

ESTUDIO AGUSTINIANO

Antes "Archivo Teológico Agustiniiano"

Vol. III



Fasc. 1

ENERO - ABRIL
1968

SUMARIO

	PÁGS.
ARTICULOS	
HELIODORO ANDRÉS, O. S. A., <i>Ejercicio de la autoridad (Decreto "Perfectae Caritatis" n.º 14)</i>	3
ANTONIO ESPADA, O. S. A., <i>Introducción a la dialéctica de San Agustín (Dimensión trinitaria del ser)</i>	55
VÍCTOR TUESTA, O. S. A., <i>Eficacia del número, según San Agustín.</i>	81
LOPE CILLERUELO, O. S. A., <i>Numerus et Sapientia</i>	109
TEXTOS Y GLOSAS	
JULIÁN EZCURRA, O. S. A., <i>La Semana Internacional de Estudios de Pamplona</i>	123
ANDRÉS G. NIÑO, O. S. A., <i>La torre da la inmortalidad</i>	130
LIBROS	133

ESTUDIO AGUSTINIANO

Antes Archivo Teológico Agustiniiano



DIRECTOR: P. L. Cilleruelo.
SECRETARIO: P. Z. Herrero.
ADMINISTRADOR: P. J. Rubio.
DIRECCIÓN - ADMINISTRACIÓN:
PP. Agustinos. Paseo de Filipinos, 7.
Teléfonos 22 76 78 y 22 76 79.
Valladolid (España).

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

CON LICENCIA ECLESIASTICA
Dep. legal: VA. 413-1967

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

Ejercicio de la autoridad

(Decreto «Perfectae Caritatis», n.º 14)

“Obedézcase al superior como a padre..., pero el que os preside no se considere feliz por dominar con potestad, sino por servir con caridad. Tened al prelado el honor debido entre vosotros, pero él con temor ante Dios esté postrado a vuestros pies. Muéstrase a todos modelo de buenas obras. Corrija a los inquietos, consuele a los pusilánimes, aliente a los débiles y sea paciente con todos; sostenga con agrado la observancia y la imponga con temor. Y aunque ambas cosas sean necesarias, sin embargo busque más ser amado de vosotros que temido, pensando siempre que ha de dar cuenta de vosotros ante Dios”.

(Regla de S. Agustín, c. XI.)

SUMARIO: Consideraciones previas. Responsabilidad, docilidad a la voluntad de Dios, espíritu de servicio y caridad para con los hermanos.

CONSIDERACIONES PREVIAS

Se ha hablado mucho y escrito ampliamente sobre la obediencia religiosa. No digo demasiado, pero sí unilateralmente algunas veces; pues aún dirigiéndose a superiores, apenas se ha tratado, o se ha hecho muy de pasada, del ejercicio de la autoridad. Quizá por la dificultad del tema, temor a posibles reivindicaciones, peligro de “poner a la venta obras en las cuales las religiosas (o religiosos) de espíritu crítico —existentes en todas las Congregaciones—, hallarían en los consejos dados a las superiores (o superiores), materia abundante para nutrir sus resentimientos”¹.

¹ G. HUYGUE, *Equilibrio y adaptación*, Madrid 1963, 185. Podría considerarse un síntoma del silencio sobre este tema la ausencia casi total de referencias al mismo en las colecciones de documentos relativos a la vida y espiritualidad religiosas. Llama también la atención, por ejemplo, que no se hayan promovido reuniones de superiores en que se tratara ampliamente este argumento y, cuando

Posiblemente de todo haya habido algo. Desde luego no se ha considerado suficientemente que la obediencia y la autoridad son dos aspectos complementarios de una misma virtud; que es mucho más difícil mandar que obedecer; y así, mientras se ha tratado de formar a los religiosos en la obediencia, no se ha procurado formar a los superiores para el ejercicio de la autoridad. Y la buena marcha de la vida religiosa en el campo de la obediencia depende tanto y más de los superiores que de los súbditos. “Es patente —atestigua el Superior General de un Instituto Religioso— que la mayor parte de las dificultades (originadas por desobediencias) se desvanecen ante un jefe auténtico, firme y bueno, que sabe lo que quiere... Habría mucho que decir de esto”².

No pretendemos analizar aquí el concepto de autoridad, ni exponer la figura jurídica del superior religioso, ni siquiera tratar en toda su amplitud cuanto se refiere al ejercicio de la autoridad en la vida religiosa; ya que nuestro intento se reduce a comentar las normas concretas ofrecidas por el Concilio Vaticano II en la última parte del n.º 14 del Decreto *Perfectae caritatis*.

Consideramos necesario hacer antes algunas consideraciones previas, ya para evitar interpretaciones equívocas, ya para ambientar la doctrina conciliar a este respecto, ya para disponer los ánimos y avivar las conciencias de manera que lleguemos todos a tomar en serio las normas sapientísimas del Concilio.

No hablando de la obediencia de los súbditos, sino del uso de la autoridad por parte de los superiores, es natural que, a la luz del Concilio, aparezcan al lado de su dignidad los defectos tanto posibles como reales. En ningún caso se consideran las personas concretas, que importan poco, sino el oficio, que juega un papel capital especialmente en la sociedad religiosa.

Téngase presente que, aún debiendo hacer resaltar los deberes de los superiores y los defectos que han venido haciéndose notar en el ejercicio de la autoridad; sin embargo se la rinde un homenaje, pues “aparece engrandecida, no solamente cuando es reverenciada, obsequiada, elogiada, tomada como principio directivo del propio obrar; sino

se han tenido con regularidad, como en Madrid para superiores, no se ha hablado del ejercicio de la autoridad, aunque sí extensamente de la obediencia.

² P. J. HOFFER, Superior General de la Compañía de María, *La obediencia religiosa*. Circular n.º 9, 12 de mayo de 1959, p. 7.

también cuando se la hace más consciente de su oficio y misión, cuando se la facilita desarrollar a conciencia su oficio”³. Y esto precisamente deseamos.

Por lo demás, en temas como éste, que se presta a ser visto demasiado exclusivamente desde distintos puntos de vista, y por tanto a achacar a crítica todo aquello que pueda desagradar, visto desde la propia atalaya, convendrá recordar las palabras de Monseñor Garrone: “Los superiores que no escuchan jamás la verdad son bien desgraciados. Una comunidad, donde un superior no deja jamás a su inferior la posibilidad de expresar una crítica, es una comunidad perdida, por muy extraño que parezca. Esta es una observación de Santa Teresita del Niño Jesús. ¿Quiere esto decir que no importa quién pueda decir, no importa qué, en no importa qué sitio, y en no importa qué forma? Es así como hoy se está tentando de entenderlo, pero no es así. ¿Quiere decir que no importa quién tiene derecho, no importa cuándo, de tomar una posición contra una orden recibida? Esta manera de entender la crítica es contraria a toda concepción auténtica de la Iglesia tal como Cristo la ha querido, y tal como debe ser para conseguir su fin de salvar la *verdad* guardando a los hombres en el camino auténtico del bien. Pero, a pesar de tales excesos, no olvidemos que, previniéndolos, la crítica es necesaria hoy para que crezca y adelante el Pueblo de Dios”⁴.

* * *

El Concilio —no haría falta decirlo, sino meditarlo, para estar bien dispuestos a seguir sus directrices— mantiene, defiende y enseña cómo llevar a la práctica el genuino concepto evangélico de autoridad-obediencia. Una de las características del Vaticano II ha sido la exquisita sensibilidad demostrada ante los signos de los tiempos, la particular atención prestada al hombre de hoy con sus exigencias y situaciones, necesidades y deseos. Entre las exigencias se encuentra el respeto a la personalidad y a la libertad individuales. Son valores que se aceptan; en consecuencia, sin cambiar la substancia de la autoridad y de la obediencia, se ha dado de ellos una nueva perspectiva, un estilo nuevo. La Iglesia vive en el tiempo, y su vida y acción se ven condicionadas por

³ T. GOFFI, *Obbedienza e autonomia personale*, Milano 1965, 7.

⁴ Del discurso del Card. Garrone se hizo eco aun la prensa diaria y revistas de divulgación. Puede verse, por ejemplo: *El Mensajero*, noviembre 1967, 30.

las ideas y estructuras de los ambientes históricos de cada época. Y así “la evidente continuidad de la institución jerárquica lleva también la marca del tiempo, algo así como las casas y sus mobiliarios han conocido diversos estilos. La Iglesia ha construido la historia de una manera muy extensa, pero la historia ha condicionado parcialmente los rasgos que ha ido adoptando su semblante”⁵.

Para mejor comprender la razón y la necesidad de las nuevas perspectivas conciliares habría que considerar los antecedentes históricos, al menos en el período que precede inmediatamente al Concilio. Aquí nos limitamos a breves consideraciones, incompletas evidentemente, con riesgo, por tanto, de poca claridad⁶.

Desde un punto de vista histórico-social, observa el Padre C. Vaca⁷, vemos que el hecho de obedecer se halla profundamente influido por la directriz preponderante dada en cada momento histórico a la dependencia de unos hombres en relación con otros. Obedecer, cuando en el mundo todavía existían amos y esclavos, necesariamente debía significar un rendimiento profundo en el súbdito y una conciencia de dominio completo en el superior; someterse, para el primero, era tomar el papel de siervo, y para el segundo adquirir la autoridad de amo. San Ignacio tiene una de las meditaciones fundamentales, la del “Rey temporal” fundada en la sensibilidad del “caballero que no puede negarse a la invitación de su señor”, para correr aventuras nobles. En el siglo pasado, obedecer era colocarse en el puesto respetuoso del criado frente al señor.

En siglos anteriores se ponía el acento en la autoridad, la ley, la comunidad, la seguridad, la obediencia. Los antiguos maestros insistían tanto sobre la pasividad de la obediencia debido a la profunda desconfianza que sentían por las iniciativas del espíritu propio. Para comprender esto —explica J. Leclercq— es necesario encuadrarse en el marco histórico de aquella sociedad anárquica y violenta. La primera tradición monástica viene de Oriente, tierra de pasiones desordenadas, y de allí desciente al Occidente durante los siglos violentos del alto medioevo. Para comprender esta tradición monástica, tenemos que compararla

⁵ Y. M. CONGAR, *El servicio y la pobreza en la Iglesia*, Barcelona 1965, 10.

⁶ Sobre la autoridad en la Iglesia en general y su desarrollo, puede verse J. M. TODD y colaboradores, *Problemi dell'autorità*, Roma 1964, y la obra de Congar citada en la nota anterior.

⁷ C. VACA, “Personalidad y obediencia. El hombre obediente”: *Seminarios* 11 (1965) 120.

con las especulaciones sociales de la época. Hasta el siglo XVIII casi todos los grandes teorizantes concebían el ideal social bajo la forma de una sociedad autoritaria, rigurosamente reglamentada, en la que los ciudadanos no disfrutaban de ninguna iniciativa particular. No aparece ni desconfianza en el superior ni estima en la iniciativa particular⁸.

“No hay duda —escribe el Padre Liegé— de que la Iglesia ha consentido en aceptar el concepto sociológico que se tenía aquí o allá, en un tiempo o en otro, de la autoridad. El imperialismo, el totalitarismo, los sistemas monárquicos absolutos, el feudalismo, han influido sobre la sociología eclesial y han cubierto un poco el ministerio. No hay más que abrir los manuales de teología del siglo pasado para comprobar el poco espacio que se concedía a la libertad en eclesiología, en comparación con el elogio a la autoridad, como si este elogio de la autoridad no comportase ningún riesgo por exceso”⁹.

El hombre actual está viviendo en un clima batido por corrientes encontradas, en lo referente a la sumisión. La democracia y el igualitarismo han hecho tabla rasa de muchas diferencias entre quienes mandan y quienes obedecen, sobreexaltando el valor personal de los jefes, más que el prestigio y el honor debido al puesto de mando. Por otra parte, y como contrarse extremo de tal disposición, las formas totalitarias han elevado a un grado mítico el prestigio de quien manda, sea una persona, un partido o un grupo. Como disposición meramente individualista, una corriente de exaltación de la propia libertad y de rebeldía ha sido proclamada como de primordial valor para la conciencia de cada uno, con independencia del programa o del contenido de aquello contra lo cual uno se rebela.

Supuesta la profunda evolución del mundo en ideas, condiciones materiales, familiares y sociales se comprende que el hombre moderno se sienta a disgusto dentro del marco de las instituciones tradicionales. También en la vida religiosa los jóvenes especialmente experimentan ese mismo malestar. No es que la vida religiosa en sí misma, en su contenido esencial, haya envejecido; como ideal, sigue seduciendo a la juventud. La dificultad radica en la oposición entre el marco de la vida

⁸ J. LECLERCQ, *La vocación religiosa*, San Sebastián 1965, 215.

⁹ A. LIEGÉ, “La autoridad en la Iglesia. Servicio de la libertad”: *Catolicismo uno y diverso*, Barcelona 1964, 167. En la misma idea insisten otros autores, v. gr. Y. M. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona 1963, 62.

religiosa y la mentalidad de los jóvenes. Se sufre una especie de crisis institucional¹⁰.

El enfrentamiento de dos mentalidades históricamente distintas en el ejercicio de la autoridad y de la obediencia se había planteado con crudeza en muchos ambientes y a gran escala. "Tanto en el orden de la vida religiosa, escribía el año pasado Lochet, como en el de la actividad pastoral, los principios de adaptabilidad a la evolución de un mundo en crisis no se han incluido en la estructura propia de la obediencia. De este modo, se corre el riesgo de llegar a un orden más estático que dinámico, cuyo ideal es mantener el pasado más que promover el futuro. Se arriesga continuamente la inadaptación por no aceptarse los cambios necesarios, no en los valores, sino en su expresión y en su cumplimiento en el tiempo que pasa"¹¹.

Las generaciones actuales son mucho más conscientes del valor de su ser personal y así se muestran sumamente sensibles a cualquier forma de autoridad y obediencia que no respete suficientemente las características de una vida psicológicamente adulta.

Se imponía una solución acertada y el Concilio la buscó y propuso tanto para la Iglesia en general como para la vida religiosa en particular¹². Ese contraste de mentalidades resonó en el Concilio. Bástenos recordar lo que dice el Padre Galot sobre los considerables retoques a que se vio sometido el n.º 14 del Decreto "Perfectae caritatis" a partir del primer esquema. Una enmienda propuesta por más de 400 Padres pedía que se insistiera más todavía en el holocausto, y la condena de la obediencia concebida como "diálogo en el que el superior se esfuerza

¹⁰ Cfr. V. della VERGINE, "Il principio degli adattamenti": *Gli adattamenti della vita religiosa*, Firenze 1955, 18-19.

¹¹ L. LOCHET, *Autoridad y obediencia en la Iglesia*, Salamanca 1967, 29.

¹² A este respecto G. MARTIL resume así las enseñanzas del Concilio: "En el Concilio Vaticano II creemos que se fijan las coordenadas que vienen a determinar cuál debe ser de ahora en adelante el ejercicio de la autoridad en la Iglesia. La primera de estas líneas queda trazada con rasgos enérgicos en la constitución *Lumen Gentium* y se apoya rigurosamente en la teología del pueblo de Dios. La otra coordenada recorre de un extremo a otro en toda su extensión la constitución pastoral *Gaudium et spes*, en la que destaca con rasgos vigorosos la dignidad de la persona humana, considerada en su aspecto jurídico y psicológico. Este mismo concepto del valor de la persona humana vuelve a subrayarse con fuerza singular en otros dos documentos conciliares, la declaración *Dignitatis humanae* y la *Gravissimum educationis momentum*. Y una y otra idea, persona humana y pueblo de Dios, lo teológico y lo jurídico, impregnados siempre de hondo sentido pastoral, brillan con particulares reflejos, en los decretos *Christus Dominus*, *Presbyterorum ordinis*, *Optatam totius*, *Perfectae caritatis*, *Apostolicam actuositatem* y *Ad gentes*. ("El ejercicio de la autoridad": *Seminarium* 7 (1967) 584).

por convencer al súbdito, explicándole todas las razones de la ordenada". De esta enmienda, que ofrecía el punto de vista de los superiores, alarmados por la evolución actual..., la Comisión conservó la afirmación de que la obediencia religiosa "lejos de disminuir la personalidad humana, la lleva a su plena madurez". Otra tendencia, representada también por más de 400 Padres, ponía de relieve en las enmiendas presentadas la necesidad de una obediencia más adulta en los súbditos, y correlativamente en un ejercicio de la autoridad en forma de servicio, con espíritu de caridad y de respeto a las personas. Esta tendencia en la que se manifiestan los deseos de la mentalidad contemporánea, es la que influyó en gran manera en la redacción del Decreto. Este no pierde de vista la auténtica concepción de la obediencia, como podemos observar en la exposición del fundamento doctrinal y de las recomendaciones hechas a los súbditos; pero la sitúa en el marco de una auténtica concepción asimismo de la autoridad, por las recomendaciones a los superiores. De esta forma nos presenta un punto de vista más equilibrado y completo, tradicional y actual a la vez, de la obediencia religiosa¹³.

Al mismo tiempo que se hace resaltar el valor sobrenatural y redentor de la obediencia, y se pide a los religiosos una entrega consciente y voluntaria; a los superiores les exhorta a ejercer la autoridad con espíritu de servicio, buscando la cooperación de los súbditos, cuya madurez deben fomentar. Se orienta hacia formas de autoridad más comunitarias y menos individualistas, en las que la actividad no esté completamente de parte del superior dejando al súbdito en una pasividad casi total.

Sin duda resultará difícil, como advierte G. de Cardenal¹⁴, conseguir el equilibrio entre autoridad jerárquica y libertad personal, entre decisión autoritaria e iniciativa individual, entre marcos institucionales y creaciones inesperadas, entre fluencias verticales perfectamente claras y definidas, junto a fluencias horizontales, quizá no siempre claras, pero ricas y prometedoras; entre ley y carisma. Pero la Iglesia ha tenido el valor de proclamar todos esos valores, consciente de los riesgos que esto puede implicar, dada la situación de quienes con oídos viejos oyen palabras nuevas.

¹³ J. GALOT, *Renovación de la vida consagrada*, Bilbao 1967, 87-88.

¹⁴ O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, *¿Crisis de seminarios o crisis de sacerdotes?*, Madrid 1967, 113-114.

Evidentemente tanto superiores como súbditos deben aceptar todo esto, aunque haga más difícil aún el ejercicio de la autoridad y de la obediencia. Desde luego cada uno se fijará principalmente en lo que respectivamente le interesa; no los súbditos en lo que mira a los superiores o viceversa: eso sería un modo fácil de quedarse a oscuras, a pesar de la potente luz emanada del Concilio. Y lo que se dice a los superiores interesa a todos: hombres y mujeres. No tiene un valor absoluto, sino únicamente de matiz, lo que dice el Padre G. Escudero: "A las mujeres había que decirles que "escuchen los superiores con agrado a los súbditos"; a los hombres en cambio, había que insistirles más bien en que "siempre a salvo su autoridad para determinar y mandar lo que haya de hacerse". A los hombres era necesario decirles que "sólo a las autoridades competentes... corresponde fijar las normas de renovación y adaptación"; a las mujeres era conveniente advertirles que "en aquello que toca al interés común del Instituto los superiores consulten y oigan de la manera conveniente a los súbditos"¹⁵.

* * *

En orden a remediar las deficiencias, que han existido —a veces de bulto— en el ejercicio de la autoridad, será necesario convencerse de su existencia; de otra manera la voz del Concilio habrá resonado en el desierto. Hacemos, pues, algunas consideraciones sobre la crisis de superiores; aunque esto pudiera sonar a tópico.

El hecho no es para extrañar demasiado. Mandar bien es mucho más difícil que obedecer. Cuanto más alto es el oficio, más escasas son, humanamente hablando, las probabilidades de administrarlo con el éxito y con la exactitud con que otro satisface su tarea más exigua. De lo cual se sigue que, en el conjunto de los casos, inevitablemente los oficios más elevados serán administrados peor que las tareas más inferiores; sin llegar a decir, por una parte, que el superior sea siempre el más tonto, ni, por otra, que sea siempre el más prudente, perspicaz y experimentado¹⁶.

En términos análogos se expresa el Padre Vaca: "Las mismas

¹⁵ G. ESCUDERO, "De la obediencia": *Decreto "Perfectae caritatis"*, Madrid 1966, 248.

¹⁶ Cfr. K. RAHNER, *Marginales sobre la pobreza y la obediencia*, Madrid 1962, 13.

concupiscencias que coaccionan interior y exteriormente al súbdito obran en el ánimo del superior torciendo el ejercicio de su libertad interior para elegir los caminos de Dios, con la única diferencia de ser más difícil el ejercicio del mando, que el de la obediencia. Por eso no puede extrañar el hecho de encontrar muchos menos superiores verdaderamente completos, capaces de cumplir su misión con auténtica madurez humana y sobrenatural, que súbditos obedientes”¹⁷.

En estos términos generales la cosa es evidente. Pero hay más. Han existido graves deficiencias, que no se justifican ni explican apelando simplemente a las limitaciones humanas y a las dificultades intrínsecas del oficio de superior¹⁸.

A pesar de que el tema no ha sido muy tratado, no han faltado en los últimos tiempos constataciones del hecho¹⁹, a veces bien elocuentes. Así, por ejemplo, la Revista “Vinculum”, Órgano de la Conferencia de Superiores Mayores de Colombia, ha escrito: “No hay que engañarse. La mayoría de las mujeres nombradas superiores no saben qué es la obediencia religiosa, ni qué es mandar, ni cómo se manda”²⁰. Un Superior General decía en el Congreso Internacional de Religiosos,

¹⁷ C. VACA, *La vida religiosa en San Agustín*, IV, Madrid 1964, 196; V. de DIOS, *Autoridad-obediencia*, Madrid 1965, 29, 31: “Es difícil saber obedecer, pero lo es mucho más saber mandar... Quizá lo más difícil de la autoridad —diríamos que de todo— es reducir a unidad los problemas, atinar con el punto medio de equilibrio: dar libertad y exigir obediencia; infundir confianza e inspirar respeto; poseer la mansedumbre y destacar en la fortaleza; confiar en la responsabilidad de los súbditos y ejercer un control; tomar “en nombre del Señor” las decisiones y después no turbarse por las malas consecuencias que de ellas puedan originarse, etc.”.

¹⁸ Puede consultarse acerca de las penas, cruces y dificultades anejas al oficio de superior, y la piedad que deben nutrir para con éste los súbditos, el estudio de I. COLOSIO, “Le miserie del Superiorato”: *Rivista di Ascetica e Mistica* 12 (1967) 460-475, 527-536, 13 (1968) 17-30.

¹⁹ He aquí algunos ejemplos de alusiones a esta crisis: C. A. AGUILERA, “Crisis del principio de autoridad: causas, remedios”: *Actas del Congreso de Perfección y Apostolado*, IV, Madrid 1959, 15-16, que atribuye principalmente el hecho a que a la autoridad sustituye el autoritarismo; A. HERNÁNDEZ, *Escuela de superiores*, Madrid 1961, 7 s., lo admite como el mayor mal de la época en las sociedades civiles y, atenuando los términos, en las comunidades religiosas: “La queja, dice, la hemos oído con frecuencia: no hay hombres de gobierno; faltan superiores que lo sean de verdad; en los conventos hay quienes los presidan, pero no quienes los gobiernen”; P. ALVAREZ, “Fortaleza y autoridad”: *I Semana de Estudios para Formadores*, Madrid 1965, 73-76, lo achaca a falsas doctrinas y filosofías, en tono un tanto demagógico, sin aludir al mal uso de la autoridad; P. SAURAS, “Males endémicos”: *Confer* n.º 19 (1966) 318-323, de manera implícita y soslayando lo principal; R. KOTHEN, “Métodos de formación en la obediencia actualmente en uso entre las religiosas”: *La obediencia. Problemas de la religiosa de hoy*, Madrid 1966, 240: “Como ha observado muy bien una religiosa, en cierto número de casos hay una verdadera crisis de superiores”.

²⁰ VINCULUM, órgano de la Conferencia de Superiores Mayores Religiosos, Bogotá, 14 (1966) 296.

Roma 1950: "Hay Institutos en los que las superiores —y algunas veces los superiores— son verdaderos déspotas y hasta tiranizan las conciencias con extrañas imposiciones... En muchas casas, especialmente de religiosas, existe un método de gobierno, un modo de concebir la disciplina y la obediencia, que lleva la vida y la observancia religiosa a un árido pesado formalismo, negación y muerte de la misma vida religiosa"²¹

Estas afirmaciones duras podrían desagradar a los superiores, mas deben ver en ellas no tanto un reproche y acusación cuanto una advertencia y llamada a examen. Y deberían entristecer a los súbditos entre otras razones porque, como dice San Agustín, "de las ovejas se hacen los pastores"; y tener buenos o malos superiores puede considerarse una gracia o un castigo de Dios, de ahí el proverbio: cada familia tiene el jefe que merece.

Quizás en estas crisis, tanto de autoridad como de obediencia, exista mucho más de miedo, recelo, desorientación y hasta ignorancia, que de malicia y rebelión; sin duda entran en juego más las personas concretas que los conceptos abstractos. Hoy de manera especial debe tenerse en cuenta que muy difícilmente se mantiene la autoridad jurídica sin la moral de prestigio y valores personales. Pero de esto habrá ocasión de hablar más adelante. Ahora queremos hacer resaltar un aspecto de la crisis de superiores: el mal uso de la autoridad es deletéreo para la obediencia. Es digno de tenerse en cuenta por los superiores. Así como existen súbditos, que no comprenden la colaboración que ellos deben prestar a los superiores para el mejor desempeño del cargo; así también puede haber superiores que, mientras se quejan de las desobediencias de los subordinados, no se dan cuenta de que las están fomentado por no mandar como es debido.

También esto se ha hecho notar. El Padre Leclercq, antes de terminar el capítulo sobre la obediencia, aborda "una última dificultad de esta virtud, y que viene de los superiores"²². En la citada revista "Vincu-

²¹ S. ALBERONE, Superior General de la Pía Sociedad de San Pablo. "Accommodata renovatio statuum perfectionis quoad constitutionem": *Acta et Documenta Congressus Generalis de Statibus Perfectionis* I, Roma 1952, 268.

²² *La vocación religiosa*, San Sebastián 1965, 225. A continuación hace algunas observaciones, que pueden parecer pesimistas, pero que son aleccionadoras para los superiores responsables de nombrarlos, al mismo tiempo que clave de comprensión para todos los súbditos. "Los superiores jamás son perfectos. Encontrar buenos rectores es el problema más arduo y difícil de toda la vida en común, bien sea esta temporal o religiosa... El capítulo que en la iniciación

lum” se lee: “El voto de obediencia es el peor entendido... y el peor practicado... Por eso entre las religiosas existen deformaciones de bulto. Y por esas deformaciones muchas mujeres, que llegaron a un noviciado con ansias de santidad, fracasan en su intento. No todo es falta de las que intentan, sino deformaciones de lo que es la vida religiosa en manos de superiores mal preparadas, por decir lo menos, ya que tal vez por estar mal preparadas son orgullosas y aún tiránicas”²³. El Padre Roldán expone “las dificultades que pueden provocar hoy la crisis de obediencia: 1) dificultades intrínsecas a la obediencia...; 2) dificultades más bien extrínsecas. Son sobre todo las que agravan el problema. Dos son los principales capítulos de obstáculos que impiden la perfección de esta virtud: uno proveniente de parte del súbdito..., otro de parte del superior... Más aún, en el momento actual puede tener esto especial transcendencia”²⁴.

La idea fue aireada por algún Padre en el ambiente conciliar. Por

de su Regla consagra San Benito al Abad es de los más largos. Se ve bien que el asunto es crucial ante sus ojos, porque la aplicación de toda la Regla no depende sino de esta piedra cimental...”. “Hay superiores que se imaginan sin razón que la obediencia religiosa es un deber que concierne solamente a los súbditos. Si está bien recordar a unos que deben obedecer, por otra parte estará bien recordar a los otros que deben mandar bien. Sucede en los Institutos quejarse de que hay poca obediencia, que los súbditos están en una insubordinación general, que la autoridad es menospreciada.

“En caso parecido, hay siempre lugar a examinar cómo ejercen la autoridad los que ostentan los cargos. Porque para éstos, no en menor grado, hay otras obligaciones que la de exigir obediencia. Es muy raro que si mandan con sabiduría, no obtengan la obediencia que les es debida. Examinemos, pues, las reglas que deben seguir los superiores para mandar. Esto no es menos importante para el buen espíritu de las casas religiosas...” (Card. J. M. R. VILLENEUVE, OMI., “Lettre pastorale sur l’obéissance religieuse”: *Conf. Rel. Can.*, Ottawa 1960, 17).

²³ L. c. en la nota 20. Una causa de imperfecto mandar con daño de la obediencia la expone R. VOILLAUME con estas palabras: “En general, se suele considerar la escuela de la obediencia demasiado únicamente como una ascesis, como una disciplina que debe gastar nuestros reflejos de orgullo, haciéndonos más humildes, más flexibles, como el “cadáver en las manos del lavador”. Y en esta flexibilidad adquirida se ve demasiado un medio de formar colectividades, tan rápidas y precisas en su acción para el apostolado exterior, como lo sería un instrumento bien montado en el que cada rueda está al servicio de la marcha del conjunto. En esta perspectiva los defectos de los superiores, sus exigencias, sus mismos caprichos, pueden parecer como aptos para dar forma más rápidamente a unos instrumentos dóciles y para educar a unos hombres renunciados, dispuestos a todo. De aquí a pensar que es mejor para un superior utilizar deliberadamente tales medios, en interés mismo de los que están confiados a su autoridad, no hay más que un paso, franqueado con excesiva facilidad... Un superior que no tenga a la vista más que este concepto negativo y mortificador del objetivo de su autoridad... llegará a ser incapaz de conducir a sus religiosos hasta la perfección de una verdadera obediencia. Ni siquiera sabrá crear el clima indispensable para que puedan llegar a un justo concepto de la obediencia” (*En el corazón de las masas*, Madrid 1964, 334-335).

²⁴ *Las crisis de la vida en religión*, Madrid 1961, 93 y 106.

eso, sin duda, el Padre J. M. Granero ha escrito que “hoy se repite aún en esferas muy altas que la crisis de obediencia se debe en buena parte a una lamentable crisis de autoridad. Esta crisis de autoridad es ya un fenómeno tan general y voluminoso que la perciben aún los más ciegos: salvo quizá los mismos que la detentan. La crisis tiene manifestaciones de distinto signo y puede desencadenarse o bien por dejación de la autoridad o bien por hinchazón desmedida de la misma. Las consecuencias para la obediencia serán también distintas y ésta o se disolverá en la anarquía o vendrá a degenerar en no sé que dorada esclavitud. Son dos signos, o mejor dicho dos tendencias, que se hacen hoy perceptibles en ciertos sectores de la vida religiosa”²⁵.

Nos permitimos transcribir, como última insistencia sobre el aspecto que venimos haciendo resaltar, un importante texto de G. Locatelli publicado en la Revista de las Religiosas de Italia:

“Se habla con facilidad de crisis de obediencia. No se puede negar que exista. Pero ¿estamos dispuestos a admitir pacíficamente cuanto dijo el P. Buckley, Superior General de los Maristas (*Doc. cath.* 3-I-65, p. 37): “Pienso que la renovación de la vida religiosa es más cuestión de formación y eficacia de los superiores que una pretensión de mayor obediencia por parte de los súbditos?”. J. Leclercq, beneditino bien conocido, afirma (*Revue d'Asc. et Myst.*, n. 162, 1965, p. 12): “De hecho lo que hoy constituye un problema para muchos es menos la cuestión de la obediencia o de la libertad cuanto más bien la noción de la autoridad. Algunos se preguntan si el ejercicio de la autoridad en la Iglesia está determinado solamente, y sobre todo, por las exigencias del Evangelio o bien si no resulta señalado también por el influjo de ciertas realizaciones históricas de la autoridad en la sociedad. ¿No se resentirá dicho ejercicio especialmente de aquellas formas históricas que favorecieron en la Edad Media, el sistema feudal y, más tarde, de las teorías del poder absoluto?” ...Para esta renovación en el arte del mando, medítese esta observación de Y. Congar (*Per una Chiesa servente e povera*): “Toda la Iglesia es responsable de los que son llamados al mando y de la idea que ellos se harán de la naturaleza de su poder y del modo de ejercitarlo. Si son tratados como poderosos, se portarán como tales. Si los súbditos se comportan con ellos servilmente, sucederá con facilidad que su vida se contamine con el espíritu de dominación, tan vivaz en el hombre pagano que se obstina en sobrevivir en cada uno de nosotros. Recuerden, pues, los superiores que tienen absoluta necesidad de ayuda formadora, que ha de ser recibida de los súbditos; la acogerán alegremente y encontrarán el modo de multiplicar las aportaciones”²⁶.

²⁵ *Hechos y Dichos*, n.º 375, mayo 1967, 379. Número dedicado a las religiosas. Tiene buenas sugerencias, pero ha disgustado a algunos por parecerles que algunas cosas suenan a hueco e impersonal.

²⁶ *Il Decreto “Perfectae caritatis” e l'esercizio dell'autorità*, en RIVISTA

Podríamos añadir: recuerden los súbditos que, lejos de dar tal ayuda, influirían de manera deformante si rodean a los superiores de halagos, lisonjas e incienso. Echarían sobre su conciencia una tremenda responsabilidad pues, mediante tan ruin comportamiento, minarían la vida religiosa.

¿Cuáles pueden ser las causas de la crisis?

Si nos remontamos a las últimas causas, habría que examinar todo el ambiente en que se desarrolla la vida religiosa: espiritual e institucional; elecciones y nombramientos, etc. De los sistemas de gobierno también habló el Concilio, que, gracias a Dios, va siendo poco a poco escuchado. Constatemos de paso la gravísima responsabilidad de los Capítulos y Superiores Mayores.

Causas comunes e impersonales pueden indicarse muchas. Olegario G. de Cardenal²⁷ piensa que es un fenómeno común a todo el pensamiento actual la crisis de valores objetivos; también en el orden religioso como fruto de un descubrimiento y supervaloración de la inmanencia personal. La referencia inmediata del cristiano a Dios, su comunión directa con El, la percepción de su voz en el santuario de la conciencia como dirigida personalísima y exclusivamente a él, la preposición de los valores y verdades tal como el sujeto los percibe, independientemente de como son en sí, todo ello ha conducido a una crisis de autoridad. Otros fenómenos intraeclesiales han agudizado esta problemática. Una

DELLE RELIGIOSE. Quaderno per le Superiore. Supplemento al n.º 6-7 (1966) 16-17. El texto de Congar, levemente reformado, puede verse en *El servicio y la pobreza en la Iglesia*, Barcelona 1965, 86. El P. L. Mendizábal, tratando del instituto obediencial ignaciano, dice: "Y este instituto ignaciano queda violado, no solamente cuando el súbdito no obedece según ese orden de obediencia a que se ha sometido libremente, sino también —y no menos por cierto— cuando el superior no manda en conformidad con el mismo instituto. En efecto, el mayor escándalo en la actuación del instituto ignaciano sería una orden —aun ocasional, pero sobre todo habitual— que fuera real, manifiesta y, quizás alguna vez, hasta conscientemente *irracional*. Y precisamente los *párvulos*, esto es, los que se hallan en el noviciado o en período de formación, son los que pueden estar más expuestos a tales órdenes que atentan contra la razón; a veces con la excusa de que es para formarlos o para probarlos. Pero aun sin llegar a órdenes precisamente irracionales, el modo mismo de mandar no conforme del todo a la finalidad religiosa del instituto obediencial ignaciano, hará a veces que el súbdito pierda poco a poco la fe en el sentido verdaderamente religioso de la propia vida por lo que ha sacrificado todo lo más querido. Y de esta pérdida de fe en el sentido religioso del propio vivir se seguirá la ruina del Instituto mismo. Por tanto, si causa verdadero dolor en el religioso sincero el ver que no se practica con perfección la obediencia, no menos dolor causa el ver que no se ejercita con perfección la autoridad. A ambos elementos del instituto obediencial hay que aplicar el remedio eficaz" (*El modo de mandar según San Ignacio*, Bériz 1966, 7-8).

²⁷ Cfr. *¿Crisis de Seminarios o crisis de sacerdotes?*, Madrid 1967, 112 s.

ética existencial... desfigurada; el descubrimiento de los carismas...; el surgimiento de una teoría del laicado... Y junto a esos valores positivos, la constatación de abusos por parte de la autoridad, de cómo ésta es a veces concebida no como servicio sino como señorío, no como encargo-carga de parte de Dios para bien de los demás, sino como dominio-aprovechamiento individual y directo sobre las voluntades de los subordinados; todo ello ha conducido a una postura de desconfianza.

Ha faltado a muchos comprensión ante las nuevas situaciones históricas. La doctrina del Concilio ha puesto de relieve aspectos de la verdad cristiana cuya conciliación con los anteriormente vividos no aparecerá claramente a los ojos de todos los cristianos, pues el hombre, que no es capaz de aprehender a un mismo tiempo la totalidad de la verdad, se siente tentado a absolutizar aquel rostro de la verdad que él percibe, negándose a aceptar que ese rostro en su unicidad puede presentar más facialidades que las que él descubre.

Así resulta difícil admitir que una determinada forma de mando ha quedado desfasada por falta de adaptación a las circunstancias actuales y debe dar paso a un nuevo estilo de mandar. "Lo que con frecuencia ocurre es que quienes ostentan el mando antiguo sólo ven con certeza el cese, y el resto lo ven problemático, envuelto en niebla de peligros, inseguridades y cataclismos"²⁸.

Una causa fundamental considera Lahidalga²⁹ este doble hecho: por una parte la conciencia clara, verdadero logro de nuestro tiempo, de que cuantos tenemos que obedecer, no somos cosas sino personas; y por otra parte, el ejercicio actual de la autoridad que, al exigir la obediencia, pretende tratar a los súbditos, con demasiada frecuencia, no como personas, sino como cosas. De aquí —dice él— el malestar que se advierte un poco en todos los estratos comunitarios dentro de la Iglesia: en las parroquias, en los Institutos religiosos, en los seminarios, en las diócesis, etc. Hoy no se puede mandar ni se puede obedecer como hace unos lustros. Hoy, por ejemplo, el "cosismo" o el "gregarismo" o el "infantilismo" como modos de autoridad o de obediencia son inaguantables. Además de que son atentatorios al plan de Dios, del cual son también "signos" los tiempos en que vivimos.

Una última consideración. El problema es de suma importancia.

²⁸ I. PÉREZ, "El espíritu del mando en la vida religiosa": *Confer* 5 (1965) 399-420.

²⁹ J. M. LAHIDALGA, *Diálogo y obediencia en la Iglesia, hoy*, Madrid 1965, 8.

Urge resolver la crisis. El cuerpo irá donde le lleve la cabeza, las comunidades religiosas serán exponente de los superiores que las gobiernen. A ellas podemos aplicar lo que dice el Concilio en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, n.º 31: "Se puede pensar con toda razón que el porvenir de la humanidad está en manos de quienes sepan dar a las generaciones venideras razones para vivir y razones para esperar". En el caso de los religiosos tenemos una circunstancia agravante: se han inscrito a un Estado de perfección y tienen derecho cierto a ser gobernados con rectitud y competencia³⁰. He aquí la oración que el santo religioso y obispo, Tomás de Villanueva, dirigía a Dios por la Iglesia: "Novam, obsecro, sobolem, Deus in Ecclesia tua Spiritu tuo crea: novos pastores, novos doctores, novos principes, novos populi tui rectores et ductores qui Ecclesiam tuam labentem erigant, eversam reficiant, inveteratam innovent, et in pristinam pulchritudinem redigant et instaurent"³¹.

I

1.—RESPONSABILIDAD

"Mas los superiores, que habrán de dar cuenta a Dios de las almas a ellos encomendadas..."

Lo primero que hace el Concilio, al dirigirse a los superiores, es ponerles de frente a la propia responsabilidad.

Se trata de algo evidente y, por tanto, no se detiene en consideraciones; sino que, como de paso y aludiendo a las palabras de San Pablo

³⁰ Cfr. F. J. RONSIN, "Accommodata renovatio statuum perfectionum quoad constitutionem": *Acta et Documenta Congressus Generalis de Statibus perfectionis* I, Romae 1952, 278-279: "De las numerosas confidencias que me ha ocasionado mi libro *Pour mieux gouverner*, subrayo que muchas superiores noveles se quejan de haber sido nombradas sin ninguna clase de preparación adaptada... Creemos en el *derecho cierto* que los sujetos tienen de ser gobernados con *competencia* y que "en igualdad de santidad y virtud" una cierta ciencia hará eminentes servicios y pondrá término a muchas deficiencias, frecuentemente trágicas: la palabra no es ciertamente exagerada... Para ensayar un remedio, en parte al menos... ¿por qué no pensar en abrir verdaderas escuelas de superiores?". A este respecto pueden hacer buen servicio los Institutos "Christus Magister" y "Mater Ecclesiae" para Formadores religiosos y religiosas, respectivamente. Por desgracia, al primero no han prestado gran atención los Superiores Mayores, pues en el curso actual, que es el segundo, apenas cuenta con la mitad de alumnos del curso pasado: nueve.

³¹ *In die sancto Pentecostes*, contio 3, n. 10.

relativas a los Obispos, les recuerda el hecho³². Un hecho, sin embargo, de capital importancia, colocado en primer plano. Si los superiores no llegan a adquirir conciencia de su responsabilidad, será inútil cuanto se diga a continuación. Es un punto que necesita mucho más de meditación que de explicación.

El superior, representando a Cristo, “*hace las veces de Dios*”, cuya divina voluntad hará llegar a sus hermanos³³. Dios le comunica parte de su poder, mediante la Iglesia, para que lleve hacia El a sus hermanos³⁴. De ahí la grandeza y la sublime y difícil tarea del superior. Hacer el “doble” de Dios en cuanto a poder, es empresa sumamente ardua; está acosado continuamente por tentaciones tan insidiosas como el absolutismo. Y Dios, que le ha delegado poder, no le ha comunicado su santidad, su sabiduría, su infalibilidad.

³² Alguien ha notado que no se ha insistido en recordar a los superiores la propia responsabilidad. “*Hacer a los superiores conscientes de su responsabilidad*. También los superiores pueden equivocarse, y equivocarse en el ejercicio mismo de su autoridad. Y, sin embargo, de manera habitual e insistente el discurso admonitor se centra en recordar a los súbditos la obligación de la obediencia, y no se dirige a los superiores para inculcarles la responsabilidad que tienen en el buen uso de la autoridad. Todo esto puede favorecer en los superiores grande preocupación hacia el obrar de los súbditos, olvidándose sin embargo de sí mismos. Era la queja que San Bernardo dirigía a la autoridad: gobernando a otros es tentada de no guiarse a sí misma (*De Consideratione*, l. 1, 3. V)” (T. GORRI, *Obbedienza e autonomia personale*, Milano 1965, 149).

³³ Sin pretender dar demasiada importancia a la terminología, notamos que, si bien el Concilio conserva la palabra “superior” —difícil de reemplazar y de preciso significado histórico—, para designar a los religiosos usa mucho más otros términos. En el n.º 14 del Decreto tenemos: “sodales” cuatro veces; “religiosi” dos veces; “Fratres” una y “subditi” otra vez. Emplea esta última precisamente para decir que los superiores les “gobiernen como a hijos de Dios y con respeto para la persona humana, promoviendo su subordinación voluntaria”. (Las últimas palabras faltan en las ediciones del Decreto publicadas por la sección de Religiosas de la Confer.) ¿No convendrá conservar los términos tradicionales en algunas Ordenes: Prior, Guardián? Desde luego están más conformes con la idea —y ésta sí interesa— de la horizontalidad de la autoridad, que “no se había introducido suficientemente en el régimen anterior de la vida religiosa” (Cfr. J. GALOT, *Animatrice de communauté*, Paris 1927, 12-14).

