internacional de Teología, celebrado en Roma del 26 de septiembre al 2 de octubre del presente año? ¿Ha supuesto la conquista de alguna meta determinada? ¿Ha sido una reunión más, sin transcendencia ni resultado práctico...?

Estas preguntas pueden dar origen a muy diversas respuestas. Quienes fueron a él con la pretensión de llegar, bajo la pauta de los más ilustres conferenciantes y maestros de la época, a conclusiones definitivas sobre las cuestiones que más preocupan a los teólogos en la actualidad, habrán llegado, tal vez, a la conclusión de que el Congreso constituyó un fracaso. ¿Pero realmente lo ha sido? ¿No es obvio pensar que si hubiese sido aquella la finalidad del Congreso hubiera estado organizado y enfocado de otro modo? Por otra parte, nunca los organizadores, ni el mismo Pablo VI, bajo cuya tutela y aliento constante se llevó a efecto, argumentaron en tal sentido. ¿Debería haber sido así? Es otra cuestión que no hace al caso.

¿Qué es entonces lo que se propuso el Congreso? ¿Cumplió realmente con las metas propuestas? ¿Alcanzó de manera eficaz su cometido? Siempre es peligroso comprometerse con respuestas absolutas en cuestiones en las que tienen tanta influencia las apreciaciones personales. Pero pienso que, así como hay que admitir en esta experiencia llevada a cabo por primera vez, deficiencias de no difícil subsanación, de la misma manera hay que reconocer sus muchos aspectos positivos¹.

HACIA UN NUEVO ESTILO.

No será necesario hacer notar, en primer lugar, que si el Concilio Vaticano II, por decisión propia, no ha señalado en el campo de la teología ninguna meta especial definitiva, sino que más bien ha sido "un punto de partida hacia muchas y decisivas metas", un Congreso de esta índole no podía ser "punto de

¹ Aparte del sistema de organización, se notaron ausencias en el aspecto doctrinal que es difícil explicarse en un Congreso que por principio quiso ser en este aspecto general. Y en concreto, extrañó que quedasen fuera de programa: la teología del laicado, la teología del presbiterado y la teología del estado religioso.

llegada". Sí ha sido, en cambio, una reflexión profunda y ajustada sobre la doctrina conciliar, una exposición polifacética de hallazgos y conquistas, logrados unas veces, y en gestación otras, un encuentro entre diversas tendencias teológicas, una abertura de caminos y de horizontes, una búsqueda de matices nuevos, a veces demasiado tímidos y balbucientes, que intentan dar satisfacción cumplida a multitud de interrogantes que pesan hoy sobre algunas de las cuestiones de actualidad, planteadas sobre todo por el Vaticano II. Quizá pueda decirse que el Congreso ha sido la consagración de un nuevo estilo en teología. Estilo, que presente ya en muchos aspectos, y exigido por el Concilio, ha quedado refrendado por el consentimiento y beneplácito de la magna asamblea². Estilo que apunta hacia la finalidad concreta de que la semilla del Vaticano II, y toda la doctrina católica, crezca y se desarrolle con lozanía y llegue pronto a ser vida y alimento de las almas³. Esto, que ya casi resulta hoy un tópico, se pedía a los congresistas el mismo día de la apertura⁴.

El Congreso respondía así a la llamada urgente de la Iglesia. Porque es un hecho ya que la teología hoy, sin ninguna renuncia humillante a conquistas y logros inamovibles del pasado, tiene que buscar otro estilo: los teólogos tienen en sus manos el quehacer nada fácil de una teología Vaticano II⁵. Tienen que

² Es obvio que hacia esto apuntan las repetidas declaraciones de los Papas Juan XXIII y Pablo VI con ocasión del Concilio Vaticano II, "Lo que a nuestro Concilio interesa sobre todo es custodiar y proponer en forma eficaz el sagrado depósito de la doctrina cristiana... Y para que sea más amplia y profundamente conocida de todos conviene que sea investigada y expuesta de la manera que exigen nuestros tiempos, para la más plena instrucción y formación de las almas...". (Juan XXIII, "Alocución inaugural *Gaudet Mater Ecclesia*, 11-X-62": AAS 54 (1962) 790-794). Cfr. AAS 55 (1963) 34. Esta misma finalidad fue ratificada por Pablo VI en la alocución inaugural de la sesión segunda del Concilio. Cfr. AAS 55 (1963) 844-845; AAS 54 (1962) 822.

³ Cfr. Decr. *Optatam totius*. Sobre la formación sacerdotal (Concilio Vaticano II, Constituciones, Decretos, Declaraciones, n.º 16, Edic. BAC, Madrid 1965, 469, 471, 472, 474. En las notas siguientes citaremos solamente Decreto *Optatam totius*, 14, 16, 18, BAC 469... Cfr. Pablo VI, *Encicl. Ecclesiam Suam*, 6-VIII-1964: AAS 56 (1964) 640 ss.

⁴ "El Congreso deberá contribuir a explorar, conocer y profundizar el patrimonio doctrinal conciliar para que sea traducido en acción concreta en la vida de la comunidad cristiana" (*L'Osservatore Romano*, 24 Sett. 1966).

⁵ "Nadie ignora —escribía Pablo VI en su carta de apertura— la importancia de este Congreso teológico en este grave momento, en que la Iglesia Católica está empeñada en la realización de las tareas conciliares. Con la promulgación de los decretos no queda completamente terminada la tarea del Concilio Ecuménico, ya que tales Decretos, como enseña la historia de los Concilios, más que una meta son la salida hacia nuevas metas. También es necesario que el espíritu y el soplo renovador del Concilio penetren en lo profundo de la vida de la Iglesia; es preciso que los gérmenes vitales, sembrados por el Concilio en la tierra de la Iglesia, consigan una plena maduración; pero esto no se podrá conseguir, si antes el riquísimo patrimonio doctrinal, entregado por el Concilio a toda la Iglesia no es debidamente investigado, conocido y poseído" ("Carta de Pablo VI al Primer Congreso Internacional de Teología del Concilio Vaticano II": *Ecclesia*, 8-X-1966, 5, 2.301). Cfr. O. GONZÁLEZ, *Crisis en los Seminarios, en la Iglesia y en el mundo actuales*, Madrid 1966, 63 ss.

plantarse problemas nuevos y, más que nada, buscar soluciones a los ya planteados⁶. La teología hoy tiene que ser no menos pastoral que científica, como reiteradamente ha declarado el Supremo Magisterio de la Iglesia, a cuyo servicio debe estar siempre la teología⁷. En realidad se trata de una tarea urgente. Y los teólogos están ahora en el deber de responder a la llamada apremiante del Papa y de la Iglesia, por medio del Concilio sobre todo, dejando a un lado posturas tercas y excesivamente aferradas a estilos que tuvieron su razón de ser y que conservan todo su pleno, intacto y perenne valor y significado, pero que no responden hoy a todo cuanto pide la Iglesia. Aferrarse, con un criterio unilateral, a moldes antiguos, apelando un tanto ingenuamente a la inmutabilidad de la doctrina, significaría, cuando menos, perder el tren que ha puesto en marcha el soplo del Espíritu Santo con el Vaticano II, y perder, por lo mismo, la oportunidad de prestar un gran servicio a la Iglesia, cuando lo está pidiendo y necesitando con tan reiterada insistencia. Quizá por ello Pablo VI haya vuelto a recordar, una vez más, de manera paternal, pero grave al mismo tiempo, que la función de la teología es una función de servicio, saliendo al paso, de ese modo, a las dos posturas extremistas frente al Magisterio de la Iglesia y dando una prueba más de su maravilloso equilibrio⁸.

PERFIL DE LA TEOLOGÍA POSTCONCILIAR.

En el Congreso Internacional de Teología se plantearon, siguiendo en principio estas directrices, muchos temas que respondían a criterios tanto metodológi-

⁶ Cuáles sean las líneas matrices y cuáles las dimensiones de este nuevo estilo para que la teología responda plenamente al espíritu del Concilio y se deje asumir por él, es harto difícil concretar. Hasta hoy no hay más que "tentativas", con marcada orientación bíblica, patristica, litúrgica y escatológica. O. GONZÁLEZ traza los rasgos generales de lo que podría responder a un programa en este sentido. Algunas de sus indicaciones son dignas de tenerse en cuenta. Incluso aporta bibliografía que puede dar luces en este camino nada claro cuando se trata de descender a lo concreto. Cfr. O. GONZÁLEZ, *O. c.*, 64-70. Cfr. FEINER, TRUTSCH, BÖCKLE, *Panorama de la Teología actual*, Madrid, 1961, 15.

⁷ Es otra advertencia de Pablo VI al Congreso: "El Concilio exhorta a los teólogos a desarrollar una teología que sea no menos pastoral que científica, que permanezca en estrecho contacto con las fuentes patristicas, litúrgicas, bíblicas. Y esperamos que el próximo Congreso teológico pueda servir de ejemplo a otros encuentros de este tipo entre teólogos, no sólo por una mejor comprensión de los textos conciliares, sino también para sacar de esa comprensión útiles indicaciones para las necesidades espirituales de los hombres de nuestro tiempo, y que de esta suerte la Iglesia "permanezca digna esposa de su Señor, y no cese, con la ayuda del Espíritu Santo, de renovarse para llegar, por medio de la cruz a la luz que no conoce el ocaso" (*Lumen Gentium*, 2, 9). Cfr. *L'Osservatore Romano*, 26-27-IX-1966. Traducción de *Ecclesia* 7 (1966) 7, 2.303.

⁸ Cfr. El discurso a los congresistas con motivo de la audiencia especial el día de la clausura, en el que destaca de modo ostensible el papel subordinado de la teología al magisterio de la Iglesia, en "actitud humilde de servicio". Pablo IV, *Libentissime sane*: *L'Osservatore Romano*, 2-X-1966.

cos como doctrinales del Concilio Vaticano II. Y si no cristalizaron en conclusiones definitivas, sí llegó a perfilarse lo que podríamos llamar *denominador común* de las características peculiares de lo que ha de ser una teología postconciliar. Algo que al final del Congreso fue enunciado y sobre lo que sin duda existió un "consensus" pleno, a saber:

- La necesidad de revalorizar el dato bíblico en las cuestiones teológicas, asignando de ese modo a la Sagrada Escritura el lugar de privilegio que le corresponde.
- Supuesto ese enfoque bíblico, intentar una continua y renovada vitalidad, superando la búsqueda abstracta del dato revelado y enriqueciendo progresivamente la visión histórica del hombre y el sentido y significado de su misión en la historia de la salvación.
- Un análisis plusdimensional más profundo de la Iglesia, en el ámbito horizontal y vertical, como Misterio y como Pueblo de Dios, sin menoscabo de toda la riqueza y los valores esenciales de su estructuración jerárquica, y destacando al mismo tiempo la función profética en la misma por la actuación del Espíritu Santo.
- Una reflexión más profunda sobre el Misterio de María y sus relaciones con la Iglesia y con los cristianos separados, en orden, sobre todo, a la consecución de un diálogo más efectivo.
- Urgencia en el análisis de la dimensión misional de la Iglesia que no puede ser tratada solamente como algo marginal.
- Determinación más explícita de la presencia y del modo de presencia del Señor en la comunidad de culto, sin que sufra menoscabo la presencia real de Cristo en la Eucaristía, que debe quedar siempre a salvo de cualquier tendenciosa interpretación.
- Una más adecuada y exacta interpretación de las relaciones entre la Sagrada Escritura y la Tradición, procurando evitar posturas extremistas en cualquiera de los dos sentidos tendenciosos que pueden desembocar en el "biblismo" o "tradicionalismo".
- Urgente también la tarea teológica de una mayor profundización en el concepto y aplicaciones de la libertad religiosa.
- La teología como ciencia de Dios debe estar en estrecha conexión con el mundo del que no debe separarse en la presente economía.

Tal vez entre todos los temas presentados en el Congreso y entre todos los aspectos considerados —setenta y dos intervenciones designadas, diecisiete ponencias y cincuenta y cinco comunicaciones— hayan destacado tres, tanto por el relieve que han adquirido ya, como por la transcendencia de futuras y más aquilatadas

aplicaciones en el campo de la teología y de la pastoral, como por las controversias y discusiones suscitadas, lo que indica que estamos aún lejos de la madurez deseada para llegar a constituir conclusiones evidentes e inconcusas. Estos tres temas son: El Misterio de la Iglesia, la Historia de la salvación y la Presencia de Cristo en la comunidad de culto⁹.

1

PERSPECTIVAS DEL MISTERIO DE LA IGLESIA

PONENCIAS: P. Parente y C. Colombo.

COMUNICACIONES: H. De Lubac, S. Tromp, Schillebeeckx, J. Alfaro y J. Gill.

El Concilio Vaticano II ha enriquecido la doctrina acerca de la Iglesia con la Constitución *Lumen Gentium*. En este Concilio se ha hablado como en ningún otro de su naturaleza, de su misión, de su estructura jerárquica, etc. Tarea de los teólogos es profundizar ahora en esa doctrina y presentar el tesoro de riqueza que supone para la Iglesia. La Eclesiología está en un período de plena evolución y reestructuración, y la pauta a seguir en esta búsqueda la encontramos en el mismo Vaticano II. De aquí el interés por precisar una doctrina que se está haciendo, o mejor, que se está manifestando en formas nuevas y que lentamente van tomando en teología carta de naturaleza¹⁰.

Fue el renombrado teólogo Parente el primero en afrontar el tema del *Misterio de la Iglesia*, refiriéndose concretamente en su ponencia a las palabras de la Constitución *Lumen Gentium* en la que se llama a la Iglesia "*sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano*"¹¹. La Iglesia —nos dijo el ilustre teólogo— continuadora de la

⁹ No podemos detenernos en la transcripción y análisis de todo lo que allí se dijo. Recogeremos solamente algunos rasgos más peculiares sobre alguno de los temas expuestos y más concretamente de los tres primeros, por ser los que presentaron mayor relieve y en torno a los cuales se notaron mayores inquietudes. Nos servimos para ello de notas personales y de las publicaciones de L'Osservatore Romano, con lo que nos hacemos cargo de lo incompleto del trabajo. El lector deberá tener esto en cuenta y sabrá esperar a la publicación oficial para la más exacta apreciación de esta doctrina.

¹⁰ Pablo VI lo repitió varias veces. Expresiones suyas son, por ejemplo, "noción de la Iglesia que debe definirse más plenamente", "los fines del Concilio son: noción o mejor, conciencia de la Iglesia...". "...La Iglesia puede sacar una conciencia de sí misma". Eso lo hará el Concilio, no por medio de declaraciones dogmáticas, pero sí empleando "declaraciones de las cuales, con más claro y más serio magisterio se declara a sí misma qué siente de sí...". AAS 55 (1963) 847-850. Esto mismo repite en la Encíclica *Ecclesiam suam* y en otras ocasiones.

¹¹ Constitución *Lumen Gentium*. Constitución Dogmática sobre la Iglesia. (Concilio Vaticano II, Constituciones, Decretos, Declaraciones, 1, BAC, 9.)

misión de Cristo, reproduce en sí misma el Misterio de Cristo Redentor. Cristo vino al mundo para reconciliar a los hombres con Dios. En la Iglesia, reflejo de Cristo, se continúa efectuando esa reconciliación. Entre el Misterio de Cristo y el Misterio de la Iglesia hay una estrechísima e íntima relación, y esto nos lleva a revalorizar la función de la Iglesia en el plan divino de la salvación, del cual Cristo es la realización perfecta. Esto conduce a una idea rica en contenido: el Misterio de la Iglesia es el Misterio del único Mediador sacramentalmente continuado. Y por otra parte nos lleva a considerar el culto de la Iglesia como el mismo culto de Cristo¹². La Iglesia es como sacramento de la única mediación de Cristo. Por ella perpetúa su sacerdocio, su magisterio y su gobierno. La Iglesia es medio eficaz de la gracia.

Este Misterio de la Iglesia presenta dos vertientes: divina y humana, eterna y temporal. Misterio cristológico realizado por medio de la unión hipostática de las dos naturalezas, divina y humana, en Cristo, y misterio eclesial, a la luz del Cuerpo Místico, que es su Iglesia. Cristo resulta un ser teándrico, modelo de la unión entre Dios y los hombres, y modelo de perfección y santidad a la que conduce esa unión¹³. El misterio de Cristo encuentra su realización en la Iglesia. De ahí que para acercarnos al misterio de la Iglesia tenemos que acercarnos al misterio de Cristo.

C. Colombo por su parte, continuó la exposición sobre el tema de la Iglesia con su disertación acerca del *Misterio de la Iglesia en el Misterio de salvación*.

Puso de relieve los dos aspectos fundamentales que el Vaticano II reconoce en el plan divino de salvación: a) la *universalidad*; b) la *historicidad*.

La universalidad ha de entenderse no solamente en sentido cronológico, sino también histórico, individual, personal... Todos pueden llegar a la Iglesia y alcanzar la salvación en ella, ya que es Centro de la historia de la salvación, como continuadora de Cristo, que es Centro de la Historia¹⁴.

El sentido final de la historia en el pensamiento conciliar es la salvación, no el pecado. En el segundo aspecto, el de la historicidad, señaló cómo la acción de Dios se proyecta en la historia humana. Y Dios a través de vicisitudes y contingencias intramundanas, con su providencia divina, va tejiendo el hilo de la historia y actuando su obra de salvación¹⁵. Entre la historia humana y la acción di-

¹² A veces encontramos estas o parecidas expresiones en teólogos protestantes. Por ejemplo, un luterano escribe: "La Iglesia, no es una segunda mediadora, es el Señor visible". R. WILL, *Le culte*, t. II, Alcan 1929, p. 144. No deja de ser interesante esta constatación en una época en la que por ambas partes se está mirando más a lo que nos une que a lo que nos separa.

¹³ Es este un paralelismo que tiene diferencias radicales y que hoy se está estudiando profusamente, y que, por lo delicado del tema y las conclusiones que pueden derivarse de esta doctrina, exige precisión.

¹⁴ Cfr. Decr. *Lumen Gentium*, 1, BAC, 8 ss.

¹⁵ Cfr. *Ib.*, 30, 38, BAC, 63-76.

vina hay una conexión íntima, como hay también diversos momentos con signos contradictorios en la historia de la salvación. La Iglesia es una etapa intermedia entre la *imago*, la promesa mesiánica, del pueblo de Dios que busca la patria prometida y la plena consecución del Reino de los cielos Reino Celeste, la realidad plena de la comunión celestial. La Iglesia se coloca así entre la Sinagoga y el Reino ¹⁶.

La Iglesia se convierte así en el centro de toda la vida religiosa de la humanidad, y, como Cuerpo Místico de Cristo, de todo el género humano. De ahí que todo el género humano, toda clase de hombres de todos los tiempos y de todas las latitudes, tienen una cierta conexión que puede llamarse cuasiontológica con la Iglesia. Pertenecen a la Iglesia por la misma razón que pertenecen a Cristo. Queda abierta de esta manera la puerta de la esperanza puesto que Cristo prepara indefectiblemente la edificación del Cuerpo Místico de Cristo. Y lo mismo que perdura con su influencia y presencia espiritual el pueblo de Israel perdurará también su Iglesia, nuevo pueblo, pueblo elegido desde todos los tiempos, según el plan divino de salvación.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que la acción salvífica de Dios no puede separarse de las vicisitudes de los pueblos, por las cuales queda en parte condicionada, puesto que Dios no fuerza la naturaleza libre del hombre, ni sustrae la Iglesia a los acontecimientos de la historia humana, aun siendo como es portadora de una misión eterna. De aquí la posibilidad de períodos de decadencia, aun cuando la acción divina está siempre presente, por cuanto permanece condicionada a la correspondencia humana por voluntad de Dios. La Iglesia no sólo está en el mundo, sino que lleva el mundo dentro de sí misma, ya que sus hijos, los hijos de Dios, son hombres inmersos en el mundo y mundanos ellos mismos por ser hombres, de cuya condición no quedan liberados por el hecho de haber sido elevados a otro orden desde el mismo momento que forman parte de la Iglesia ¹⁷. Cristo, que es Maestro y Pastor, y la gracia, que actúa de modo permanente, sobre todo en los sacramentos, son garantía de permanencia y eficacia en la Iglesia. ¿Llegará de hecho a todos los hombres su acción salvadora? La Iglesia como sacramento es signo de salvación universal.

¹⁶ Este pensamiento lo encontramos ya en Santo Tomás y hoy están insistiendo en él los exégetas modernos. La Sinagoga, *Ley Mosaica*, es preparación. El Reino es consumación. La Iglesia es intermedio, y con Cristo y sus obras camina hacia el Reino, hacia la consumación total. Pueden verse las ideas afines de Cullmann en su obra *Le Christ et le temps*, y la crítica y observaciones que a este respecto hace el P. Benoit en una recensión de la *Revue Biblique* sobre la originalidad de las ideas del ilustre teólogo protestante. Cfr. CONGAR, *Santa Iglesia*, Barcelona 1965, 50 ss.

¹⁷ Es lo que Journet expresó en su conocida fórmula: "La Iglesia no está sin pecadores, pero está sin pecado". "La Iglesia sólo conserva en su recinto lo que se puede hallar de bueno en sus miembros, y deja fuera de su cerca todo lo que puede encontrarse de malo". Cfr. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, t. II, París 1961, 904; *Theologie de l'Église*, París 1958, 236 y 244.

Henri de Lubac disertó sobre un tema que le es familiar: *¿Qué sentido tiene la palabra "misterio" aplicada a la Iglesia? ¿Qué significa que la Iglesia es un Misterio? ¿Por qué lo es?* Un misterio trasciende las fuerzas y las facultades humanas, es algo que está más allá del hombre. Por tanto, la Iglesia, que refleja en sí misma el misterio de Cristo, no es una realidad de este mundo que se pueda medir y analizar a capricho. Por ser divina hay algo en ella que nunca podrá ser conocido con toda perfección. También en esto reproduce el misterio de Cristo¹⁸. Y Cristo —lo sabemos— es un misterio. Según la conocida frase de San Agustín, es "el único misterio". Es Dios y hombre. Sus actos son humanos, pero también divinos. La Iglesia es un misterio derivado, en conexión íntima con Cristo, a El se refiere, por El existe y es eficaz en El.

¿Cabe alguna explicación de este misterio eclesial? H. de Lubac recurre al simbolismo de la luna —cosa que ya no es nueva— aplicado por los Padres de la Iglesia. Es aplicación previa al simbolismo del sol de significación cristológica. La luna recibe la luz del sol y durante la noche, cuando el sol se oculta, se la comunica ella a la tierra, que de ese modo no se ve privada de luz solar. Cuando aparece el sol, desaparece la luna para dar paso al astro rey. De manera semejante la Iglesia después de haber fecundizado a la tierra con luz y con benéfico rocío se esconde, por así decirlo, para que brille en todo su esplendor la luz de Cristo¹⁹.

Por otra parte la analogía es necesaria para alcanzar un conocimiento más aproximado y exacto de la Iglesia, pero hay que reconocer que no es suficiente. Es más, la imagen del Cuerpo, por ejemplo, puede llevar incluso a conclusiones desviadas y excesivas. En realidad no hay imagen que nos la pueda describir adecuadamente. Por ser misterio, la Iglesia reviste el aspecto de una paradoja que no puede expresarse sino a base de una serie de antítesis: la Iglesia es de Dios y de los hombres, es visible e invisible, es escatológica y eterna, celeste y terrestre e histórica...

Schillebeeckx dedicó su comunicación al tema de *la Iglesia como sacramento de salvación*. Es una expresión que ha quedado estereotipada en los documentos conciliares, donde se emplea hasta cinco veces. La palabra "sacramento" aplicada aquí hay que entenderla con su sentido peculiar, que es el de los Santos Padres y de la Escritura. La Iglesia es sacramento en un doble sentido: como signo de salvación que se está realizando actualmente en el mundo. La Iglesia es el signo,

¹⁸ Esto mismo encontramos en su libro *Meditations sur l'Église*, p. 14 ss.: "Como los demás misterios la Iglesia sobrepasa la capacidad y las fuerzas de nuestra inteligencia. Y se puede decir que ella viene a ser para nosotros como el lugar donde confluyen todos los misterios... El misterio hay que crearlo en silencio". Es, por otra parte, una expresión usada desde San Agustín con relativa frecuencia. Cfr. San Agustín, *Ad Osorium*, c. II, 14, PL. 42, 678.

¹⁹ Este mismo simbolismo ha sido expuesto también por RAHNER en diversas ocasiones. Cfr. RAHNER, "Mysterium lunae". Ein Beitrag zur Kirchentheologie der Vaterzeit": *Zeitsch. f. Kathol. Theol.* 3 (1939) 311-349.

la presencia del plan divino de la economía de la salvación, comenzada en el Antiguo Testamento y consumada en Cristo. Y es también esperanza para el mundo, a quien se promete la salvación, cuya plenitud posee la Iglesia. Es, bajo este aspecto, la epifanía y la realización del plan de Dios. Es la visibilidad histórica de la misma salvación.

¿Se puede afirmar que la Iglesia es ya sacramento de salvación del mundo? Ciertamente está ya actuando en todo el mundo como signo de salvación, y en este sentido, la respuesta ha de ser afirmativa. Es preciso, desde esta perspectiva, abolir la separación entre la Iglesia y el mundo, como si se tratase de realidades extrañas. La Iglesia es esperanza de redención del mundo por ser signo de salvación.

Por su parte S. Tromp insistió sobre todo en que en este análisis del Misterio de la Iglesia no se ponga toda la atención en la Iglesia como sacramento, sino que es preciso profundizar en el contenido de otros títulos tan ricos en doctrina positiva y aplicaciones prácticas, como son el de Madre, Reina, Esposa, Sacerdote, puesto que la Iglesia es Arquetipo de Cristo, que es Profeta, Maestro, Rey y Sacerdote. La Iglesia reproduce su misterio. Especialmente los conceptos de Madre y Esposa llevarán a conclusiones de orden práctico extraordinariamente fecundas en aplicaciones concretas en la vida pastoral.

Todavía fue completado el programa sobre el misterio de la Iglesia con algunas comunicaciones más en las que se tocaron algunos puntos de indudable interés. Merece mención la comunicación del P. Alfaro por sus aportaciones sobre *la Iglesia como sacramento de Cristo glorioso*.

La Iglesia es un sacramento, y por lo mismo es un signo eficaz de la gracia. Gracia que recibe la Iglesia de Cristo glorioso. Puesto que el misterio de la Iglesia reproduce el misterio de Cristo, es en el misterio de Cristo donde la Iglesia recibe su fuerza. Cristo nos mereció la gracia con su Encarnación, su Pasión y su Muerte. Cristo es sacramento del Padre, de El recibió la misión. Y la Iglesia lo es de Cristo glorioso de quien recibe la misión por medio del Espíritu Santo, que Cristo prometió primero y envió después a su Iglesia, para que continuara su obra y para que la perfeccionara. Y así como Cristo recibe la vida del Padre, así la Iglesia la recibe de Cristo y en ella opera y actúa por medio del Espíritu Santo. De ahí la íntima relación entre Cristo y la Iglesia, y de ahí que la Iglesia sea sacramento universal de salvación. Y como tal sacramento comunica, por su función de signo, la vida gloriosa a los hombres, por medio del Espíritu Santo, que Cristo da a su Iglesia.

Dentro de la temática del misterio de la Iglesia fue presentada una comunicación sobre *las tendencias actuales de la eclesiología anglicana*, a cargo de Gill. Habló de las dos tendencias fundamentales en los teólogos anglicanos: para unos la Iglesia es visible, con su jerarquía y su autoridad basada en la Escritura y en

la Tradición. Para otros es invisible, sin otra autoridad más que la Escritura y sin necesidad de jerarquía externa.

Estos fueron algunos de los aspectos más destacados de las ponencias de los ilustres teólogos que disertaron en las primeras sesiones del Congreso sobre la teología de la Iglesia a la luz del Concilio Vaticano II. En realidad si nos preguntamos por la novedad de estas disertaciones llegaremos a la conclusión de que casi no han hecho más que exponernos en líneas claves y generales algunos de los aspectos de su pensamiento, que, por otra parte, tienen ya, a veces hasta repetidamente, expuesto en sus escritos. Y esto que sucede con este tema sucede un poco con todos los demás, lo que es bastante lógico.

A nadie se le oculta que tanto en unas como en otros hay matices que necesitan aclaraciones y que a veces se imponen distinciones precisas para evitar un confucionismo terminológico que en teología tendría siempre graves consecuencias, y contra el cual en nuestros días se han alzado ya repetidas voces señalando su peligro. En una doctrina que se está abriendo camino no debe resultar extraño que encontremos algunas cosas no suficientemente claras o convincentes, y que por lo tanto se sigan exigiendo mayores precisiones y garantías de solidez. Algunas objeciones se hicieron públicas en la sala mientras que otras no hubo tiempo siquiera de plantearlas. Se preguntó, por ejemplo: Si la Iglesia reproduce en sí misma el misterio de Cristo Redentor ¿cuál es entonces la misión actual de Cristo? ¿Ha sido sustituido por la Iglesia? (Fue el P. Congar quien abrió el camino al diálogo con la primera observación.) ¿No se corre el riesgo, al pretender aplicar el paralelismo cristológico a la Iglesia, de caer en un docetismo eclesiológico, o en un nestorianismo o monofisismo eclesiológico? Si en la Iglesia no hay en rigor dos naturalezas ni una personalidad divina ¿hasta qué punto se puede hablar de paralelismo? Por otra parte, insistiendo tan reiteradamente en el concepto de Cuerpo Místico de Cristo ¿no se corre el riesgo de dejar en la penumbra un aspecto eclesial de suma importancia como es el de Cuerpo Social, con proyecciones inmediatas en la llamada teología de la Encarnación? ¿Ha llegado el Vaticano II más lejos que la *Mystici Corporis* al intentar definir la Iglesia y considerar las relaciones entre Cuerpo Místico y Cuerpo social? ¿En qué medida el que está en pecado mortal es miembro de la Iglesia y de qué manera pueden serlo otros que todavía no han recibido el sacramento del Bautismo, que es la "puerta" de entrada? ¿No habría que aquilatar la terminología en este sentido, a la luz de las afirmaciones hechas por el Vaticano II, revisando y esclareciendo ciertos conceptos recibidos en teología y que pueden llevar a equívocos...?

2

EL CONCEPTO TEOLOGICO DE LA HISTORIA DE LA SALVACION

PONENCIA: Z. Alszeghy.

COMUNICACIONES: A. Trapé, J. Ratzinger, C. Vagaggini,
J. Dupont, M. Flick, Loerrer, C. Martini, R. Kock.

Este tema tuvo en el Congreso un destacado relieve. Sobre él disertaron relevantes teólogos y tanto en ponencias como en comunicaciones, ya que ponencias propiamente sólo lo fue la de Alszeghy, se notó no poca inquietud, debida en parte a cierta inmadurez de doctrina sobre algunos puntos claves de este sugestivo argumento.

Fue muy interesante —y a mi modo de ver de lo mejor del Congreso— la ponencia del P. Alszeghy, y quizá también de las más discutidas. Su objetivo fue centrar el problema de la teología de la historia de la salvación y hacer a la vez un resumen del tema.

Como base de todo trató de esclarecer el sentido de la terminología y comenzó por explicar lo que debe entenderse por "historia de la salvación", que no debe ser ni progreso espiritual del hombre solamente ni progreso material sólo. El hombre inmerso en la historia terrena no deja de pertenecer a una historia divina. La historia de la salvación supone un elemento concreto humano como objeto de redención. Dios y el hombre están tan cerca que el hombre no puede prescindir de Dios, y es en Él donde encontrará el sentido de su propia existencia.

Los hechos salvíficos tienen una realidad histórica y es preciso poner de relieve el sentido en que han sido históricamente revelados, de la misma manera que hay que poner de relieve en qué modo las distintas épocas de la humanidad pertenecen a una única edad histórica. Finalmente señaló la relación con la Iglesia de todas las demás realidades existentes fuera de la misma.

El descubrimiento de la *historicidad* es sin duda uno de los hallazgos de la reflexión teológica de nuestros tiempos. La historicidad del hombre, la historicidad de la verdad revelada y la historicidad de la Iglesia, son aspectos que están exigiendo mucha reflexión teológica. El hombre y el mundo son históricos, y esto ha sido perfectamente captado por el hombre de nuestros días. Pero esto no justifica por otra parte el relativismo filosófico o teológico, en que a veces parecen caer ciertas expresiones en torno a este tema. Pero tampoco quiere decir esto que deba por ello renunciarse al descubrimiento total de la verdad revelada, que nunca dejará de ser absoluta. Y esta tarea es tanto más necesaria por cuanto sólo desde esta perspectiva puede entenderse el progreso y la evolución de la doctrina y del dogma. Dios interviene con una serie de hechos, con un complejo de inter-

venciones sobrenaturales en el curso del acontecer de la humanidad con un fin concreto: el conducir a la humanidad al estado cumbre, de su perfección. Y a esta intervención de Dios en el mundo es a lo que ordinariamente se llama historia sacra o historia de salvación. Se trata por tanto de hechos visibles y constatables.

Dios quiere salvar al hombre, pero no sin el hombre. Conduce al género humano a la salvación de una manera progresiva, con el libre consentimiento de la creatura racional. La actividad humana entra de este modo a formar parte de la historia sacra en cuanto responde a la iniciativa de Dios y a sus invitaciones.

El P. Flick disertó sobre *el pecado original y su influencia en la historia de la salvación*. Reafirmó la historicidad del pecado original y la necesidad de la redención. Por otra parte destacó la influencia del pecado en la historia de la salvación, que debe siempre ser interpretada como una línea ascendente, sin interrupción.

Se amplió el tema con una comunicación *sobre el evangelio de San Lucas, como evangelio por excelencia de la historia de la salvación*, a cargo del P. Martin. San Lucas —afirmó— desarrolla de manera suficientemente clara tanto en el libro de los Hechos como en su Evangelio el plan divino de la salvación. Destacó la significación de episodios tales como la elección de Matías, el de Pedro y Cornelio, el paso de un pagano al cristianismo sin pasar por el judaísmo..., decisiones tomadas no tanto en virtud de lo que Cristo había dicho cuanto en virtud del Espíritu Santo. Después de un análisis amplio sobre este aserto llegó a la conclusión siguiente: "El tiempo de la Iglesia en el plan divino de salvación no es más que la continuación del cumplimiento de aquel plan divino que se manifestó en Cristo a través de su vida y de su muerte. Y no a través de una mera repetición o prolongación material de la palabra o de las acciones de Jesús, sino a través de experiencias históricas originales y nuevas y en las cuales la Iglesia dando testimonio del Señor es conducida por el Espíritu a recibir y realizar el plan divino de las variables situaciones históricas".

Que en torno a toda la temática de este apartado se levantaran en el Aula del Congreso voces disconformes, algunas de las cuales eran muy cualificadas, no es muy extraño, puesto que se trata de una doctrina que no está madura todavía. No cabe duda que en torno a estos temas reina todavía mucho confucionismo, como una consecuencia lógica del confucionismo que impera en torno a la misma terminología. Basta una confrontación con lo que se está escribiendo en libros y en revistas para confirmarlo ²⁰.

²⁰ Sabido es como el tema de la "historia" es uno de los que más ha preocupado a los estudiosos en estos últimos años. Cfr. M. FLICK-Z. ALSZEGHY, "Theologia della historia": *Gregorianum*, 35 (1954) 256 ss. La dificultad enorme y la perplejidad que existe hoy en este campo parte justamente de la dificultad misma de la definición. Comblin señala esta confusión con estas palabras: "Ha-

3

LA PRESENCIA DEL SEÑOR EN LA COMUNIDAD DE CULTO

PONENCIAS: B. Neunheuser y C. Rahner.

COMUNICACIONES: J. Jungmann, B. Duda, A. Ciappi.

Es este un tema sobre el que la reflexión teológica se hace en nuestros días más necesaria, porque necesario es aclarar el contenido de los modos de esta presencia del Señor de la que habla el Vaticano II en su Constitución sobre la Liturgia²¹. Así han comenzado este interesante tema los dos ilustres ponentes Neunheuser y Rahner. No es que esta doctrina sea nueva. La Iglesia la ha sostenido siempre y últimamente ha quedado reflejada de nuevo una vez más en la Encíclica "Mysterium Fidei". Pero no es menos cierto que la reflexión teológica no se ha hecho tan necesaria y evidente como en otras cuestiones, tal vez por razones históricas de conveniencia y por la misma preocupación de la defensa de la presencia real y sustancial de Cristo en la Eucaristía.

Hoy, gracias a los estudios bíblicos y litúrgicos, se ha reconsiderado esta presencia del Señor, sobre todo en la asamblea y en las lecturas bíblicas. Y esta doctrina debe tener una proyección inmensa en la vida pastoral y en la vida de la Iglesia.

El P. Neunheuser se ciñó en su conferencia al carácter histórico de la cues-

blan todos de una "historia" diferente. Y como generalmente, se trata de ensayos inacabados, de artículos cortos, las más de las veces dan lugar a una dispersión total. Es imposible juntar toda esta literatura en una síntesis. Son piezas que no se ajustan entre sí. Se explica así el lento progreso comprobado en la teología de la historia y la impresión de dar vueltas en torno al problema sin poder desembocar en él". El mismo afirma que según las diversas tendencias se llega a la conclusión de que la palabra "historia" puede tener nada menos que "dieciocho sentidos diferentes". Bastaría recordar las perspectivas tan diversas para darnos cuenta de lo complejo del problema, v. gr. la de los filósofos existencialistas (Hegel, Herder...), la historia de la cultura (Kulturgeschichte), la historia del espíritu (Geistesgeschichte), las influencias de Weber, Sombart, etc., la perspectiva histórica del mismo cristianismo y los múltiples ensayos en torno a la historia temporal y la historia cristiana (v. gr. Guittou, Mourrou...), la perspectiva dialéctica de la historia, perspectiva marxista, que tanto fascina al hombre de hoy. Cfr. COMBLIN, *Hacia una teología de la acción*. Treinta años de investigaciones. Barcelona 1964, 113-118.

²¹ Las palabras del Concilio que han servido de base para este tema son las siguientes: "...Christus Ecclesiae suae semper adest, praesertim in actionibus liturgicis. Praesens adest in Missae Sacrificio cum in ministri persona, "idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit", tum maxime sub speciebus eucharisticis, Praesens adest virtute sua in Sacramentis, ita ut cum aliquis baptizat, Christus ipse baptizat. Praesens adest in verbo suo, siquidem ipse loquitur dum Sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur. Praesens adest denique dum supplicat et psallit Ecclesia ipse qui promisit: Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sunt in medio eorum (Mt. 18, 20). Constitución sobre la sagrada Liturgia, 7, B.A.C., 153.

ción, analizando el contenido de la frase *Cristo vive en sus fieles*, siempre vigente en la Iglesia, pero que por circunstancias históricas ha quedado en la penumbra, para dar paso a la presencia cumbre por excelencia, es decir, la eucarística o sustancial. Desde la Edad Media se centró la atención casi exclusivamente sobre este aspecto, dejando un poco a un lado los demás.

El que ahora haya vuelto a ser tema de reflexión teológica es mérito de los tiempos nuevos y de los movimientos bíblico, litúrgico y eclesial. En este sentido son beneméritos los conocidos teólogos Marmion, Mersch, Casel, Tillmann..., que han contribuido de manera notable a la profundización teológica sobre todo por lo que se refiere a la presencia de Cristo en sus misterios y aún han abierto paso a posteriores investigaciones, aunque la doctrina no sea definitiva todavía en muchos aspectos. Hoy se trata de determinar y explicar la presencia de Cristo en su Iglesia, en sus fieles, dejando por otra parte, bien sentada la presencia sustancial de la eucaristía, pero afirmando a su vez la presencia real, activa y espiritual, cosa que desde luego no es fácil de aquilatar.

Esta presencia de Cristo está íntimamente ligada al Misterio Pascual. Y tiene una aplicación y transcendencia capital ya que revaloriza la aportación cultural de cada fiel como miembro de Cristo con quien ora al Padre y con quien ofrece sacrificios por los pecados y la redención del género humano.

Rahner, por su parte, hizo la síntesis teológica de esta doctrina, comenzando por unas distinciones previas acerca del concepto mismo de *presencia*, para concretar luego la *presencia cultural*. Hay una presencia de las cosas y hay una presencia de las personas. Ambas lógicamente son distintas, una es ciega y otra es la consecuencia de encuentros y de comunicaciones. Si las personas están presentes entre sí como lo están únicamente las cosas no cabe hablar de presencia sino más bien de ausencia.

Es la presencia de las personas la que interesa considerar y sobre la que tiene que volverse la reflexión teológica para llegar a su comprensión plena. Esta presencia se realiza siempre en un ámbito o medio peculiar. Y más concretamente la presencia personal de que hablamos ahora, resultante del encuentro entre Cristo y su Iglesia, se realiza en el Espíritu Santo, que es *ámbito o medio de presencia habitual*. El Espíritu Santo ha sido dado a la Iglesia y como don divino mora en los corazones de los justificados. Por otra parte, Cristo, causa meritoria de ese don divino, mora también y está presente en la Iglesia y en los justificados. La presencia habitual del Espíritu Santo en la Iglesia y en los justificados es precondition ontológica de la presencia actual cultural. ¿Por qué? Porque solamente en el Espíritu Santo se puede enseñar legítimamente a Cristo, se puede creer, orar, amar, esperar, confeccionar los sacramentos... ¿En qué consiste ese *ámbito*? En que sólo el Espíritu Santo, como gracia increada, puede hacer que la actividad humana de culto llegue a alcanzar realmente a Dios para adorarlo y poseerlo.

Además de la presencia habitual se constituye en la comunidad congregada por el Espíritu y en el Espíritu una presencia *actual*. Presencia que reviste diversos grados o formas. Pero se trata de una presencia de Cristo *única*, con diversos grados de intensidad y diversidad de formas, pero que se complementan.

El ilustre profesor de Munich habló luego de los *elementos constitutivos* de esa presencia activa y santificante de Cristo, enumerando: a) la palabra evangélica; b) los sacramentos; c) la Eucaristía; d) la esperanza y la caridad.

En la palabra evangélica se trata de una presencia verdadera. En la palabra hay algo más que un concepto, y así se transmite algo, que es la misma cosa predicada, el mismo Cristo, porque es Verbum Dei.

El grado máximo de intensidad de esta palabra se tiene en la palabra forma de los sacramentos, que produce aquello que significa.

Por la presencia en los sacramentos Cristo, por medio de su Iglesia, se comunica a cada hombre concreto. ¿Cómo llamar a esta presencia? Es una presencia dinámica, no sustancial como en la eucaristía. Es también presencia del Verbo encarnado, considerada la instrumentalidad de la humanidad de Cristo en los sacramentos.

En la Eucaristía se da el grado máximo de presencia de Cristo en su Iglesia. Es una presencia real, pero además sustancial, presencia de su propia carne y de su propia sangre. Y como presencia sacramental es proclamación de su muerte y de su resurrección. Por ella se entrega al Padre y entrega su Cuerpo y Sangre a los fieles. No se debe olvidar, por otro lado, que la presencia del Señor no se agota en la comunidad de culto. Es necesario hablar también de la presencia de Cristo en la historia y en el mundo, allí donde se realiza verdadera vida teologal.

¿Cuándo tiene lugar esta presencia de culto, según el Concilio Vaticano II? A esta cuestión, como a otras de interés concreto para determinar el modo de presencia, respondió el P. Ciappi. ¿Tiene lugar solamente cuando el culto se realiza en la asamblea? ¿Hay divergencias en este sentido entre la *Mysterium Fidei* y la doctrina del Vaticano II, según acusaciones de algunos ortodoxos y protestantes?

No solamente no hay divergencia —dijo— sino plena armonía que se hace extensiva a la doctrina de la *Mediator Dei* de Pío XII. El carácter bautismal nos hace presentes en el sacrificio del altar y a todos los fieles llegan los frutos espirituales de la inmolación de Cristo Redentor en el altar y en la misa, aunque de modo diverso según el grado de devoción. De ahí también que todos nos veamos, en virtud de este carácter bautismal, enriquecidos con los frutos del sacrificio celebrado en privado, sin la presencia actual de la asamblea visible.

Los aspectos trinitarios de esta presencia fueron considerados por el P. Duda, quien analizó la íntima conexión del Misterio Trinitario con el Misterio de la Iglesia, según la doctrina conciliar, para derivar luego en las conclusiones rela-

tivas al culto eclesial, y más concretamente en la palabra, según el ya citado artículo séptimo de la constitución Conciliar sobre la liturgia.

Martimort, a su vez, que esa presencia es afirmada solamente en el acto de la lectura litúrgica de la Sagrada Escritura. Y queda abierta a discusión la cuestión de si lo es también para otros modos de anuncio o de lectura privada de la misma.

Esta presencia queda mejor ilustrada contrastándola con la de los sacramentos —en la eucaristía es sustancial—: en los sacramentos “*praesens virtute sua*”, en la palabra “*siquidem ipse loquitur*” (Conc. Vat. II).

El anuncio de la palabra de Dios, en virtud de esa presencia, es operativo, separa y divide, es comienzo de un juicio: para bien si se acepta, para perdición si se rechaza. Esto puede explicar en parte la íntima conexión entre palabra y sacramento en la presente economía de la salvación.

4

LA MISION DE LA IGLESIA Y LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS

PONENCIAS: P. Masson.

COMUNICACIONES: A. Mulders, A. Seumois, M. de Nembro, E. Loffeld, P. Rossano, C. Papali, H. Brechter.

Si la Iglesia es Sacramento de la salvación debe serlo para todos sin distinciones ni geográficas ni temporales. La conciencia misionera de la Iglesia debe sentirse en toda la Iglesia y por tanto, todos sus miembros deben sentir sobre sí el peso de dicha responsabilidad.

El P. Masson ha puesto de relieve este aspecto general y ha indicado cuál debe ser el móvil de esa acción misionera: la caridad que nace de Dios, que llega al hombre, y que, pasando por el hombre, retorna a Dios. Esto explica que sea la obra misionera una obra de “servicio” y de entrega total.

Mulders analizó en su comunicación la naturaleza misionera de la Iglesia y su relación con las religiones no cristianas. De esa naturaleza misionera surge la obligación apostólica en la Iglesia por el mismo mandato de Cristo, por la nota de catolicidad de la Iglesia y por la índole escatológica de la misma.

Las misiones no son más que la expresión de esta actividad esencial de la Iglesia. Luego, ha precisado el contenido de la frase *extra Ecclesiam non est salus*.

Insistió también en la necesidad de una postura positiva con relación a todas las religiones, sin caer en el error de considerarlas a todas igualmente verdaderas. Para ello la teología católica debe esforzarse en buscar el método más adaptado

a la época, que no supone cambio alguno en el contenido esencial del mensaje que debe permanecer inmutable.

Sobre la necesidad de esta adaptación y su influencia en cada cultura y ambientes ha disertado el P. M. de Nembro, poniendo en evidencia los límites de una adaptación mal entendida a veces, con las consiguientes consecuencias funestas. El Vaticano II ha señalado el camino auténtico para que la Iglesia responda de una manera eficaz a su condición de "sacramento universal de salvación", asumiendo, purificando y elevando las realidades humanas: valores espirituales, éticos, sociales, civiles, culturales.

P. Rossano ha indicado la sincera postura de la teología católica ante las religiones no cristianas y su estrecha relación en el ámbito de la teología de la salvación. Ha señalado la necesidad de tener en cuenta los elementos constitutivos y dinámicos del hombre histórico. Señaló algunas posturas equivocadas como son el relativismo y el sincretismo. Vacilación que incluso se nota en el campo católico desde hace algunos años.

E. Loffeld habló sobre la realidad de las religiones no cristianas que no tienen aún contacto alguno con el Evangelio de Cristo. Ha expuesto la problemática de su salvación. Junto a esto no es menos cierto que ha de conjugarse esto con la doctrina recogida y expresada en el Concilio Vaticano II respecto a la cuestión de si pueden salvarse sin el contacto visible con la Iglesia porque Dios puede estar presente con su gracia en ellos. Ha hablado de la ordenación y de la relación de los paganos con Cristo y con su Iglesia, recurriendo a los principios base del Vaticano II.

5

ESCRITURA Y TRADICION

PONENCIAS: P. Benoit y H. Betti.

COMUNICACIONES: J. Coppens, C. Boyer, H. Holstein
y P. Lengsfeld.

Una de las conferencias más logradas fue la del P. Benoit. Ha destacado la orientación del Vaticano II hacia una consideración más positiva y pastoral de esa verdad revelada que es siempre la misma, pero que no siempre aparece igualmente clara.

Esa verdad presenta unas características peculiares: a) No es sólo de orden especulativo y teórico sino también práctico. No se impone, sino que llama al hombre amorosamente para que éste preste su aceptación libre; b) Es una verdad de orden religioso, no profano; c) Es una verdad expresada con el modo

peculiar de aquella época, personas, circunstancias... Esta verdad a veces está oculta y se va esclareciendo con el tiempo o con otras verdades conocidas. Cada expresión debe entenderse a la luz de todo el contexto y teniendo en cuenta la divina pedagogía, la Tradición y las demás verdades, pero no aisladamente. Esto podría conducir a desviaciones heréticas, como ha sucedido casi siempre.

H. Betti disertó sobre la doctrina de la Tradición a la luz de la Constitución Dogmática "Dei Verbum". Dios ha revelado por medio de palabras y de hechos. Entre éstos, uno que los abarca todos es la Encarnación. Cristo se revela salvando. Su venida, muerte y resurrección son anuncio de salvación y aplicación de la misma. La Tradición tiene sus elementos esenciales no solamente en las palabras sino también en los hechos: lo que Cristo enseñó lo hizo y lo mandó hacer. Todo esto se contiene en la Iglesia como depositaria, como continuadora de la obra de Cristo, como comunidad de salvación.

Puso de relieve la íntima unión y relación estrecha entre la Escritura y la Tradición. Ambas se completan, merecen la misma veneración y ninguna puede ser sustituida. Así lo manifiesta la Constitución conciliar donde se nos dice que ambas constituyen el depósito sagrado de la Palabra de Dios. La Tradición encuentra en la Escritura la confirmación divina de su apostolicidad, la Escritura en la Tradición, la confirmación de los sagrados libros y la inteligencia de su contenido.

Terminó con tres conclusiones: a) La doctrina de la Tradición en el Vaticano II, además de conservar y confirmar lo tradicional, contiene elementos nuevos; b) La teología hoy debe profundizar en estos dos conceptos y en sus relaciones para enriquecer el depósito de la revelación; c) En esta investigación deben dejarse a un lado opiniones peregrinas e infundadas.

El P. Holstein destacó en su comunicación la acción del Espíritu Santo sobre la fe del pueblo para afirmarla y hacerla infalible, iluminada siempre por el consentimiento de la Iglesia docente.

El P. Boyer comentó la frase de la Constitución "Quo fit ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam sacram Scripturam auriat" (cap. II, n. 9). Es una fórmula a la que se llegó después de muchas discusiones. El medio que suple esa insuficiencia es ciertamente la Tradición, sin que baste la asistencia del Espíritu Santo a la Escritura. Se podrá decir que todas las verdades de la revelación están contenidas en la Escritura "en cierto modo", pero no en el modo necesario para su "certeza".

6

EL COLEGIO EPISCOPAL

PONENCIAS: N. Moersdorf.

COMUNICACIONES: R. Gagnebert, J. Salaverri, H. Lattanzi, A. Javierre, J. Colson, G. Bertrams, J. D'Ercole, M. Macarrone, H. Schauf, F. Sullivan.

Fueron varios los ponentes y diversos los aspectos que trataron sin que se hiciera nada más que exponer en ellos la doctrina católica con los avances y límites con que viene expresada en la Constitución del Concilio, principalmente en lo que se refiere al sujeto de la potestad y al alcance y sentido de la colegialidad.

El P. Javierre disertó sobre el origen del episcopado y la naturaleza del mismo, según la "Lumen Gentium". El Vaticano II sigue la línea de los Santos Padres y esta misma línea debe seguir la investigación teológica.

Los Padres resaltan dos cosas: la línea cristológica y la pneumatológica, según las conocidas frases: "Sicut misit me Pater" y "Vos Spiritus Sanctus posuit episcopos".

Los obispos suceden a los Apóstoles. Ha sido el P. Salaverri el que ha hablado de este hecho y del sentido del mismo, poniendo de relieve el por qué de muchas dificultades de los hermanos separados. Aclaró las prerrogativas de los doce y la evidente finalidad de su elección: cooperadores y testigos ante Israel. Los obispos suceden a los Apóstoles no en cuanto doce, sino en cuanto Apóstoles para continuar su misión universal.

Las pruebas históricas de esta sucesión han estado a cargo de Colson y D'Ercole quienes han aludido a la elección de Matías y a varios testimonios según los cuales nunca se han separado la consagración y la elección. Pusieron de relieve la influencia en la doctrina por causa de las controversias con donatistas y arrianos. Asimismo explicaron el alcance de los términos "elección, consagración, comunión jerárquica".

H. Schauf respondió a la cuestión referente a la sucesión en el Colegio episcopal: si basta la sola consagración o es necesario otro elemento jurídico. Afirmó que se requiere también la comunión jerárquica y expuso el por qué. Dicha comunión ha de concederla siempre el Papa en cualquiera de las formas o modos, es decir, directa o indirecta, explícita o implícita o personalmente.

El P. Gagnebert disertó sobre el doble sujeto de la única potestad, explicando cómo una única potestad pertenece a dos sujetos. Es cuestión debatida hoy si el sujeto es único o doble. Ha dicho que formalmente considerada debe ser única, ya que es el principio de unidad de la sociedad y no puede multiplicarse. Pero se

da un doble sujeto inadecuadamente distinto y esto basándose en el doble ejercicio de esa suprema potestad: El Papa y el Colegio Apostólico.

Ha explicado luego cómo es posible que una única potestad suprema sea participada por dos sujetos a los que llama primario y secundario, el primero obrando independientemente de cualquier otro, y el secundario unido con el primario.

Esto no obsta para que también en este caso se llame potestad suprema porque se da una única forma operativa en la cabeza y en los miembros.

H. Lattanzi expuso las bases de las relaciones entre el Colegio Episcopal y el Papa:

El Colegio Episcopal es sujeto de dicha potestad y el Papa la fuente inmediata de la misma.

M. Moersdorf puso de relieve el principio de la colegialidad episcopal en relación con cada Iglesia en particular, donde se halla de algún modo representado el cuerpo eclesial universal. Hizo asimismo notar la distinción en el obrar aisladamente como personas diversas y el obrar colegialmente. Habló de la unión entre el Colegio y el Papa como unidad fundamental. Y en esta unión se funda y basa la representación de todas las iglesias.

F. Sullivan disertó sobre la infalibilidad de los obispos y su alcance en su magisterio ordinario y extraordinario, solos, en comunión con el Papa o con los demás obispos en Concilio y sobre todo en su magisterio ordinario, pero en consentimiento con los demás como miembro de un Colegio, cuando proponen doctrina no definida. Insistió de manera notoria en la cuestión de cuándo proponen doctrina no definida.

G. Bertrams, habló sobre la eficacia, identidad del ministerio de la predicación en los obispos consagrados por Cristo para que ejerzan en la Iglesia el triple oficio de enseñar, santificar y gobernar. Señaló su unidad por su comunión entre sí y con Cristo, unidad que puede manifestarse de diversos modos. Asimismo, el alcance de la misma y de la infalibilidad de esa palabra confiada por Dios al cuerpo de obispos, esa palabra de Dios que es una e indivisa.

M. Macarrone, sobre el título y la razón de la *Apostolicidad* de los obispos en el alto medioevo, que ha sido resaltada convenientemente por el Vaticano II, con el título de "sucesores Apostolorum" que a su vez constituye el fundamento dogmático de toda la doctrina sobre el Apostolado.

Estudio que no debe limitarse sólo a los primeros siglos de los Padres sino que debe extenderse a los siglos sucesivos.

También habló de la *Apostolicidad de las Sedes*, cuestión muy debatida, como se sabe.

7

MARIA Y LA IGLESIA

PONENCIAS: F. Braun y C. Balic.

COMUNICACIONES: D. Bertetto, A. Aldama, E. Carroll,
G. Medina, O. Semmelroht.

F. Braun presentó un esquema general de la mariología en el Vaticano II. Toda la doctrina parte del *consentimiento* de María a la Encarnación. Destacó dentro de la comunidad eclesial el puesto de privilegio de María, que es singular. Ella no es cosa extraña a la Iglesia, sino que está dentro, y es un vivo ejemplo que imitar.

Señaló el principio que la teología debe tener en cuenta en sus investigaciones mariológicas: "María Madre de los hombres en cuanto ha sido socia generosa de su Hijo que tomó carne humana de ella".

Aunque el Concilio no ha resuelto las cuestiones planteadas en mariología, sí deben tenerse en cuenta las aportaciones de máxima utilidad.

A. Aldama habló de María "figura, tipo, ejemplar, imagen" de la Iglesia, y del sentido en que usa estas expresiones el Concilio. María, ejemplar de la Iglesia (en un doble sentido) óntico y ético, con repercusiones pastorales de suma importancia en orden a la imitación.

El P. Balic con un estilo apologético y panegirista disertó sobre la *Maternidad de María*, Madre de Dios, de la Iglesia y de todos los fieles. El Concilio ha dejado las cuestiones discutidas sin resolver, si bien ha hablado de esta maternidad como nunca.

D. Bertetto habló de las prerrogativas sacerdotales de María que son peculiares sin que sean jerárquicas, y de la relación con Cristo Sacerdote y con cada sacerdote de Cristo.

María está vitalmente asociada al sacerdocio de Cristo y de la Iglesia al cual la ligam relaciones especiales, según consta por la revelación y el Magisterio, concretamente del Vaticano II.

O. Semmelroht expuso las ventajas que puede tener para una más recta comprensión de los misterios de María y de la Iglesia la unión de ambos y su consideración conjunta.

E. Carroll habló de la analogía entre la Iglesia y María, de la recta interpretación de dicha analogía y de las perspectivas, peligros y límites de la misma.

8

LA LIBERTAD RELIGIOSA

PONENCIAS: C. Murray y J. Wright.

COMUNICACIONES: H. Lío, P. Paván, J. Fuchs, T. Jiménez Urresti.

C. Murray expuso los argumentos en que se funda la libertad religiosa y en el que se fundó el Vaticano II para la exposición de la doctrina en torno a la misma. La libertad religiosa ha de entenderse como inmunidad de coacción para: no ser obligados a obrar en contra de la conciencia, o no ser impedidos a obrar conforme a la misma. Ha señalado, después de indicar que la doctrina del Concilio en este punto no era completa, los principales argumentos que avalan dicha libertad: La dignidad de la persona humana, la responsabilidad personal, la tutela del orden social, jurídico y moral. Si es cierto que no se puede demostrar la libertad religiosa por la revelación, sí se puede, en cambio, demostrar la dignidad de la persona humana, que es el fundamento de dicha libertad.

La discusión referente al fundamento de la libertad religiosa según lo expuso el P. Murray fue muy viva y, hubo de lamentarse, por sistematización del Congreso, el que no se le pudiera dar más amplitud. El tema se prestaba a ello, pues, a pesar de la doctrina del Concilio, hay todavía muchos puntos de controversia.

Otros aspectos sobre la libertad religiosa fueron presentados por los relatores arriba indicados.

9

EL DIALOGO DE LA IGLESIA CON EL MUNDO

PONENCIAS: Y. Congar y J. Daniélou.

COMUNICACIONES: M. D. Chenu, O. Derisi, F. Lambruschini y R. Sigmond.

Un tema muy interesante y prometedor en el que en general, tanto los ponentes como los comunicantes se limitaron a exponer la doctrina que ya conocemos. Congar y Daniélou, sobre todo, analizaron directamente los aspectos teológicos del diálogo de la Iglesia con el mundo, y creemos que sustancialmente asentaron la doctrina que ya han dejado reiteradamente plasmada en sus abundantes escritos. El diálogo es una cualidad necesaria de la Iglesia. Dimana de su misma catolicidad. La adaptación a tiempos y lugares, a épocas y culturas no ha de suponer re-

nuncia a valores inamovibles, ni tampoco cobardes concesiones filantrópicas —peligro señalado por Danielou— sino que debe ir impregnada de la verdadera caridad cristiana. Sólo entonces el mundo podrá ser llevado a Dios, de lo contrario será el cristianismo el arrastrado por el mundo.

En Cristo está la plenitud de la divinidad y de la humanidad, y la Iglesia, reflejo de Cristo, debe ser el punto de enlace entre lo divino y lo humano. Entre el mundo y la Iglesia ha de darse un intercambio: La Iglesia comunica al mundo el Evangelio, la Buena Nueva, la salvación, mientras que el mundo comunica a la Iglesia los valores de su cultura actual. La Iglesia no puede ser ajena al mundo porque sus miembros son del mundo y al mundo pertenecen. Es necesario el diálogo en la Iglesia con el mundo y consigo misma, de modo que tendría su razón de ser aun cuando todos los hombres fuesen católicos.

Las consideraciones de los demás ponentes se movieron en esta línea en general. Quizá merezca mención el P. Chenu por las sugestivas apreciaciones que hizo en torno al tema del laicado, que debe tomar conciencia y responsabilizarse de la misión dialogal que le corresponde con el mundo, porque el diálogo no es cosa exclusiva de los eclesiásticos, sino de todo el pueblo de Dios.

10

EL ECUMENISMO

PONENCIAS: H. Hamer y G. Thils.

COMUNICACIONES: J. Lodopivec, G. Eldarov, G. Dejaifve y G. Corr.

Dentro de este tema quizá lo más destacado fuese la conferencia de G. Thils, de Lovaina, disertando en el día de la clausura sobre la importancia y la trascendencia de la Eclesiología del Vaticano II en el Ecumenismo. Con bastante insistencia el relator señaló la necesidad de tener en cuenta y distinguir siempre en este ámbito lo esencial de lo accidental. Y así como por lo primero hay que estar dispuestos a verter la sangre si es preciso, lo accidental puede estar, según las circunstancias, sujeto a revisión y a cambio.

PABLO VI Y EL CONGRESO.

No puede quedar fuera de la crónica del Congreso, siquiera sea para señalarlo someramente, el discurso del Papa a los teólogos. Discurso que versó sobre las relaciones entre la Teología y el Magisterio. Parece ser que dio motivo a tal

discurso la tendencia en algunos ambientes a negar o interpretar tendenciosamente la relación entre el Magisterio y la Teología. Pablo VI, así como al principio estimuló a los teólogos a proseguir en su labor de trabajo y de investigación laboriosa para un mayor conocimiento de la revelación, quiso ahora puntualizar el carácter y el ámbito de ese quehacer teológico. Un esquema vertebral del discurso podría reducirse a los siguientes puntos:

1. La teología es la ciencia de la fe: en Dios que revela, en la Iglesia que conserva esa revelación y en el Magisterio que la interpreta y la propone.

2. Conexión estrechísima entre la Teología y el Magisterio, porque ambas tienen una misma fuente: la revelación, y ambas persiguen el mismo fin: conocer, profundizar y exponer la revelación.

3. Pero tiene diversas funciones: la teología, penetrar en la revelación y entregar los hallazgos al Magisterio. El Magisterio, testificar, juzgar y proponer con autoridad la doctrina de la revelación.

4. La teología es una ayuda de enorme valor para que el Magisterio ejerza sus funciones, y debe mantener siempre el carácter de mediadora entre el Magisterio y la comunidad.

5. Característica esencial de la teología y del teólogo: actitud de "servicio": servicio al Magisterio, servicio a la comunidad y servicio a la verdad.

P. J. GARCÍA CENTENO, O. S. A.

LIBROS

Sagrada Escritura

PERRELLA, G. M.-VAGAGGINI, I., *Guida allo studio dell'A. Testamento*, Edit. Gregoriana, Padova 1965, 25 × 18, I vol. 528 p., II vol. 438 p.

Notable obra, por su extensión y calidad, por su apariencia externa (más de mil páginas entre los dos volúmenes) y por la riqueza de su contenido. A todos los iniciados en los estudios bíblicos les resultará familiar el nombre de Perrella, consagrado de por vida a la enseñanza de la Introducción General a la Sagrada Escritura y cuyo nombre figura con categoría propia en la bibliografía de todos los Manuales introductorios. Sus obras han merecido repetidas ediciones, sobre todo la Introducción General a la Biblia que forma parte de la colección que dirige S. Garofalo. Esta vez ha contado con la colaboración de L. Bagaggini. En los volúmenes de que hablamos se plantean, como es lógico los problemas clásicos de la Introducción especial a cada libro, pero no se piense por eso, que es una Introducción más: esta tiene su estilo y su sello peculiares que realzan su oportunidad y su valor. Consiste en la pretensión bien lograda de tomar el pulso a todas las tendencias actuales en el campo de los estudios bíblicos. Es una obra puesta al día, orientadora y segura, indispensable para quien desee conocer de cerca la marcha vertiginosa de las nuevas tendencias renovadoras que, con mayor o menor fortuna, se han ido incorporando a los estudios de la Sagrada Escritura del Antiguo Testamento. Y a fe que formula y expone los problemas antiguos y nuevos de la manera pedagógica, clara y ejemplar que exigen los estudiosos. Es decir, que se muestran imparciales y serenos, valientes y seguros, sin timideces trasnochadas, pero también sin osadías temerarias. Lo que no deja de ser laudable, puesto que se ponen en la línea progresiva, sin olvidar el respeto a la tradición y a las directrices del magisterio de la Iglesia. La disposición de la materia se ajusta al sistema obvio y tradicional: van desfilando los libros bíblicos en serie cronológica, al menos aproximada, se estructuran las nociones llamadas de introducción especial, en forma a la vez amplia y concisa y luego se ofrece una exégesis, no exhaustiva, pero sí sólida y sustanciosa de los pasajes de cada libro que son de capital importancia para el apoyo de las tesis teológicas. Quizás sea este el detalle más útil de esta obra que, recogiendo el pensamiento y el anhelo del Concilio Vaticano II, suministra valiosa ayuda a los profesores de Dogma, a fin de que la teología sea más escrituraria. El tomo I abarca desde los orígenes hasta el destierro. Contiene en forma de apéndices unos pormenorizados esquemas de las eras cronológicas, de las culturas prehistóricas, genealogías bíblicas, cronología, breve descripción de Palestina y regiones adyacentes y hasta (p. 499) un cuadro cronológico de los hechos más notables de la historia de Israel. El tomo II (desde el destierro al Cristianismo) sigue el mismo sistema expositivo empieza con Jeremías y termina con el libro de la Sabiduría. En un apéndice se expone la "doctrina de ultratumba en el Antiguo Testamento" y luego se repiten los apéndices del tomo I, para su más cómodo manejo. Ambos volúmenes van acompañados de buenos índices, pero, al final del tomo II se agrupan los índices bíblicos, geográfico, de autores, de personas y cosas y de las ilustraciones intercaladas en el texto que son muchas, bien seleccionadas y reproducidas. La presentación de la obra está bien lograda: impresión nítida, material escogido, disposición correcta, formando un conjunto que invita a la lectura y que enseña deleitando. Por todo lo cual merece ser acogido con júbilo y recomendado con calor, no sólo a los profesores de Sagrada Escritura y

de Teología, sino a todos los alumnos de estas materias e incluso a las personas seculares aficionadas a la lectura de la Biblia que hallarán en estos volúmenes un arsenal de conocimientos que les capacitará para adentrarse en los arcanos del Antiguo Testamento.—DICTINIO R. BRAVO.

KNEVELS, W., *Dio é realta*, Edit. Paideia, Brescia 1964, 21 × 16, 302 p.

Es el volumen 10 de la Biblioteca de cultura religiosa, editada por Paideia de Brescia (Italia). W. Knevels es protestante y ha dado a su obra un tono polémico, vivo y palpitante, que ha encontrado amplio eco, sobre todo en los ambientes más calificados de la teología protestante. Germán Re ha querido traducir esta obra al italiano porque le parece apta para orientar a los católicos sobre las corrientes actuales del pensamiento protestante, librando a los católicos del riesgo de aceptar ideas discutibles o superadas, cayendo en un peligroso retraso cultural. Todo el libro gira en torno a las ideas de Bultmann cuyo influjo nadie puede desconocer, ni negar. Knevels distingue dos aspectos en la obra de Bultmann. Estima como un acierto el haber traducido el Evangelio a un lenguaje actual, propio del mundo contemporáneo, mediante su teoría de la "desmitización", válida en el orden intelectual y aprovechable y práctica para el ministerio pastoral. De este modo, afirma, ha prevalecido el método científico del estudio de la Biblia, superando las tendencias de la ortodoxia rígida y estática que había derivado hacia prácticas y devociones cristianas demasiado negadas a la letra. En este sentido, se muestra identificado con el pensamiento de Bultmann. El segundo aspecto se refiere al intento de interpretar el Evangelio conforme a la doctrina de la filosofía existencialista, construyendo paralelamente una teología existencialista. Aquí es donde combate arduosamente a Bultmann por estimar que su teología existencialista carece de base sólida y lleva a consecuencias demoleedoras en el terreno de la fe. La polémica resulta interesante y aleccionadora y, gracias a la vasta información del libro que comentamos, resulta evidente que, parte de los teólogos protestantes, no se han doblegado a las ideas de Bultmann. Tiene, pues, la obra un gran valor informativo que resulta útil, pero que requiere en quien la lea una adecuada preparación teológica y bíblica. Es un libro que no puede recomendarse sin reservas: tiene un concepto poco claro y excesivamente severo sobre las tendencias modernas de la exégesis católica; exagera la importancia de los mitos en la Biblia y usa de ellos para negar determinados dogmas, como la Resurrección de Cristo que es para él un mito más sin realidad histórica; insiste con exageración en el influjo de la fe, como creadora de mitos. En resumen, tras largos preámbulos sobre "desmitización" y teología existencialista, dedica la última parte a salvar la realidad de Dios, comprometida o negada por la teología existencialista. Como tampoco admite la solución tradicional, basada en el valor histórico de los Evangelios, promueve una solución intermedia: el mito es el término medio en las relaciones entre Dios y el hombre. Dios es, no sólo algo subjetivo e inmanente que actúa y se hace sentir en el hombre, sino y sobre todo (es su tesis fundamental), un ser trascendente y personal. La Editorial Paideia de Brescia ha logrado una bella presentación que hace grata y cómoda la lectura.—DICTINIO R. BRAVO.

LEMONYER, L.-CERFAUX, L. *Theologie du Nouveau Testament*, Librairie Bloud Gay, Paris 1963, 18 × 13, 227 p.

Se trata de la obrera popular y clásica entre los franceses, de L. Lemonver, escrita en 1928 y remozada ahora por su discípulo y amigo el conocido biblista L. Cerfaux. Es breve y compendiosa, pero rica en contenido y sobrada de méritos, acomodada a la finalidad práctica y pastoral que persigue. En conjunto, se mantiene la estructura y la tónica de la obra primitiva, pero con notas y adiciones que la mejoran notablemente y la ponen a tono con las exigencias de nuestros días. En la introducción se nos ofrece un cuadro resumido de la historia y evolución de la teología bíblica elaborada por el protestantismo, a partir de la escuela de Tubinga hasta llegar a la postura presidida por los adalides de la Ila-

mada "historia de las formas" y de la teología existencialista de Bultmann. Se expone seguidamente el concepto de Teología Bíblica, según la mentalidad católica. En el cuerpo de la obra se divide la exposición doctrinal en tres secciones o apartados que corresponden a los Evangelios sinópticos, Epístolas paulinas y Hechos y escritos de San Juan, correspondiendo a cada uno los capítulos más importantes, enunciados de esta manera: El Reino de Dios y su Fundador, La nueva economía de la salvación y La Persona de Jesús. El estilo es llano y transparente, sin pretensiones ni alardes de erudición, como quien en vez de investigar, se limita a recoger conclusiones. La bibliografía es limitada y circunscrita a la literatura bíblica francesa, señalando las obras más solventes y más modernas que puedan estar a mano de los lectores. En resumen, una obrita jugosa y útil para profesores, seminaristas y aficionados a la lectura del Nuevo Testamento, cuya historia y teología, mejor conocidas, capacitarán a los lectores para lograr mayores frutos apostólicos y espirituales.—DICTINIO R. BRAVO.

SCHIWI, G., *Weg ins Neue Testament, Kommentar und Material*, I Band. Das Evangelium nach Mathäus, Markus und Lukas, Echter Verlag, Würzburg 1965, 24 x 16, 392 p.

El autor nos ofrece aquí un nuevo tipo de comentario. Va pensado como una pequeña "Suma Bíblica" puesta en las manos de los fieles, que les permita en cada momento entender los textos y relacionarlos no ya sólo con los principios generales de la Introducción a la Biblia, sino también con otros pasajes del Nuevo y del Antiguo Testamento. Se convierte así en un "libro de consulta" que todos necesitan y pueden fácilmente manejar para solucionar sus necesidades. Cuestiones introductorias, texto bíblico de los tres Evangelios Sinópticos, versillo por versillo, para que pueda ser consultado fácilmente el texto, tal es el orden que sigue este primer volumen. Se anuncia para el final un pequeño léxico, una colección de lugares paralelos, una colección de textos, tomados del Antiguo Testamento y del Helenismo, que se relacionan con el Nuevo Testamento, y una exposición teológica. El libro es la respuesta a las lamentaciones que se oyeron en un Congreso de Bad Godesberg en el año 1960, sobre las dificultades que tienen los fieles para utilizar la Sagrada Escritura en beneficio propio o ajeno. El autor considera su libro como un ensayo, ya que sólo la crítica y la práctica irán demostrando cuáles son concretamente las necesidades de los fieles, qué es lo que falta o lo que sobra, y cómo se pueden remediar las deficiencias. De ese modo en ulteriores ediciones quedará el ensayo rectificado y mejorado hasta ser el instrumento útil y necesario que se pide. En general sirve como una pequeña introducción a la Biblia y como libro de consultas cotidianas para párrocos, estudiantes, dirigentes e intelectuales en general. Está bien escrito y bien presentado.—L. CILLERUELO.

REVENTLOW, H. G., *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia*, Gütersloh Verlagshaus, Gütersloh 1963, 23 x 15, 268 p.

Se ha señalado muchas veces en Jeremías una contraposición entre su misión profética y su personalidad humana. Tal concepción nos ofrece una imagen de Jeremías, que tiene mucho de "moderna", pero que no parece corresponder a la ideología de Israel. El autor plantea, pues, el problema total para llegar a la conclusión de que ese Yo de Jeremías tiene poco que ver con el concepto de personalidad moderna: es más bien el intermediario entre Yahvé y la Comunidad. Para eso analiza el autor los pasajes más característicos de la profecía de Jeremías, valiéndose de los métodos de la historia de las formas, para ir descubriendo esquemas específicos y oficiales, como diésis litúrgicos, cuya significación depende cabalmente de su carácter público. Esto nos lleva a puntualizar mejor el *Sitz im Leben*, que es la gran ambición de la historia de las formas. Este análisis nos permite ver ante todo a Jeremías como intermedio que habla en nombre de Yahvé y en nombre del pueblo, pero con formularios estereotipados y tradicionales. Los términos "vocación", "súplica", "lamentación", "oráculo",

etcétera, dicen referencia a la vida cultural y litúrgica, y evidencian que el Profeta no es un ser aislado e independiente, como un poeta moderno, sino un "oficial" carismático, que es inconcebible fuera de los rituales y formularios de la religión pública. Por eso este libro sobrepasa su propio tema, ya que sus conclusiones son utilizables para todos los profetas y para el Profetismo en general. Al problema concreto de la personalidad de Jeremías contesta que toda pretensión moderna y europeizante de poner de relieve el individualismo y subjetivismo de Jeremías carece de todo fundamento. Ni siquiera en las llamadas Confesiones de Jeremías se debe recurrir al anacronismo. Ese Yo es un "Nosotros". El ejemplarismo del profeta, que se convierte en símbolo representativo de su Comunidad, le lleva a llorar e implorar, a lamentarse y confesarse, etc. Está, pues, condenado de antemano al fracaso todo intento de hacer una biografía o una psicografía del Profeta. En cuanto que otras veces el Yo del Profeta representa al Yo de Yahvé, Jeremías es un mensajero, para dar a entender que Yahvé no habla sino es por intermediarios. Mas como las "formas" sólo se interpretan bien en el ambiente litúrgico y cultural, parece que es necesario estudiar más profundamente de lo que lo ha sido hasta hoy la relación entre Profecía y Culto. Ese estudio tendrá importancia también para otras partes de la Biblia. El Yo de los Salmos, por ejemplo, tendrá que ser mejor interpretado. Reventlow conduce su investigación con una maestría ejemplar, y todas las formalidades de la ciencia bíblica moderna, notas, índices, abreviaturas, etc. Gerd Mohn presenta el libro con nitidez.—L. CILLERUELO.

BENRATH, G. A., *Wyclifs Bibelcomentar*, Walter de Gruyter et Co. Verlag, Berlín 1966, 23 × 15, 420 p.

El autor se ha propuesto en esta investigación dar a conocer el comentario de Wicleff a la Biblia, que era prácticamente desconocido. La relación de este comentario con la teología y con las actitudes fundamentales de Wicleff es tan estrecha, que no se puede interpretar el comentario sin conocer la postura del famoso inglés y sus puntos teológicos doctrinales, pero tampoco se puede hacer una exposición de la vida o de la teología del famoso teólogo inglés sin conocer su comentario bíblico. No se puede negar que en gran parte Wicleff fue un producto del movimiento de reforma que venía produciéndose en Europa y juntamente del nominalismo, que venía apoderándose de las universidades, pero el estudio de su comentario bíblico nos hace ver que la lectura de la Biblia le confirmaba en sus apreciaciones singulares. El significado de Wicleff como biblista fue grande sin duda entre sus contemporáneos, pues fue denominado "doctor evangelicus", pero sus comentarios bíblicos no eran prácticamente conocidos. En estos escritos bíblicos se refleja poderosamente el espíritu de Wicleff, sus anhelos de reforma, los motivos de ese impulso reformador, las exageraciones, los criterios para interpretar la Biblia oriental y aplicársela a los occidentales, etc. Por todo eso es indudable que Benrath ha prestado un buen servicio a la cultura con este trabajo. Walter de Gruyter nos presenta el volumen en forma bella, impecable.—L. CILLERUELO.

DEISSLER, A., *Das Alte Testament und die neue katholische Exegese*, 3 ed., Freiburg 1965, 21 × 13, 128 p.

El éxito editorial de este librito demuestra su interés. Fue compuesto sobre la base de unos artículos publicados en el año 1962. En realidad representa una pequeña introducción al Antiguo Testamento, pero moderna, movida, actual. El autor acepta la Encíclica *Divino Afflante Spiritu* como *Magna Charta* de los biblistas, y en ella se apoya para mantener una actitud actual frente a los miedos de esos devotos, que rasgan sus vestiduras y que hacen a la Biblia más daño que los herejes, porque no dejan a los demás conocer con exactitud la palabra de Dios y quieren a toda costa "palabras de hombres", filósofos o teólogos, poco importa. Después de dedicar una excelente introducción a comentar algunas oposiciones aseguradas con la *Divino Afflante Spiritu* (que hoy podrían ser con-

firmadas y desarrolladas con documentos del Concilio Vaticano II) va recorriendo los libros del Antiguo Testamento. La segunda parte está dedicada a los géneros literarios. Aunque no dice nada nuevo, es un librito muy práctico y útil para los profesores de teología, religión y para todo hombre interesado en la lectura y conocimiento de la Biblia. Esto explica su éxito. Herder presenta el volumen con pulcritud.—L. CILLERUELO.

WIKENHAUSER, A., *Introduzione al Nuovo Testamento*, Edit. Paideia, Brescia 1966, 24 × 17, 507 p.

En 1945 moría J. Sickenberger, autor de una Introducción al Nuevo Testamento, varias veces editada y muy difundida por la Editorial Herder, sobre todo en Alemania. A. Wikenhauser pretendió en 1952 sustituir, no sólo sin menoscabo, sino con evidentes mejoras la Introducción citada. En realidad, puede afirmarse que se trata de una obra mucho más amplia y totalmente nueva. En 1961 conseguía ya la cuarta edición. Sobre ella ha hecho la versión italiana que nos ocupa Felice Montagnini. Al morir Wikenhauser en 1960 se encargó A. Vögtle de dirigir la edición de 1961, sin introducir novedades. A partir de la segunda edición, se fueron añadiendo notas y ampliaciones en consonancia con el ritmo de los tiempos y de los avances de la crítica, que se colocaron al final del libro. El traductor italiano, con laudable criterio, ha situado dichas adiciones en sus respectivos lugares, con lo que se facilita su manejo y lectura. Se trata, sin duda, de una obra bien pensada, orientadora y documentada que consigue lo que pretende: ser una verdadera Introducción al Nuevo Testamento. En un preámbulo muy logrado se adelanta un resumen de los estudios introductorios y se citan los instrumentos generales de trabajo, como gramáticas, diccionarios, concordancias, etc., con bibliografía abundante y selecta. Se distribuye la materia en tres partes: en la primera se tratan con suficiente amplitud las cuestiones referentes al Canon; la segunda, está consagrada a la historia del texto y de las versiones, y la tercera abarca la introducción especial y agrupa su materia en tres secciones: Evangelios y Hechos, Epístolas y Apocalipsis. Sobresale a través de toda la obra la sinceridad y la documentación. Los lectores conocerán todas las corrientes y tendencias de última hora que son juzgadas con serenidad, sin pasión, dentro de una línea de fidelidad a las enseñanzas de la Iglesia. La bibliografía es muy interesante, tanto por la cantidad, como por la calidad. Sin desdeñar las referencias a las obras clásicas antiguas, pone singular empeño en citar los estudios fundamentales aparecidos en lo que va de siglo, prestando aún mayor atención a la producción literaria de los últimos quince años. En suma, un gran libro de consulta indispensable en toda biblioteca eclesiástica y recomendable sin reservas a profesores y alumnos de Teología y de Sagrada Escritura, como también y en general a sacerdotes y seglares amantes de la Biblia y ansiosos de conocer a fondo la literatura neotestamentaria por razones científicas y pastorales. Buenos índices y presentación esmerada que acreditan los medios técnicos y el buen gusto de la Editorial Paideia de Brescia.—DICTINIO R. BRAVO.