³⁴ Precisamente por la singular distinción de ser representante y participante de la autoridad de Dios, pesa sobre el superior tan grave responsabilidad. Deberá identificarse en lo posible con el modo de ver, pensar, actuar, querer y decidir propios de Dios, dejando a un lado las actuaciones, miras y querer propios para que la voluntad divina no quede completamente oculta detrás de esa maleza, de manera que, para vislumbrarla, necesiten los súbditos hacer un continuo acto de fe. “Cada vez que aparece un rebelde y desobediente debería hacerse un riguroso examen de quienes, por sus faltas, provocaron una gran parte de la rebeldía. Es muy posible que, impuesta la obediencia de otro modo, transmitido el mensaje con otros aditamentos, no hubiera conducido a la desobediencia. Si es cierto que la obediencia puede pedir a veces actos heroicos, también es preciso pedir heroísmo de humildad, de desprendimiento y de rectitud de intención a quien la impone, puesto que deben ser correlativos y proporcionalizados los grados de virtud en superiores y súbditos” (C. VACA, *La vida religiosa en San Agustín*, IV, Madrid 1964, 169).

Como toque de alarma, el Concilio le recuerda ante todo su responsabilidad: “*habrá de dar cuenta a Dios de las almas a él encomendadas*”. No es que la responsabilidad personal de cada religioso quede sustituida por la del superior; cada uno responderá de su conducta, porque sigue siendo libre para decidir la orientación de la propia vida. Pero el superior carga con una responsabilidad especial respecto de los súbditos, como administrador e intendente para con ellos de la autoridad de Dios, que se le ha dado para bien de los mismos, para que más fácilmente consigan su fin último. Y como a todo dispensador de los misterios de Dios, se le exige fidelidad³⁵.

Decía Santo Tomás: “*Hoc est maximum periculum, hominem de factis alterius rationem reddere, qui pro suis non sufficit*”, y, a la vez, recogía esta sentencia de San Gregorio Magno: “*Scire debent Praelati qui tot mortibus digni sunt, quot exempla perditionis ad subditos transmittunt*”³⁶.

Testimonios parecidos de los santos podrían multiplicarse, pero interesa sobre todo que los superiores lo mediten, como dice Pío XII en la Encíclica “*Fulgens radiatur*”: Los que por su oficio han recibido el cargo de gobernar las almas de los monjes y conducirlos a la perfección evangélica, piensen y mediten con mucha diligencia que un día tendrán que dar cuenta de ellas al Supremo Juez, y por eso, en tan gravísima misión, de tal manera se conduzcan que merezcan el justo premio “cuando en el tremendo tribunal de Dios se habrá de hacer juicio” (Regla de San Benito, c. 2)³⁷.

³⁵ “Es responsable de la obediencia de los discípulos, porque ésta depende de su modo de mandar”, es decir, “de su modo de obedecer a Dios”; por eso se añade que “mandar es más difícil que obedecer, o más bien, el modo más difícil de obedecer”. “Sea consciente de haber tomado el cuidado de almas enfermas, no el dominio sobre las sanas” (J. LECLERCQ, *L'obbedienza religiosa secondo la Regola di S. Benedetto*, Conferencia pronunciada ante los Superiores Generales en Roma, 20 de enero de 1960. Publicada después en *Vita monastica* 14 (1960) 51-53). “Ser responsable por los otros es lo que constituye la naturaleza del empeño superioral entendido como empeño de perfección: significa pensar en los otros, pagar por los otros” (A. del SS. ROSARIO, *Tempi liturgici e vita religiosa*, Milano 1967, 205).

³⁶ Recordemos las palabras de San Agustín: “*semper cogitans Deo se pro vobis redditurum esse rationem. Unde vos, magis obediendo, non solum vestri, sed etiam ipsius miseremini; quia inter vos quanto loco superiore, tanto in periculo maiore versatur*” (Reg. c. XI). Tremendas las palabras de San Juan Crisóstomo: “*Quid dicemus infelicibus illis et miseris, qui semetipsos ad alios regendos praecipitant et se in tantorum suppliciorum abyssum iactant?... Miror si potest salvari aliquis rectorum, post tantam enim comminationem quam negligentiae videmus illatam, video aliquos etiam concurrere et praecipitare semetipsos tantae molis ac tantae difficultati regiminis*” (HOMIL. 34 IN EP. AD HEB., c. 13, v. 17).

³⁷ Traducción tomada de G. COURTOIS, *Estados de perfección. Eligieron lo*

Materia de meditación para los superiores podría ser la Instrucción de la S. C. de Religiosos "*Illud saepius*", 18 de agosto de 1915. Texto claro y fuerte al mismo tiempo, quizá demasiado olvidado pues a penas se le cita, salvo fugaces alusiones. Transcribo lo que parece interesar aquí más directamente: "Por consiguiente, cada vez que un religioso abandona su Orden, su superior, si considera todas las cosas cuidadosamente ante el Señor, se dará cuenta perfecta de que frecuentemente es culpable y ha faltado al deber de su cargo. Y esta falta culpable del superior puede darse, ya en la admisión de los candidatos, ya en su iniciación en la vida religiosa, ya en la vigilancia que debe ejercer sobre ellos después de que hayan emitido los votos... Sucede, en fin, que en la vigilancia que debe ejercer sobre los religiosos ya ligados por los votos, los superiores de las Ordenes, bien por debilidad de carácter, bien por timidez o cobardía, se hacen culpables. Así, por ejemplo, cuando no reprenden a un sujeto violento y quejumbroso; cuando tienen temor de contrariar a un orador ilustre o a un eminente profesor; cuando confían cargos que exigen mucha prudencia y tacto, y no están por consiguiente inmunes de peligros, a religiosos que, aunque posean dotes de ciencia y experiencia, están privados de aquellas cualidades del alma que son precisamente las más necesarias. Asimismo, son culpables y faltan a su deber aquellos superiores de familias religiosas que no dudan en conceder privilegios que atentan gravemente contra la pobreza, la castidad, la obediencia u otras virtudes, lo cual abre las puertas al debilitamiento de la disciplina, que está muy lejos de la perfección exigida en las Ordenes religiosas. ¿Quién podrá dudar que todas estas cosas han de achacarse a las faltas de los que son encargados de conducir y de gobernar las Congregaciones religiosas? Y ¿qué responderán éstos en el día del juicio ante el tremendo Juez, cuando les pregunte qué hicieron para conducir a sus hermanos hacia los pastos eternos?... Por lo cual, cuando un religioso pierde la vocación y abandona el convento, es el superior que queda en el monasterio quien parece tener más necesidad de la misericordia de Dios que aquel que dejó el claustro"³⁸.

En estas palabras queda claramente indicado el aspecto fundamental de la responsabilidad del superior: ayudar a los súbditos a conseguir el fin de su vida religiosa; individual y colectivamente.

mejor, Madrid 1961, 155-156. Puede verse, con ligeras variantes en A. PIEL, *Los monjes en la Iglesia*, Barcelona 1967, 103).

³⁸ Cfr. COURTOIS, o. c., 61-62. *Enchiridion de Statibus perfectionis*, Romae 1949, 340-344.

Como es bien sabido el fin general de todo Instituto religioso es la santificación de los miembros, y el fin especial o peculiar la obra propia del Instituto. El superior debe realizar la unidad de los fines, no subordinando nunca el general al especial, como sucedería si los superiores, demasiado preocupados por la buena marcha de los obras externas, prestasen poca atención a la santificación de los individuos³⁹. Actitud semejante adoptarían los Capítulos si, pidiendo cuenta detallada del estado económico y apostólico de las comunidades, nada dijese de la situación religiosa del personal; con lo cual, además, harían pensar a los religiosos que la economía y las obras son las que interesan, no las personas mismas de los religiosos. Sería ésta una gravísima responsabilidad, que revelaría el olvido de una verdad primordial: los verdaderos grandes valores de los Institutos religiosos no son las empresas y el dinero, sino las personas auténticamente religiosas.

El Card. Antoniutti en una conferencia a la Asamblea extraordinaria de la USMI, 13-I-1967, decía entre otras cosas: “La renovación de las comunidades dimana del modo con que se renueva el gobierno de las mismas... Cunde en ciertos sectores un concepto erróneo de la autoridad, para cuya consecución no se procede siempre del modo debido, al paso que, una vez conseguida, no siempre se ejercita con los debidos criterios. Bajo las apariencias de una total entrega al servicio del Instituto se esconden a veces miras nada sobrenaturales y se logran instaurar métodos que llegan desgraciadamente a introducir motivos bastante discutibles en las prácticas de la vida religiosa... En efecto, si por un lado se obtiene que las obras exteriores tengan un desarrollo tal vez hasta considerable, por otro se constata que las religiosas excesivamente ocupadas no tienen la posibilidad de atender a las necesidades del espíritu, están abandonadas en la formación interior, languidecen en las prácticas de piedad y lentamente, pero fatalmente, cambian su vida en la de emplea-

³⁹ “Ya se trate de toda la comunidad o de un religioso en particular, el superior no debe nunca trascurar las exigencias de la vida religiosa en provecho del rendimiento de las obras, o al contrario. También en el orden de los medios existe una jerarquía de valores... Pertenece especialmente a los superiores locales exigir a la comunidad la regularidad y fidelidad de las observancias... Aquí también es necesario guardarse de la tentación de la uniformidad y del nivelamiento. Muchas tragedias se habrían podido evitar si el superior hubiera sabido comprender a tiempo la necesidad de una dispensa. Es señal, más que de inteligencia, de verdadera fuerza en un superior saber gobernar con una menor uniformidad exterior en provecho de una mejor adaptación de los medios a las posibilidades de cada uno, a condición, bien entendido, que no se consienta nada contra la Regla y voluntad de los Superiores mayores” (Mons. P. PHILIPPE, *Rinnovo e adattamento degli Istituti Religiosi*, Milano 1965, 36-37).

das de una gran obra benéfica. De aquí se sigue que la observancia de la Regla no es ya la expresión concreta de una vida de perfección, sino un formalismo que, lejos de saciar las necesidades del espíritu, resulta monótono y pesado ejercicio. De donde cualquier pretexto es suficiente para dispensar o para dispensarse de ella, sobre todo por lo que toca a las prácticas de piedad, que son mutiladas, reducidas, omitidas a veces, con grave daño de las almas, que se ven privadas de su linfa espiritual y del apoyo indispensable al apostolado exterior”⁴⁰.

Para cumplir esta obligación fundamental de llevar a sus hermanos a la perfección religiosa dentro del propio Instituto, el superior debe conocer a fondo tanto la vida religiosa en general como la propia Religión; conocer y amar a los súbditos según las cualidades físicas, psicológicas y morales, aptitudes intelectuales y aspiraciones espirituales; conocer y amar las leyes, no cayendo en la tentación de pensar que los súbditos están para observarlas y el superior para imponerlas, lo cual traza el camino más corto para la “tiranía y arbitrariedad: he aquí a lo que tiende la autoridad ejercitada por seres humanos; es un problema en el cual los filósofos han trabajado durante miles de años, para terminar por reconstruir el problema antiguo con nuevas palabras y sin estar más próximos a la solución. El sentido de responsabilidad en el gobernante es tan importante, que un mal hombre puede hacer fracasar el mejor sistema de gobierno y un buen hombre con un mal sistema lograr la verdadera felicidad de los gobernados”⁴¹.

A la luz de esta responsabilidad se aprecia con claridad porqué los santos no apetecieron los cargos, sino que los rehusaron; y no puede explicarse que haya quien los busque, especialmente usando medios no

⁴⁰ Texto publicado por CONFER con el título: *La vida religiosa en el posconcilio*, Madrid 1967. Sobre algunas ideas indicadas en el texto pueden verse las atinadas y prácticas observaciones del P. C. Vaca, tratando de los “fines del mando en religión”, en la ya citada obra *La vida religiosa en San Agustín IV*, 143-155.

⁴¹ Arzobispo ROBERTS, *Autoridad y obediencia (Papás negros)*, Madrid 1957, 36. Sobre la responsabilidad del superior frente a la ley y su responsabilidad de conocer los súbditos y la propia Religión, puede verse: A. DEL SS. ROSARIO, *Tempi liturgici e vita religiosa*, Milano 1967, 207-215, donde dice, por ejemplo: “Instintivamente se piensa que cuando uno es superior tiene la ley en la mano: los súbditos están hechos para observar la ley y los superiores para dictarla. En las familias religiosas no es así... No puede decir: “para mí todos los súbditos son iguales”; no lo son y es inútil que lo diga. Esta expresión tiene algo de justo, pero puede encerrar un equívoco... Conocer los súbditos, por tanto estudiarlos..., no dejándose llevar de particularismos..., pero tampoco de cómodas estandarizaciones que pueden anular dones de naturaleza y de gracia, que el Señor ha ofrecido a las almas no para que sean malogrados, sino para que sean valorizados para su gloria”.

rectos. Se comprende la apetencia de puestos elevados apelando únicamente al egoísmo, orgullo, inconsciencia o ignorancia. Y no vale alegar el dicho de San Pablo: "Quien desea el episcopado, desea una buena obra"; porque no afirma el Apóstol que sea bueno el deseo, sino la obra; de donde añade a continuación: "pues es preciso que el obispo sea irrepreensible"⁴².

La única puerta ancha para entrar en tales puestos, particularmente en la vida religiosa, es la obediencia. Quienes desean ocuparlos siguiendo otro camino son por lo general los menos capacitados para ello; mientras que "los que huyen los cargos, son precisamente aquellos a quienes convendría darlos y pluguiese a Dios que existiesen muchos de tales religiosos en la Iglesia"⁴³.

Finalmente, hacemos notar que sería la conciencia viva de responsabilidad la que ayudaría a cumplir otra obligación, difícil sin duda en muchos casos: renunciar al cargo cuando por edad, enfermedad u otra cualquier causa de incapacidad ha llegado uno a ser inhábil para desempeñarlo. "Saber retirarse a tiempo es, con razón se ha dicho, uno de los aciertos más raros, que tienen los hombres poderosos, en el que demuestran la máxima virtud y sabiduría. La mayoría no encuentran nunca el momento oportuno; siempre es prematuro, según ellos, porque los otros "aún no están preparados", "ellos todavía tienen muchos planes que llevar a cabo"; no se convencen de su desgaste, de que ha pasado su hora. Han puesto tanto amor en el mando, que al dejarlo, les parece morir". La pasión de mando tiene muy profundas raíces en la naturaleza humana, trae consigo o hace la ilusión de ofrecer muchas ventajas humanas; de manera que resulta duro descender del puesto de honor al rebaño de los olvidados. Por eso, tal vez, se ha creado la idea inconsciente de que el oficio de autoridad es un puesto avanzado de carrera, que uno ha conquistado y merecido por sí mismo, y que tiene pleno derecho de conservar por toda la vida, como un bien personal. Coopera también a imaginar al superior intangible el hecho de invitar a los súbditos a descubrir en la autoridad un reflejo del poder divino.

⁴² Cfr. C. VACA, o. c. 197. Tiene esta obra páginas luminosas sobre las ideas aludidas fugazmente aquí.

⁴³ *San Vicente de Paúl, Correspondenze*, Paris 1931, 1587. A este respecto recuerdo que en una reunión donde salió este tema, alguien observó: A este paso, dentro de poco, nadie querrá ser superior. Uno de los presentes, con aprobación de otros, contestó: ¡Menos mal, bastantes lo venían pretendiendo hasta el presente!

El superior debería pedir a Dios la gracia de estar rodeado de personas que le ayuden a realizar ese último acto de su poder, cumpliendo así la ley de renuncia evangélica, dando a la comunidad testimonio de su sentido del deber y anticipando en su vida terrena algo de la vida bienaventurada, la cual no conoce otra preeminencia que la ofrecida por el primado de la caridad⁴⁴.

* * *

La falta de responsabilidad repercute desfavorablemente en la actuación del superior bajo todos los aspectos, pues lleva al olvido, al menos práctico, de las obligaciones en general; sin embargo, hay una actitud o mentalidad que parece relacionarse más directamente con el sentido de responsabilidad. Hemos mencionado al principio esa mentalidad, que pudiéramos denominar *iluminismo autoritario*: creerse persona excepcional, sabia, impecable, infalible.

Todo lo que suena a ilusionismo no es recomendable en el campo del gobierno. Hay que admitir los hechos; desinteresarse de ellos es tapar el manantial vivo de la voluntad de Dios. Si existen problemas en una comunidad, no deben ser disimulados, sino afrontados con fuerte realismo. El miedo y la aprensión son malos consejeros para prudentes decisiones; pueden crear un complejo que lleve al superior a imponer silencio a personas que vienen con ideas nuevas o poco corrientes, sin darles una respuesta. Naturalmente, esas ideas no serán sofocadas, se extenderán secretamente y, si realmente eran erróneas, causarán mayores males que si el superior las hubiera permitido manifestarse y recibir una respuesta conveniente de parte del superior o de persona capaz de darla.

Desgraciadamente, los superiores se encuentran rodeados con frecuencia de una atmósfera de adulación; manifestaciones más o menos insinceras de respeto y admiración, elogios exagerados, etc., de manera que necesitan muy buen sentido y profunda humildad para no terminar creyéndose personas excepcionales, que "resuelven cuestiones intrincadas y de grave importancia con extrema ligereza y juzgan estar en peligro

⁴⁴ Cfr. T. GOFFI, *Obbedienza e autonomia personale*, Milano 1965, 36-37. En la Conferencia del Card. Antoniutti, citada en la nota 40 se dice: "Que ninguna superiora se crea o se haga creer insustituible. Si después de un período que a veces pasa de los dos sexenios, una Superiora General no ha preparado y formado todavía a aquella que debe sucederle, este hecho por sí solo es una prueba evidente de que ha llegado el tiempo de cambiar de gobierno".

el prestigio autoritativo cuando un súbdito se muestra, en parangón con ellos, más inteligente y eficaz; y aman rodearse de colaboradores menos dotados que ellos mismos”⁴⁵. A este gran peligro de creerse superior por ser nombrado “superior”, representante de Dios, lo llama el Padre A. Roldán, complejo de superioridad. Y lo explica porque ser representante de Dios es una idea ambivalente, con dos elementos: representante y Dios; ahora bien, el subconsciente del superior fácilmente pone el acento en el segundo y así, imaginándose Dios en la tierra, cuando por ejemplo un súbdito le falta al respeto, esta falta aumenta para él de volumen considerándola como una falta contra Dios mismo⁴⁶.

Por el hecho de estar investido de autoridad, puede también ser tentado el superior a pensar que su criterio se identifica, en la práctica, con una previsora sabiduría; que las ideas que se le ocurren son inspiraciones del Espíritu Santo; que en sus querer personales se manifiesta necesariamente la voluntad auténtica de Dios. Y por tanto, sin preocuparse de controlar sus propios puntos de vista cotejándolos con criterios objetivos seguros, como son, por ejemplo, las directrices de la Iglesia, invoca el espíritu de fe en los súbditos para canonizar prejuicios personales. En realidad el superior es peregrino y mendigo de la verdad. “Superior a todos los superiores del universo es la verdad: aquella verdad que es Dios mismo. El reconocimiento práctico de esto, por parte de quien tiene oficio de mandar, escuchando con atención aún a los inferiores, con la constante disposición de ceder en seguida a su parte de verdad cuando se advierta, sería una actitud interior de inconmensurable fecundidad. Cuántas verdades se oírían, que, por el contrario, no se escuchan más. Cuántas posiciones propias se volverían a discutir, se mejorarían probablemente, que, por el contrario, ni se revisan ni se mejoran. Por desgracia no es nada raro en la Iglesia un conformismo que —bajo nombre de obediencia— da a los superiores la impresión ilusoria de tener siempre razón... Para demasiados superiores se ha cerrado desde hace tiempo el diálogo con los inferiores que enriquece, y sin darse cuenta de ello padecen inenarrables inconvenientes para su mentalidad

⁴⁵ T. GOFFI, o. c. 151. A este respecto escribe el P. Leclercq: “Frecuentemente me ha impresionado la seguridad con que personas acostumbradas a mandar decidían cuestiones sobre las que nada sabían, sin intentar siquiera informarse” (*Problemi dell'autorità*, Roma 1964, 396).

⁴⁶ Cfr. *La obediencia religiosa*, Undécima Semana de Oración y Estudio para Superioras Religiosas de la Diócesis de Madrid-Alcalá. Octubre 1960. Madrid 1961, 147-148.

que permanece restringida: autocondenados a la soledad y a la miseria”⁴⁷.

Hay, por fin, quien subconscientemente cree que nombrarle a uno superior es firmarle una patente de santidad. Así se expresa el P. Roldán, que califica esto: complejo de santidad. Incluso en el Evangelio se hace destacar que no se elige de suyo al más santo para gobernar, sino al que tiene mejores cualidades de gobierno. Son dos órdenes completamente distintos el de la gracia y el de jurisdicción. El superior se ha de dar cuenta de que le han elegido en el orden de la jurisdicción no en el de la santidad. Es muy posible, por tanto, que el superior tenga faltas y que la razón de los conflictos de sus súbditos esté precisamente en él. “Recuerdo una vez, delante de mí, un superior se excusaba ante un súbdito y le decía esta frase: ¿Pero usted puede suponer estas intenciones en el superior? En aquel caso —que no hay para qué pormenorizar— la responsabilidad recaía o en el superior o en el súbdito, lo cual quiere decir que aquel superior no podía sospechar siquiera que la responsabilidad pudiera caer sobre él, pero no tenía dificultad en hacerla recaer sobre el súbdito. Esto es un auténtico complejo de santidad”⁴⁸.

2.—DOCILIDAD

“dóciles a la voluntad divina en el desempeño de su cargo...”.

La primera actitud, disposición o cualidad, que reclama el Concilio de los superiores es la docilidad a la voluntad de Dios en el cumplimiento de su cargo.

Este deber de docilidad dimana de la disposición esencial del supe-

⁴⁷ P. LOMBARDI, *Concilio. Per una riforma nella carità*, Roma 1961, 244 s., citado por GOFFI, o. c. 152. Esta imaginada sabiduría, es lo que se ha llamado, recalcando un tanto el concepto y los términos, infalibilidad. “No es raro encontrar superiores deseosos de que sus determinaciones sean recibidas como sentencias inapelables e infalibles, teniendo por insubordinación cualquier clase de reparos u observancias, incluso cuando son hechas con la mejor intención y respeto; ni súbditos convencidos de que “tener personalidad” y lograr una madurez humana consiste en adoptar posturas insumisas y hacer predominar sus planes y criterios sobre los del superior” (C. VACA, “Personalidad y obediencia. El hombre obediente”: *Seminarios* 25 (1965) 121).

⁴⁸ L. c. 149. Las ideas del autor sobre estos defectos del superior pueden verse más ampliamente expuestas en “Crisis de obediencia en el joven religioso”: *Revista de Espiritualidad* 20 (1961) 64-72.

rior: si es destinado a ocupar el lugar de Dios, y más exactamente a manifestar su voluntad, también está llamado a conformar su querer al de Dios. Su voluntad personal no debe substituir a la voluntad divina, sino que ésta ha de ser plenamente acogida por él. Requiere esta actitud una visión tan clara como sea posible de la voluntad de Dios, en lo que concierne al bien espiritual de cada religioso y al bien general de la comunidad confiada a su dirección. Tendrá que hacer un esfuerzo para descubrir lo que el amor de Dios exige de cada uno y de todos, adoptando para esto todos los medios normales a su alcance, dentro de la humildad y la desconfianza de sus defectos habituales; habrá de investigar constantemente lo que, en función del fin específico del instituto y circunstancias concretas de sus religiosos, espera y exige Dios, aquí y ahora, de cada uno y del conjunto; debe esforzarse por conducir individualmente a sus hermanos donde Dios —que llama a tal forma de perfección— y el religioso —que ha dicho sí a esa llamada— quieren. Generalmente es sólo más allá de este límite, cuando el responsable agotó lealmente todos los medios de información a su alcance, que puede intervenir una asistencia extraordinaria del Espíritu de Dios⁴⁹.

No podrá el superior requerir la docilidad de los miembros de su comunidad, observa J. Galot⁵⁰, si él mismo no busca hacerse dócil enteramente al querer de Dios. En caso contrario se daría un fariseísmo: no puede reclamar una sincera obediencia más que el superior que sinceramente obedece al Señor. El mismo Cristo ha dado ejemplo de una autoridad férreamente sometida al Padre. Ostentaba un poder supremo, pero declaraba haberlo recibido todo del Padre, cuya voluntad cumplía dócilmente (Mt 11, 27; Lc 10, 22; Mc 14, 36). Toda autoridad, pues, ejercida en nombre de Cristo debe apoyarse sobre una profunda docilidad a la voluntad del Padre.

El superior, no solamente está ligado a Cristo como cristiano y religioso, al igual que sus hermanos, sino también por las funciones que le han sido confiadas y que le hacen partícipe de Cristo, Pastor y Siervo. A imitación de Jesús debe mantenerse en contemplación ante Dios y buscar su voluntad paternal. En concreto, ¿cómo habrá de unir la contemplación del Padre y la autoridad sobre sus hermanos? G. Huyghe

⁴⁹ Cfr. R. VOILLAUME, *En el corazón de las masas*, Madrid 1964, 336; J. M. GUERRERO, *La vida religiosa en la Iglesia del Post-Concilio*, Bilbao 1967, 163-164.

⁵⁰ *Animatrice de communauté*, Paris 1967, 10-11.

propone dos preguntas que debe hacerse siempre el superior, una ante cualquier situación y otra ante cualquiera de sus súbditos⁵¹.

Ante un problema, se pregunte: ¿qué es lo que Dios quiere y ordena? Es posible que Dios no quiera nada en el caso presente. Por eso el superior, que está atento a la voz de Dios, dará muchas menos órdenes que el que sólo se escucha a sí mismo. En el inmeso sector de la vida en que Dios no tiene plan categórico (porque Dios no nos amarra a los detalles ínfimos de la existencia), el superior deberá actuar más bien mediante advertencias que con órdenes. El principio en que debe inspirarse es el de que no tiene derecho a sujetar a las almas más de lo que Dios las sujeta. Ahí encontrará el superior el ánimo y la abnegación para admitir la iniciativa de los subordinados.

En presencia de cada religioso se preguntará: ¿qué es lo que el amor paternal de Dios espera de él? La voluntad de Dios, que el superior debe siempre averiguar y expresar, es siempre amor. Dios es por naturaleza un ser simplicísimo: en Él la voluntad y el amor son un solo y mismo movimiento. En tanto que en nosotros, criaturas pecadoras, la voluntad se separa fácilmente del amor; puede estar vacía de amor y en eso consiste el pecado. Más aún, cuando nos hallamos en posesión de una autoridad, somos capaces de obligar a los otros a obrar contra el amor. Por eso el superior debe tender a no querer y a no dar órdenes sino en el amor del Padre y en el amor de sus hermanos. Si no ama, que se calle, porque será mal intérprete de Dios. Y si tiene que castigar, que no lo haga jamás sin amor y humildad. Que no se consuele de tener que castigar y se repita a sí mismo el slogan: "quien bien ama,

⁵¹ *Equilibrio y adaptación*, Madrid 1963, 193-194. Escribe a este respecto el Card. M. Pellegrino: "Los superiores en la Iglesia no tienen, pues, el derecho de imponer nada por propio arbitrio, sino sólo aquello que consideran, después de madura reflexión, ser voluntad de Cristo a quien representan". Y cita a continuación una observación de Mons. C. Colombo hablando en el Sínodo de Obispos Europeos tenido en Holanda en julio del año pasado: "La autoridad de la Iglesia siendo autoridad vicaria y teniendo el oficio de interpretar rectamente la voluntad de Cristo, está en la necesidad y moralmente obligada a usar de los medios con los que se pueda conocer la voluntad de Cristo, sea respecto de los individuos sea respecto de la comunidad. Cuando se trata de cada individuo, la norma parece ser la de no juzgar a ninguno sin antes oírlo. Parece además que deba seguirse la norma de que ninguna autoridad presuma poder interpretar con certeza y objetividad el bien espiritual de los súbditos (o mejor de los hijos), si no les ofrece la posibilidad de abrir el corazón con ánimo amistoso y filial. Cuando se trata de la comunidad y del bien universal, entonces es necesario tener en cuenta cuanto es posible todos los carismas que son distribuidos por el Espíritu Santo para el bien de toda la comunidad, aun si algunos a primera vista parecen oponerse al pensamiento de la misma autoridad" (*Seminarium* 7 (1967) 564-565).

bien castiga”; porque, en efecto, se necesita un inmenso amor para atreverse a castigar muy poco.

Cuando el superior es realmente dócil a la divina voluntad, a la que ante todo desea someterse y la que sobre todo quiere expresar e imponer, procurará colocarse siempre en el punto de vista de Dios, no creyendo con excesiva facilidad que sus propias luces emanen de Dios. Se esforzará por buscar la voluntad paternal de Dios y no pensará que pierde dignidad porque necesite tomarse tiempo para encontrarla. Jesús buscó también la voluntad de su Padre (Jn 5, 30). La urgencia de buscar le incita a pedir consejo y de este modo se encuentra inmediatamente prevenido contra el autoritarismo impulsivo. Buscando siempre la voluntad de Dios, se dará cuenta de que El no fuerza nunca a las almas, las solicita, las orienta, las llama y las ayuda, con firmeza, es verdad, pero suavemente. Y advierta que Dios guía a cada alma según un itinerario personal, por tanto, quien respete ese itinerario no pretenderá hacer entrar a todos por la misma puerta y marchar a paso uniforme como militares.

Secundar esa labor del Espíritu Santo en el alma de los subordinados es, sin duda, difícil tarea y, a veces, resultará imposible cuando ellos mismos, despreocupados por su obligación fundamental de tender a la perfección, no atienden a esas mociones del Espíritu. “Pero, si el súbdito de por sí busca con toda sinceridad someterse a las mociones de Dios en su alma y el superior tiene garantía de ello, se hará menos necesaria la intervención de mediador. Y obrará bien el superior si se retira respetuosamente para dejar actuar directamente a Dios. Si entonces el superior se opusiera a los deseos del súbdito por el prurito de hacer valer su autoridad, sería un contrasentido, pues la autoridad se le ha dado precisamente para buscar y hacer cumplir la voluntad de Dios a la que ahora él se opondrá”. Son palabras del P. C. Palmés⁵², que expone a continuación otra de las ventajas —ya antes aludida— de esta búsqueda sincera de la voluntad de Dios por parte del superior: no tendrá inconveniente en admitir sus propias deficiencias en el desempeño de su cargo, donde quiera que las encuentre y sea quien fuere el que se las manifieste. Dios puede valerse de muchos medios para indicarle sus yerros: por la voz de la conciencia, por una iluminación interior, por el curso de los acontecimientos, por la advertencia de un subordinado. Y ese aconte-

⁵² *La obediencia religiosa ignaciana*, Barcelona 1963, 136 s.

cimiento o advertencia podría ser la rebeldía de un súbdito. En todos estos casos, si el superior está siempre alerta para captar la voz de Dios, sabrá reconocer sus deficiencias y rectificar lo que era menos apropiado para el servicio divino.

San Ignacio define con una palabra el oficio de superior como mediador entre la voluntad de Dios y el súbdito: es *intérprete* de la divina voluntad. Intérprete y vicario de la voluntad divina en cuanto que posee su autoridad, pero de tal manera que el superior, pensando, razonando, consultando, es el que da la orden. Por tanto, el superior es el autor del precepto, y sus mandatos son humanos, no divinos; creados por la prudencia humana aunque con la autoridad de Dios, que le asiste con su providencia sin concederle la infalibilidad.

Viviendo en esta actitud de docilidad a la voluntad divina, el superior no sólo evitará el despotismo, imponiendo la propia voluntad ante todo y sobre todo, y, consiguientemente, el obrar caprichoso e impulsivo a golpes de amor propio; sino que además habrá dado a los súbditos el mejor estímulo para que libremente se determinen a obedecer a la voluntad de Dios, que ven que constituye el único criterio del superior al mandar.

Cuanto venimos diciendo se refiere al modo de mandar, pero estará bien recordar, como lo hace el P. G. Escudero⁵³, que la docilidad a la voluntad de Dios tiene ya su primera manifestación en la aceptación del cargo. Buscarlo al margen de la voluntad divina es entrar por la puerta falsa, comenzar con un pecado de origen difícil de redimir; pero rechazarlo, sin suficiente razón, equivaldría también a quebrantar esta docilidad porque la legítima designación para un cargo es una obediencia como otra cualquiera.

* * *

A esta disposición de docilidad a la voluntad divina, que debe animar el ejercicio de la autoridad, se opone el *autoritarismo*, que “no es necesario definir porque el proceder autoritario es de experiencia universal; todos los que ostentan un poder cualquiera muestran una tendencia natural para hacerlo más duro con la actitud, el tono empleado, el

⁵³ “De la obediencia”: *Decreto “perfectae caritatis”*, Madrid 1966, 269-270.

gesto, etc.". El autoritario da órdenes sin ton ni son, sin razón suficiente; sin consultar ni uniformarse a las leyes; modifica frecuentemente los mandatos según los caprichos o propios impulsos, simpatías o antipatías; no sabe siempre a ciencia cierta lo que quiere y, sin embargo, lo impone con fuerza como si lo supiera. El autoritarismo es la caricatura de la autoridad.

El autoritarismo proviene con frecuencia de timidez e inseguridad personal. La relación entre los sentimientos de inferioridad y la "voluntad de poderío", ha servido a Adler para establecer todo el sistema de su psicología individual. Nadie suele ser más tirano, observa el P. C. Vaca, que el inseguro y el inferior. Se cumple en el ámbito psicológico el axioma de que "la violencia es la fuerza del débil". Cuando sentimos vacilar nuestro sistema de seguridad intentamos suprimir a toda costa las dificultades, imponiendo a ciegas nuestra autoridad. Los débiles son casi siempre autoritarios, mientras que los fuertes y seguros de sí mismos dejan mayor libertad a los otros⁵⁴.

Un modo particular de despotismo sobre las conciencias es inculcar que la única virtud santificadora es la obediencia total. Quién sea sospechoso de desobediencia, en valde mostrará selectas dotes y hábitos generosos; quien profese una sumisión incondicional, tiene excusadas todas las torpezas y desórdenes. "Pues bien, el metro de la virtud no ha de ser la obediencia. La obediencia es una gran virtud, pero la Caridad está por encima de ella. A veces no se perdonan las faltas de obediencia y hay incluso un poco de dureza en los castigos de estas faltas. En cambio está viendo el superior faltas de caridad en la Comunidad y no se inmuta. Más aún, a veces él mismo, sin querer sin duda, llega a faltar a la caridad con los súbditos, y no parece inmutarse. Esa es una sobre-

⁵⁴ La primera cita es de G. HUYGHE, *Equilibrio y adaptación*, 201. C. VACA, *La vida religiosa en San Agustín IV*, 236. Tratando del autoritarismo en la educación, escribe B. Rossetti: "La educación autoritaria tiene frecuentemente el valor de un subrogato para cubrir una carencia de autoridad verdadera. Efectivamente, la personalidad autoritaria, ampliamente estudiada por un grupo de autores americanos..., debe considerarse las más de las veces, según ellos, como formación reactiva a un fundamental sentimiento de impotencia e inseguridad. Se construye el autoritarismo como defensa una imagen idealizada (consciente) de sí mismo, profundamente separada de la imagen que posee inconscientemente de la propia debilidad. Las características más típicas que la persona manifiesta son: narcisismo, convencionalismo, exagerado interés por el poderío (y por consiguiente, de una parte actitudes dominadoras y de otra sumisión absoluta a la autoridad superior), tendencia a la proyección. El conjunto de estas características constituye tal coraza defensiva que impide a la debilidad fundamental revelarse" (*La patologia dell'autorità*, Roma 1960, 53).

valoración inadmisible de la obediencia por encima de la caridad y por encima de otras virtudes”⁵⁵.

El autoritarismo puede también proceder del gusto de poder. Así se da el caso, escribe Huyghe, de que una superiora se revele meticulosa y tiránica, vigilante, imperiosa, que quiere saber y conocer todo en detalle y hasta los repliegues del pensamiento de sus subordinadas. Todo lo organiza por sí misma y no tolera que nadie, fuera de ella, tome una iniciativa, aún a distancia, aún en dominios en que su competencia no se impone (dominio profano, juicio sobre un libro, sobre una opinión política), aún en aquellos campos en que nunca tendrá intervención la obediencia. En casos semejantes, lo más grave es que se invoca la obediencia religiosa para apoyar la empresa de avasallamiento de las almas⁵⁶. Esta actitud puede revestir diversas formas: tono seco y áspero, reprensiones públicas humillantes, enfrentamiento de súbditos de valer para poder dominar mejor. En todo caso, el autoritarismo tendrá deletéreos efectos en las comunidades, y sus víctimas muy difícilmente podrán librarse de sus garras, porque si bien recurrir a superiores mayores “es siempre posible teóricamente, pero hay muchos medios de impedirlo”; y desde luego, ante superiores autoritarios, quien haga uso de este derecho incurrirá en sospecha de insubordinación y fácilmente será relegado a un perpetuo castigo de desconfianza. Donde esto se dé, los Superiores Mayores deberían hacer lo posible por desterrarlo, de lo contrario ellos tendrán siempre la falsa impresión de que todos están contentos, y muchos súbditos tendrán que refugiarse en el silencio cuyo martirio santificará a alguno, cuya amargura matará la vida religiosa de la mayoría, y cuyo peso insoportable obligará a otros a escoger la libertad.

3.—SERVICIO

“...ejercen su autoridad en espíritu de servicio para con sus hermanos...”.

Después de constatar el hecho de la responsabilidad e indicar la disposición de docilidad, el Concilio hace la primera afirmación y

⁵⁵ A. ROLDÁN, “La perfecta y auténtica obediencia y la psicología de la mujer”: *La obediencia religiosa*, Madrid 1961, 150.

⁵⁶ *Equilibrio y adaptación*, 203-204.

formula un primer mandato para los superiores: ejerzan su autoridad en espíritu de servicio para con sus hermanos. El primero, quizá por considerarlo más importante, necesario y urgente. De hecho ha suscitado numerosos comentarios, aunque no es una innovación, sino auténtica renovación, vuelta al más genuino espíritu evangélico.

EN EL EVANGELIO.—Cristo, modelo y origen de la autoridad en la Iglesia, se presenta como “servidor”. El mismo definió con toda precisión su comportamiento: “Vosotros sabéis que los príncipes de las naciones las subyugan y que los grandes imperan sobre ellas. No ha de ser así entre vosotros: al contrario, el que entre vosotros quiera llegar a ser grande, sea vuestro servidor, y el que entre vosotros quiera ser el primero, sea vuestro siervo, así como el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida por la redención de muchos” (Mt 20, 25-28; cfr. Lc 22, 24-27; Mc 10, 42-45).

Según la profecía de Daniel, el Hijo del hombre es aquel a quien debía conferirse “el imperio, honor y reino”, aquel a quien “todos los pueblos, naciones y lenguas” debían servir (7, 13-14). Y teniendo conciencia de este supremo poder, Jesús ha querido comportarse como servidor. Un servicio hasta el don total de sí mismo dando su vida en sacrificio por el bien de la comunidad humana.

El nombre de Siervo es más esencial a Jesús que el de Pastor. Es Pastor porque su Padre le hace partícipe: le dio “el señorío sobre toda carne” (Jn 17, 2). Jesús no tiene relación de pastor sino porque el Padre se los ha “dado” (Jn 17, 2; 17, 6; 17, 9; 17, 12; 17, 24). Pero el nombre y la función de Siervo son esenciales a Jesús. El Siervo que el segundo Isaías y los salmos anuncian (Is 42, 1-4; 49, 3-6; 50, 1-10; 52, 13-53; Ps 115; 118) está dirigido por el Espíritu Santo, trae consigo la justicia, es manso y al mismo tiempo posee la fuerza de Dios. Está plenamente sumiso a Dios hasta el punto de disponerse a sufrirlo todo, no contando más que con el auxilio divino.

Jesús es el siervo anunciado: “...Yo en medio de vosotros estoy como quien sirve” (Lc 22, 27). En el momento en que va a proceder al lavatorio de los pies de sus discípulos, reviste la actitud de esclavo. Y en el momento en que va a fundar la Iglesia y a delegar en sus discípulos la autoridad que ha recibido del Padre, proclama explícitamente que la acción inesperada y casi escandalosa que va a realizar debe inspirar en adelante a todos aquellos que ejerzan un poder cualquiera en la Iglesia.

“Si, pues, os lavé los pies yo, el Señor y Maestro, también vosotros debéis unos a otros lavaros los pies. Porque ejemplo os dí, para que así como yo hice con vosotros, así vosotros lo hagáis” (Jn 13, 14-15). Y porque está totalmente subordinado al Padre es por lo que está al servicio de los demás, y está en medio de ellos como quien sirve. Hasta cuando Jesús ordena o decide, hasta cuando resuelve en la vida de los demás no hay en él el menor rastro de espíritu de superioridad. Es tan hondo el sentimiento de sumisión a su Padre y llena de tal modo el campo de su conciencia que no hay en él lugar para otro deseo que el de su servicio. Y el servicio del Padre forma tan intensamente el fondo mismo del ser de Cristo que incluye, que absorbe, el servicio de los demás. Es un único y mismo servicio⁵⁷.

EN LA IGLESIA.—Aunque no sea posible detenerse aquí en la evolución histórica del concepto de autoridad eclesiástica y del ejercicio de la misma, para dejar constancia de cómo el Concilio, en este punto, ha renovado el espíritu que desde un principio animó a la Iglesia, ofrecemos un resumen tomado del P. Congar⁵⁸.

En el Nuevo Testamento las funciones o ministerios particulares se designan con nombres que se refieren a un oficio o actividad como servicio que debe asegurarse en la comunidad. Se toman frecuentemente del lenguaje corriente y pasan a ser religiosos —¡pero con qué fuerza!—: apóstoles, doctores, profetas, evangelistas, pastores, obispos (vigilantes), presbíteros (ancianos, mayores), ministros, prepósitos, presidentes, ecónomos o intendentes. Todas estas funciones entran en la diakonia, aún la de los Apóstoles: son propias de los servidores. Mejor, la cualidad de *servidores*, la diakonia, supera y envuelve estas funciones como un valor verdaderamente general, que aparece coextensivo e idéntico a la misma exigencia cristiana.

San Pablo, que sabe reivindicar no sólo su título de apóstol, sino también su autoridad apostólica, prefiere apelar —y lo dice él mismo— a los dones espirituales que ha recibido..., a las señales dadas por Dios a su obra..., a su amor y a su dedicación..., aún a su debilidad, porque

⁵⁷ G. HUYGHE, *Equilibrio y adaptación*, Madrid 1963, 191-193.

⁵⁸ El estudio de Y. CONGAR, “La Jerarquía como servicio”, publicado antes en la obra *El Episcopado y la Iglesia universal*, puede verse ahora en *El servicio y la pobreza en la Iglesia*, Barcelona 1965. Para este resumen nos valimos del artículo: “Lo sviluppo storico dell’autorità”, publicado en *Problemi dell’autorità*, Roma 1964, 191-273.

Dios ama obrar en ella. Se abstiene de reivindicar o hacer valer *derechos*, que tendría, para ejercitar sólo sus deberes, en una vida toda de servicio, y prefiere dar a recibir. Todos los apóstoles repiten la enseñanza evangélica identificando el rango de prioridad y el grado máximo de humilde servicio de amor.

El secreto de la concepción neo-testamentaria de la autoridad (como servicio) consiste en esto: la autoridad no se pone en primer lugar ni como dato primero; existe como un orden instituido por Cristo, por los Apóstoles y por la Iglesia, dentro del campo de la existencia cristiana, la cual es el primer dato, y es esencialmente servicio. Es servicio estructuralmente, ontológicamente, porque no tiene realidad sino en cuanto recibida por la gracia de Dios o más bien de Dios en cuanto El es Amor y Gracia, es decir, Dios para nosotros, Dios con nosotros, Dios hacia nosotros, Dios inclinado sobre nosotros y dado a nosotros.

En la era patristica tenemos como modelo a San Agustín, en la doctrina y en la práctica. Los términos intraducibles de San Agustín son: "non tam praeesse quam prodesse" (*Ep.* 134, 1; *Ser. Gual.* 32, 2-3: "Praepositi sumus, et servi sumus: praesumus, sed si prosumus. In quo ergo praepositus episcopus servus est videamus. In quo et ipse Dominus"). El espíritu de servicio incluye la humildad, porque quien sirve, para hacerlo bien, ha de sentirse inferior al servido. "Os servimos, hermanos. Ninguno de nosotros diga que es mayor que vosotros. Seremos mayores si somos más humildes" (San Agustín, *In ps.* 146, 16). Si el servicio se hace "desde arriba", como una concesión o una condescendencia, haciendo resaltar el "favor" prestado al inferior, ya no es servicio humilde, sino mudo reproche y exaltación de sí mismo. San Agustín nos da esta norma incomparable: "Aquel que os preside no se considere feliz por dominar con potestad, sino por servir con caridad" (Regla). Es tanto lo que pide esta fórmula que solamente puede cumplirse con y por caridad; de otra manera el mando se convertirá en complacencia de "dominar con potestad".