GRELOT, P., *La Bible. Parole de Dieu*, Edit. Desclée, Paris 1965, 22 × 15, 418 p.

La obra lleva un subtítulo muy significativo y que define y encuadra su argumento: *Introducción teológica al estudio de la Sagrada Escritura*. Nótese el valor y la enjundia del calificativo *teológico*. P. Grelot tiene bien ganada y acreditada su competencia en las dos vertientes, teológica y escrituraria. Por eso mismo conoce de cerca la naturaleza de cada una y las posibles fricciones y desconfianzas entre teólogos y bíblicos. Se inclina sin titubeos por un acercamiento entre unos y otros, ya que mutuamente se necesitan para interpretar cumplidamente la Palabra de Dios. Los exégetas amparados en la crítica y en la técnica deben brindar sus conquistas a la teología, pero también ellos deben actuar como teólogos desde el momento en que investigan los sentidos bíblicos no sólo con medios humanos, sino también a la luz de la fe. De ahí que deban hermanar sus

esfuerzos y trabajar armónicamente, codo con codo por desentrañar los misterios de la Palabra de Dios. Colocado en este ángulo visual, se libera de tecnicismos bíblicos y estudia las cuestiones escriturarias introductorias de mayor contenido teológico. La obra tiene una disposición orgánica lógica e interesante. En la primera parte analiza el *misterio de la Escritura* con sagaces y profundas reflexiones sobre los temas más candentes de actualidad en torno a los tratados clásicos de la inspiración bíblica y del canon. La segunda parte, de orden práctico, es una *Hermenéutica* que orienta sobre el modo de penetrar en los misterios de la Palabra de Dios, mediante una metodología seria y eficiente basada en la crítica y con estimables derivaciones para la teología y la pastoral. Es particularmente interesante su disposición sobre el sentido cristiano del Antiguo Testamento. Toda la obra, como conjunto y en sus detalles, se caracteriza por su solidez, seriedad y línea moderna en el planteamiento y discusión de los problemas bíblicos de mayor actualidad. Así y todo, estimamos que los temas propuestos y estudiados con más neta personalidad, son los referentes a la inspiración bíblica y a la *Hermenéutica*. Al tratar del carisma inspirativo informa cumplidamente de los problemas y discusiones recientes, sin olvidar el proceso histórico de estos estudios, de forma que se aunan la profundidad teológica con la erudición bíblica, vertiendo aquí y allá sugerencias y puntualizaciones personales, dignas de ser tenidas en cuenta. En sus disquisiciones sobre la *Hermenéutica* ofrecen excepcional interés los apartados referentes a la metodología del sentido literal y del sentido "plenior", así como las deducciones sobre el uso de este último y sus aplicaciones a la apologética, la teología y la pastoral. Por su tono general y por las virtudes expositivas que le adornan es una obra que cimienta la fama de su autor y que merece cariñosa acogida por parte de teólogos y escriturarios que encontrarán en ella un auxiliar muy valioso para el profesorado y una lectura grata e instructiva que formula y discute problemas vitales con aire de novedad, estilo movido y métodos diáfanos acomodados a la inteligencia y comprensión de todos los eclesiásticos.—DICTINIO R. BRAVO.

FITZMYER, J. A., *Die Wahrheit der Evangelien*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 3 ed., 1966, 21 x 14, 56 p.

En muy poco tiempo, la Colección "Estudios Bíblicos de Stuttgart" ha llamado la atención de los católicos y se ha ganado un público numeroso y atento que es la mejor propaganda que pudiera hacerse de esta colección. Se trata de "estudios", a pesar de que se endereza a ofrecer a los católicos una vulgarización de las discusiones que ya están publicadas en volúmenes gruesos dedicados a los técnicos. Y la razón es clara: el problema más grave que tiene hoy el biblista no es el de entender la Biblia o el de exponerla ante los científicos, sino el de exponer sus opiniones ante el pueblo. De hecho, también esta Colección ha causado sorpresa y una fuerte impresión en los elementos eclesiásticos no especializados, como era de prever. Mas, a pesar de todo, la Colección continúa con valentía su misión divulgadora y estudiosa al mismo tiempo. Hoy es el único modo de hablar: exponer la propia opinión y dejar que los hombres de buena voluntad se informen convenientemente. Otra cosa resulta hoy imposible.

El primer número de esta hermosa Colección se dedicó a la "verdad de los Evangelios". La "Historia de las formas" preocupó mucho a los fieles, a los teólogos y también a los Padres del Concilio, despertando hondas inquietudes y vivas discusiones. El 21 de abril de 1964, el Papa Paulo VI publicaba una Instrucción de la Comisión Bíblica, aprobándola y mandándola publicar, sobre la "verdad histórica de los Evangelios". Por primera vez se admitía en un documento eclesiástico la "Historia de las Formas", lo que causó no pequeña sorpresa en el mundo. El *New York Times* estimaba que el Vaticano trataba de impedir la vía libre de la investigación científica, mientras el *New York Herald Tribune* estimaba que el Vaticano retiraba la "luz roja" y con la "luz verde" dejaba paso libre a los investigadores. Un tal documento no podía dejar indiferentes a los católicos. Nada mejor pudo hacer la Colección de "Estudios Bíblicos de Stuttgart" que encomendar a un técnico la publicación y el comentario de un documento tan importante, para comenzar la serie de sus publicaciones.—

L. CILLERUELO.

PESCH, W., *Matthäus der Seelsorger*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1966, 21 x 14, 80 p.

El segundo cuaderno de la Colección "Estudios Bíblicos de Stuttgart" se nos presenta como una aplicación práctica del primero: la Instrucción de la Comisión Bíblica y la Constitución Dogmática sobre la divina Revelación (noviembre de 1965) son puestas a contribución. Una vez admitida la Historia de las Formas, ya no interesan los viejos problemas del género literario, de las palabras originales de Cristo, etc., pues estos problemas se dan ya por supuestos. Lo que ahora interesa a los investigadores, que admiten la Historia de las Formas, por lo menos en líneas generales, es la formación, transmisión y elaboración de las tradiciones que hablan de Jesús. Esta labor sólo puede realizarse en sentido inverso, esto es, estudiando el texto evangélico y mediante él adivinando la intención teológica del evangelista, las tradiciones que ha utilizado y la historia de esas tradiciones, en conformidad con las leyes generalmente admitidas en la teoría de la Historia de las "formas". Esta labor es tan delicada que muy pocos se atreven a intentarla exprofeso, aunque sean muchísimos los que ayudan a la investigación general. La labor comenzó por el Evangelio de San Lucas, que parecía ser el más fácil, puesto que al investigador le quedaba siempre el recurso de la confrontación con los Hechos de los Apóstoles y con las Epístolas de San Pablo. Pero pronto se extendió a San Marcos y a San Mateo. ¿Cuál es la "teología" específica de cada evangelista?, ¿cuál es aquella idea fija que le ha guiado al seleccionar sus materiales tradicionales, y al darles un sesgo y una interpretación igualmente específicas? El autor da ya por supuesta la sentencia, que la Comisión Bíblica parece admitir en su "Instrucción" de 1964, a saber: Hay tres estadios o períodos en la historia de las formas: Jesús, los Apóstoles y los Evangelistas. Esto significaría, por de pronto, que los nombres de Mateo y Juan son convencionales. Pesch advierte, sin embargo, que podría tratarse de algún discípulo de Mateo o Juan, o bien de alguna escuela en la que se cultivara la tradición de ambos Apóstoles. Si el Evangelio según San Mateo aparece alrededor del año 75 p. C., Mateo y Lucas son independientes entre sí, pero ambos dependen de las dos fuentes ya tradicionales, Marcos y los *Logia*. Con estos presupuestos elementales, ya conocidos, Pesch trata de demostrar que la idea directora de Mateo es, como se dice en el título, la preocupación pastoral. Mateo es un hombre de Iglesia o escribe para la Iglesia, para atender a las necesidades que surgen en las comunidades judías y paganas, convertidas al cristianismo y preocupadas por los problemas de Cristo y de su mensaje. Tras una Introducción, se nos da un comentario breve, pero muy bien estudiado y ejecutado para el fin que persigue la Colección de Stuttgart.—L. CILLERUELO.

VAUX, R. de, *Die Patriarchenerzählungen und die Geschichte*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1965, 21 x 14, 44 p.

El tercer número de la Colección de "Estudios Bíblicos de Stuttgart" va dedicado a las narraciones de los Patriarcas y está encomendado a un especialista en esa materia. Aunque sustancialmente se trata de una conferencia, ya publicada en francés, ha sido puesta al día. Se trata de un tema que a veces es postergado, ya que se piensa con cierto desdén en su carácter legendario, ya porque es extremada la dificultad de explicarlo. Por eso es de agradecer que esta Colección haya recogido el tema en que De Vaux pone a contribución cuanto hoy podemos conocer en materia de filosofía y de historia para sacar el mayor partido posible, tanto histórico como jurídico y teológico, a unas tradiciones que tan admirablemente nos reflejan la mentalidad de Israel. Las excavaciones nos han entregado ya innumerables documentos y continúan ofreciendo muchas sorpresas. Estamos casi al comienzo de unas investigaciones que prometen ser muy fecundas, pero los resultados hasta ahora logrados sólo pueden ser provisionales, por lo que toca a estructurar teorías positivas, aunque sean ya definitivos por lo que toca a excluir teorías infundadas. La narración bíblica acerca de los Patriarcas es un punto de vista de la fe de Israel. Como tal, no puede ser combatido por ningún historiador. Pero el historiador puede y debe ofrecer el cuadro histórico en que

aparecen las tradiciones patriarcales, y ésto es lo que ha querido ofrecernos De Vaux, de un modo perfecto.—L. CILLERUELO.

LOHFINK, G., *Paulus vor Damaskus*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1966, 21 × 14, 102 p.

El cuarto número de la Colección "Estudios Bíblicos de Stuttgart" se dedica al famoso problema de la conversión de San Pablo, que tanto se presta para comprobar la eficacia y la seriedad de la "Historia de las Formas". ¿Cómo fue realmente la conversión de Pablo ante Damasco y cómo la narra San Lucas? Se trata aquí de relacionar el acontecer histórico con las maneras de expresarse y las "formas" de redacción, propias de los orientales de la época de San Lucas. El autor expone el problema textual, las dos maneras fundamentales de explicación tradicional, un ensayo de solución desde el punto de vista de la crítica literaria, para entrar a continuación en la parte actual del problema. La exégesis actual, con sus métodos peculiares y los medios que tiene a su alcance, va ofreciendo al autor una serie de posibilidades que al final se reúnen en una conclusión, San Lucas no pretende darnos un documento histórico protocolario, pero tampoco una fábula o una poesía: quiere recoger una tradición, que está atestiguada desde el punto de vista histórico, y darle una interpretación de acuerdo con la teología y el material que tenía a su disposición: esto es lo que se analiza conforme al método de la Historia de las Formas, poniendo de relieve que San Lucas interpreta el acontecimiento de Damasco, teniendo en cuenta la posterior historia del mismo San Pablo, esto es, su misión de Apóstol de los gentiles.—L. CILLERUELO.

WENHAM, J. W., *The Elements of New Testament Greek*, Cambridge University Press, 1965, 22 × 14, 267 p.

El autor nos presenta una gramática de griego bíblico basada en la obra de H. P. V. Nunn, que ha sido, probablemente, la mejor de cuantas se han publicado en inglés. Añade Mr. Wenham sus propias experiencias como profesor de esta asignatura, lo cual hace del libro un texto ideal de griego bíblico. Ha suprimido el autor cuanto añadía pesantez a la obra de Nunn: ejercicios y formas que, en la práctica, apenas aparecen en la lectura del Nuevo Testamento, como participios de futuro, optativos, etc., para no cargar la memoria del principiante.

Realmente esta gramática es un modelo de claridad y precisión.—P. J. ROYO.

SOLÉ ROMA, J. M., *Nuevo Testamento*. (Novísima versión del original griego), Edit. Regina, Barcelona 1965, 15 × 11, 756 p.

Una nueva edición del Nuevo Testamento que es versión directa del texto griego, a base de la conocida edición crítica griega del P. A. Merk, aunque se aparte alguna vez de dicho texto. La edición está bien cuidada y presentada: papel biblia, encuadernación de buen gusto, tamaño ideal, de fácil transporte y manejo, buenos índices y notas marginales elegidas con sobriedad y acierto para facilitar la inteligencia del texto. Cada libro va precedido de una introducción especial, concisa y clara, con datos sobrios y concretos que predisponen a la recta inteligencia de cada libro. Como apéndice se insertan unas láminas o mapas bíblicos que iluminan el escenario de la vida de Jesucristo y de las actividades apostólicas de San Pablo. La versión es correcta, fluida y transparente, por lo que merece una acogida entusiasta ya que a sus dotes literarias y artísticas se unen una distribución de materias y un somero comentario en forma de notas que han de contribuir eficazmente a un mayor y más profundo conocimiento de la Palabra de Dios.—DICTINIO R. BRAVO.

SÖHNGEN, G., *La ley y el Evangelio*, Edit. Herder, Barcelona 1966, 20 × 22 146 p.

He aquí un libro que aborda con decisión y valentía un tema siempre antiguo y siempre nuevo: el de las relaciones entre el Antiguo y Nuevo Testamento, es decir, entre la ley y el Evangelio. Nadie ignora que se trata de un tema muy discutido y por lo mismo muy actual, entre los teólogos de las distintas confesiones protestantes. Nuestro autor, sin ánimo de polémica con los teólogos protestantes, aporta sus conocimientos y sus conclusiones sobre la materia, situándose en una posición tan sólida, como lo es la tradición católica, de manera que sintetiza el pensamiento de la teología tradicional católica en torno al problema discutido. Razona y escribe con bagaje extenso y profundo de conocimientos bíblicos, teológicos y filosóficos que, manejados con arte magistral, dan a su obra un tono serio y científico que será un auxiliar insustituible para teólogos e incluso hombres cultos aficionados a temas religiosos de actualidad. Es un estudio breve de sólo 146 páginas, que se lee con deleite y con provecho, de modo que el autor y la Editorial Herder han hecho un excelente servicio a los amantes de la cultura religiosa.—DICTINIO R. BRAVO.

Teología Dogmática

LUBAC, H. de, *Augustinisme et Théologie Moderne*, Edit. Montaigne, Aubier 1965, 23 × 14, 340 p.

El autor es un hombre ejemplar, uno de los teólogos que honran a la Iglesia. Hace unos años publicó un libro sobre *Lo Sobrenatural*, que causó un impacto capaz de satisfacer la vanidad de cualquier pensador o escritor, pero que produjo al mismo tiempo una inquietud difícil de disimular. Sin sentar plaza de adivinos, podemos conjeturar que aquel libro habrá causado a de Lubac más de una molestia pesada. Y he aquí que después de algunos años, ha lanzado a la república de las letras un par de volúmenes documentados y serenos que dan sentido y ponderación a lo que en el libro anterior pudo parecer una aventura caballeresca. Esto demuestra, a nuestro juicio, que de Lubac se siente llamado y que está determinado a ser fiel a su vocación hasta el fin. El volumen que nos ocupa ha sido dedicado a la historia. Pero se trata de un modo especial de presentar la historia. En realidad es una polémica, que parecía extinguida, pero nunca podrá extinguirse, ya que hasta hace poco el debate era una cuestión de pulmones y de mayoría parlamentaria. De Lubac vuelve a enjuiciar a Bayo, Jansenio y a sus contradictores, procurando ser justo en estos juicios de hecho. Pero juntamente atiende a los problemas discutidos, natura pura y deseo natural y sobrenatural, situación de Adán en el Paraíso. Tales problemas han sido discutidos hasta hoy en tales términos, que por fuerza tendremos que volver a empezar. Pero de Lubac no quiere aprovechar la desorientación de otros teólogos y se muestra generoso y magnífico, como debe ser siempre un buen teólogo. Por nuestra parte, nos felicitamos que el autor se haya inclinado tan manifiestamente hacia esa Cenicienta, que se llama la escuela agustiniana. Los que tantas veces se han mostrado tan despectivos con ella deberán un día reconocer que fueron demasiado celosos: mejor hubieran hecho en estudiar sus propios fundamentos o su falta de fundamentos. La historia presentada por de Lubac es, pues, una restitución de la honra, aún reconociendo que Bayo y Jansenio extremaron los problemas, hasta sacarlos de quicio, y que la situación del catolicismo era demasiado crítica y peligrosa para andarse con blanduras. También estos volúmenes han causado un impacto, pero más bien suave y discreto: por lo mismo, mucho más eficaz. Un sólo punto no nos gusta en de Lubac. ¿Por qué, después de insistir tanto en el deseo natural de ver a Dios, considerando ese deseo como estrictamente natural y por ende válido, no se busca el principio y fundamento

de ese deseo? ¿Para qué nos vale un deseo colgado del aire, en perfecto paralelismo con el dictamen categórico de Kant? San Agustín, en el *De Trinitate*, insistió en que nadie puede amar o desear lo que ignora. Si hay un deseo natural, hay un conocimiento natural. Aquí está la base de todo el edificio. De lo contrario construimos castillos en el aire. Por lo demás, el P. de Lubac es un teólogo consagrado, que está por encima de nuestras objeciones.—L. CILLERUELO.

DYER, G. J., *Limbo. Unsettled Questions*, New York 1964, 21 × 14, 196 p.

La suerte de los niños que mueren sin bautismo ha sido siempre la cruz de los teólogos. No se debe olvidar que San Agustín, en su optimismo neoplatónico, comenzó a reaccionar en sentido pesimista cuando se enfrentó con este problema. Los teólogos católicos han ido poco a poco elaborando una teoría que hoy designamos con el término *Limbo*. Este Limbo, considerado como estado de felicidad natural, parece haber templado el apasionamiento con que antes discutían los teólogos. Sin embargo, la naturaleza del Limbo y sus fundamentos teológicos, están lejos de satisfacer a los profesionales. Por eso el P. Dyer se ha tomado la molestia de dedicar un libro entero a plantear el problema del Limbo, escribiendo por adelantado la historia un tanto dramática de la idea. Todos los grandes teólogos han tenido que enfrentarse con el problema y por ende este problema los ha obligado a definir ciertas posturas frente al pecado original, frente a la necesidad de los sacramentos y frente a la universal voluntad salvífica de Dios. El autor ha prestado así un excelente servicio a la teología, dándonos una presentación del problema tan bien escrita, que su libro vale tanto para los teólogos especialistas, como para todo hombre interesado en los problemas teológicos. No deja Dyer de tocar el vidrioso problema de la relación de la escuela agustiniana con la Inquisición española. En todos sus juicios se muestra ecuánime y prudente. El volumen está hermosamente presentado por la conocida Editorial Sheed and Ward.—L. CILLERUELO.

GROSS, J., *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas* (5.-11. Jahrhundert), Band II, E. Feinhardt Verlag, München-Basel 1963, 23,5 × 15, 584 p.

Julio Gross estima que el dogma del pecado original fue inventado por San Agustín: no descubrió ni en el Antiguo Testamento ni en los cuatro primeros siglos de la Iglesia pruebas de que nadie creyera en la existencia de ese pecado. Para explicar el origen agustiniano del dogma, recurre, no a la Biblia o a la tradición eclesiástica, sino al Maniqueísmo del convertido Agustín. Así llegó a la conclusión expuesta por los semipelagianos y concretamente por San Vicente de Lerins: el dogma del pecado original es una novedad, y por ende no es dogma. Esta conclusión, que Gross ofreció en un primer volumen de esta extensa y documentada obra, sirve ya de punto de partida para este segundo volumen, en el que estudia la historia de las ideas cristianas desde el siglo V hasta el siglo XI. Trata de probar que tampoco durante estos siglos hubo uniformidad en la aceptación del dogma del pecado original. De este modo, la postura radical de Gross contra el pecado original se continúa en este volumen. Y como en el primer volumen le faltó perspicacia para ver que Agustín fue conducido a las posiciones últimas por una dialéctica que el mismo Agustín no pudo soslayar, así también ahora le falta perspicacia para penetrar en esa dialéctica que obligó a los pensadores a seguir a San Agustín. Es esta una objeción fundamental. En cuanto a la erudición inmensa que posee el autor, en cuanto al rico material reunido, ha prestado un buen servicio a los investigadores, obligando además a los teólogos a precisar y definir posturas ambiguas, tanto cuando se trata de textos bíblicos, como cuando se trata de textos patristicos. El volumen es, pues, un excelente instrumento de trabajo y de contraste para acendrar el pensamiento teológico. En la parte formal, este estudio es un modelo de método, exactitud y claridad. La Editorial se ha esmerado en la presentación del volumen.—L. CILLERUELO.

JAEGER, W., *A la Naisance de la Théologie. Essai sur les Présocratiques*, Edit. du Cerf, Paris 1966, 23 × 15, 272 p.

Este libro no necesita presentación. Era ya bien conocido desde que en el año 1947 fue publicado en inglés con el título de *La Teología de los primitivos Filósofos griegos*. Con ese mismo título apareció pronto la traducción española y la traducción alemana. La importancia del libro provenía en gran parte del motivo circunstancial que fue su escenario. La Fundación Gifford organizó sus ya famosas *Lectures* para que en ellas se estudiaran los problemas de la llamada "teología natural". Jaeger vio muy bien que el único título que tenía para intervenir en ella era la historia, y por eso dedicó sus conferencias a la historia de la primitiva filosofía griega. Pero esta filosofía es tan importante y significativa, que en realidad Jaeger se enfrenta con el problema mismo de la teología natural. La polémica de San Agustín con Varrón orienta al lector para comprender mejor a qué luz hay que leer a los primeros filósofos griegos, si se quiere entenderlos realmente. El libro es, pues, necesario para hacer contrapeso a otras tendencias exegéticas, tales como la que representan Burnet y Gomperz, empeñadas en ver en los presocráticos unos meros físicos o científicos. La traducción francesa corre en un lenguaje fiel, suelto y preciso, que se lee con sumo gusto. La Editorial Du Cerf ha hecho una esmerada presentación.—L. CILLERUELO.

ROHRER, W., *Ist der Mensch konstruierbar?*, Verlag Ars Sacra, München 1966, 19 × 12, 96 p.

Las teorías evolucionistas, orientadas en el hegelianismo, encierran el peligro de engendrar ilusiones pintorescas. Puesto que se habla de ese *salto* que la realidad da, cuando ha llegado el momento de forzar una barrera, podemos imaginarnos a capricho que ha llegado la hora del salto. Así hay muchos pensadores que se ocupan hoy de averiguar si el hombre ha llegado a sus límites de desarrollo histórico y se dispone ya a saltar por encima de sí mismo. Este tema sirve a Rohrer para ofrecernos un hermoso libro prologado por el P. Ladislao Boros. El tema del hombre-hombre y de la máquina-hombre son estudiados tanto desde el punto de vista de la metafísica, como desde el punto de vista de la física. La tesis de la Kubernética "Todo lo que se deja analizar puede ser construido" sirve de base a la polémica. ¿Llegará el día, o ha llegado el día en que podremos construir un hombre? La respuesta es, claro está, negativa. Pero la discusión del tema entre la metafísica y la Ciencia es muy interesante. Porque no cabe duda de que el progreso del mundo ha llegado ya a límites increíbles y que el hombre se siente cada día más comprometido y amasado con el destino de este mundo. Es un bonito libro de la Editorial Ars Sacra.—L. CILLERUELO.

RATZINGER, J., *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Verlag J. Bachem, Köln 1965, 19 × 12, 92 p.

Ratzinger es uno de los teólogos que han seguido con mayor perseverancia e interés no ya sólo el movimiento ideológico, sino también las incidencias y circunstancias del Concilio Vaticano II. Sus artículos y conferencias corren por toda la prensa. Estos artículos van dejando su poso en libros grandes y pequeños. En este nos da una visión de los resultados y problemas del tercer período del Concilio. Había cundido entre los ambientes nórdicos la impresión de que se estaba dando marcha atrás, de que todo iba a ser letra muerta, de que se apreciaban síntomas alarmantes de reacción acerca de las que pudieran llamarse "conquistas" de los dos períodos primeros del Concilio. Por eso, el libro de Ratzinger, aunque pequeño, es muy significativo y elocuente. Llega a la conclusión de que el "pesimismo" tiene su parte de razón: no se ha llegado aún a un punto de madurez; más bien hay que hablar de un resultado mínimo, de un punto de partida. Sin embargo, nadie tiene derecho a protestar: un Concilio no es nunca un punto de llegada, sino un punto de partida. Todo dependerá,

pues, de que se siga o no se siga ese punto de partida, de que falte o no falte la fuerza cristiana para continuar la empresa iniciada. Los hermanos separados, que han empezado a desilusionarse deberán meditar: de ellos dependerá en gran parte el éxito. Nadie podrá negar que el hecho de haber hecho llegar a la conciencia de todos este problema es ya un gran éxito. Nadie podrá negar que las nuevas funciones que el Episcopado ha asumido, han pasado por una evolución casi increíble durante el Concilio. Al comenzar éste, un par de caudillos hablaban sobre una nueva forma de organización de la Iglesia: al final, todo el Episcopado en masa hablaba de ello con toda publicidad y sin asustarse. Las Conferencias episcopales modernas, y los patriarcados antiguos han cobrado conciencia de su papel. Podemos, pues, dar gracias a Dios por haber suscitado un Papa como Juan XXIII para poner en movimiento de nuevo a la Iglesia en tiempos tan difíciles como estos.—L. CILLERUELO.

MULLER, L., *Tod und Auferstehung Jesu Christi und des Christen in ihrer Beziehung zueinander*, Paderborn 1963, 19 × 11, 90 p.

El tema de la muerte es ya un lugar común en la literatura religiosa moderna, como resultado de un existencialismo que está en el ambiente. Esa muerte tiene hoy una profundidad filosófica y teológica mayor que en ningún otro tiempo de la historia. Al convertirse en una revelación, cobra un significado escatológico, que los cristianos tratan de aprovechar para esclarecer sus problemas teológicos. Así, la muerte de Cristo tiene su plena significación, cuando la consideramos relacionada con los muchos géneros de muerte (fe, bautismo, eucaristía, extremaunción, ascesis, dolor y muerte) que tiene que afrontar el cristiano. Y eso mismo puede decirse de la Resurrección de Cristo, y de su Ascensión a los Cielos. Müller ha recogido la doctrina que los teólogos de hoy exponen en sus meditaciones para llevar a nuestra conciencia la convicción de que nuestra vida personal está bajo el influjo de la muerte y resurrección de Cristo. Como en el primitivo Cristianismo, la Resurrección cobra un papel central. Lo importante es que esta verdad de la fe tenga realmente influencia en las muertes y resurrecciones que cada cristiano tiene que vivir y morir.—L. CILLERUELO.

SCHWARZ, H., *Das Verstandnis des Wunders bei Heim und Bultmann*, Calwer Verlag, Stuttgart 1966, 23 × 15, 228 p.

El tema del milagro, siempre candente, hoy es vidrioso, tanto por el progreso de las ciencias naturales, que han obligado al hombre a elaborar una nueva ideología sobre el mundo y la naturaleza, como por el progreso de las ciencias bíblicas y teológicas, que han obligado a elaborar una nueva interpretación o exégesis de las fuentes de la revelación. Schwarz nos plantea en esta obra el tema del milagro. Pero en lugar de analizar el problema en abstracto, ha escogido dos autores, Karl Heim y Rudolf Bultmann, como exponentes de la mentalidad religiosa moderna frente al problema. Heim y Bultmann parten de la misma buena intención, que es poner de acuerdo la mentalidad moderna en sus aspectos científico y religioso. Parten también de la misma preparación científica, filosófica y teológica. Sin embargo, llegan a muy diferentes resultados. Schwarz no oculta sus simpatías en favor de Heim, considerándole más objetivo y más logrado en el ambiente moderno. El libro viene a constituir, por su extensión y por enjuiciar a dos hombres que tanto han escrito sobre el tema una verdadera teología del milagro; al final expresa Schwarz en qué direcciones tiene todavía que trabajar la teología moderna para llegar a una explicación más racional y comprensible del milagro. Se trata de los presupuestos del mismo, de las notas características y estructurales y finalmente del sentido del milagro. Como es obvio, no todos están de acuerdo con Heim y Bultmann. Además, se trata de teología evangélica. El lector católico tiene que hacer a veces reservas importantes. Pero el material acumulado y la forma actual de presentar el problema en general y sus diferentes aspectos hacen de este libro un instrumento muy útil y cómodo en la materia. La Editorial Calwer ofrece un volumen muy cuidado y limpio.—L. CILLERUELO.

SANDFUCHS, W., *Das Wort der Päpste*, Echter Verlag, Würzburg 1965, 22 × 14, 224. p.

Los Concilios son formas extraordinarias de gobernar y adoctrinar a la Iglesia. La forma corriente y consuetudinaria es el Magisterio del Papa, en especial en las llamadas Encíclicas. Sandfuchs ha recogido en este volumen una serie de artículos o trabajos, encomendados a diferentes teólogos contemporáneos sobre las principales Encíclicas que han emanado de la Santa Sede, a partir del *Silabus* en 1864. El volumen produce así una impresión magnífica: es como la luz de las cumbres en una larga cordillera. Y los que nos van mostrando los panoramas son los mejores conocedores del terreno que pudiéramos desear. El libro se lee con interés creciente y representa para el espíritu algo así como una subida a las cimas de la cordillera. Las últimas Encíclicas, *Mater et Magistra*, *Pacem in terris* y *Ecclesiam Suam* producen la exacta impresión de que la Autoridad Suprema de la Iglesia va marcando a los católicos, y aún a todos los hombres, una orientación general según la situación espiritual del mundo. Y estos autores, técnicos, nos permiten ver en cada Encíclica esa situación espiritual confusa y esa orientación clara que viene desde Roma, aunque no se trata propiamente de infalibilidad, sino de magisterio ordinario.—L. CILLERUELO.

KASPER, W., *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mathias Grünewald Verlag, Mainz 1965, 19 × 12, 150 p.

El problema de la relación del Dogma con el Evangelio se va recrudeciendo bajo la inspiración de la nueva Teología. Mientras el Dogma se va separando del Evangelio, amenaza con quitar a éste su carácter de liberación. Algunos teólogos acentúan el carácter "helenístico" que cobró la doctrina cristiana al extenderse por el mundo griego, como si la dialéctica griega se hubiese interpuesto entre el Evangelio y la fe. Esos teólogos ponen de relieve que el "dogmatismo" se alza como barrera infranqueable en el diálogo de la Iglesia Católica con los hermanos separados y con el mundo. Kasper busca un camino para suavizar las tensiones, considerando el dogma como fenómeno histórico, pero sin relativizarlo. Trata de considerarlo como encuentro de la Iglesia con el Evangelio, como expresión y viabilidad del amor a la Iglesia. Aplica así al concepto de dogma el concepto de "conocimiento" en la Biblia, experiencia histórica. El dogma implica así dos elementos, el definitivo y el evolutivo. Nos ofrece la verdad de Cristo, pero como anticipación de una revelación total. Hay, pues, en él una tensión entre lo que ya es para nosotros y lo que todavía no es, porque será revelado luego enteramente. Habrá pues, un proceso en el modo de ir interpretando los dogmas, que no es oportunismo, ni relativismo, ni mala fe, sino expresión de la libertad del Evangelio y fidelidad de Dios a su Iglesia. Este ligero apunte muestra ya el interés de este libro que viene garantizado con una poderosa documentación bibliográfica y una licencia eclesialística. Bien presentado por la Editorial de Mathias Grünewald.—L. CILLERUELO.

CONGAR, Y. M. J., *Für eine dienende und arme Kirche*, Mathias Grünewald Verlag, Mainz 1965, 21 × 14.

El tema de la "pobreza" ha sido siempre en el catolicismo un tema explosivo, desde el momento en que la Iglesia se propagó por Europa. Hace algunos años el P. Congar tuvo la audacia de dedicar a ese punto un pequeño libro que ha causado impacto, como preludio de una nueva literatura que fácilmente puede producirse como se ha producido en siglos anteriores, por lo general a cargo de los heresiarcas. No se necesita mucho talento para copiar a Wicleff y amontonar argumentos para demostrar que la Iglesia debe ser "pobre", ya que es una proposición que no necesita demostración alguna. Pero se necesita coraje, sobre todo dentro de la celebridad del P. Congar, para afrontar ese tema vidrioso con tanta publicidad. El librito ha tenido un éxito notable, como era de esperar, y ya se está traduciendo a todos los idiomas. Aquí presentamos a

nuestros lectores la traducción alemana. Era una necesidad el traducirlo, puesto que ya se estaba utilizando en abundancia el original: así llegará a un mayor círculo de lectores. El traductor ha cumplido su trabajo a la perfección y la Editorial ha presentado el libro con toda dignidad. El éxito es seguro.—L. CILLERUELO.

PETRI, H. *Exegese und Dogmatik*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1966, 21 × 15, 256 p.

Revelación divina y dogma eclesiástico son las dos grandes potencias cuya interpretación fatiga siempre a los teólogos. Pero hoy los teólogos que quieren vivir a la altura de los tiempos ven que la vieja unidad y homogeneidad se hace problemática ante el aparato científico de la exégesis histórico-crítica. El autor no pretende ofrecer una solución total y definitiva a un problema que hoy agita a todos los pensadores religiosos. Pretende plantear correctamente el problema, con sus antecedentes y presupuestos, con sus incidentes históricos y críticos, lo cual supone hoy un inmenso trabajo de acumulación de materiales y de selección crítica. Pero, además, al final, el autor acomete la empresa de ofrecernos un ensayo de concordancia entre la exégesis bíblica, la teología bíblica y la teología dogmática. Dios se revela principalmente en la Biblia, pero la Biblia es palabra humana y no sólo divina. Y si en cuanto palabra divina participa de los atributos de Dios, en cuanto palabra humana participa de la historia y filología humana. Del mismo modo, los dogmas tienen arraigo en la Biblia y en la Tradición; pero tienen que formularse en palabras humanas, sometidas a la historia y a la filología. La Biblia, dice el autor, es formalmente palabra de Dios, mientras que el dogma es formalmente fórmula humana: en tanto es definible una verdad, en cuanto es homogénea a las que se formulan en la Biblia. Surge la dificultad porque el teólogo dogmático y el bíblico examinan los textos bíblicos con diferentes preocupaciones e intereses. La dificultad va disminuyendo, puesto que el dogmático y el biblista van cada día acercándose más y más el uno al otro. El ensayo de solución se hará, pues, en el sentido de que ambas disciplinas: la teología bíblica y la teología dogmática se influyan recíprocamente tanto que ambas participen del mismo beneficio. Lo cual de momento es un principio, un buen deseo, ya que en la práctica, no es posible aún vencer tantas diferencias como separan hoy al exégeta del profesor de Dogmática. Muchos teólogos repiten que no debiera ser así, pero ninguno cede nada de sus posiciones tradicionales y científicas. De todos modos, el libro de Petri presta un excelente servicio histórico y crítico, al ofrecernos una discusión actual y científica, clara y valiente del problema candente. Fernando Schöningh presenta el libro limpio y neto.—L. CILLERUELO.

TABARELLI, R., *De Deo Uno. De attributis Dei relativis*, Edit. Univ. Lateranense, Roma 1962, 24 × 18, 434 p.

El P. Cornelio Fabro ha tomado a su cargo la empresa de darnos una edición del famoso profesor del Lateranense, que fue maestro de teología de dos Papas, Juan XXIII y Pío XII. Tabarelli aparece hoy a nuestros ojos como el símbolo de esta gigantesca batalla que el tomismo ha dado a la filosofía moderna en los últimos tiempos. Educado en el ambiente de la polémica rosminiana, encariñado profundamente con Santo Tomás de Aquino, mantenedor caballeresco de la *Aeterni Patris*, de León XIII, profesor del Liceo Lateranense durante toda una época, es como la encarnación del teólogo que se ha sentado en la cátedra de prima durante un siglo entero. No era, sin embargo, de los que tomaron a Santo Tomás como un compendio, que hacía inútil el resto de los libros, y que así defendían su personal pereza mental, sino que era un enérgico luchador, siempre atento a las nuevas corrientes, y siempre dispuesto a salir a la lid. Lo mejor de sus escritos es, sin duda, el curso teológico, que si por una parte es un comentario a Santo Tomás, por otra parte nos da la información y la crítica de los movimientos contemporáneos, especialmente del trío Günther-Hermes-

Rosmini, a quienes combate como representantes de una influencia de la filosofía "moderna". Desde el punto de vista didáctico, Tabarelli es ejemplar por el orden, claridad, brevedad y método silogístico de su teología, reducida a texto escolar. También la impresión del volumen se ha ejecutado con nitidez y exactitud.—L. CILLERUELO.

TABARELLI, R., *De Verbo Incarnato*, Edit. Univ. Lateranense, Roma 1964, 24 × 18, 418 p.

El segundo volumen de la teología de Tabarelli va dedicado al tratado De Verbo Incarnato y posee todas las características del primero: la misma preocupación frente a la filosofía alemana, la misma fidelidad a Santo Tomás, interpretado según una determinada corriente tradicional, el mismo método pedagógico, constructivo, silogístico. Es, pues, un Comentario de la correspondiente parte de Santo Tomás y también una polémica con los movimientos contemporáneos de infiltración de la filosofía moderna. Hallamos, pues, indisolublemente unida la parte dogmática y la parte filosófica aristotélico-tomista, de manera que representa de un modo ejemplar al magisterio teológico católico durante parte del siglo XIX y del XX. La edición es también aquí impecable.—L. CILLERUELO.

TABARELLI, R., *Scripta Minora*, Edit. Univ. Lateranense, Roma 1965, 24 × 18, 372 p.

En este tercer volumen de las obras de Tabarelli se han recogido los escritos que se llaman "menores" en oposición al texto teológico ya mencionado. Nos ofrecen, pues, el fruto de la actividad de Tabarelli frente a los problemas, que pudiéramos llamar "modernos". Así aparece en primer término un primer tratado de las pruebas de la existencia de Dios, según la doctrina y método tradicional, para estudiar el tema frente a la filosofía moderna, que arranca de Descartes. Fue presentado, como tesina, al examen de idoneidad para la enseñanza en los liceos. El segundo tratado es un discurso sobre el argumento ontológico de San Anselmo, en el que se preconiza la doctrina de Santo Tomás, según la escuela tradicional. El tercer tratado, que sin duda, es el más importante, es un profundo estudio sobre el "Optimismo Absoluto". La importancia de este tratado proviene de que es una respuesta detallada al *Nuevo Saggio di Teodicea*, de José Zanchi. Es, pues, una polémica. Y teniendo en cuenta que Zanchi se mostraba benévolo con la filosofía moderna y más benévolo con la doctrina de Rosmini, la respuesta de Tabarelli es polémica contra Hermes, Günther y sobre todo contra Rosmini. Se incluyen a continuación diversos artículos publicados ocasionalmente por el autor: homenaje a León XIII en el X aniversario de su episcopado; relaciones éticas del hombre con los animales, según el positivismo; sentimiento religioso del hombre según el positivismo y según Santo Tomás; los "posibles", en su diversa relación con el saber y querer de Dios, según Santo Tomás; doctrina de Santo Tomás sobre el conocimiento de Dios y crítica de Frohschammer; la inmortalidad del alma; la delincuencia, según la antropología positiva y la doctrina de la imputabilidad de las acciones humanas; la teoría de la libertad humana en la moral de los positivistas. En un apéndice o apostilla el editor nos informa de su trabajo, al publicar estos tres volúmenes inéditos de Tabarelli, que vienen a sumarse a los dos ya publicados (*De Deo Uno* y *De Gratia*), organizando así las Obras Completas de Tabarelli, en cinco volúmenes.—L. CILLERUELO.

VARIOS, *Miscellanea Antonii Piolanti*, 2 volúmenes. Lateranum, Nova series An. XXIX, XXX. Facultas Theologiae Pontificiae Universitatis Lateranensis, Romae 1963-1964, 25 × 18, 279 y 297 p.