Esta postura evangélica no siempre se ha adoptado con perfección en la Iglesia y en las comunidades religiosas. Se comprende, ya que la primera tentación a que puede estar expuesto un superior es a servirse del poder sobre los súbditos para idolatrar y servir al propio yo.

Oigamos algunos testimonios autorizados, que nos hablan de esta deficiencia. En el Congreso Internacional de Religiosos, Roma 1950, el Superior General de la Pía Sociedad de San Pablo, se expresaba en

estos términos: “Hay Institutos en los que las superiores —y algunas veces los superiores— son verdaderos déspotas y hasta tiranizan las conciencias con extrañas imposiciones; ...las superiores se hacen servir como *señoras*... Los superiores precedan con el ejemplo. Sean humildes. Se consideren deudores, como de hecho lo son, de los hermanos; se tengan por siervos, según el ejemplo y enseñanza de Jesús... Pero si el superior no es el primero en la piedad, en el trabajo, en la observancia, en el apostolado y en la virtud, el primero en la obediencia a sus respectivos superiores, se hace de hecho *inferior*; y el nombre de superior suena a ironía. No es el ser el primero en la mesa, el primero en exigir consideraciones lo que constituye al superior; sino el primero en caridad y premuras, en los trabajos más humildes y sacrificados... Posición insostenible cuando el superior se cree infalible, cuando trata a los hermanos como siervos... y no sabe respetar los paraceres y proveer a las necesidades de los hermanos, y cree no tener límites en los poderes”⁵⁹.

Un Cardenal religioso escribía en una Carta pastoral: “Hay, es necesario admitirlo, superiores que no piensan bastante y tienen más conciencia de su poder de dar órdenes que de las condiciones en que pueden usarlo. Si retuviesen bien esta fórmula: yo no tengo derecho a mandar más que para el bien de los individuos en la medida que convenga para el bien de la comunidad, tendrían menos frecuentemente deseo de imponer, venga o no a pelo, su propia voluntad, y dejarían a quienes les están sometidos un poco de respiro y libertad... Se encuentran superiores que exigen con gran severidad pequeñas observancias, permisos cotidianos, silencio, reglas de modestia, pero que sin escrúpulos no reúnen su consejo, actúan más allá de sus facultades en los contratos, admisiones a los votos, nombramientos, manejan a su antojo los capítulos y las constituciones... Estos abusos son demasiado poco considerados”⁶⁰.

El Cardenal Antoniutti, en la conferencia pronunciada en la Asamblea extraordinaria de la USMI, 13 de enero de 1967, decía: “En el próximo Capítulo especial de vuestros Institutos deteneos también sobre este punto. El superiorato no es sólo una dignidad; es, sobre todo, un servicio que debe ser aceptado con corazón generoso, desempeñado

⁵⁹ S. ALBERONE, “Accommodata renovatio statuum perfectionis quoad constitutionem, regimen, disciplinam”: *Acta, et documenta...* I, 268.

⁶⁰ J. M. R. VILLENEUVE, OMI, *Lettre pastorale sur l'obéissance religieuse*, Ottawa 1960, 18.

con fidelidad, dejado sin queja. Siendo un servicio vuestro superiorato, sabed ser sobre todo madres para vuestras religiosas, dándoles vosotras las primeras el ejemplo de la escrupulosa observancia de la santa regla, sin transigir con debilidades o arbitrarias concesiones". El mismo Cardenal, en el discurso a la USMI, 15 de mayo de 1966, había dicho: "A veces aquellos que ocupan los puestos dirigentes se exaltan en la valoración del concepto de autoridad y, sobre todo, se engañan en la exagerada atribución de los poderes de que disponen... Aquellos que los tienen se colocan en una posición destacada desdeñando ese trato de humana comprensión, que el espíritu religioso valora y sublima siempre. Otros, al contrario, constituídos en dignidad, no saben ejercitarla en su plenitud o por ignorancia o por debilidad de carácter o faltos de las cualidades de gobierno o también por temor de molestar a los súbditos. En ambos casos se advierte una ignorancia fundamental del verdadero y justo concepto de la autoridad que es y debe ser siempre un servicio"⁶¹.

EL CONCILIO.—La afirmación o mandato, que formula el Concilio en el n.º 14 del Decreto *Perfectae caritatis*, es aplicación de un principio más general según el cual toda autoridad en la Iglesia debe ser considerada como un servicio. En el *Mensaje de los Padres del Concilio Ecuménico Vaticano II a todos los hombres*, 21 de octubre de 1962, se dice: "Pero esta unión con Cristo está tan lejos de apartarnos de las obligaciones y trabajos temporales, que, por el contrario, la fe, la esperanza y la caridad de Cristo nos impulsan a servir a nuestros hermanos en conformidad con el ejemplo del divino Maestro, que *no vino a ser servido, sino a servir* (Mt 20, 28). Por ello la Iglesia no fue instituida para dominar, sino para servir, *El entregó su vida por nosotros, y nosotros, a su ejemplo, debemos entregar nuestras vidas por nuestros hermanos* (I Jo 3, 16)".

Esta idea ha dominado el ánimo del Concilio a lo largo de sus cuatro sesiones. Es la preocupación por una total fidelidad al Espíritu de Jesús, que vino a servir y no a ser servido. Da la impresión de no haber dejado un instante de resonar en los oídos de los Padres conciliares la advertencia de San Pedro: "Apacenta la grey de Dios..., no tirani-

⁶¹ El texto de la Conferencia fue publicado por la CONFER con el título *La vida religiosa en el posconcilio*, Madrid 1967, 26-27; el del Discurso puede verse, por ejemplo, en VINCULUM, nov.-dic. 1966, 215-219.

zando (abusando de la sagrada potestad que de El tenéis) vuestras Iglesias, sino haciéndoos modelos para la grey" (I Pet 5, 3-4).

Así el término "servicio" es una de las palabras típicas que muestran la fisonomía del Vaticano II, el cual enuncia el principio general sobre todo en la Constitución *Lumen gentium* respecto de la Jerarquía: "Para apacentar el pueblo de Dios y acrecentarlo siempre, Cristo Señor instituyó en su Iglesia diversos ministerios ordenados al bien de todo el Cuerpo. Porque los ministros que poseen la sagrada potestad están al servicio de sus hermanos" (núm. 18). Concretamente el ministerio episcopal significa un servicio: "Este cargo que el Señor confió a los pastores de su pueblo es un verdadero servicio y en la Sagrada Escritura se llama muy significativamente "*diaconia*", o sea, ministerio (cf. Act I, 17 y 25; 21, 29; Rom 11, 13; I Tim I, 12)" (núm. 24). Esto vale también para la función sacerdotal (*Presbyterorum ordinis*, n.º 9), para los diáconos (*Lumen gentium*, n.º 29), clérigos (*Optatam totius*, n.º 4). Todo oficio, pues, en la Iglesia es un "servicio cristiano", a imitación y continuación del prestado por el Redentor.

"Y esto es mucho más bello cuando pensamos que la relación entre quien manda y quien obedece..., sale del Concilio reafirmada, purificada, precisada y perfeccionada: por las doctrinas sobre la constitución orgánica y jerárquica de la Iglesia..., así como por las finalidades de servicio y por la índole pastoral de la potestad eclesiástica". Lo dice Pablo VI ⁶².

El Decreto habla de *espíritu* de servicio, que está en relación con el "espíritu de fe y de amor" de los que deben obedecer; por tanto de una disposición habitual, que debe existir respectivamente en superiores y súbditos. La autoridad es expresión de amor que se da: "Si amas, apacienta...". "Por la caridad poneos los unos al servicio de los otros" (Gal 5, 13).

Este servicio a la obra salvífica de Cristo se realizará con la contribución de llevar a Cristo las personas que son objeto de tal servicio, y,

⁶² Alocución en la Audiencia general del 5-X-1966. Ya en la Homilía pronunciada el día de su coronación, Pablo VI había dicho: Precisamente porque hemos sido elevados a la cumbre de la escala jerárquica del poder que priva en la Iglesia militante, sentimos al mismo tiempo que estamos colocados en la ínfima carga de siervo de los siervos de Dios. La autoridad y la responsabilidad, la dignidad y la humildad, el derecho y el deber, el poder y el amor están, por esa misma razón, maravillosamente unidos. No olvidamos la advertencia de Cristo, de Quien hemos sido erigidos vicarios: "El mayor entre vosotros, hágase como el menor y el que manda como el que sirve" (Lc, 22, 26).

concretamente, llevarlas a ser o a hacer lo que Cristo mediante aquel servicio espera de ellas. Es, pues, evidente —observa el P. Fogliasso— que el servicio prestado por los superiores religiosos a sus súbditos debe tener como resultado el hacerles obrar como buenos religiosos. De hecho, aunque el Decreto en este mismo párrafo hable de “súbditos” (“subditos regant”), pone el servicio en relación con los “hermanos” (“in spiritu servitii pro fratribus auctoritatem exercent”). Ahora bien, los hermanos se aman. Por eso el superior religioso, aún debiendo manifestar a los súbditos-hermanos “la caridad con que Dios los ama”, por tanto de modo maternal; sin embargo debe, al mismo tiempo, unir la expresión del amor de Jesús, el Hijo de Dios, hecho hermano nuestro. De manera que puede hacer en cierto modo suyas las palabras del Papa Juan XXIII que, apelándose a su segundo nombre de bautismo, José, aludía con gusto a las palabras del hijo de Jacob: “Et dixit fratribus suis: Ego sum Joseph... frater vester (Gen 45, 3-4), añadiendo: “También el Papa puede repetir: Soy vuestro hermano; ante Dios soy el primero de los hermanos, y como pastor debe guiarles. Para todos ellos —continuaba— él nutre sentimientos de amor y quiere ayudarles”⁶³.

QUÉ SIGNIFICA SERVICIO.—“Quiere ayudarles”. Es precisamente lo que significa la palabra “auctoritas (de *augere*): acrecentar, aumentar; ayudar a ser a quien todavía no es; favorecer el extenderse de las personas sometidas; ayudar a los religiosos a conseguir mayor perfección, que es la exigencia e ideal de su profesión.

La autoridad se le ha dado al superior como una misión a cumplir en provecho de la comunidad. Es el único legítimo uso del mando. “Me

⁶³ E. FOGLIASSO, *Il Decreto “perfectae caritatis” sul rinnovamento della vita religiosa in rispondenza alle odierne circostanze*, Torino 1967, 468-469. Las palabras de Juan XXIII son del Saludo a los corresponsales de la Prensa mundial, 6-XI-1958. Juan XXIII insistió sobre esta idea en distintas ocasiones. En el Mensaje de Navidad de 1963 decía: Nuestro esfuerzo en el transcurso de estos cuatro años de humilde servicio —tal como lo entendemos y entenderemos hasta el fin—, quiere ser el de “siervo de los siervos” de Dios, quien es, en verdad, el “Señor y Príncipe de la paz”... Y en el Discurso pronunciado ante el Cuerpo Diplomático el día de Jueves Santo, 11 de abril de 1963: “Más que la acción, lo que cuenta es el espíritu, y la lección no es sólo válida para los jefes religiosos: cualquier mando, cualquier ejercicio de la autoridad es un servicio. Al Papa le agrada llamarse *Servus servorum Dei*; se siente y se esfuerza en ser el servidor de todos. Quiera Dios que aquellos sobre quienes pesa la responsabilidad de la comunidad humana, acojan también de buen grado esta última y gran lección del Jueves Santo, y sepan reconocer que su autoridad será tanto mejor aceptada por sus pueblos si se ejerce con un espíritu de humilde servicio y de total abnegación para el bien de todos”.

parece una cuestión —escribe Leclercq⁶⁴— relativamente poco tratada y una de las que exige mayor reflexión personal... El que ejerce la autoridad no justifica, pues, su poder sino con los servicios que hace. Este es el principio general sobre el cual creo que todos están de acuerdo. Entonces, ¿cómo recordándolo se tiene siempre un aire más o menos revolucionario? ...Porque, si todos están de acuerdo sobre el principio..., los que ejercen la autoridad desean generalmente que se les reconozca un poder sin límites que ellos tendrían por el hecho de ser de una naturaleza superior, o también que sean estimados necesariamente los más virtuosos, los más sabios, los más inteligentes y que, por tanto, se les dé plena confianza en todo... Quien tiene la autoridad, no teniéndola más que en interés de los subordinados, y siendo los hombres esencialmente iguales, la autoridad está necesariamente limitada a todo aquello que es exigido, no por el interés o ventaja de quien la ejerce, sino por el provecho de los súbditos o de la comunidad”.

Siendo el superiorato un acto de servicio hacia la comunidad, el criterio para determinar quién debe ser nombrado y permanecer en el oficio de superior es, lógicamente, el mejor servicio; quien mejor pueda servir a esa comunidad en concreto. Debería, por tanto, resultar normal que viniese retirado de su cargo un superior si después de algún tiempo apareciese claramente que no conviene a la comunidad. El mismo, como hemos indicado, consciente de su responsabilidad, debería renunciar. Sucede, sin embargo, en la práctica —usamos palabras de Galot, que se refiere a religiosas, entre las que abundan, al parecer, más algunos de los aspectos aquí aludidos— que algunas Superiores Mayores no se atreven a interrumpir el mandato de una superiora local, o también que renueven sin cesar las mismas personas como superiores. En algunos Institutos el superiorato parecería una carrera vitalicia; las diversas casas estarían confiadas por turno a superiores que cambian entre ellas sus puestos

⁶⁴ “L’uso dell’autorità”: *Problemi dell’autorità*, Roma 1964, 385 s. En esta misma obra escribe P. Fransen: “Perdóneseme si insisto tanto sobre este principio de base, pero la historia nos enseña que desgraciadamente pocas verdades son tan fácilmente olvidadas como ésta. ¿Cuántas veces el Señor no tuvo que volver sobre esta verdad en sus enseñanzas a los Apóstoles? El desconocimiento práctico de esta verdad, es decir, el clericalismo en todas sus formas, es una razón profunda de escándalo para nuestros hermanos separados. Es trágico que este abuso de autoridad se meta más fácilmente precisamente en las comunidades cristianas fervientes” (p. 85). Y T. Roberts: “En el ejercicio de la autoridad ¿no somos quizá demasiado autoritarios, dejando poco puesto a la conciencia y a la personalidad de los súbditos? ¿Somos demasiado personales en la búsqueda del poder y en su ejercicio? ¿Nos agarramos a él por toda la vida?” (p. 381).

respectivos. Para permanecer un verdadero servicio, el superiorato no debe pertenecer a una especie de casta; no debe ser considerado como un honor, hasta el punto de pensar que sea deshonroso cesar en el mando. Es una función, y la sola consideración que importa, es la aptitud de la persona elegida para cumplirla.

Por miedo a desagradar o herir un amor propio, se ha sacrificado a veces la comunidad a un individuo, y mantenido en puestos de dirección a personas demasiado poco capaces. Se invierten así las perspectivas indebidamente, porque no es la comunidad la que está al servicio de una persona, sino la persona al servicio de la comunidad. Si el hecho de tener que abandonar el cargo de superior es humanamente penoso, se trata de un sacrificio que puede ser reclamado especialmente de una persona consagrada al Señor. En la vida religiosa, más que en ninguna otra, el régimen de autoridad debe ser concebido de tal manera que los superiores estén siempre prontos a retirarse por el bien de las comunidades, que ellos desean servir⁶⁵.

Será necesario meditar mucho estas verdades para que llegen a influir definitivamente en la práctica de la vida, lo cual será difícil porque cuentan con enemigos fuertes: soberbia de la vida, egoísmo y amor propio, sensación de fracaso. Especialmente difícil cuando el espíritu de servicio faltó ya en un principio; no se llegó al cargo con la conciencia de ir a servir, sino con apetencias de aprovechamiento, viendo en él un honor, una prebenda, una recompensa. ¿Qué otra cosa demuestra la triste historia de los "capituleos", tan en boga en ciertos tiempos y lugares que hasta parece se llegó a tomarlos a broma como cosa normal y corriente?

Para facilitar el servicio de retirarse a tiempo, los superiores locales deberían dar a entender a los Superiores Mayores que pueden obrar con entera libertad relevándoles a tiempo cuando vean que no se encuentran a la altura de su cargo. El P. Ronsin propone un medio para que los superiores puedan librarse "de la fácil y no rara ilusión de hacerlo bien": "la garantía del consejo leal de un amigo experimentado, pidiéndoselo de antemano y obligándose por su parte a seguirlo el día en que viniese a cumplir el delicado cargo de advertirle que, en opinión de todos, la hora de retirarse ha sonado. De seguirse este procedimiento, poco usado por desgracia, se evitarían un sinnúmero de sufrimientos inmerecidos. Cuan-

⁶⁵ *Animatrice de communauté*, Paris 1967, 23-24.

do no se gobierna ya a la comunidad o se la gobierna mal, ¿no acaba ésta por ser víctima de su superior? En efecto, él le ha negado el último servicio que podía prestarle, no librándola a tiempo del peso de su incompetencia”⁶⁶.

En fin, mandar es servir en todo el significado de la palabra. Ponerse a disposición de los hermanos con la propia persona, la propia capacidad, el propio tiempo. “Propio” en el lenguaje usual; en absoluto ya no es propio de uno lo que de alguna manera pertenece a otros. Y sólo se puede realmente servir cuando se hace con humildad; por tanto debe incluir ese servicio acciones humildes, de servidores. De otra manera, el espíritu humilde no se manifiesta; se trataría de palabras que no llegan a encarnarse. Y disposición interior humilde: que no atribuye a su parecer un valor absoluto, ni a sus decisiones una calidad insuperable, ni al respeto que se le debe un campo ilimitado. El superior no puede vivir en la verdad si no está animado de una profunda humildad nutrida de fe sobrenatural; no puede practicar su “servicio cristiano” si carece de intenso y activo fuego de caridad.

* * *

Diversos, según queda indicado, son los obstáculos del ejercicio de la autoridad en espíritu de servicio. Hacemos resaltar dos de ellos: *egoísmo y servilismo*.

El egoísmo está íntimamente ligado con el orgullo. El orgulloso se cree un ser superior, incapaz de tener conciencia de los propios límites, y busca necesariamente su bien propio, considerándolo el bien supremo. Por necesidad, pues, se muestra egoísta. El egoísmo es propio del que tiene mucho y lo puede perder. “Por eso el superior que tiene algo, que se estima, puede incurrir en este defecto; naturalmente que después de haber respirado en ese aire lleno de oxígeno de las alturas se sienta tener que aterrizar en el mundo sublunar y pasar a ser uno de tantos... Las manifestaciones del egoísmo son múltiples. Pongo dos casos para aclarar la idea. Por ejemplo, el superior no quiere líos..., no quiere cosas que le pueden poner en contingencia su cargo y, naturalmente, va dando largas, sin resolver los asuntos espinosos. Pero dígame de un súbdito que esté cargado de razón y que va pasando el tiempo sin que

⁶⁶ F. J. RONSIN, *Gobernar... amando. El superior ideal*, Barcelona 1951, 75.

se ponga remedio. Cuando este súbdito se da cuenta de que no puede esperar nada de la obediencia, tal vez se decida a resolver por sí mismo y posiblemente haga algún disparate. Entonces la solución la tiene el superior muy fácil: ya son dos que se pelean, ya no es un culpable y un inocente, o si se quiere más crudamente, ya es un inocente y un culpable que ha cambiado de signo. Otra manifestación es el modo de informarse, lo que pudieran llamarse *informes dirigidos*. Hay veces en que el superior quisiera tomar una resolución, por ejemplo, eliminar a uno porque le da quehacer. Pero no tiene elementos de juicio suficientes y los que tiene son a favor de él. Entonces busca información en aquellos que supone se la van a dar desfavorable de aquel sujeto. Esta manera de informarse tan egoísta puede ser la ruina de la virtud de la obediencia”⁶⁷. Obrando así, en realidad se ha puesto la autoridad al servicio de sí misma. La lista de efectos perniciosos, que se derivan de este modo de proceder, puede alargarse. Una manifestación característica es el hecho de que los súbditos deban estudiar el momento favorable para obtener del superior lo que juzgan útil o necesario⁶⁸. Esta es también una de las raíces del servilismo.

El servilismo podría definirse como exceso de obediencia, ya que esta virtud moral se equilibra entre la desobediencia por defecto y el servilismo por exceso. Dos de las modalidades que puede revestir son: valorar el precepto como teofanía y “vivir para obedecer”⁶⁹.

Una obediencia servil tiende a centrarse en las cualidades humanas del superior y procura obtener favores mediante demostraciones exageradas de respeto. El superior que verdaderamente desea servir, ayudar a sus hermanos a amar a Dios, procurará desterrar el servilismo. Para ello apreciará a quienes están prontos a decirle la verdad como la ven,

⁶⁷ A. ROLDÁN, “La perfecta y auténtica obediencia religiosa y la psicología de la mujer”: *La obediencia religiosa. Undécima semana...*, Madrid 1961, 146-147.

⁶⁸ “Por mi parte, hace cerca de cincuenta años que vivo en el mundo eclesiástico. ¡Cuántas veces el colaborador de un Obispo me ha dicho, hablando de alguna resolución oportuna o necesaria que el Obispo debía por lo menos aprobar, que debía esperar el momento bueno para presentarla y ver bajo qué aspecto exponerla para tener la probabilidad de ser acogido! ¡Cuántas veces sucede que los superiores descarten, sin haberlo prestado ni siquiera un momento de atención, un problema que el subordinado estima grave y urgente...! Sobre este argumento podría contaros una infinidad de historias, que nos causarían la impresión de ser gobernados por un grupo de hombres que no merecen consideración alguna. Y esto no sería exacto, porque los dirigentes tienen defectos, aproximadamente como los subordinados; pero también tienen cualidades, como las tienen los subordinados” (J. LECLERCQ, “L’uso dell’autorità”: *Problemi dell’autorità*, Roma 1964, 395).

⁶⁹ T. GOFFI, *Obbedienza e autonomia personale*, Milano 1965, 160-162.

sin respetos humanos; viendo esta conducta los súbditos, se creará un ambiente opuesto al servilismo. Por el contrario, si se siente que la más alta estima se ofrece a los que están siempre de completo acuerdo con las ideas del superior, entonces se irá formando un ambiente servilista en el que pulularán e irán paulatinamente medrando los cuentistas, chismosos y aduladores hasta minar la cohesión de la comunidad.

4.—AMOR

“...de suerte que pongan de manifiesto la caridad con que Dios los ama”.

El superior ha de servir a sus hermanos de manera que ponga de manifiesto el amor que Dios mismo les profesa. El lenguaje del Decreto sugiere también esta idea al decir que la autoridad debe ejercerse “para” los hermanos, no sobre ellos: la intención de la autoridad, su disposición, su comportamiento debe ser de amor, que se da, deseando aprovechar a otro.

Ya por el hecho de representar a Dios, los superiores procurarán expandir en torno suyo el amor de Dios, puesto que “Dios es amor” (I Jn 4, 8), y teniendo la misión de comunicar a los subordinados la voluntad divina, están encargados de testimoniar al mismo tiempo el amor divino, pues esa voluntad es siempre amorosa. El Concilio dice expresamente: “El amor con que Dios los ama”, no un amor cualquiera que los superiores puedan experimentar; sino aquel con que el Padre nos amó dándonos a su Hijo, aquel que nos demostró el Hijo entregándose por la salvación del mundo.

“Adviértase que el Concilio dice que este amor de Dios sea “manifestado” en el ejercicio de la autoridad. No bastará que los superiores tengan este amor en su corazón; es necesario que lo manifiesten en su manera de obrar, en los gestos y actitudes como en lo profundo de la intención. Ahí radica una de las grandezas del superiorato: revelar la fuerza y la solicitud del amor divino. Así queda iluminada la verdad más fundamental de la Revelación: la omnipotencia de Dios se despliega en un supremo amor. Ejerciendo su autoridad a manera de amor, el superior comunica a sus hermanos esta revelación esencial. Muestra

cómo la omnipotencia divina ha querido tomar la forma seductora de la más grande bondad”⁷⁰.

El amor verdadero es el de Dios: libre de amor propio, generoso para dar y perdonar; humilde, que no se siente herido por reales o imaginarias faltas de atención; desconocedor de envidias, celos y temores; paciente ante las necesarias divergencias de temperamentos, caracteres y mentalidades; universal, que se refleja sobre buenos y malos, sin dejarse llevar de simpatías o antipatías, de favoritismos que fomenten divisiones y partidos con gravísimo peligro para la unión de las comunidades; confiado. Nota ésta de poca importancia, a primera vista; pero conviene hacer resaltar por la gran transcendencia que realmente tiene, pues sin ella no puede darse esa “manifestación” de amor.

El amor se funda en la estima como disposición íntima del alma. Si esto falta, las manifestaciones exteriores estarán vacías de sinceridad y de sentido. La estima se basará no solamente en el valor esencial de la persona humana, sino también en la gracia de la vocación, que implica una especial estima por parte del Señor. Para desarrollar esa estima el superior intentará descubrir las buenas cualidades de sus hermanos. Sólo entonces podrá darles la prueba principal de amor: la confianza. Y hoy día son muchos los religiosos que se quejan —no sé hasta qué punto puedan tener razón— de que los superiores no se *fían* de los súbditos. Lo cierto es que la desconfianza destruye las personas y las comunidades. Tiende a arruinar la persona del superior porque si, como regla general, desconfía de sus hermanos, deja de ser un instrumento del amor de Dios. Es también como una injuria para el religioso: si no se confía en él, no encuentra ya él un padre en el superior. Reduce a un formalismo la vida de comunidad, no animada ya por la sangre caliente y vivificadora de la caridad.

La confianza que tiene el superior en sus religiosos debe asemejarse a la que tiene Dios en nosotros. Cristo manifiesta en el Evangelio una sorprendente confianza en sus discípulos, al encomendarles la misión de extender su testimonio por toda la tierra. A pesar de la triple renuncia, no retira la confianza que había depositado en Pedro. De manera más general, no desespera de nadie, y testimonia más especialmente su confianza a quienes han cometido faltas: la Samaritana, Zaqueo, la mujer adúltera; El mira la posibilidad de arrepentimiento

⁷⁰ J. GALOT, *Animatrice de communauté*, Paris 1967, 31-32.

y de conversión, y la confianza puesta en estos pecadores produce frutos de salvación. Es una actitud esencial del Salvador.

Y diríamos que Dios tiene toda la razón para desconfiar de nosotros; muchas veces ha sido decepcionado por nuestras faltas de fidelidad; todos hemos abusado de su bondad. A pesar de todo, su confianza en sus hijos no se ha quebrantado. Está siempre pronto a concedernos su perdón, hasta olvidar nuestras ofensas de modo que podamos comenzar de nuevo, ricos del generoso capital de la benévola voluntad de Dios. La vida de un religioso puede hacerse penosa injustamente por una falta cometida hace mucho tiempo y jamás realmente perdonada o, al menos, nunca olvidada.

Ninguna política ni medio pedagógico puede conseguir tanto de una persona de buena voluntad como la convicción de que se tiene confianza en ella. Naturalmente, no todas las personas son de buena voluntad; algunas abusarán de la confianza, como algunas abusan igualmente de la buena voluntad de Dios. Son preferibles los abusos aislados a un constante abuso del amor de Dios por falta de confianza. Ciertamente, la confianza no excluye la prudencia. La desconfianza es una falta de caridad; la prudencia es expresión de la verdadera caridad.

El superior, pues, acordándose también de que él se beneficia de la confianza de Cristo, precisamente en su cargo de superior, se esforzará por depositar a su vez esta confianza en sus hermanos. Sin duda, él sabe por experiencia que cuando los hermanos le dan testimonio de confianza, se siente sostenido en el cumplimiento de su cargo; en consecuencia, también él les sostendrá de la misma manera y les animará a explotar sus recursos personales y rendir el máximo de su capacidad.

El superior es el padre de familia. Bien entendida —pues no se trata de niños, sino de adultos— la comparación exacta. El mismo Decreto en el número siguiente dice: “la comunidad como verdadera familia, reunida en nombre de Dios, goza de su divina presencia”⁷¹.

⁷¹ La primera razón de ser de la vida común es como expresión de la ley de la caridad. El primer fundamento de esa vida común es el vínculo de la caridad: “congregavit nos in unum Christi amor”, y luego los lazos de la obediencia, que para ser eficaces requieren ante todo “superiores que sepan mandar; una vida común no puede florecer sino a condición de abandonarse cordialmente a ella, y esto no es posible con superiores “imposibles”. También son necesarios religiosos y religiosas que sepan obedecer...”. DOM P. BASSET, “Adattamenti circa la vita di comunità e la carità fraterna”: *Gli adattamenti della vita religiosa*, Firenze 1955, 117-118. Después de tratar de las deficiencias actuales, pone esta conclusión: “Todo esto es un testimonio a la inversa. Porque estas cosas se ven; y los que las observen están a veces tentados de decir: ¿En qué piensa esta

Por tanto, “la disciplina de los religiosos debe obtenerse no con la coacción, sino con el amor, creando una atmósfera de familia que sustituya y recompense a la que los religiosos han dejado para darse a Dios... Sobre vosotros pesa, queridas Madres Generales o Provinciales, la grave responsabilidad de tantas religiosas fallidas y no debéis permitir que su vida y su actividad estén llenas de lágrimas, de cesiones, de torturas cuando podéis, a su debido tiempo, remediarlo con una materna corrección o con un gesto de generosa benevolencia”⁷². Hablando a las religiosas, Pío XII había insistido en este punto: “Debéis tener siempre en cuenta que los votos significan un gran sacrificio tanto por parte de vuestras hermanas como de vosotras mismas. Ellas han renunciado a su familia, a la felicidad del matrimonio y a la intimidad del hogar. Sacrificio de precio elevado, de decisiva importancia para el apostolado de la Iglesia, pero sacrificio de todos modos. Aquellas de vuestras hermanas que poseen un alma más noble y más refinada, sienten más intensamente el dolor de esta separación... Pero la Orden debe substituir en lo posible a la familia, y vosotras, las Superioras Generales, estáis llamadas en primer término a infundir en la vida en común de las hermanas el calor de los afectos familiares. Así, pues, debéis ser vosotras mismas maternales en vuestro comportamiento externo, en vuestras palabras y escritos, incluso en el caso de que tengáis que dominaros algunas veces; sedlo, por encima de todo, en vuestros íntimos pensamientos, en vuestros juicios y, cuanto sea posible, en vuestra sensibilidad”⁷³.

La Sagrada Congregación de Religiosos, en un documento de rico contenido, nos habla también de cómo la caridad de los superiores facilita la obediencia de los súbditos. “Recuerden cuantos están al frente de las comunidades religiosas que nadie puede cumplir debidamente con su

gente? O lo que es peor: Se aman muy poco. Peguy hubiera dicho: “Crean amar a Dios porque no aman a nadie” (Ib., 120). El superior, que es la cabeza, debe ser también el primero y principal punto de unión de la comunidad. No aceptará, por tanto, nunca entrar en juegos de intrigas, grupos y partidos; teniendo siempre presente la regla de San Pablo: “haciéndose todo para todos” (cfr. I Cor. 9, 22).

⁷² Card. I. ANTONIUTTI, *Discurso a la USMI*, 15-V-1966. Dirigiéndose también a la Unión de Superioras Mayores de Italia, 12-I-1967, decía Pablo VI: “A vosotras, superioras, no haremos ahora más que citar una célebre y siempre sabia palabra de San Agustín sobre cuanto respecta a la actitud responsable de quien dirige una comunidad de religiosas. Dice este santo Maestro en su famosa carta a las inquietas monjas de su tiempo, que la superiora no se considere dominadora por la autoridad, sino más bien feliz de servir por la caridad (Ep. 211).

⁷³ *Discurso a las Superioras Generales de Ordenes y Congregaciones religiosas*, 15-IX-1952.

cargo, si no está movido por la caridad de Cristo... Ahora bien, hay que comprender que, dada la debilidad de la naturaleza humana, es difícil que esta obediencia se observe por los súbditos, si el superior no reproduce en sí mismo, sobre todo en lo que se refiere a la caridad, la persona de Jesucristo, que es caridad. En efecto, es la misma ley que manda a los súbditos obediencia y a los superiores caridad; por esta razón, cuando la obediencia deja que desear, es fácil que examinando bien las cosas se encuentre generalmente que también la caridad ha fallado... Por tanto, la primera condición para conseguir la observancia de la Regla, que garantiza la continuidad de la asistencia divina, está en que los superiores de los Institutos religiosos den prueba de una gran caridad y dulzura, sean pacientes, amantes de la caridad fraterna y misericordiosos, de forma que su autoridad sea obedecida con gusto por todos”⁷⁴.

El Código de Derecho Canónico, recordando precisamente le derecho de la Iglesia de imponer penas, advierte inmediatamente: “Téngase, sin embargo, a la vista la advertencia del Concilio de Trento: Acuérdense los Obispos y los demás Ordinarios de que son pastores y no verdugos y que conviene rijan a sus súbditos de tal forma que no se enseñoreen de ellos, sino que los amen como a hijos y hermanos, y se esfuercen con exhortaciones y avisos en apartarlos del mal, para no verse en la precisión de castigarlos con penas justas, si llegan a delinquir; y si ocurriese que por la fragilidad humana llegaren éstos a delinquir en algo, deben observar aquel precepto del Apóstol de razonar con ellos, de rogarles encarecidamente, de reprenderlos con toda bondad y paciencia, pues en muchas ocasiones puede más, para con los que hay que corregir, la benevolencia que la austeridad, la exhortación más que las amenazas, y la caridad más que el poder...”⁷⁵.

⁷⁴ Instrucción *Illud saepius*, 18-VIII-1915. Puede leerse en el *Enchiridion de Statibus perfectionis*, 340-344; y una traducción en G. COURTOIS, *Los estados de perfección*, I, Madrid 1961, 61-67.

⁷⁵ *C. I. C.*, can. 2214, § 2. A. GARCÍA RUIZ, *La obediencia de los clérigos en los documentos pontificios*, Pamplona 1965, 40, escribe: “La legislación de la Iglesia oriental (c. 63 del *Motu proprio Cleri sanctitati*), añade a la materia del c. 127 del *C. I. C.* una llamada a los superiores recordándoles que son padres y no señores y ordenándoles que guíen a los clérigos con afecto paternal. Esta adición —es del año 1957— podría ser considerada como un progreso legislativo, que en todo caso patentiza la mente del legislador, en esta materia”. No se ve tal progreso del año 1957, teniendo en cuenta el canon citado en el texto. Canon que, por lo demás, recoge también Pío XII en la *Const. Ap. Sedes sapientiae*, 31-V-1956: “El propio Concilio de Trento exhortaba insistentemente a los superiores eclesiásticos para que recordaran que han de tener en cuenta que

Fomentar este espíritu de familia será un medio eficaz de renovación, un volver al Evangelio. En este sentido se manifestó abiertamente el entonces Rector Mayor de los Salesianos en el Congreso Internacional de Religiosos, Roma 1950: "Si las casas y las Cogregaciones religiosas son familias, aquel que en ellas es el padre, es decir, el superior, con cualquier nombre que se designe, debe esforzarse por revestirse de la caridad del padre, del cual habla el Evangelio. Una comunidad donde el superior no sea padre, ya no es una familia, y en consecuencia los religiosos vienen a encontrarse en una especie de orfandad... Sería deplorable si a veces la realidad fuese diversa, y quien quisiera ser hijo devoto y afectuoso, fuese en vano en busca del padre, en cuyo corazón pudiera volcar el suyo. Si el súbdito encontrase en el superior solamente el vindicador de la disciplina, que vigila, no con ojo paternal, sino con fría reserva y con aquella actitud de desconfianza, que es propia de quien va en busca de faltas que castigar, entonces desaparecería la vida de familia, creándose por el contrario un abismo entre superiores y súbditos...; crecería de ese modo la desconfianza, surgirían críticas y murmuraciones, y al espíritu de familia, sofocado y apagado, reemplazaría una desconfianza recíproca cada vez más glacial, una inevitable serie de divisiones y cotidianos contrastes, una vida en suma imposible de continuar. En fin, aquel afecto y espíritu de familia que no se encuentra ya en la casa religiosa, se buscaría desgraciadamente fuera de ella, estrechando relaciones con el mundo abandonado ya solemnemente y quizá con personas que puedan constituir un grave peligro para la vocación. Esta es la triste, pero verídica historia de no pocos religiosos, víctimas de la falta de espíritu de paternidad por parte de sus superiores. Entre todas las causas que pueden obstaculizar la buena marcha y el progreso de las familias religiosas, quizá sea esta la de mayor influjo maléfico"⁷⁶.

Esta falta de amor paternal, aquí aludida, la encontramos confirmada con palabras terminantes en un testimonio, que pudiera parecer duro, y hasta ser tachado de manifiestamente exagerado si el autor no fuera

son pastores y no castigadores; que han de dirigir a sus súbditos, no haciéndoles sentir su dominio, sino amándolos como a hijos y hermanos más jóvenes... (Cfr. CIC, c. 2214, § 2; *Conc. de Trento*, ss. XII, de ref., c. I)". A este respecto los superiores de seminarios vean el *Directorium seminariorum*, Pekini 1949: Sobre los oficios del Rector, nn. 320-377, especialmente el n. 357; y sobre el modo de ejercer la autoridad, n. 642 s., especialmente el n. 650.

⁷⁶ P. RICALDONE, "Accommodata renovatio statuum perfectionis quad constitutionem, regimen, disciplinam": *Acta et documenta...* I, 262-263.

de tan reconocida experiencia y competencia. Nos consuela, sin embargo, pensar que las cosas van mejorando mucho bajo este aspecto. He aquí el testimonio del P. F. X. Ronsin: "Ni son pocos tal vez, sino todo lo contrario, los que se quejan de no experimentar apenas el afecto de un superior. En su desengaño, acúsalo de hacer antipática su virtud, de mostrarse inhumano sin razón y hasta de demasiado sobrenatural. Resultaría defensa bien poco afortunada para un superior, por lo vaga y superficial, si tachase de neurasténicos y enfermizos de mal de amor a los muchos religiosos que así se expresan; pues abundan los casos que escapan a esa interpretación. Entre estos —confesémoslo sin rodeos— los hay por demás humillantes: resulta, en efecto, imperdonable hasta cierto punto el que de jóvenes o muchachas excelentes e incomparables, que constituyen el orgullo y fueron la delicia de familias verdaderamente cristianas, no se haya venido a sacar, después de varios años de formación, más que seres egoístas, amargados y duros de entrañas. En la edición completa de esta obra queda expuesto con toda claridad nuestro sentir. (*Pour mieux gouverner*, 230-238). Sólo añadiremos aquí que, si ha habido algunos lectores que nos han tomado por rigurosos, han sido muchos más los que han confesado con tristeza, que los casos allí aludidos reflejan de sobra la realidad. Ni faltan quienes nos han echado en cara nuestra excesiva indulgencia, y en confirmación de este criterio nos han confiado casos recientes y de cuya autenticidad no puede dudarse, que vienen a ensombrecer aún más el cuadro de por sí bien sombrío"⁷⁷.

Si quisiéramos concretar más lo que significa ser padre, podríamos fijarnos en los padres de la tierra cual modelos cercanos a nosotros. Estos cumplen su papel cuando realizan con plenitud todas las funciones de la paternidad: engendran a los hijos, primero; luego los alimentan, los educan, los guían, los protegen; los ayudan a hacerse hombres, dándoles las máximas facilidades para desarrollar su personalidad, haciéndoles capaces de vivir independientemente y ser a su vez padres. Cada una de esas funciones tiene su correlato en el plano de la vida religiosa. Y así como el padre terreno adquiere la plenitud de su personalidad y logra la mejor de sus coronas, cumpliendo fielmente su paternidad, el superior religioso, cuando lo es según la mente de Cristo,

⁷⁷ *Gobernar... amando. El superior ideal*, Barcelona 1951, 256-257.

logra la madurez de su espíritu y se hace digno del mejor de los premios ⁷⁸.

El modelo más perfecto y sublime lo tenemos en el Padre celestial. Bajo todos los aspectos. Pero destacaremos brevemente una característica que El mismo quiso hacer resaltar haciéndose llamar, ya en el Antiguo Testamento por los profetas y en los salmos: Pastor (Sal 22, 1-4; 40, 11; 79, 2; 94, 7; Is 40, 11; Ez 34). Luego este nombre comienza a designar al Mesías (Ez 34, 23). Pero es sobre todo en el Nuevo Testamento donde el Mesías se revela como Pastor. Ahí tenemos la bellísima parábola del Buen Pastor (Jn 10, 11-15) y de la oveja descarriada (Lc 15, 37), riquísimo arsenal de preciosas enseñanzas para los superiores.

El Buen Pastor es norma perfecta y fiel espejo de los que ha de ser el superior. Pero hay que meditar la parábola calando en el significado que tenía para los israelitas, pueblo de viva imaginación y de civilización plenamente pastoril; para comprender lo que significa guiar a las ovejas yendo El mismo por delante, siendo el Camino; entrar por la puerta del redil, más aún ser El la Puerta; buscar los pastos abundantes, pastos de vida eterna, para conseguir los cuales está dispuesto a dar y da de hecho su vida; dejar noventa y nueve para ir en busca de una pobre descarriada, buscarla, ponerla sobre sus hombros y traerla con alegría, experimentando más gozo por ella que por todas las otras que no le habían causado inquietud.

En esas dos palabras se encierra toda una definición, en la que descuellan dos elementos esenciales: amor sacrificado y conomiento perfecto. La entrega y la belleza que comporta el primero, quedan insinuadas y son manifiestas. Resaltan más si se piensa en la triste figura del asalariado o mercenario, "del que no siente a sus ovejas como propias,

⁷⁸ Cfr. C. VACA, *La vida religiosa en San Agustín*, IV, 258. "La última y completa expresión de poseer una personalidad madura en el superior es su capacidad de ejercer el cargo *como padre*... La paternidad es la forma suprema de la virilidad humana, la situación en que se ponen de manifiesto las cualidades de la personalidad, que han debido ir forjándose a lo largo de la vida. Donde quiera que las fuerzas espirituales no han adquirido su plenitud, aparece su defecto en el modo imperfecto de cumplir el papel de la paternidad. Lo mismo en el orden familiar que en el comunitario, existen muchos "engendrados de hijos", jefes de familia o de empresa, que no han alcanzado el desarrollo espiritual suficiente para ser padres, quedándose en simples jefes de sección o capacitados de hombres, a los que dirigen, mandan y dominan, sin ayudarles para nada en el desarrollo de sus propias capacidades humanas y sobrenaturales. Por ser los dirigentes inmaduros, hombres sin haber adquirido la edad adulta, provocan en los otros detenciones y deformaciones en su crecimiento espiritual, dando lugar a la instalación de actitudes falsas" (*Ibid.*, 198, y en *Seminarios* 11 (1956) 126).

del superior que piensa que su obligación es sólo la de exigir (y, a veces, con qué poca caridad cristiana) el cumplimiento de la letra muerta de la ley, olvidándose de que el mismo nuestro Señor dijo que el cumplimiento de su ley era “un yugo suave y una carga ligera”. Ni que decir del caso tristísimo en que un superior local llega a constituirse en una especie de tirano para sus súbditos, a exigirles cosas que no sólo en la regla o constituciones no están escritas, sino que tantas veces van contra el espíritu y la letra de ellas mismas”⁷⁹.

El segundo elemento: conocer las ovejas y que las ovejas le conozcan a él, también es importante. Para gobernar bien es preciso conocer a los gobernados. Por tanto el superior deberá esforzarse por conocer cualidades y defectos, carácter y temperamento, disposiciones de cada uno; poder llamarles individualmente por su nombre. Hacer que los subordinados le conozcan, que puedan intuir en él la imagen del Buen Pastor.

Gran parte del contenido del oficio del buen pastor se encierra en las palabras de San Agustín: “Corrija a los inquietos, consuele a los pusilánimes, aliente a los débiles y sea paciente con todos; sostenga con agrado la observancia y la imponga con temor. Y aunque uno y otro sea necesario, sin embargo, busque más ser amado de vosotros que temido; pensando siempre que ha de dar cuenta de vosotros ante Dios”⁸⁰.