Estos dos volúmenes son el fruto de un homenaje que los Profesores de la Facultad de Teología de la Universidad Lateranense han dedicado a su Rector Magnífico Mons. Antonio Piolanti, con ocasión de la conmemoración del 25 Aniversario de su docencia en dicha Universidad.

Con muy buen criterio se recoge en primer lugar la inmensa bibliografía de la ingente obra de Mons. Piolanti, desde 1938 hasta 1964, con un total de 177 títulos entre libros y artículos de investigación filosófico-teológica. Luego, en cuatro secciones distintas, a saber, filosófica, teológica, exegético-patristica e histórica, se nos ofrece un elenco de artículos sumamente interesantes a cargo de plumas vinculadas casi todas ellas al homenajeado, y por otra parte, de reconocido prestigio en el campo de la investigación, tales como Carraffa, Bogliolo, Combes, Lattanzi, Masi, Roschini, Spadafora, Zedda, Macarrone, Cipriotti, Palazzini... Además los temas de las diversas secciones son de actualidad casi todos y están expuestos con profusión de erudición y equilibrio, lo que viene a hacer del homenaje una magnífica contribución en el campo de las investigaciones filosófico-teológicas.—J. GARCÍA CENTENO.

VARIOS, *Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*, Edit. BAC, Madrid 1966, 20 × 13, 1.124 p.

Si el afirmar que este es el siglo de la Iglesia es o no exagerado no importa tanto como destacar que de hecho en torno al tema de la Iglesia se están efectuando estudios como jamás se ha dado en la Historia. Sobre todo después de la declaración Conciliar del Vaticano II, *Lumen Gentium*, que abre a la temática eclesial cauces insospechados. Aunque hay que reconocer, sin embargo, que a veces entre tanta literatura desbordada se ha ido un tanto la pluma en exageraciones e inexactitudes, como suele ocurrir casi siempre en cuestiones de moda. La Editorial Católica de la BAC, fiel a su lema, y consciente de la transcendencia que la aplicación de la doctrina conciliar sobre la Iglesia puede tener tanto en el campo de la teología como en el de las costumbres, se ha apresurado a presentar un rico comentario a la Constitución "*Lumen Gentium*". La tarea fue encomendada a plumas especializadas, muy en contacto con las comisiones conciliares, alguna incluso miembro de ellas, lo que avala, sin duda, las garantías de los comentarios. Nombres como Aldama, Jiménez Duque, Jiménez Urresti, Llamera, Monsegú, Salaverri, Sauras... hablan por sí solos en favor de una exposición documentada. Tocan todos los temas de interés que se encuentran en la Constitución, y aunque no lo hagan de una manera exhaustiva, sí con la suficiente amplitud como para entender a través de sus explicaciones el texto esquemático del Concilio. Quizá entre todos merezcan destacarse los comentarios sobre la doctrina del Colegio episcopal y sobre la vocación universal a la santidad en la Iglesia, cuestiones, por otra parte, de máximo interés y plena actualidad. También debe anotarse como elemento positivo los tres índices completos de citas bíblicas, nombres y materias.—J. GARCÍA CENTENO.

FRIES, Heinrich, *Cinq réponses a un théologien luthérien*. (Traduction, adaptation et introduction par Geneviève de Peslouan). Edit. Saint-Paul, Paris 1964, 18,5 × 12, 175 p.

—Esta obra ha sido motivada por el famoso libro del teólogo alemán Asmussen *Rom-Wittember-Miskau*, y en el cual el teólogo evangélico estudia las aportaciones de la Iglesia ortodoxa en los trabajos ecuménicos, las diversas actitudes de las Iglesias ante la política de los Estados, los esfuerzos de acercamiento, y las divergencias sobre todo en los planos constitucional y doctrinal. Y es en ese libro donde propone un interrogante muy sugestivo, que no podía quedar sin respuesta. ¿Roma, qué respondes? Esta pregunta la hace a propósito de cinco cuestiones que más preocupan a los hermanos evangélicos, a saber: ¿Cómo concibe la Iglesia las relaciones entre palabra y sacramento? ¿La Iglesia Romana no puede presentarnos su doctrina sin acudir a nociones filosóficas inaccesibles al hombre de la calle? ¿No debería la Iglesia de Roma insistir más en su interpretación de la noción del mérito, en la subordinación de los actos a la gracia santificante? ¿Dónde y cómo interpreta la Iglesia romana la "muerte a la Ley" anunciada por Cristo? ¿No ve la Iglesia de Roma el peligro de la superstición en lo que concierne a la mariología?

Sobre estos temas tan interesantes pide a la Iglesia una respuesta. Y la respuesta de H. Fries ha sido recogida en estas páginas que reensionamos. Son respuestas a cada una de las preguntas en las que se aprecia más que el tono polémico un tono familiar, muy en conformidad con los aires de diálogo abierto en que nos movemos en nuestros días. Aunque el autor no ha pretendido dar una respuesta total, sí la da suficientemente clara y expeditiva como para satisfacer las dudas de las interrogaciones. Destaca, sobre todo, el equilibrio y la serenidad con que afronta las cuestiones, haciendo las concesiones justificadas y aclarando luego conceptos que especifican la verdadera postura de la Iglesia Romana. Queda claro lo que separa, pero sin enmascarar lo que une, y esto, sin duda, es un elemento muy positivo en esta hora del diálogo ecuménico.—J. GARCÍA CENTENO.

BOUESSE, H. ET J. LATOUR, *Problèmes actuels de Christologie* (Travaux du symposium de L'Arbresle 1961, recueillis et présentés par H. BOUESSE ET J. LATOUR. Par H. Bouëssé, O. P.-K. Rahner, S. J.-G. Martelet, S. J.-M. J. Nicolas, O. P.-A. Patfoort, O. P.-Y. B. Trémel, O. P.-J. Mouroux-M. Nédoncelle-J. J. Latour-Mgr. Volk.-B. Carra de Vaux Saint Cyr, O. P.-L. Malevez, S. J.-Y. M. J. Congar, O. P.) Textes et études théologiques Edit. Desclée de Brouwer, Bruges 1965, 20 × 13,5, 458 p.

H. Bouëssé y J. J. Latour han tenido el acierto de recoger en este volumen la serie de artículos presentados en el Symposium de L'Arbresle en el año 1961. Fue una Semana organizada con un fin muy concreto: reflexionar y profundizar en temas cristológicos abiertos hoy al campo de las discusiones teológicas. Acudieron a la cita reconocidos especialistas, tales como Rahner, Mouroux, Latour, Bouëssé, Malevez, Congar... Como a cada uno se le asignó por así decirlo "su tema" particular las reflexiones de cada conferencia fueron siempre sugestivas e interesantes, sin caer en tópicos consabidos. Ese trabajo es el que ahora se nos da recopilado en este volumen que reensionamos. Los estudios y las reflexiones en torno a Cristo son examinadas a la luz de la revelación, buscando nuevos horizontes a las relaciones teológicas de Cristo con el tiempo, la historia, la causalidad de la humanidad de Cristo, la eternidad y el tiempo en la conciencia de Cristo, la sicología de Cristo y la antropología cristiana, el hombre de nuestro tiempo en su caminar hacia Cristo, la muerte de Cristo y la muerte de los cristianos... Aun cuando las reflexiones mantengan un carácter de ensayo, sin embargo, en todas ellas encontramos ricos atisbos de originalidad, que debidamente explotados enriquecerán, sin duda, la comprensión y exposición teológica del misterio de Cristo, y que podrían ser algo así como la "iniciación ideal" a la cristología. La lectura del libro nos lleva a la conclusión de que si es cierto que son muchos los escritos sobre el cristocentrismo, son también muchos los aspectos que necesitan una mayor profundización, en las perspectivas divinas, humanas y eclesiológicas.—J. GARCÍA CENTENO.

MAURIER, H., *Essai d'une Théologie du Paganisme*, Edit. L'Orante, París 1965, 19 × 14, 327 p.

El Concilio Vaticano II y el ambiente por él creado han derribado muchas barreras que se consideraban poco menos que infranqueables hasta no hace mucho. La nueva postura de la Iglesia católica hacia otras religiones y la simpatía con que ha sido acogida es un signo positivo de los frutos que cabe esperar de ella. Pero el católico no puede dejarse engañar por un falso espejismo, ignorando peligros que más o menos latentes encontramos con seguridad en toda postura abierta. Hoy el diálogo entre la Iglesia católica y las demás religiones es un hecho. Pero este diálogo ha de basarse en la verdad, y a través de él y por él, ha de manifestarse más lúcida y clara la verdad de la misión de Cristo, encarnada hoy en su Iglesia, que si busca adaptaciones será siempre sin detrimento de lo que en ella es esencial. No podemos olvidar la fácil tentación del sincretismo o relativismo. Reconocer noblemente los valores que existen fuera de la Iglesia pero al mismo tiempo defender y proclamar con toda la fuerza que nace

de la verdad la riqueza única, exclusiva e indefectible del cristianismo, es cuestión que exige más que dialéctica improvisada, reflexión seria y estudio detenido, para que el diálogo y el acercamiento puedan garantizar la fidelidad a principios objetivos. Y esto es lo que ha pretendido Henri Maurier en este ensayo sobre el paganismo, que como muy bien dice Daniélou, constituye "la mejor introducción a uno de los problemas esenciales de la teología contemporánea". La búsqueda de Dios por parte del hombre, el plan de Dios sobre los paganos, el paganismo moderno, el dominio de las fuerzas y su sumisión a Cristo, las riquezas humanas, la revelación del pecado, la satisfacción e insatisfacción pagana, la conversión pagana... etc., son temas sobre los que va dando luz la pluma experta de H. Maurier, y que pueden resultar de suma utilidad, tanto en la teología como en el campo de la pastoral, y al mismo tiempo abrir cauces para estudios similares en el ámbito de las religiones.—J. GARCÍA CENTENO.

GIBELLINI, R., *La generazione come mezzo di trasmissione del peccato originale*, Edit. Queriniana, Brescia 1965, 23,5 × 16,5, 77 p.

En sustancia se trata de una tesis para el doctorado en la Universidad Gregoriana de Roma. El estudio se centra sobre el medio de propagación del pecado original. Que el asunto sea difícil es obvio: "nihil ad intelligendum secretius" nos dirá San Agustín. Para una buena solución el autor no se ha andado por las ramas. Examina los documentos del magisterio eclesiástico para determinar el elemento dogmático, ocupándose en un primer capítulo de las sentencias existentes en el Concilio de Trento y del Decreto sobre el pecado original; en el cap. II considera el Decreto "De iustificatione" y pasa reseña al Decreto para los Jacobitas del Concilio de Florencia, juntamente con los documentos recientes sobre la materia: *Humani Generis* y *Casti Connubii*. Dejado en firme que el pecado original según el Magisterio se transmite por generación en cuanto que por ella el hombre queda hecho hijo de Adán, y prescindiendo de sí, según el mismo Magisterio, sea sólo por generación sexual y por vía paterna, en un Apéndice se refiere a la doctrina del Angélico comparada con la teología contemporánea, y que lleva la impronta de la teoría científica biológico-aristotélica acerca de la función puramente pasiva de la madre en la generación, transmitiéndose por consiguiente, por vía paterna y salvando de esta manera el caso de Cristo. Unos breves datos sobre la teología más reciente hacen ver sus concordancias y diferencias con Santo Tomás sobre todo al afirmar que, en el caso de Cristo, la razón próxima está en que su generación no estuvo sometida al poder de su naturaleza humana.—F. CASADO.

Teología Moral y Derecho Canónico

SCHERING, J. B. *El sacramento de la libertad*, Edit. Studium, Madrid 1965, 20 × 14, 173 p.

Ya el título mismo del libro nos dice que el aspecto teológico pastoral predomina en él ampliamente, dejando a un lado las cuestiones jurídicas. Va encuadrado en esa serie de obras escritas últimamente para dar al sacramento de la penitencia el significado verdadero de todo sacramento "encuentro con Cristo" misericordioso y redentor. Insiste el autor en este aspecto porque cree que son numerosos los penitentes que se acercan en estado de angustia a la confesión, por cuya razón algunos van alejándose poco a poco. Para otros, en cambio parece la confesión, una "forma baratísima de terapia psiquiátrica" y a estos hemos de llevarles el sentido de Dios que actúa en los sacramentos, pero a medida de las disposiciones de los sujetos que los reciben. En una palabra,

busca la interiorización del sacramento. Para ello va recorriendo con sencillez y claridad las más frecuentes preguntas que pueden presentar los penitentes. Lo hace todo esto relatando una serie de hechos y anécdotas de los que se sirve para llevar su pensamiento a las mentalidades más sencillas.—Z. HERRERO.

CHAUCHARD, P., *Vicios de las virtudes. Virtudes de los vicios*, Coll. Psic.-Med.-Pastoral, Edit. Fax, Madrid 1966, 20 × 14, 231 p.

Obra interesante ésta de Chauchard. Responde a esa necesidad tan sentida por todos de no concebir una Moral como algo simplemente prohibitivo, como algo que constituya una obsesión constante por evitar el pecado o también como un código jurídico de lo permitido y de lo vedado. El enfoque aquí es diverso; se mira más bien a exponer la moralidad en su aspecto positivo de "compromiso entusiasta y lúcido" que realzará la personalidad dotándola de un "dinamismo, de una fuerza alegre" dentro de una vida que valdrá la pena de ser vivida. Teniendo en cuenta que la virtud consiste en el término medio entre dos extremos viciosos, por fuerza se ha de definir como lo óptimo que se aleja de lo desordenado ya sea por exceso o por defecto. Y ya que la situación del hombre responde a sus necesidades, el autor expone en la primera parte lo que él llama siete virtudes capitales según otras tantas necesidades humanas: *necesidad de ser, de actuar, de tener, de alimento, de una colaboración creadora, familiar, de entusiasmo*. En la segunda parte se determinan las cualidades principales que han de adornar al espíritu verdaderamente virtuoso: *necesidad de autenticidad lúcida, de audacia reflexiva, de justicia, de creer, de esperar y de amar*. Muy bien expuesto lo que se refiere al único modo de controlar eficazmente la sexualidad, por ejemplo.—F. CASADO.

VARIOS, *Demythisation et morale*, Edit. Aubier, París 1965, 25 × 18, 403 p.

Los autores van guiados de un afán sincero y sano de poner al hombre en relación personal con Dios. Para ello es necesario despojarse de una serie de mitos por los que creen que está dominada la moral. Como concepto general pudiéramos decir que hablan de un algo de mito en todos los conceptos básicos en los que se apoya la moral: la naturaleza pura, la conciencia, el origen, la acusación..., etc. Pero hemos de constatar que estos autores, en unos trabajos estu-
pendos y de gran erudición, enfocan todo el problema prácticamente sólo a la luz de la filosofía. Esto quiere decir que nos ofrecerán soluciones con los que la moral católica no puede sentirse totalmente tranquila. La visión teológica queda bastante en último lugar, sin poder tomar la dirección de las reflexiones filosóficas, porque como revelación posee una seguridad dada por el mismo Dios, Verdad por esencia, que ni se engaña ni puede engañarse, y consiguientemente no puede engañarnos en su magisterio. Claro, nos dirán que en estas afirmaciones estamos jugando ya con el mito. No podemos olvidar que en el actual orden de cosas de la creación, Dios, para hacerse entender, tiene que encarnarse en algo de la vida concreta. Para hacer oír su Palabra eterna, el Verbo, hubo de tomar carne y el orden de la encarnación quedó establecido como medio de relación entre el hombre y Dios. Consiguientemente no podremos jamás renunciar a la imagen de Dios plasmada en el hombre por la creación y restaurada por la Redención. Por lo demás aportan datos magníficos que ayudarán a los moralistas a conocer mejor la evolución de ciertos conceptos usados en la moral, a comprender mejor el sentido que se les ha dado a lo largo de la historia de la filosofía; y todo ello creará en el moralista una actitud abierta para no rechazar un repensar prudente, siempre prudente y reposado, sobre los conceptos morales. Pero repensar no es renunciar.—Z. HERRERO.

VARIOS, *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung*, Edit. Patmos, Düsseldorf 1964, 24 × 16, 474 p.

El profesor W. Schölgen no necesita presentación para los estudiosos de la

moral. Por eso, este volumen no es un darlo a conocer, sino un homenaje al trabajo incansable desarrollado por el profesor para comprender los nuevos problemas que el progreso humano plantea a la moral. Por esta misma razón, los que se han sentido movidos a rendirle homenaje han elegido el estudio de los temas que más apremiantemente plantean problemas a los moralistas de nuestros tiempos. El volumen ofrece a los moralistas preciosos datos sobre: la valoración teológica de la vida de cada día; conversión y propósito en la confesión; historia del contenido del axioma "homo homini naturaliter amicus"; las relaciones entre la norma y la situación a la luz de la controversia teológica; problemática actual del método en la aplicación de algunos principios éticos; interrogante sobre los límites de la moral; la obediencia en las circunstancias actuales; la transplatación de órganos a la luz de la ética bíblica; vieja y nueva misión del médico en la sociedad moderna; influjo del concepto de guerra en la moral social; influjo aristotélico en la doctrina sobre la propiedad tal como la expone Santo Tomás en la Suma Teológica; la teología moral y la sociología pastoral a la luz del concepto bíblico de "kairos"; el acuñarse y realizarse de la voluntad moral mediante el objeto según Santo Tomás de Aquino; el "Hygiastón" de Leonardo Lessio y su valor actual en teología moral; abuso y manía, múltiple problema a la luz médica; el arte abstracto en la Iglesia; investigación terapéutico-clínica y responsabilidad ética; significado de los principios de derecho natural.—Z. HERRERO.

MONDEN, L., *La conscience du péché*, Edit. Desclée de Brouwer, París 1965, 20 × 14, 207 p.

Un libro de vanguardia en la mayor parte de las ideas que defiende. Creo que sea uno de los primeros esfuerzos realizados por los moralistas, para dar entrada en unidad compacta a las aportaciones de las ciencias psicológicas y sociológicas en la exposición de los tratados sobre la libertad, la ley tanto positiva como natural, la conciencia, una ética de situación que pudiéramos calificar de cristiana identificándola con el tratado sobre los impedimentos del acto humano, el pecado, etc., y sus repercusiones en lo referente a la pastoral de la confesión. Puede ayudar mucho a los moralistas a reflexionar y sacar sus conclusiones personales. Los seculares verán en bastantes páginas reflejado su pensamiento en varios de los temas aludidos, por ello lo leerán con satisfacción.

Sin embargo, dentro de su ilimitada sinceridad parece, a veces, un poco atrevido. Se había hablado ya bastante sobre la opción fundamental y su influjo en el enjuiciar los actos concretos y calificarlos de graves o leves; también se había escrito acentuando el aspecto subjetivo del pecado; igualmente no hace mucho se comenzó a hablar de una triple división del pecado: pecado mortal, pecado grave y pecado venial... Pero todas estas ideas se lanzaban más bien en el plano de la sugerencia y tímidamente, sin atreverse a hacer afirmaciones; algunos autores parecían acudir a los escrituristas rogándoles que estudiaran estos temas a la luz de la Sagrada Escritura. Monden, en cambio, nos presenta estas ideas no como sugerencias, sino como afirmaciones, como tesis que se pueden aceptar. Tiene ideas que ayudarán mucho al moralista, sobre todo en el terreno de la pastoral, pero impresionan algunas de sus afirmaciones en los puntos citados, como también algunas referentes a la integridad de la confesión. Preocupación que quedaría a salvo desde el momento en que el libro se procurara poner exclusivamente en las manos de los especialistas y de personas que, con un criterio formado, no se vayan detrás de la novedad, sino después de una reflexión reposada.—Z. HERRERO.

VARIOS, *Dogmatica e morale in una prospettiva apostolica*, Edit. I. S. M. E., Parma 1965, 21 × 15, 136 p.

Esta pequeña obra se compone de dos partes perfectamente distintas. La primera de estas partes es debida a los conocimientos y experiencia de los teólogos de habla holandesa. Es eminentemente práctica y encuadrada de lleno en

la mentalidad del Concilio que invita a dar una orientación a la moral que haga conscientes a los fieles de la "obligación de producir su fruto por la vida del mundo en la caridad". Por eso, como indica el mismo título de la obra, predomina el sentido netamente misionero de su orientación con un valor sobre otras muchas obras escritas en este sentido: que indica detalladamente en qué lugares y cómo se ha de dar este enfoque a la moral. Esta preocupación principal no resta valor a sus orientaciones científicas en las que los autores se muestran siempre identificados con los últimos avances de los estudiosos de la moral. Son breves las páginas, pero densas en orientaciones.

La segunda parte, debida a algunos profesores italianos, contrasta ampliamente con esa primera, a la que acabamos de referirnos. Los italianos se muestran más preocupados con el aspecto teórico, que sinceramente hemos de decir que aparece más fundamentado. En la parte práctica se muestran bastante remisos y con reparos a algunas ideas, que pudiéramos decir que se abren camino rápidamente entre los moralistas.—Z. HERRERO.

CHARCHARD, P., *Amour et contraception*, Edit. Maison Mame, París 1965, 19 X 13, 293 p.

El doctor Chauchard es suficientemente conocido por las estupendas aportaciones realizadas en el campo común a la moral y la ciencia médica. En todas sus obras se ha dejado guiar del afán de defender en un lenguaje común a todos, en un lenguaje que todos puedan y quieran aceptar, las exigencias que plantea la moral cristiana en los más variados campos. En esta nueva y magnífica obra el doctor Chauchard trata de encuadrar en la solución de algunos problemas morales las teorías de Theillard de Chardin. Y contrariamente a lo que algunos pudieran temer, para sacar conclusiones hasta más exigentes que los mismos moralistas. Es curioso que mientras ciertos moralistas parecen querer facilitar lo más posible la vida sexual matrimonial haciendo lo posible por declarar permitidas las píldoras, este hombre, partiendo de los datos que le ofrece su ciencia, defiende que pararse en el uso de las píldoras, mientras no haya una mayor educación, sería confundir el amor con la facilidad y la pereza. Es altamente satisfactorio para la moral católica que la ciencia pueda decirnos, basándose en la diferencia de cerebro existente entre el hombre y el animal, que no puede establecerse comparación entre el hombre y el animal en el dominio de la sexualidad; que la perfecta sexualidad humana es aquella que llega a un dominio humano de la misma; que todas las exigencias de la moral católica son totalmente racionales. Únicamente nos habría gustado una mayor amplitud en el capítulo dedicado a los medios de dominio humano de la sexualidad. También quisiéramos hacer una advertencia, Chauchard en casi todos los argumentos de defensa de la moral cristiana, en el terreno de la sexualidad, se apoya en el significado social y en el respeto a la vida y a sus funciones. Es de elogiar esta relación entre la sexualidad y la obligación de respeto de las capacidades puestas por Dios en el hombre, pero no debe olvidarse que, aisladamente considerado, este aspecto es una prueba insuficiente de la moral católica, porque las obligaciones del quinto mandamiento, aunque no todas, suelen admitir causas excusantes proporcionadas, mientras que en el sexto mandamiento la moral cristiana, cierra toda puerta a las razones justificantes.—Z. HERRERO.

HORNSTEIN-FALLER, *Sexologie. Amour. Sexe. Vie conjugale*, Edit. Salvator, París 1966, 21 X 15, 543 p.

El hombre de hoy se siente envuelto en un ambiente que le recuerda constantemente que no es simplemente una naturaleza humana, sino una naturaleza humana encarnada en una sexualidad masculina o femenina. Esto le hace consciente de que una vida sexual adecuadamente desarrollada, dentro de un matrimonio o de un celibato, es indispensable para la perfecta realización de su misión personal. Por ello, y respondiendo a la mentalidad reinante de no considerar la sexualidad como "terreno sospechoso", trata de precisar en la primera

parte cuál es la verdadera significación de la sexualidad cristiana en la vida del individuo y de la comunidad conyugal. La segunda parte quiere ser más práctica tratando de ayudar al individuo a lograr el dominio de sí aun en medio de cualquiera de las anomalías de tipo sexual. Aquí encontrará el moralista prácticamente todos los datos de orden fisiológico que necesita para una mayor comprensión de las soluciones que tradicionalmente ha dado la moral a algunos problemas. Se nota a lo largo de toda la obra el influjo de la colaboración entre especialistas y teólogos para buscar una actitud sosegada y tranquila ante el cuerpo humano mediante el conocimiento y la aceptación de la realidad humana que somos todos. Hay capítulos en los que se hace palpable el esfuerzo por lograr una perfecta compenetración y vitalización de los datos que arroja la fisiología mediante la visión bíblico-teológica del cuerpo. Sin embargo da la impresión de ser una obra predominantemente centrada en la fisiología, descendiendo a veces a los más mínimos detalles, que pueden resultar excesivamente impresionantes en determinadas edades.—Z. HERRERO.

Oraison, M., *Le celibat*, Edit. Centurion, París 1966, 18 × 14, 188 p.

Ya la colección "Psycho-guides" en que va publicado este volumen nos indica que Oraison enfoca su estudio sobre el celibato desde el ángulo de vista psicológico. En él se habla del celibato eclesiástico en cuanto que es una forma de celibato y queda englobado en el concepto general psicológico de celibato. Tanto se ha hablado y escrito finalmente sobre el celibato que, a veces, parece que las ideas se han oscurecido un poco. Oraison esclarece con su mirada de sacerdote-científico el concepto que cree verdadero del celibato, para concluir que el celibato, como situación vivida, no es absurdo en sí mismo considerado. Es la persona que permanece célibe quien en su manera de encarnarlo puede hacerlo absurdo e irrisorio o puede convertirlo en una realización perfecta de sus cualidades personales. La clínica que nos da sobre la vivencia negativa del celibato tanto en el hombre como en la mujer, más que llevar un sentido negativo, se convierte en una orientación positiva sobre los caminos que ha de seguir quien quiera hacer de su estado celibatario la realización última de la vocación que Dios ha impreso a su persona. Oraison sabe mantener un estupendo equilibrio para librarse de calificar el celibato negativo como una especie de estado crónico de desequilibrio, y también para no presentar sus afirmaciones sobre el celibato positivo como una apología que cree un poco de menosprecio del matrimonio como una de tantas vocaciones que Dios ha querido dar al hombre y que ha santificado hasta con un sacramento.—Z. HERRERO.

GAUDEFRUY, M., *Etudes de Sexologie*, Edit. Bloud et Gay, París 1965, 19 × 13, 454 p.

Se trata de una obra realizada por varios especialistas en mutua colaboración. Afrontan con responsabilidad tanto científica como religiosa cada uno de los problemas que plantea la evolución y vivencia de la sexualidad humana. Tanto los adolescentes, en los diversos períodos de su evolución, como los casados y los padres que ven nacer la inquietud en sus hijos, pueden encontrar en este volumen una sana y prudente información fisiológica en un ambiente de responsabilidad religiosa ante Dios y dada con esa naturalidad con que habla la Biblia sobre estos temas. Es de elogiar la misma disposición que hace de los temas. Sabe hacer preceder la orientación religiosa al estudio detallado de la disposición orgánica del hombre y de la mujer. Especialmente logrados parecen los capítulos dedicados a la teología de la sexualidad y de la familia, como estado y como sacramento. En cambio, el capítulo que los autores dedican a la orientación moral sobre la regulación de los nacimientos no lo juzgamos tan logrado, ni tan ecuánime. Nadie discutirá una paternidad responsable; nadie dudará que el fin primario del matrimonio no lo constituye exclusivamente la procreación, sino la procreación juntamente con la educación humana de los nuevos seres a los que se da vida; todos admitirán que en no pocos casos es conve-

niente, permitido, y hasta obligatorio, el regular la procreación. No es en estas afirmaciones donde se plantea el problema moral, sino en el interrogante sobre los medios aplicables para conseguir tal fin. Y es en la búsqueda de la respuesta a este interrogante donde los autores, tal vez eminentemente pastorales, parecen dejarse dominar de la razón pastoral que lleva a una solución de compromiso. Se hace excesivo recurso a la intencionalidad subjetiva recta, descuidando que tal intencionalidad para ser recta ha de ajustarse a lo objetivo, al igual que la conciencia para ser recta ha de ajustarse a la ley que todo hombre lleva inscrita en su naturaleza. Una cosa es que se den excepciones y, si queremos, que hasta puede darse una excepción que permanezca durante un cierto tiempo, y otra cosa es elevar al rango de principio dicha excepción. La excepción va fundada en circunstancias que pasan, y el principio permanece.—Z. HERRERO.

VARIOS, *Moraltheologie und Bibel*, Edit. Ferdinand Schönigh, Paderborn 1964, 23 x 16, 98 p.

Del 24 al 26 de septiembre de 1963 se reunían en el seminario diocesano de Freising, con intenciones de Congreso, los profesores de habla alemana. Por unas razones o por otras siempre ha interesado mucho a la ciencia eclesiástica germánica el precisar exactamente sus relaciones con la Biblia. Este fue el tema central de este Congreso de los profesores de moral de habla alemana. Los encargados de expresar sus orientaciones fueron hombres tan conocidos como H. Haag, R. Schnackenburg, J. Stelzenberger. Este último se encarga de un estudio de tipo histórico que determina la influencia que ha tenido la idea del "Reino de Dios" en la elaboración moral alemana de los años 1800-1850. En él podemos hallar datos valiosos sobre no pocos autores de habla alemana que han dejado sentir su influencia en la actual orientación de la moral. Schnackenburg, con su gran bagaje de conocimientos bíblicos, afronta un problema bastante discutido hoy en el mundo eclesiástico alemán, como es el de las relaciones de la ley natural con el nuevo mensaje moral que Cristo trajo al mundo. Con gran solidez muestra que todos los caracteres, que se esfuerzan los autores por imprimir a la nueva formulación de la moral, encuentran su fundamentación en la Palabra revelada de Dios. Y finalmente, Haag precisa el puesto que la Sagrada Escritura concede al decálogo. Con ello responde a los que ponen en discusión esta sistematización de la moral, pero indicando al mismo tiempo el sentido religioso y de respuesta que se da en la Biblia a la proclamación del decálogo. Es el pacto de alianza entre Dios y su pueblo. Es interesante la precisión que hace de cada una de las formulaciones de los mandamientos.—Z. HERRERO.

WOREK, J., *Doctrina Gregorii Ariminensis de necessitate Gratiae ad actus moraliter bonos*, Edit. Fariña, Calahorra 1964, 22 x 15, 71 p.

Son 70 concisas pero densas páginas. Estudio detenido, de seria reflexión sobre la doctrina de Gregorio de Rímíni referente a la necesidad de la doctrina para los actos moralmente buenos. Se propone una empresa arriesgada: demostrar que toda la tradición ha interpretado erróneamente a Gregorio de Rímíni en el punto referido. Y de verdad que lo consigue en un estudio que sabe situar perfectamente en su ambiente histórico. Su esfuerzo se centra en precisar la naturaleza de los actos virtuosos y demostrar su diferencia del acto naturalmente bueno. Desligándose de toda la interpretación tradicional, de la que ni siquiera algunos agustinos de los últimos años han sabido prescindir, interpreta a Gregorio de Rímíni por sus propios textos.

Son de desear muchos estudios como éste y los realizados sobre Seripando y sobre el mismo Rímíni en cuanto a los niños que mueren sin el bautismo, para demostrar lo infundadas que son ciertas opiniones que tan obstinadamente se atribuyen a la escuela agustiniana, sencillamente porque así lo copiaron otros manuales de moral o de teología.—Z. HERRERO.

GARRONE, Mgr., *Morale chrétienne et valeurs humaines* Edit. Desclée, Paris 1966, 21 × 14, 166 p.

Digamos desde el principio que se trata de un libro escrito con miras a la divulgación. Consiguientemente no debe extrañarse el especialista de la moral si al hojearlo saca la impresión de que los títulos parecen indicar más de lo que ofrece la realidad de su contenido. El libro se ajusta perfectamente a su cometido de divulgación con una exposición moderna y también con unas concepciones actuales por lo que se refiere al campo de la moral. Comienza asentando la necesidad de la fe como fundamento de la vida moral. Se detiene en la exposición de las virtudes morales, presentándolas como ese conjunto de actitudes humanas que elevará la caridad. Sobre todo es de elogiar el esfuerzo que hace por llevar al lector a una interiorización de la obligación. La obligación moral no es imposición de una voluntad externa dominadora, sino un algo que todo hombre lleva escrito en su interior y que la razón y la conciencia se encargan de dar a conocer a cada individuo. Agrada igualmente la concepción que expresa de la ley y de su significado en la vida cristiana. No menos debe fijarse el lector en la incorporación de la obra a las nuevas corrientes de la moral mediante la acentuación premeditada de que la vida moral no puede ser considerada como el sucederse de una serie de actos aislados e independientes entre sí, que lo que interesa a la moral directamente no es el hacer uno o dos actos de prudencia, sino el llegar a formar un hombre prudente. Esto quiere decir que la vida moral, lo mismo que todas las cosas humanas, está sometida a la ley del crecimiento, o, como nos dirán la mayor parte de los autores, a la ley de la conversión progresiva, ya que de moral será una conversión constante a la Cruz.—Z. HERRERO.

BLONDELL, M., *Exigencias filosóficas del cristianismo*, Edit. Herder, Barcelona 1966, 21 × 14, 294 p.

Con frecuencia las circunstancias imponen, o al menos influyen en situaciones doctrinales que parecen desviaciones cuando son vistas desde una situación distinta. Esto en parte ha sucedido con M. Blondell. Su filosofía de la acción responde precisamente a una de esas situaciones en que un hombre se encuentra entre un positivismo e inmanentismo racionalista por un lado y una fe que a los otros se les antoja como un legado de verdades impuesto a una inteligencia que, a causa de la autoridad con que eran exigidas, no eran aceptadas o que también eran adulteradas con una interpretación simbólica o como faltas de auténtica utilidad. Y es entonces cuando la fe de este hombre ferviente intenta abrirse un camino que le ayude en la tarea de la comprensión y aceptación de esas verdades. Sería el hombre el que lleva en sus acciones la solución de hecho del problema del ser. Y así el camino quedaba abierto. Pronto habría de verse combatido el autor de *l'Action*. La trilogía *La Pensée, L'Etre et les etres* y una nueva *Action* va completando el pensamiento de *l'Action* primera y es más intuitivamente filosófico. En la obra que presentamos se explora la lógica de la fe cristiana revelándonos la consistencia y la prospección a la vez humana y sobrenatural de la existencia e historia humana y cristiana en las que la acción divina y la humana se aúnan para completar la santificación del hombre. Consta la obra de dos partes: *El sentido cristiano* y *De la asimilación como término de la analogía* que originalmente fueron dos escritos y que los editores publicaron bajo el título general de *Exigencias filosóficas del cristianismo*. Es el espíritu cristiano, cual se refleja en la creación desde la contextura de su mundo físico hasta el desarrollo de la vida espiritual, lo que se considera en esta obra, dando luz y calor a aquellos que intentan descifrar lo enigmático de la existencia humana.—F. CASADO.

HOPFENBECK, G., *Pastoral de la confesión* (Traduit par Marcel GRANDCLAUDON), Edit. Salvator, Mulhouse 1966, 19 x 14, 183 p.

El sacramento de la penitencia es, por institución, un instrumento de gracia y salvación. Este es el principio que anima las páginas de este libro. No es un tratado dogmático, ni canónico-moral del sacramento. Como puede apreciarse por su mismo título, su finalidad es puramente pastoral. Se trata de prestar una ayuda al confesor en el ejercicio de su ministerio y de poner a su disposición un método para utilizar lo mejor posible los recursos sobrenaturales de la confesión con miras al progreso espiritual de las almas. El autor consagra la mayor parte de su libro al tema de la alocución y monición al penitente, ya que es aquí donde el confesor tiene la mejor oportunidad de instruir a los fieles sobre el valor sobrenatural y eficacia espiritual del sacramento, con una especial invitación a su recepción frecuente. Dos secciones están dedicadas con particular atención a la confesión de personas ancianas y de los enfermos. Los capítulos del libro son fruto de una larga experiencia en el confesionario y se leen con interés y provecho, descubriendo en ellos sabios consejos y acertadas orientaciones pastorales. Sin embargo la técnica propuesta así como ciertas conclusiones sacadas de ejemplos muy concretos, con ser útiles y de mérito, tienen un valor relativo en la aplicación a un ministerio tan particular y directo como es la confesión.—P. M. J. GUTIÉRREZ.

PIQUER, J., *La opinión pública en la Iglesia*, Edit. Estela, Barcelona 1965, 20 x 14, 118 p.

La opinión pública, como aplicación a la vida de la Iglesia, fue doctrinalmente un campo inédito, o al menos no trabajado, hasta el Papa Pío XII. En estos últimos años, sobre todo por obra del Concilio Vaticano II, que despertó en el mundo entero un ambiente de expectación singular y promovió una audiencia generosa en la opinión de todas partes a través de los medios de comunicación, y que abrió sus puertas para oír y pulsar los sentimientos y aspiraciones no sólo del pueblo fiel, sino también de los hombres de buena voluntad de todas las creencias, el tema de la opinión pública ha alcanzado una notable actualidad. Pero especialmente el Concilio ha tratado de actualizar los arduos e interesantes problemas que plantea en su proyección religiosa y ha creado de hecho un estado de opinión, básico y eficiente, en el seno de la Iglesia y fuera de la misma Iglesia. Todo el pueblo de Dios, un "corpus", debe aportar a la Iglesia un tesoro de ideas, de sugerencias, de actitudes y de juicios. La jerarquía, aunque esté en sus manos los quehaceres de la máxima responsabilidad, no posee en exclusiva la tarea de pensar en la Iglesia. Tienen, por tanto, todos los cristianos, el deber de contribuir, con amor, al bien de la Iglesia con la libre expresión de su pensamiento. Después de oír, pertenece, eso sí, a la autoridad eclesiástica, en virtud de su misión de gobierno y magisterio, seleccionar, coordinar, valorar, juzgar, dirigir y mandar. En este sentido la Iglesia tiene la necesidad de una opinión pública que se manifieste a través de sus miembros dentro de los límites y condiciones de una justa libertad.

Este libro nos presenta el tema de la opinión pública en la Iglesia con su problemática interesante y viva. El tema es de suyo ambicioso. No se trata solamente de problemas jurídicos, sino también pastorales, cuya solución se debe buscar en la teología. El autor, dentro de la objetividad y límites que suelen caracterizar un trabajo académico de diploma universitario, se adentra en el tema con soltura, competencia y rigor científico. Hay preparación básica teológica, flexibilidad en los principios doctrinales y erudición. Cualidades no fáciles de reunir y aplicar a un tema que de por sí está abierto a futuras perspectivas y tan escaso de experiencia y apoyo tradicional. El trabajo, realizado sobre una bibliografía amplia y moderna, es de gran actualidad y oportunidad y tiene el mérito de ser una válida y seria aportación para orientar a los católicos hacia una toma de conciencia en estos temas y un punto de partida para ulteriores estudios en una disciplina casi nueva. Es esta la única o primera obra sistemática hecha al respecto en nuestra lengua. Su lectura es muy sugestiva.—P. M. J. GUTIÉRREZ.

MOLARI, C., *Teologia e Diritto canonico in San Tommaso D'Aquino*. Contesto storico ed analisi dottrinale delle opere polemiche sulla vita religiosa. Facultas Theologica Pontificiae Universitatis Lateranensis. Romae 1961, 25 × 19, 288 p.

Conocida es, aunque quizá no suficientemente valorada, la presencia y parte importante que tuvo Santo Tomás de Aquino en la famosa y apasionada polémica de París entre mendicantes y seculares sobre la vida religiosa. Un debate espiritual que representó un episodio de los más significativos y vivaces del fascinante siglo XIII. El autor de la presente obra, que nos descubre a través de ella la intervención y dominio de Santo Tomás en aquella ardiente lucha, no trata solamente de centrarse y profundizar en una exégesis exhaustiva y un análisis doctrinal, teológico-jurídico, de las obras polémicas del Santo Doctor, sino que se ha propuesto principalmente llegar a ello mediante la consideración de un aspecto muy particular: descubrirnos las fuentes, concretamente las fuentes jurídicas, de las que el Santo se sirvió para su magistral síntesis doctrinal y el método y técnica con que sabiamente las utilizó. Un aspecto interesante que había escapado a numerosos intérpretes de la doctrina de Santo Tomás, que no habían llegado al contenido real de la cuestión y olvidaban el tema esencial de la demostración. Carlo Molari, bien informado, pone en juego un método extraordinariamente preciso y ha logrado su objeto de una manera perfecta, situando esta investigación parcial dentro del conjunto total de la cuestión, lo cual ha dado lugar en su libro a una primera parte histórica de sumo interés, sobria pero al mismo tiempo completa. El autor, después de un laborioso análisis jurídico, llega a conclusiones bien precisas y contribuye con nuevos elementos, claros y válidos, a iluminar aquella movida polémica parisina. Además, con esta publicación, abre nuevos horizontes, aporta una buena cosecha de conocimientos y hace un gran servicio a los estudiosos del caudal doctrinal de Santo Tomás. En fin, esta obra es un homenaje más al Doctor Angélico.—P. M. J. GUTIÉRREZ.

Historia Eclesiástica

WATT, J. A., *The theory of papal monarchy in the thirteenth Century. The Contribution of the Canonists*, Burns and Oates, London 1965. 26 × 17, VIII-160 p.

Los modernos medievalistas han prestado máxima atención al desarrollo de las teorías suscitadas durante el Medioevo en torno a la soberanía papal, dada la importancia influyente que ellas tuvieron en casi todo el acontecer histórico de Occidente en esta época y la siguiente. Esta soberanía papal no era entonces una cuestión estrictamente teológica, sino más bien canónica, de modo que puede muy bien decirse que soberanía papal y Derecho canónico eran dos expresiones que estaban mutuamente supeditadas y entremezcladas. Y es que todos los Papas más sobresalientes de esta época fueron prestigiosos canonistas que pusieron en práctica como Papas lo que antes habían aprendido o enseñado, al mismo tiempo que sentaban, de este modo, las bases o precedentes para los demás canonistas. De ahí también esa atención que se está prestando por los medievalistas al desarrollo del Derecho canónico de este período.

El presente libro de J. Watt pone de relieve, a la luz de esta evolución histórico-canónica, el nivel mismo que alcanzaron las prerrogativas del Papado, en el siglo XIII, merced a los canonistas de este tiempo medieval, principalmente Inocencio IV y el Ostiense. El autor distribuye la materia de su trabajo en cuatro partes, por este orden: I, Las tres primeras fases del pensamiento canónico; II, El lenguaje de la soberanía; III, Ostiense y el poder papal en los asuntos temporales; IV, Continuidad y cambio.—E. GUTIÉRREZ.

JEDIN, H., *El Concilio de Trento en su última etapa. Crisis y conclusión*, Edit. Herder, Barcelona 1965, 17 × 11, 175 p.

El famoso historiador del Concilio de Trento, Jedin, ha preparado para la publicación esta pequeña obra sobre la última sesión del Concilio Tridentino que duró casi dos años y en la cual tuvo lugar, además de la de otras verdades de la fe, la formulación dogmática de la unidad de la Iglesia. La importancia del Concilio de Trento, y especialmente la última sesión, ha sido comparada en diversas ocasiones con la importancia que ha supuesto el Vaticano II en los tiempos actuales. De ahí la oportunidad con que el tan conocido autor ha querido presentar esta breve historia de la última etapa del Concilio de Trento a la luz del Vaticano II. Sólo el dominio que Jedin posee de toda la Historia del Concilio de Trento ha hecho posible esta obra en un marco tan reducido y sintético, capaz, sin embargo, de encerrar toda la historia de esta etapa de tanta importancia. Consta de nueve capítulos —el último de los cuales viene titulado: "Mirada retrospectiva después de cuatro siglos"— a los cuales ha añadido una alocución tenida por Radio Vaticana el 3 de diciembre de 1963: "La conclusión del Concilio de Trento vista desde la perspectiva del Concilio Vaticano II". Finalmente, para aquellos que quieran ahondar más en el conocimiento de la historia conciliar de Trento, añade, al final de la obra, las fuentes y bibliografía más selectas para cada uno de los capítulos historiados en su libro.—E. GUTIÉRREZ.

GLORIEUX, P., *Le Concile de Constance au jour le jour*, Edit. Desclée, Tournai 1964, 18 × 12, 251 p.

Es indudable que el Concilio Vaticano II, no sólo ha creado un ambiente conciliar en todos los ámbitos, sino que también ha despertado un interés enorme por el conocimiento de la historia de los anteriores Concilios ecuménicos. Así han ido apareciendo diversas obras de investigación y de divulgación sobre algunos de los que podríamos llamar más importantes Concilios. Entre ellos cabe citar este de Constanza. La necesidad de acabar con el Cisma de Occidente como causa de su convocación, las divergencias de los partidos, las opiniones conciliaristas reinantes entonces y aun dentro del mismo Concilio, las distintas determinaciones —algunas incluso erróneas— que se tomaron en él hasta la aprobación definitiva por Martín V, etc., han constituido siempre un tema de interés y preocupación para los historiadores y teólogos, a la hora de afirmar cómo y en qué fue un verdadero Concilio ecuménico o cuántos decretos fueron y siguen siendo propiamente conciliares.

Este diario del Concilio de Constanza, escrito por uno de los asistentes a él —casi con toda seguridad por Jacques de Ciresio, secretario del Canciller Gerson—, puede servir grandemente a los estudiosos para comprender mejor los problemas antes señalados, ya que sigue, poco menos que día a día, las incidencias del Concilio con suma sencillez desde el 5 de febrero de 1415 al 17 de mayo de 1418, conservando así el ambiente en toda su frescura. Únicamente existe una breve interrupción que se extiende del 4 de julio al 1 de septiembre del año 1416. Quizás se trate de un cuaderno que se haya perdido o destruido, siendo, al parecer de poca importancia.—E. GUTIÉRREZ.

EYMARD, Fr. J., *Yves de Paris*, Edit. Bloud et Gay, París 1964, 21 × 13, 138 p.

Este tomo de la colección "Temoins de la foi" nos presenta la figura relevante, en el pensamiento cristiano del siglo XVII, del P. Yves de Paris. Nacido en 1588 en la capital francesa, de familia noble, estudió Derecho en la Universidad de Orleans. Terminada brillantemente la carrera, hacia los 20 años de su edad, entró inmediatamente en el Parlamento de París como abogado. El año 1619 ingresaba en la Orden de los Capuchinos, deseo de una entrega total y absoluta a la salvación de su propia alma y a la instrucción y ayuda de la humanidad tan agitada de entonces, Moría el año 1678. Estos datos cronológicos

de su vida pueden darnos una idea más clara de su actividad y trabajo, dada la época que le tocó vivir: revoluciones político-religiosas, propagación de ideas racionalistas y libertinaje, pero, sobre todo, la lucha jansenista en toda su evolución y apogeo. Sus escritos son la respuesta a todas estas necesidades y problemas de la época.

El libro está dividido en dos partes: I, una *Introducción* en la que se nos da una breve biografía del P. Yves, resaltando los temas principales de su obra y la indicación de aquello que más le debe el pensamiento cristiano. (La II parte es una *Selección de textos*, con los que trata de confirmar las indicaciones hechas en la Introducción y demostrar a los lectores esta contribución al pensamiento católico del famoso moralista capuchino.—E. GUTIÉRREZ.

ELM, K., *Die Bulle "Ea quae iudicio" Clemens IV, 30-VIII-1266*, Institut Historique Augustinien, Heverlee-Louvain 1966, 25 × 16, 126 p.

El autor recoge en este libro el estudio sobre la bula de Clemente IV "Ea quae iudicio" que anteriormente había publicado en diversas fascículos de la Revista "Augustiniana" en los números XIV (1964), XV (1965) y XVI (1966).

Las dificultades que precedieron y siguieron a la llamada Gran Unión de 1256 por Alejandro IV fueron muchas y graves, dada la diversidad, e incluso disparidad, de Congregaciones que fueron llamadas a formar una única Orden en línea paralela a la de Dominicos y Franciscanos. El P. Elm en su estudio recoge algunas de ellas para situarnos mejor frente al problema tan complejo y poder comprender así el significado y ocasión de esta bula de Clemente IV. De tal modo que podríamos decir es un trabajo sólidamente fundado en la investigación detallada sobre la prehistoria, tradición, texto y significado de dicha bula y en el que hace alarde de una erudición verdaderamente extraordinaria en estos puntos, al probar cada una de sus afirmaciones al respecto. Lo juzgamos de gran interés para el conocimiento de la historia de la Orden Agustiniiana en sus comienzos y evolución primera de los mismos.—E. GUTIÉRREZ.

ZUMKELLER, A., *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken*, Augustinus-Verlag, Würzburg 1966, 22 × 15, 756 p.

El P. Zumkeller, tan conocido en los medios de investigación agustiniana, nos presenta este nuevo libro sobre los manuscritos de autores agustinos, diseminados por las diversas Bibliotecas de Centro Europa. Aparte las Bibliotecas personalmente consultadas por él —nos dice que éstas han sido 17— ha consultado también los Catálogos de otras muchas y recibido información preciosa del personal dirigente de otras, más la ayuda de algunos investigadores de diversos países. Por todo ello creemos puede juzgarse una obra bastante completa, dentro de las dificultades y posibilidades que encierra una investigación de este tipo.

La obra está dividida en dos partes principales, ordenadas del siguiente modo:

I, Autores más antiguos (hasta ca. 1550) y autores anónimos OESA de esta misma época. Sigue un orden alfabético según los nombres propios. II, Autores más modernos (desde ca. 1550) y los anónimos. En esta II parte vienen catalogados también alfabéticamente, pero según el apellido.

A continuación inserta tres Adiciones en esta forma:

Primer suplemento: Manuscritos para la Historia de la Orden en general.

a) Constituciones y decretos pontificios.

b) Libros litúrgicos.

c) Vidas de Santos, Beatos, etc.

d) Manuscritos históricos de la Orden.

Segundo suplemento: Manuscritos para la Historia de cada una de las provincias de la Orden.

Tercer suplemento: Manuscritos para la Historia de cada uno de los conventos.

Finalmente añade otros suplementos a cada una de estas partes y adiciones anteriores, siguiendo la misma ordenación y distribución precedentes.

Los Indices muy completos: a) de autores por orden alfabético; b) comienzo de las diversas obras y documentos; c) de las Bibliotecas en que se encuentran los diversos manuscritos.—E. GUTIÉRREZ.

MISCELLANEA MEDIAEVALIA, 4, *Judentum im Mittelalter* (Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch), Edit. Walter de Gruyter & Co, Berlín 1966, VII- 484 p.

Este cuarto volumen de la Miscellanea Mediaevalia recoge una serie de conferencias tenidas en la Mediävistentagung en 1963 ligeramente ampliado con nuevas aportaciones. La temática general versa sobre la coexistencia de judíos y cristianos en la Edad Media, con todas sus formas y manifestaciones, implicaciones y consecuencias. De las tres grandes secciones en que se distribuye el tratado, el primero estudia la historia interna del judaísmo con varias comunicaciones sobre "mística judía en Occidente en los siglos XII y XIII", preñada de historia (Scholem); análisis del "Buch der Frommen" como expresión del espíritu popular de los judíos alemanes, sentencioso, proverbial y de carácter ético (Edelmann); lo profano en la literatura popular semita, a través del Ducus Horant (Schwarz); o bien, el Vademécum de un rabino alemán (s. XIII), resumen de la doctrina talmúdica (C. Sirat); y concluye el apartado con los trabajos sobre la importancia económica y posición social de los judíos en la España medieval (Kellenbenz), y el de S. Muntner, en que resalta la importancia de Maimónides (médico, estilo racionalista frente a la superstición de la medicina...).

En lógica sistematización, el segundo apartado está dedicado a la confrontación judío-cristiana en la Edad Media. Colaboran: Kluxen, sobre el diálogo judío-cristiano, insertando la edición del "Liber de Uno Deo Benedictio", de Rabbi Moisés Maimónides; Colomer reseña las relaciones de R. Lulio con el judaísmo; también B. Hirsch-Reich se detiene en el contacto personal de Joaquín de Fiore con los judíos, parentesco doctrinal, interpretación trinitaria del Tetragrammaton, etc.; Blumenkranz relata las recíprocas conversiones; interesante es el trabajo de Eckert sobre la nefasta catástrofe de los judíos de Trento, extraído de las Actas del proceso, y cierra la sección Baum con un estudio sobre el antisemitismo medieval.

Ya, por fin, la última sección relaciona el pensamiento tipológico —historia de salvación— en la que predominan los temas de Sinagoga e Iglesia, en la poesía medieval (Ohly), ideología cristiana anticotestamentaria en el desarrollo del imperio carolingio (Mohr); pueblo de Dios y militia Christi —judíos y cruzados— (Waas), y los que restan son los artículos de P. Bloch, Rheinfelder y G. Wolf, que se refieren a Eklesia y Domus Dei (significado de los siete dones del Espíritu Santo y las siete columnas del Templo de la Sabiduría del relieve retablo del Museo de Cluny); Dante y el hebreo (idioma), y al Káiser Federico II y los judíos —ejemplo del influjo semita sobre la historia del espíritu medieval—, respectivamente. Como toda colección de estudios realizada por especialistas en la materia, este volumen constituye un formidable ensayo para comprender el problema semita del Medioevo. La esmerada presentación y los varios índices para su fácil manejo avalan la obra.—I. RAMOS.

HELGAUD DE FIEURY, *Vie de Robert le Pieux* (Epitoma vitae regis Roberti pii), Edit. du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1965, 165 p.

Bautier saca a luz esta obra escrita hacia 1033 por el monje Helgaud de la abadía de Fleury-sur-Loire, sobre la vida del rey Roberto el Piadoso. Tras una advertencia preliminar en que Perrin narra las vicisitudes del C. N. R. S., que se ha hecho cargo de la publicación de esta obra, sigue una amplia introducción del autor, relatando los múltiples detalles sobre la historia del manuscrito, grafismo del mismo, génesis, plan, fecha de composición, fuentes para la redac-

ción del mismo, valor histórico-literario, etc., con una breve pero selecta bibliografía para mejor orientación sobre el particular. Y ya el resto lo ocupa el cuerpo del libro propiamente tal, la *Epitoma vitae regis Roberti Pii*, en latín-francés, insertando, además de los ya clásicos índices, una tabla genealógica para comprender la descendencia del rey.

Es una edición realizada con rigor científico, analizando los pormenores que pueden dar luz, y procediendo con loable seriedad en la investigación como puede comprobarse por las anotaciones críticas. Ediciones C. N. R. S. ha cumplido perfectamente con una hermosa y cuidada presentación.—I. RAMOS.

REISER, H., *Der Geist des Josephinismus*, Herder-Verlag, Wien 1963, 21 × 15, 127 p.

El Josefinismo es en el fondo, a pesar de su manifestación local, una de tantas posturas que no aceptan el concepto católico de la Iglesia como sociedad perfecta, independiente en su campo específico. Una de tantas formas que puede aparecer como manifestación de una piedad personal que trata de conseguir la reforma de la Iglesia.

Expone el autor en la primera parte la doctrina sobre el derecho público eclesiástico y pasa a examinar las doctrinas que han hecho posible, a través de la Historia, el nacimiento del Josefinismo. Desde el campo teológico enumera la teoría conciliar, regalismo, jansenismo, febronianismo, protestantismo; desde la filosofía, el desarrollo del derecho natural, el renacimiento, nominalismo, Aufklärung, racionalismo. Describe los "órganos receptores", en la Corte vienesa, de todas estas corrientes ideológicas: el "círculo de los cuatro grandes", la Francmasonería, y el círculo del profesor Seibt.

En la segunda parte analiza la realidad y el espíritu del Josefinismo, desde María Teresa hasta Francisco I y finalmente hasta su desaparición.

En la tercera parte examina el influjo posterior, criptojosefinismo, que reaparece de otras formas en el Liberalismo, Nacionalismo y Socialismo.

Es, pues, un libro precioso, avalado por documentos que hasta hace poco permanecían cerrados tanto en Viena como en los archivos secretos del Vaticano.—P. J. ROYO.

EGAÑA, A., *Historia de la Iglesia en la América Española. Desde el Descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Hemisferio Sur*, BAC, Madrid 1966, 20 × 12, XXIII-1.126 p. XXXII lám.

Es triste que una de las gestas más gloriosas de la Historia de la Iglesia misionera en el mundo, como lo fue esta de la evangelización en América, haya sido descuidada hasta el presente por la mayoría de los historiadores eclesiásticos o tergiversada por otros muchos que, llevados de sus prejuicios antiespañoles, han recargado las tintas negras de los defectos habidos, al juzgarlos únicamente según los criterios de una mentalidad moderna, sin fijarse en la mentalidad de entonces. Cierto que hubo equivocaciones y fallos, como sucede en las empresas divinas encomendadas a los hombres, pero las realidades luminosas abundaron y superaron con mucho las deficiencias. Y esto hay que tenerlo también y mucho más en cuenta. Estas afirmaciones pueden apreciarse detalladamente en el relieve objetivamente histórico que nos presenta esta *Historia de la Iglesia en América* que publica un equipo de investigadores jesuitas muy competentes en las cuestiones eclesiásticas de Iberoamérica. Un buen ejemplo de ello es la presente obra del P. A. Egaña sobre la Historia eclesiástica en Sudamérica, durante sus tres primeros siglos de existencia. No obstante las dificultades de todo género para llevar a cabo su labor, ha conseguido realizar una síntesis bastante completa (en cuanto ésto es posible en este caso concreto) y objetiva según los distintos puntos de vista antes señalados.

Su distribución es la siguiente:

I. *Edad Antigua*: Que comprende desde la implantación de la Iglesia hasta la fundación de las primeras sedes episcopales, en tiempos de Carlos V.

II. *Edad Media*: Consolidación y expansión de la Iglesia desde Felipe II a Carlos II.

III. *Edad Moderna*: Desde Felipe V hasta la emancipación de las nuevas nacionalidades sudamericanas.

En la primera época trata la historia de la Iglesia en Sudamérica como "unidad homogénea", siguiendo el orden cronológico. Para las dos siguientes épocas considera esta historia aisladamente, para cada una de las naciones, según los límites actuales de sus fronteras.—E. GUTIÉRREZ.

DELARUELLE, E. - LABANDE, E. R. - OURLIAC, P., *Histoire de l'Eglise 14. L'Eglise au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire (1378-1449)*, Edit. Bloud et Gay, 1962-1964, dos t., 25 × 16, XIX-1.231 p.

La Colección "Fliche-Martín" de la Historia de la Iglesia nos presenta esta nueva obra sobre la situación histórica de la Iglesia durante el período que va desde el Cisma de Occidente hasta la elección de Nicolás V y abdicación de Félix V, el 7 de abril de 1449. Por la amplitud de la materia ha sido distribuida en dos tomos; el primero de los cuales se publicó ya en 1962 y el segundo, más voluminoso, en 1964; ambos con el n. 14 de la Colección. El primer tomo ocupa las pp. XIX-455, incluyendo en él las tres primeras partes de las seis en que está dividida la obra toda. Las restantes páginas y partes pertenecen al tomo segundo. El título de cada una de las partes es el siguiente:

I: El Cisma; II: Martín V, Eugenio IV y el Concilio de Basilea; III: Iglesia y Estados; IV: Explicación, elaboración, defensa y propagación de la fe; V: La vida religiosa del pueblo cristiano (Libro I: la educación; Libro II: la práctica religiosa); VI: La reforma.

Nos ha parecido oportuna esta descripción de la obra, dada la importancia que presenta para el conocimiento de toda la evolución de los problemas, no sólo históricos, sino también teológicos, de que está llena esta época, sobre todo, en torno a la autoridad e infalibilidad del Papado y de los Concilios.—E. GUTIÉRREZ.

JOHNS, Ch. T., *Luthers Konzilsidee in ihrer historischen Bedingtheit und ihrem reformatorischen Neuansatz*, Edit. A. Töpelmann, Berlin 1966, 22 × 15, 216 p.

El Concilio Vaticano II ha suscitado muchos temas nuevos y despertado interés por otros que estaban postergados. Así, por ejemplo, en los estudios sobre Lutero pasaba inadvertido o casi inadvertido el tema del Concilio, a pesar de que Lutero en dos ocasiones solemnes había recurrido del Papa al Concilio. No habría, sin embargo, de qué sorprenderse, si aceptamos el "libre examen", como único dogma del Luteranismo. Si el árbitro y criterio de la revelación he de ser yo mismo, poco puede ya importarme que opine un Concilio. De ese modo, los admiradores de Lutero habrían justificado con su silencio la postura de Lutero, postura que M. Hubert Jedin define como "motivo propagandístico y procesal" o como "mera maniobra". Johns trata de oponerse a ese punto de vista. Para ello concede que, si se tratase de Concilio en el sentido en que lo entiende el Catolicismo, sería clara la inconsecuencia de Lutero. Lo difícil es ver qué quería Lutero con su apelación al Concilio, desde el momento en que no admite ni un Concilio católico, ni tampoco un Concilio en el sentido de las "ideas conciliares", sino sólo un Concilio "representativo", que carece de poder para dar definiciones. Lutero declara incompetente al Concilio, al que apela, puesto que en materia de definiciones y doctrinas no admite otra autoridad que la de Cristo, pero interpretada por él, o por cada individuo. El Concilio de Lutero no es infalible, ni tiene asistencia alguna especial del Espíritu Santo. ¿Para qué, entonces, reunir un Concilio "representativo" que representa sólo a la Iglesia visible y externa, puesto que la Iglesia invisible, por el mero hecho de ser invisible, carece de representación? Es inútil decir que en tanto vale el Concilio en cuanto representa a una Iglesia oculta y espiritual, o en cuanto sus decisiones concuerdan con la Biblia, ya que entonces no es el Concilio sino la Biblia o la Iglesia oculta el árbitro y la "Autoridad". Porque en definitiva, no queda otra

autoridad que el "libre examen", según la conocida tesis de Sabatier. Lutero cree que el I Concilio de Jerusalén puede admitirse, porque la Biblia afirma que estaba lleno del Espíritu Santo, mientras que los Concilios posteriores son, no concilios, sino tabernas y escuelas de judíos. ¿Para qué, entonces, un Concilio? Johns se ha propuesto pues, una tarea muy difícil y el lector halla enorme dificultad en justificar un Concilio, mientras subsista un "libre examen". Sin embargo, el libro de Johns encierra muchos méritos, porque nos da los materiales para una teología del Concilio, para una historia de las ideas conciliares, y para discutir la esencia misma del luteranismo. Desde el punto de vista formal, el libro es perfecto en sus métodos y construcción. Töpelmann lo presenta sólido y limpio.—P. OCHOA.

Historia de las Religiones, Edit. Bloud & Gay, París 1963-1966, 25 × 14.

Los problemas que presenta la historia de las religiones son complicados porque se trata de una reconstrucción histórica a partir de unas fuentes que a veces permanecen mudas o son susceptibles de interpretaciones distintas. Aún cuando la abundancia de materiales parezca suficiente para comprender el fenómeno religioso, hay que tener en cuenta que lo que se ha perdido es mucho más que lo que se ha conservado. Con frecuencia la información nos llega a través de documentos posteriores, lo cual obliga a una postura de prudencia a la hora de juzgar, pues las ideas posteriores pueden cubrir totalmente la realidad que buscamos.

Generalmente en ninguna de las religiones antiguas se halla un credo elaborado y fijo ni unos dogmas sistematizados a los que se deba prestar adhesión para no ser tachados de herejes. Por ello, al estudiar y tratar de llegar a una comprensión sistemática y coherente de las concepciones religiosas o filosóficas, se corre el peligro de proyectar hacia atrás formas actuales de pensar. Un Egipto, por ejemplo, de hace 4000 años no tenía, sin duda, lo que hoy se le atribuye después de tanto esfuerzo sintetizador. Es un terreno de hipótesis e impone sus cautelas.

Las mismas religiones han variado mucho, los dioses cambian de nombre, los estadios se entremezclan y no se puede llegar a una delimitación segura. Los ambientes geográficos, históricos, económicos y políticos, influyen a su vez en el desarrollo de la idea religiosa. La gama de matices es inmensa. Algunos pueblos han pasado por estadios muy variados. La India, por ejemplo, desde las corrientes populares a las teorías filosóficas más sutiles, pasando por la ética equilibrada del budismo y las prácticas ascéticas del yoga.

Esta colección acentúa, en general, el aspecto sociológico de las religiones, contribuyendo al conocimiento del pasado y a la explicación del mundo contemporáneo: equilibrio del pensamiento y del sentimiento, primacía del individuo o de la masa. Aunque no pretenda ser una exposición exhaustiva, ha logrado síntesis completas que, ayudadas por el abundante material gráfico, dan una visión total del significado e influjo de cada movimiento religioso, consciente de que las estructuras intelectuales, políticas o económicas de las pequeñas o grandes civilizaciones han sido determinadas, en gran parte, por las bases religiosas. En cada volumen, además de las numerosas ilustraciones, añade una selecta bibliografía y mapas aclaratorios. Creemos que esta magnífica colección merece estar en todas las bibliotecas de cualquier hombre culto.

GRECIA, por J. Defradas, 128 p.—El autor presenta los dioses olímpicos, de Hesíodo y Homero, las divinidades subalternas, lugares de culto, oráculos, sacrificios y la creencia en el más allá. Las religiones místicas (Eléusis, orfismo) de tan profundo influjo en un pueblo de sentimientos religiosos profundos, si se ha de colegir de la gran cantidad de restos religiosos en la literatura y en el arte.

ISLAM, por V. Monteil, 131 p.—El momento histórico y las fuentes vivas del Islam. Su contenido dogmático, el ritual, la moral, el código, la mística y la civilización musulmana. El mundo musulmán y el mundo moderno, Un panorama

de esa gran corriente religiosa desatada por Mahoma que tanto influjo ha tenido a través de la historia.

LA PREHISTORIA, por L.-R. Nougier, 141 p.—Problemas religiosos del Musteriense y de la civilización de los grandes cazadores, la magia de la caza, potencia y sugestión de los hechos naturales, la madre tierra y el más allá. Caracteres religiosos de la prehistoria antigua.

INDIA, por R. Régnier, 135 p.—Tres son las religiones principales de este país tan capaz de mística y oración. Budismo, Brahmanismo, Hinduismo, de las cuales el autor expone el ambiente místico, el ritual, cosmogonía y cosmología, idea de Dios y dioses diversos, escatología, sectas y reformadores. Examina también, someramente, las religiones de los países conquistados por las ideologías de la India.

AFRICA NEGRA, por B. Holas, 115 p.—Dios y los dioses de Africa negra, el mundo de los genios, orden jerárquico del mundo visible, función social de la religión, el impacto de la religión de Mahoma y la cristianización.

AMÉRICA PRECOLOMBINA, por A. Dorsin角度-Smets, 154 p.—Fundamentalmente son tres las corrientes religiosas: la de los Aztecas, la de los Mayas y la de los Incas. Se examina el credo y el ritual, los dioses, los sacerdotes y los sacrificios, el calendario y las ideas cosmológicas, el más allá, movimientos religiosos de las élites, la religión del estado... etc., los diversos períodos, popular, imperial, etc.

CELTAS Y GERMANOS, por A. Varagnac y R. Derolez, 139 p.—Formación de la cultura céltica, fuentes grecolatinas e irlandesas. Dioses y culto, sacrificios, sacerdotes, ritos funerarios, etc.

EGIPTO, por A. Mekhitarian, 142 p.—Las pirámides y los templos. Dioses. mito de Osiris, combate de Horus y Seth, monoteísmo, politeísmo, reforma monoteísta de Akenatón, el más allá, culto a los muertos, juicio de Osiris, ceremonias, oráculos, moral, sabiduría.

IRÁN ANTIGUO, por M. Molé, 119 p.—Fuentes, Geografía e Historia, Medos y Persas, Partos Sassánidas, conquista árabe, oración, sacrificio, dioses, etc.

CHINA Y JAPÓN, por C. Godard y F. B. Fukui, 131 p.—Religiones antiguas: agrarias, feudales, culto al cielo y a los antepasados. Religiones oficiales: confucianismo, taoísmo, budismo.

MESOPOTAMIA, por J. Nougayrol y J. M. Aynard, 119 p.—Documentos e historia, dioses astrales, diosa Istar, mitología, templos, el Zigurat, culto, los infiernos, oración y pecado, magia, etc.—P. J. ROYO.

OEUUVRES DE S. AUGUSTIN, quatrième Série, Traités anti-donatistes, vol. V. Trad. de G. Finaert, Introduction et notes par E. Lamirande. Ed. Bibliothèque Augustinienne, en Desclée de Brouwver, Paris 1965, 17 x 11, 798 p.

Los movimientos de Acción Católica han obligado desde hace algún tiempo a poner al alcance de los seculares obras de gran significado y en especial las de los Santos Padres. En todas las naciones se ha registrado un movimiento de traducción y de interpretación para proporcionar medios de ilustración y de lucha a estos seculares más conscientes. San Agustín ha logrado así un éxito increíble, ya que por primera vez en la historia son puestos sus libros al alcance de todo el mundo. Pero, entre todas las naciones, se ha distinguido Francia, muy de acuerdo con su tradición, ya que era la única que con anterioridad había sentido esta preocupación de hacer leer a San Agustín en romance. No se ha contentado, sin embargo, Francia con mantener o remozar las traducciones que

ya tenía, sino que ha acometido la empresa de dar una nueva. La Biblioteca Agustiniiana, dirigida por *Études Augustiniennes* viene así realizando una labor modelo, que en ninguna nación ha podido ser aún superada. Los méritos de esta edición son muchos y muy grandes. Ante todo se ha determinado a publicar los mejores textos y se ha buscado traductores que manejan por igual y de un modo científico tanto la lengua latina como la francesa; ha buscado los mejores especialistas para ofrecernos las Introducciones y las notas; ha ordenado tanto las Instrucciones como las Notas de un modo fácil de consultar y dentro de un orden orgánico, que al final viene a convertirse en un excelente Comentario de San Agustín; esa misma finalidad se logra plenamente con la bibliografía moderna y con los Índices; se ha escogido un tamaño y un papel que convierte la edición en edición de bolsillo, por decirlo así, fácilmente transportable y manejable; la claridad de letra y separación de pericopas dan a la edición un aspecto nítido y agradable. La empresa es lenta y laboriosa, pero será eterna.

Este volumen está consagrado al período que va desde la Conferencia de Cartago (año 411), que fue el golpe de gracia para el Donatismo, hasta el final de la vida de Agustín. Al lo que hemos dicho anteriormente añadimos aquí los nombres del traductor Finaert y del comentador Lamirande, que no son ya desconocidos. Correspondía a Lamirande, autor de estudios de eclesiología agustiniana, comentar estos tratados antidonatistas. Sus notas finales son un pequeño tratado de donatismo. La Biblioteca Agustiniiana y los Estudios agustinos se están cubriendo de gloria con esta edición tan científica y tan hermosa. Reciban la felicitación de todos los estudiosos de todo el mundo.—L. CILLERUELO.

Pastoral

FOURNIER, E., *Prédication Pastorale et Renouveau Liturgique*. I. *Le Credo*. II. *Les Sacraments*. III. *Le Christ, notre Loi*, Edit., Lumen Vitae, Bruselles 1965, 21,5 × 15, 212, 214 y 214 p.

Dentro del movimiento de Pastoral moderno uno de los aspectos claves, por no decir el fundamental, ha sido y es el de la adaptación del mensaje cristiano a las diversas categorías de gentes. Los ensayos, las tentativas y las pruebas que se están efectuando llenan páginas de infinidad de libros. Pero no todos han respondido a lo que se espera, aunque ello no extrañe demasiado ya que se trata de una tarea ardua y complicada. Elie Fournier forma tal vez un caso aparte dentro de la vastísima literatura que nos ofrece ensayos en torno a la pastoral de la predicación. Su larga experiencia le ha servido de orientación para armonizar en la estructuración de los esquemas la doctrina, como fundamento de una piedad auténtica y la liturgia, como fuente imprescindible de esa piedad. La predicación hoy, si ha de responder a las necesidades más urgentes del pueblo y mantener una fidelidad a lo que de ella pide la Iglesia, no puede prescindir del aspecto catequético y kerigmático. La dificultad radica precisamente en armonizar de una manera sencilla y breve el dogma, los sacramentos y la moral, para que los fieles reciban una instrucción conjunta y completa. Fournier ha acertado plenamente en el planteamiento de su obra y en la consecución de su propósito. El primer tomo es un intento de adaptación del dogma al ciclo anual litúrgico, cosa nada fácil, pero bien planteada y conseguida. El segundo tomo lo dedica a los sacramentos, con idéntica finalidad, consiguiendo a través de los esquemas, una enseñanza admirablemente orgánica. En el tercero se fija en la respuesta del hombre a Dios de quien depende la iniciativa de la salvación que el hombre conseguirá con el sometimiento voluntario a la Ley divina.

Cabe destacar también la claridad de los temas propuestos en cada domingo, así como la profusión y engarce de citas bíblicas del Antiguo y del Nuevo Testamento, el fin concreto y las consecuencias y aplicaciones que presenta y

propone, según la orientación de cada uno de los temas. Por todo ello creemos que se trata de un plan de conjunto sumamente práctico y eficaz en orden a la consecución de una homilía verdaderamente litúrgica.—J. GARCÍA CENTENO.

PASTEU, A., *Les sacrements sources de vie spirituelle*, París 1965, 18 × 14, 209 p.

Se trata de un libro que intencionadamente ha sido escrito de forma sencilla, respondiendo, por una parte, a sus destinatarios, que hemos de identificar con los fieles practicantes, pero sobre todo, con los no practicantes, y, por otra parte, a los deseos del episcopado francés que invitaba a su clero a lograr una exposición al alcance de todos. Atrae la cohesión que el autor ha logrado entre todos los datos que nos ha legado la tradición y la forma de exposición de nuestros días. Es una impresión agradable que ya sorprende al lector en la introducción, en la que con gran sencillez nos habla de los sacramentos como actos de Cristo y como encuentros personales entre Cristo y el alma que se acerca a recibirlos. Es una agradable sorpresa que perdura durante la exposición de todos los sacramentos, al constatar, cómo apoyándose en los datos conciliares, a través de la imagen humana, una especie de parábolas, lleva al fiel a personalizar cada uno de los sacramentos dando cabida a cada uno de los movimientos teológicos de nuestros días referentes a los sacramentos. También queremos destacar su noble esfuerzo por revalorizar en el pensamiento de los fieles el sentido de la confirmación. Logra su intento de ser predominantemente pastoral, ayudando mucho a los pastores de almas en sus tareas apostólicas y de predicación, sin sacrificar ningún dato teológico.—Z. HERRERO.

GOLWITZER, H., *Athéisme marxiste et foi chrétienne*, Edit. Casterman, Tournai 1965, 19 × 13,5, 207 p.

Marxismo y Cristianismo se oponen radicalmente. El marxismo pretende dar una explicación exhaustiva de la realidad y por lo mismo necesita de una religión de tipo cristiano. Pero ¿hasta qué punto son incompatibles? El haberse iniciado ya el diálogo entre cristianos y marxistas deja entrever una cierta posibilidad. El autor quiere presentar en esta obra la expresión de una opinión sobre un posible diálogo entre marxistas y cristianos. Es claro que para esto es necesario, como nos dice el autor, ver con claridad qué grado de oposición existe entre estos dos sistemas; no colocarse en una postura que desconozca tanto las deficiencias de un cristianismo inauténtico como los puntos de contacto que en la ideología comunista harían posible un acercamiento. Parece que ha llegado el momento de reflexionar sobre lo que pueda acercar el cristiano al marxista de buena voluntad. Esto evidentemente tendría lugar a base de la consideración de aquellos elementos comunes que justificarían una postura cristiana o marxista para la solución de los problemas que agitan hoy a la humanidad. Para el autor el tema es capital, ya que la crítica marxista de la religión, más que relegar a un segundo plano la cuestión religiosa, la hace, más bien punto central al presentarse el marxismo como algo que puede satisfacer todas las aspiraciones del hombre.—F. CASADO.

VARIOS, *Situation du problème de la mixité*, Edit. Feuilles Familiales, Bruxelles 1964, 18 × 13, 159 p.

Es un librito, o mejor un folleto, en el que se afronta con valentía el problema de la promiscuidad de la juventud. Desconoce las posturas negativas, de reserva. Trata de llevar al lector a la convicción de que la promiscuidad es un hecho, cuya existencia no se puede discutir. La promiscuidad es una realidad que la vida moderna impone desde los más diversos puntos de vista en el trabajo de las fábricas y comercios, en la diversión, etc. Entre las personas adultas se encuentran diversas opiniones sobre la promiscuidad. La única verdadera y fructífera es la de aceptar su existencia, no solamente aceptar este nue-

vo grupo social, sino correr con firmeza el riesgo que trae consigo siempre todo progreso; tratar de buscar lo positivo que en estas reuniones, en este mutuo contacto pueden encontrar los jóvenes; ayudarles, por medio de un espíritu joven, a reflexionar para ver en la promiscuidad, en el trato de chicos y chicas entre sí, un medio de descubrir al otro no solamente como una cosa que se va a someter a un propio servicio, sino como una persona abierta al diálogo, como una persona que se presenta para un conocimiento de sus cualidades y de su misión en el mundo. Finalmente, una vez descubierto el otro como persona con unas cualidades y una misión a realizar en su vida, el mutuo contacto debe llevarlos a reflexionar sobre cuál de aquellas diversas cualidades y misiones puede afianzar y ayudar a realizar con las suyas propias. Así este nuevo grupo social capacitaría a los jóvenes para una elección más consciente y decidida de la comparte de su vida. A estas conclusiones llega mediante una serie de observaciones muy útiles y dignas de tenerse en cuenta por los padres en cada una de las edades de sus propios hijos.—Z. HERRERO.

FRIES, H., *Ärgernis und Widerspruch*, Echter Verlag, Würzburg 1965, 23 × 14, 156 p.

Es realmente una pena que nos dediquemos a refutar al maniqueo y al liberal, mientras en derredor nuestro, corren las fórmulas de oposición al Cristianismo. Es verdad que se necesita coraje para enfrentarse con los herejes vivos, pero todos hacemos demostraciones innecesarias de valor. Fries no ha querido contentarse con refutar a los muertos y nos ofrece en este libro una réplica a las principales objeciones que han formulado los que han criticado directamente al Cristianismo. Los nombres de Bertrand Russell, Gustav Wyneken, Gerhard Szczesny, Karl Jaspers, John A. T. Robinson, y los de los mismos católicos que han criticado al Cristianismo tienen en este libro un puesto digno, pero reciben también una crítica adecuada. A lo largo del volumen se va organizando una Apologética actual, mucho más provechosa que la refutación de Arrio y de Zaratustra. El libro se hace encantador por su aire vivo y suelto, por su tono actual. Sin ofender a nadie, critica a los críticos y permite a los hombres de buena voluntad ver de qué parte cae la razón y auténtica crítica constructiva. El volumen está muy bien presentado.—L. CILLERUELO.

HUVELIN, H., *Cours sur l'Histoire de l'Église*, T. I *Missions des Apôtres*, Edit. Saint Paul, Paris (6^e) 1964, 19 × 14, 209 p.

El 21 de noviembre de 1875 comenzó a predicar en la cripta de la parroquia de San Agustín el vicario de la misma, Huvelin, de modo totalmente nuevo y original. Se trataba de instruir a los jóvenes en las verdades de la fe y deterrar así la dolorosa ignorancia religiosa que existía entonces. Para ello, anunciaba la explicación de un catecismo bajo la guía de la historia todos los domingos a las ocho y media en la cripta de la iglesia. El éxito fue total y no ya sólo acudían jóvenes, sino gente de todas las edades y condiciones. Estas explicaciones se extendieron a lo largo de diez años —1875-1885— durante los meses de noviembre a junio.

Todos estos detalles referidos pueden darnos una idea de lo interesantes que se presentan ahora estas publicaciones de las enseñanzas del sacerdote Huvelin. Estas publicaciones son sencillamente las notas, tomadas durante las conferencias por algunas de las oyentes, que copiaban con fidelidad incluso las mismas expresiones del orador. De ahí las deficiencias en la forma y estilo exigidos al escritor. Lo cual no quiere decir falta de erudición y reflexión y espíritu crítico en lo que decía. Precisamente son cualidades en las que extrañamente abundaba, conjugándolas todas ellas con su fino sentido intuitivo de la historia.

Este tomo primero trata de la predicación apostólica, principalmente de San Pablo, a judíos y gentiles, con una visión clara del mundo político e intelectual de entonces, contrastando con la doctrina de los Apóstoles.—E. GUTIÉRREZ.

KARRER, O., *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Kösel-Verlag, München 1966, 18 × 11, 270 p.

El autor recoge en este libro sus reflexiones sobre la realidad histórica y espiritual del Concilio Vaticano II, que anteriormente había ido publicando, en el transcurso de las diversas sesiones conciliares, en la revista "Hochland". Estas reflexiones han sido ahora supervisadas y enriquecidas con abundantes notas, a la luz de una selecta bibliografía, para la presente publicación, si bien ha querido conservar la "atmósfera" especial en que fueron escritas para la revista predicha. La nota dominante de tales reflexiones es el anhelo de la unión de los cristianos y el significado que el Vaticano II tiene para esta unión.—E. GUTIÉRREZ.