* * *

Diversas actuaciones defectuosas podríamos aducir aquí, por ejemplo: el ejercicio áspero y duro de la autoridad, la parcialidad, etc. Pero vamos a limitarnos al que se ha llamado *maternalismo*, limitándonos a las religiosas. No es dicho defecto no pueda, absolutamente hablan-

⁷⁹ L. PIZÁ, “El superior local en la mente de Dios”: *Primera semana de superiores locales de la CIRM*, México 1961, 20.

⁸⁰ *Regla*, c. XI. Una detenida exposición de estos conceptos puede verse en la obra del P. C. Vaca, citada en la nota 78, p. 263-287. Este aspecto del ejercicio de la autoridad se encuentra extensamente tratado por los autores. Cfr. RONSIN, *Gobernar... amando*, cuya IV Parte se titula: “Amar”; COLIN, *El libro de los superiores*, en la tercera parte: “Obrar como superior”, habla de la bondad, p. 317-357; HERNÁNDEZ, *Escuela de superiores*, trata de la suavidad, corrección y caridad, p. 263-333; MONDREGANES, *Perfice munus*, Madrid 1956, en distintos lugares: espíritu paterno del superior, p. 32-39, caridad fraterna en los superiores, p. 147-159, etc. Para religiosas: M. BIDET, *En un ambiente maternal*, Madrid 1962; M. VENTURINI, *La superiora nei suoi doveri di madre*, Trento 1965.

do, darse entre los religiosos —paternalismo—, pero de hecho se da con mucha menor frecuencia. El maternalismo es un defecto que puede introducirse muy disimuladamente, revestido con apariencias de autenticidad, y por eso mismo resulta más peligroso. Es una forma desviada de sentimientos maternos, que la superiora debe tener con sus religiosas. En efecto, la superiora debe ser como una madre, cariñosa, abnegada, creadora de un ambiente familiar. Ha de aprovechar, pues, los sentimientos propios de la maternidad humana para ayudarse en el ejercicio de la maternidad religiosa. Pero no puede suplantarlos; satisfacer los impulsos meramente naturales, bajo capa de espiritualidad, nunca ha sido virtud, sino falsificación de la virtud. En el materialismo no se es madre, se “juega a la mamá”; las religiosas no son hijas sino “niñas” pequeñas; se las reintegra al tiempo de la infancia, se las hace caer en el infantilismo. Necesitan continuamente de “la madre” para ser consoladas, mimadas, queridas; se crea un ambiente de falsa sumisión y obediencia. La libertad aparece ahogada por el desarrollo, en tales superiores y en sus religiosas, de los elementos afectivos, con detrimento de los elementos racionales y voluntarios.

Contra este peligro las subordinadas se encuentran sin defensa: ¿cómo distinguir exactamente lo que es obediencia y legítimo afecto filial de lo que es pasividad y retroceso a una vida de infancia?; ¿cómo saber hasta dónde llega en la superiora la legítima autoridad y delicadeza maternal y dónde comienzan los tentáculos de la sensibilidad y colonización de los corazones? y ¿cómo oponerse, en nombre de qué principios, a una autoridad que no es dura, que se reviste de apariencias de bondad y mansedumbre? De ahí el grave peligro del materialismo. Porque, además, las religiosas no se sienten desgraciadas bajo tal gobierno; hallan en él una complacencia malsana, una especie de goce cobarde.

En una comunidad deformada por el materialismo, todo depende de la voluntad de la superiora, desde el más insignificante detalle con apariencias disciplinarias hasta el juicio que haya de emitirse sobre la calidad de un libro. La personalidad de las religiosas desaparece y, por tanto, la obediencia activa y responsable. Además, una comunidad de este tipo se hace en adelante, para otra superiora, ingobernable. Toda autoridad nueva y auténtica, por prudente y equilibrada que sea, parecerá dura. Las religiosas que han conocido el confuso goce de la

sumisión de niñas de corta edad a una superiora que las maleficiaba son incapaces de recobrar la talla humana⁸¹.

HELIODORO ANDRÉS, O. S. A.

⁸¹ Cfr. HUYGHE, *Equilibrio y adaptación*, 206-208. Este defecto tiene puntos de contacto con los que B. Rossetti llama "interventismo" y "proteccionismo" (*La patologia dell'autorità*, Roma 1960, 69-88). "En los religiosos semejante actitud es menos frecuente, en cuanto al aspecto claramente sentimental. Se dan casos, sin embargo. Es, en cambio, más fácil caer en un infantilismo de tipo perezoso e irresponsable, que encuentra sumamente cómodo interpretar el "ser como niños", en el sentido de no preocuparse nunca de nada, hacer lo que manden a la buena de Dios, y desentenderse de las consecuencias derivadas de los propios actos. Semejante actitud es tanto más tentadora, cuanto que, en ocasiones, se presenta a tales religiosos como modelos de sumisión, de obediencia y observancia religiosa. Son especialmente apetecidos por los superiores, también inmaduros, porque nunca plantean problemas ni causan disgustos. Son inútiles, enfermos de una especie de cretinismo espiritual, de los cuales no se esperarán disgustos, pero tampoco nada que valga la pena" (C. VACA, *La vida religiosa en San Agustín*, IV, 199-200).

Introducción a la dialéctica de San Agustín

(Dimensión trinitaria del ser)*

"In ipso exordio inchoatae creaturae, Trinitas insinuatur Creatoris... In conversione et perfectione creaturae, eadem Trinitas insinuatur" (De Gen. ad Litt. I, 6, 12).

SUMARIO: La metafísica trinitaria en los seres creados.—La creación de la materia informe, atribuida al Padre.—La formación o iluminación ontológica, atribuida al Verbo.—La existencia y conservación en el ser, atribuida al Espíritu.

LA METAFÍSICA TRINITARIA EN LOS SERES CREADOS.

Cuando Agustín se adhiere al platonismo introduce en él, al principio inconsciente y después conscientemente, los conceptos de creación, formación y ley, que modificaban radicalmente el antiguo pensamiento griego en torno a la existencia, la esencia y la naturaleza. Los seres mundanos ya no son compuestos ocasionales de materias y formas, que se van uniendo y separando por unos momentos para continuar indefinidamente ese juego anodino y naturalista, sino que son criaturas definitivas, llamadas a ex-sistir. Su existencia es una vocación, su ser está ordenado a la realización de una idea y tiene medios para realizarla.

No se trata, pues, de un mundo eterno, cuya existencia ni interesa ni se demuestra, porque ya se supone y porque nada se crea y nada se destruye, sino que ahora lo que interesa verdaderamente es la existencia misma de cada cosa, el ser, la unidad (*numerus, modus, esse*). ¿Por qué y para qué existen las cosas, el mundo? En cuanto a la esencia, tratándose de los seres creados, es el plan de Dios sobre ellos, el ejemplar, modelo o idea que Dios imprime en la criatura, comunicándole su propia

* En justa correspondencia, deseo expresar aquí mi gratitud al P. Lope Cilleruelo por la orientación doctrinal y las sugerencias que tan desinteresadamente me ha prestado para la elaboración de este artículo.

forma y ordenándola a una determinada perfección y plenitud (*mensura, species, hoc esse*). No existe, pues, ningún mundo inteligible independiente, ni ningún sistema de formas preexistentes, sino que el mundo inteligible no es otra cosa que la Idea divina, el Verbo de Dios. Finalmente, no existe naturaleza alguna ni principio sin principio: lo que se llamará naturaleza en el lenguaje de Agustín es el orden divino, la ley divina y eterna, impresa en los seres con la esencia y que en forma de tendencias y "pesos" (*pondus, ordo, manere in esse*), se va manifestando en esos mismos seres.

Sabido es que toda esta metafísica agustiniana va inconscientemente guiada por la Biblia, por la fe, por la teología. Pero desde el momento en que también atribuye a los platónicos el concepto cristiano de creación, éste es para él una verdad filosófica tanto como teológica, un principio universal y necesario que permite utilizar una dialéctica. Tal dialéctica es, como en Plotino, trinitaria; parece ser que de Plotino la tomó Agustín puesto que, aun cuando en su primera época expuso ideas erróneas sobre el misterio de la Trinidad católica, mantuvo ya firme su ideario filosófico acerca de la estructura trinitaria de los seres¹. Así tenemos también que la misma metafísica filosófica condiciona muchos de los comentarios bíblicos. Se trata, por tanto, de un condicionamiento recíproco de razón y fe que, por lo demás, se da de una u otra forma en todos los autores. Lo que realmente interesa son las ideas mismas que Agustín desarrolla².

¹ Las ideas erróneas a que nos referimos pueden verse en la *Epist.* 11, 3, PL. 33, 76. Epístola, por lo demás, sumamente interesante por lo que refiere a la teoría de los tres principios ontológicos constitutivos de la realidad. Ya desde los primeros escritos de Agustín comienzan a esbozarse las fórmulas trinitarias, como, por ejemplo, las indicadas en el texto. Plotino le había dado ejemplo al buscar en el cosmos las tres Hipótesis y al poner el Unum como "principium sine principio" de la emanación universal. Incumbía, pues, a Agustín, una vez hecha la transferencia de las doctrinas platónicas al cristianismo, verificar también él la presencia de las divinas Personas en los seres del mundo. Pero Agustín irá verificando sus datos dentro de un "método" o procedimiento que le garantice la seguridad o certidumbre del estudio. Este método consistirá en ir de lo visible a lo invisible, empezando por los seres corporales para terminar en los espirituales. En el *De Trinitate* alcanzó una perfección difícil de superar, pero antes de llegar a esa cima ensayó muchos tanteos imperfectos. En un principio Agustín contempla el cosmos con ojos más bien pitagórico-platónicos, viendo en lo sensible un reflejo de lo inteligible. Con ojos más cristianos comprenderá después que son las huellas de Dios a su paso por el mundo. Platónico-pitagórico aparece en los libros *De ordine*, *De Música*; la profunda evolución en sentido cristiano la apreciamos en *De Vera Religione*, y en todos los libros siguientes, especialmente en *De Trinitate*. (Cfr. F. CAVALLERA, "Les premières formules trinitaires de Saint Augustin": *Bulletin de Litterature Ecclesiastique* 31 (1930) 97-123).

² Para este artículo nos inspiramos en los tres últimos libros de las

Brehier, sin embargo, reprocha a San Agustín el no haber construído una cosmogonía a la manera de Platón o de otros pensadores. Tenemos que contestar que la acusación no es exacta y que el Obispo de Hipona tiene un sistema perfectamente estructurado, al menos en sus líneas maestras. Pero, aunque no lo tuviera, más que un fallo de Agustín sería el fruto normal de una superioridad por el concepto cristiano de creación³.

En efecto, el concepto de creación cambia el horizonte de la filosofía de Agustín frente a la filosofía antigua. Crear es dar totalmente el ser sin ningún elemento preexistente⁴. El mundo griego es “a se”, necesario y eterno, al menos en sus elementos originarios. El mundo de Agustín, en cambio, es “ab alio”, temporal, contingente. Si en aquél reina la necesidad, en éste reina la libertad, la voluntad de Dios “creavit quia voluit”⁵. Sólo Dios puede crear, sacar de la nada, mantener una

Confessiones y en el *De Genesi ad Litteram*, que nos muestran el pensamiento maduro de Agustín. Conviene notar el carácter metafísico de estas obras ya que, por ejemplo, los distintos problemas del conocimiento y de la iluminación o son estrictamente metafísicos, o tienen, al menos, unas bases metafísicas. Para comprobar el itinerario del pensamiento agustiniano hasta el año 391, véase el denso libro de O. DU ROY, *L'Intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966. Aunque desde una perspectiva distinta de la que adoptamos en el presente trabajo, el autor estudia detalladamente los principales textos agustinianos, ofreciéndonos al final una amplia bibliografía sobre el tema.

³ F. CAYRE, *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, Paris 1951, 73-74. Esperemos que este breve artículo sirva de prueba. Téngase en cuenta que prescindimos de mil detalles accesorios y de poca importancia filosófica para señalar con mayor claridad las líneas arquitectónicas del pensamiento agustiniano. Pretendemos tan sólo elaborar un trabajo de síntesis. Para comprobar más ampliamente el pensamiento de Agustín con frecuencia aduciremos en las notas sus palabras literales.

⁴ Los textos de San Agustín son muy abundantes: *Ad Orosium* I, 3, PL. 42. 670-671; *De Gen. c. Manich.* I, 2, 4; 6, 10, etc., PL. 34, 175, 178; *De Gen. ad Litt.* IX, 15, 26, PL. 34, 403; *De Civ. Dei* XII, 2, PL. 41, 350... Véase J. O'TOOLE, *The Philosophy of Creation in the Writings of St. Augustine*, Washington 1944, 1-9.

⁵ No quiere esto decir *voluntarismo* estricto a estilo de los nominalistas o de Decart, del que se ha tildado a Agustín, puesto que —para él— las esencias de las cosas se fundan en la divina esencia. El mundo ideal de Platón y el mundo esencial de Aristóteles lo coloca Agustín en Dios, hablando con mayor precisión, en el Verbo. Ya en la famosa cuestión 46 del *De Diversis Quaestionibus* 83, PL. 40, 30-34, Agustín realiza de una manera explícita y plenamente consciente la cristianización del mundo ideal de Platón (Cfr. A. SOLIGNAC, “Analyse et sources de la Question “De Ideis”: *Augustinus Magister* I, Paris 1954, 307-315). No se trata de un voluntarismo corriente, griego, ya que la voluntad corresponde al Espíritu Santo, sino de un voluntarismo latino, imperial, en cuanto que el Padre da “decretos” como un emperador latino...

Distingue, pues, Agustín perfectamente el orden esencial del orden existencial. Este —que es el que más interesa— depende por entero de la divina voluntad. Agustín afirma con la precisión de cualquier escolástico que en la naturaleza de las cosas está el que puedan ser lo que son, mas el que lleguen a existir sólo está en la voluntad de Dios (Cfr. *De Gen. ad Litt.* VI, 16, 27, PL. 34, 350). Y también: “Neque enim voluntas Dei creatura est, sed ante creaturam, quia

existencia frente a la nada; mientras que en un mundo griego no puede darse creación sino solamente formación o emanación⁶.

El mundo de Agustín es serio, ofreciéndonos una visión nueva: no se trata de repetir eternamente las mismas combinaciones con los mismos elementos en un juego siempre ocasional o siempre necesario. En el universo de Agustín no se repite nada. La historia no se desenvuelve en círculos iguales, sino que avanza en línea recta. El mundo se despliega movido por el soplo creador en una evolución incesante, que Agustín compara con una semilla que se va desarrollando en el tiempo y en el espacio conforme a unos números otorgados por la ley eterna que es la voluntad de Dios⁷.

non crearetur aliquid, nisi creatoris voluntas praecederet" (*Conf.* XI, 10, 12, PL. 32, 814).

Conviene advertir, como defiende COSINEAU, que Agustín recoge y armoniza las dos corrientes del pensamiento: una bíblica, afirmando la libertad de la creación como acto de amor divino, y la otra platónica, que explica el mundo como emanación necesaria de su bondad. Agustín resuelve la oposición e infunde un espíritu nuevo en la teoría de Plotino al definir el Bien Supremo como Amor personal que se comunica libremente ad extra (R. N. COSINEAU, "Creation and Freedom. An augustinian Problem: "¿Quia voluit?" or "¿Quia bonus est?": *Recherches Augustiniennes* II, Paris 1962, 253-271 (Cfr. *Revue des Etudes Augustiniennes* 11 (1965) 74; O. du ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin...* 271-272; T. ROESER, "Emanation and Creation. The Doctrine of Plotinus and Augustine on the Radical Origin of the Universe": *The New Scholasticism* 19 (1945) 85-116).

⁶ *De Gen. ad Litt.* IX, 15, 26-28; 16, 29-30, PL. 34, 403-405; *De Civ. Dei* XI, 16; XII, 5, PL. 41, 331, 353, etc. Cfr. J. O'TOOLE, *Ibid.* Así da Agustín profundidad y seriedad a la existencia: un ser no es un encuentro casual o necesario de una materia con una forma; tampoco volverá a repetirse su situación; es definitiva e irreversible. El universo de Agustín es dramático, no trágico.

⁷ Por eso, para Agustín una supuesta eternidad del mundo no sólo es algo que está en contradicción con la Biblia, sino con los mismos datos que nos presenta la razón. En efecto, el cambio y el movimiento, la composición y los accidentes de las cosas, suponen siempre la nada y el tiempo; esto es, suponen que ninguno de los entes mundanos tienen en sí mismos la razón de ser ni pueden de por sí ser eternos. Hasta las mismas criaturas que no estuvieron sujetas al devenir temporal para Agustín no son eternas sino supratemporales o intemporales, como serían la materia informe y la primera elevada criatura espiritual (*Conf.* XII, 9, 9; 15, 20, PL. 32, 829, 833). Agustín viene a identificar tiempo y criatura. Es imposible, por tanto, concebir una criatura que sea eterna. La eternidad —plena e inalterable posesión— no conoce cambio; el tiempo sí. Agustín rechaza por igual tanto el movimiento eterno de Aristóteles, como el tiempo cíclico y eterno retorno de los estoicos, o el tiempo mítico de Plotino. Sobre estos puntos la bibliografía es abundante. Los estudios más recomendables son: J. GUITTON, *Le temps et l'Eternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris 1933 (Obra que ha marcado época); J. de BLIC, "Les arguments de saint Augustin contre l'éternité du monde": *Mélanges de Science Religieuse* 2 (1945) 33-44, J. M. le BLOND, *Les conversions de saint Augustin*, Paris 1950, 246-275 (recogiendo una sugerencia de Pontet nos ofrece una síntesis muy ordenada); R. BERLINGER, "Le temps et l'homme chez saint Augustin. Temps et temporal réalité dans la pensée augustinienne": *L'Année Théologique Augustinienne* 13 (1953) 260-279; R. FLOREZ, "El tema del tiempo en la filosofía de San Agustín": *La Ciudad de Dios* 70 (1954) 61-86 (muy buena visión de conjunto, analizando el libro XI

Este despliegue se realiza conforme a una dialéctica trinitaria, ya que Dios Uno y Trino marca en todas las obras la impronta de la unidad y de la trinidad. En la fórmula de esta dialéctica trinitaria, y siempre que se trate de la génesis de la criatura, la obra de la creación corresponde al Padre en virtud de la apropiación o atribución, mientras que la formación corresponde al Hijo y la ordenación al Espíritu Santo. Agustín hace suya la fórmula de la teología griega, puesto que “crea el Padre por el Hijo en el Espíritu Santo”, atribuyendo a las diferentes personas una función lógicamente diversa⁸. Esta dialéctica trinitaria, tan frecuente en Agustín, se aplica a los cuerpos lo mismo que a los espíritus⁹.

de Confesiones); J. CHAIX-RUY, *Saint Augustin. Temps et histoire*, Paris 1956; E. LAMPEY, “Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustins”: *Wissenschaft und Weisheit* 22 (1959) 1-16, 119-148, 190-203 (interesa esta última parte: el problema metafísico del tiempo: temporalidad y comienzo, temporalidad y mutabilidad, temporalidad y mundo).

⁸ La fórmula es usada especialmente por San Cirilo de Alejandría. En cuanto a Agustín, las citas son abundantes; por ejemplo: *De Gen. ad Litt.* I, 6, 12; II, 6, 10-14; III, 19, 29; 20, 30-32, PL. 34, 250-251; 267-269; 291-293; *Conf.* XIII, 22, 32, PL. 32, 858-859.

⁹ Ya desde sus primeros escritos inicia Agustín una metafísica trinitaria (cfr. F. CAVALLERA, a. c.; O. du ROY, o. c.; J. ITURRIOZ, “El trinitarismo en la filosofía de San Agustín”: *Revista Española de Teología* 3 (1943) 89-128; Id., *El hombre y su metafísica*, Oña-Burgos 1943; L. CILLERUELO, “Historia de la Imagen de Dios”: *Archivo Teológico Agustiniiano* 1 (1966) 3-37. Entre los textos agustinianos más significativos de esta época véanse *Epist.* 11, 3, PL. 33, 76; *De Div. Quaest.* 83, q. 18, PL. 40, 15; *De Vera Rel.* 7, 13, PL. 34, 129). Pero él mismo se lamentará más tarde que en sus primeros escritos no había entendido rectamente el misterio de la Encarnación y de la Santísima Trinidad (*Conf.* VII, 19, 25, PL. 32, 746). Entonces había interpretado la Trinidad católica conforme a la trinidad neoplatónica de Plotino. Ha pasado el tiempo y cuando escribe las obras que estamos comentando San Agustín es el gran doctor de la Trinidad y de los vestigios trinitarios en el hombre, sobre lo que escribe amplia y profundamente. Aun admitiendo que continúe la influencia de Plotino y de Porfirio, tenemos sin embargo que concluir en una elaboración muy personal de Agustín (esas influencias han sido estudiadas y exageradas por M. SCHINDLER, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen 1965; W. THEILER, *Porphyrios und Augustin*. Halle, Niemeyer 1933).

En cuanto a la intervención de las tres divinas personas en la obra creadora, lo encontramos repetido con muchísima frecuencia en los textos agustinianos. Tanto en el principio de la creación de la materia informe, como en el momento de la formación y en el de la ordenación, se insinúa siempre la trinidad del creador. El Padre pronuncia su Palabra en el Espíritu Santo: “Ut quemadmodum in ipso exordio inchoatae creaturae... commemorata est, Trinitas insinuatur Creatoris, nam dicente Scriptura, *In principio fecit Deus coelum et terram, intelligimus Patrem in Dei nomine, et Filium in principii nomine... Dicente autem Scriptura: Et Spiritus Dei ferebatur super aquas, completam commemorationem Trinitatis agnoscimus; ita et in conversione atque perfectione creaturae eadem Trinitas insinuatur...*” (*De Gen. ad Litt.* I, 6, 12, PL. 34, 250-251). En el libro siguiente Agustín insiste y aclara su pensamiento: “Cum ergo audimus, *Et dixit Deus fiat*, intelligimus quod in Verbo Dei erat ut fieret. Cum vero audimus: *et sic factum est*, intelligimus factam creaturam non excessisse praescriptos in Verbo Dei terminos generis sui. Cum vero audimus, *Et vidit Deus*

Las distintas etapas de una creación total y real implican los siguientes momentos lógicos:

a) CREACIÓN.—Llamaríamos creación propiamente tal a la aparición de la materia informe, todavía no diferenciada ni formada, existente sin embargo como un elemento lógicamente dissociable de la forma. Es claro que la existencia de este elemento o coprincipio es también lógica, puesto que en el mundo real la materia y la forma son “concreadas”, y existen siempre unidas. En todo caso, aquí se comenzaría por una unidad originaria y fontanal, misteriosa, todavía inexpresada e inexpresable, pero que constituye el núcleo existencial previo y necesario. El ser se nos presenta como una materia informe, ser bruto, pasivo, indiferenciado, que queda disponible y como a la expectativa, y que para manifestarse necesita nuevas operaciones. Esta creación se atribuye al Padre y apunta a la extracción de la nada, a un llamamiento a la existencia.

b) FORMACIÓN.—Se atribuye al Hijo-Verbo. Consiste en imprimir en la materia informe una forma, idea, esencia o como quiera que se designe. Esto es lo que se llama iluminar radicalmente o iluminación ontológica. Formación e iluminación son dos términos equivalentes y sinónimos. El Verbo tiene aquí dos funciones: es Virtud de Dios, esto es, causa eficiente, ejecutiva; y es también Sabiduría de Dios, es decir, causa ejemplar. Aunque Agustín recurre a textos bíblicos, se apoya a la vez en la tradición —especialmente en San Ambrosio— y en el neoplatonismo. Así utiliza el concepto de imagen, “eikon”, que se refiere

quod bonum est, intelligimus in benignitate Spiritus eius non quasi cognitum posteaquam factum est placuisse, sed potius in ea bonitate placuisse ut maneret factum, ubi placebar ut fieret” (*Ibid.* II, 6, 14, PL. 34, 268). Lo mismo en diversos pasajes de las Confesiones: “Ecce apparet mihi in aenigmate Trinitas... Et tenebam iam Patrem in Dei nomine, qui fecit haec, et Filium in principii nomine, in quo fecit haec, et Trinitatem credens Deum meum, sicut credebam, quaerebam in eloquiis sanctis eius, et ecce *Spiritus tuus superferebatur super aquas*. Ecce Trinitas, Deus meus, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, creator universae creaturae” (*Conf.* XIII, 5, 6, PL. 32, 847). Especialmente aparece la Unidad y la Trinidad de Dios en la creación del hombre hecho a su propia imagen: “Dixit Deus *faciamus*: ad insinuandam, scilicet, ut ita dicam, pluralitatem personarum propter Patrem et Filium et Spiritum Sanctum. Quam tamen deitatis unitatem intelligendam statim admonet, dicens: *et fecit Deus hominem ad imaginem Dei...*” (*De Gen. ad Litt.* III, 19, 29 ss., PL. 34, 291-293; *Conf.* XIII, 22, 32, PL. 32, 858-859). La enseñanza de Agustín ha determinado en buena parte el ulterior desarrollo de la doctrina trinitaria.

primero al mismo Verbo ("Logos"), y después a las criaturas hechas por El: "per Ipsum et ad Ipsum".

c) ORDENACIÓN.—Los seres no son abstractos sino concretos; no están en el aire sino en el mundo. Si el mundo entero está sometido a la ley de la evolución y del desarrollo, no sólo por las circunstancias externas, sino también por los principios internos o razones seminales, es necesaria una interacción, una recíproca causalidad. Cada ser tiene en el mundo un puesto y una función inalienable. Para cumplir su misión propia, Dios ha dotado a todos y cada uno de ese principio de operaciones, esa ley u orden, que llamamos naturaleza. Por ella el ser tiende a su centro y no descansa hasta encontrarlo, luchando sin cesar contra todos los obstáculos que se opongan a su intencionalidad o teleología inmanente. Esta dotación de la ley u orden se atribuye al Espíritu Santo¹⁰.

Tal es la dialéctica cuando se mira desde Dios hacia la criatura. Como es obvio, cuando vamos desde la criatura hacia Dios, el orden será inverso y tendremos que partir de la estructura ternaria de aquella: ley, esencia, ser.

LA CREACIÓN DE LA MATERIA INFORME, ATRIBUÍDA AL PADRE.

Es probable que Agustín no se haya dado cuenta que al introducir en la filosofía el concepto de creación como "principio explicativo" de la realidad, cambiaba todos los problemas. Ya no se trata aquí de la materia prima platónica o aristotélica, concebida sobre la base de una existencia eterna y por lo tanto enfrentada únicamente con la forma, sino de una materia creada por Dios y por lo tanto enfrentada también con la nada. La llamamos materia prima o informe en cuanto que todavía seguimos relacionándola con la forma, pero no podemos olvidar que al mismo tiempo la oponemos a la nada y al mal. Si proviene de Dios, la materia informe es ser, algo bueno, una positividad, un elemento que Dios crea juntamente con la forma y la naturaleza¹¹.

¹⁰ J. O'TOOLE, *The Philosophy of Creation in the Writings of St. Augustine*, Washington 1945; J. de BLIC, "Le processus de la creation d'après saint Augustin": *Mélanges Cavallera*, Toulouse 1948.

¹¹ Aunque Agustín cambia completamente la perspectiva de la filosofía antigua, esto no obsta para que aproveche los elementos que considera válidos de los filósofos griegos. En este tema, su fuente principal, además de la Biblia, es

Hubo un tiempo en el que Agustín no tenía un concepto adecuado de la materia informe. Parece que pensaba en una materia caótica, pero con forma, y no en una pura materia informe. Fue la época del maniqueísmo: lo cual no es de extrañar supuesta su mentalidad materialista. El mismo nos dice que por aquel entonces pensaba en una materia deforme, más no informe¹².

Su postura cristiana posterior le hace casi imposible expresar satisfactoriamente el carácter de la materia informe. Recurre a todos los artificios del lenguaje. La materia informe es un “casi-nada”, un “algo-nada”, un “si-es-no-es”, un “todo completamente indiferenciado”, un “todo que es casi nada, por totalmente informe; sin embargo, algo de ser tenía al poder recibir las formas”¹³.

Como se ve Agustín compara primeramente la materia informe con la nada y en segundo lugar con la forma. No es algo concreto y determinado, pero tampoco es la nada absoluta. Es ser, elemento, principio, aunque no esencia, idea, forma. No tiene color, ni figura, ni especie alguna; no es cuerpo ni espíritu; no tiene determinación propia; más bien la presentaría como algo negativo, pero no carece de positividad y de bondad¹⁴.

sin duda PLOTINO, *Enn.* II. Además, PLATÓN, *Timeo* 51, y ARISTÓTELES, *Metaf.* VII. Agustín, sin embargo, no copia a Plotino —como cree Gilson— sino que le atribuye su propio pensamiento. También convendrá advertir que el Obispo de Hipona no llegó a un concepto tan exacto de la materia prima como el que tendrá después Santo Tomás, y que, al encontrarnos en sistemas diversos, no podemos sacar conclusiones precipitadas. Por eso, evitamos deliberadamente la expresión *materia “prima”*, para sustituirla por *materia “informe”*.

¹² “Ego vero, Domine, si totum confitear tibi ore meo et calamo meo, quidquid de ista materia docuisti me, cuius antea nomen audiens et non intellegens, narrantibus mihi eis qui non intellegerent (manichei) eam cum speciebus innumeris et variis cogitabam et ideo non eam cogitabam; foedas et horribiles formas perturbatis ordinibus volvebat animus, sed formas tamen, et informe appellabam non quod careret forma, sed quod tamen haberet, ut, si appareret, insolitum et incongruum aversaretur sensus meus et conturbaretur infirmitas hominis... et cessavit mens mea interrogare hinc spiritum meum plenum imaginibus formatorum corporum, et eas pro arbitrio mutantem atque variantem, et intendi in ipsa corpora eorumque mutabilitatem altius inspexi...” (*Conf.* XII, 6, 6, PL. 32, 827-828).

¹³ La definición de materia informe como “prope-nihil”, ha pasado a ser clásica, y es bien conocida. Agustín la repite varias veces en el libro XII de las *Confessiones* y en *De Genesi ad Litteram* (cfr. *Conf.* XII, 6, 6; 8, 8; 19, 28; PL. 32, 828, 829, 836; *De Gen. ad. Litt.* I, 15, 29, PL. 34, 257, etc.).

¹⁴ Para ser algo concreto necesita recibir forma o especie, “formari et distingui”. “Nonne tu, Domine, docuisti me, quod, priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus? Non tamen omnino nihil; erat quaedam informitas sine ulla specie” (*Conf.* XII, 3, 3, PL. 32, 827). “Ista vero informitas, nec ipsa in diebus numerata est. Ubi enim nulla species, nullus ordo, nec venit quicquam nec praeterit, et ubi hoc non fit, non sunt utique dies nec vicissitudo spatiorum

Esa materia de Agustín presenta, pues, caracteres que parecen contradictorios y oscuros. Es uno de los casos de las “indeterminaciones agustinianas” de que habla Gilson. Aparece una vez más la dificultad de unir el cristianismo y Grecia. Por un lado, como concepto filosófico, se nos presenta como algo negativo: informidad, mutabilidad, pasividad, formabilidad...; serían sus propiedades en relación con la forma. Por otro lado, como concepto teológico, Agustín le atribuye ciertas propiedades positivas, en contraposición a la nada absoluta: la materia informe es creada y por ende buena; procede de Dios, es algo; entra en el orden y en la dialéctica.

Al decir “materia informe” nos hemos implantado en la existencia, hemos salido del “no ser”, al “ser”. Esta fórmula incomprensible para los griegos es la de Agustín. Tenemos ya una materia que es capaz de ser esto o lo otro, capaz de recibir esencias o formas. Aunque llamamos pasiva a esta materia, tiene por lo menos una positividad: el ser capaz de recibir formas. Será menos buena, pero tiene que ser buena¹⁵. En efecto, de la nada no podríamos sacar nada ni decir nada; la nada no recibe formas ni es capaz de recibirlas. Por otra parte, Agustín quería atar corto a la filosofía helénica y al dualismo maniqueo, afirmando constante y taxativamente que la materia es buena. Agustín supera, pues, el dualismo helénico —que en el fondo es igual al maniqueo—

temporalium” (*Ibid.* 9, 9, PL. 32, 829). “Invisibilem et incompositam terram, sine ulla vicissitudine temporum quae solet habere modo hoc et modo illud, quia ubi nulla species, nusquam est hoc et illud” (*Ibid.* 13, 16, PL. 32, 832).

¹⁵ Podríamos también aquí acumular infinidad de citas. He aquí algunas de estos libros que muestran el pensamiento invariable de Agustín: “Informem istam materiam non negamus a Deo factam, a quo sunt omnia bona valde, quia, sicut dicimus amplius bonum esse quod creatum atque formatum est, ita fatemur minus bonum esse quod factum est creabile atque formabile, sed tamen bonum” (*Conf.* XII, 22, 31, PL. 32, 838). “Illud autem totum prope nihil erat, quoniam adhuc omnino informe erat; iam tamen erat, quod formari poterat” (*Ibid.* XII, 8, 8, PL. 32, 829). “Catholica fides praescribit et certissima ratio docet, nullarum naturarum materiam esse potuisse, nisi ab omnium rerum non solum formatarum, sed etiam formabilium inchoatore Deo atque creatore” (*De Gen. ad Litt.* I, 14, 28, PL. 34, 256). “Non itaque dubitandum est ita esse utcumque istam informem materiam prope nihil, ut non sit facta nisi a Deo, et rebus quasi de illa factae sunt simul concreta sit” (*Ibid.* I, 15, 29, PL. 34, 257). “Et unde utcumque erat, nisi esset abs te, a quo sunt omnia, in quantumcumque sunt?” (*Conf.* XII, 7, 7, PL. 32, 828). “Num falsum est omnem naturam formatam materiamve formabilem non esse nisi ab illo, qui summe bonus est, quia summe est?” (*Ibid.* XII, 15, 18, PL. 32, 832). “Verum est quod non solum creatum atque formatum, sed etiam quicquid creabile atque formabile est tu fecisti, ex quo sunt omnia” (*Ibid.* XII, 19, 23, PL. 32, 836). “Cur non informem quoque illam materiam quam Scriptura haec terram invisibilem et incompositam tenebrosamque abyssum appellat, docente veritate intellegamus ex Deo factam esse de nihilo...?” (*Ibid.* XII, 22, 31, PL. 32, 838... Cfr. *Ibid.* XII, 11, 11; 15, 20; 20, 29; XIII, 2, 2-3 ss., etcétera, PL. 32, 830, 833, 836-837, 845 ss.).

afirmando que la materia informe es un bien y origen de bien. El origen y la razón del mal no radicarán para él, como para los griegos y maniqueos, en la materia, sino en la forma, mejor dicho, en la libre voluntad. Todo el mal no es sino pecado o pena del pecado, como en la Biblia; pero los seres tales como han salido de las manos de Dios son buenos en sí mismos y cada uno en particular, y mirando al conjunto de la creación, todos muy buenos¹⁶.

De este modo queda acentuado nuevamente el concepto de creación que ya se daba por supuesto: la materia informe procede de Dios por auténtica creación. No hay, pues, aquí existencia eterna de la materia ni emanación necesaria, sino que esa materia será contingente y lábil, cuya existencia pende tan sólo de la libre voluntad de Dios. Tiende por sí misma a volver a la nada. Y volvería si Dios no la mantuviera en el ser o existencia. Pero supuesta la voluntad de Dios creador, esa materia —en sí misma caótica y desordenada— entra, no a establecer el desorden y la tiniebla, sino a ser también elemento y fuente de orden¹⁷.

Con esta materia informe quiere explicar Agustín la raíz y posibilidad de la mudanza de las cosas: son mudables en el tiempo (espíritus), o en el tiempo y en el espacio juntamente (cuerpos). Cabalmente por esta mutabilidad y cambio continuo conocemos la existencia y propiedades de la materia informe¹⁸. Por esto, tanto los cuerpos como los espíritus

¹⁶ Lo repite Agustín hasta la saciedad y no creemos necesario aducir citas concretas. Para los maniqueos y los platónicos la materia es esencialmente mala, no-ser. Diametralmente opuesta es la postura cristiana de Agustín, repitiendo sin cesar en todos los tonos que la materia (también la materia informe) proviene de Dios y es buena (véanse especialmente los escritos antimaniqueos; en las *Confessiones* los libros VII, XII y XIII; en *De Genesi ad Litteram*, el libro III). Por eso ha escrito con acierto el P. Lope Cilleruelo: "La apología de la materia en general y del cuerpo humano en especial que Agustín montó contra los maniqueos vale de igual modo contra el dualismo de los griegos" (L. CILLERUELO, "La formación del cuerpo según San Agustín": *La Ciudad de Dios* 66 (1950) 445-473). El mismo pecado y la corrupción de la criatura manifiestan su bondad (cfr. R. JOLIVET, "Le probleme du mal chez saint Augustin": *Archives de Philosophie* (1930) 1-104. Para comprender la luz que aportó al problema la polémica antimaniquea, y en concreto Agustín, cfr. C. TRESMONTANT, *La Métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne...*, Paris 1961, 519-576).

¹⁷ An appellatio diei et noctis, insinuatío distributionis est, qua significatur, nihil Deum inordinatum relinquere, atque ipsam informitatem, per quam res de specie in speciem modo quodam transeundo mutandus, non esse indispositam; neque defectus profectusque creaturae quibus sibimet temporalia quaeque succedunt sine supplemento esse decoris universi?" (*De Gen. ad Litt.* I, 17, 34, PL. 34, 259).

¹⁸ "Manifestatum est omne mutabile ex aliqua informitate formari" (*De Gen. ad Litt.* I, 14, 28, PL. 34, 256). "Terra ipsa quam feceras, informis materies erat; de qua informitate, de quo pene nihilo faceres haec omnia, quibus iste mutabilis mundus constat et non constat, in quo ipsa mutabilitas apparet, in qua sentire et dinumerari possunt tempora, quia rerum mutationibus fiunt tem-

suponen una materia informe¹⁹. Incluso podríamos establecer grados dentro de ella, pues tenemos al menos una materia corporal y otra espiritual²⁰.

En sí misma la materia informe es intemporal. Es por tanto invariable, aunque por medio de ella varían las cosas al recibir o perder nuevas formas. Sin la mutación de las formas nos es imposible concebir el tiempo y el movimiento del mundo, pues si bien el tiempo no es ciertamente el movimiento, sin movimiento y variación no se concibe ni existe el tiempo²¹. Llegamos, por tanto, a conocer la materia informe gracias a la mutación de las formas, pues en sí misma es informe y por lo tanto invariable; no puede estar sujeta a las variaciones de los tiempos²². Con todo, tampoco podemos decir de ella que sea eterna: la

pora, dum variantur et vertuntur species, quarum materies praedicta est terra invisibilis" (*Conf.* XII, 8, 8, PL. 34, 829). "Verum est quod omne mutabile insinuat notitiae nostrae quendam informitatem, qua formam capit vel qua mutatur et vertitur" (*Ibid.* 19, 28, PL. 32, 836). "Ecce nescio quid informe in istis mutationibus rerum extremarum atque infimarum"... (*Ibid.* XII, 11, 14, PL. 32, 831). "Et cessavit mens mea interrogare hinc spiritum meum plenum imaginibus formatorum corporum, et eas pro arbitrio mutantem atque variantem, et intendi in ipsa corpora eorumque mutabilitatem altius inspexi, qua desinunt esse quod fuerant et incipiunt esse quod non erant, eundemque transitum de forma in formam per informe quiddam fieri suspicatus sum, non per omnino nihil; ...Mutabilitas enim rerum mutabilium ipsa capax est formarum omnium in quas mutantur res mutabiles" (*Ibid.* XII, 6, 6, PL. 32, 828). Es precisamente la mutabilidad la característica más notoria del ser creado. Cfr. R. SCHNEIDER, *Das wandelbare Sein. Die Hauptthemen der Ontologie Augustins*, Frankfurt am Main 1938; A. TRAPE, *La nozione del mutabile e dell'Inmutabile secondo Sant'Agostino*, Tolentino 1959; F. CASADO, "El Ser (Dios) y el ser-no-ser (criaturas) en la metafísica agustiniana": *La Ciudad de Dios* 73 (1957) 5-18.

¹⁹ *De Gen. ad Litt.* VII, 6, 9; 27, 39, PL. 34, 359, 369-370. Ya dijimos que Agustín no tiene el mismo concepto que Santo Tomás. Para aquel la palabra "materia" no tiene el significado de sustancia física o corporal, sino el más genérico de principio o elemento del cual se hace una cosa. En este sentido, la misma criatura espiritual —mudable— tiene materia informe. La única forma pura es Dios. Por eso, en Agustín se apoyaban —y con buen fundamento— los escolásticos que admitían la materia prima universal. Cfr. R. SCHNEIDER, *Das wandelbare Sein. Die Hauptthemen der Ontologie Augustins*, Frankfurt am Main 1963, 36-48; L. EIJO Y GARAY, "El concepto de materia universal en los teólogos medievales": *Revista Española de Teología* 1 (1940) 11-53; P. BISSELS, "Die sachliche Begründung und philosophiegeschichtliche Stellung der Lehre von der materia spiritualis in der Scholastik": *Franziskanische Studien* 38 (1956) 241-295 (artículo importante para entender el sentido de la "materia espiritual" en los escolásticos); A. H. ARSTROMG, "Spiritual or intelligible Matter in Plotinus and St. Augustine": *Augustinus Magister* I (Paris 1954) 277-283.

²⁰ *De Gen. ad Litt.* I, 9, 15; 17, 32; II, 11, 24; V, 5, 12-16; 6, 17-19, etc., PL. 34, 252, 258, 272, 325-328. *Conf.* XII, 17, 25, PL. 32, 835.

²¹ Agustín rechaza expresamente la "docta opinión" que identifica movimiento y tiempo. Cfr. *Conf.* XI, passim. XII, 8, 8; 11, 14; 19, 28, etc., PL. 32, 829, 831, 236, etc. R. FLOREZ, "El tema del tiempo en la filosofía de San Agustín": *La Ciudad de Dios* 70 (1954) 61-86.

²² "Ecce nescio quid informe in istis mutationibus rerum extremarum atque infimarum; et quid dicet mihi, nisi quisquis per inania cordis sui cum suis phantasmatis vagatur et volvitur, quis nisi talis dicet mihi, quod deminuta atque

eternidad propiamente le compete sólo a Dios. Habría más bien que llamarla "intemporal", así como a la primera criatura espiritual podríamos denominarla "supratemporal"²³.

La materia informe es, finalmente, anterior a las cosas formadas con una simple prioridad de origen, no temporal. Dios lo crea todo al mismo tiempo —"simul"—, pero en estado de informidad y de virtualidad. Irá después dando forma y recortando cada cosa en su esencia para dar últimamente el ser y el debido desarrollo en las distintas especies según las peculiares condiciones impuestas a cada una. Pero estas etapas de la creación de que nos habla la Biblia no tienen para Agustín un sentido cronológico ni implican intervalo de tiempo sino conexión de causas²⁴.

La teoría general de la creación simultánea se aplica especialmente al hombre: el alma y el cuerpo fueron creados al mismo tiempo. Agus-

consumpta omni specie, si sola remaneat informitas, per quam de specie in speciem res mutabatur et vertebatur, possit exhibere vices temporum? Omnino enim non potest, quia sine varietate motionum non sunt tempora; et nulla varietas, ubi nulla species" (*Conf.* XII, 11, 14, PL. 32, 831). "Ita informe erat, ut ex qua forma in quam formam vel motionis vel stationis mutaretur, quo tempori subderetur, non haberet" (*Ibid.* XII, 12, 15, PL. 32, 831). "Propter invisibilem atque incompositam terram, sine ulla vicissitudine temporum quae solet habere modo hoc et modo illud, quia ubi nulla species, nusquam est hoc et illud... (*Ibid.* XII, 13, 16, PL. 832). "Verum est informitatem, quae prope nihil est, vices temporum habere non posse" (*Ibid.* XII, 19, 28, PL. 836).