INSTRUMENTOS DE COMUNICACIÓN SOCIAL. Comentario al Decreto "Inter Mirifica". Edición preparada por Rafael de Andrés, Edit. Razón y Fe, Madrid 1966, 22 × 14, 384 p.

"Entre los maravillosos inventos de la técnica que, principalmente en nuestros días, extrajo el ingenio humano, con la ayuda de Dios, de las cosas creadas, la Madre Iglesia acoge y fomenta aquellos que miran principalmente al espíritu humano y han abierto nuevos caminos para comunicar facilísimamente noticias, ideas y órdenes...

La Madre Iglesia reconoce que estos instrumentos, rectamente utilizados, prestan ayuda valiosa al género humano, puesto que contribuyen eficazmente a unir y cultivar los espíritus y a propagar y afirmar el reino de Dios...

Por lo cual el Sacrosanto Concilio, acogiendo la vigilante preocupación de pontífices y obispos en cuestión de tanta importancia, considera su deber ocuparse de las principales cuestiones pertinentes a los instrumentos de comunicación social".

De intento hemos copiado este párrafo, con el que comienza el Decreto conciliar sobre los medios de Comunicación, porque él nos da la clave y la finalidad del presente estudio.

El libro que comentamos no es otra cosa que un extenso, profundo y serio comentario al referido Decreto "INTER MIRIFICA", efectuado por hombres que bien podemos considerar los mejor preparados y estupendos especialistas en la materia.

Sus nombres son ya la mejor garantía del presente trabajo: Baragli, Iturriz, Micó Buchón, César Vaca, Staehlin, Vázquez, García Jiménez, Valtierra, Taddei y Tellini.

El libro nos interesaba mucho por cuanto tenemos preparados para la publicación una serie de trabajos sobre el decreto citado. Por eso podemos decir sin engaño alguno que le hemos leído. Y nos ha gustado. Y es útil, casi podríamos decir necesario, para cuantos tengan que hablar o escribir sobre esta materia.

Nadie duda hoy de la importancia del documento conciliar y de la que han adquirido hoy los medios de comunicación social.

Los dos primeros trabajos, de los citados Baragli, Consultor de la Comisión Pontificia y crítico de cine en "La Civiltà Cattolica", y R. de Andrés, estudian el Decreto desde el punto de vista objetivo y general y fijándose en la historia del mismo y en su misión como evangelización universal.

El resto de los ensayos tienen un carácter más concreto y particular. Se refieren, bien a la psicología de los instrumentos de comunicación; al problema del hombre, Sociedad y Estado ante las técnicas de difusión; a la Belleza, Arte y Moral de los mismos; a la formación de la conciencia del espectador; al problema de la juventud relacionado con los mismos medios; a la deontología y obligaciones de los católicos respecto de los instrumentos; y finalmente a los medios de expresión en la sociedad humana.

El libro está magníficamente editado, tanto por lo que se refiere a la edición latina del Decreto, como por la buena traducción del mismo y los excelentes comentarios de los autores citados.—T. APARICIO LÓPEZ,

MASS, M., *La presse d'aujourd'hui. Radio, disque, chanson. L'Homme et l'Image*, Edit. Bloud et Gay, Editeurs.

He aquí tres pequeños volúmenes, casi podríamos decir que se trata de tres folletos, pero con la categoría de libros por razón de su contenido.

Y digamos, ante todo, que el título general de esta serie de libros "MASS MEDIA" se propone estudiar los medios de comunicación social, pero con un estilo accesible al gran público.

La tentativa de reunir en un solo estudio todas las técnicas de la Comunicación moderna no deja de ser original.

El libro, o mejor, la serie de libritos, se dirige a todos los educadores y hombres de buena voluntad que se preguntan sobre el lugar, el riesgo y los cambios de la "MASS MEDIA" en la promoción del hombre y la civilización.

La división en tres volúmenes, pequeños volúmenes, muy manejables, magníficamente impresos, descansa sobre una triple distinción técnica y práctica: 1.ª La imprenta moderna. 2.ª La imagen sonora. 3.ª La imagen visual.

Las tres nos darán una serie de revistas y libros de bolsillo, la canción, el disco y la radio, el cine y la televisión.

El primero de los libritos se refiere a la *Prensa en el día de hoy*, mejor traduciríamos por "La Prensa hoy". Una prensa que ha evolucionado enormemente desde el siglo XVIII, y de cuya evolución, en sus distintos aspectos, nos hablarán: J. Gritti, Y. Le Gall, C. Frere et N. Phelouzat, E. Sullerot y P. A. Martell.

El segundo tomo está dedicado a la canción, el disco y la radio. Los autores de los artículos son J. de Panafieu, C. Hermelin, J. G. et J. C. Moreau y el citado arriba J. Gritti.

El tercero trata del hombre y la imagen, con bellos y documentados trabajos de G. Salachas, J. Gritti y C. Beauvalet.—T. APARICIO LÓPEZ.

Espiritualidad

CASIANO, J., *Institutions Cenobitiques*. (Texto latino revisado, introducción, traducción y notas por J. Cl. Guy), Edit. du Cerf, París 1965, 530 p.

La colección "Sources Chretiennes", que ya se había preocupado del ilustre abad del monasterio marsellés de San Víctor al presentar a sus lectores el texto crítico latino y la traducción francesa de las *Collationes Patrum*, nos ofrece ahora el texto crítico también y la traducción francesa del *De Institutis Cenobitorum et de Octo Principalium Vitiorum Remediis*. Las *Instituciones cenobíticas*—como también se llama a esta obra del abad Casiano—son el código más antiguo de la vida monástica en Francia y podríamos decir que en Occidente, ya que la *Regula ad Servos Dei* de San Agustín tiene un carácter general, sin descender a particularidades como hace Casiano. Las *Instituciones Cenobíticas* y las *Collationes Patrum* son los órganos transmisores del espíritu monástico oriental en Occidente. Además, su autor era el más apto para este cometido dada su estancia en Belén y Bajo-Egipto y sus relaciones con San Juan Crisóstomo y Evagrio Pónico. En Oriente vivió Casiano lo que después habría de enseñar en Occidente.

El *De Institutis Cenobitorum et de Octo Principalium Vitiorum Remediis* está dividido en dos partes bien diferenciadas. La primera comprende los libros I-IV, en la que trata del vestido de los monjes, del rezo del oficio divino y de formación de los que renuncian al mundo, que traduciríamos en terminología monástica moderna, "de la formación de los novicios". Casiano junta a normas prácticas consideraciones ascéticas muy provechosas. La segunda parte, libros V-XII, la dedica a los vicios que acechan al monje y a los remedios que tiene

para verse libre de ellos. A cada vicio: gula, fornicación, avaricia, cólera, tristeza, pereza, vanagloria y orgullo, dedica un libro. Esta parte es más rica en sugerencias ascéticas ya que el tema se presta más a ello.

La influencia de Casiano en la espiritualidad de Occidente, y sobre todo en la espiritualidad monástica, está fuera de duda. Sus obras fueron muy leídas y copiadas durante toda la Edad Media. San Benito las recomendaba a sus monjes y su misma *Regla* lleva la nota de una fuerte influencia de las *Instituciones Cenobíticas* del abad de San Víctor. Es casi seguro que Casiano hubiera ocupado un puesto en el Martirologio Romano con el título de Santo Padre de la Iglesia si no hubiera tenido esos deslices en la cuestión de la gracia que le hacen pasar por el padre del semipelagianismo.

La presente edición de las *Instituciones Cenobíticas* va precedida de una breve, pero enjundiosa introducción del P. J.-Cl. Guy. A lo largo de toda la traducción aparecen notas breves del traductor en las que se muestra conocedor profundo de la espiritualidad monástica primitiva. Además la edición es crítica, se comparan las variantes lecciones de los distintos códices. El aparato crítico y las notas, recogido en anotaciones marginales, no entorpece para nada la lectura. Por otro lado, el P. Guy no se olvida de darnos una selecta bibliografía, un índice de los lugares citados de la Sagrada Escritura y otro índice de materias. La presentación tipográfica es excelente.—T. PINTO.

GALOT, J., *L'Eglise et la femme*, Edit. Lethilleux, París 1965, 18,5 × 13, 208 p.

El ser proclamada María como Madre de la Iglesia en el Concilio Vaticano II, y el hecho de la admisión en el mismo, como algo insólito una representación del sexo femenino, ha dado actualidad a lo que pudiera ser el problema de la mujer en la Iglesia. El puesto privilegiado de la mujer entre las mujeres es evidente. Decir que María es madre de la Iglesia es afirmar que la mujer ha representado un papel importantísimo y primordial, después del de Cristo, en el nacimiento y desarrollo de la misma Iglesia. En la obra que presentamos el autor se pregunta cuál podría ser el lugar asignable a la mujer en la Iglesia. Esta, que tanto ha contribuido a la liberación civil de la mujer y que, por otra parte, tradicionalmente la ha mantenido excluida de funciones eclesiásticas, ¿debería revisar esta actitud? Sabido es que algunas iglesias protestantes han admitido a su sacerdocio a las mujeres. El autor basa su estudio sobre la constitución "Lumen Gentium", sobre pasajes del Evangelio y de San Pablo y se apoya en las enseñanzas de la Tradición. A través de estas páginas va apareciendo en primer lugar la mujer por excelencia como cooperadora con Cristo en toda la obra de la redención y en la santificación de los miembros del cuerpo místico. La mujer tendrá como misión encarnar el espíritu auténticamente cristiano que, en un seguimiento perfecto de Cristo, o también en el matrimonio en que imitará a la esposa de Cristo, la Iglesia, conservará y transmitirá, sobre todo con su vida, el mensaje cristiano a la familia y a la sociedad.—F. CASADO.

SAN AGUSTÍN, *Enarraciones sobre los Salmos* (3.º), Edit. Católica BAC, n.º 255, Madrid 1966, 1.033 p.

Es el tercer volumen de las enarraciones sobre los Salmos, que sigue enriqueciendo la biblioteca del católico culto. Que la obra sea de importancia excepcional, como todas las obras de San Agustín, no es necesario recordarlo. Los Salmos, como palabra de Dios, están cargados de ideas grandiosas; estas ideas son las que la pluma de un tal Padre de la Iglesia desarrolla con densidad escriturística y profundidad ascético-mística. Los salmos explicados son los comprendidos entre el 16 y 117 ambos inclusive. Por ser este volumen una continuación de los dos que han salido ya sobre el tema, se nos da en él la mera traducción del texto sin más. La traducción sigue siendo del incansable P. Balbino Martín, intensamente enamorado de todo lo agustiniano.—F. CASADO.

GIRONELLA, J. R. *Hacia la intimidad con Dios*, Edit. Subirana, Barcelona 1966, 13 × 9, 51 p.

Un apenas folleto que externamente tiene apariencias de poco pero que en realidad encierra una espiritualidad muy concentrada. Contiene exactamente 47 preguntas que son, como el mismo autor dice, "puntos brevísimos de examen, de retiro, de meditación para la vida espiritual", pero que van directamente al blanco. Verdaderas vitaminas espirituales que son como la fragancia de unos ejercicios espirituales y también como prolongación natural para los momentos de cada día. Las cuatro páginas finales son como otras tantas respuestas a las preguntas que constituyen el resto de este precioso librito.—F. CASADO.

AUGEREAU, J., *La chance supreme de l'homme*, Edit. Lethilleux, París 1964, 20 × 15, 288 p.

El subtítulo que se pone a la obra es una declaración y un programa: Ensayo de Ontología Cristiana. En esto radica la especial estructura de la obra. Las partes se desarrollan así: 1.ª parte: Dios, 2.ª parte: lo real contingente, 3.ª parte: el más allá, 4.ª parte: Jesucristo y la Iglesia.

No se puede dudar de que los títulos son sugestivos y cargados de contenido. El autor confiesa ingenuamente en el prólogo: "Una ontología lúcida y honesta es una sabia ignorancia, directamente abierta sobre el misterio". Ello muestra los terrenos desconocidos y suscita deseos que agitan nuestros estratos profundos.

Una ontología cristiana lleva a la contemplación de las verdades reveladas. Descubre, en toda su amplitud, la armonía universal y llena, más allá de toda esperanza, los deseos latentes de nuestra naturaleza humana.

Un libro interesante con una temática apasionada.—B. DOMÍNGUEZ.

COSTE, R., *L'homme Pretre*, Edit. Desclée, París 1966, 21 × 14, 254 p.

El sacerdote, este desconocido. Sí, porque unos le juzgarán como una reliquia del pasado, presente hoy en una civilización que se ha hecho sin él y que ya no le necesita; y que, por lo mismo, o le persigue o le compadece. Y lo peor es que esta incomprensión llegue a existir entre los mismos cristianos para los que no sea ya el Cristo viviente entre ellos, considerado por ellos mismos, a lo más, como un funcionario distribuidor de sacramentos, y al que se impide intervenir en cuestiones de tipo religioso o moral que contraríen sus pasiones. Pero hay algo más, al sacerdote se le expiará y se le juzgará sin compasión en sus desviaciones y pecados. Esta obra quiere ser una respuesta al interrogante sobre el hombre-sacerdote, sobre la esencia de su misión y sobre las exigencias concretas que de ella se derivan en el mundo de hoy. Los títulos de los capítulos nos señalan materias interesantísimas: esencia del sacerdocio y sus fundamentos escriturísticos; el sacerdote como signo viviente del Señor en la Iglesia; el sacerdote hermano de los hombres; el ministro de la palabra de Dios y de los sacramentos; el pastor de las almas; el testimonio del Reino; el signo de contradicción, etc. En una palabra, es una obra que, como dijo el Cardenal Suenens, que la prologa, puede ser de gran ayuda para sacerdotes y seminaristas, para jóvenes que se pregunten por la propia vocación, y también para los seglares adultos a fin de que comprendan la necesidad, la grandeza y las exigencias fundamentales de la misión sacerdotal.—F. CASADO.

HAMER, J., *La Iglesia es una Comunión*, Edit. Estela, Barcelona.

Cualquiera que esté en línea de actualidad teológica considera el tema "Iglesia" central. Con un término muy de actualidad podemos decir que él *dinamiza* el contenido y la forma de gran parte de los escritos teológicos del momento. En los Documentos del Vaticano II aparece la Constitución "Lumen Gentium".

como la más fundamental y la que da forma a todos los demás. No olvidemos que estamos en la época de la Iglesia.

El presente libro nos da el tema eclesial bajo una forma específica: "La Iglesia es una Comunión". Los tres apartes que enlazan y ligan el contenido del mismo son los siguientes: 1. La Comunión en el centro de una definición de la Iglesia. 2. La misión de la Iglesia. Las causas generadoras de la Comunión. 3. La Comunión en sí misma y en sus expresiones.

Aunque el libro está escrito antes de aparecer la "Lumen Gentium", lo que tal vez pudiera prestarle interés e importancia, creo que los temas desarrollados son densos y dignos de considerarse, para tener un concepto más amplio del rico y sabroso concepto de Iglesia.—B. DOMÍNGUEZ.

RAHNER, K., *El Año Litúrgico*, Edit. Herder, Barcelona 1966, 18 × 12, 143 p.

La Liturgia, nos dice el Vaticano II, debe ser la fuente primera de la piedad cristiana. Por ello, y como culminación del movimiento litúrgico, ha adquirido el lugar que le correspondía en la vida de la Iglesia.

El P. Karl Rahner, cuyas elucubraciones de alta Teología Dogmática recorren todo el mundo, ha querido contribuir con estas meditaciones sobre "El Año Litúrgico" al engrandecimiento de la Liturgia. Y lo ha hecho, como siempre, con mano maestra. Por cierto que la Dogmática y la Liturgia están íntimamente relacionadas y ambas beben en las fuentes de la Sagrada Escritura y de la Tradición.

La breve historia de este "Año Litúrgico" abarca en jalones muy específicos la trayectoria de todo el año litúrgico. Comienza en Adviento, tiempo de esperanza, y termina en la festividad de todos los Santos a través de las fiestas más relevantes del año.

¡Sencillez, unción mística, contenido teológico pueden ser muy bien las características de este libro! Todas ellas muy aptas para llegar al corazón y a la inteligencia de todos los cristianos.—B. DOMÍNGUEZ.

BARTHELEMY, D., *Dios y su imagen*, Edit. Dinor, San Sebastián 1965, 19 × 12, 256 p.

Me ha impresionado gratamente una confesión del autor. Ella valora el sentido eminentemente espiritual de este libro, que nos habla de la trayectoria bíblica de la salvación. Después de achacar ciertos inconvenientes a su obra y de calificarla de obra no seria, dice: "Si, a pesar de todo, me he permitido publicarla es por haber llegado a la convicción de que los movimientos de crítica rigurosa corren peligro de no dejar ver lo que es verdaderamente serio en las Sagradas Escrituras: la palabra de Dios dirigida a su pueblo de hoy, es decir, a usted y a mí. Suscribo estas palabras. Porque, si en todo estamos en peligro de caer en un escientificismo rígido y esquematizado, este peligro afecta de manera especial a la palabra de Dios.

Tenemos, pues, ante los ojos, un libro sencillo que nos presenta la Historia de la Salvación paralela al proceso existencial de la deshumanización del hombre, hecho a imagen de Dios.—B. DOMÍNGUEZ.

SHEPPARD, L., *Le culte en esprit et en vérité*, Edit. Desclée, París 1966, 19 × 12, 158 p.

El solo título ya es todo un programa, pues se enfrenta directamente contra el formulismo, para abogar por un culto en espíritu y en verdad. Es una obra de cariz definitivamente histórico-litúrgico. Los distintos capítulos que tejen su contenido suenan así y son índice de su marcado interés: 1.º la Liturgia como acto de salud y como Misterio. 2.º la Liturgia del Antiguo Testamento. 3.º Liturgia judía y cristiana. 4.º bosquejo histórico de la Liturgia romana. 5.º Liturgia

y contemplación, 6.º la Liturgia y los lugares de culto. 7.º la Liturgia y sus dificultades actuales.

Todos ellos interesantes nos hablan elocuentemente de un problema tan actual como el litúrgico desde puntos bastante divergentes.—B. DOMÍNGUEZ.

LAPLACE, J., *La direction de conscience ou le dialogue spirituel*, Edit. Maison Mame, París 1966, 18 × 13, 219 p.

Trata el libro de uno de los problemas más difíciles en los que puede embarcarse normalmente un sacerdote: la dirección espiritual. Hasta el título ha chocado a muchos, porque estamos en la época en que todo nos choca. Lo cierto es que la dirección de conciencia o diálogo espiritual plantea problemas muy serios y requiere cualidades numerosas y complejas. Vaya por delante que el verdadero director es el Espíritu Santo y que el hombre nunca debe presumir suplantar su acción.

El P. Laplace aporta a su libro el rico veneno de las experiencias personales. Ha dedicado gran parte de su vida a dar retiros y ejercicios a sacerdotes. Por eso, su palabra no puede dejar de ser autorizada. El libro lleva una marcada orientación. Está principalmente dedicado a sacerdotes y directores de conciencia. Con todo, puede muy bien servir a todos aquellos que deseen trabajar en la Iglesia de hoy.—B. DOMÍNGUEZ.

LÓPEZ MELUS, J. M., *Exégesis moderna y espiritualidad evangélica*, Edit. Apostolado de la Prensa, Madrid 1966, 18 × 12, 111 p.

Un libro pequeño. Pero que encarna y enlaza dos ideas profundas: Exégesis moderna y espiritualidad evangélica. La primera parte responde adecuadamente a todo lo que su concepto complejo encierra. Se tienen en cuenta todos los adelantos de la técnica y a la luz de éstos se estudia el origen, el desenvolvimiento y la teología de los Evangelios. La segunda parte es eminentemente práctica. Tiende a darnos el contenido espiritual de la Buena Nueva, a fin de que nosotros construyamos una auténtica espiritualidad evangélica. Dos cosas, técnica y espiritualidad, que aparecen, a primera vista un tanto marginales, se cambian y entrelazan en esta obra para darnos una visión exacta de los Evangelios.—B. DOMÍNGUEZ.

MAERTENS, T.-FRISQUE, J., *Guide de l'Assemblée Chrétienne*, Edit. Casterman 1965, I, 20 × 13, 250 p.; II, 20 × 13, 266 p.; III, 20 × 13, 248 p.; IV, 20 × 13, 270 p.

El título nos habla de la naturaleza de la obra y a él responde el desarrollo de la misma. Se trata, pues, de una guía para que los fieles entiendan la razón y el contenido de las lecturas bíblicas de los domingos. Los puntos que constituyen el objeto de este estudio, son los siguientes: a) Exégesis; b) Análisis litúrgico; c) Tema bíblico; d) Doctrina.

Como puede verse, todos ellos son dignos de consideración y cargados de sentido. Por medio de estas enseñanzas el fiel, e inclusive el pastor de almas, se pone en contacto con el cauce riquísimo de la Liturgia y puede saciar plenamente su sed de Dios.

Sucede con frecuencia que, teniendo al lado un manantial sabroso, por ignorancia o descuido se pasa necesidad. Esto ha sucedido por lo que mira a la Liturgia en muchos cristianos. "La guía de la asamblea cristiana" está proyectada a salvar estos inconvenientes. Y seguramente lo conseguirá.

Auguramos éxito rotundo a un libro que tiene tal campo de acción y que está estructurado para despertar un vivo interés por el tema litúrgico, fuente primera de la piedad cristiana.—B. DOMÍNGUEZ.

BOUYER, L., *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane*, Edit. Montaigne, Aubier 1965, 22 × 14, 309 p.

Estamos en un momento de apertura y ecumenismo. Aires de distintas latitudes invaden nuestro mundo occidental católico.

El presente libro responde a esta concepción. Nos pone en contacto, en primer lugar con la espiritualidad ortodoxa, heredera directa del venero riquísimo de los Padres Orientales. No hay que dudar que esta espiritualidad puede comportarnos provechosos beneficios y enriquecer desde distintos puntos de vista el contenido doctrinal de nuestra espiritualidad.

La segunda parte nos trae la presencia de la espiritualidad protestante y anglicana. No sólo nos habla de sus representantes más genuinos, sino que también nos da su doctrina.

Histórica y doctrinalmente tenemos ante los ojos un libro que nos ayudará a conocer mejor y a apreciar, por tanto, en su justo valor la espiritualidad de los hermanos separados.—B. DOMÍNGUEZ.

CABODEVILLA, J. M., *Carta de la caridad* (fecha en Roma, Vaticano II), La Editorial Católica (B.A.C 254), Madrid 1966, 20 × 13, 487 p.

Como es sabido la nota característica del Concilio Vaticano II ha sido la de la caridad, la del amor que ha extendido los brazos a los hermanos separados y a todos los hombres del mundo; ha querido mostrar al mundo verdadero rostro de Cristo, visto en la unidad y en el amor mutuo de los miembros de su Iglesia. El Concilio ha hecho una invitación a la humanidad para que se acerque a Cristo, y en particular a los cristianos para que se reconozcan mejor en el amor de ese Cristo: "Que sea el amor el único vencedor de todos", decía Pablo VI. José María Cabodevilla ha recogido en esta obra el mensaje conciliar con una exposición magistral de la caridad; hay en ella teología y espiritualidad. El amor del hombre y el amor de la Iglesia constituyen la primera y tercera parte de este libro, y la proyección de estos dos amores sobre la sociedad en pro del bien común. Del tesoro del mensaje evangélico y conciliar el autor ha sabido sacar "cosas nuevas y viejas".—F. CASADO.

ANDRÉS, R., *Evangelio al flash*, Edit. Hechos y Dichos, Zaragoza 1965, 15 × 11, 365 p.

Trátase de unos comentarios ágiles y vivos en que se enfrentan las máximas evangélicas con las diversas situaciones y mentalidades del hombre cristiano, con estilo moderno, intención apostólica y sobriedad encomiable y provechosa. El título de "flash" es exacto, porque cada página es un relámpago luminoso que impresiona, aunque no deslumbra. Se divide la obra en cuatro grupos de "flashes que lo dicen todo": 21 de amanecer: Belén y Nazaret; 25 de mediodía: Galilea y Judea; 61 de atardecer: Jerusalén; 25 de nuevo día: vida gloriosa. Buen índice de materias. Obra antológica, basada en el Evangelio con proyección sobre las más diversas situaciones de la vida. Deleita, orienta, enfervoriza, interroga con disparos certeros para calibrar la verdad y la sinceridad del cristianismo vivido por cada creyente. Acierto indiscutible en la selección de los temas, en las insinuantes páginas fotográficas, en el modo vibrante y sencillo de llegar a todas las inteligencias y a todas las voluntades.—P. DICTINIO R. BRAVO.

Filosofía

VERNAUX, R., *Philosophie de l'homme*, Edit. Beauchesne, París 1956, 22 × 13,5, 190 p.

Este tomito, muy bien presentado por cierto, forma parte de un curso de filosofía tomista habiendo visto la luz hace ya una decena de años. Esto, no obstante, no resta actualidad al contenido ya que se trata de una antropología metafísica racional, patrimonio psicológico esencialista perenne. El autor es clarísimo en la exposición de las ideas y la presentación tipográfica no puede ser mejor; se ajusta al genuino pensamiento tomista. En una palabra, es un manual de psicología general de ideas muy claras y bien expuestas. Forma parte de un curso de filosofía tomista muy recomendable.—F. CASADO.

MONTANARI, G., *Determinazione e Libertá in San Tommaso d'Aquino*, Edit. Pontificia Università Lateranense, Roma 1962, 24 × 17, 155 p.

El autor se enfrenta decididamente con el problema de la libertad humana frente a la moción divina de la voluntad según la doctrina del Angélico. Comienza dedicando un buen número de páginas al aspecto fenomenológico-descriptivo de la libertad; se llega a la conclusión de que el hombre tiene dominio de su actividad porque está repleto de ser, con una verdad e inmanencia en su actividad íntima, siempre, claro está, bajo la noción divina. La causalidad de la causa segunda se convierte en principal respecto de la determinación específica del ser. El capítulo III constituye, por decirlo así, el núcleo de toda la obra. En dos grandes artículos viene examinado el problema desde el punto de vista de la moción divina y del de la acción de la voluntad humana. La moción divina sobre la "voluntas ut ratio" se verifica teniendo como resultado quitarle a la voluntad la indeterminación y moverla a la acción en cuanto acción. Pero también la voluntad se mueve a sí misma con verdadera causalidad eficiente aunque secundaria, quedando bajo su dominio el campo de la especificación de la acción. El autor quiere mantenerse a toda costa al margen de las posturas neobañeziana y neomolinista a base de un estudio profuso y profundo de los textos de Santo Tomás. Termina la obra con un Apéndice sobre la "voluntas ut natura" y la "voluntas ut ratio" en la doctrina tomista acerca de la libertad. Esta obra hace el número 4 en la *Corona Lateranensis* de la Universidad del Laterano.—F. CASADO.

GIANNINI, G., *Il Problema Antropologico*, Lib. Edit. Pontificia Università Lateranense, Roma 1965, 21,5 × 15, 227 p.

Como el mismo autor modestamente confiesa, no se trata de una exposición del problema antropológico en toda su amplitud sino atendiendo a lo que pudieran ser sus directrices en el desarrollo histórico-especulativo y limitándose en el tiempo a lo que va desde los presocráticos hasta Santo Tomás. Sin embargo, creemos que el autor hace algo más que iniciar y estimular un estudio ulterior. El autor va presentando en diversos capítulos la génesis y desarrollo progresivo del problema. En los albores de la filosofía ya aparece aunque envuelto en las brumas de la mitología. En los presocráticos tenemos una especie de preludio ya que los elementos agua, piedra, imán, ápeiron, etc., son como algo viviente con una cierta ley universal de justicia e injusticia. A través de Pitágoras, Parménides, Eráclito, Empédocles y Anaxágoras se va perfilando más y más la relación entre el cuerpo y el alma. Como Sócrates, el problema pasa de la fase de planteamiento a la de una solución auténtica que se completará con Platón y Aristóteles. En la filosofía postaristotélica el problema antropológico se enfrenta con soluciones de tipo materialista (estoicos y epicúreos), conse-

cuencia lógica de la decadencia del pensamiento. En el neoplatonismo el espíritu termina absorbiendo a la materia. La concepción antropológica platónico-agustiniana supera totalmente la concepción pagana y proyecta ya la dirección que va a tener en la Patrística. Finalmente el pensamiento tomista desarrollará los principios aristotélicos y fundamentará la concepción antropológica en la unión sustancial entre el alma y el cuerpo. Sinceramente creemos que el autor ha logrado una exposición objetiva y clara. Hubiéramos deseado alguna referencia a las últimas conclusiones de agustinólogos del día respecto del conocimiento en San Agustín.—F. CASADO.

BORDONI, M., *Il Tempo. Valore filosofico e misterio teologico*, Edit. della Pont. Univ. Lateranense, 24 × 17, 300 p.

El hombre se encuentra enteramente sometido al factor tiempo; todo en él tiene que contar con esta dimensión: si se mira al pasado, el hombre de hoy es una especie de producto de un devenir histórico; si hacia el futuro, la realidad del hombre es todavía un proyecto que un día tendrá su plenitud. Temporalizándose, el hombre se va haciendo. Pero este abrirse al futuro se verifica no en fases de eterno retorno sino en fases continuamente progresivas hasta el tiempo final. El contacto con el Absoluto, más bien que oponerse a un historicismo objetivo, salva los valores esenciales del hombre y lo libra de los errores del falso historicismo. Precisamente sólo en el contacto del tiempo con la eternidad puede darse un sentido a una historicidad cosmológica del ser que, partiendo de un principio eterno y tendiendo a una finalidad en constante progresión perfecta, va actualizando los valores del ser humano y del de las cosas que lo ambientan. Esto desde el punto de vista del valor filosófico. En una segunda parte se examina la dimensión teológica del tiempo. El presente cristiano es como el fin de un pasado que tuvo como razón de ser la preparación del Cristo futuro. Y este presente cristiano tiene como objetivo de su duración progresiva ser la flor portadora del fruto que, una vez recogido, hará innecesario el tiempo y constituirá la eternidad. Es pobre, por consiguiente, el concepto de historicidad humana a base del simple trabajo. Además del devenir cósmico hay una acción humanizadora del alma y una presencia santificadora del Trascendente. Finalmente, en unas breves páginas conclusivas el autor rechaza el punto de vista de O'Cullmann que limita el presente de la Iglesia a la sola evangelización del perdón y del dominio del Kyrios sobre todas las cosas sin admitir el tiempo de la Iglesia como obra central del Cristo en ella viviente formando un uno con el instante de la Iglesia.—F. CASADO.

VERNEAUX, R., *Historia de la filosofía contemporánea*, Edit. Herder, Barcelona 1966, 22 × 14, 245 p.

El título del libro puede desconcertar un poco. No se trata, como puede suponerse sin más, de una historia amplia de la Filosofía Contemporánea. Simplemente, es una historia de la Filosofía Contemporánea casi exclusivamente reducida a autores alemanes y franceses. ¿Selección paracalista? No es el caso responder aquí. Lo cierto es que la selección es esa.

Parte el autor de la solución del hegelianismo y nos presenta una crítica del mismo a base de dos discípulos disidentes de Hegel: Marx y Kierkegaard.

Se ocupa inmediatamente de la filosofía de la vida en Alemania y estudia a Schopenhauer y Nietzsche.

El positivismo, el idealismo y espiritualismo franceses, la filosofía de la acción, la fenomenología y el movimiento existencialista con sus representantes más conspicuos constituyen los distintos capítulos de esta historia de la filosofía Contemporánea.

No se puede negar interés a la obra que está hecha con gran conocimiento de los autores y con un sentido crítico muy bien orientado.

La Editorial Herder ha conseguido, a través de su sabia elección y esmerada presentación, un nuevo triunfo en servir a la cultura hispánica.—B. DOMÍNGUEZ,

AUBERT, J. M., *Philosophie de la nature*, Edit. Beauchesne, París Rue de Rennes, 117.

Filosofía y Ciencia han andado y siguen tal vez por caminos distintos. Y no voy a negar que esto es hasta cierto punto legítimo. Con todo, habrá casos, pensemos en el hombre, en que ambas se tendrán que dar la mano, ponerse de acuerdo y buscar una integración.

El presente libro que, como subtítulo suena "Propedéutica a la Visión Cristiana del Mundo", se propone enlazar filosofía y ciencia en aquellos puntos en que deben ir unidas. La Filosofía, a fuer de no quedar en mera categoría mental, no puede desligarse en muchos puntos de los adelantos de la ciencia. Inclusive, a la luz de estos adelantos, corregir algunas o bastantes afirmaciones absolutas.

Jean Marie Aubert ha logrado escribir una obra interesante en la que, sin romper con lo viejo, en lo que tiene de legítimo, ha inyectado la rica savia de lo nuevo. Por eso nos ha dado una visión dinámica del cosmos y del hombre, temas centrales del libro, terminando en una perspectiva cristiana de los mismos.

Un libro ciertamente interesante para el estudioso de la filosofía.—B. DOMÍNGUEZ.

RONDET, H. S. J., *Hegelianisme et Christianisme*, Edit. Lethilleux, París 1965, 19 × 14, 160 p.

Hegel ha sido denominado el Santo Tomás del idealismo por su concepción lógica y bien articulada de una doctrina sobre el espíritu. Se ha pensado también que bien pudiera ser un Aristóteles para los tiempos modernos, cuyo pensamiento sobre el espíritu objetivo pudiera ser aprovechado de alguna manera, como lo fue el del Estagirita en siglos pasados. Es decir, se podría quizás pensar que, de vivir en los tiempos del Angélico, éste no le hubiera dejado al margen de su preocupación por todo lo bueno que hubiera podido descubrir en él. A esta preocupación obedece la obra del P. Rondet que no quiere ser una historia ni exégesis del pensamiento hegeliano, sino solamente una exposición del sistema en su conjunto, basada en una lectura ni muy profunda ni tampoco muy superficial. Los puntos fundamentales son: el espíritu del sistema; la lógica; la cosmología; y sobre todo, la filosofía del espíritu objetivo que pudiera ser de utilidad al filósofo y al teólogo. Ni que decir tiene que Hegel necesitaría, tanto o más que Aristóteles, y en todo caso, ser purificado por las aguas bautismales.—F. CASADO.

ARNAULD, A.-NICOLAE, P., *La Logique ou L'Art de Penser*, Edición crítica, Edit. Presses Universitaires de France, París 1965, 23 × 14, 231 p.

La obra que presentamos nos da una idea magnífica del movimiento de las ideas en el siglo XVII. Esta obra, escrita en colaboración por Arnauld y Nicole, se denominó corrientemente la *Lógica de Port-Royal*, siendo una de las principales obras del pensamiento francés y humano del siglo XVII. El plan general de este escrito está basado sobre la distinción de las cuatro operaciones así entendidas en el siglo XVII: concebir, juzgar, razonar y ordenar. Esta nueva edición está plenamente justificada, a pesar del sinnúmero de ediciones aparecidas en los siglos XVIII y XIX, por ser la primera edición crítica. El contenido, como puede suponerse, es el corriente: en una primera parte se ocupa de reflexiones sobre las ideas consideradas como algo muy necesario, ya que con ellas nos ponemos en comunicación con el mundo del exterior. Con gran sutileza se va analizando el significado de los signos con relación a las ideas, así como también los errores que se han derivado de su falsa interpretación. En la segunda parte, después de un capítulo dedicado al análisis gramatical del nombre, del pronombre y del verbo, entra de lleno en la segunda operación del entendimiento y de su signo, haciéndolo de una manera exhaustiva. En la tercera parte, tra-

tada con mayor cuidado, nos advierte, sin embargo, que hay que tener en cuenta que con frecuencia se yerra, más que por derivar consecuencias mal sacadas de las premisas, por ser falsos los principios de donde se parte. Por lo cual expondrá más bien lo "qu'on dit ordinairement", aunque también añadirá "quelque chose même de plus que se qu'on dit", y por cierto interesantes, como cuando analiza los sofismas que se cometen en la vida civil y en los discursos ordinarios. Finalmente, en una cuarta parte se nos habla del método de la ciencia, y es verdaderamente interesante por las observaciones que hace sobre la demostración "more geometrico" como método. La obra termina con unas cincuenta páginas que añaden los editores, y que son de gran importancia para una perfecta comprensión del texto.—F. CASADO.

BONAFEDE, G., *Rosmini e la Scolastica*, Edit. Salesiana, Roma 1963, 23 × 16, 58 p.

El quinto cuaderno de la simpática *Sodalitas Thomistica* está dedicado a Rosmini y la Escolástica. Aunque aparecido hace tres años, tiene, sin embargo, su actualidad cuando precisamente Rosmini está siendo rehabilitado. Viene también a completar el cuaderno cuarto de la misma colección en la que se intenta hacer ver que la interpretación rosminiana de Santo Tomás es la más exacta. El profesor Bonafede es un buen conocedor del pensamiento medieval y de Rosmini, lo que hace interesante sus disquisiciones. En esta obrita, Bonafede ni reduce Rosmini a Santo Tomás ni condena a ninguno de los dos. Pero, según él, Rosmini habría acercado a Santo Tomás a los textos agustinianos y de San Buenaventura exagerando quizás el pensamiento del Angélico y disminuyendo el pensamiento agustiniano, al paso que él, Rosmini, se situaría en un intermedio entre el agustinianismo y Santo Tomás. En un apéndice a este estudio G. Muzio hace algunas observaciones a las conclusiones de Bonafede insistiendo en que, más bien que disminución de los textos agustinianos, hay en Rosmini una mayor precisión de los mismos; y que, en vez de exagerar el pensamiento de Santo Tomás, habría hecho revivir y habría desarrollado sus principios más genuinos. Es decir, tratándose de las relaciones entre Rosmini y Santo Tomás sería necesario, según Muzio, insistir más en las convergencias de pensamiento que en las divergencias; sin identificarlos, no oponerlos; más bien que oposición, continuación sustancial y lógica de pensamiento.—F. CASADO.

MC LEAN, G. F., *Teaching Thomism Today*, Catholic University of America Press, Washington 1963, 21,5 × 11, 394 p.

El afán de renovación que alienta en los tiempos actuales, si no es controlado y dirigido, puede llevarnos a lamentables desviaciones. Y sabemos que entra dentro de lo que es una legítima revisión de los valores del pasado la confrontación y acomodación de una filosofía perenne que durante siglos ha informado al pensamiento occidental. Pero ¿hasta qué punto un sistema filosófico —el tomista, por ejemplo— pudiera o debiera ser sometido a revisión? Ante una serie de problemas suscitados ¿cómo habría que aceptar un tomismo tradicional? Estos interrogantes han inspirado las discusiones y estudios de una serie de profesores bajo el patrocinio de la Universidad Católica de Washington. Las discusiones se centran alrededor de los puntos siguientes: *Contenido y características esenciales del tomismo; Qué se debe hacer para que la filosofía perenne sea verdaderamente contemporánea; Cómo debe reflejarse esto en el contenido, métodos y cursos*. Ni qué decir tiene que lo que ha dado ocasión a estos escritos es la situación actual que pretende dejar al margen al pensamiento filosófico tradicional. Por ello saludamos con gozo obras como la que recensamos, en las que se reconocen los verdaderos valores de la escolástica, sin negar por otra parte sus deficiencias que, sin embargo, no igualan ni con mucho a sus méritos.—F. CASADO.

HILDEBRAND, D. von, *¿Qué es Filosofía?*, Edit. Razón y Fe, Madrid 1965, 19,5 × 14, 294 p.

Realmente es un hecho que hay que lamentar el concepto que muchos tienen de la filosofía a la que consideran como objeto de despreocupación. Es evidente que esta minimación de la filosofía había de ser siempre a costa del pensamiento humano. Y es que, como alguien dijo, la filosofía, si se la desprecia, se venga. Rechazado el verdadero filosofar, ha invadido al pensamiento un relativismo y un positivismo que son ni más ni menos que el fruto de una concepción puramente científica de la total realidad. En conclusión, nos encontramos con una negación de la filosofía. Y lo peor de todo es que sean los mismos que se dicen filósofos los que, teniendo un respeto ilimitado y una fe incommovible en las ciencias, en filosofía se contentan con un mero relativismo subjetivista. Y así se necesita ser un valiente para asumirse la tarea de rehabilitar a la filosofía. Pues bien, esto es lo que hace von Hildebrand en esta obra que nos presenta, no con carácter apologetico, sino con carácter de exposición más bien fundamental. La temática responde a los siguientes títulos: Naturaleza del conocimiento en general (I); sus formas (II); naturaleza del conocimiento filosófico frente al conocimiento científico y teórico (III); objeto (IV); objetividad e independencia (V); temas fundamentales (VI); señal distintiva (VII); importancia de la filosofía para el hombre (VIII). El interés de la obra se desprende de los títulos indicados; la exposición es clara y la presentación esmerada.—F. CASADO.

FAGGIOTTO, P., *Saggio sulla Struttura della Metafisica*, CEDAM, Edit. Dott. Antonio Milani, Padova 1965, 25 × 17, 215 p.