²³ "Spiritus... tacet de tempora, silet de diebus. Nimirum enim caelum caeli, quod in principio fecisti, creatura est aliqua intellectualis, quamquam nequaquam tibi, Trinitati, coaeterna, particeps tamen aeternitatis tuae, valde mutabilitatem suam prae dulcedine felicissimae contemplationis tuae cohibet et sine ullo lapsu, ex quo facta est, inhaerendo tibi excedit omnem volubilem vicissitudinem temporum. Ista vero informitas, nec ipsa in diebus numerata est. Ubi enim nulla species, nullus ordo, nec venit quicquam nec praeterit, et ubi hoc non fit, non sunt utique dies, nec vicissitudo spatiorum temporalium" (*Conf.* XII, 9, 9, PL. 32, 829). "Etsi non invenimus tempus ante illam, quia et creaturam temporis antecedit, quae prior omnium creata est, ante illam tamen est ipsius creatoris aeternitas, a quo facta sumpsit exordium, quamvis non temporis, quia nondum erat tempus, ipsius tamen conditionis suae" (*Ibid.* XII, 15, 20, PL. 32, 833. Cfr. *De Gen. ad Litt.* I, 9, 17, PL. 34, 253).

²⁴ "Non quia informis materia formatis rebus tempore prior est, cum sit utrumque simul concreatum, et unde factum est, et quod factus est. Sicut enim vox materia est verborum, verba vero formatam vocem indicant; non autem qui loquitur, prius emittit informem vocem, quam possit postea colligere, atque in verba formare; ita creator Deus non priore tempore fecit informem materiam. et eam postea per ordinem quarumque naturarum, quasi secunda consideratione formavit" (*De Gen. ad Litt.* I, 15, 29, PL. 34, 257. Cfr. I, 17, 32; IV, 22, 39, etc.). Todas las cosas han sido creadas a la vez y, sin embargo, lo han sido en seis días, ya que, como decimos, el orden expuesto no implica intervalo de tiempo sino conexión de causas (*Ibid.* IV, 34, 53-55; V, 3, 5-6, PL. 34, 319-320, 322-323). "Non itaque temporali, sed causali ordine prius facta est informis formabilisque materies, et spiritualis et corporalis, de qua fieret quod faciendum esset, cum et ipsa priusquam instituta est, non fuisset: nec instituta est nisi ab illo utique summo Deo et vero, ex quo sunt omnia... (*Ibid.* V, 5, 13; V, 6, 17-19, PL. 34, 326-328).

tín confiesa que es un tema en el que ha pensado mucho, y después de haberlo meditado largamente se atreve a lanzar dicha afirmación, más en consonancia —según él— con la enseñanza bíblica. De nuevo insiste en que los días del Génesis significan tan sólo el despliegue de la actividad virtual encerrada en las causas ²⁵.

Para explicar después la aparición de los seres concretos en el transcurso del tiempo y del espacio, acude Agustín a su famosa teoría de las razones seminales. La teoría la ha recibido de los estoicos y de Plotino, pero le da un sello muy personal. En todo caso conviene tener en cuenta que las razones seminales más que a la materia afectan a las formas o razones impresas por Dios en la materia al principio de la creación, y a las que ha dotado de una virtualidad que se irá desplegando en su momento oportuno. No salen de la potencia de la materia, sino que existen en acto desde el principio de la creación ²⁶.

²⁵ Es algo que Agustín repite con frecuencia y lo aplica a todos los seres. "Nam nec ipsa sidera credendum est in elementis mundi primitus facta atque recondita, accessu postea temporis exstitisse, atque in has enituisse formas quae caelitus fulgent; sed illo senario perfectionis numero creata simul omnia, cum factus est dies" (*De Gen. ad Litt.* VI, 1, 2, PL. 34, 399). Una cosa es la creación —simultánea— y otra la realización práctica, la administración, gobierno, ordenación o providencia que Dios tiene de las cosas y que se va realizando naturalmente en el curso del tiempo. "Consideremus utrum possit nobis per omnia constare sententia qua dicebamus, aliter operatum Deum omnes creaturas prima conditione, a quibus operibus in die septimo requievit; aliter istam earum administrationem, qua usque nunc operatur: id est, tunc omnia simul sine ullis temporalium morarum intervallis; nunc autem per temporum moras, quibus videmus sidera moveri ab ortu ad occasum ab aestate ad hiemem, germina certis dierum momentis pullulare, grandescere, virescere, arescere..." (*Ibid.* V, 11, 27, PL. 34, 330-331). "Ex ipsis quoque operibus Dei indagare conemur ubi haec simul creaverit cum a consummatis suis operibus requievit, quorum species per ordinem temporum usque nunc operatur" (*Ibid.* V, 23, 44, PL. 34, 337-338). La teoría se aplica también al hombre. El cuerpo de Adán y Eva fueron creados en sus razones seminales (*De Gen. ad Litt.* VII, 24, 35, PL. 34, 368; *De Trin.* III, 8, 13, PL. 42, 875). Primero fue creado potencial y causalmente en la obra que pertenece a la creación simultánea de todas las cosas, y después visiblemente en la obra que pertenece a la sucesión de los tiempos (*De Gen. ad Litt.* VI, 4, 5-6; 5, 7-8, PL. 34, 341-342). Aunque hubo un tiempo que Agustín dudó, en la época en que escribe los libros que analizamos, se inclina por la opinión de que las almas fueron también creadas al mismo tiempo que los cuerpos. "...Post illa primitus opera Dei, in quibus creavit omnia simul; quaevisimus quid de hominis anima crederemus, discussisque omnibus disceptationis nostrae partibus, illud credibilius vel tolerabilius dici visum est, quod ipsa hominis anima in illis operibus facta est" (*Ibid.* X, 2, 3, PL. 34, 409). Claro está que la misma creación simultánea es en su género perfecta: "Si enim illa opera Dei, cum simul omnia creavit, in suo modo perfecta non essent, ea procul dubio post adderentur quae illis perficiendis defuissent... Consummasse quippe ista intelligimus Deum, cum creavit omnia simul ita perfecte, ut nihil ei adhuc in ordine temporum creandum esset, quod non hic ab eo ordine causarum creatum esset: inchoasse autem, ut quod hic praefixerat causis, post impleret effectis" (*Ibid.* VI, 11, 18-19, PL. 34, 346-347).

²⁶ *De Gen. ad Litt.* V, 4, 8-11, PL. 34, 324-325; *De Trin.* III, 8, 13; 9, 16, etc., PL. 42, 875, 878. El evolucionismo de Agustín es completamente distinto

San Agustín sabe lo difícil que resulta comprender el significado de la prioridad de origen y de naturaleza sin que sea también prioridad temporal. Y para evitar falsas interpretaciones vuelve una y otra vez sobre el mismo tema, sin quedar nunca plenamente satisfecho de que sus explicaciones sean bien entendidas²⁷. Nos explicará las distintas clases de prioridad acudiendo —para aclarar de algún modo su pensamiento— a la conocida metáfora de la voz y el canto²⁸. Otras veces nos habla de

del moderno, aunque se adelantó admitiendo la evolución por principios internos. Su teoría se compagina bien con la hipótesis evolucionista y podrá inspirarnos el modo de un evolucionismo en el sentido moderno, pero éste es extraño totalmente al pensamiento de San Agustín. Ha habido —respecto a la interpretación de la teoría agustiniana— encontradas opiniones entre los estudiosos, que no señalamos porque ello rebasaría los límites de nuestro estudio. Tal vez la opinión más acertada la expresa el P. F. J. THONNARD, para quien el papel filosófico de la teoría de las razones seminales es conciliar la evolución en el tiempo y la perfección de Dios Creador, y su papel científico, ofrecer una explicación de la generación espontánea. Pueden consultarse, sobre el tema, los siguientes estudios selectos: Ch. BOYER, "La theorie augustinienne des raisons seminales": *Miscellanea Agostiniana* II (Roma 1931) 795-819 (sintetiza brevemente el estado de la cuestión hasta 1930); F. J. THONNARD, "Razones seminales y formas sustanciales. Agustín y tomismo": *Sapientia* (1951) 47-57, 262-272; A. HOLL, *Seminalis ratio. Ein Beitrag zur Begegnung der Philosophie mit den Naturwissenschaften*, Wien 1954 (exposición clara y metódica acerca de los estudios aparecidos entre 1930-1954. Agustín y los descubrimientos científicos modernos); A. MITTERER, *Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart*, Wien-Freiburg 1956 (obra muy importante resumen de otros trabajos del mismo autor). Muy importante para un encuadramiento general es también H. KÖNG, *Das organische Denken Augustins*, Paderborn 1966.

²⁷ "In qua distributione operum Dei, partim ad illos dies invisibiles pertinentium, quibus creavit omnia simul, partim ad istos appositos, in quibus operatur quotidie quidquid ex illis tanquam involucris primordialibus in tempore evoluitur, si non importune atque absurde Scripturae verba secuti sumus, quae nos ad haec distinguenda duxerunt; cavendum est ne propter ipsarum rerum aliquanto difficilem perceptionem, quam tardiores assequi non sufficiunt, putemur aliquid sentire ac dicere, quod scimus nos nec sentire nec dicere. Quanquam enim praecedentibus sermonibus, quantum potuerim, lectorem praestruxerim; plures tamen arbitror caligare in his locis, et putare ita fuisse prius hominem in illo Dei opere, quod cuncta simul creata sunt, ut aliquam vitam duceret ut Dei locutionem ad se directam, cum dixit Deus: Ecce dedi vobis omne pabulum seminale, discerneret, crederet, intelligeret. Noverit ergo qui hoc putat, non hoc me sensisse atque dixisse... Sed rursus quaeret ex me quomodo. Respondebo, Postea visibiliter, sicut species humanae constitutionis nota nobis est; non tamen parentibus generantibus, sed ille de limo, illa de costa eius. Quaeret tunc quomodo. Respondebo, invisibiliter, potencialiter, causaliter, quomodo fiunt futura non facta. Hic forte non intelliget. Subtrahuntur enim cuncta quae novit...; sed non intelligit. Quid ergo faciam, nisi, quantum possum, salubriter moneam ut Scripturae Dei credat?... (*De Gen. ad Litt.* VI, 6, 9-11, PL. 34, 343).

²⁸ "Cum vero dicit primo informem, deinde formatam, non est absurdus, si modo est idoneus discernere, quid praecedat aeternitate, quid tempore, quid electione, quid origine: aeternitate, sicut Deus omnia; tempore, sicut flos fructum; electione, sicut fructus florem; origine, sicut sonus cantum. In his quattuor primum et ultimum, quae commemoravi, difficillime intelleguntur, duo media facillime (para explicar la prioridad de origen acude de nuevo Agustín a la metáfora del sonido como materia y del canto como forma. Y concluye): "Hoc exemplo qui potest intellegat materiam rerum primo factam et appellatam

los tres modos o aspectos distintos de existir las cosas: en el Verbo de Dios, en las razones inmutables de todas las criaturas, en sí mismas²⁹.

Conviene recordar que con la materia informe tenemos ya a la vista la "unidad" incipiente, original y misteriosa que constituye el punto de partida. La materia informe, indiferenciada, abismo tenebroso del que sale todo... es "una", procedente por creación del Padre que es "Uno".

LA FORMACIÓN O ILUMINACIÓN ONTOLÓGICA, ATRIBUÍDA AL VERBO.

Teniendo en cuenta el sentido que el concepto de creación da al término "principio", la materia informe es sólo un principio, o mejor co-principio, del ser creado. Para que llegue a tener realidad propiamente dicha necesita ser formada. Por eso, aunque se trate de una "concreación", debemos distinguir lógicamente los principios para estudiarlos³⁰. A la creación inicial de la materia informe sigue, pues, la formación que es atribuída al Verbo. Esto no significa que la materia informe no fuese también creada mediante el Verbo cuando "todas las cosas fueron hechas por El"; significa que el Verbo tiene su especial papel en esta segunda fase que llamamos formación o iluminación.

caelum et terram, quia inde facta sunt caelum et terra, nec tempore primo factam, quia formae rerum exserunt tempora, illa autem erat informis; iamque in temporibus simul animadvertitur, nec tamen de illa narrari aliquid potest, nisi velut tempore prior sit, cum pendatur extremior, quia profecto meliora sunt formata quam informia, et praecedatur aeternitate creatoris, ut esset de nihilo, unde aliquid fieret" (*Conf.* XII, 29, 40, PL. 32, 842-843. Cfr. *De Gen. ad Litt.* I, 15, 29; VII, 27, 39, PL. 34, 257, 370).

²⁹ "Cum ergo aliter se habeant omnium creaturarum rationis incommutabiles in Verbo Dei, aliter illa eius opera a quibus in die septimo requievit, aliter ista quae ex illius usque nunc operatur... (*De Gen. ad Litt.* V, 12, 23, PL. 34, 331). "Sed haec aliter in Verbo Dei, ubi ista non facta, sed aeterna sunt; aliter in elementis mundi, ubi omnia simul facta futura sunt; aliter in rebus quae secundum causas simul creatas, non iam simul sed suo quaeque tempore creantur... (*Ibid.* VI, 10, 17).

³⁰ Si se narra la formación más tarde es para distinguir el proceso lógico no cronológico. "Habent ergo consequentia mane et vesperam partim latenter partim evidenter. De nihilo enim a te, non de te facta sunt, non de aliqua non tua vel quae antea fuerit, sed de concreata, id est simul a te creata materia, quia eius informatam sine ulla temporis interpositione formasti. Nam cum aliud sit caeli et terrae materies, aliud caeli et terrae species, materiem quidem de omnino nihilo, mundi autem speciem de informi materia, simul tamen utrumque fecisti, ut materiam forma nulla morae intercapedine sequeretur" (*Conf.* XIII, 33, 48, PL. 32, 866; *De Gen. ad Litt.* I, 15, 29; II, 8, 16; V, 23, 44-46, etc., PL. 34, 257, 269, 337-338). Como afirma el P. A. A. SERTILLANGES: "Ni que deciv tiene que la creación afecta a la vez a la materia y a la forma de los seres; pero en cuanto materia, Dios los *confecciona*, y en cuanto forma los *perfecciona*, pues la forma es la que les confiere belleza, perfección, número, peso y medida" (*El Cristianismo y las filosofías I*, Madrid 1966, 238).

Puesto que la materia informe es en cuanto tal imperfección, se presenta como un conato de ser amenazada por la nada, y por ende no tiene “razón de ser”, ya que no imita la forma del Verbo, la idea. No se relaciona aún con el ejemplarismo. En el Hijo de Dios hay que distinguir, pues, la causalidad eficiente (“Virtus Dei”), y la causalidad ejemplar (“Dei Sapientia”). Son los dos aspectos de *Principio* y de *Verbo*: es Principio de la informidad juntamente con el Padre del que procede, y es también Verbo que llama hacia sí a la criatura informe (“vocatio”, “evocatio”), para —al responder ésta a su llamada— (“conversio”), imprimirle la forma propia y constituirle en su propia esencia (“formatio”, “illuminatio”)³¹. Agustín, fundándose en un texto de San Pablo³², nos da así una nueva versión de la vieja teoría platónica de la imitación y participación. Se trata de la cristianización de la teoría de las ideas ejemplares y eficientes, ya que en ambos aspectos la recoge Agustín³³.

El riesgo que corría el Santo era muy grave, ya que desde el principio aceptó el mundo inteligible de los platónicos y podía fácilmente confundir el *Verbo* cristiano con el *Nous* platónico. Sin embargo, Agustín se desembaraza de tal riesgo a su modo personal, atribuyendo a los platónicos su concepto del Verbo cristiano³⁴.

Es, pues, el Verbo el que da forma o luz. La imitación-participación es término de una dotación gratuita o gracia natural. El proceso de la formación-iluminación se realiza mediante el Verbo por el cual fueron hechas todas las cosas. Agustín aplica los antropofismos y analogías propias de estos casos: El Verbo es el divino ejemplar y arquitecto que, con perfecta exactitud, planea primero y después realiza los planes que en su divina mente ha concebido. Las cosas están hechas por el Verbo conforme a unos módulos predeterminados en su mente, que El contempla en sí mismo con una visión pura, espiritual, perfectísima³⁵.

³¹ *De Gen. ad Litt.* I, 4, 9, PL. 34, 249.

³² *I Cor.* 1, 24. SAN AGUSTÍN, *De Div. Quaest.* 83, q. 46, 2, PL. 40, 30; *De Lib. Arb.* II, 30, PL. 32, 1258, etc.

³³ Sabido es que Platón al hablar del mundo sensible fluctúa en defender si es una *imitación* o una *participación* del mundo ideal. Agustín, fundado ante todo en el citado texto de San Pablo, recoge los dos aspectos de Platón y los aplica a todas las criaturas corporales y espirituales que son participación e imitación de Dios (*De Civ. Dei* XI, 10, 3, PL. 41, 327; *De Div. Quaest.* 83, q. 46, 2, PL. 40, 30).

³⁴ *Conf.* VII, 9, 13, PL. 32, 740.

³⁵ “Cum ergo haec ita disponentur, ut haberent mensuras et numeros, et pondera sua, ubi ea cernebat ipse disponens? Neque enim extra seipsum, sicut cernimus oculis corpora; quare utique nondum erant, cum disponentur ut fierent.

Así el Verbo es luz, vida y forma de todas las criaturas, las cuales fueron vida en El antes de existir en sí mismas. El es la “forma formarum, forma non formata omnium formatorum”³⁶. No en sentido pan-teísta, emanatista, hilozoísta, sino en cuanto que Dios, antes de crearlas las ve en Sí mismo y en Sí halla el número, razón y medida por la cual y según la cual deben ser creadas. Para poder ser hechas, las criaturas tenían que existir antes como ideas ejemplares en el Verbo o Mente de Dios, pronunciando en El su *fiat creator*³⁷.

La formación o iluminación del Verbo puede ser directa para cada cosa, o puede iluminar primero a la criatura intelectual y por medio de ésta a los cuerpos. Si suponemos que la luz inicial era ya una criatura intelectual (o una criatura espiritual supereminente que equivale a un “anima mundi” mediante la cual Dios transmite sus órdenes) también Agustín nos explica cómo hablaría Dios a esta criatura superior que, llamada a iluminar el mundo, tiene que ser previamente iluminada³⁸.

Nec intra seipsum ista cernebat, sicut animo cernimus phantasias corporum, quae non praesto sunt oculis, sed ea quae vidimus, vel ex eis quae vidimus imaginando cogitamus. Quo modo ergo ista cernebat, ut ita disponeretur? Quo, nisi eo quo solus potest? (*De Gen. ad Litt.* IV, 6, 12, PL. 34, 301). Las ideas divinas son ciertas formas causales o modelos constantes e inmutables de las cosas, las cuales no han sido formadas, y por eso son eternas e invariables y están contenidas en la divina inteligencia: no nacen, ni fenecen, pero según ellas se forma todo lo que nace y muere (*De Div. Quaest.* 83, q. 46, 2, PL. 40, 30). Aun las cosas generales tienen en la mente divina su idea particular (*Epist.* 14, 4, PL. 33, 80. Cfr. V. CAPANAGA, *Introducción general a las obras de San Agustín* I, 2.^a edic., Madrid 1950, 50-51).

³⁶ *Ser.* 117, 3, PL. 38, 662.

³⁷ Todas las cosas antes de ser creadas existían en la Sabiduría de Dios. Todas eran vida en El y por El deben ser iluminadas (*De Gen. ad Litt.* V, 13, 29-30, PL. 34, 331). Todas las cosas antes de ser hechas y existir en su propia naturaleza existían en la mente del Hacedor. Luego las hizo conociéndolas, no las conoció después de haberlas hecho, “nota ergo fecit, non facta cognovit” (*Ibid.* V, 15, 33; 18, 36, PL. 34, 332, 334). “Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest: porro, si sciens fecit omnia, ea utique fecit quae noverat. Ex quod occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non potest, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non potest” (*De Civ. Dei* XI, 10, 3, PL. 41, 327). “Nos itaque ista quae fecisti videmus, quia sunt, tu autem quia vides ea, sunt” (*Conf.* XIII, 38, 53, PL. 32, 868). Este pensamiento es ampliamente recogido y comentado por Santo Tomás: “Amor Dei est creans et infundens bonitatem in rebus...” (*Summa Theol.* I, 14, 8; I, 19, 2-3, etc.). RITTER relaciona la formación agustiniana con la plotiniana: La conversión y formación en la doctrina de Agustín es el correlato dialéctico de la iluminación plotiniana, que ya se ve insinuada en Filón y en la “mística de los misterios” (J. RITTER, “*Mundus intelligibilis*”. *Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwälzung der neuplatonische Ontologie bei Augustinus* (Philosophische Abhandlungen, 6). Franckfurt am Main 1937).

³⁸ *De Gen. ad Litt.* I, 9, 17; 17, 32, PL. 34, 252, 258. Ya anteriormente Agustín se había inclinado a una formación-iluminación mediata de los cuerpos. “Firmamentum caeli, quia corporeum est, per incorpoream creaturam accepisse speciem formamque creditur, ut prius incorporeae naturae rationabiliter a veritate

Qué entiende Agustín por formación o iluminación nos lo repite muchas veces tanto en las *Confessiones* como en el *De Genesi ad Litteram*³⁹. En los primeros capítulos de este último libro nos proporciona el vocabulario que tendremos que manejar a lo largo del mismo, los problemas que necesitamos dilucidar, los presupuestos sobre los que tendremos que elevar la doctrina de la formación-iluminación y el método de esta misma iluminación. Examinando estos capítulos podremos fácilmente comprender los rasgos más salientes del pensamiento agustiniano sobre el tema.

Se trata, ante todo, de una impresión de forma o esencia, precedida de una llamada por parte de Dios y de una respuesta por parte de la criatura. Dios la llama de la informalidad y cuando la criatura informe se convierte, se vuelve, le imprime la forma o esencia que le corresponde. Es la metáfora del anillo que se imprime en la cera para firmar. Entiende, pues, Agustín que la materia es un principio informe y tenebroso, que debe ser formado e iluminado en tres tiempos o momentos lógicos, claramente distintos:

impressum sit quod corporaliter imprimeretur, ut caeli fieret firmamentum; in ipsa rationali natura prius factum est fortasse unde imprimeretur corpori species (*De Gen. ad Litt. imp. lib. 8, 30, PL. 34, 232*). RITTER, de nuevo relaciona esta iluminación "por los ángeles" con la teoría de la "mediación" de Filón, Plotino, etc. (Cfr. *ibid.*).

³⁹ He aquí algunos de los textos principales: "Tenebrosum abyssum intelligamus naturam vitae informem, nisi convertatur ad Creatorem: quo solo modo formari potest, ut non sit abyssus; et illuminari, ut non sit tenebrosa? Et quomodo..." (*De Gen. ad Litt. I, 1, 3, PL. 34, 247*). "Et quid est lux ipsa quae facta est? Utrum spirituale quid, an corporale? Si enim spirituale, potest ipsa esse prima creatura, iam hoc dicto perfecta, quae primo caelum appellata est, cum dictum est, *In principio fecit Deus caelum et terram: ut quod dixit Deus, Fiat lux; et facta est lux*, revocante ad se Creatore, conversio eius facta atque illuminata intelligatur" (*Ibid. I, 3, 7, PL. 34, 248-249*). "Informitas materiae sive spiritualis... cum dissimilis ab eo quod sume ac primitus est, informitate quadam tendit ad nihilum; sed tunc imitatur Verbi formam, semper atque incommutabiliter Patri cohaerentem, cum et ipsa pro sui generis conversione ad id quod vere ac semper est, id est ad creatorem suae substantiae, formam capit, et fit perfecta creatura: ut in eo quod Scriptura narrat, *Dixit Deus, Fiat*, intelligamus Dei dictum incorporeum in natura Verbi eius coaeterni revocantis ad se imperfectionem creaturae, ut non sit informis sed formetur. In qua conversione et formatione, quia pro suo modo imitatur Deum Verbum... non autem imitatur hanc Verbi formam, si aversa a Creatore, informis et imperfecta remaneat..." (*Ibid. I, 4, 9, PL. 34, 249*. Cfr. *Ibid. I, 9, 17, etc., PL. 34, 253*). "La materia informe sería desemejanza lejana tuya si no fuera convertida por tu Verbo —por quien fue hecha—; e iluminada por El fuese también ella hecha luz, si no igual, si al menos conforme a una forma semejante a Ti. Porque así como en un cuerpo no es lo mismo ser que ser hermoso —de otro modo no podría ser deforme—, así tampoco en orden al espíritu creado, no es lo mismo vivir que vivir sabiamente..." (*Conf. XIII, 2, 2-3, PL. 32, 845-846*). "Multa diximus de abyssu tenebroso secundum spiritualis informitatis vagabunda deliquia, nisi converteretur ad eum, a quo erat qualiscumque vita, et illuminatione fieret speciosa vita" (*Ibid. XIII, 5, 6, PL. 32, 847*. Cfr. *Ibid. XIII, 10, 11, PL. 849*).

a) *Vocación* (o evocación): Dios llama o evoca a la materia para que se vuelva hacia el Creador como invitándola a salir de la informidad.

b) *Conversión* (o respuesta): a esta llamada la materia responderá con una conversión, con un volverse o una mirada hacia Dios.

c) *Formación* (o iluminación) propiamente tal: es entonces cuando Dios imprime en la materia una forma o idea para que no sólo “sea”, sino que “sea esto”⁴⁰.

Como se ve, también aquí toma Agustín elementos filosóficos de la antigüedad, pero el problema y la solución es totalmente diferente en él y en los griegos. Un griego se pregunta por qué y cómo se unen para constituir entes, materias y formas que ya existían, bien sea que las formas estuviesen en un “topos noetós”, bien sea que estuviesen en la “potencia de la materia”. Agustín se pregunta cómo Dios imprimió en la materia que El había creado las formas que estaban en su divino plan. Se trata del “ejemplarismo”, tema central en Agustín y en la filosofía cristiana⁴¹.

La palabra “iluminación” es, por tanto, un término genérico que dice referencia a la metafísica y sólo por derivación a la noética. Incluso la iluminación de la criatura racional es precisamente metafísica, antes que noética, la cual es un simple caso particular, aunque con características peculiares de las que no podemos ocuparnos aquí. Ahora bien, en Metafísica iluminación es exactamente lo mismo que formación⁴².

Una de las fórmulas generales de la dialéctica de la creación es que Dios crea todas las cosas con número, peso y medida, o que en todas

⁴⁰ Agustín resume en un texto conciso y luminoso: “Verbum Dei nullo modo cessat occultata inspiratione vocationis loqui ei creaturae cui principium est, ut convertatur ad id ex quo est, quod aliter formata ac perfecta esse non possit” (*De Gen. ad Litt.* I, 5, 10, PL. 34, 250). Véase también la nota anterior.

⁴¹ San Buenaventura decía que este concepto del “ejemplarismo” es tan necesario en la filosofía cristiana, que todos los errores provienen de entenderlo mal. Cfr. J. M. BISSEN, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure* (Etudes de philosophie medievale, 9), Paris 1929); O. GONZÁLEZ, *El misterio trinitario y la existencia humana*, Madrid 1966, Sobre San Agustín, cfr. RITTER, *Mundus intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwälzung der neuplatonische Ontologie bei Augustinus*, (Philosophische Abhandlungen, 6), Frankfurt am Main 1937; O. PERLER, *Der Nous bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt*, Freiburg 1931; R. CAPDET, “La formation des êtres d'après saint Augustin”: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 37 (1936) 3-5; H. PAISSAC, *Théologie du Verbe. Saint Augustin et saint Thomas*. Paris 1951 (la primera parte (pp. 11-100) está consagrada a San Agustín: su pensamiento, originalidad, influencia, etc.).

⁴² *De Gen. ad Litt.* I, 9, 17, PL. 34, 253. “La unión de materia y forma es *formatio*. La iluminación ontológica no es otra cosa que una formación, una conversión” (L. CILLERUELO, “La formación del cuerpo según S. Agustín”: *La Ciudad de Dios*, 66 (1950) 456-458.

las cosas nos encontramos con un modus, species y ordo⁴³. En estas tríadas corresponde al Padre el numerus y el modus, la unidad originaria y abisal; al Espíritu Santo corresponde el peso, orden y último reposo; lo que pertenece propiamente al Verbo es la medida, species o forma.

La forma proporciona la esencia característica de cada ente, le marca la propia medida y límite que no puede exceder⁴⁴. Esta palabra "mensura" se tomó de los áridos, en que originariamente tenía un sentido de medida física, de molde. Viene a significar una determinada cualidad o cantidad que implica determinada dotación de ser. Así cada ente tiene una esencia distinta y por ella se mide y se coloca dentro de la jerarquía general de los seres. Todos son limitados, recortados, tienen sus fronteras, son "definidos", según la etimología griega "orizon". La esencia es, pues, "definición": la medida marca la tasa, los límites y los términos correspondientes a cada cosa. En contraposición a Dios —ser infinito, plenitud de ser— que "es" simplemente, sin que sea ésto o aquéllo—, las criaturas son seres por participación, lo cual implica límites⁴⁵. La medida o forma es, además, principio de distinción: la esencia es lo que distingue o separa unos seres de otros⁴⁶.

Todo esto no impide, sino al contrario, postula la perfección propia ideal, la unidad terminal o teleológica característica de cada ser. Dentro, pues, de los propios límites, la esencia, forma o medida, lleva también consigo la idea de una cierta perfección o plenitud⁴⁷. Es la inicial adaptación a una norma que señala a cada cosa su modo propio y peculiar⁴⁸. De ahí que por la forma se imprime en los seres la semejanza con el prototipo o ejemplar supremo conforme al cual está modelada su esencia⁴⁹. Es a la vez la medida o la forma, principio de hermosura y por eso se la identifica fácilmente con la "species"⁵⁰.

Esta medida procede de Dios. Toda criatura recibe del Verbo su

⁴³ Las citas son abundantes. He aquí algunas: *De Gen. ad Litt.* III, 16, 25, IV, 2, 7 ss.; caps. 5, 6, 7; V, 14, 31; V, 15, 33..., PL. 34, 301 ss.; 399-400; *De Vera Rel.* 7, 13, PL. 34, 129; *De Gen. c. Manich.* I, 21, 32, PL. 34, 188; *De Nat. Boni c. Manich.* 3, PL. 42, 443; *De Trin.* VI, 10, 12, PL. 42, 932; *Epist.* 11, 3, PL. 33, 76; *De Civ. Dei* V, 11, PL. 41, 153, etc.

⁴⁴ *De Civ. Dei* XXII, 24, 1, PL. 41, 788.

⁴⁵ *De Gen. ad Litt.* IV, 18, 34, PL. 34, 309.

⁴⁶ Cfr. V. CAPANAGA, *Introducción general a las Obras de San Agustín* I, 2.^a edic., Madrid 1950, 46.

⁴⁷ *De Gen. ad Litt.* IV, 18, 34, PL. 34, 309.

⁴⁸ *In Ps.* 118, ser. 4, 1, PL. 37, 1509.

⁴⁹ *De Gen. ad Litt.* IV, 3, 7, PL. 34, 299.

⁵⁰ *De Vera Rel.* 36, 66, PL. 34, 151.

propia forma, que la constituye en su especie y ser propio. Fuera de Dios no existe para Agustín un mundo inteligible, una forma o conjunto de formas puras e independientes, exentas totalmente de materia. Las criaturas —espirituales y corporales— están compuestas de una materia principio de su mutabilidad; han tenido una vida informe para salir de la cual tuvieron que convertirse a la luz inmutable de la Sabiduría divina con el objeto de ser formadas e iluminadas por ella⁵¹.

La iluminación se prolonga a través del tiempo durante toda la existencia del mundo. La conversión y formación no es algo que pasó y terminó, sino que la criatura procedente de la infirmitad necesita por parte del Verbo ser continuamente llamada y por parte suya mantenerse en continua conversión tanto en el campo óptico como en el moral para realizar su propia vocación y destino⁵². Desde este punto de vista el pecado se definirá como “aversión” —lo contrario de conversión—, como falta de forma, “decaimiento” que deja en el pecador residuos de tiniebla, los cuales no desaparecerán totalmente hasta que llegue la plena transformación en la luminosa claridad del cielo⁵³.

LA EXISTENCIA Y CONSERVACIÓN EN EL SER, ATRIBUÍDA AL ESPÍRITU.

Hasta ahora nos hemos mantenido en un orden que podríamos llamar ideal o esencial. Para que llegue a establecerse el orden real y existencial, Agustín hace intervenir al Espíritu Santo, al Amor de Dios que da a las criaturas medios para superar la nada amenazadora y entrar en el cosmos con el ser real, la permanencia en el ser y la ordenación dentro de los seres.

⁵¹ *De Vera Rel.* 18, 35, PL. 34, 137; *De Gen. ad Litt.* I, 5, 10; IV, 3, 7; VII, 6, 9, PL. 34, 250, 299, 359; *De Civ. Dei* XXII, 19, 2, PL. 41, 781.

⁵² “Neque enim tale aliquid est homo, ut factus, deserente eo qui fecit, possit aliquid agere bene tanquam ex seipso; sed tota eius actio bona, est converti ad eum a quo factus est, et ab eo iustus, pius, sapiens, beatusque semper fieri” (*De Gen. ad Litt.* VIII, 12, 25, PL. 34, 382). “Aeterna Sapientia, quod principium manens in se incommutabiliter, nullo modo cessat occulta inspiratione vocationis loqui ei creaturae cui principium est, ut convertatur ad id ex quo est, quod aliter formata ac perfecta esse non possit” (*Ibid.* I, 5, 10, PL. 34, 250).

⁵³ “Bonum autem illi est adhaerere tibi semper, ne quod adeptus est conversatione aversione lumen amittat et relabatur in vitam tenebrosae abyssio similem” (*Conf.* XIII, 2, 3; 14, 15, PL. 32, 846; 851). Nótese estas bases metafísicas para los problemas psicológicos y éticos del pecado. En el *De Vera Religione*, por ejemplo, el pecado se concibe como *desorden*; aquí, como *aversión*. En *De Trinitate*, como *desfiguración de la imagen de Dios*; en las obras contra los pelagianos, como *pérdida de la gracia*, etc.

Ya en la creación inicial de la materia informe, y más aún en el momento de la formación de las criaturas, interviene sin duda la tercera Persona de la Trinidad, como Amor del Padre y del Hijo. En realidad la obra entera de la creación, formación y ordenación, proviene de Dios de manera completamente gratuita: es una libre difusión de su bondad y de su amor, no necesidad intrínseca de su naturaleza. Nada ha merecido la criatura por sí misma: ni el ser, ni el ser iluminada, ni la conservación en el propio ser; todo se lo debe a la bondad divina que se comunica libremente en su Espíritu de Amor⁵⁴.

Pero el tercer momento de la obra creadora —el paso a la existencia temporal y espacial y la conservación en ella— es el que Agustín atribuye particularmente al Espíritu Santo, ya que el Espíritu es Amor y es Don y el ser de la criatura es pura donación⁵⁵. Dos son los motivos —dice Agustín— por los que Dios ama a sus criaturas: el de su existencia y el de la conservación en ella. Y en ambos momentos interviene de modo peculiar el Espíritu Santo⁵⁶.

⁵⁴ El principio del bien como difusivo era corriente a partir de Platón. En Plotino es un principio central. Pero esta difusión de la bondad se realiza como algo natural y necesario. No así en Agustín, en que Dios crea y difunde bondad libremente. "Nec auctor est excellentior Deo, nec ars efficator Die Verbo, nec causa melior quam ut bonum crearetur a Deo bono. Hanc etiam Plato causam condendi mundi iustissimam dicit, ut a bono Deo bona fierent: sive ista legerit, sive ab his qui legerant forte cognoverit; sive acerrimo ingenio invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspexerit, sive ab his qui ista conspexerant et ipse didicerit" (*De Civ. Dei* XI, 21 ss., PL. 41, 334 s.). "Sunt quidam, quibus displicent opera tua; et multa eorum dicunt te fecisse necessitate compulsam... Insani dicunt haec, quoniam non per Spiritum tuum videt opera tua nec te cognoscunt in eis" (*Conf.* XIII, 30, 45, PL. 32, 864). Cfr. nota 5.

⁵⁵ "Ex plenitudine quippe bonitatis tuae creatura tua subsistit, ut bonum quod tibi nihil prodesset nec de te aequale tibi esset, tamen qui ex te fieri potuit, non deesset" (*Conf.* XIII, 2, 2, PL. 32, 846). "Spiritus enim tuus bonus superferebatur super aquas, non ferebatur ab eis, tamquam in eis requiesceret. In quibus enim requiescere dicitur spiritus tuus, hos in se requiescere facit. Sed superferebatur incorruptibilis et incommutabilis voluntas tua, ipsa in se sibi sufficiens, super eam quam feceras vitam; cui non hoc est vivere, quod beate vivere, quia vivit etiam fluitans in obscuritate sua; cui restat converti ad eum, a quo facta est, et magis magisque vivere aput fontem vitae et in lumine eius videre lumen, et perfici et illustrari et beari" (*Conf.* XIII, 4, 5, PL. 32, 846. Cfr. 8, 9; 33, 48, etc., PL. 32, 846-848, 866...).

En Agustín el ser creado sale de la nada por la sola potencia de Dios. Por tanto todo el ser que tenga lo tiene recibido del Hacedor. No hay nada que "nazca", que sea "ex se" o "a se", como era la "natura" de los griegos. "Todas las cosas deben a Dios todo el ser que tienen; todo es graciosamente donado por El" (*De Lib. Arb.* III, 16, 45, PL. 32, 1293). La interpretación agustiniana de la realidad es, por tanto, contraria a la interpretación griega. Dentro del cristianismo —y dentro de la doctrina agustiniana— nos hallamos en lo que podríamos llamar "metafísica del don" (Cfr. TRESMONTANT, *La Métaphysique du Christianisme...* 57 y passim).

⁵⁶ *De Gen. ad Litt.* I, 8, 14, PL. 34, 251.

Y el Espíritu Santo deja también marcada su huella. El hace que la propiedad radical del ser existente y real sea el “eros”, la ley de gravedad. El amor de Dios comunica a las criaturas un “pondus” para que cada una —guiada y sostenida por la misma voluntad divina— realice la función que le es propia dentro de la evolución del tiempo y se mantenga ordenadamente en su puesto dentro del espacio⁵⁷.

Cada ser tiene, por tanto, su pondus: Pondus, aplicado inicialmente al orden físico recibe después un sentido trascendente y metafísico. El peso es una ley cósmica universal, una especie de gravitación que afecta tanto a los cuerpos como a los espíritus. El peso define las fuerzas y gravitaciones de los seres: afinidades químicas, tendencias instintivas, los apetitos naturales, las pasiones humanas... Será siempre un peso —espiritual que llamamos amor, o corporal que es la ley de gravedad— el que impulsa el movimiento de todo y lleva a cada cosa a su lugar⁵⁸.

Esta ordenación se realiza mediante la “natura”, idea que Agustín toma de los estoicos. Sin embargo da un significado bien distinto al término en varios aspectos. Primero, en cuanto que la palabra naturaleza se aplica a veces al mundo material en oposición al mundo del espíritu. En la concepción aristotélica de la realidad —y probablemente también en todos los sistemas estoicos— no existe la noción del espíritu como algo aparte, independiente, superior; todo es naturaleza, regida por leyes naturales, y la psicología es una parte de la física. En cambio Agustín comprende que el espíritu no puede someterse a las leyes naturales⁵⁹.

En segundo lugar, la naturaleza para Agustín se identifica en otras ocasiones con la voluntad libre de Dios que sostiene todas las cosas, después de haber querido dar el ser a cada una de ellas. La natura es el estatuto ontológico de los entes, el conjunto de todas sus potencias, con el que comienza, en el que se mantiene y por el que se desarrolla; las leyes por las que el ente se define a sí mismo y que le dan una fuerte cohesión⁶⁰. Esta cohesión venía ya dada por la unidad originaria, como hemos visto. Así todo ser parte de la unidad material e inicial y a su vez

⁵⁷ *De Gen. ad Litt.* I, 5, 11; 7, 13, PL. 34, 250, 251.

⁵⁸ *In ps.* 29, 10, PL. 36, 222-223. Cfr. V. CAPANAGA, *Introducción...* BAC. I, 48 s.; J. M. LE BLOND, *Les conversions de saint Augustin*, Paris 1950, 154.

⁵⁹ H. HEIMSOETH, *Los seis grandes temas de la Metafísica occidental*, Madrid 1946, 128-131, 140-141; L. CILLERUELO, “San Agustín, genio de Europa”: *Religión y Cultura* 1 (1956) 25-60, 217-244; 2 (1957) 185-214.

⁶⁰ Un cuerpo, por ejemplo, no se deja dividir fácilmente, como sabemos hoy mejor que en tiempos de San Agustín (pensemos en la fisión nuclear). Todavía mayor es el deseo de propia conservación que tiene el animal y el hombre.

tiende a la máxima unidad ideal y formal; para lograrla necesita conservarse en su propio ser⁶¹.

El peso y la unidad enlazan con otros conceptos agustinianos de rico contenido: cosmos, universo, orden y paz, mutuamente relacionados también entre sí. El orden se define por el lugar de cada cosa en sí misma y en equilibrio dentro del conjunto. La paz es el orden tranquilo y estable, la "tranquilidad del orden". La paz busca integridad y conservación. El aceite sumergido en el agua no está en orden y en paz hasta que —llevado de su peso— se ha colocado en su lugar propio, etc. Así mantiene Agustín una visión "cósmica" ordenada y jerárquica que es una constante invariable de su pensamiento. Sin duda que el "ordo" es uno de los transcendentales agustinianos. Por eso, si cada ser es verdadero, bueno y bello en sí mismo, mucho más resplandece su verdad, bondad y belleza considerado en el conjunto de la creación universal, en el que tienen cabida los detalles ásperos y desagradables que la realidad, parcialmente considerada, nos presenta con frecuencia. De este modo Agustín hace encajar en el orden universal el mismo dolor, la muerte y todas las penas causadas por el pecado⁶².

Llevadas por su peso las cosas que han salido de Dios a El se dirigen por medio de una especie de tensión o inquietud metafísica, sin que

⁶¹ Debido sin duda a la influencia plotiniana, el tema de la unidad tiene en Agustín relieve especial, y es el punto de partida del estudio acerca de Dios lo mismo que acerca del mundo. El P. Cipriano VICENTE ha intentado una síntesis del sistema agustiniano a base de la unidad. Indudablemente que en principio va mucho más acertado que BOYER, haciendo la síntesis partiendo de la verdad (C. VICENTE, *La unidad en las doctrinas de San Agustín*, Manila 1950 (XV-430 dactil; Id., "La unidad metafísica según San Agustín": *Religión y Cultura* 1 (1956) 593-609; Ch. BOYER, *L'idée de la vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris 1921).

⁶² *Conf.* XIII, 28, 43; 32, 47; 34, 49, PL. 32, 864-867. Durante su período neoplatónico se excedió en este punto, tratando de volatilizar el mal, presentando un optimismo resplandeciente y entusiasta que parece una mística. Más tarde moderó su entusiasmo y fue más realista, aun conservando básicamente la misma doctrina. Todas las cosas están ordenadas en número, peso y medida (*De Gen. ad Litt.* IV, 3, 7, PL. 34, 299). "Ea quæ facta sunt... et singula bona, et in universo bona valde sunt. Non enim frustra est additum, *valde*; quia et corporis membra si etiam singula pulchra sunt, multo sunt tamen in universi corporis compage omnia pulchriora" (*Ibid.* III, 24, 37; 12, 22; 16, 25; 17, 26; IV, 6, 12; VIII, 8, 16..., PL. 34, 288-296; 301; 379...). Como de ordinario, Agustín nos invita a elevarnos hasta el Supremo Artífice, Formador y Ordenador, a través de la creación entera en que ha dejado plasmadas sus huellas. El ser, belleza y orden de todas las cosas nos muestra la mano de Dios y nos conduce hasta El. No debemos detenernos ante la belleza de los cuerpos ni de las almas, al fin limitada, sino elevarnos a la Belleza increada que no tiene límites: "Magnum est paucisque concessum, excedere omnia quæ metiri possunt, ut videatur mensura sine mensura; excedere omnia quæ numerari possunt, ut videatur numerus sine numero; excedere omnia quæ appendi possunt, ut videatur pondus sine pondere" (*Ibid.* IV, 3, 8 s.; III, 14, 22, PL. 34, 299; 288).

encuentren el descanso a no ser en Dios mismo que les da perfección y reposo. Cada cosa tiende a su perfección y en ella se consolida según su propia capacidad, para conseguir el descanso. De tal modo que no existe el descanso de la propia estabilidad sino en el descanso que nada apetece fuera de sí. Por eso Dios, eternamente inmutable, permanece también en eterno reposo —siempre activo—; en cambio, las cosas que de El proceden, a El tienen que volver para descansar. Toda criatura tiene en Dios —origen y ejemplar, génesis y telos— el término de su reposo. Perfección y descanso se identifican. Y como la criatura de por sí es nada, su ser es don de Dios, no puede encontrar la perfección y el descanso sino en el mismo Dios que la sostiene de continuo⁶³.

La perfección de la obra creadora de Dios se consume en la evolución y pleno desarrollo de las potencialidades de cada ser y en la conservación y providencia amorosa que Dios tiene de todo. Con su divina providencia Dios gobierna todas las cosas grandes y pequeñas, altas y bajas conforme a su plan creador. Y el orden total del mundo —oculto tal vez a nuestra débil mirada— se halla sometido por entero al beneplácito divino. Así Dios ha creado todas las cosas al mismo tiempo —simul—; descansa de todas las obras que ha terminado, y sin embargo, sigue hasta el presente y seguirá indefinidamente trabajando, formando las especies en la sucesión de los tiempos y conservando el ser de sus obras⁶⁴.

El Espíritu Santo, que cierra el ciclo de las procesiones divinas, remata a su vez la obra externa de Dios, ya que a El se atribuye la perfección y descanso de todas las criaturas⁶⁵.

P. ANTONIO ESPADA, O. S. A.

⁶³ *De Gen. ad Litt.* IV, 18, 34, PL. 34, 293-294.

⁶⁴ *De Gen. ad Litt.* IV, 18, 34-35, PL. 34, 293-294; *Conf.* XIII, 8, 9, PL. 32, 848.

⁶⁵ "In dono tuo requiescimus: ibi te fruimur. Requies nostra locus noster. Amor illuc attollit nos et Spiritus tuus bonus exaltat humilitatem nostram de portis mortis. In bona voluntate tua pax nobis est. Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis... Minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. Pondus meum, amor meus; eo feror, quocumque feror. Dono tuo accendimur et sursum ferimur. Igne tuo, igne tuo bono inardescimus et imus" (*Conf.* XIII, 9, 10, PL. 32, 848-849). "Domine Deus, pacem da nobis —omnia enim praestitisti nobis— pacem quietis, pacem sabbati, pacem sine vespera..." (*Ibid.* XIII, 35, 50 ss., PL. 32, 866-868; *De Gen. ad Litt.* V, 21, 42 ss., PL. 34, 336-338).

Eficacia del número, según San Agustín

Ea potentia qua fortiter a fine usque ad finem attingit (Deus), numerus fortasse dicitur; ea vero qua disponit omnia suaviter, sapientia proprie jam vocatur; cum sit utrumque unius ejusdemque sapientiae... Dedit numeros omnibus rebus... Sapere autem non dedit corporibus, neque animis omnibus, sed tantum rationalibus (De libero Arbitrio, II, 11, 31 PL. 32, 1.258).

SUMARIO: I. El valor constitutivo del número agustiniano.—II. Dinamismo platónico y estatismo aristotélico.—III. El itinerario agustiniano de los números.—IV. La constante “h” aplicable a la ontología moderna.—V. Relación de los números con su origen divino.

I.—EL VALOR CONSTITUTIVO DEL NÚMERO AGUSTINIANO.

En las propiedades de los números encontró San Agustín un itinerario apto para guiar hacia Dios a las almas reflexivas. Claro está que para Agustín la palabra *número* suscita sonoridades y armonías que escapan completamente al ámbito de la atención ordinaria de los hombres. Veo un montón de libros. Los cuento: son *siete*. Este es su número. El número siete ha introducido para mí una suerte de unidad que me satisface más que el mero *montón*. Los tomo uno por uno y los coloco según sus proporciones y tamaños. El *orden* ha perfeccionado el número, y ahora me agradan más que cuando los hallé amontonados desordenadamente. Si un animal falto de razón hubiera pasado por allí, habría podido ver el mismo montón, pero no le hubiera preocupado ni el orden ni el número. Es lógico: le falta la razón. El número y el orden, que son capaces de introducir una proporción armoniosa entre elementos antes dispersos, son destellos *razonables* que se manifiestan en lo *racional*.

Dice San Agustín que el hombre no podría ordenar sus diversos conocimientos de las cosas, si se le apareciesen todas en confuso tropel, y sin haberlos señalado sus términos con números: *sine quodam defixo termino*:

“Nada de esto podría hacer si la muchedumbre de las cosas se nos mostrase indefinidamente sin determinados términos fijos. Se advirtió en consecuencia, como sumamente urgente la necesidad de aplicar los números”¹.

Ya se ve que, cuando San Agustín habla de números, no se detiene en el obvio significado que tienen en su oficio de contar unidades. Se refiere principalmente a su papel ordenador de lo que sin él permanecería en confusión; y a su eficacia para hacer tender a las cosas hacia una unidad más o menos perfecta, componiendo armónicamente un todo con significación definida y propia, liberándolo de su estado de mera aglomeración caótica. Para él, siempre que haya elementos de algún modo concurrentes al logro de un fin o telos unitario, hay número:

“Y lo que no estando ordenado a un fin concreto, y sin embargo se desenvuelve razonablemente en medidas ordenadas, fue designado con el nombre de ritmo, que en latín sólo puede llamarse *numerus*”².

De este modo Agustín ve los números esparcidos por todo el Universo, estableciendo la razonabilidad, la inteligibilidad, el orden por todas partes, reduciéndose a la unidad los elementos dispersos y componiendo los acordes del himno universal. Esto que aquí veo es *un árbol* porque todas sus partes concurren ordenadamente a formar una unidad cerrada y completa: forman un número, no es un mero aglomerado. El árbol tiene una unidad interna que mantiene todas sus partes, desde la raíz hasta los frutos, congregadas en una maravillosa unidad. A esta fuerza de cohesión o virtud unitaria interna San Agustín llama el *número* del árbol. La semilla encierra un número, porque, en su pequeñez, contiene una potenciabilidad o eficacia suficiente, que en el tiempo oportuno ha de ir desarrollándose en movimientos concertados hasta que se completen, en un todo armonioso, las diversas partes que han de componer la planta. Lo mismo ocurre en un poema. Las sílabas largas y breves se ordenan convenientemente según números precisos, para obtener las medidas, que, ordenadas a su vez en ritmos o números más complejos, nos den el verso; y con los versos, se forma el poema. En el compás, siempre constante, que gobierna el movimiento de los astros se descubre el imperio de los números.

¹ *De Ord.* II, 12, 35, PL. 32, 1012.

² *De Ord.* II, 14, 40, PL. 32, 1014.

“En los movimientos rítmicos, y en cualquier modulación, comprendía que reinan los números y lo perfeccionan todo... Por las revoluciones constantísimas de los tiempos, por los cursos perfectamente calculados y definidos de los astros, por la cuenta perfecta de los períodos, entendió que todo lo dominan las medidas espaciales y los números”³.

Ahora bien, ordenar es constituir: el número ordenador de los elementos esenciales que contiene un ente, y que lo ensambla en una unidad perfecta a su modo, le constituye en *ser*, ya que para ser, es preciso *ser uno*.

“El orden somete a una cierta conveniencia todo lo que ordena. No es otra cosa *ser*, que *ser uno*. Por lo tanto, cada cosa *es* en cuanto recibe en sí la *unidad*”⁴.

Por eso, me parece que para San Agustín el número puro abstracto no basta. El *número* expresa el *orden*, la *proporción* debida, la *armonía*, y todo esto debe reinar sobre algo.

“*Hacer* (crear) se aplica a lo que del todo no era; mientras que *acondicionar* (condere) significa ordenar lo que ya era de algún modo, para que sea más y mejor”⁵.

II.—DINAMISMO PLATÓNICO Y ESTATISMO ARISTOTÉLICO.

¿Cuál es el verdadero significado atribuido por San Agustín al número, en orden a la constitución del ser? Sin duda San Agustín recibió esta doctrina de los números de los antiguos pitagóricos y platónicos. Desgraciadamente, casi todo lo que ha llegado hasta nosotros de semejantes teorías, proviene de Aristóteles, enemigo acérrimo de tales doctrinas, opuestas a sus propias teorías acerca del ser. Seguramente Aristóteles es fiel, en cuanto cabe, en lo que nos dice acerca de los números pitagóricos y platónicos; pero me parece que no se le hace injuria, si suponemos que dejó de comunicarnos muchas ideas de Platón sobre el modo y alcance de la intervención de los números en la ordenación del Universo.

En la indagación sobre el origen del mundo visible, Platón y Aris-

³ *De Ord.* II, 14, 41, y 42, PL. 32, 1014.

⁴ *De Mor. Manich.* II, 6, 8, PL. 32, 1348.

⁵ *De Mor. Manich.* II, 7, 9, PL. 32, 1349.

tóteles, tal vez todos los antiguos griegos, parten de una materia preexistente a todo lo demás, necesaria y eterna, pero carente de toda determinación. Nada podía decirse de ella. No era ser; sin embargo su destino consistía en servir de base originaria para cualquier ser. Platón pensó que era necesario introducir en ella números y proporciones adecuadas, imitando en lo posible ciertos arquetipos ejemplares, a fin de que fueran apareciendo los seres sensibles en toda su variedad. Mas para Aristóteles, estos números e ideas, entendidos como subsistentes en sí mismos por encima de la materia, además de exigir una explicación previa de sí mismos, que nadie podía dar, de nada servirían para resolver el problema de que se trata; o sea, explicar el origen y existencia de los seres que componen el Universo.

Según Aristóteles es la forma substancial la que opera el milagro, transformando en ser la indeterminada e inerte materia prima. La forma substancial aristotélica nunca tuvo existencia independiente propia; sin embargo, exhibe caracteres de permanencia eterna, a fin de ser capaz de servir como objeto verdadero de la ciencia: si ésta ha de merecer tal nombre, no ha de estar sujeta a lo que en verdad no *es*, pues sólo parece, o aparece ahora, para cambiar en el siguiente instante; sino que debe alimentarse de lo que necesariamente es. Ni forma ni materia separados son ser; pero tan pronto como se juntan, dan origen a un ser (sustancia).

El ser aristotélico aparece estático. Cuando algo se mueve en él, es que se está corrompiendo la materia: al aparecer otra forma, un nuevo ser ha sido generado. Aristóteles no percibe armonía alguna en el movimiento íntimo que preside la corrupción y generación de los seres. Ve, sí, la proporción: "Empédocles dice: "lo que constituye los huesos es la proporción". Ahora bien, éste es uno de nuestros principios, la forma propia, la esencia de cada objeto" (Met. I, 7). La proporción, como algo estático, está muy lejos del dinamismo de los números platónicos.

Si la elaboración del concepto de la esencia de los seres hubiera nacido bajo el signo de las proporciones, armonías y números platónicos, quizá se hubiera llegado a tener una representación del ser en estado dinámico, sin menoscabo de su necesaria e incommunicable individualidad y dotado de una permanencia adecuada. Y me parece que tales representaciones estarían conformes con las corrientes del pensamiento moderno. Desde luego, podrían encajar perfectamente, según creo, con la doctrina de Zubiri sobre la esencia.

Pero Platón emprendió la ímproba tarea, que necesariamente debía

fracasar, de explicar el orden y belleza del Universo sensible mediante proporciones geométricas y números armónicos, aplicados a los cuatro elementos que la ciencia de su tiempo admitía comúnmente. La tierra, el agua, el aire y el fuego debían componerse a partir de triángulos geométricos de diversas proporciones, y combinarse luego según leyes matemáticas eternas, que obligasen a la materia, ciega de suyo, a ejecutar con algún orden sus movimientos y combinaciones, que habrían de resultar más bellas cuanto más se ajustasen a las proporciones exactas definidas por los números, y tanto más verdaderas cuanto mejor lograsen imitar la unidad, supremo origen del ser.

Evidentemente, Platón pedía demasiado a los números puramente matemáticos. No le fue difícil al frío raciocinio de Aristóteles cortar el vuelo de las pretensiones platónicas, demandando a su vez la razón de esa virtud todopoderosa de los números. Para Aristóteles, las teorías pitagórico-platónicas acerca de los números e ideas, en sí subsistentes, lejos de explicar satisfactoriamente el mundo sensible, introducen nuevas dificultades en el problema; pues es preciso primero, una explicación previa de esa eficacia ontológica de los números, que dista mucho de ser evidente de suyo; y después, su intervención como principio ejemplar y eficiente de los seres materiales y sus vicisitudes. La teoría de los números cayó profundamente en el descrédito para el pensamiento occidental.

III.—EL ITINERARIO AGUSTINIANO DE LOS NÚMEROS.

Sin embargo este resultado, inevitable por un lado, es también injusto. Porque es evidente para espíritus selectos y atentos, que en el Universo hay ecos, armonías y ritmos: números, en fin, que delatan por encima de la pesadez de la materia común, algo, una voz que nos invita hacia regiones donde lo que verdaderamente *es*, se manifiesta con perfiles más netos que los exhibidos en los comunes aconteceres de este mundo sensible. San Agustín es quizá el hombre postplatónico que más intensamente percibió estos ecos, como manifestación inequívoca del ser íntimo de las cosas y como “signo” del hontanar primero de todo ser. Recogió lo más noble de las teorías antiguas, conjeturó la eficacia de los números que presiden la formación de los objetos, y estudió al fin la relación que existe entre los números y el alma que los percibe. Esos tres problemas hallan en San Agustín un eco interesante.

Por de pronto, descubre en el alma, o mejor en su conocimiento de las cosas, los mismos números que reinan en el Universo, pero más acendrados:

“Sintió que nada le agradaba sino la hermosura, y en la hermosura las figuras, en las figuras las dimensiones, en las dimensiones los números; y se preguntó si en la naturaleza se dan esa línea y esa redondez que hallamos en la inteligencia. Descubrió que es muy inferior, y que lo que ven los ojos no pueden compararse con lo que ve la mente”⁶.

San Agustín estudia esto en el libro *Sobre la Música*; ritmos y cadencias temporales de los sonidos, como elementos apropiados para componer cánticos y versos. Los números exhiben así la máxima pureza que podían alcanzar en aquel tiempo. Hoy es posible llegar mucho más lejos, al examinar los caracteres de la luz y de los colores.

San Agustín llama números *sonantes* a los que halla en el sonido físico; *progresores*, a los que aparecen en el acto del que pronuncia; *occursores*, a los que se producen en el oído del que escucha; *recordables*, a los que se dan en la memoria del que se vale de ella para recitar; *judiciales*, a otros más elevados, que residen en el juicio natural de nuestro sentir, cuando nos deleitan la igualdad y la cadencia del ritmo, o nos desagrada el desorden y aritmia⁷.

Pero se le atraviesa el problema de la interacción del cuerpo con el alma, de gran importancia para el problema que aquí ventilamos; San Agustín niega que el cuerpo pueda producir números en el alma, esto es, actuar como agente sobre un alma que haya de ser considerada como materia fabricable, y concluye:

“Los objetos corporales... producen algo, no en el alma, sino en el mismo cuerpo... Este mover el cuerpo de diverso modo ¿no es un *hacer* más bien que un *padece*?... Estas son las operaciones que realiza el alma, respondiendo a las pasiones antecedentes del cuerpo; unas la deleitan porque concuerdan con ella y otras la molestan porque tiene que oponerse. Y cuando padece algo en tales operaciones lo padece de sí misma, no del cuerpo, por tenerse que acomodar al cuerpo⁸. ¿Acaso podríamos subordinar el alma al cuerpo, si es éste el que opera e impone números, si es él el que fabrica y ella es la materia con la que y de la que se fabrica un efecto numeroso? Si creemos eso, sin duda el alma es inferior al cuerpo”⁹.

⁶ *De Ord.* II, 15, 42, PL. 32, 1014.

⁷ *De Mus.* VI, 2-16, PL. 32, 1163-1172.

⁸ *De Mus.* VI, 5, 10, PL. 32, 1169.

⁹ *De Mus.* VI, 5, 8, PL. 32, 1168.

Concluye San Agustín que los números que aparecen en la sensibilidad son operaciones del alma, con ocasión de los corporales o sonantes, ya que el alma tiene sus propios números. La sensibilidad aprueba instintivamente una marcha, un canto o danza, llevados con orden y cadencia, o desapruueba lo incongruente; es que contiene en sí antecedentemente ciertos números judiciales sensibles, que la capacitan para aprobar o desaprubar. Así el alma racional percibe los números sensibles y los aprueba o reprueba porque tiene otros números aún superiores:

“La razón, que se sobrepone a esa delectación, de ningún modo podría juzgar los números que tiene bajo su jurisdicción sin otros números más vivaces... Finalmente, atiende (la razón) qué es lo que obra el alma (cuya cabeza es esa misma razón) en moderar, operar, sentir y retener esos números; separar o esos números animales de los corporales; conoció que ella misma no habría podido advertir, distinguir o numerar con rectitud todo esto sin ciertos números propios y por eso antepuso esos números a todos los de orden inferior, por razón de esa estimativa judicial”¹⁰.

Los números judiciales sensibles son imperfectos y en eso se diferencian de los racionales, que son exactos en sus medidas:

“Sigue pues investigando la razón, y pregunta a esa delectación carnal del alma, que se reservaba las funciones judiciales, si... son exactamente iguales dos sílabas breves, que acada de oír, o si puede ser que una de ellas sea algo más larga, aunque no llegue a la longitud de una sílaba larga. ¿Quién podrá negar que eso es posible, ya que la delectación no percibe esa diferencia, y se deleita, como si dos sílabas desiguales fuesen iguales? ¿Pero hay error o desigualdad más torpe?... Y sin embargo no podemos negar que esa desigualdad resulta hermosa en su género y orden, en cuanto imita esa igualdad que no puede alcanzar”¹¹.

Es pues grande la virtud de los números racionales: con su inalterable medida, gobiernan el orden y belleza de cuanto hay de hermoso y ajustado o proporcionado en el mundo. Y puesto que esos números racionales residen en el alma, o mejor, puesto que pertenecen al alma como propios de ella, revelan la excelencia y perfección del alma:

“Todas las cosas le parecían (a la razón) numerosas; sin embargo, los números resplandecían más claramente en las dimensiones que en sí misma veía más exactas, cuando pensaba y cavilaba; las percibidas por los sentidos parecían más bien sombras y vestigios de aquéllas. Aquí se creyó

¹⁰ *De Mus.* VI, 10, 25, PL. 32, 1177.

¹¹ *De Mus.* VI, 10, 28, PL. 32, 1179.

grande y presumió sobremanera. Con tales pruebas osó declarar al alma inmortal. Lo discutió todo con diligencia y comprobó que su poder era grande y que ese poder se debía a los números. Le pareció estar en presencia de un cierto milagro y comenzó a sospechar que quizá era ella misma ese número con que todo se numera; o por lo menos que ese número debía encontrarse en aquella zona a la que ella (la razón) trataba de llegar”¹².

En efecto, ¿no podrá ser designado convenientemente con el título de *razón* ese número que todo lo compara y pesa, que preside el tribunal que juzga el orden y concierto de la Naturaleza?

“Esa investigación le persuadió de que la razón era ella misma, o era algo suyo propio, y que en esa razón nada había más poderoso que los números, o que el número no es ninguna cosa sino la razón”¹³.

Esto escribía San Agustín en Casiciaco, recogiendo las doctrinas platónicas y mezclando la literatura con la filosofía, para poder sugerir que el alma podía ser un número “sempiterno y divino”. Pero, al escribir el libro VI *De Música* había renunciado ya a tales platonismos literarios y se había centrado en la discusión cristiana del problema. ¿Dónde ve el alma los números?

“Nunca hubiera apetecido el alma aquella igualdad que descubríamos en los números sensibles, y que no era cierta y permanente, sino sólo apuntada y fugitiva, si no la hubiese conocido en alguna parte... ¿Y dónde piensas?... Creo que allí donde haya una zona superior a los cuerpos; pero ignoro si será en el alma, o en otra zona superior al alma... ¿Admitiremos pues que los números transeúntes son producidos por otros permanentes? La razón me obliga a admitirlo”¹⁴.

El hombre posee las artes y esas artes están presididas por los números racionales, que de suyo son estables y sempiternos. ¿Por qué entonces esas artes no son necesariamente permanentes en el alma? A veces las ignora, con dificultad las aprende, con facilidad las olvida. Así, aunque los números son de suyo permanentes, cuando están en el alma no permanecen siempre en ella en una forma visible: aparecen y desaparecen con los cambios y vicisitudes a que está sujeto el hombre. Puede aprender y poseer esos números, mas para ello tiene que dirigir su atención hacia esa zona en que ellos permanecen y son eternos:

¹² *De Ord.* II, 15, 43, PL. 32, 1014 s.

¹³ *De Ord.* II, 18, 48, PL. 32, 1017.

¹⁴ *De Mus.* VI, 12, 32, PL. 32, 1181 s.

“¿Hacia dónde deberá moverse el alma, para que se impriman en su mente aquellos números, produciendo en ella esa afección que llamamos arte? ¿Es que se los trasmite el que va interrogando con habilidad? Me parece que el alma sólo puede verificar eso en su propio interior, para poder entender y responder que son verdaderas las cosas que le van preguntando... ¿Dime pues si esos números son mudables? —De ningún modo. ¿Y no habrá peligro de que nos engañe alguna desigualdad? —Nada me parece más seguro que dicha igualdad. ¿Pero de dónde puede venir al alma lo que es eterno e inmutable, sino del único eterno e inmutable, que es Dios? No veo que pueda creerse otra cosa”¹⁵.

De este modo, auscultando las armonías del Universo, llega San Agustín al fin de su itinerario. Tomó el hilo de los números, que iba encontrando en la hermosura de las proporciones espaciales y de los ritmos y cadencias temporales; siguiendo su curso, entró en el hombre, atravesó su interior y subió hasta el seno de la Trinidad beatísima:

“El número comienza en la unidad, es hermoso por la igualdad o semejanza y se recoge en el orden. Por lo tanto, quien admite que toda naturaleza apetece la unidad para conseguir ser lo que es; y que se esfuerza en conservarse semejante a sí misma en lo posible: y que mantiene el orden propio en el espacio o en el tiempo, o en su propio cuerpo, produciendo la salud mediante un equilibrio conveniente, deberá confesar que todas las cosas que son y en cuanto son fueron hechas y constituídas por un Principio, mediante una Especie igual o semejante a El, y en las riquezas de su Bondad, en la que con una carísima caridad, por así decirlo, se reúnen el Uno y el que proviene del Uno”¹⁶.

Volvamos ahora sobre nuestros pasos y recojamos la pregunta inicial. ¿Cuál es el auténtico significado atribuido por San Agustín al número, en orden a la constitución del ser? Sin duda atribuye al número lo mejor y más poderoso, *melius et potentius*, que hay en las cosas: más aún, su propio ser:

“Contempla el cielo, la tierra y el mar, las cosas que arriba brillan, las que abajo reptan, nadan o vuelan: tienen formas porque tienen números; quítales la forma y no serán ya nada. Pues, ¿de dónde les viene el ser, sino de donde les viene el número, puesto que en tanto tienen ser, en cuanto numerosas?”¹⁷.

A primera vista, parece que el número es la causa material de las

¹⁵ *De Mus.* VI, 12, 35, PL. 32, 1182 s.

¹⁶ *De Mus.* VI, 17, 56, PL. 32, 1191.

¹⁷ *De lib. arb.* II, 16, 42, PL. 32, 1263.

cosas. Pero excluye ese sentido deliberadamente: "tienen forma, porque tienen números, quítales las formas y nada serán". La fuente de la forma o del ser es la misma fuente del número. Para Platón el número es causa inmediata del ser, pues introduce un orden y proporción determinada en los elementos caóticos preexistentes e indeterminados, que no eran ninguna cosa de las que pueden nombrarse. El dios de Platón confería el orden desde fuera, obligando a los elementos a unirse formando un número armónico... Eso no vale para San Agustín, ya que es Dios el que crea los elementos iniciales. No existe ninguna materia tan indeterminada que sea innominable y sólo "perceptible para una especie de razonamiento bastardo", como dice Platón en el *Timeo*.

Para los griegos el ser sale del fondo del no ser: por eso llega después y es consecutivo: no es pues difícil concebir que los números confieren directamente el ser. En cambio, para San Agustín, los números son la revelación más clara de la intervención divina en el mundo: es el lenguaje del ser, cuando nos revela cómo lo va formando Dios. San Agustín percibió como nadie la maravilla de ese lenguaje que brota en todos los confines del Universo. Este, aunque modulado por tal muchedumbre de criaturas, forma un acorde tan armonioso, que nos llama hacia la eternidad.

Por lo tanto, el número no es el ser, sino revelación del ser; impronta del Creador en la criatura; el ser se hace visible al alma en el número, porque también ella fue creada por el mismo Creador y recibió las mismas huellas, aunque más excelentes. Por eso los acordes que vienen de abajo, resuenan en la lira del alma, prolongando una sonoridad que sube hacia arriba, y adquiere tonalidades divinas, ecos de eternidad.

IV.—LA CONSTANTE "H" APLICABLE A LA ONTOLOGÍA MODERNA.

Intentemos rehacer el trabajo de San Agustín, aprovechando el material que la ciencia moderna pone a nuestra disposición, para analizar al pormenor la obra de Dios. Veamos, al efecto, un ser cualquiera, por ejemplo la sal común. Todos conocen perfectamente sus calidades físicas y sus propiedades culinarias. Podemos contar los gránulos que componen la porción de sal que tenemos delante; si nos resulta enojoso, porque son muchos, podemos medirla, o pesarla en una balanza: son 500 gramos. Esto nos basta para saber cuánto tenemos que pagar por ella, o

hasta dónde podrá alcanzarnos para atender a las necesidades que prevemos. De ese modo vulgar, hemos aplicado los números en su más simple oficio de contar y medir; pero esto de poco nos sirve para llegar al conocimiento de la relación existente entre el número y el ser mismo del ente. En realidad, estos números sólo importan la unidad en su más lato sentido: el de un conglomerado, mero vestigio en el orden del ser. En lo dicho hemos hablado de la sal macroscópicamente, de un modo burdo, por decirlo así, y a bulto; de manera que resulta imposible mostrársenos en ella las delicadas finuras del ser.

Tratemos de superar con un análisis más atento el mero conglomerado que tan sólo llega a conseguir la unidad de un montón. Fijémonos en el elemento más pequeño que comporta todas las características de la sal. Esto no podía lograrse en tiempos de San Agustín; sin embargo, pueden aplicarse aquí las ideas que proclama San Agustín para el número en general. Este minúsculo elemento que entra indispensablemente en la sal es su *molécula*, que se compone de un átomo de cloro y un átomo de sodio. Este elemento molecular (y no sólo para la sal, sino para todos los cuerpos de la naturaleza), tiene características muy notables. Es *uno*. Aunque compuesto de otros dos subelementos, forma una unidad perfecta en su género, que le confiere una individualidad peculiar que puede exhibir frente a todas las demás individuales. El cloro y el sodio que, existiendo aparte, son también individuos perfectos en su género, al coadunarse para formar la sal, pierden en buena parte la individualidad que les era propia, en beneficio de la nueva que han contribuído a crear. En sus interacciones con los entes vecinos, ya no se enfrentan como cloro o como sodio; sino como sal común. Lo que no deja de ser admirable para el que atentamente lo considere; porque el cloro es un cuerpo gaseoso, de color amarillento, venenoso; y el sodio es un metal blanco como la plata, que es preciso conservar cuidadosamente al abrigo del aire, porque se oxidaría violentamente, ardiendo en su seno. Sin embargo, cuando esos elementos forman la sal común, se comportan de muy distinta manera, como es sabido. Ahora tienen otra individualidad: forman un ser distinto. Y es que el cloro y el sodio de la sal, no están meramente el uno junto al otro, como los elementos de un conglomerado cualquiera; sino que forman un verdadero sistema esencial, en sentido zubiriano. No son tan sólo dos elementos que están ahí para que un ente racional pueda contarlos desde fuera, asignándoles un número puramente matemático. Son ellos de por sí un verdadero número físico. Los dos átomos,

uno de cloro y otro de sodio, presididos por su propia fuerza, se han ordenado en un sistema unitario y concluso: cloro para el sodio y sodio para el cloro, en unidad ontológica: la sal común.

Puede, pues, decirse para la sal: "no es otra cosa *ser*, que *ser uno*" y también: "las cosas que no son simples, imitan parcialmente la unidad con la concordia (de sus elementos), y en tanto son, en cuanto la consiguen"¹⁸. Tan pronto como el cloro y el sodio se disocian, la entidad sal queda aniquilada. "El orden empuja hacia el ser, el desorden hacia el no ser"¹⁹.

Pero la unidad sal dista mucho de ser perfecta sin restricciones. Puede romperse con relativa facilidad, y sus elementos cloro y sodio persisten. La sal, en efecto, ni siquiera es un ente primario, de los que hace el Creador directamente. La sal se constituye a partir de otras criaturas, que le sirven de materia primera, y mediante sus virtudes le comunican, con el juego de sus fuerzas, la forma substancial que le es propia: su ser. Tienen pues ellos ser antecedentemente, y sin duda, más perfecto; por cuanto exhiben la unidad con más eficacia.

Existe, en efecto, el sodio libremente después de la ruptura de su unión con el cloro. Debe tener también su número unificante. Efectivamente los hábiles experimentos modernos han averiguado que el átomo de sodio consta de 13 neutrones y 11 protones, que apiñados en su núcleo central, forman una unidad casi indestructible. Formando una corona móvil en su contorno, acompañan a este núcleo 11 electrones con unión más floja, pero firme. Para que haya un átomo de sodio es preciso que todos esos elementos estén ordenados con precisión en un sistema unitario, en todo semejante al de la sal común, sólo que mucho más sólido y permanente. De nuevo tenemos aquí algo que *es* una determinada cosa, *sodio*, porque un conjunto de elementos que nada representarían en orden al sodio, si estuvieran dispersos, se han reunido en proporciones bien precisas y gracias a fuerzas internas perfectamente combinadas, formando un sistema unitario concluyente, que es su número, el cual hace que sea un ser determinado para nosotros: le da su ser físico, es su esencia.

Y aquí, lo mismo que en el caso de la sal, si los elementos del sodio son disgregados, porque el átomo que formaba ha sido sometido a la fuerza brutal de algún poderoso ciclotrón, entonces no nos queda nada

¹⁸ *De Mor. Manich.* II, 6, 8, PL. 32, 1348.

¹⁹ *Ibid.*

de *sodio*. Los residuos ya no son *sodio*, porque ya no ostentan el número y las proporciones que daban el ser al sodio. Son protones, neutrones, electrones, que tal vez se han combinado de nuevo en proporciones diversas, formando otros sistemas unitarios; pero estos ya no serán sodio. Se ha deshecho su número.

Y así llegan a la existencia los entes secundarios, los que tienen en su base otros entes más simples, más vecinos a la unidad perfecta. Se comprende que en fuerza de divisiones y subdivisiones habremos de llegar pronto al ente primario, a aquel cuyo sistema esencial unitario no conste de otros entes que puedan subsistir por separado, le sirvan de materia primera antecedente, y le presten con sus virtudes intrínsecas la forma substancial: virtudes intrínsecas no tanto del ente formado como de los entes conformantes. Las notas del ente primario han de formar un sistema tan cerrado y unido, que sólo puedan subsistir siendo las unas para las otras, jamás por separado. Será tan perfecto su acorde que no haya fuerza creada que le pueda romper. Es preciso que tal entidad con todas sus características salga directamente de las manos del Creador.

Yo creo que el ente primario, materia primera de todos los entes materiales es ese agente minúsculo, que tanta importancia tiene en la ciencia moderna; hasta el presente, se ha revelado como unidad totalmente irreductible e indisoluble, y lo llamamos *electrón*. Dios creó toda la inmensa muchedumbre de electrones que hay en el mundo; los cuales, distribuyéndose armónicamente en proporciones variadísimas, van prestando por todo el ámbito del Universo sensible el número adecuado para que cada entidad material tenga la esencia pertinente, y module sus ritmos apropiados, y contribuya a entonar el himno de la creación.

Y ¿cuál será el número de esta entidad primigenia? Su unidad, por sólida e indestructible que aparezca, debe tener componentes, pues de otra suerte sería el Uno absoluto, no sería criatura. En efecto, el electrón tiene un sistema esencial rigurosamente unitario, indestructible frente a cualquier fuerza creada, cuyas notas, que sólo pueden existir en su sistema o estado constructo, son: *fuerza - espacio - tiempo*. Su número es perfecto puesto que forma una unidad acabada en su línea; sus elementos no pueden separarse, ni podrán subsistir aislados; unidad permanente, y sin embargo en perpetuo *fieri*, puesto que la virtud de su fuerza está en *acción* continua.

Es un ente material, el ínfimo en la jerarquía de los seres; sin em-

bargo, al crearlo Dios, no salió de las manos divinas una criatura inerte, torpe y fría, inactiva y sin bríos. Es, si se quiere, de ínfima calidad, y por eso se debate en continuo esfuerzo, desarrollándose a lo ancho en el espacio, y a lo profundo en el tiempo; en perpetua agonía contra la nada, a la que vence siempre por ser acción del verbo substantivo a las órdenes del Creador.

Sin duda el lector exige aquí pruebas y aclaraciones de estas cosas que vamos diciendo. En efecto, existen tales aclaraciones y pruebas, que son el objeto de un libro todavía inédito; pero es imposible aducirlas aquí, donde por necesidad tenemos que darlas por supuestas. Podemos, no obstante, decir que tales pruebas surgen al analizar convenientemente lo que podríamos llamar los arpegios de la luz; o como dicen los científicos, el *espectro luminoso*. Así como el sonido con sus armonías proporcionó a San Agustín los elementos que necesitaba para seguir el curso de los números, del mismo modo, y con eficacia mucho mayor de suyo, la luz lleva en su manto de colores armonías delicadísimas, que silabea con mucha mayor nitidez que los sonidos, el lenguaje con que los números pugnan por contarnos cómo es la esencia del ente material en cuyo seno brota la luz.

Por lo poco que hemos dicho sobre la esencia o número del ente primario, y la de los entes secundarios, se echa de ver la gran diferencia que hay entre ellas, que no es sólo de grado. Esto indica que, al tratar de comprender algo del fondo de las cosas, necesitamos considerar dos aspectos que me agradaría designar con los nombres de vertiente o faz interna, y vertiente o faz externa del ente. La vertiente interna se encuentra allí donde se realiza el secreto del ser; es su esencia substantiva. La vertiente externa es todo el campo de las operaciones del ser, donde él sale a dar y recibir mediante toda la gama cuasi infinita de interacciones que intercambia con los demás seres. La luz es el resultado de tales operaciones externas del electrón, cuando trabaja en su máxima simplicidad e independencia posible. El electrón, en sus circunstancias apropiadas, se pone a desgranar fotones de variadísimas dimensiones; pero siguiendo siempre leyes numéricas centradas sobre una maravillosa unidad.

Los fotones tienen una propiedad increíble: conservan su individualidad durante toda su esencia. Tejen entre todos el manto de la luz; pero no coalescen. No se confunden entre sí formando a modo de masa común indescernible. Hijos uno a uno de la operación individual de cada elec-

trón, conservan su autonomía al presentárenos para que hagamos en ellos nuestras observaciones. Por eso es posible adivinar en ellos con suficiente nitidez la silueta interna del ente material primigenio, en la que se destacan las tres notas de su sistema esencial a saber: fuerza - espacio - tiempo.

Si nos ponemos a considerar atentamente lo que pasa en el Universo, nos daremos cuenta de que en él dominan tres constantes: *peso*, *número* y *medida*. El *peso* empuja por doquier para que cada cosa ocupe su puesto y cumpla su destino; el *número* computa y ordena los acontecimientos en el tiempo, y los individuos en el espacio; la *medida* reparte en proporciones adecuadas las magnitudes espaciales y temporales. Son fuerzas inmensas para llevar a cabo los ingentes quehaceres de la Naturaleza. Son espacios y tiempo infinitos, para ordenar en ellos, en adecuadas formas y en rítmicos movimientos, la inmensa variedad de entidades, heterogéneas a primera vista, según medidas convenientes y armoniosas.

De siempre estas tres notas, fuerza - espacio - tiempo, se han destacado en la lira de la inteligencia humana por encima del concierto universal de los fenómenos sensibles. Debemos confesar que, si bien ellas se presentan en todas las operaciones de los entes macroscópicos, siempre suenan como algo confuso e inexplicable. Nuestra inteligencia debe enfrentarse constantemente con la fuerza, el espacio y el tiempo, y constantemente queda insatisfecha en el confrontamiento. Descartes declara a la fuerza como algo impensable, idea irremediamente confusa. Newton, que la siente irresistiblemente en la ordenación de los astros, no se atreve a decir más que "los cuerpos se atraen, como si entre ellos actuara una fuerza". No puede explicarse ni explicarnos cómo puede ser una fuerza que actúa a distancia. Eddington declara que la fuerza es un duende que está siempre donde no se le busca. San Agustín nos asegura que si nadie le pregunta por el tiempo, le parece saber qué es; pero en cuanto trata de definirlo, se da cuenta de que lo ignora. Y la idea del espacio absoluto, ¿en cuántas confusiones no ha sumido a los sabios?

Es evidente que, en el concierto universal de los hechos naturales del mundo macroscópico, las tres notas, aunque inevitables, resultan siempre confusas e imprecisas. Pero si nos inmergimos en el mundo de los hechos microscópicos, sus tonos adquieren matices sorprendentes más claros y precisos. Si queremos comparar con la música las armonías del Universo, diríamos que las tres notas de que hablamos, de ruidos

brancos y poco discernibles, se convierten en sonidos musicales; y lo que es más admirable, se conjugan en un acorde maravilloso que sólo el Creador Omnipotente es capaz de combinar.

Cuando en el mundo macroscópico se habla de energía mecánica, los sabios la entienden como una suerte de combinación de fuerza-espacio, sin hacer mención del tiempo. Pero una entidad en la que el tiempo no cuenta, se queda yerta y petrificada en el mundo de la materia. ¿Y no es esto algo insoportablemente contradictorio con la noción misma de energía? Pero en el mundo microscópico los hechos no soportan que el tiempo sea excluído del fenómeno energético. En el mundo macroscópico los hechos se presentan demasiado confusos y en tropel, para que podamos discernir en ellos con suficiente claridad la naturaleza de la fuente de donde manan, y al propio tiempo su propia naturaleza. Pero en el campo microscópico todo cambia de aspecto, no porque la naturaleza de los entes cambie; sino porque en el campo macroscópico intervienen muchos entes a la vez; en cambio en el microscópico, son responsables de cada hecho pocos entes, o quizá, uno sólo. Gracias a esta circunstancia los hechos presentan perfiles más netos; y por lo mismo, reflejan más claramente la naturaleza de su origen; es decir, la fisonomía de la vertiente interna del ente que los produce.

Esta es la causa por la cual, cuando examinamos bien la energía de una sola onda radiante, no podemos entenderla del todo, si no es ligada armónicamente con el tiempo, y acusando contornos precisos. Pero no es esto lo más sorprendente, con serlo tanto. La maravilla que ha dejado a los sabios, no atónitos, sino aturcidos, pues no acaban aún de comprenderlo, es que todas las ondas radiantes con sus correspondientes cargas energéticas, desde las de frecuencia más baja en el dominio de la radiotelegrafía, hasta las frecuencias más altas en los rayos cósmicos, pasando por los rayos caloríficos, luminosos y los rayos X, en su inmensa variedad, tienen la misma fisonomía y acusan el mismo origen. Son fenómenos distintos entre sí, que atentamente considerados, parecen operaciones diversas producidas por el mismo ente, o por entes que tienen exactamente la misma faz interna. Son todas distintas; pero la fuerza, el espacio y el tiempo se combinan en ellas de tal modo, que producen siempre el mismo acorde. Es el acorde que le fue dado percibir aislado por vez primera al sabio eminente Max Planck. La designó con el nombre de *la constante "h"*, cuyo valor él determinó, y que tiene las dimensiones de fuerza - espacio - tiempo. No es un raro coeficiente matemático,

como es tratado de ordinario, mediante el cual se logra expresar el orden que existe en el mundo de las radiaciones electro-magnéticas. Es mucho más que eso. Es la expresión de la naturaleza de un ente físico. Con su eficacia para introducir el orden en los acontecimientos de la vertiente externa del ente material, desperdigados de suyo e inconnexos, nos señala inequívocamente al ente que desde la sede permanente de su vertiente interna, los va produciendo. Si hay relaciones admirables entre los granos de energía o fotones que transportan las ondas electromagnéticas, es porque tales granos y tales ondas son el producto de las actividades externas de un ente que, si bien cambia sin cesar y de infinitos modos sus interacciones en el campo externo, conserva imperturbable su *acción constitutiva interna*, la que le da su ser y constituye su esencia.

La constante "h" que exhibe las dimensiones características de la *acción* mecánica, ostenta en su constancia el rasgo esencial de permanencia que debe tener cualquier ente. Es sin duda la sombra siluetada de un ente. ¿De qué ente se tratará? Planck la entrevió, al percibir el orden entre la caótica bruma de la energía cuando emana de un horno; pero decía cosas tan desacostumbradas e inauditas, que los sabios, por lo común, ni las entendieron ni las creyeron. Ocurría esto al comenzar el presente siglo.

Volvió a decir su palabra la constante "h" traducida esta vez por Einstein en su famosa ecuación que relaciona la energía radiante con la frecuencia de la onda irradiada. Con ella explicó en 1905 el llamado *efecto fotoeléctrico*, en el que los electrones, aparecidos en el campo de la Ciencia poco antes que la constante "h", ejecutan acciones características muy notables. Los sabios siguieron sin comprenderla; pero comenzaron a barruntar su importancia.

Algunos años después un sabio más atento empezó a comprender lo que la misma constante "h" decía sobre el maravilloso mundo de los espectros luminosos, estudiados con mucho empeño por los sabios desde hacía más de un siglo. Niels Bohr explicó satisfactoriamente en 1913, gracias a lo que la constante "h" le decía, el enigma entrañado en los espectros de la luz, que muchos habían querido forzar sin conseguirlo.

Es curioso observar que también en los espectros de la luz desempeñan un papel decisivo los electrones. Donde quiera que aparezca la famosa constante, allí están los electrones como elementos necesarios. En el espectro luminoso, lo mismo que en calor irradiado por el horno estudiado por Planck, las ondas luminosas que los originan se engendran

en el seno del átomo, merced precisamente a los electrones semisue-
ltos que hay en él. ¿No será justamente el electrón el ente material, cuya
esencia íntima reproduce en silueta la constante "h"?

Los electrones, cargas eléctricas diminutas, son conocidos y anali-
zados por sus atracciones y repulsiones características, así como por sus
innumerables actuaciones que forman la extensa rama de la electrónica,
pero en todas esas manifestaciones, aunque intervienen los electrones en
estado puro, por decirlo así, se nos presentan en grandes muchedumbres
y en tropel. En cambio, cuando fabrican las ondas luminosas dentro del
átomo, actúan uno por uno. Cada onda simple es la acción de un elec-
trón. Por eso su entidad interna se refleja claramente en las ondas, y se
puede reconocer en ellas la maravillosa silueta de la constante "h", que
no es otra cosa que el electrón mismo. La constante "h" es la expresión
física del significado óptico del electrón. Nos dice qué *es*, qué se hace en
el ente material que llamamos electrón, cuando sobre él recae y en él
se mueve la acción del verbo *ver*.

El electrón es un ente material, cuya esencia (la acción de su verbo
ser) consiste en una *acción mecánica*. Los momentos que forman su
sistema esencial son: *fuerza mecánica, espacio y tiempo*; y sus contornos
están delineados físicamente por la constante "h".

Al identificar el electrón con esta constante, se siente la impresión
de que el enigma ha entregado su secreto. Una viva claridad, que se
enciende en la misma vertiente interna del ente material, ilumina para
nosotros con nuevas luces todo el escenario de la Naturaleza sensible.
Fuerza - espacio - tiempo, que nos fatigan jugando con nosotros, mos-
trándose y ocultándose entre la turba caliginosa de los fenómenos in-
ciertos, se nos muestran de pronto unidos en el acorde perfecto y claro
que satisface plenamente a nuestro espíritu. Fuerza, espacio, tiempo son
las tres notas bien concordadas que instituyen la esencia del electrón.
No vamos a repetir ahora lo dicho en otro libro que es la base de todos
nuestros razonamientos, pero sí parece oportuno extendernos en algunas
consideraciones más.