Esta obra es el quinto volumen de una serie magnífica publicada bajo los auspicios de la Universidad de Padua. Está dedicada en una primera parte, a una exposición de la estructura de la metafísica, continuándose con una segunda en la que se lleva a cabo la defensa de la posibilidad de la metafísica como ciencia de la realidad objetiva. Como se ve, es la actitud contraria a la postura kantiana que hace preceder la demostración de la posibilidad de la metafísica a todo intento de estructuración de la misma. Evidentemente la postura del autor es objetiva siempre y cuando se pretendiese establecer la posibilidad de la metafísica completamente a priori, ya que se prescindiría en este caso de cualquier experiencia y terminaría quedándose reducida a algo puramente verbal. El pensamiento humano en acto es siempre algo efectivo, algo real y en consecuencia algo que no puede prescindir de una forma metafísica. Nótese, sin embargo, como hace el autor, la diferencia entre una forma ingenua y espontánea de la metafísica "elaborando i dati della esperienza alla luce dei primi principi, ma accogliendo tali dati ed usando tali principi senza farli oggetto di una esplicita riflessione", y la otra forma de metafísica "raggiunta procedendo alla più radicale problematizzazione del discorso umano, fino a raggiungerne la struttura essenziale ed originaria che é la stessa esperienza integrale". Atendiendo a esta distinción, el autor expone en la primera parte una estructuración de la metafísica, mientras en la segunda defiende cómo sea posible. El libro es profundo y su lectura es para entendidos en filosofía.—F. CASADO.

PIEMONTESE, F., *La Veritas agostiniana e l'agostinismo perenne*, Edit. Marzorati, Milano 1963, 22 × 15, 216 p.

El autor estudia la iluminación como fenómeno noético, no teológico ni místico. Y lo hace con una exégesis histórica, aunque añade también consideraciones teóricas. La iluminación es, según él, una relación del hombre con Dios, mediante la cual Dios ofrece a la inteligencia una luz, en la cual ve las verdades inteligibles, y por reflexión permite a la razón (en íntimo contacto con la inteligencia) formular juicios absolutamente ciertos, que escapan a la variabilidad

de los sentidos (p. 21 s.). La unión es, pues, mediata. La luz iluminante no es Dios, sino una imagen analógica y creada. Es evidente así que la interpretación de Agustín no es ontologista. Tampoco es aristotélica, sino más bien "media", dentro de la tradición de San Buenaventura. El libro tiene sobrados méritos para que podamos considerarlo como de interés para todos los que estudian la Noética de San Agustín: primero por el material acumulado y las distinciones introducidas, al dar un gran espacio a problemas que suelen estudiarse con excesiva rapidez y confusión; segundo, porque los estudios de F. M. Sciacca son puestos a contribución, con evidente beneficio para los estudios agustinianos, ya que de ese modo se soslayan otros intérpretes que sirven para ocultar más que para aclarar el pensamiento agustiniano; tercero, por la prudencia con que conduce su estudio sin comprometerse en soluciones arriesgadas.

Si hubiéramos de señalar los puntos que no nos gustan en Piemontese anotáramos estos: aunque alabamos mucho la distinción entre el *lumen intelligentiae* y la autoconsciencia, y aunque apreciamos mucho algunas observaciones sobre la *memoria sui* (p. 149), nos parece que el autor no se mantiene en esos puntos de vista, al suponer que el *lumen intelligentiae* va implicado en el *cogito* agustiniano. Por lo mismo, no nos gusta tampoco la contraposición del cogito cartesiano al agustiniano, ni vemos por qué se reprocha a Descartes el haber querido deducir a Dios del *cogito*. No nos gusta tampoco esa solución de la luz intermedia, que es imagen analógica, y que supone un planteamiento aristotélico, después de tantas precauciones frente a Aristóteles. Eso les aconteció ya a San Buenaventura y a Rosmini. Tampoco nos gusta que se dé de Santo Tomás de Aquino una visión unilateral, como si en el Angélico sólo existiera el discípulo de Aristóteles: nos hubiera gustado una discusión más profunda sobre otras interpretaciones del Angélico. Anotamos estos puntos que no nos han gustado, pero se trata de opiniones muy discutibles y es normal que el autor sostenga las suyas propias. Por lo demás, presta un interesante servicio a los agustinólogos al plantearnos los problemas más discutidos con tantas distinciones y claridad. El volumen está bien presentado por la Editorial Marzorati.—L. CILLERUELO.

MUGA, J., *El Dios de Jaspers*, Edit. Razón y Fe, Madrid 1966, 19,5 × 14, 187 p.

El Ser y mi ser; trascendencia e inmanencia son dos problemas que se encuentran en el núcleo de toda filosofía e irremediablemente exigen una respuesta categórica en pro o en contra de su coexistencia. Si se niega, la problemática del hombre se asoma al vacío; si se afirma, la indigencia del hombre llega a encontrarse con el sentido mismo de la vida. Como preocupación filosófica es de todos los tiempos; por lo que puede denominarse con toda propiedad *el signo trascendente de la historia*. Pero es necesario que en cada situación temporal del filosofar se planteen los problemas según las circunstancias. Hoy en día el filósofo se enfrenta con el problema del hombre afanado por el misterio de su existencia concreta, y Dios no es ya un objeto de un problema sino más bien algo que se refiere al problema-hombre. Evidentemente esta situación del problema de Dios como problema-hombre es de candente actualidad y es también la que solamente puede hacer posible el diálogo y la crítica con el interlocutor de nuestros días. Si San Agustín es un hombre moderno y su pensamiento se vuelve a valorar, es sin duda debido a que sus problemas son problemas de Dios con tensión y proyección existencial humana. El autor de la obra ha intentado situarse en el pensamiento de Jaspers, en los supuestos de este filósofo. Nos va llevando como de la mano desde el punto de partida de la filosofía jaspersiana —la "búsqueda del ser verdadero", "auténtico", "absoluto"— pasando por el "ser-objeto", el "ser-yo" y el "ser-en-sí", con pretensiones de conquista de la trascendencia. Pero lo malo es precisamente ese "desgarramiento" del ser al que no encuentra manera de dar unidad. En el apartado III el autor se ocupa del "conocimiento y trascendencia", en el apartado IV de "la libertad existencial como condición para la trascendencia" y en el apartado V de "los caminos a la trascendencia". En su descubrimiento Jaspers va a necesitar un método intuitivo hablándonos no de razonamientos sino de "cifra" histórica para la existen-

cia; lo que ha llamado alguien la "metafísica de la cifra" como contrapuesta a "metafísica analógica". Pero parece ser que toda la trascendencia se queda envuelta en una nebulosa: la trascendencia parece ser una immanencia que se prolonga rebasando la existencia empírica presente, pero no es una personalidad y por lo mismo no exige alabanza ni culto ni propaganda. Las expresiones acerca de Dios hacen pensar en agnosticismo bastante marcado en el que todo lo que se salva es una trascendencia sin una realidad esencialmente trascendente. Sin embargo, ahí queda también un Jaspers como testimonio de la necesidad que el hombre tiene de Dios y de la necesidad de orientarse hacia El para no hundirse en la nada. El estudio de Muga nos parece excelente y digno de que *Editorial Razón y Fe* se interesase por su publicación.—F. CASADO.

Psicología y Ciencias Sociales

VELS, A., *Escritura y Personalidad* (Las bases científicas de la Grafología), Edit. Miracle, 3.ª ed., Barcelona 1961, 22 × 15, 466 p.

Ciertamente, van pasando ya los tiempos en que se consideraba la grafología como juego de salón o campo ideal para los aficionados a la adivinanza. Hoy la grafología tiene perfectamente demostradas sus bases científicas. Hombres del prestigio y la valía indudable de Binet, Preyer, Janet, Thorndike, Klages, Allport, Vernon, Eysenck, etc., han afirmado —algunos con importantes contribuciones, incluso— el derecho de la grafología a ser admitida como ciencia. Actualmente puede decirse que la grafología no tiene más problemas que el puramente técnico: el de conseguir una técnica de aplicación más objetiva y controlable.

La obra de A. Vels es una verdadera enciclopedia actual de la grafología. Puede asegurarse sin ningún género de dudas que se trata del mejor libro español sobre la materia. Vels no es un creador —aunque también cuenta con algunos hallazgos de importancia— sino un magnífico compilador que nos ofrece una síntesis clara y ordenada de las más firmes corrientes de la grafología clásica y actual, aun enmarcándose más bien en la línea francesa. De particular interés es su sistema de clasificación e interpretación temperamental —aunque sea discutible en algunos puntos— siguiendo la tipología Heymans-Le Senne. Con este método se facilita notablemente el análisis grafológico y se consigue la fórmula temperamental.—J. RUBIO.

WOLFF, Ch., *La mano y su lenguaje* (Trad. de M. Siguán), Edit. Miracle, 3.ª ed., Barcelona 1962, 22 × 15, 216 p.

También la quiromancia o interpretación de la personalidad a través de las líneas de la mano comienza a admitirse en el mundo científico. También en este campo —como en la grafología— los aficionados y diletantes han causado un daño gravísimo al verdadero desarrollo y aceptación de la quiromancia científica. Como en la grafología, también en la quiromancia se han dado verdaderos genios intuitivos. Pero hoy se tiende a establecer con fuerza sus bases científicas y conseguir un método de clasificación y diagnóstico plenamente objetivo y universal.

La obra que presentamos de la doctora Charlotte Wolff constituye la más valiosa aportación científica de la quiromancia. Su trabajo se ha desarrollado entre toda clase de hombres y niños —y hasta monos—, sanos y enfermos. La doctora Wolff —autora también de un magnífico libro sobre la psicología del gesto— es un psicólogo por naturaleza, de fina intuición y gran preparación científica. Su obra introduce en el terreno de la ciencia una nueva rama, que queda lista para el pulimento de la elaboración científica posterior.

Tras unos capítulos iniciales sobre las relaciones entre la mano y el cerebro —“la mano es una parte visible del cerebro”— estudia detallada y minuciosamente sus diversas partes y su respectivo valor diagnóstico, para terminar presentando un método completo de clasificación e interpretación de la mano. Numerosas ilustraciones documentan la obra. Se trata, pues, de un estudio serio y concienzudo, aunque en muchos aspectos ha de ser reformado y, sobre todo, completado por investigaciones posteriores. Pero un nuevo campo ha quedado abierto a la ciencia.—J. RUBIO.

KNAPP, R. H., *Orientación del escolar* (Técnicas diferenciales y especiales. Los “tests de vida”). (Trad. y notas de G. Gonzalvo Mainar), Edit. Morata, Madrid 1965, 21 × 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 Knappi 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.

LE MOAL, P., *Una auténtica educación sexual* (Trad. de J. Gisbert), Edit. Marfil, 2.ª ed., Alcoy 1965, 18 × 13, 187 p.

Desde hace más de medio siglo vienen lamentándose psiquiatras y sacerdotes de la ausencia casi total de educación sexual. Los primeros afirman que un elevado porcentaje de las deformaciones psíquicas que combaten arrancan precisamente de las deficiencias en este terreno fundamental. En todo caso, resulta incomprensible cómo se ha podido descuidar tanto la educación de un factor tan importante de la personalidad como es el sexual. Las verdaderas causas están en el ánimo de todos: los adultos han sido muy deficientemente educados en este campo y, a su vez, no se sienten capaces de realizar tan delicada tarea. Por lo demás, sobradamente conocidos son los tabús injustificados de que está llena la vida sexual de los adultos de nuestro tiempo...

El doctor Le Moal, psiquiatra de gran experiencia y sólida formación católica, nos ofrece tal vez la obra más completa que conocemos sobre el tema en el aspecto divulgador. La dirige especialmente a los padres y educadores y se propone facilitarles la comprensión de lo que es la sexualidad y lo que debe ser la educación sexual, con el fin de ayudarles a cumplir de forma eficiente su misión. Desde el comienzo advierte que en este campo —como en toda materia educativa— no existen recetas hechas. En efecto, ha sido un defecto muy frecuente en los libros dedicados a este tema. Lo que importa es tener sanos principios. Pero, además, le Moal añade a su enfoque moderno y a su claridad de ideas los datos de una encuesta personal, con unos cuadros estadísticos perfectamente fiables y analizados, que confieren a esta obra un valor documental de primer orden.

El autor presenta sus ideas en cuatro partes bien diferenciadas. En la primera estudia los conceptos básicos de sexualidad, genitalidad y afectividad. En

la segunda, la educación sexual y la genital. En la tercera, la educación de los comportamientos anormales: masturbación y homosexualidad. Finalmente, en la cuarta, las cuestiones claves de la educación sexual: quién, cuándo y cómo de la misma. En conclusión, una obra que recomendamos vivamente a padres y educadores.—J. RUBIO.

ROUART, J., *Psicopatología de la pubertad y de la adolescencia*. (Trad. de F. Velasco), Edit. Miracle, 3.ª ed., Barcelona 1964, 19 × 13, 139 p.

Este tomito del doctor Rouart forma parte de la *Colección Paidéia*, que Ediciones Miracle destina a proporcionar un conocimiento profundo de los problemas de la infancia y la adolescencia, traduciendo una serie de monografías de muy variado interés. El tono general de la colección es avanzado, recogiendo las más modernas aportaciones y teorías procedentes, sobre todo, del campo psicológico y psiquiátrico.

El libro de Rouart se ocupa de las anomalías más frecuentes que acechan el normal desarrollo del muchacho. Este ha sido un campo bastante descuidado, porque cuando aparece la anomalía, por nimia que parezca, pone en peligro el pleno desarrollo y madurez del muchacho. En este caso no bastan los métodos pedagógicos ordinarios, sino que es precisa la colaboración del terapeuta o especialista clínico. Los libros de esta colección se dirigen a los padres y educadores. En este sentido la obra del doctor Rouart se mueve excesivamente en un terreno científico, por lo que se precisa una preparación notable para leerlo con fruto.—J. RUBIO.

FAU, R., *Grupos de niños y de adolescentes*. (Trad. de A. Torrent), Edit. Miracle, 3.ª ed., Barcelona 1964, 19 × 13, 156 p.

Cada vez toma más importancia el estudio de la dinámica de los grupos sociales, sea por el método sociométrico o no. En efecto, el estudio de la personalidad que nos proporcionan la psicología y la antropología actual peca de excesivo individualismo y abstractismo, pues el hombre nunca se da individualmente sino en constante dinámica de relaciones sociales. Es imposible una imagen adecuada del hombre fuera de su marco social.

En este sentido se mueve la obrita del doctor Fau, aunque con una aportación interesante: el análisis detallado de los diversos tipos de agrupación: artificial, espontánea e intermedia. A continuación estudia Fau la dinámica general y particular de los grupos, haciendo especial hincapié en los escolares y adolescentes, la adaptación en los mismos, la personalidad del jefe, etc., para terminar con una serie de aplicaciones, especialmente reeducativas y terapéuticas. Una obra de indudable interés para los educadores.—J. RUBIO.

COUSINET, R., *Pedagogía del aprendizaje* (Trad. de R. Messeguer), Edit. Miracle, 2.ª ed., Barcelona 1964, 19 × 13, 136 p.

Cada vez son más frecuentes los estudios dedicados al aprendizaje, sobre todo en su vertiente pedagógica y didáctica. Cousinet persigue una idea original. En efecto, reclama insistentemente que lo primero que debe hacer el profesor es "enseñar a aprender" al alumno. No cree que baste la acción didáctica misma. Cousinet llega a calificar de injusticia este defecto que registra. Según él, la mayoría de las dificultades de aprendizaje se originan en esta deficiencia de enseñar el aprendizaje mismo. Por otra parte, Cousinet reprocha a los métodos didácticos actuales su artificialidad. En efecto, más que aprender gramática el niño aprende una determinada enseñanza de la gramática, etc. Esta obrita vendría a llenar este vacío, reclamando el derecho de los escolares a que se les provea de métodos de aprendizaje como se provee a los maestros de métodos didácticos. El mismo Cousinet esboza algunos. Se trata, pues, de una obra polémica e interesante, aunque múltiples apreciaciones pequen de inmadurez y precipitación.—J. RUBIO.

SCIACCA, M. F., *El problema de la Educación* (en la Historia del pensamiento filosófico y pedagógico), Edit. Miracle, 2.ª ed., Barcelona 1926, 22 × 15, 925 p.

Esta monumental historia filosófico-pedagógica del problema educativo se propone enfocar el tema de una forma original y desde una perspectiva más profunda y, por lo mismo, más auténtica. En efecto, con frecuencia se ha abordado la historia de la educación desde un ángulo de visión demasiado estrecho, demasiado historicista, desligado —en lo posible— de las ciencias subalternantes. La índole especial de la pedagogía, que depende en sus principios y fines de la filosofía, hace que el problema educativo deba estudiarse en íntima conexión con sus fines, si se busca una comprensión más profunda del mismo. Tal es la finalidad que se ha marcado el polígrafo italiano, bien conocido en nuestros ambientes, por lo que no necesita presentación. La originalidad de sus interpretaciones y la extrema variedad de matices, unido a la exuberancia característica de su estilo, hacen de esta obra un auxiliar muy útil para el especialista, aunque no alcance la claridad y precisión de D. Morando.

Esta segunda edición es, en realidad, una obra distinta. En efecto, la obra original ha sido “profundamente modificada, reelaborada, actualizada y aumentada”, como advierte el mismo autor.—J. RUBIO.

MORANDO, D., *Pedagogía* (Historia crítica del problema educativo). (Trad. de F. Velasco), Edit. Miracle, 2.ª ed., Barcelona 1962, 22 × 15, 444 p.

Coincidente, en parte, con el criterio de la obra de Sciacca, presentamos a nuestros lectores el magnífico estudio de D. Morando, que se ha propuesto una visión crítico-comparativa en la historia de los diversos problemas y escuelas pedagógicas. La obra de Morando ha logrado plenamente su objetivo orientador. Incluso ha sabido prescindir de los detalles y circunstancias concretas, que tantas veces contribuyen a oscurecer los problemas, lejos de aclararlos, como se proponen los historicistas de la pedagogía. Así el autor nos ofrece una historia extratemporal, en la que lo que importa no es tanto el tiempo y lugar de acción y de pensamiento como el estudio del grado de progreso o auténtico valor de las diversas figuras y corrientes pedagógicas. Como, por otra parte, Dante Morando exhibe una agudeza y claridad de juicio y de estilo poco comunes —a los que es preciso añadir el sano criterio cristiano— su libro se hace insustituible para quien se proponga iniciar estos estudios, así como para los especialistas que busquen una visión ponderada y penetrante del problema pedagógico. La obra se cierra con una extensa “Conclusión”, en la que se esbozan las líneas fundamentales de la pedagogía cristiana.—J. RUBIO.

GEMELLI, A. y ZUNINI, G., *Introducción a la Psicología* (Trad. de F. Gutiérrez), Edit. Miracle, 5.ª ed., Barcelona 1964, 22 × 15, 547 p.

Parece ser categoría antropológica insoslayable el que el progreso y los avances se realicen por medio de Escuelas o de “ismos”. En efecto, existe una ley psicológica inevitable que nos lleva a sobrevalorar el nuevo hallazgo y produce en su autor y seguidores una ilusión de universalidad, al pretender explicar la complejidad de los factores desde el nuevo hallazgo, que se constituye así en polo de enfoque exclusivo. La psicología no ha sido una excepción. Tal vez con mayor frecuencia que en otras ciencias, las escuelas psicológicas se han ido multiplicando y manteniendo posturas monovalentes y exclusivistas. Se hace necesaria una obra de síntesis y madurez, que englobe —en jerárquica elaboración— los diversos puntos de vista desorbitados y los limite a su verdadero puesto. Tal es el intento emprendido con ánimo juvenil por el P. Gemelli y su colaborador Zunini. La “Introducción” ofrece, en realidad, una síntesis global —no ecléctica— de la psicología escolástica con los modernos hallazgos de las escuelas. Naturalmente, no se trata de una obra definitiva, sino de un primer intento. El título de “Introducción” obedece a esta intención de primer avance. Esto es lo importante. Más secundario es que discrepemos del P. Gemelli en su

realización concreta, que puede parecernos demasiado conservadora o excesivamente avanzada. Esto ya depende de posturas previas y puede discutirse indefinidamente.—J. RUBIO.

ADLER, A., *El sentido de la vida* (Trad. de O. Brachfeld y estudio preliminar del Dr. Sarró), Edit. Miracle, 8.ª ed., Barcelona 1964, 291 p.

Sobradamente conocida es la figura de Alfred Adler para que pretendamos hacer su presentación. Entre sus obras, tal vez sea ésta la más representativa del ilustre psiquiatra vienés. En efecto, Adler —deficiente escritor y excelente conferenciante— repite con excesiva frecuencia y desorden sus conceptos, por lo que casi todas sus obras vienen a expresar lo mismo, pero en ésta se propuso ofrecer un resumen auténtico de su pensamiento. El Dr. Oliver Brachfeld, excelente conocedor de Adler, así parece estimarlo también al elegirla para su traducción.

Es indudable que Adler merece un puesto permanente en la auténtica psicología individual. El valor de sus teorías es especialmente indicado para la pedagogía. Así se lo han "reprochado" sus rivales y contradictores freudianos. Pero hoy es apreciable el movimiento de retorno a Adler que se observa también en la psiquiatría, sobre todo en el moderno psicoanálisis existencial de Frankl. Y es que, en efecto, vamos comprendiendo que existe un exceso de freudismo y de biologismo en la psiquiatría y que se impone una visión más antropológica y profunda. Y en esta perspectiva no cabe duda que la obra de Adler puede hacernos servicios inestimables.—J. RUBIO.

WORSLEY, A., *Miedo y depresión* (Autopsicoanálisis, sugestión y relajamiento al alcance de todos). (Trad. y notas de A. Linares), Edit. Morata, Madrid 1965, 21 x 15, 143 p.

Esta obra nació con carácter circunstancial (inquietud nacional inglesa ante la crisis de Munich, 1938), pero tiene un valor permanente. De su extraordinario éxito da fe el hecho de que el original inglés haya alcanzado recientemente la 10.ª edición. Indudablemente este éxito se debe a la magistral adaptación que hace el autor de los temas psicológicos. Los métodos de autotratamiento que propone aúnan perfectamente la sencillez con la eficacia, fruto de la gran experiencia del Dr. Worsley. Por otra parte, el autor mantiene un ejemplar sentido cristiano de la vida y apela, con frecuencia, a la religión y a la filosofía. Contiene, además, sugerencias de gran valor educativo.—J. RUBIO.

MEILI, R., *Desarrollo del carácter* (Sus primeras etapas). (Trad. de A. Serrate), Edit. Morata, Madrid 1965, 22 x 14, 190 p.

Tal vez el título sugiera al lector que se encuentra ante una obra más de Psicología Evolutiva, que con tanta profusión se están editando. Pero el Dr. Meili persigue una finalidad distinta. Esta obra es el resultado de una investigación longitudinal sobre el origen y formación del carácter en los primeros meses de la vida y constituye uno de los primeros intentos realizados en este sentido. En efecto, el método genético longitudinal pretende revitalizar y completar las investigaciones. El autor confiesa que se trata de un primer esbozo y que su finalidad primordial es la preparación y estímulo para ulteriores investigaciones. Una obra, pues, escrita por un especialista y dirigida a los especialistas y a cuantos se interesan por el estudio científico de la Psicología Evolutiva.—J. RUBIO.

GROTJAHN, M., *La máscara burlesca* (El "duende" del humor en la vida, el sexo, el arte y el teatro. Análisis psicológico y literario). (Trad. de J. Merino), Edit. Morata, Madrid 1964, 22 × 14, 207 p.

Se trata de una obra sumamente compleja en la que se estudian diversos aspectos que pudieran reunirse bajo el epígrafe de "Psicología del humor". El autor se propone continuar la obra de S. Freud *Los chistes y su relación con el subconsciente* y, de hecho, se sitúa en la misma línea. Con ésto queda apuntada la dirección exclusivamente psicoanalítica de la interpretación, lo que le da un carácter excesivamente unilateral, común a todas las direcciones del psicoanálisis. Sin embargo, el Dr. Grotjahn ha reunido un sinnúmero de observaciones y la documentación es bastante completa. Baste la enumeración de los principales capítulos: El sentido del humor y su relación con el sexo y el carácter (el guasón, el sarcástico, el ingenuo, etc.), Desarrollo del sentido del humor en el niño, La comedia y los "clowns", Lo terrorífico, La risa patológica, Más allá de la risa...—J. RUBIO.

ALVAREZ VILLAR, A., *Psicología Genética y Diferencial*, Edit. Aguilar, 2.ª, Madrid 1965, 20 × 16, 243 p.

En los últimos años se han multiplicado en España las publicaciones relativas a la Psicología Evolutiva, Caracterología, etc. Casi no sería preciso añadir que se trata, en su inmensa mayoría, de traducciones. Es cierto que llevamos muchos años de retraso en cuestiones psicológicas, en las que todavía no sobrepasamos la categoría de aprendices. Sin embargo, tímidamente —pero con indudable competencia— comenzamos a publicar por cuenta propia. Lo que no obsta para que —como tantas veces se ha denunciado— sigamos prefiriendo las firmas extranjeras por prejuicio. En el caso concreto de la Psicología Evolutiva, un elevado porcentaje de las traducciones difundidas se incluyen en la función divulgadora. Y en este aspecto, en nada tienen que envidiar a las extranjeras, al menos las firmadas por los profesores Moragas y Alvarez Villar, la última de las cuales tenemos el gusto de presentar en su segunda edición. Se trata, en efecto, de un texto escolar de Psicología Genética, al que se añade ahora unos sugestivos resúmenes de Psicología Animal, Diferencial y Cultural, que aportan los más importantes y modernos hallazgos de las citadas especialidades. El autor declara que ha preferido seguir su primitiva orientación: "inculcar unas pocas ideas, pero claras y distintas", a la vez que se lamenta de que en el reparto de las citas se haya topado con la "conjura del silencio", que por nuestra parte encontramos totalmente injustificado. Nuevo síntoma, tal vez, de que persiste lo que Aranguren gusta denominar "farsa intelectual española". Porque mínima exigencia sería solicitar este apoyo moral para unos jóvenes animosos que se propusieron esta tarea introductoria "en una hora en que el consagrarse a la psicología no parecía labor de locos, sino, lo que es peor, de tontos". Más cuando —como en este caso— existen méritos sobrados.—J. RUBIO.

ALVAREZ VILLAR, A., *Elementos de Psicología Experimental*, Edit. Aguilar, Madrid 1965, 20 × 16, 180 p.

No cabe duda que hace falta audacia intelectual —como apunta el Dr. Yela en su prólogo-presentación— para encerrar clara y certeramente, en unas pocas páginas, lo fundamental del conocimiento positivo del comportamiento humano. Por mi parte añado que al Prof. A. Villar le sobran arrestos para apuntar una serie de convicciones personales y juicios filosóficos que sorprende gratamente en un profesional de la experiencia y la medida. Por supuesto que no intenta presentar un manual perfecto, intento ilusorio en una ciencia que se halla en pleno crecimiento y donde la mayor parte de los hallazgos resultan provisionales. Por cierto que el autor se limita a estudiar los temas básicos de la psicología experimental, que desarrolla en su estilo claro, conciso y elegante, haciendo gala de su abundante y modernísima información, por lo que se puede presentar

como un texto muy recomendable a cuantos emprenden el estudio de los temas psicológicos. La presentación y encuadernación basta decir que son de Aguilar para que se haga innecesario añadir más.—J. RUBIO.

CLAPARÈDE, E., *Cómo diagnosticar las aptitudes en los escolares* (Trad., bibliografía y notas de A. Gil Fagoaga), Edit. Aguilar, 4.ª ed., Madrid 1965, 20 × 16, 243 p.

La firma del autor haría innecesaria toda presentación y todo elogio si no se tratase de una obra escrita en 1923 y, precisamente, sobre uno de los temas que más se han cultivado dentro del anchuroso campo de la psicología aplicada. Sería vano intento pretender convencer al lector que algunas de las posiciones de Claparède no han sido superadas. Como, por otra parte, se ha hecho la luz en muchas cuestiones entonces muy oscuras. Sin embargo, no cabe duda que la obra conserva fundamentalmente su valor. Claparède se propuso proporcionar a los maestros y educadores no especialistas lo mejor y más sazonado de cuantos recursos técnicos se habían conseguido, en una doble misión de introducción metodológica y arsenal de técnicas especializadas. Algunas han sido adaptadas por el traductor español. Otras han sido mejoradas. Pero la mayor parte conservan todo su valor. Y, sobre todo, conserva la maestría inimitable de Claparède.

El traductor español ha contribuido con la relación de la bibliografía más selecta sobre el tema, ordenada siguiendo los capítulos y apartados de la obra, además de la adaptación de algunas pruebas al español y algunas notas explicativas.—J. RUBIO.

JOHANNOT, H., *El individuo y el grupo* (Las relaciones interhumanas; el papel de los líderes; el trabajo en equipo). (Trad. de A. Maíllo), Edit. Aguilar, 3.ª ed., Madrid 1966, 20 × 16, 143 p.

Sobradamente conocido es el notable auge que recientemente han tomado los estudios sobre la dinámica de los grupos, especialmente a partir de la sociometría. En efecto, el sociograma y la escala de integración social se han convertido en auxiliares indispensables de la escuela, a la que han proporcionado ya servicios muy estimables. Sin embargo, Johannot se sitúa en una perspectiva más amplia, en un terreno intermedio entre la sociología y la psicología social. Se trata de una introducción y de una síntesis al mismo tiempo. Comienza por el estudio de las relaciones interhumanas, en las que distingue la asociación, el grupo y el equipo; inmediatamente se ocupa de la psicología del líder y sus relaciones con el grupo; finalmente estudia el trabajo en colaboración, sus condiciones y su dinámica y concluye con una visión cristiana —desde los evangelios— sobre los temas tratados. La obra se completa con un método de discusión y un cuestionario anejos. La rapidez de sus reediciones testimonia elocuentemente su aceptación.—J. RUBIO.

LORENZINI, G., *Caracterología y tipología aplicadas a la educación* (Trad. de J. Fábregas), Edit. Marfil, 5.ª ed., Alcoy 1965, 21 × 15, 284 p.

Como apunta el título, la finalidad de esta obra es preferentemente pedagógica, ya que pretende contribuir al conocimiento científico más completo del educando. Con ello queda indicado que la obra se dirige especialmente a los educadores y tiene carácter de divulgación, por lo que no se precisan conocimientos de especialista para utilizarla. Tras unas páginas introductorias en que estudia las nociones de constitución, temperamento y carácter, sigue una exposición extensa y detallada de las que considera principales corrientes caracterológicas: Kretschmer, Pende, Le Senne... Casi no haría falta decir que la preferencia se la lleva Pende. Por nuestra parte notamos la ausencia de Sheldon, grave deficiencia porque la consideramos precisamente como la de mayor porvenir científico, aunque reconocemos que no está tan difundida en Europa como

las ya citadas. Por lo demás, la obra reúne méritos sobrados para interesar a cuantos se ocupan de la educación, en particular para los no especializados.—J. RUBIO.

ROSSETTI, L., *Práctica de caracterología religiosa* (Trad. de J. M.^a Carbonell), Edit. Marfil, 2.^a ed., Alcoy 1965, 21 × 15, 186 p.

Esta obrita de Rossetti se propone poner a disposición de los directores espirituales y formadores religiosos los recursos que ofrece la moderna caracterología, en concreto la de Heymans-Le Senne, la más difundida en Europa. El P. Roldán ha hecho en España algo parecido con la de Sheldon. En efecto, cada vez se hace más ostensible la urgente necesidad de que los educadores y directores tomen en consideración las modernas aportaciones de la caracterología. La obra del P. Rossetti tiene un doble carácter: informativo y formativo. Su exposición es clara y sencilla, por lo que queda al alcance de todos los interesados —aún sin cultura psicológica— como un valioso instrumental de conocimientos y un arsenal de orientaciones concretas.—J. RUBIO.

GIESE, H., *El homosexual y su ambiente* (Trad. de A. Forcada), Edit. Morata, Madrid 1965, 22 × 13, 348 p.

Difícilmente se encontrará un tema tan problemático, tan complejo y discutible —y tan tabú— como el problema de la homosexualidad. Porque en realidad son muy pocos los estudios verdaderamente científicos que poseemos. Se hacía especialmente necesario un estudio del mundo homosexual desde la perspectiva clínica y socio-psicológica, despejado de prejuicios. Tal es el intento que se ha fijado el Dr. Giese, director del Instituto de Investigación Sexual de Frankfurt y adicto al moderno psicoanálisis existencial.

El material que Giese utiliza en la presente obra procede de dos fuentes. En parte se basa en los resultados obtenidos mediante un cuestionario distribuido en los medios homosexuales y, en parte, en los datos recogidos en entrevistas de su consultorio clínico. Por lo demás, el autor es perfectamente consciente de las limitaciones de su trabajo al corresponder la totalidad de los datos recogidos a una determinada área. Sería preciso comparar estos datos con otros de diferentes latitudes, proyecto que debe realizar Giese en un futuro próximo. Pero en este libro el objetivo principal es la penetración viva y directa del comportamiento homosexual, su peculiar modo de "estar en el mundo".

Su perspectiva antropológico-existencial le conduce a conclusiones importantes, desbordando los estrechos límites del psicoanálisis tradicional, desde el que ordinariamente se ha enfocado el problema homosexual. De este modo, Giese ha podido comprobar que también en el homosexual hay más amor que carne, que más que una perversión se trata de una aberración. Particularmente interesante me parece la explicación psicogenética de la homosexualidad a partir del narcisismo autoerótico vinculado al "temor de la mujer" esa peligrosa desconocida. Sería, pues, una fijación inconsciente en el propio cuerpo, cuyas reacciones conoce perfectamente frente al riesgo que la relación heterosexual implica. Por lo demás, Giese se inclina a negar categóricamente la existencia de predisposiciones hereditarias. Sin este recurso, difícilmente podrá darse una explicación satisfactoria de la fijación homosexual, pero honradamente cree no haber encontrado fundamento alguno para suponerla.

La obra se inicia con el planteamiento del problema y la exposición del método de investigación utilizado. Inmediatamente prosigue con el estudio estructurado de los diversos aspectos del comportamiento homosexual, que le ha llevado a la fijación de los siguientes tipos: continencia absoluta, y parcial, homosexualidad no vinculada, vinculaciones formales y formas individuales de vinculación. La obra se cierra con el cuadro psicopatológico, métodos terapéuticos (ante los que se muestra pesimista) y un apéndice con los resultados completos y analíticos del cuestionario.—J. CARRACEDO.

PROHASKA, L., *Pedagogía sexual* (Psicología y antropología del sexo). (Trad. de I. Antich), 2.^a ed., Edit. Herder, Barcelona 1963, 22 × 14, 286 p.

En las ya numerosas obras sobre educación sexual se aprecia una deficiencia bastante generalizada: el considerar la sexualidad como un capítulo aparte de la psicología humana. En la práctica este defecto de enfoque resulta trascendental. La educación sexual quedará falseada si no se parte de una antropología global, que permita apreciar la auténtica posición del aspecto sexual humano. Schneider asegura en el prólogo que se trata de la mejor obra sobre el tema que conoce, basándose en la misma observación. En efecto, sólo tras la perfecta comprensión del papel sexual desde el punto de vista natural y antropológico puede intentarse con garantías la auténtica educación sexual. Aspecto éste en el que, por lo demás, exhibe Prohaska una gran experiencia y un equilibrio de lenguaje y valoración poco comunes.—J. CARRACEDO.

SERRANO, J., *L'équilibre humain*, Edit. Centurión, París 1966, 18 × 14, 276 p.

Este estudio nos indica la facilidad con que podemos emplear una palabra que de por sí debe tener un significado propio. En el caso presente se trata del equilibrio y desequilibrio humano. Nos pone al tanto de la dificultad de concretar el significado preciso del "anormal" y precisamente porque es difícil privar a todo vocablo de una buena dosis de subjetividad. Y la subjetividad tiene mucho de relativo. Por eso el primer paso es la reflexión interna y sincera sobre las propias convicciones, conocimientos y maneras de comportarse, porque todo ello queda implicado en cada juicio que pronunciamos sobre las cosas y las situaciones. Quien desee obtener el equilibrio deberá comenzar por reconocer la propia limitación, tanto en el campo intelectual como en el moral, aceptar y transformarse por el trabajo, aceptar que es transformar y respetar otras libertades personales. Creada esta actitud subjetiva que capacita para comprender los datos objetivos del equilibrio humano, va señalando uno por uno esos datos objetivos tanto en las relaciones con los demás como en las relaciones consigo mismo. Concede una importancia especial al niño y al adolescente para terminar tratando de suscitar la conciencia de responsabilidad de la sociedad y del individuo particular frente al equilibrio de los demás, puesto que el equilibrio personal es inseparable del equilibrio de la comunidad humana en la que se desenvuelve la persona.—Z. HERRERO.

MARC, A., S. J., *Psicología Reflexiva* (Col. Biblioteca hispánica de filosofía), Edit. Gredos, Madrid 1966, 19 × 13,5; vol. I, 462 p.; vol. II, 511 p.

La Biblioteca Hispánica de Filosofía nos proporciona una nueva obra titulada *Psicología Reflexiva*. Al frente de la obra va una carta de René le Senne que es toda una garantía de la misma. Dos espléndidos volúmenes son el resultado del "esfuerzo dedicado por el P. Marc a la gloria del espíritu"; el primero está dedicado al entendimiento, el segundo a la voluntad. Comienza el primero con un análisis del signo como vehículo del pensamiento. Sigue a continuación una amplísima exposición del conocimiento sensible —casi la mitad del volumen— dedicando lo restante a la inteligencia y su actuación. El segundo volumen está dedicado a la voluntad en la primera parte; en la segunda se desarrolla el aspecto antropológico analizando la realidad espiritual del "yo" y su unión sustancial con el cuerpo en el compuesto humano. Toda la obra se mantiene dentro del pensamiento tradicional pero dotada de una agilidad de expresión que deja a un lado fórmulas y exposiciones no adaptadas a mentalidades modernas. Podríamos terminar con palabras más autorizadas como lo son las de René le Senne: "Admira la inmensidad y la hermosura del esfuerzo del auton... la riqueza de su documentación, la nitidez y fuerza de su concepción y la fidelidad en la práctica de la aplicación del método" (Carta-Prólogo).—F. CASADO.

FINANCE, J. de, *Ensayo sobre el obrar humano* (Col. Biblioteca Hispánica de Filosofía), Edit. Gredos, Madrid 1966, 19,5 × 13,5, 474 p.

Es también una obra de la colección Biblioteca Hispánica de Filosofía que se propone analizar el obrar humano en su aspecto ético y metafísico, es decir, en función de sus condiciones supremas, a través de una reflexión fenomenológica en que se capta la transparencia de un ser humano que está dotado de conciencia ontológica. En fin, se trata de "abordar desde dentro el estudio del ser humano". Cinco densos capítulos completan el contenido de este estudio: *el motivo de la acción considerado en general, como fin, como valor y como motivo* (c. I); *el deseo, en sus expresiones de paso y de transcendimiento* (c. II); *la libertad como consecuencia de la potencia de transcendimiento* (c. III); *la determinación objetiva que vaya condicionando el obrar libre como ideal de razón* (c. IV), y finalmente *el obrar en el mundo* (c. V) como necesidad de una actividad humana que funciona siempre a base de una aportación exterior. Esto es el contenido de una obra en la que el autor va desarrollando su pensamiento con un sutilísimo análisis que exige la atención constante del lector.—F. CASADO.

ARGENTE DEL CASTILLO, B., *Patología social*, Edit. Fomento de Cultura, Valencia 1966, 21 × 16, 409 p.

Baldomero Argente del Castillo ha estudiado con gran ambiente cultural y con un análisis muy personal la problemática social de nuestro tiempo. El nuevo libro quiere ser, en realidad, un estudio completo y exhaustivo del mal que padece la sociedad actual.

Argente del Castillo señala como punto de partida para un análisis de la sociedad la división del estudio en tres puntos: Sintomatología social (síntomas de la enfermedad, intensidad de la dolencia), Etiología social (causas de la enfermedad), Terapéutica social (tratamiento de la enfermedad). Estudia a continuación, dentro de un clima económico, y siguiendo un orden riguroso, cada uno de estos puntos que él fija en torno a la desigualdad económica, después de haber concretado de forma muy expresa e insistente cuanto se refiere a la propiedad que él pone como origen de todos los males sociales. "La negación al derecho al uso de la tierra es el más importante por ser el efectivo y el que hace efectivos a todos los demás, que sin él son teóricos, no existentes en la realidad".