El electrón es para nosotros el ente primigenio de todo el Universo
material. Como tal, tiene caracteres especiales que le distinguen de todos
las demás cosas materiales. El electrón se nos ofrece en su simplicísimo
nacimiento originario (en gran muchedumbre, por supuesto), anterior a
cualquier otro espécimen material. Después vendrán los elementos quí-
micos, ordenados en sistemas armónicos, que en último análisis se resuel-

ven en electrones, de los que habían recibido materia y forma. Más tarde se van colocando por orden de composición más complicada cada vez, todos los cuerpos que afectan a nuestros sentidos y que no exhiben notas de más alta jerarquía que las halladas taxativamente en el electrón. Es evidente que la naturaleza de todas estas entidades depende de más cerca o de más lejos, de la naturaleza del ente primigenio de que constan; pero dada la complicación de sistemas, combinaciones y conglomerados que intervienen sucesivamente en su formación, es inevitable que la imagen del ente originario de que proceden, ha de hacerse en ellos menos reconocible; y por lo mismo, es seguro que las acciones externas de todos estos entes materiales, mediante los cuales nosotros podemos acercarnos a las intimidades de la materia para ver lo que es, se nos han de presentar cada vez más confusas en orden a la manifestación de su naturaleza interna. Es por consiguiente necesario, a fin de conseguir una visión aceptable de lo que es y representa el mundo de la materia, que nos fijemos en sus entes originarios; bien persuadidos de que los caracteres y propiedades que en ellos encontremos, han de trasladarse convenientemente a todos sus productos ulteriores. Además, ya nos hemos convencido plenamente de que, si en algún punto ha de encontrar nuestra inteligencia la entrada a los secretos del ser, esto debe ocurrir únicamente en los dominios de la acción del ente primigenio cuando obra aisladamente, y no en sus operaciones de conjuntos más o menos confusos.

Decíamos, pues, que cuando el electrón opera en su pura simplicidad originaria, nos revela una acción integrada en las tres notas fuerza-espacio-tiempo, que forman en conjunto la famosa constante de Planck. Si, como decían los antiguos, *Operatio sequitur esse*, podemos preguntarnos en vista de semejante obra: ¿qué es el electrón? ¿Qué *hace* cuando *es*? ¿En qué consiste la *acción* propia de su *ser*, de su verbo *ser*? Consiste en una *fuerza*, realiza una *fuerza*, que por su naturaleza se desarrolla en *espacio* y en *tiempo*. Es la fuerza espacio-temporal, cuyos ecos pueden escucharse en todos los ámbitos del Universo. Nuestros sentidos oyen esos ecos sin entenderlos bien; pero nuestra inteligencia, al considerarlos en el lugar preciso de su nacimiento, comienza a comprender. Ya no será el tiempo una entidad independiente, ejerciendo un imperio tiránico sobre sus hijos, para acabar destruyéndolos; ni el espacio escenario vacío, o cuerpo inerte; ni vagará la fuerza como sombra inane condenada a estar siempre lejos de sus actos. No son partes que hayan

concurrido desde lejos para confederarse, sino momento primigenios de la materia originaria. No son separables, porque la esencia o razón de ser de cada una se compenetra en las tres.

Desde los tiempos más remotos ha preguntado el hombre por el ser. *Es* la piedra, *es* el árbol, *es* el fruto, *es* el hombre. ¿Qué es eso que brota de todas las cosas, que al parecer permanece idéntico, aun siendo tan diferentes las cosas a que se aplica? ¿Qué es ser en general? ¿Qué significa ese *ser*, que está como suspendido sobre todos los entes? Alguien dijo que ese ser en general, carente de cualquier determinación concreta, coincide con la *nada*. La nada es también ausencia pura de toda posible determinación. Otro dijo: “la pregunta que eternamente se formula: ¿qué es el ser? Viene a reducirse a ésta: ¿qué es la substancia?”²⁰. No intento analizar ahora, ni menos criticar, lo que otros han dicho al respecto. Sólo quiero indicar aquí que, a mi parecer, puede decirse con toda propiedad que el ser del *ente-materia* en general es una acción mecánica característica, exclusivamente propia de todos los entes materiales. Es una fuerza cuya virtud y actividad sólo puede desarrollarse en extensión local geométrica, y en sucesión temporal fluente. El espacio como extensión local, sólo significa algo, en cuanto es un modo natural de la virtud de dicha fuerza; y la fluencia temporal no es otra cosa que la expresión de su impotencia para instalarse definitivamente en el *ser*.

Cuando decimos que el electrón es una acción interna que consiste en fuerza - espacio - tiempo, afirmamos que en él se está realizando una acción especial del verbo ser. La acción de este verbo es peculiar; sin embargo se cumplen en ella algunas propiedades de las acciones de los otros verbos. En la acción del verbo ser pueden considerarse dos extremos: el que mira al origen de la misma, y el que se dirige a su término. Es peculiar esta acción, porque a diferencia de las acciones de los otros verbos, que siempre se consuman en la vertiente externa de los entes que les dan origen, la del verbo ser es una acción que se produce en la vertiente interna sustantivando al ente. Y en ella es dado considerar, como en la de cualquier otro verbo, quién sustantiva y qué es lo sustantivado.

Nuestra inteligencia resulta al pronto deslumbrada ante el fulgor mismo de la pregunta. El electrón *es* fuerza - espacio - tiempo. Parece que no hay otro sujeto de la acción de este *es* que el electrón mismo. Por otra parte, es claro que lo sustantivado por este *es*, no es otra cosa que

²⁰ Arist. *Metaph.* VII.

el propio electrón. El electrón es lo traído a la existencia y constituído en virtud de este *es*. Es evidente que el electrón, ente material, que lo mismo puede existir que no existir, carece de la virtud suficiente para mover de antemano, antes de su existencia, la acción de su propio *ser*. Con absoluta certeza debemos afirmar que la acción del ser que le constituye es movida por otro. El ser general es una actividad constituyente; y ser en particular es una acción constituída. *Ser* es una actividad originaria que no admite intermediarios entre el principio activo y el término también activo, por lo menos en parte. Si los dos extremos se identifican, la actividad es purísima y el ser perfectísimo. Si el término no es perfecto, necesita ser causado; o sea, su ser debe ser movido por otro; porque sólo la actividad purísima es capaz de mover el ser primero u originario.

Es pues el electrón un ente primario en la materia, cuya actividad intrínseca le viene desde fuera; o más bien debemos decir con toda precisión, le llega por dentro de sí mismo, desde regiones misteriosas que están más allá de lo más íntimo y profundo de su *ser*. Una actividad de naturaleza desconocida mueve por dentro el ser del electrón; y este, a su vez, *siendo*, es también actividad capaz de salir hacia fuera, ejerciendo acciones e interacciones por el lado de su vertiente externa.

Vemos aquí cómo la actividad creadora produce un número originario, en cuanto es posible perfecto en el reino de la materia. Concurrén en él con admirable unidad la *fuerza*, el *espacio* y el *tiempo*, produciendo un acorde maravilloso, que va resonando cada vez más extenso y confuso, al través de todos los entes del Universo. De entre todas las criaturas, que vibran a su influjo, sólo el espíritu humano, que mora en medio de la materia, puede recogerlo desvaído en las encrucijadas del mundo sensible, hacerlo retroceder hacia su origen, y reconocer en su manantial primero, no sin admiración y alegría, que sólo un Creador es capaz de modularlo. ¿No son estos los caminos que San Agustín tanto se complacía en recorrer?

V.—RELACIÓN DE LOS NÚMEROS CON SU ORIGEN DIVINO.

Volviendo ahora sobre nuestros pasos, recordemos con San Agustín que los números matemáticos reciben su nombre —su *ser*— solamente a partir de la unidad, del *unum*:

“Te convencerás fácilmente de que no nos los han proporcionado los sentidos del cuerpo, si consideras que cualquier número recibe su nombre de las veces que entra en él la unidad”²¹.

Del mismo modo, los números físicos, aquellos de quienes Agustín dice que reinan sobre todo, y lo dominan todo, se forman y reciben su ser a partir de la unidad, y no de una unidad cualquiera, sino de la que es el Uno absoluto y perfectísimo, aquel *único principio*, al que alude en el tratado de Música, VI, 56. Esto es justamente lo que ha resultado del análisis particular que hemos hecho del ente material. Y no deja de ser admirable la concordancia que aquí podemos constatar, del pensamiento de San Agustín con los posibles derroteros modernos. El ser del ente material aparece como el efecto, el espacio y el tiempo en una unidad lo más perfecta posible en su línea. El agente de esta acción es el Creador, la Unidad perfectísima, existente en sí misma, que operando lejos de nuestras miradas, ya que no podemos ser sus testigos, confiere la medida precisa en su juego a la fuerza mecánica desenvolviéndose en el espacio tiempo, y con esto instituye la esencia interna del ente material, que empieza a participar del *ser*, conservando un vestigio de su origen. Y no es algo inerte esta esencia, ni fuerza que se consume sin residuo en su vertiente interna. Por el contrario, está dotada de virtud suficiente como para salir hacia sus afueras en busca de sus semejantes, a dar y recibir. Es su *pondus*, su peso o fuerza de atracción hacia los demás entes, recibido del Creador con el mandato de que la ejercite constantemente para constituir la inmensa variedad de los entes secundarios: átomos, moléculas, toda clase de cuerpos químicos, todas las moles o masas grandes y pequeñas; cada cual con su nombre, con su número, medida y forma: esencias tanto menos perfectas cuanto más alejadas de la unidad primera, y tanto más hermosas cuanto con más nitidez brilla en ellas el número.

Fijémonos un instante en el electrón, ente primigenio de la materia. Tiene una *medida* precisa, configurada en conjunto por la constante “h”, y perfectamente perfilada en los límites en que se mueve cada una de sus tres notas. Estas forman un *número* perfecto, tanto por su valor matemático, vestigio trinitario claro, como por el orden y obediencia con que concurren a la formación de una unidad, tanto más admirablemente estable, cuanto más rebeldes a la constancia se nos ofrecen las tres notas,

²¹ *De lib. arb.* II, 8, 22, PL, 32, 1252.

al considerarlas una por una. ¡Cuántas armonías se presentan dentro de este sistema, *fuerza - espacio - tiempo*, perfectamente concluso y unitario! ¡Y cuánto *pondus* en su unión! Y podemos en seguida extender nuestra consideración a los entes secundarios, dispuestos en órdenes sucesivos, cada cual con su propia *medida*, su correspondiente *número* y su *peso* o fuerza atractiva que todo lo dirige a su destino. Todo lo cual sólo se explica satisfactoriamente buscando la razón en la virtud creadora.

“No es Dios esto, en el sentido que conocemos la medida en las cosas que medimos; y el número en las que contamos; y el peso en las que pesamos: más si entendemos aquel modo según el cual la *medida* fija de antemano la magnitud de cualquier cosa, y el *número* confiere la hermosura a todas las cosas, y el *peso* lleva a todo, a su descanso y estabilidad, es todo esto en primer lugar, con toda verdad y sin multiplicidad alguna, Aquel que fija sus términos a todo, da su forma a todo, y lo ordena todo... Lo has dispuesto todo con medida, con número y con peso, como diciendo: de tal modo han sido dispuestas todas las cosas que tengan cada una su propia medida, su propio número y su propio peso; todo lo cual irá cambiando al compás de la mutabilidad de cada cual, según su género, en aumentos y disminuciones; en muchedumbre o en escaso número; en ligereza o en gravedad”²².

San Agustín llega a sospechar que la sabiduría y número, que campean inmutables por encima de nuestras mentes, en resumidas cuentas, se identifican; si bien pueden diferir en algún aspecto:

“La potencia según la cual *abraza fuertemente desde un cabo a otro*, tal vez puede llamarse *número*; y aquella mediante la cual *lo dispone todo con suavidad*, la llamaríamos propiamente *sabiduría*”²³.

Lo potencia de los números en efecto, se extiende sin restricción a todos los entes, tanto a los racionales como a los que son pura materia. La sabiduría sólo conviene a los racionales; pero, bien mirado, esta diferencia se encuentra sólo en el término, no en su origen. El origen de todo es aquella unidad perfectísima, que crea con diversos efectos: a unos les da tan sólo el *pondus* como fuerza ciega para que corran a unirse con sus semejantes a fin de que a costa de sí mismos (por eso son materia), formen números y esencias secundarias, según leyes definitivas e intransgredibles. A otras les da sabiduría: la fuerza, que brota de la que Dios puso en su esencia, su vertiente interna, es de más altos quilates,

²² *De Gen. ad lit.* IV, 7, 12, PL.

²³ *De lib. arb.* II, 11, 30, PL. 32, 1258.

porque resplandece en visión y amor. Visión, para que pueda contemplar la verdad eterna con su número divino; amor, para que salga a ejercitar sus virtudes en su vertiente externa, sin menoscabo de sí mismas (por eso son espíritu) y hagan obras, que resplandezcan con sus números bien concertados, a semejanza de los que ven en la luz inmutable.

Se comprende perfectamente lo que tanta veces repite San Agustín: el hombre con sus malas obras se corrompe; sin embargo, siempre es mejor que el bruto. Lo es en su vertiente interna, obra exclusiva de Dios, donde brilla su imagen, su número. Pero las obras que el hombre ejecuta en su vertiente externa, son suyas y de su responsabilidad, ya que él las ejecuta a la luz de aquella sabiduría que Dios puso a su disposición y libre albedrío para que pueda usar de sus fuerzas a discreción, y se acredite con sus obras, que pueden ser hermosas o deformes, según que se ajusten bien o mal a los números y medidas sempiternos, que le es dado contemplar con claridad suficiente.

Estas obras no alterarán su íntima esencia. No son constitutivas; pero tal vez pueden ser constitucionales, por cuanto brotan de su esencia; cierto que hacia la vertiente externa, pero al fin vertiente suya. Si son buenas, resonará en ellos cada vez más nítido el acorde perfecto, acercándole más y más a la unidad perfectísima. Y si son malas, su deformidad disolvente y aniquilante se refundirá en el alma de que proceden, obscureciendo más y más la imagen divina de su vertiente interna. Con razón dice San Agustín que, si el alma se aleja de Dios para entregarse a las criaturas, que están por debajo de sí misma, se hiere a sí misma, se corrompe y degenera, rebajándose al par de los brutos.

Tenemos, pues, que la sabiduría es el número plasmado por el Creador en alma racional, para que contemplando la verdad, multiplique las acciones del bien. ¿Cómo es posible entonces que el hombre yerre tanto, mezclando las tinieblas con la luz, el bien con el mal?

Es en efecto el hombre una lira delicada capaz de recoger los acordes de la creación y armonizarlos de algún modo con el supremo acorde del Creador pero ¡con cuántas deficiencias! No podemos contemplar sin sombras el número divino, ni siquiera podemos ver directamente el que Dios dejó impreso y brilla en la faz interna de nuestro propio espíritu. No podemos ser testigos de lo que Dios hace cuando nos hace y nos sigue haciendo. Gracias a las riquezas que Dios deposita en esta su obra,

el hombre tiene virtud suficiente para contemplar las esencias; sin embargo, dado su estado actual, no le es dado llegar a ellas sino a través de los fenómenos filtrados por los sentidos. Parece como si el espíritu del hombre debiera tener ventanas abiertas hacia dentro, hacia las amplias regiones que deben de extenderse por el lado de su interior; y que por alguna razón oculta, están cerradas u opacas. ¡Parece una crisálida el espíritu del hombre!

San Agustín habla insistentemente de una iluminación interior. Evidentemente es necesaria; pero ¿en qué consiste? La luz nos viene del Creador. Pero ¿acaso directamente, por encima de sus obras, las criaturas? La virtud sensitiva que integra nuestro sistema sustantivo, es suficiente para convertir en luz esplendorosa los agentes que le envía el ente material. ¿Con qué esplendores se vestiría nuestro espíritu, si tuviera abiertas sus ventanas internas? Pero no sólo le está vedada la contemplación de otros entes espirituales: ni siquiera se ve a sí mismo directamente en su interna esencia, que es la acción divina con que Dios lo creó a semejanza suya. Solamente puede contemplar en su *consciencia* sus propias obras realizadas en el escenario medio interno del gran sistema humano. Así como las operaciones del ente material se convierten allí en luz de los fenómenos, de la misma manera, las operaciones del espíritu son luz de las esencias. Esta es la causa que empuja sin descanso a nuestro espíritu a conocer esencias. Es el peso de su propio ser; sin embargo, siempre está insatisfecho con la visión de las esencias. La visión meramente sensitiva del bruto es perfecta para el bruto; la visión del hombre, aun siendo más elevada que la del bruto, es insuficiente para el hombre. El hombre siente, sin que pueda siquiera dudarlo, que tiene más poder de conocimiento del que se le ofrece en su visión. Por eso el bruto goza tranquilo de su vida sensitiva, mientras el hombre se echa a discurrir y cavilar, entre grandes solicitudes y cuidados, preguntándose siempre: ¿qué es ésto? Lo cual arguye que el hombre, en el orden del conocimiento, puede más de lo que puede. Si pudiéramos conocer la verdad tan sólo a nuestra medida, eso nos bastaría.

¿Y cómo podríamos lograrlo? Una sola cosa sería suficiente. Al tener conciencia de la luz que brota en la interacción de nuestro espíritu con los agentes materiales (que no es otra cosa que la acción externa del espíritu al concurrir, dignificándolas, con las acciones externas de los entes materiales), nos es dado contemplar inmensas maravillas. Pero, ¿qué sería, si se nos concediera ver de cara la dignidad de nuestro propio

ser, si pudiéramos contemplar directamente la acción divina con que Dios nos hace? Parece como que veríamos algo de los dedos divinos, cuando acaban su obra, o como que sentiríamos el aliento divino, o como que contemplaríamos la imagen divina. En esa luz superior podríamos percibir y comprender todas estas cosas que Dios ha ido colocando en la esfera de nuestra influencia natural: las comprenderíamos sin trabajo, sin zozobra, sin angustia y sin error.

Ciertamente aún nos faltaría mucho para llegar a entrever la verdad absoluta, que está todavía más allá. Pero ya no sentiríamos, como San Agustín, esta miseria a la que nos condena la necesidad de enredarnos en la madeja de las sensaciones, para descubrir una verdad que es tanto más pura y amable, cuanto es más sencilla. Encontraríamos un cierto reposo y paz en este mundo. Pero aún necesitaríamos ser investidos del don divino, gratuito, que habría de elevar nuestra naturaleza a esferas más altas, a jerarquías más encumbradas. Gracias a ese don, podríamos ingresar en el círculo divino, en el que se contempla, no ya sólo la punta de los dedos divinos, o el aliento de su boca, sino el divino rostro, esa divina Faz que todo lo ilumina desde el alcázar supremo en que mora el Uno, que es la Verdad y que es el Bien.

P. VÍCTOR TUESTA, O. S. A.

BIBLIOGRAFIA

- BERDIAEFF, N., *Essai de Métaphysique eschatologique. Acte Createur et objectivation*, Paris 1941.
- BERLINGER, R., *Augustins dialogische Metaphysik*, Frankfurt 1962.
- BOUSSOULAS, N.-I., *L'Être et la composition des mixtes dans le Philèbe de Platon*, Paris 1952.
- BRÉHIER, E., *La Filosofía de Plotino*, Buenos Aires 1953.
- BRUNNER, F., *Platonisme et Aristotelisme*, Louvain 1965.
- DIES, A., *Définition de l'Être et nature des Idées dans le Sophiste de Platon*, 2.^a ed., Paris 1963.
- HARTMANN, N., *Platos Logik des Seins*, 2.^a ed., Berlin 1965.
- HELLIN, J., *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, Madrid 1947.
- HENGSTENBERG, H.-E., *Das Band zwischen Gott und Schöpfung*, Regensburg 1948.
- HOFFMANN, E., *Platonismus und christliche Philosophie*, Stuttgart 1966.
- HOLL, A., *Seminalis ratio*, Wien 1961.
- KALIBA, Cl., *Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes. Entwurf zu einer trinitarischen Ontologie*, Salzburg 1952.
- KÖNIG, H., *Das organische Denken Augustins*, Paderborn 1966.

- LAVELLE, L., *De l'Être*, 2.^a ed., Paris 1947.
- LORENZ, R., "Fruitio Dei bei Augustinus": *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 63 (1950-51) 57-132.
- MARITAIN, J., *Sept Leçons sur l'être et les premiers principes de la raison speculative*, Paris (1932-1933), 3.^a ed., Paris, sin fecha.
- MARTÍN, G., *Klassische Ontologie der Zahl*, Köln 1956.
- MC KEOUGH, M.-J., *The Meaning of the rationes seminales in St. Augustine*, Washington 1926.
- MERLEAU-PONTY, *Signes*, Paris 1960.
- MERTENS, K., *Das Verhältnis des Schönen zum Guten in der augustiniischen Frühschriften*, München 1940.
- MÜLLER, E., *Augustinslehre von Einheit und Dreieinheit, in ihrer Bedeutung für Sein und Erkennen*, Erlangen 1929.
- NINK, C., *Ontologie. Versuch einer Grundlegung*, Freiburg 1952.
- RICOEUR, R., *Platon et Aristote* (Les cours de Sorbone. Tirado a multicopista).
- RINTELEN, Fr. J. von., "Deus Bonum omnis Boni. Augustinus und modernes Wertdenken": Gragmann-Mausbach, *Aurelius Augustinus*, Köln 1930.
- ROLLAND DE RENÉVILLE, J., *L'Un-multiple et l'Attribution chez Platon et les Sophistes*, Paris 1962.
- SCHINDLER, A., *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen 1965.
- SCHNEIDER, R., *Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles*, Stuttgart 1957.
- SCHULTEN, W., *Augustins Lehre vom "summe esse" und "esse creatum"*, Würzburg 1935.
- SCIACCA, M.-F., *Acto y Ser*, Barcelona 1961.
- TROUILLARD, J., *La Procession plotinienne*, Paris 1955.
- TSCHOLL, J., "Augustins Interesse für das körperliche Schöne": *Augustiniana* 14 (1964) 72-104.
- VELEZ, P., "El Número Agustiniiano": *Religión y Cultura* 15 (1931) 139-196.
- VERBEKE, G., "Augustin et le Stoicisme": *Recherches Augustiniennes* (1958) 67-89.
- WÄGNER, H., *Existenz, Analogie und Dialectik*, 2 vol., München-Basel 1953.
- ZOCHER, R., *Die philosophische Grundlehre. Eine Studie zur Kritik der Ontologie*, Tübingen 1939.
- ZUBIRI, X., *Sobre la Esencia*, Madrid 1963.

Numerus et Sapientia

“Veritatis et sapientiae pulchritudo... de toto mundo ad se conversis, qui diligunt eam, omnibus proxima est, omnibus sempiterna; nullo loco est, nusquam deest; foris admonet, intus docet; cernentes se commutat, a nullo in deterius commutatur; nullus de illa judicat, nullus sine illa judicat bene... Ab ipsa fiunt singulae (mentes) sapientes, et non de ipsa, sed per ipsam de caeteris iudices. De Lib. arb. II, 14, 38, PL. 32, 1262.

SUMARIO: Número estético y número metafísico.—Número radical y número ideal.—Número platónico y número cristiano.—¿Síntesis de platonismo y cristianismo?—Ejemplo de Heidegger.—Número y dialéctica.—Reino objetivo, presente y apriorístico.—Número y sabiduría, a la luz de la Biblia y de la Filosofía.—Irradiación divina e inteligibilidad humana.—El número como primer *principium quo* del ser, para explicar la dialéctica.

Cuando se pretende aquilatar el sentido y el valor del número agustiniano, surgen no pocas indeterminaciones aparentes. Y en primer lugar, surge la ambigüedad fundamental, ya que no sabemos si considerar el número *estéticamente* o bien *metafísicamente*. En el primer caso, tendríamos una manifestación o revelación del ser, pero de un ser-valor que llamamos “bello” o “feo”, y que se realiza a nivel consciente, como expresión de una esencia o forma. En el segundo caso, tendríamos una impresión o formación elemental del ser, antes de que sea expresado en una esencia: lo consideramos entonces como un valor-ser, que llamamos número, y que ponemos a nivel inconsciente para nosotros, motivo de demostración, no de percepción directa o inmediata. Acerca de ambos sentidos tiene muchos textos Agustín. Comenzó su carrera literaria escribiendo un diálogo “Sobre lo bello y sobre lo apto”, que hoy se ha perdido. Creemos que Agustín tomó de Varrón y de la literatura latina el término *numerus*, con sus derivados *numerosus*, *numerositas*, etc., como sinónimos de razonable, formado, bello, es decir, en sentido preferentemente estético. De ahí que haga tantas aplicaciones a la matemática, música, arquitectura y demás artes, como puede verse en el librito *De Ordine*. Los “números” son entonces explicados etimológicamente

como "ritmo", esto es, como módulo, compás, correspondencia, igualdad, etc., esto es, como medidas o intervalos temporales o espaciales. Así, las columnas de un templo guardan simetría y ritmo espacial, ya que están colocadas a espacios iguales: del mismo modo, los movimientos de una bailarina, que danza, se van ajustando a un compás, es decir, a espacios temporales iguales y correspondientes: finalmente, en ese sentido la pronunciación científica de un verso latino es toda una lección de música, de numerosidad, como se ve en el librito *De Música*. Pero cuando Agustín aceptó el platonismo, comenzó a dar al término número un sentido más profundo, metafísico. Se trata aquí ya de un "ser" y no de un "parecer": pero se trata de un ser que no vemos, y que sólo podemos demostrar; no es un problema físico, aunque la física lo aproveche para sus especulaciones, sino que es un problema metafísico, totalmente filosófico.

Pero el platonismo implica una nueva indeterminación. En efecto, Agustín nos habla de un número radical, que viene a identificarse con la unidad radical, con el ser mismo, por así decirlo, antes de que ese ser tenga esencia alguna, ya que esta esencia será aplicada al ser según un "número" al que se tiene que ajustar para no exceder de sus límites. Pero habla asimismo de un *número ideal*, es decir, de una esencia perfecta, a cuya realización aspira el ser radical. Un niño, que nace, no es todavía nada, es un hombre "en potencia"; un "santo" que muere es un ideal humano. Entre ambos hay una vida dialéctica, un proceso de ejecución. Suponiendo pues que el número platónico, adoptado por Agustín significase una superación (cosa imposible, ya que el valor belleza es irreductible y autónomo) del estoicismo, quedaría ante nosotros una nueva indeterminación, siendo preciso escoger entre el número radical y el número ideal. En realidad estamos ya ante dos indeterminaciones a la vez.

Agustín no se contenta con ser platónico, sino que aspira a unir el platonismo con el cristianismo. Y entonces surge ante nosotros una nueva indeterminación¹, aunque en realidad el platonismo quede subordinado al cristianismo. Heidegger es un ejemplo moderno de esa indeterminación:

"A dirigir la vista a la "cura", y a mantenerla fija en ella, dentro de la analítica existencial del *Dasein*, le llevó al autor el intento de hacer

¹ *Confess.* VII, 10, 16, PL. 32, 742-744.

una exégesis de la antropología agustiniana, e. d. grecocristiana, en relación con los fundamentos radicales de la ontología de Aristóteles”².

¿Es posible una síntesis en tales condiciones? Heidegger utiliza a Agustín y a Aristóteles para una construcción moderna: la ontología tiene todavía vigencia y ha de ser reconstruida bajo la dirección de los griegos y de Agustín. Este ejemplo de Heidegger pone a la vista el problema sintético.

Eso mismo hemos pensado nosotros, al querer superar la indeterminación agustiniana de los dos sentidos del número. Vemos, en efecto, que el mismo Agustín relaciona el *número* con la *sabiduría* y aún llega a identificarlos, colocando de ese modo a la antropología como vía de acceso a la ontología, tal como lo hizo Heidegger, aunque su libro haya quedado sin terminar. Agustín y Heidegger toman al hombre como modelo: descubren en él una *sapientia* originaria, que no es una simple idea, sino también una energía o virtud capaz de llevarlo hasta su perfección ideal, siempre que no se oponga algún obstáculo; eso significa la tendencia del alma a unificar³. Pero en Agustín, esa tendencia, al mismo tiempo ejemplar o formal y ejecutiva u operativa, se descubre en todas las demás cosas del “Universo”, hasta el punto de haber soñado construir una “filosofía de la unidad”, que podría equivaler a la “enología” neoplatónica en el campo cristiano⁴.

La “dialéctica” es pues el modo de existir del “Universo” agustiniano. Entre cada *ser* radical y su *idea* o unidad perfecta hay un movimiento, proceso o entelequia. Y la fuerza trófica que se esconde en el misterio de cada ser, y que mantiene ese ser en la existencia y lo hace caminar hacia la perfección, es, no un amor, como creía Max Scheler, o una idea, como creían Platón y Aristóteles, sino un *Número*, una *Unidad*, que participa al mismo tiempo de la Verdad y del Amor, al participar de la Unidad Primaria. Cada cosa de este mundo lleva impresa en el corazón esa *unidad trina*, que es al mismo tiempo modelo y energía, *virtus et sapientia, ut unum aliquod perfectum fiat*⁵. Tanto

² M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, México 1951, 229, nota 2.

³ *De Ordine* II, 18, 48, PL. 32, 1017.

⁴ *Ibid.* En Plotino se trata del *Unum in nobis* y del *unum in rebus*, que proviene de la emanación de todas las cosas a partir de *Lo Uno*, y que la razón puede descubrir, cuando entra en sí misma. En Agustín el problema sería diferente, desde el momento en que parte de la creación cristiana.

⁵ Estos conceptos venían de Cicerón, del Estoicismo, pero esto no interesa de momento. Cfr. *De Libero Arbitrio* I, 6, 15, PL. 32, 1229.

la verdad como el amor son funciones, instrumentos u órganos de esa unidad misteriosa, oculta en el fondo de cada ser, como la chispa o centella (Funklein) de los místicos.

Agustín aprovecha desde el principio el concepto de Ley Eterna, que se copia o transcribe en el alma del hombre y se llama entonces Ley Natural, para explicar el fundamento de la sabiduría humana. La ley natural viene “impresa” en la naturaleza humana, de manera que esa ley es la que constituye a la naturaleza y no viceversa. El problema del número no ofrece dificultad alguna, cuando se trata del hombre, puesto que los números aparecen impresos en la razón humana del mismo modo que la Ley Eterna⁶. Cuando digo que tres y siete son diez, no puedo concebir que en otra parte o en otro tiempo sean *nueve* o sean *once*. Y lo que me acontece a mí acontece a todos los demás hombres: es una ley del pensamiento humano, una ley que constituye al pensamiento humano.

Dejando aparte el número en cuanto “manifestación” o revelación del ser, es decir, en cuanto forma o belleza, etc., veamos su sentido y valor ontológicos. Agustín reduce el número a la unidad y considera ésta como un elemento *a priori* de la razón humana; es pues claro que los números son leyes apriorísticas, puesto que todo número es una simple repetición de la unidad. Nadie puede conocer la unidad por experiencia, ya que toda experiencia es multiplicidad y nunca unidad⁷. El número ha de ser considerado como un valor y por lo mismo no puede darse sin un sujeto o razón que lo perciba como tal. Esto no significa subjetivismo puro. Las leyes de los números son leyes de nuestro pensamiento, ya que podemos aplicarlas a cantidades que jamás hemos soñado, en la seguridad de no equivocarnos⁸; pero no se trata de un capricho, sino de una “impresión”, esto es, de una copia o imagen transcrita desde una zona lógica y objetiva. Así, concluye Agustín:

“La razón y la verdad de los números no pertenece al sentido corporal, sino que se mantienen inmutables y auténticas, y pueden contemplarlas en común todos los que raciocinan. Hay muchas otras cosas que son comunes, públicas y presentes a los que raciocinan, que permanecen intactas e incontaminadas ante los hombres: pero me sorprende que hayas citado esta razón y verdad del número... Porque no en vano los Santos Libros reúnen

⁶ *Tracta... Impressa... Variantur... (Ibid.)*.

⁷ *Numeros impressos esse animo nostro (Ibid. II, 8, 20, PL. 32, 1251. Ibid. II, 8, 22, PL. 32, 1252)*.

⁸ *Ibid.*

la Sabiduría con el número, cuando dicen: "para que yo supiera, meditara y buscara la sabiduría y el número" (Eccle. 7, 26)⁹.

Cuatro puntos afirma aquí Agustín: a) el número constituye un reino *objetivo*, público, común, que no pertenece a la individualidad existencial de cada hombre ni a sus experiencias individuales; b) Es accesible o *presente* a todas las inteligencias individuales, por el mero hecho de ser inteligencias, sin necesidad de experiencia o existencia alguna concreta; c) Es *apriorístico*; d) Es equiparado a la *sabiduría* humana.

Por lo dicho, el número es conocido en la experiencia y con la experiencia. Por sí mismo es "impreso", no "expreso", y sólo en su expresión puede ser conocido, como una cinta fotográfica sólo puede ser reconocida una vez revelada. El número, en cuanto impreso, es un misterio óptico, la raíz misma del ser. Esta raíz o número es ya una base fija, estable, inmutable, desde la cual cobra sentido y valor el dinamismo, el movimiento, el proceso o evolución hacia la unidad ideal, la entelequia: es pues imposible imaginar en Agustín un dinamismo o actualismo puros. Pero es también imposible imaginar en él un estatismo o quietismo aristotélico. Habrá que pensar en una situación *estadodinámica*.

Es muy interesante para nosotros la identidad de *número* y *sabiduría*, que Agustín establece en el texto que estamos comentando y en los sucesivos, ya que acerca de la sabiduría nos ha hablado muchas veces y con claridad. Podremos aplicar así lo que nos dice acerca de la sabiduría profunda u originaria del hombre, al número de todas las cosas. Una vez establecida esa relación de identidad, de origen y de función, tenemos ya un modo claro de definir la naturaleza del número agustiniano. Poco importa para el caso la apelación a un texto bíblico, para establecer una doctrina filosófica. Parece claro que Agustín ha tomado ese texto bíblico de San Ambrosio¹⁰. En realidad, Agustín toma el texto como pretexto para confirmar una doctrina filosófica, ya establecida dentro de su platonismo.

El mismo Agustín se encarga de precisar cómo hemos de representarnos esa sabiduría que nos servirá de punto de comparación para definir el número. No hay múltiples sabidurías, una para cada individuo. La sabiduría es única para todos, objetiva, pública, común, accesible. Ser más o menos "sabios" es participar más o menos de ella. Esto significa,

⁹ *Ibid.* II, 8, 24, PL. 32, 1253. *Ibid.* II, 8, 21, PL. 32, 1251 s.

¹⁰ *De Bono Mortis* 7.

por de pronto, que se trata sólo de una participación¹¹. Un sujeto, por sí mismo, es pura potencialidad, puede “participar” del objeto, “objetivarse” en cierto modo, informarse, formarse o conformarse con un reino objetivo, lógico, eterno. ¿Qué es entonces la sabiduría?

“¿Piensas que la sabiduría es otra cosa que la verdad, en la que se contempla y posee el sumo bien?... Consta que todos queremos ser felices; y del mismo modo consta que queremos ser sabios, pues nadie puede ser feliz sin ser sabio. En efecto, nadie es feliz, sino en virtud de ese “sumo bien”, que es contemplado y poseído en esa sabiduría que llamamos la verdad. Antes de ser felices, llevamos impresa en nuestra mente la noción de felicidad; gracias a esa noción, sabemos y afirmamos sin vacilación que queremos ser felices. Pues del mismo modo antes de ser sabios llevamos impresa en la mente la noción de sabiduría; gracias a esa noción, si alguien nos pregunta si queremos ser sabios, respondemos afirmativamente sin sombra alguna de duda”¹².

La verdad o sabiduría es pues una ley impresa en la mente humana, una aptitud o idoneidad, que permite al hombre descubrir y contemplar directamente una zona objetiva y lógica, que llamamos “la verdad”.

El objetivismo aristotélico queda así compensado en Agustín por un subjetivismo platónico y por otro subjetivismo cristiano más profundo. El existencialismo objetivista exige que cada individuo tenga su propia sabiduría y su propia verdad: cada individuo es una especie propia e irreductible, ya que por muy *abierto* que el individuo esté al *mundo*, es hijo de sus obras y de sus experiencias, siempre diferentes de las obras y experiencias de su vecino y aun de su hermano gemelo. Por eso Agustín refuerza sobre todo el subjetivismo, el aspecto formal del conocer, la luz a cuya influencia conocemos los objetos diferentes.

“Son múltiples y diferentes las cosas, que los hombres contemplan a la luz del sol, pero es única la luz con que cada individuo ve y capta los objetos... Del mismo modo, son muchos y diferentes los bienes, entre los que cada individuo elige a su talante... Pero quizá esa luz de la sabiduría, por la que los hombres descubren y cobran tales bienes, sea única y común para todos los sabios”¹³.

¿Cómo es posible que un objeto sea común, si cada uno lo percibe según sus propias leyes y propiedades? Sin embargo, contra los hechos

¹¹ *De Libero Arbitrio* II, 9, 25, PL. 32, 1254: *Unam praesto esse communiter omnibus, cujus quanto magis quisque fit particeps, tanto est sapientior.*

¹² *Ibid.* II, 9, 26, PL. 32, 1254 s.

¹³ *Ibid.* II, 9, 27, PL. 32, 1255.

no valen argumentos. Ahí tenemos, dice Agustín, los “primeros principios”. Todos los ven con tal evidencia que sería ridículo recurrir a la experiencia individual, diferente en cada sujeto, para explicar la coincidencia total en aceptar esos principios. Se trata pues de algo que, aun sin dejar de ser “subjetivo”, es realmente objetivo. Por eso se habla con toda exactitud y precisión de “impresión” o carácter. Esa impresión es el constitutivo radical: la llamada racionalidad consiste en ese número con que “juzgamos”, es decir, con que comparamos lo empírico con lo eterno:

“No te pregunto más. Me basta saber que ves conmigo: concedes que son evidentes éstas como reglas o luz de las virtudes, que son verdaderas e inmutables, y que una por una o en conjunto están presentes en común para que las contemplen todos aquellos que puedan hacerlo cada uno con su propia mente o razón... Es pues evidente que todas estas que hemos llamado reglas o luminares de las virtudes, pertenecen a la sabiduría: en efecto, cuanto más y mejor las utiliza el individuo para organizar la propia vida, cuanto más se ajusta la vida a esas reglas, tanto más y mejor vive y obra con sabiduría... Luego, así como son verdaderas e inmutables las reglas de los números, accesibles a todos, así son verdaderas e inmutables las reglas (principios) de la sabiduría...”¹⁴.

El paralelismo entre el número y la sabiduría lleva a Agustín a una conclusión previsible. ¿No se tratará de la misma realidad? Quizá el número y la sabiduría son la misma cosa, o quizá una realidad se derive de la otra, o quizá la una sea el constitutivo de la otra. Agustín atestigua que, cuando se pone a meditar en los principios de las matemáticas o en los de la sabiduría, se siente arrastrado a regiones remotas, alejadas de todo lo corporal. Y piensa que es necesario recurrir a la metáfora, para poderse explicar. Hay pues una región espiritual, que puede llamarse *cubile*, *penetrable*, *regio*, *habitaculum*, *sedes numerorum*, y que no es otra cosa que la “verdad”¹⁵. Esa metáfora, que responde en realidad a la *regio longinqua* de los platónicos, le lleva a pensar que se trata del “mundo inteligible”.

Pero un nuevo texto bíblico le ofrece otro pretexto para continuar su meditación. Se trata de un texto importante, que será luego utilizado con frecuencia: “*attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*” (Sap. 8, 4). En este texto se enuncian dos cosas, y Agustín

¹⁴ *Ibid.* II, 10, 29, PL. 32, 1256 s.

¹⁵ *Cum haec duo sint in secretissima certissimaque veritate* (*Ibid.* II, 11, 30, PL. 32, 1257).

las aplica al tema que estamos estudiando. Cree que la primera parte del texto se refiere al *número*, mientras que la segunda parte se refiere a la *sabiduría*. El número y la sabiduría son pues "instrumentos", órganos, por los que el Creador llega a regir su creación ya con fortaleza (número), ya con suavidad (sabiduría). "De un fin a otro" parece significar concretamente de una unidad a otra, esto es, de la unidad radical de cada cosa hasta su unidad ideal o perfección. El número y la sabiduría son pues el órgano intermedio por el que el Creador lleva a cada ser desde la unidad, que sirve de punto de partida, hasta la unidad, que es el término o meta de llegada. Pero es un órgano o instrumento todavía misterioso, no expreso, oculto; utilizará luego otros géneros secundarios (verdad, amor) y se hará visible y cognoscible sólo por la experiencia, sólo por sus efectos. El número es pues otra vez *virtus et sapientia*, es decir, sujeto de conocimiento y de eros, entelequia radical, o razón y fundamento de toda entelequia, un "instinto de ser".

¿Cuál es la diferencia entre el número y la sabiduría? Se trata sin duda de dos conceptos diferentes y de dos vocablos que suenan de un modo diferente en los oídos y en la consciencia de los hombres. La diferencia consiste en que la sabiduría es "propia" del hombre, exclusivamente, mientras que el número es "propio" de todas las cosas, incluido también el hombre. Los cuerpos tienen números; las almas de los brutos tienen también números; en cambio, sola el alma racional, el alma humana, es sujeto de sabiduría. Dios ha distribuido los números a todas sus criaturas, pero el número de la razón humana se llama "sabiduría" o número racional. De ese modo, la razón "juzga" todos esos números inferiores o "irracionales" que van "impresos" en cada uno de los seres inferiores¹⁶. La diferencia es pues específica, dentro de un género común. La "razón" es el número radical del ser humano: le sirve al hombre para ser, es decir, para ser racional, y no sólo para pensar.

Agustín se vale de una nueva metáfora para explicarnos la coincidencia genérica entre el número y la sabiduría respecto a su fuente u origen, que es Dios. Compara el número y la sabiduría, que vienen de Dios, al "fulgor y calor" que vienen del fuego:

"En un fuego único sentimos como consustanciales el fulgor y el calor, sin que sea posible separarlos. El calor alcanza sólo a los objetos cercanos,

¹⁶ *Ibid.* II, 11, 31, PL. 32, 1258. El número y la sabiduría desempeñan pues la misma función de constituir el *fundamento del ser*. Pero esa función es superior en el hombre, ya que el ser racional y el ser irracional son diferentes.

mientras que el fulgor llega mucho más lejos. Del mismo modo la potencia de entender, que radica en la inteligencia, pone en movimiento a los sujetos más cercanos, que son las almas racionales; en cambio, a los objetos más lejanos, que son los cuerpos (y las almas de los brutos) no los alcanza el calor de la sabiduría, sino sólo el fulgor de los números”¹⁷.

Un tercer texto bíblico vuelve a servir a Agustín de pretexto para detenerse en el segundo sentido del término “número”, es decir, en aquel sentido de forma, de expresión, de sustancia estética, consciente y científica, aplicable a la Ontología, Noética, Moral y Estética. “*En los caminos se mostrará a ellos alegremente, y en toda providencia les saldrá al encuentro*” (*Sap.* 6, 17). Aquí se trata ya de otra cosa, esto es, de la relación entre el número objetivo de las cosas y la razón subjetiva; dicho de otro modo, se trata de la inteligibilidad de los números. El número radical, en el primer sentido, de que antes hemos tratado, obliga al ser a ser, y por ende pone en movimiento todas sus potencialidades y propiedades. Los movimientos de ese ser, producidos por el número radical, se convierten a su vez en “números”, para toda razón humana que quiera percibirlos. La “animadversio” platónica, de la que tanta veces habla Agustín, es un “signo” o “nutus”, un carácter sacramental, que podemos percibir en todo lo visible:

“A donde quiera que te vuelvas, te habla (la Sabiduría divina) mediante ciertos vestigios que imprimió en sus obras; cuando recaes en el mundo de las exterioridades, te vuelve a llamar para que te interiorices, mediante esas mismas formas de los objetos exteriores... Todo es numeroso... Pero no podrías aprobar o reprobar, si no poseyeras en tu interior la ley de la hermosura, con la que comparas toda hermosura sensorial”¹⁸.

El número es por consiguiente la raíz estadodinámica de todo ser, órgano de una Potencia creadora, “tirante ontológico”, que une al Creador con la Criatura.