Analiza el capitalismo como forma de la sociedad, deteniéndose especialmente en la institución de la propiedad, en la posición de inferioridad del trabajo que en cierto modo se complementa con la miseria social, "pues la miseria social es el gran océano a donde afluyen todos los ríos de la injusticia social. Es el punto de cita de todos los caminos torcidos". El último capítulo está dedicado a la lucha de clases, vista en esta perspectiva socio-económica.

La lectura de este volumen denso, sin citas, y escrito en un estilo esquemático, deja un sabor pesimista, tal vez demasiado pesimista sobre la cuestión social. Posiblemente alguna de sus afirmaciones sean discutibles.—J. V. SAN ROMÁN.

VARIOS, *La conciencia cristiana y los nacionalismos*, Edit. Fomento de Cultura, Valencia 1965, 20 × 14, 372 p.

Recoge este volumen textos que contienen las intervenciones de intelectuales franceses en la 11.ª reunión del Centro Católico de los Intelectuales Franceses. La paginación se abre con el discurso de apertura del S. E. el Cardenal Feltin en el que esboza, a grandes rasgos, las directivas de la doctrina de la Iglesia. "Nacionalismo de ayer y de hoy" es el título que agrupa las intervenciones del primer día en las que se ofrece una visión panorámica del nacionalismo en su dimensión pasada y presente. Las intervenciones del segundo día se centraron sobre la posibilidad de llegar "hacia una civilización mundial" y aquí se destaca el papel del sabio. El tercer día es dedicado a un tema palpitante y de máxima

actualidad, que lleva por título "Más allá de la era colonial"; y en las diferentes intervenciones, alguna de ellas de corte dramático —intervención de J. Rabemananjara— se analiza la íntima conexión que existe actualmente entre nacionalismo y anticolonialismo. Los títulos de los días siguientes abren la discusión sobre temas tan del día como "Nacionalismo y comunismo", "Las grandes asociaciones supranacionales", "La Iglesia misionera y los nacionalismos", poniendo fin a este apretado contenido una visión de conjunto que trata de descubrir la conexión entre "Patria carnal y reino de Dios".

El lector puede darse buena idea de la labor de esta Semana y de la variedad temática, de la riqueza de observaciones, etc. A primera vista parecería que el retardo en la traducción priva a este libro de parte de su interés, pero nada más contrario a la verdad, pues no sólo la actualidad del tema —tan actual hoy como hace cinco o siete años —sino también la exposición doctrinal tienen perfecta vigencia.—V. J. MEMBIBRE.

P. BADÍN, G. - BLARDONE, J. - FOLLIET, H. - VIAL, *Le travail*, Edit. Chronique Sociale de France, Lyon 1964, 18 × 12, 278 p.

El objeto de este volumen —segundo de la colección "Iniciación económica y social"— es ofrecer a los círculos de estudio, y a quienes por sus estudios deban tocar estos temas, una panorámica del trabajo, mirado en sus diversas perspectivas. Bajo una forma sintética, de manual, y con un estilo esquemático, los autores —un psicólogo, un sociólogo, un economista y un teólogo— pasan revista a la historia y condiciones actuales del trabajo, enumerando múltiples problemas del momento actual. La tercera parte (pp. 211-256) está dedicada a darnos la visión cristiana sobre el trabajo, terminando con la transcripción de algunos textos pontificios que hablan directamente de esta materia. El libro se cierra con una bibliografía sumaria sobre los diversos aspectos del trabajo, aunque se restringe al campo de lengua francesa.

La lectura de este volumen, denso e ilustrado en los dos sentidos de la palabra, es casi suficiente para salir iniciado en los complejos problemas que plantea el trabajo.—V. J. MEMBIBRE.

JACQUES ELLUL, *El hombre y el dinero*, Edit. Fomento de Cultura, Valencia 1966, 19 × 14, 268 p.

El análisis se centra sobre la riqueza, vista a la "luz de la enseñanza de la Biblia y del Evangelio". De partida, el autor nos advierte que en los textos bíblicos no encontraremos un sistema general sobre el dinero, ni tampoco una "solución", pues se trata de elementos fragmentarios de la relación de Dios con el hombre y el compromiso inherente de diálogo que es la Revelación. Aceptar un "sistema cristiano del dinero" sería la peor de las mentiras, porque lo aceptaríamos por todo lo que contendría de no cristiano. Se examinan personajes bíblicos, textos de los diversos libros del Antiguo Testamento, las parábolas de Cristo que tocan este tema bajo la contraposición dicotómica de pobres y ricos, y se termina afirmando que la "justicia de la riqueza resulta, no de una actitud moral, sino de una actitud espiritual". Una meditación final que tiene como escenario la gruta de Belén con sus personajes ricos —los reyes magos— y pobres —los pastores de las cercanías— cierra y sintetiza el pensamiento del autor. Podemos decir que todo el libro es una meditación del autor, sin casi citas, excepto las bíblicas, que nos ofrece una hermosa visión espiritual.—J. SOTILLO.

SÁNCHEZ GIL, M., *Concepto económico de empresa*, Edit. Compañía Bibliográfica Española, Madrid 1964, 22 × 14, 183 p.

El objeto de este libro es ofrecer a quienes desde un punto de vista formativo o docente estén interesados en el tema, una panorámica de las definiciones que de una manera u otra están relacionadas con la perspectiva filosófica del

concepto económico de empresa. Tales definiciones abarcan una inmensa gama de concepciones que el autor atribuye principalmente al "carácter poliédrico de empresa". Unos se fijarán en la función *productora*; otros, en el aspecto de *negocio*; unos terceros, en la *aventura* o *riesgo* inherente a la empresa. Estos mirarán la empresa como *organización*; esos otros, verán un compuesto mixto. Todos buscan aprisionar la realidad de empresa, pero siempre algún elemento se les muestra rebelde. Como se advierte en el prólogo, se ha "preferido la extensión a la intensidad explorativa de opiniones". Y así se pasa revista a un elevado número de autores, los principales, de los que se trata de concretar algunas líneas directivas que permitan una definición de la empresa. La bibliografía final numera 301 obras.

Este libro ofrece la ventaja de ponernos al alcance de la mano esa noción económica de empresa, pero no ya desde la perspectiva estrecha del economista, sino desde la más amplia del jurista y del filósofo social.—J. SOTILLO.

VIARIOS, *Pédagogie et psychologie des groupes*, Edit. l'Epi, Paris 1966, 19 × 14, 327 p.

El contenido de esta obra, interesante para psicólogos, sociólogos, educadores y, en general, para toda persona preocupada por los problemas de formación, es presentado por M. Debesse —profesor de la Sorbona— con estas palabras: "Una investigación colectiva, con sus audacias, sus titubeos, sus divergencias, pero con un mismo deseo de repensar la pedagogía a la luz de las nuevas corrientes de la psicología social". Y diversos estudiosos van planteando, en contribuciones muy trabajadas y de síntesis, los datos del problema: la realidad socio-pedagógica (situación escolar, función del enseñante, tendencias pedagógicas, actitudes), actitud del maestro (experiencias), problemas de formación y de cambio (formación de maestros, utilización de las técnicas de grupo, etc.). El libro termina con dos contribuciones que llevan este título significativo: "Técnicas audio-visuales y pedagogía del grupo" y "Notas sobre educación y autoridad".

Ya se comprenderá que es prácticamente imposible sintetizar el contenido de estas contribuciones. Por otra parte, podemos decir que todo el libro es ya una síntesis muy apretada que prohíbe todo nuevo intento de resumir, si queremos ser imparciales. Es éste, pues, un libro de gran interés para todos y muy especialmente para los formadores. En efecto, las nuevas técnicas de enseñanza son presentadas en su justa valoración.—V. J. MEMBIBRE.

MAYOR MAYOR, P., *Economía 1964-66*, Edit. Aguilar, Madrid 1966, 22 × 16, 507 p.

Economía 1964-66, siguiendo la línea de los volúmenes anteriores, acaba de añadir algo muy importante a la formación económica de los españoles: un buen número de artículos e informes aparecidos en revistas extranjeras y cuyas firmas de hombres bien prestigiados en el mundo de lo económico avalan la importancia de su contenido. Pero, sobre todo, esta aportación es importante porque nos pone ante los problemas más preocupantes y graves del momento económico. Desde "La relación real de intercambio para los productos primarios" de Kindleberger, a "Una política de precios, beneficios y demás rentas no salariales" de varios autores, o a "la entrevista con J. Rueff sobre el patrón oro"; desde la "división internacional del trabajo en el COMECON: estrategia de riesgo limitado" de E. Neuberger, a "La integración de América Latina" de varios autores y cuya preparación ha sido obra de Felipe Herrera, el análisis teórico y su formulación práctica están al centro de la preocupación y pasan por una serie de vicisitudes. Y, desde luego, la lista de artículos e informes no se limita a éstos citados, sino que abarca también otros campos no menos interesantes; entre ellos, y por lo que se refiere a España, cabe destacar el informe de la O. C. D. E. sobre la economía española, así como la contribución de P. Mayor (editor) sobre "La reforma agraria en España", tema de máximo interés.

Con referencia a este último estudio, aplaudimos su formulación ponderada

y objetiva, ausente de todo partidismo, y enraizada en las ideas de un hombre del campo. Con todo, nos quedan algunas dudas sobre su viabilidad práctica: ¿será suficiente incentivo el arrendamiento para promover el interés y la entrega del trabajador?, ¿y esa parte de renta que debe emplearse como crédito no será usada con vistas a la productividad del momento, sin mirar a una mejora a largo término?, etc. Creemos que lo mejor será, como indica el autor, experimentar los diversos medios de reforma agraria, pues mis contactos con la reforma agraria en Italia me han demostrado que la división y propiedad de la tierra —siempre que sean parcelas óptimas desde el punto de vista económico— es posible y da frutos ubérrimos cuando va acompañada de una política apropiada, y me refiero, principalmente, a una buena organización cooperativa y centros pilotos.—JESÚS V. SAN ROMÁN.

MEHL, R., *Traité de sociologie du protestantisme*, Edit. Delachaux et Niesthlé, Neuchatel 1965, 23 × 16, 283 p.

Libro de síntesis, libro informativo y programático, muy bueno en lo principal de él y posiblemente un poco inexacto en alguna apreciación. Veamos. Su fin, como se nos indica en la presentación, "no solamente explicar, sino también comprender y definir la situación de las iglesias dentro de la sociedad global en función del fenómeno de la secularización". En sus 283 páginas va siguiendo paso a paso la reflexión sociológica dentro del protestantismo, abordando temas tan variados como la práctica religiosa, las instituciones, las misiones, el ecumenismo, las sectas, etc., además del fundamental sobre el objeto de la sociología religiosa, y todo ello sometándolo a una meditación personal que le lleva a establecer comparaciones continuas con las otras iglesias cristianas, especialmente con el catolicismo. El análisis profundiza en el campo doctrinal, pero sólo en sus repercusiones sobre las estructuras sociales, sobre los comportamientos colectivos, sobre los estilos de piedad y de vida, que es lo propio del enfoque sociológico. En definitiva, se presenta un cuadro de análisis sociológico que no se limita a una sociografía.

Ciertas posturas de colorido protestante se comprenden perfectamente por el objeto de estudio. Pero posiblemente se podrían haber suprimido, sin menoscabo del análisis sociológico, algunos juicios de valor que penetran en el campo puramente doctrinal; así, por ejemplo, en la página 53, donde se niega todo sacerdocio al hablar de las primitivas comunidades cristianas, y en la página 98, donde se afirma que la doctrina de la presencia de Cristo en las Especies Sacramentales es inducida por la comunidad a partir de la celebración.

Las inexactitudes de apreciación que hemos advertido se explican fácilmente, ya que se trata de opiniones muy difundidas. Así, en la página 245, donde nos habla de la regla política de la Iglesia en España.

Nos parece que el análisis sociológico es francamente bueno, y con esto ya tiene bastante el libro para resultar de interés en el campo de la literatura sociológica.—JESÚS V. SAN ROMÁN.

VARIOS, *Il problema demografico nel mondo contemporaneo*, Edit. "Vita e Pensiero", Milano 1963, 24 × 17, 263 p.

La Editorial "Vita e Pensiero", que promueve la colección "Problemas económicos de hoy", recoge en este volumen una serie de estudios en torno a un tema común: el hecho demográfico. Un grupo de investigadores estudia desde diversos ángulos este problema de la población, imprescindible para formular una sana política demográfica. Cada intervención es, en rigor, independiente, pero todas ellas se unen en un prisma de puntos de vista.

Tras una presentación de F. Vito que enmarca la problemática, se abre el libro con cinco interesantes estudios sobre las tendencias de la población y el desarrollo de la economía. Sigue después —segunda parte— una predicción del futuro de la población mundial. La tercera parte la constituyen una serie de estudios sobre cuestiones en controversia en torno a la política demográfica de

Estados Unidos. Dos estudios, más concretos, son dedicados a Italia. No podía faltar tampoco, dada la visión amplia del enfoque, la perspectiva moral, y, efectivamente, a ella se le dedican dos estudios: uno de C. Colombo que titula "Un punto de vista moral sobre el problema demográfico", y otro de S. de Lestapis sobre "¿La reglamentación de los nacimientos puede ser una técnica?". La obra se cierra con un análisis crítico de las recientes contribuciones a los estudios demográficos. Análisis cortos sobre algunos escritos importantes de estos últimos años que nos dan el alcance de algunos de los problemas claves del momento presente.

Una obra importante, en resumen, sobre todo por la visión de conjunto que presenta.—V. J. MEMBIBRE.

LOFLAND, J., *Doomsday cult. A study of conversion, proselytization and maintenance of faith*, Edit. Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs 1966, 21 × 14, 276 p.

En 1940 un joven coreano, de nombre Mr. Soon Sum Chan, ingeniero eléctrico, recibe —así lo afirma— un mensaje divino que contiene una nueva revelación religiosa. La nueva edad, la definitiva, ha comenzado y con ella el establecimiento de un nuevo mundo, donde Corea será la nueva Jerusalem, la nación sacerdotal para el resto del mundo. El año 1967 marcará los últimos días de la edad presente por medio de "tribulación cósmica y juicio".

En 1959 una adepta de la nueva religión —Miss Yoon Sook Lee— llega a Estados Unidos, donde, al cabo de algún tiempo, consigue reunir un pequeño grupo de convertidos, cuya característica sobresaliente es la vida comunitaria. Este libro tiene por objeto el estudio de este pequeño grupo. Se analiza, con abundancia de detalles —el autor ha mantenido contactos muy íntimos con los miembros del grupo—, y bajo una perspectiva psico-social, el hecho de la conversión, sus factores *personales* y *situacionales*, así como la integración al grupo y a la labor proselitista que parecen influenciarse, encuadrando todo ello dentro de un contexto dinámico. Especial atención es dada a las técnicas y estrategias de proselitización. La investigación ha buscado una respuesta al interrogante que continuamente preocupa al sociólogo: ¿Cómo es posible el desarrollo y permanencia de grupos desviantes contra la fuerte presión ideológica que los rodea? La utilización de diversas técnicas de investigación, la observación muy prolongada y un enfoque muy comprensivo nos aseguran de la seriedad del estudio. Juzgamos que es un estudio francamente bueno.—JESÚS V. SAN ROMÁN.

Varios

HATZFELD, H., *Estudios sobre el Barroco*, Edit. Gredos, Madrid 1964, 20 × 13, 487 p.

Al "barroco" podríamos definirlo, de un modo general, como "la cultura europea del siglo XVII". Y también, como "la crisis europea" del mismo siglo.

Hoy, al tiempo de hablar y de escribir sobre "el barroco", nos hemos de referir forzosamente, no sólo al aspecto artístico, sino también literario, económico, político y social. En este sentido amplio, podemos hablar de *crisis europea* del siglo XVII.

Pero ¿qué es el barroco?... Tal vez una crisis de sensibilidad que se da en todas las manifestaciones de la vida.

¿Y cuándo se produce?... Cuando la personalidad humana llega a una especie de depresión psicológica y pesimista. Afloran entonces a la conciencia elementos del subconsciente. Y sucede lo irracional, lo contradictorio, la lucha de contrario,

en frase de Emilio Orozco Díaz, uno de los autores que mejor han tratado este tema.

El "barroco" es movido y agitado; desbordante y tumultuoso. Sacrifica el orden a la sensación. Rompe con todas las normas clásicas y exige la libertad y lo desmedido en todo.

El barroco es algo espontáneo, popular. "En lo formal e ideológico —nos dirá el escritor citado— se desarrollará esa lucha de contrarios, este paradójico contraste: la visión próxima, concreta y detallada, junto a la visión de lejanía y profundidad confusa".

Sobre las teorías del barroco y lo que han pensado acerca de él distintos y notables autores escribe Helmut Hatzfeld.

A decir verdad, el presente estudio representa el contenido de varios artículos anteriores sobre el Barroco refundidos ahora y puestos al día.

El interés del libro estriba principalmente en que el autor ha ido viviendo simultáneamente con ese movimiento de la crítica que ha reinterpretado al siglo XVII europeo desde este nuevo ángulo, siendo uno de los primeros promotores de dicho movimiento con su "Don Quijote als Wortkunstwerk", aparecido en español en 1949.

En los primeros cuatro capítulos trata de los problemas generales que tiene planteados el barroco, haciendo un estudio crítico de la polémica de los eruditos y de las distintas opiniones sobre el particular.

Los cinco capítulos siguientes son un análisis comparado de los hombres más destacados del siglo XVII; rematando con un interesante estudio sobre el papel principal desempeñado por España en el barroco literario.—T. APARICIO LÓPEZ.

Indice general

Vol. I, 1966

| | Págs. |
|--|---------|
| ARTICULOS | |
| CILLERUELO, L., O. S. A., <i>Historia de la imagen de Dios</i> | 3- 37 |
| CILLERUELO, L., O. S. A., <i>Funciones de Cristo en San Agustín.</i> | 189-213 |
| HERRERO, Z., O. S. A., <i>La regulación de nacimientos</i> | 71- 85 |
| MACHO, J., O. S. A., <i>En torno a la libertad humana</i> | 39- 45 |
| MATEOS, C., O. S. A., <i>Inmunidad de María de la culpa original.</i> | 245-265 |
| MORÁN, J., O. S. A., <i>El hombre y los valores humanos en el Concilio Vaticano II</i> | 87-114 |
| MORÁN, J., O. S. A., <i>Sexualidad, humanización, pecado original. A propósito del libro XIV De civitate Dei</i> | 215-244 |
| RODRÍGUEZ BRAVO, D., O. S. A., <i>La inspiración bíblica y sus dimensiones sociales</i> | 167-187 |
| SAN ROMÁN, J. V., O. S. A., <i>Burocracia y profesión. (Conflicto de una doble pertenencia)</i> | 67- 70 |
| TURRADO, A., O. S. A., <i>Ateísmo moderno y Teología</i> | 47- 65 |
| TEXTOS Y GLOSAS | |
| GARCÍA, J., O. S. A., <i>Sobre la relación entre la Filosofía y la Teología</i> | 267-277 |
| GARCÍA CENTENO, J., O. S. A., <i>Congreso Internacional de Teología</i> | 279-302 |
| GUTIÉRREZ, E., O. S. A., <i>¿Cómo se unifica la Iglesia?</i> | 115-122 |

LIBROS RESEÑADOS

| | Págs. | | Págs. |
|--|-------|--|-------|
| SAGRADA ESCRITURA | | | |
| BARSOTTI, D., <i>Misterio cristiano y palabra de Dios</i> | 132 | LEMONYER, L. - CERFAUX, L., <i>Theologie du N. T.</i> | 304 |
| BENRATH, G. A., <i>Wyclifs Bibelkommentar</i> | 302 | LOHFINK, G., <i>Paulus vor Damaskus</i> | 310 |
| BEST, E., <i>The Temptation and Passion. The Markan Soteriology</i> | 124 | LOHFINK, G., <i>Das Siegeslied am Schilfmeer</i> | 127 |
| BIEDER, W., <i>Die Berufung im N. Testament</i> | 126 | OTT, W., <i>Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanische Theologie</i> | 129 |
| BISER, E., <i>Die Gleichnisse Jesu. Versuch einer Deutung</i> | 126 | PÁRAMO, S. del, <i>Los cuatro Evangelios en uno</i> | 133 |
| BOSCH, D., <i>Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu</i> | 125 | PERRELLA, G. M. - VAGGAGANI, I., <i>Guida allo studio dell' A. Testamento</i> | 303 |
| BROUCKE, F. van den, <i>Los salmos y Cristo</i> | 132 | PESCH, W., <i>Matthäus der Seelsorger</i> | 309 |
| BULTMANN, R., <i>Glauben und Verstehen</i> | 135 | REVENTLOW, H. G., <i>Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia</i> | 305 |
| BUREN, P. M. van, <i>Reden vom Gott in der Sprache der Welt</i> | 127 | <i>Sagrada Biblia. Versión de los originales, introducción y notas de los PP. Franquesa y Solé, C. M. F.</i> | |
| CAZEAUX, J., I. Jonás, II. Moise, III. La Páque, IV. La Alianza, V-VI. Le veau d'or. La tentation, VII-VIII, Abraham, Le sacrifice d'Isaac, IX. L'impacience du Royaume, X. Le Royaume | 130 | SCHWEITZER, E., <i>Gemeinde und Gemeindeordnung im N. Testament</i> | 125 |
| CERFAUX, L., <i>La theologie de l'Eglise suivant S. Paul</i> ... | 133 | SCHIWY, G., <i>Weg ins N. Testament. Kommentar und Material. Das Evangelium nach Mathäus, Markus und Lukas</i> | 305 |
| DEGENHARDT, H.-J., <i>Lukas, evangelist der Armen</i> | 123 | SÖHNGEN, G., <i>La ley y el Evangelio</i> | 311 |
| DESSLER, A., <i>Das Alte Testament und die neue katholische Exegese</i> | 306 | SOLÉ ROMA, J. M., <i>Nuevo Testamento</i> | 310 |
| FITZMYER, J. A., <i>Die Wahrheit der Evangelien</i> | 308 | THURNEISEN, E., <i>Unser Herr kommt</i> | 126 |
| FUCHS, E., <i>Glaube und Erfahrung</i> | 131 | VAUX, R. de, <i>Die Patriarchenerzählungen und die Geschichte</i> | 309 |
| GAUGLER, E., <i>Der Epheserbrief</i> | 138 | VERICEL, M., <i>L'Evangile commenté par les Pères</i> | 129 |
| GAUGLER, E., <i>Die Epheserbrief</i> | | WENHAM, J. W., <i>The Elements of N. Testament Greek</i> | 310 |
| GOGARTEN, F., <i>Jesus Christus Wende der Welt</i> | 130 | WIKENHAUSER, A., <i>Introduzione al N. Testamento</i> | 307 |
| GRELOT, P., <i>La Bible, Parole de Dieu</i> | 307 | | |
| HERRMANN, S., <i>Die prophetischen Heilserwartungen in A. Testament</i> | 124 | TEOLOGIA DOGMATICA | |
| <i>Kleiner historischer Bibelatlas</i> | 123 | AUBERT, R., <i>Vatican I</i> | 141 |
| KNEVELS, W., <i>Dio é realta</i> | 304 | BALTHASAR, H. U. von, <i>Das Ganze im Fragment</i> | 139 |
| LAPPLE, A., <i>Die Botschaft der Evangelien heute. Ein Handbuch für die Echriftlesung und Verkündigung</i> | 128 | BARS, H., <i>Introducción a la fe</i> .. | 142 |
| | | BARTH, K., <i>Dogmatique. La Doctrine de la Creation</i> ... | 136 |

| | Págs. | | Págs. |
|---|-------|---|-------|
| BOUESSE, H. - LATOUR, J., <i>Problèmes actuels de christologie</i> | 319 | RAHNER, K., <i>Bergend und Heilend</i> | 157 |
| BRUNNER, E., <i>La doctrine de la creation et de la redemption. Dogmatique</i> | 157 | RAHNER, K. - RATZINGER, J., <i>Offenbarung und Überlieferung</i> | 137 |
| CONGAR, Y. M., <i>Für eine dienende und arme Kirche</i> | 315 | RATZINGER, J., <i>Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode</i> | 313 |
| DYER, G. J., <i>Limbo, unsettled question</i> | 312 | ROHRER, W., <i>Ist der Mensch konstruierbar</i> | 313 |
| FRIES, H. de, <i>Cinq réponses a un théologien luthérien</i> | 313 | RONDET, H., SJ., <i>Essais sur la théologie de la grace</i> | 134 |
| GIBELLINI, R., <i>La generazione come mezzo di trasmissione del peccato originale</i> | 320 | SANDFUCHS, W., <i>Das Wort des Pápste</i> | 515 |
| GRABOWSKY, S. J., <i>La Iglesia. Introducci3n a la teologia de San Agustín</i> | 142 | SCHILLEBEECKX, E., <i>L'Eglise du Christ et l'homme d'aujourd'hui selon le Vatican II</i> | 141 |
| GROSS, J., <i>Entwicklungsgeschichte des Erbsünden-dogmas</i> | 312 | SCHNACKENBURG, R., <i>Règne et Royaume de Dieu</i> | 143 |
| HOLBÖK, F. - SARTORY, Th., <i>El misterio de la Iglesia. Fundamentos para una ecclesiología</i> | 140 | SCHWARZ, H., <i>Das Verständnis des Wunders bei Hein und Bultmann</i> | 314 |
| JAEGER, W., <i>A la Naissance de la Théologie. Essai sur les présocratiques</i> | | TABARELLI, R., <i>De Deo Uno. De Attributis Dei relativis</i> | 316 |
| KASPER, W., <i>Dogma unter dem Wort Gottes</i> | 315 | TABARELLI, R., <i>De Verbo Incarnato</i> | 317 |
| KETTLER, E. H., <i>Der Ursprungliche Sinn der Dogmatik des Origines</i> | 138 | TABARELLI, R., <i>Scripta minora.</i> | 317 |
| KÜNG, H., <i>La justification</i> | 144 | TAVARD, G., <i>La poursuivre de la catholicité. Etude sur la pensée anglicane</i> | 144 |
| LECLERQ, J., <i>Vienne</i> | 141 | VARIOS, <i>Neuland in der Théologie</i> | 139 |
| LILLIARDO, D., <i>De la analogía en el conocimiento de Dios por la experiencia mística</i> | 135 | VARIOS, <i>La infalibilidad de la Iglesia</i> | 140 |
| LOHSE, B., <i>Epochen der Dogmengeschichte</i> | 138 | VARIOS, <i>Miscellanea Antonio Piolanti</i> | 317 |
| LUBAC, H. de, <i>Le Mystère du Surnaturel</i> | 134 | VARIOS, <i>Comentarios a la Constituci3n sobre la Iglesia</i> | 318 |
| LUBAC, H. de, <i>Augustinisme et théologie moderne</i> | 311 | | |
| LUNEAU, A., <i>L'histoire de salut chez les Peres de l'Eglise</i> | 144 | TEOLOGIA MORAL Y DERECHO CANONICO | |
| MARITAIN, J., <i>Dieu et la permission du mal</i> | 144 | BERNARDEZ CANTÓN, A., <i>Legislación eclesiástica del Estado</i> | 149 |
| MAURIER, H., <i>Essai d'une théologie du paganisme</i> | 319 | BLONDEL, M., <i>Exigencias filosóficas del cristianismo</i> | 326 |
| MULLER, L., <i>Tod und Auferstehung Jesu Christi und des Christen in ihrer Beziehung zueinander</i> | 314 | BROGLIE, G. de, <i>Problemas cristianos sobre la libertad religiosa</i> | 147 |
| PADOIN, G., <i>Il fine della creazione nel pensiero di S. Tomaso</i> | 135 | BROGLIE, G. de, <i>El derecho natural a la libertad religiosa.</i> | 147 |
| PETRI, H., <i>Exegese und Dogmatik</i> | 316 | CHAUCHARD, P., <i>Vicios de las virtudes. Virtudes de los vicios</i> | 321 |
| | | CHAUCHARD, P., <i>Amour et contraception</i> | 323 |
| | | CHRISTOPHE, P., <i>Les devoirs moraux des riches</i> | 146 |

| Págs. | Págs. |
|---|---|
| GARRONE, Mgr., <i>Morale chrétienne et valeurs humaines.</i> 326 | GLORIEUX, P., <i>Le Concile de Constance au jour le jour ...</i> 329 |
| GAUDEFROY, M., <i>Etudes de Sexologie</i> 324 | HELGAUD DE FIEURY, <i>Vie de Robert le Pieux</i> 331 |
| HOFFENBECK, G., <i>Pastoral de la confesión</i> 327 | JEDIN, H., <i>El Concilio de Trento en su última etapa</i> 329 |
| HORSTEIN - FALLER, <i>Sexologie. Amour. Sexe. Vie conjugale.</i> 323 | JOHNS, Ch. T., <i>Luthers Konzilsidee in ihrer historischen Bedingtheit</i> 333 |
| KLOPFENSTEIN, M. A., <i>Die Lüge nach dem Alten Testament.</i> 146 | MISCELLANEA Mediaevalia, 4. <i>Judentum im Mittelalter</i> ... 331 |
| MOLARI, C., <i>Teologia e Diritto canonico in San Tommaso</i> ... 328 | REISER, H., <i>Der Geist des Josephinismus</i> 322 |
| MONDEN, L., <i>La conscience du péché</i> 322 | VARIOS, <i>Histoire des Religions.</i> 334 |
| Oraison, M., <i>Le Celibat</i> 324 | WATT, J. A., <i>The theory of papal monarchy in the 13th century</i> 328 |
| PIQUER, J., <i>La opinión pública en la Iglesia</i> 327 | ZUMKELLER, A., <i>Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken</i> 330 |
| REGATILLO, E. F., <i>Derecho matrimonial eclesíastico</i> 149 | |
| SCHEERING, J. B., <i>El sacramento de la libertad</i> 320 | |
| UNIDOS EN CRISTO 148 | |
| VALCARCE ALFAYATE, E., <i>El Concilio y la ONU en la libertad religiosa de los pueblos</i> 145 | |
| VARIOS, <i>La liberté religieuse. Exigence spirituelle et probleme politique</i> 148 | |
| VARIOS, <i>La Iglesia y Derecho</i> ... 150 | |
| VARIOS, <i>Moral zwischen Anspruch und Verantwortung.</i> 321 | |
| VARIOS, <i>Dèmythisation et morale</i> 321 | |
| VARIOS, <i>Dogmatica e morale in una prospettiva apostolica</i> ... 322 | |
| VARIOS, <i>Moraltheologie und Bibel</i> 325 | |
| VARIOS, <i>Situation du probleme de la mixité</i> 337 | |
| WOREK, J., <i>Doctrina Gregorii Ariminensis de necessitate Gratiae ad actus moraliter bonos</i> 326 | |
| HISTORIA ECLESIASITICA | |
| DELARUELLE, E. - LABANDE, E. R. - OURLIAC, P., <i>Histoire de l'Eglise 14. Au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire</i> 333 | |
| EGAÑA, A., <i>Historia de la Iglesia en la América Española.</i> 322 | |
| ELM, K., <i>Die Bulle "Ea quae iudicio" Clemens IV-1266</i> ... 330 | |
| EYMARD, Fr. J., <i>Yves de Paris.</i> 329 | |
| ESPIRITUALIDAD | |
| ANDRÉS, A., <i>Evangelio al flash</i> 345 | |
| ARAVALLÉS, J., <i>Wie Beten</i> 158 | |
| AUGERAU, J., <i>La chance supreme de l'homme</i> 342 | |
| BARTHELEMY, D., <i>Dios y su imagen</i> 343 | |
| BOUYER, L., <i>La Biblia y el Evangelio</i> 159 | |
| BOUYER, L., <i>Introducción a la vida espiritual</i> 159 | |
| BOUYER, L., <i>La Spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante</i> 345 | |
| CABODEVILLA, J. M., <i>Carta de la caridad</i> 345 | |
| CASIANO, J., <i>Institutions cenobitiques</i> 340 | |
| CLEMENCER, J., <i>L'amour est de Dieu. Foi en Dieu. Amour des hommes</i> 160 | |
| COSTE, R., <i>L'homme Pretre</i> ... 342 | |
| CHRISTIAN, P., <i>Lob der heiligen Gottes</i> 158 | |
| DIJON, T. de, <i>Worte und Briefe.</i> 158 | |
| GALOT, J., <i>L'Eglise et la femme</i> 341 | |
| GELIN, A., <i>La plegaria de los salmos</i> 159 | |
| GIRONELLA, J., <i>Hacia la intimidad con Dios</i> 342 | |
| HALDA, B., <i>La evolución espiritual de Simone Weil</i> 161 | |

| | Págs. | | Págs. |
|--|-------|--|-------|
| HAMER, J., <i>La Iglesia es una comunión</i> | 342 | ALEJANDRO, J. de, <i>Gnoseología de la certeza</i> | 155 |
| JENNY, H., <i>El misterio pascual en el año cristiano</i> | 159 | ALESANCO, T., <i>El instinto intelectual en la epistemología de Balmes</i> | 154 |
| LAPLACE, J., <i>La direction de consciencie ou le dialogue spirituel</i> | 344 | ARNOULD, A., <i>La logique ou l'art de penser</i> | 348 |
| LEVASSOR, M. A., <i>Action et vie chrétienne</i> | 160 | AUBERT, J. M., <i>Philosophie de la nature</i> | 348 |
| LECLERQ, J., <i>Temoins de la spiritualité occidentale</i> | 161 | BARALE, P. - MUZIO, G., <i>El divino nella natura e nella intelligenza secondo S. Tommaso</i> | 155 |
| LÓPEZ MELUS, <i>Evégesis moderna y espiritualidad evangélica</i> | 344 | BORDONI, M., <i>Il tempo. Valore filosofico e misterio teológico</i> | 347 |
| MAERTENS-FRISQUE, <i>Guide de l'Assemblée chrétienne</i> | 344 | BONAFEDE, G., <i>R o s m i n i e la Scolastica</i> | 349 |
| RAHNER, K., <i>El año litúrgico</i> | 243 | CHAIX-RUY, J., <i>Le Surhomme. De Nietzsche a Teilhard de Chardin</i> | 155 |
| SAN AGUSTÍN, <i>Enarraciones sobre los salmos</i> | 341 | FAGIOTTO, P., <i>S a g g i o sulla struttura della metafisica</i> ... | 350 |
| SCHINDLE, G., <i>Christus schauen</i> | 158 | GIANNINI, G., <i>Il problema antropologico</i> | 340 |
| SHEPPARD, L., <i>Le culte en esprit et en verité</i> | 343 | GRISON, M., <i>Théologie naturelle ou thédicée</i> | 153 |
| PASTORAL | | | |
| FARGES, M., <i>Nos enfants devant le Seigneur</i> | 150 | HEIMSOETH, H., <i>Transcendentale Dialectik. Ein kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. I Teil</i> | 157 |
| FOURNIER, E., <i>Prédication pastorale et renouveau liturgique</i> | 336 | HILDEBRAND, D. von, <i>¿Qué es filosofía?</i> | 350 |
| FRIES, H., <i>Aergernis und Widerspruch</i> | 338 | MC LEAN, G. F., <i>Teaching Tomism Today</i> | 348 |
| GIRARD, R., <i>Précher Jésus</i> | 151 | MONTANARI, G., <i>Determinazione e libertà in S. Tommaso</i> ... | 346 |
| GOLDWITZER, H., <i>Athéisme marxiste et foi chrétienne</i> | 337 | MUGA, J., <i>El dios de Jaspers</i> | 351 |
| HUVELIN, H., <i>Cours sur l'histoire de l'Église. I Missions des Apotres</i> | 338 | PIEMONTESE, F., <i>La veritas agostiniana e l'agostinismo perenne</i> | 350 |
| KARRER, O., <i>Das zweite vatikanische Konzil</i> | 339 | RONDET, H., SJ., <i>Hegelianisme et christianisme</i> | 348 |
| MASS, M., <i>La presse d'aujourd'hui. Radio, disque, chanson. L'homme et l'image</i> ... | 340 | SCHAEFER, L., <i>Kants metaphisik der Natur</i> | 156 |
| MEILLI, R., <i>Desarrollo del carácter</i> | 356 | SIMÓN, R., <i>Morale. Philosophie de la conduite humaine</i> | 156 |
| PATRONE, S., <i>Insegnamento religioso in liceo</i> | 352 | VERNAUX, R., <i>Philosophie de l'homme</i> | 346 |
| PASTEU, A., <i>Les sacrements sources de vie spirituelle</i> ... | 337 | VERNAUX, R., <i>Historia de la Filosofía contemporánea</i> ... | 347 |
| PFLIEGER, M., <i>Teología pastoral</i> | 152 | | |
| POVEDA, P., <i>Itinerario pedagógico</i> | 151 | | |
| VARIOS, <i>Situation du probleme de la mixité</i> | 337 | | |
| FILOSOFIA | | | |
| ACRI, F., <i>Della cognizione secondo S. Tommaso e Aristotele</i> | 154 | | |
| | | PSICOLOGIA Y CIENCIAS SOCIALES | |
| | | ADLER, A., <i>El sentido de la vida</i> | 350 |
| | | ALVAREZ VILLAR, A., <i>Psicología genética y diferencial</i> | 357 |

| | Págs. | | Págs. |
|--|-------|--|-------|
| ALVAREZ VILLAR, A., <i>Elementos de psicología experimental</i> | 357 | ROSSETTI, L., <i>Práctica de caracterología religiosa</i> | 359 |
| ARGENTE DEL CASTILLO, D., <i>Patología social</i> | 361 | SÁNCHEZ GIL, M., <i>Concepto de empresa</i> | 362 |
| BADIN, P., <i>Le Travail</i> | 362 | SCIACCA, M. F., <i>El problema de la educación</i> | 355 |
| CLAPARECE, E., <i>Cómo diagnosticar las aptitudes de los escolares</i> | 358 | SERRANO, J., <i>L'équilibre humain</i> | 360 |
| COUSINET, R., <i>Pedagogía del aprendizaje</i> | 354 | VARIOS, <i>La conciencia cristiana y los nacionalismos</i> | 361 |
| ELLUL, J., <i>El hombre y el dinero</i> | 362 | VARIOS, <i>Pedagogie et psychologie des groupes</i> | 363 |
| FAU, R., <i>Grupos de niños y de adolescentes</i> | 354 | VARIOS, <i>Il problema demografico nel mondo contemporaneo</i> | 364 |
| FINANCE, J. de, <i>Ensayo sobre el obrar humano</i> | 361 | VELS, A., <i>Escritura y personalidad</i> | 352 |
| GEMELLI, A. - ZUNIGI, G., <i>Introducción a la psicología</i> | 355 | WORSLEY, A., <i>Miedo y depresión</i> | 356 |
| GHESE, H., <i>El homosexual y su ambiente</i> | 359 | WOLFF, Ch., <i>La mano y su lenguaje</i> | 552 |
| GERMANI, G., <i>Política y sociedad en un época de transición</i> | 163 | | |
| GROTJAHN, M., <i>La máscara burlona</i> | 357 | VARIOS | |
| JOHANNOT, H., <i>El individuo y el grupo</i> | 358 | ANDRÉS, R., <i>Instrumentos de comunicación social</i> | 339 |
| KNAPP, R. H., <i>Orientación del escolar</i> | 352 | AUBERT, R., <i>Vatican I</i> | 141 |
| LE MOAL, P., <i>Una auténtica educación sexual</i> | 353 | BURGBSCHER, F., <i>Bekentnis zu Europa</i> | 163 |
| LOFLAND, J., <i>Doomsday cult. A study of conversion, proselytisation and maintenance of faith</i> | 365 | GERMANI, G., <i>Política y sociedad en una época de transición</i> | 163 |
| LORENZINI, G., <i>Caracterología y tipología aplicadas a la educación</i> | 358 | HATZFELD, H., <i>Estudio sobre el barroco</i> | 365 |
| MARC, A. J., <i>Psicología reflexiva</i> | 360 | HEVI, E. J., <i>Un estudiante africano en China</i> | 162 |
| MAYOR, P., <i>Economía 1964-66</i> | 363 | KALITSUNAKIS, J., <i>Grammatik der neugriechischen Volkssprache</i> | 163 |
| MEHL, R., <i>Traité de sociologie du protestantisme</i> | 364 | KARRER, O., <i>Das Zweite vaticanische Konzil</i> | 339 |
| MEILI, R., <i>Desarrollo del carácter</i> | 356 | LÓPEZ MELUS, J. M., <i>Exégesis moderna y espontaneidad evangélica</i> | 344 |
| MORANDO, D., <i>Pedagogía</i> | 365 | MELANGES <i>offertes a Mlle Christine Mohrmann</i> | 162 |
| PROHASKA, L., <i>Pedagogía sexual</i> | 360 | MERTON, Th., <i>La revolución negra</i> | 162 |
| ROUART, J., <i>Psicopatología de la pubertad y de la adolescencia</i> | 354 | SNELL, B., <i>Las fuentes del pensamiento europeo</i> | 161 |