Aprovecha nuevamente Agustín un texto bíblico, como pretexto, para explicar la relación de cada objeto con el acto divino creador, que imprime los números en las cosas: “*Permaneciendo en sí misma (La Sapiencia) renueva todas las cosas*” *Sap.* 7, 27). El “Uni-verso” de Agustín está en perpetuo movimiento renovador gracias a esa divina “Providencia”, de que antes hablaba, que ha impreso los números en los objetos

¹⁷ *Ibid.* II, 11, 32, PL. 32, 1258.

¹⁸ *Ibid.* II, 16, 41, PL. 32, 1263. Cfr. *De Ordine* I, 8, 25 s., PL. 32, 989 s.

como una representación activa, órgano o instrumento radical de Dios:

“Todas las cosas que existen, volverían a la nada, si perdieran enteramente su forma; porque la Forma inmutable, gracias a la cual subsisten las cosas mudables, para que vayan llenándose de los números propios de su forma, y sean movidas por ellos, es la providencia de tales cosas”¹⁹.

Es pues claro que en Agustín aparece una dialéctica radical, apoyada en su concepto del número, según nos dice en otra parte:

“Algunas cosas se cambian en mejores y por ende tienden a ser: tal mutación no se llama perversión o reversión, sino conversión. Porque la perversión se opone al orden; en cambio, las cosas que tienden al ser tienden al orden; al conseguir el orden, consiguen el ser, en cuanto eso es posible para una criatura. En efecto, el orden organiza al objeto en una cierta conveniencia. Y el ser no es otra cosa que ser uno. Por lo mismo una cosa en tanto es en cuanto consigue su interior unidad. La conveniencia o concordia es obra de la unidad, y por esta son, en cuanto son, aquellas cosas que implican composición. Las cosas simples son por sí mismas, ya que no ocupan lugar; en cambio, las que no son simples, sólo pueden imitar la unidad con una concordia de partes, y en tanto son en cuanto consiguen imitarla”²⁰.

El pensamiento es pues claro. Hay una unidad fontanal, misteriosa, que es conjuntamente ejemplar o formal y virtual o enérgica, a la que se referirá Agustín con frecuencia para hacer múltiples aplicaciones:

“Dijo Dios: *congréguese el agua que está bajo el cielo*, es decir, organícese la materia corporal en una forma, para que sea ya este agua que sentimos. *En una sola congregación*. La misma potencia de la forma nos es presentada con el nombre de unidad. Porque lo que llamamos forma es organizar algo en unidad: en efecto, el Principio de toda forma es sumamente uno”²¹.

El número, la unidad radical, es pues potencia trófica, unificante, dentro del tiempo y del espacio, si se trata de cosas corporales o materiales. Mientras lo simple es *per se unum*, lo compuesto es unidad compuesta, correlación *ad intra* y *ad extra*, imitación de la unidad a su propio modo. Unificar es imprimir una forma, formar, sacar de la confusión, dar distinción, especie visible, perfección propia. Agustín piensa

¹⁹ *Ibid.* II, 17, 45, PL. 32, 1266.

²⁰ *De Mor. Eccl.* II, 6, 8, PL. 32, 1348.

²¹ *De Gen. ad litt. imp. liber* 10, 32, PL. 34, 233.

en una "mediación", como si no conviniese que Dios moviese la materia directamente, sino que la moviese mediante alguna causa segunda, mediante este instrumento u órgano que es el número o unidad fontanal. Dios imprime pues el número en los objetos irracionales y la sabiduría en los racionales.

En todos los seres, como última razón, se descubre un apetito de unidad, y ese apetito nos remite ya inmediatamente a Dios, unidad simplicísima y perfectísima:

"Todas las cosas que apetecen la unidad, tienen esa regla, forma, modelo (la Verdad-el Verbo), pues sola ella ha realizado la semejanza de Aquel que le dio el ser" ²².

El apetito de unidad, el número radical, es pues imitación de Dios. Todo ente tiende a su propia unidad ideal, unidad perfecta, a su Idea divina, y esa es su ley natural, por la cual cada ser es su propia ley ²³. Tal es la ley fundamental de la Ontología, así como la ley de la verdad es el fundamento de la Noética, o la ley del amor es el fundamento de la Ética:

"Dice a los cuerpos: Si no estuviérais retenidos en una unidad, no seríais nada; y si fuérais la misma unidad, no seríais cuerpos. Pero se le replica: ¿Por dónde conoces esa unidad, según la cual juzgas los cuerpos? Si no la conocierais, no podríais juzgar que los cuerpos no la realizan plenamente... Luego la ves con la inteligencia. ¿Pero, dónde la ves?... Todo cuerpo es verdadero cuerpo, pero falsa unidad. Porque no es sumamente uno, ni imita la unidad tan perfectamente que la realice; pero no sería tampoco un cuerpo, si no fuese uno de algún modo. Como tampoco podría ser uno de algún modo, si no recibiera esa capacidad de Aquel que es sumamente uno" ²⁴.

Convendrá quizá repetir, para terminar, que el número agustiniano es misterioso, es el ser, es la raíz, es la unidad. No se diga pues que lo más profundo de las cosas es su *verdad* o es su *amor*. Tampoco en el hombre son la verdad o el amor lo más profundo, ya que la *sabiduría*, a que nos hemos referido es inconsciente, ontológica, y no pertenece a la Noética de por sí. No se diga tampoco que la fuerza elemental de las cosas o de los hombres es "la ley de la felicidad" o la "ley de la verdad".

²² *De Vera Relig.* 31, 58, PL. 34, 148.

²³ *Lex ipsa etiam ipse fit (Ibid.).*

²⁴ *Ibid.* 32, 60 y 34, 63, PL. 34, 149 s.

Todo esto es ya consecutivo. La realidad o intención más profunda de las cosas y de los hombres es su número, su sabiduría radical. Y la ley o energía más profunda de la Ontología, orgánica o inorgánica, es el "apetito de unidad". Como se ve, Agustín, influido quizá por las especulaciones de Plotino, ha aceptado las bases neoplatónicas para organizar una dialéctica cristiana trinitaria. Agustín no llega, como Plotino, a establecer el "*unum in nobis*", o el "*unum in rebus*" como testimonio de una emanación a partir de Lo Uno. En efecto, en el Cristianismo hay que contar con una creación y no con una emanación. Pero, una vez cambiada la clave, es todavía posible pensar que lo que impera en el "Uni" "verso" es la "unidad", el número.

NOTA.—¿Cómo se ha de relacionar el *número* con el *modo*? En el libro *De Beata Vita* toma Agustín el concepto de *modo* de Cicerón y de los estoicos: el *modo* es el *justo medio* entre dos extremos viciosos (*De Beata Vita* 4, 32, PL. 32, 975). Pero ya se introduce el concepto matizado por Plotino: lo Uno, el Bien, es "medida y límite de todas las cosas" (Plotino, *Enn.* I, 8, 2, 5). Lo Uno es mensura no mensurada (*Enn.* V, 5, 4). Por el contrario, el mal es carencia de medida y de orden, ausencia de forma (*Enn.* I, 8, 4). Pero Agustín entiende las cosas a su propio modo, como siempre. Para él, El Uno es *Medida*, mientras que la Verdad es *Forma*. El Uno mensura y limita a la Forma; el Uno es Medida universal y, en cuanto tal, carece de medida que lo mensure a El.

El famoso texto *Sap.* II, 21: *omnia in mensura et numero et ponderare disposuisti*, que Agustín convertirá luego en fundamento de su dialéctica trinitaria, es sólo un pretexto: ya había organizado la dialéctica, cuando descubrió ese texto, que le venía muy bien para su propósito. *Modo* y *Especie* son dos principios o constitutivos del ser. Pero la especie (belleza, idea) se identifica y viene detrás del modo o número, con la forma. El Modo, al identificarse con el *número*, es mensura, límite, definición de la forma o esencia. De ese modo el concepto de "superhombre", por ejemplo, es un absurdo total, una contradicción radical: nada es superior a sí mismo; aunque el hombre llegase a ser un dios, sería simplemente un hombre, jamás un superhombre o "super-cosa". Una esencia no puede ser nunca un *ápeiron* aunque evolucione indefinidamente.

Hay que tener en cuenta que Agustín, para acomodarse al texto bíblico, antes mencionado, identificó el *modo* ciceroniano y estoico con

la *mensura*, aplicándola al Hijo y no al Padre. De ese modo, el *modo*, que inicialmente se identificaba con el *número*, se identifica luego con la *mensura*, *esencia*, *forma* o *especie*. Así queda ya firmemente establecido el término dialéctico: (*numerus*) *modus-species-ordo*. Véase, a modo de ejemplo, este texto en que Agustín todavía vacila en su terminología: *omne quod est, aut est corporeum aut incorporeum. Corporeum sensibili, incorporeum autem intelligibili specie continetur. Omne igitur quod est, sine aliqua specie non est. Ubi autem aliqua species, necessario est aliquis modus. Et modus aliquid boni est. Summum ergo malum nullum modum habet; caret enim omni bono. Non est igitur: quia nulla specie continetur, totumque hoc nomen mali de speciei privatione repertum est. De Div. Q., q. 6, PL. 40, 13. El término *mensura*, por su parte, tiene dos significados: a) medida de los áridos, fanega, hemina, etc.; b) cantidad de grano que entra en una fanega, hemina, etc.*

P. L. CILLERUELO, O. S. A.

TEXTOS Y GLOSAS

La Semana Internacional de Estudios de Pamplona

Entre los días 28 de agosto y 3 de septiembre de 1967 tuvo lugar en Pamplona un Congreso de música sacra bajo el título de "Semana Internacional de Estudios", y con el lema: "Psallite sapienter".

El Congreso fue organizado por "Universa Laus", que preside el P. Joseph Gelineau, bajo los auspicios de los Cardenales Larraona y Lercaro, y su finalidad era estudiar la función musical de los diversos actores de la celebración a la luz de la Instrucción "Musicam sacram", de 5 de marzo de 1967¹. Por ser el primero después de la publicación de dicha Instrucción, el Congreso despertó el más vivo interés en los medios litúrgico-musicales de España y del mundo entero, interés que se tradujo en una afluencia masiva de congresistas de todas las lenguas y razas; unos, la mayor parte, acudían en busca de luces y orientaciones; otros, los menos, a la caza de errores y escándalos².

En principio nadie podrá negar que la organización fue extraordinaria: agencias de viajes especiales, alojamientos, secretariados, equipos de traducción simultánea, equipos de trabajos especializados, conferencias, concelebraciones solemnes, proyecciones cinematográficas, excursiones... etc. Las conferencias, punto central del Congreso, fueron interesantísimas, y los conferenciantes, para asombro de los conservadores, hicieron gala de una ponderación y un equilibrio dignos de tal causa.

La primera conferencia estuvo a cargo de Francisco Javier Basurco, profesor de Eclesiología y Liturgia en el Seminario de San Sebastián. Llamó la atención por su profundidad de ideas y brillante exposición; "el canto como signo de la liturgia cristiana como mensaje y como respuesta (participación activa), como signo de la vida escatológica.

Menos brillante en su exposición pero más concreto fue Gino Stefani, que

¹ Véase el comentario a la Instrucción publicado por el P. Ezcurrea en esta misma revista, 2 (1967) 283-302.

² No olvidemos el antagonismo por ahora irreductible entre "Universa laus" (progresistas), con sede en la ciudad suiza de Sión, y "Consociatio musicae sacrae" (conservadores) con sede en Roma.

El "grupo internacional de Estudios del Canto y la Música en la Liturgia" ha prometido que "a su debido tiempo" se agregará a la "Consociatio", aprobada por la Santa Sede para federar las diversas asociaciones existentes.

disertó sobre "el arte de los ministros de la palabra": gestos rituales, aclamaciones, proclamaciones, cantos, plegaria coral, etc.

La tercera conferencia: "el Gradual o salmo responsorial", de Luigi Agustoni, Profesor del Instituto pontificio de Música sacra en Milán, podríamos calificarla de trascendental y decisiva. Después de demostrar históricamente (liturgia comparada) la primacía de este salmo en la tradición cristiana, Agustoni estudió la estructura del Gradual como verdadero rito, en su doble función: como aclamación y respuesta de la asamblea a la palabra de Dios (carácter meditativo), y como alabanza (carácter jubiloso), con exigencias musicales diversas. A continuación expuso las diversas formas en que podría expresarse este nuevo concepto del Gradual: salmodia con refrán (ritornello), o sin él (salmodia alternada). El ritornello con cierto desarrollo melódico, confiere al rito, por su ritmo incisivo, un mayor dinamismo y expresividad, sobre todo si ha sido deducido del salmo. Por supuesto una simple recitación del salmo no respondería a las exigencias de la restauración del Gradual. El alleluya es una aclamación popular de júbilo que apenas se concibe sin canto. Agustoni concluyó confesando que la restauración del Gradual propugnada por los documentos pontificios no se ha cumplido todavía.

Tampoco careció de interés la conferencia del escritor francés Patrice de la Tour du Pin, sobre "el escritor y la liturgia". El Sr. de la Tour calificó de trascendental el momento presente en que el escritor cristiano debe poner su vocación poética privada al servicio público de Dios. El conferenciante insistió en las dificultades casi insuperables que ofrece la traducción de los textos litúrgicos latinos. De hecho, dijo, lo conseguido hasta ahora adolece de una mediocridad lamentable. Y nosotros concluimos: si eso ocurre en Francia, donde disponen de un material tan precioso como el contenido en la Biblia de Jerusalén, ¿cómo calificaríamos las traducciones españolas apenas inteligibles, sin ritmo ni proporción?

Por otra parte, añadió el escritor francés, la mayor parte de los himnos fueron compuestos por monjes y para monjes no para el pueblo. Por lo tanto, la nueva mentalidad pastoral exige, más que una traducción literal, una nueva versión original...

La conferencia de Miguel Alonso, maestro de capilla de la iglesia nacional española de Roma, sobre "el compositor y la liturgia" fue un modelo de ponderación y medida y al mismo tiempo un alarde de conocimientos técnicos. Expuso en primer lugar los problemas técnicos y estéticos con que tropieza el compositor al traducir en música la fe de la comunidad y para la comunidad. El antiguo concepto del Ordinario de la Misa como una serie de momentos musicales ya no encaja en la nueva orientación litúrgica de Misa-acción, Misa-diálogo. Pero ¿qué lenguaje será el más apropiado para este diálogo entre Dios y pueblo, entre ministro y asamblea?

La nueva estructura de la Misa con su himno de entrada, confesión y Gloria, con sus recitativos y salmos, con las aclamaciones y diálogos, entre celebrante y asamblea, con sus "lieder" y corales de la Comunión, es todo un poema lírico, perfectamente equilibrado. Ahora bien, es preciso crear un nuevo género musical de acuerdo con el "munus ministeriale". En principio no hay porqué rechazar ningún movimiento musical moderno, con tal de encontrar la fórmula adecuada. Incluso los elementos del jazz, de la música ye-yé, y no digamos del folklore, son aprovechables, si se consigue purificarlos y elevarlos a la categoría de arte sacro.

Interesantes fueron asimismo las conferencias de Bernard Huijbers (el arte del pueblo celebrante), de Jean-Yves Hameline (el arte de la Coral) y de Walter Wiesli (los instrumentos en la liturgia).

Finalmente fue el P. Joseph Gelineau quien cerró el ciclo de conferencias de esta semana litúrgica con un resumen o síntesis que intituló "psallite sapienter". Después de algunas consideraciones, diríamos, místicas, el presidente de "Universa Laus" abordó el delicado tema de la estética musical en la liturgia desentrañando el sentido de la expresión conciliar "munus ministeriale" que implica la significación del misterio. En la restauración litúrgica, dijo el P. Gelineau, la funcionalidad del arte en el culto constituye un principio fundamental que permite juzgar la estética de los ritos, esto es, la forma sensible bajo la cual deben ser celebrados para ser percibidos y sentidos correctamente. Por eso la "bondad de formas", concluye, no se podrá juzgar a base de las normas de una estética puramente musical. En adelante, la bondad de formas para la música, no será más que su aptitud para desempeñar perfectamente el "munus" ritual y pastoral que le atribuye la liturgia. Una función verdadera justifica una forma buena. He ahí el principio de donde debe derivar la nueva estética de las formas musicales en el culto cristiano. Por ejemplo, el que dice: "Señor, ten piedad", no es ni orador ni poeta. Y adujo el testimonio de un célebre pianista para quien asistir a Misa era únicamente participar, no oír música... Con razón el P. Gelineau dice en un artículo comentario de la Instrucción "Musicam Sacram" que la expresión "bondad de formas" ha hecho correr mucha tinta...³. Y lo seguirá haciendo hasta que personas autorizadas nos den la interpretación auténtica. Al testimonio de ese célebre pianista se podría oponer el de otra célebre profesora, maestra de toda una generación de compositores, Nadia Boulanger, quien me confesaba en cierta ocasión el horror que le producían las nuevas misas dominicales con sus horribles cantinelas...

El principio de la funcionalidad es indiscutible y teóricamente inapelable, pero ¿quién podrá determinar hic et nunc la clase de música que es más funcional?; ¿quién se atreverá a negar que la Boulanger en concreto "participaba"

³ Les applications du "munus" de la musique dans la liturgie, en "Rinnovamento liturgico e musica sacra", Edizioni liturgiche, Roma 1967.

mucho más activamente en una capillita de religiosas cultivadas que en la baraúnda de la iglesia parroquial? Más aún, en igualdad de circunstancias o de aptitudes "funcionales" ¿quién podrá dudar entre una composición sin pies ni cabeza y una obra maestra estéticamente? Luego, además del principio de la funcionalidad, y supeditado a él, si se quiere, existe y debe existir otro principio de estética que es privativo del arte musical.

CONCLUSIÓN.—A pesar de estas opiniones discutibles, los dirigentes y confe-renciantes de "universa laus" se mostraron, como ya apuntamos al principio, más moderados y equilibrados que sus mismos opositores, empecinados en sus posiciones negativas, y desde luego, mucho más sensatos que un buen número de congresistas, iconoclastas extremados, que seguramente no tenían nada de músicos, y que en cierto modo salieron decepcionados del Congreso. En la Semana de Estudios de Pamplona se reconoció teórica y prácticamente el valor litúrgico del canto gregoriano y de la polifonía (en las Celebraciones y Oficios litúrgicos se cantó gregoriano y polifonía, y actuó la Schola y la Asamblea). Pero al mismo tiempo se reconoció que gran parte de su repertorio, por su complejidad y en parte por la lengua latina, compromete el principio de la participación de la asamblea y por ende, el de la funcionalidad. Por eso al repertorio gregoriano y polifónico es preciso añadir otras formas nuevas.

Podemos concluir, por lo tanto, que el Congreso de Pamplona fue positivo y que significó un gran paso hacia el acercamiento de los partidos extremos, hacia esa búsqueda de lo que será la liturgia del mañana.

Los conservadores que habían acudido a Pamplona en calidad de observadores, replicaron con otro, llamémosle Congreso, empleando la expresión de algún optimista⁴; Congreso que se celebró en Roma los días 12, 13 y 14 de octubre. En realidad no fue más que una reunión especial de la "Consociatio Musicae sacrae", cuyos principios todos conocemos. El juicio comparativo entre los dos Congresos, vertido en la revista "Tesoro sacro-musical", no merece comentario ni peor calificativo que el de ingenuo. Si creen que ese es el mejor modo de defender el Canto Gregoriano, se equivocan, porque producen el efecto contrario, al menos entre los que lo amamos de veras porque lo conocemos a fondo. El sublime e inmortal tesoro sacro de la Iglesia no necesita de tan menguadas defensas, ni siquiera de esa nueva asociación "una voce"⁵. Se impone por sí mismo y se cantará siempre y en los momentos en que sea funcional.

⁴ *Tesoro Sacro Musical* n.º 6, año 1967.

⁵ La nueva asociación "una voce" tiene por objeto velar por la salvaguardia del latín y del canto gregoriano. "Una voce" protesta también contra la desacralización del culto y contra la iconoclastia que invade las iglesias... No todos los obispos sienten hacia ella la misma simpatía, al menos en Alemania. Véase "*Informations Catholiques Internationales*" n.º 305, 1 de febrero de 1968; y n.º 304, 15 de enero.

Es lógico que la colaboración de todos y la unificación de criterios tan encontrados no se podrá conseguir mientras no se serenen los ánimos en las altas esferas de la Jerarquía. Los últimos acontecimientos son alentadores. Su Santidad el Papa ha depositado en la sola persona del Cardenal Gut la doble responsabilidad que antes se repartían el Cardenal Larraona, Prefecto de la Sagrada Congregación de Ritos, y el Cardenal Lercaro, Presidente del Consilium para la Liturgia. Este dato es muy significativo: como es de todos sabido, la tensión que oponía la Congregación de Ritos contra el Consilium, había creado un clima de malestar, que había llegado a cristalizar en episodios tan lamentables como el caso de la "túnica rasgada", ese panfleto que bajo la rúbrica del Cardenal Bacci atacó directamente al Cardenal Lercaro en abril último⁶, y que provocó la súbita reacción del Romano Pontífice en un discurso (19 de abril de 1967), desautorizando oficialmente dicha publicación y calificándola de "ataque injusto e irreverente". Más aún; son palabras de Paulo VI: "La conservación de la lengua latina en la liturgia, aunque digna de tenerse en cuenta, no se puede resolver de manera que vaya en contra el gran principio confirmado por el Concilio de la inteligibilidad de la plegaria litúrgica, ni de aquel otro principio, hoy reconocido por la cultura de la colectividad, de poder expresar los sentimientos más profundos y más sinceros en el lenguaje usado por el pueblo de Dios"⁷.

Estamos seguros que la nueva designación litúrgica, ayudará a calmar los ánimos y a encauzar definitivamente la nueva orientación litúrgica, tanto más si tenemos en cuenta que el Cardenal Benno Gut fue miembro del Consilium desde su fundación (1964) y ha contribuido en gran manera a la realización de la reforma litúrgica.

EVOLUCIÓN DEL ARTE MUSICAL.

La música litúrgica, como la música en general, está sometida a las leyes de todas las artes. Y el arte en cuanto tal, no progresa, sino que evoluciona. Son "ondulaciones de la belleza" que decía Víctor Hugo. Cada época tiene su arte su música. Todo arte ha sido juzgado severamente por sus contemporáneos. ¿Cómo iba a sustraerse la música litúrgica de una transformación tan radical como la que se está operando en el arte musical sólo en este siglo desde el politonalismo hasta la música electrónica? Sólo las leyes canónicas habían logrado mantener la música sacra al margen de esta evolución general.

La música clásica y romántica constituyen un campo inmenso, rico en obras maestras. Frente a él, la música moderna representa lo desconocido, el riesgo, y por consiguiente sólo inspira recelo. ¿A qué arriesgarse en esto, siendo aquello tan segu-

⁶ *Inf. Cath. Inter.* n.º 305.

⁷ *Tesoro Sacro Musical* n.º 6, noviembre-diciembre de 1967.

ro?; que es lo mismo que decir: ¿por qué arriesgarse en el tren, cuando viajamos tan seguros a caballo? Siempre ha escandalizado la novedad. Los que hoy se extasían ante el encanto de Chopín, olvidan que en 1840 las Baladas y los Estudios Trascendentes eran juzgados como atrevidísimos y temerarios. En 1802 se reprochaba a Beethoven la dureza y excentricidad de sus obras. Mucho antes, en 1600, los Madrigales de Monteverdi eran calificados de "música desagradable al oído" por un compositor y crítico contemporáneo. ¿Quién no conoce el escándalo del estreno de "La consagración de la primavera", en París el año 1913? ⁸.

Todo es obra del tiempo, que ha ido acostumbrado nuestros tímpanos y ha hecho la selección entre las obras de calidad y las sin importancia— que ya nadie conoce—. Lo mismo ocurrirá con la música de nuestros días. Por otra parte, ahora el tiempo corre más de prisa. La música tardó 100 años en llegar de Beethoven hasta Debussy; en cambio, sólo 30 desde Debussy a Varèse.

El afán de renovarse sin cesar, de encontrar un lenguaje nuevo, es una necesidad del hombre moderno. La nueva liturgia no puede expresarse con el mismo lenguaje de Victoria o Palestrina, lo mismo que un compositor de 1968 no puede traducir su pensamiento en el lenguaje de Wagner o Debussy. ¿A qué repetir lo que otros han dicho con un talento insuperable? Todo esto es un hecho incontestable.

Sin embargo, se sigue y se seguirá interpretando eternamente Beethoven y Debussy, del mismo modo que Victoria e Iruarrizaga seguirán eternamente presentes en la liturgia cristiana.

En el arte no hay progreso sino progresión, no hay revolución, sino evolución. Esta evolución se manifiesta de dos maneras: por *filia*ción o por *reacción*. Así Debussy —refinado detallista, impopular— representa la reacción contra Berlioz —brillante, grandioso, popular—. ¿Y no es el mismo Debussy quien abre las puertas al atonalismo con sus "Hojas muertas, nieblas, etc.?" En fin, las primeras obras de Schomberg ¿no son de esencia wagneriana?

El peligro está en precipitar esa evolución por medios artificiales, o en dar paso a la novedad de procedimientos, sin la originalidad de creación... Aunque más peligroso aún sería encasquillarse en un compartimento del pasado, y renunciar a la fecundidad de la juventud, cerrando los ojos a una de las leyes más sustanciales y necesarias del arte musical: la evolución.

P. JULIÁN EZCÚRRA, O. S. A.

⁸ BERNARD GAVOTY ET DANIEL LESUR, *Pour ou contre la Musique Moderne?* Introducción, Paris 1957.

...recuerde el alma dormida

La Torre de la inmortalidad

I

Como una proa emerges en la Tierra de Campos
con la luz de los días que lentamente evocan
la tristeza del barro y los ardores del viento
en tu impasible rostro de arcilla maltratada.

Fija en un tiempo que ya ni pasa ni regresa
frente a la vida que, bajo los tejados, parte
su pan de amor caliente duelos y esperanzas
de risas callejeras y voces que maldicen.

En tu esquina de ciego te acompaña la noche,
la lluvia que acaricia tu cascarón de piedra,
el clamor del ocaso, lejanos traqueteos
del carro que transita los caminos de siempre.

Y esa mirada lenta de todos los que pasan
midiendo la distancia de siglos amansados
con sólo esa presencia vertical y silente
con que sin prisa te alzas por un cielo constante.

II

Una mano de ausencia te arrancó la campana
hundiendo en el silencio la vida de unos hombres
que van y vienen domesticados por la muerte
buscando a su Dios por un surco interminable.

¡Qué sueño de aleluyas guardarán tus maderas
picadas por la garra del polvo y el vacío
cuando ya no hay respuesta para esa voz que dicta
con las figuras del retablo un lánguido credo!

Panera de silencios la torre quebrantada
acurruca los santos mutilados y tristes,
los estandartes viajeros de un negruzco dorado
vencidos gladiadores de antiguas romerías.

Anclada en esta espera, quizá Dios aún regrese
con su soplo final desde el monte más lejano
redimiendo en la luz de su mirada eterna
el tiempo y el olvido que ya no comprendemos.

Becerril de Campos, 1968.
ANDRÉS G. NIÑO

LIBROS

Ciencias Escriturísticas

ROMANIUK, C., *Le sacerdoce dans le N. Testament*, Edit. Xavier Mappus, Lyon 1966, 21 × 14, 238 p.

El tema del Sacerdocio, siempre interesante y actual, ha cobrado especial relieve en los últimos años, sobre todo después del Concilio Vaticano II que hizo converger sobre tal asunto la atención de los teólogos, de los escriturarios, de los pastores de almas y de los fieles. Acaso no todos los estudios hayan logrado enfocar sus disquisiciones en las dimensiones fundamentales, derivando en cambio hacia aspectos peculiares aptos para despertar inquietudes y curiosidades, pero que no penetran en la profundidad del sacerdocio que debe ser estudiado, en evitación de dañosos subjetivismos, a base de los datos que se ofrecen en la Biblia y en la tradición patristica. La literatura contemporánea, en su mayoría, proviene de la vertiente teológica o pastoral y se fija con preferencia en la misión pastoral del sacerdote. C. Romaniuk prefiere estudiar el sacerdocio a base de la doctrina que se contiene en el Nuevo Testamento y va desgranando sus ideas en torno a tres apartados bien concretos: I) *El sacerdocio de Cristo*: a) antecedentes del Antiguo Testamento, en general poco propicio a un mesianismo sacerdotal; b) conciencia sacerdotal de Cristo en los Evangelios, en la Epístola a los Hebreos y en los restantes libros del Nuevo Testamento. II) *El sacerdocio de los fieles*: a) en el Antiguo Testamento; b) en la Primera Epístola de San Pedro; c) en los escritos paulinos; d) en San Juan; e) en la catequesis de los Sinópticos. III) *El ministerio de los Apóstoles y discípulos de Cristo*: Es el apartado que se desarrolla con mayor amplitud, por ser más abundantes y concretos los datos de la literatura neotestamentaria: a) a base de los textos evangélicos se estudia la vocación y la misión de los apóstoles; b) se desarrolla el mismo tema, recogiendo y analizando los testimonios de los Actos, de las Epístolas paulinas y de las Católicas. Su método expositivo es eminentemente científico y serio, escriturario y exegético, no parándose en la corteza de las expresiones, sino adentrándose en su sentido y desentrañando su contenido teológico y bíblico. Al lado de cada exposición suministra una información bibliográfica abundante, selecta y segura que orienta al lector y le incita a un estudio más amplio de cada tema. En una Conclusión, sucinta y sustanciosa, recopila sus deducciones de conjunto. No pretende ser una obra definitiva, pero refleja bien, con serenidad y responsabilidad, el pensamiento actual sobre la naturaleza del sacerdocio. Merece amplia difusión y prestará un gran servicio a teólogos y biblistas, e incluso a los laicos que hallarán en él una preciosa monografía en la que convergen la densidad doctrinal y la exposición metódica y bíblica sobre el tema siempre antiguo y siempre nuevo del sacerdocio. Lo recomendamos en justicia y sin reservas.-
DICTINIO R. BRAVO.

HERMANN, I., *Encuentro con la Biblia*, Edit. Verbo Divino, Estella 1966, 19 × 12, 180 p.

Es el volumen 5.º de la Colección "Biblia y Kerigma", a cargo del Instituto Superior de Pastoral de la Universidad Pontificia de Salamanca. Quiere ser una especie de clave, hecha a medida de la Biblia y con vistas a su fácil y recta inteligencia. Este volumen centra su atención en el Nuevo Testamento, constituyendo una construcción especulativa, enderezada a favorecer la comprensión del pensamiento y de las expresiones bíblicas. No pretende ser una introducción, sino

una "ejercitación" sobre los textos evangélicos. Para entenderlos de manera exacta y provechosa, recuerda que tienen un lenguaje humano, testimonio de una concreta época histórica y de una conciencia de fe religiosa. Pretende su autor que puedan leer todos el Nuevo Testamento con provecho, con gozo y sin dificultad. Para el logro de su intento, tiene en cuenta los últimos avances de la investigación exegética sobre el lenguaje de imágenes, símbolos y hasta mitos en la Biblia. Insiste de modo especial en el punto de vista de R. Bultmann sobre la "desmitologización" de los Evangelios. A base de los elementos que él estima válidos, de la teoría de Bultmann, pasa revista a la catequesis evangélica, a los Evangelios escritos y a la restante literatura neotestamentaria. Tiene indiscutible valor informativo sobre las últimas tendencias, por lo que reportará provechosas enseñanzas a las personas formadas y preparadas que deseen conocer estas cuestiones a nivel superior, aunque su estilo conceptual y su tendencia intelectualista obligan a una reflexión intencionada para seguir su pensamiento. Por eso, estimamos que ha de ser utilizado por personas de cierta cultura filológica y teológica, ya avezados a disquisiciones modernas en torno a la inteligencia de la Biblia. Se maneja una bibliografía restringida, pero selecta y la versión castellana del alemán es correcta y fluida, aunque los conceptos profundos y complicados reclamen de los lectores una atención reconcentrada y perseverante.—DICTINIO R. BRAVO.

GAUBERT, H., *Isaac y Jacob. Los elegidos de Dios*, Edit. Estela, Barcelona 1967, 17 × 12, 246 p.

Constituye el 8.º volumen de la Colección "Conocer la Biblia" y en él se estudia el papel de Isaac y de Jacob, como descendientes de Abrahám en la línea histórica de salvación centrada en los Patriarcas del Antiguo Testamento. Propónese hacer revivir, con el auxilio de las ciencias históricas, los ambientes reales en que vivieron estos personajes, para interpretar mejor su conducta y sus palabras, de modo que se hagan asequibles a todos su actuación y su mensaje. De este modo y siguiendo el hilo de la historia sagrada resultan visibles la acción y la Palabra de Dios, a través de los hombres y de los acontecimientos humanos. Isaac y Jacob aparecen insertados en el plan salvífico de Dios, que es el intento fundamental de estos relatos bíblicos. En forma sencilla, amena y seria se estudian los textos bíblicos, se desentraña su sentido con la ayuda de las fuentes profanas y se discuten y aclaran hechos y conceptos, poniendo su contenido al alcance de toda clase de lectores, incluso de los de escasa cultura. Buena parte del libro, aunque no lo diga el título, está consagrada a la figura de José, dándole calor y vida a su historia, rebosante de humanismo y cuajada de interesantes peripecias. Lleva buenos índices de personas, de lugares y de materias y unas breves indicaciones bibliográficas sirven de complemento y corona a esta obra que merece ser recibida con júbilo por el bien que ha de hacer a numerosos lectores en orden a una mejor inteligencia de la Biblia y en cuanto que ayuda a descubrir la misión providencial de sus protagonistas. La versión del francés al castellano, a cargo de religiosas Benedictinas, es, en general correcta y fiel, aunque a veces se tropiece con palabras mal avenidas con la pureza de la lengua española, como por ejemplo en la página 181 en que se emplea la palabra *desespero* en vez de *desesperación*.—DICTINIO R. BRAVO.

SALAS, A., *Discurso escatológico preluano*, Edit. "Ciudad de Dios", Real Monasterio de El Escorial 1967, 24 × 17, 236 p.

He aquí una obra moderna, seria, bien pensada, expuesta con claridad de conceptos y con evidente rigor crítico. El P. Salas no pretende, según su propia confesión introductoria, estudiar el Apocalipsis Sinóptico en todas sus dimensiones, sino que se fija concretamente en Lc. XXI, 20-36, buscando las fuentes de esta sección del Evangelio de San Lucas y su interpretación. La obra tiene tres partes bien definidas. En la primera, se busca la identificación del Discurso Escatológico Prelucano, a base de sus características de vocabulario emparentado con el Antiguo Testamento, para deducir, apoyándose en razones estilísticas,

reflejos del texto de los LXX y la aportación personal de San Lucas. Se discuten las diversas hipótesis sobre el origen del Discurso, hasta dar con la probable identificación de su fuente literaria. La segunda parte es la interpretación exegética del Discurso Prelucano en la que el P. Salas hace gala de sus vastos conocimientos, aunando la sagacidad investigadora con la seguridad lógica y discursiva, lo que da a su estudio una notable originalidad, sacando el mejor partido de la consideración y análisis de los paralelismos veterotestamentarios, hasta lograr el sentido probable y coherente de las distintas expresiones. La visión de su contenido doctrinal se agrupa en estos apartados: causas de la destrucción (Lc. XIX, 28-41-44); teología de la destrucción (Lc. XXI, 20-24); el día de Yahvé (Lc. XXI, 25-28) y el Hijo del hombre (Lc. XXI, 34-36). La tercera parte se centra en el estudio de la teología del capítulo XXI de San Lucas, destacando que el tercer Evangelista se basa en la fuente prelucana que se completa con algunos elementos derivados de Mc. XIII. Así se conocen las fuentes de Lucas y se sitúa el crítico en las mejores condiciones para conocer e interpretar la escatología de Lc. XXI. Según la síntesis que nos ofrece el propio autor al final de su obra, la fuente prelucana anuncia la inminente ruina de Jerusalén, como término de una economía divina en la que se elimina a Israel que, por indigno, deja de ser el pueblo de Yahvé. Jesús formará un nuevo Resto (la Iglesia) que desde el año 70 estará sometido a los paganos, pero Jesús será su liberador. Sus intervenciones se repetirán en el curso de la historia hasta el triunfo glorioso del reino de Dios. Las conclusiones prácticas son estas: a) Jesús habló de la destrucción de Jerusalén y del fin del mundo; b) Jesús no relacionó ambos acontecimientos, pero sí la literatura apocalíptica que influyó en la ideología de las primitivas comunidades cristianas que establecieron un nexo entre ambos sucesos; c) el autor prelucano, valiéndose de expresiones del Antiguo Testamento, interpone entre la ruina de Jerusalén y la Parusía el "tiempo de los gentiles"; d) Marcos representa una evolución conceptual, recoge las ideas apocalípticas del ambiente y traslada la realización de la Parusía del campo histórico al escatológico, desvaneciendo así la expectación del fin inminente; e) Lucas se centra en el carácter no escatológico, sino histórico, haciendo de Jesús la figura central con múltiples intervenciones a través de la historia de la Iglesia que empieza con la destrucción de Jerusalén y termina con la intervención escatológica de Jesús. Se trata de una historia prolongada que excluye un final inmediato. Es natural que en cuestiones tan complejas y difíciles, no se logre decir la última palabra, pero el P. Salas aporta un notable cúmulo de ideas, sugerencias y conclusiones, amparadas en la filosofía y en el análisis ideológico de los textos, con un rigor científico y exegético que bien puede afirmarse que se trata de una monografía sobre el tema que habrá de ser tenida muy en cuenta al estudiar la escatología lucana. La buena y selecta bibliografía y la esmerada presentación, enmarcan bellamente los méritos intrínsecos de esta obra que es presagio y también prenda de la preparación y capacidad de su autor, esperanza ya florecida, en el campo de la exégesis bíblica española.—DICTINIO R. BRAVO.

ZIMMERMANN, H., *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode*, Edit. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1967, 23,5 × 16, 282 p.

La presente obra del Dr. Heinrich Zimmermann describe detenidamente las diversas formas y pasos del método histórico-crítico en relación con el Nuevo Testamento. Más que brindar una especie de "guía" sobre el método de exégesis neotestamentaria, se trata de un verdadero libro de trabajo muy útil para los especialistas del Nuevo Testamento, en conformidad con las direcciones doctrinales de la encíclica "Divino Aflante Spiritu". Cuatro capítulos, divididos a su vez en diversos apartados o artículos, componen el total de la obra. En el primero Zimmermann estudia los problemas y cuestiones crítico-textuales del Nuevo Testamento, dedicando especial interés a las investigaciones realizadas desde 1902. Unas cuantas aplicaciones prácticas de crítica textual —expresamente estudia los códices Vaticano, Sinaítico, Cambridgenese, el minúsculo 614 y el papiro Bodmer II— cierran el primer capítulo, desarrollando en el segundo el aspecto del método crítico-literario, o crítica de las fuentes, en el que destacan

los ensayos en torno a diversas perícopas de los evangelios sinópticos: vocación de Leví y comida con los publicanos, controversia sobre el divorcio, parábola del grano de mostaza, etc. El capítulo tercero —el más extenso de todos— está plenamente dedicado al estudio del método "Historia de las formas". Tras presentar una bibliografía clásica actualizada y una leve reseña histórica del sistema, explana los diversos géneros de los escritos neotestamentarios (Evangelios, Hechos, Cartas, Apocalipsis) cuyas "formas" particulares y ambientación existencial estudia por separado, de acuerdo con la clasificación y exposición de los principales pioneros de la Formen-geschichte. Analizados los presupuestos o postulados y las conclusiones del método, H. Zimmermann pone de relieve los fundamentos solidísimos de los evangelios y escritos neotestamentarios: la realidad de la que han nacido, aunque es muy compleja, no se pierde en lo nebuloso, en la obscuridad, en la incertidumbre; se funda en la predicación apostólica substancialmente concorde en medio de su multiplicidad, fijada en diversos documentos con anterioridad a nuestros evangelios (capítulo cuarto). Notable obra, por su extensión y calidad, en la que los amantes de la investigación bíblica neotestamentaria hallarán un verdadero arsenal de conocimientos histórico-críticos que les facilitarán sobremanera sus estudios exegéticos.—C. MATEOS

ELLIGER, K., *Leviticus (Handbuch zum Alten Testament)*, Edit. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1966, 24,5 × 18, 406 p.

La obra que presentamos pertenece a la colección "Handbuch zum Alten Testament" que, bajo la dirección de Otto Eissfeldt, renombrado especialista del Antiguo Testamento, viene publicándose desde hace varios años en Tübingen. Su autor, Karl Elliger, nos advierte en el prólogo que, a pesar de tener preparado este comentario al Levítico años antes de ser publicado (1959), no por eso carece de actualidad, puesto que ha utilizado los últimos estudios realizados (de K. Koch, H. G. Reventlow, R. Kilian, etc.) sobre temas relacionados o íntimamente ligados con el libro en cuestión. Ya desde el principio se advierten en él todas las características de una obra profundamente científica, cual corresponde a esta colección bíblica alemana.

En la introducción K. Elliger está conforme con el sentir común de los comentaristas al reconocer que el Levítico en su mayor parte pertenece al documento sacerdotal (Priesterschrift), asignándole cinco principales colecciones de elementos de épocas diferentes: leyes de sacrificios (c. 1-7), consagración y ritual de los sacerdotes (8-10), leyes de la pureza ritual (11-15), leyes de santidad o Heiligkeitgesetz (17-26) y leyes sobre los votos y los diezmos (27). Al establecer las fuentes literarias de las diversas compilaciones levíticas aplica y canoniza la moderna nomenclatura Po¹, Po², Pg¹, Pg², H, Ph¹, Ph², Ph³, Ph⁴, con que son designados los diversos elementos originariamente diversos, según la importancia y la materia que contienen. Una escogida y abundante bibliografía, repartida según los diversos temas de las leyes sacerdotales, cierra con broche de oro la introducción.

En la transposición del texto, K. Elliger ha tenido la preocupación y el buen gusto de señalar con distintos tipos de letra las partes correspondientes a cada fuente literaria. Ello facilita la labor del investigador, que con una simple mirada puede distinguir e identificar el origen diverso de cada perícopa legislativa levítica. Presentado el texto del Levítico, Elliger ofrece inmediatamente las principales variantes, correcciones y lecciones probables en conformidad con una crítica textual profunda y largamente considerada. La labor de "Comentario" la realiza mediante el análisis de cada palabra y perícopa en particular, brindando al final una *síntesis* de las ideas fundamentales contenidas en cada capítulo. De esta forma le es más fácil interpretar científicamente el contenido exegético del capítulo y de cada una de sus partes.

Del conjunto de esta somera exposición sobre el método seguido y la labor realizada por K. Elliger al estudiar y comentar el contenido del Levítico, se desprende el valor y la importancia de su obra en el campo de los estudios bíblicos paleotestamentarios. Quien desee conocer la conciencia de nación sacerdotal que reinaba en Israel, el pueblo que debía vivir aislado de los gentiles para no contaminarse y perder su misión histórica en los planes divinos, tiene en este

Comentario al Levítico una de sus principales y más profundas fuentes de investigación.—C. MATEOS.

GRELOT, P., *Mann und Frau nach der heiligen Schrift*, Edit. Matthias Grünewald, Mainz 1964, 12,5 × 19,5, 126 p.

La presente obra es una traducción alemana, realizada por W. Bertram, de la obra original francesa *Le couple humain dans l'Écriture*, de P. Grelot, conocido exégeta y teólogo bíblico. Antes de explorar los múltiples pasajes de la Sagrada Escritura, donde se traza la imagen de la pareja humana, el hombre y la mujer, el autor desarrolla primero la doctrina del antiguo mundo oriental sobre el tema acerca del cual escribe. A continuación espiga en los libros del Antiguo Testamento los principios morales y sociológicos que los hagiógrafos y profetas expusieron y desarrollaron en torno a las relaciones entre el hombre y la mujer, sobre el matrimonio como principio básico de la familia, sobre las obligaciones de los padres e hijos, etc. Cerrando este capítulo, como un cuadro maravilloso, la imagen ideal del matrimonio entresacada de los libros sapienciales y del judaísmo postexílico. Más importantes y numerosos son los pasajes del Nuevo Testamento. P. Grelot pone de relieve los fundamentos doctrinales teológicos sobre el matrimonio y la familia cristiana tal como aparecen en las fuentes más puras de la revelación. Como un magnífico y completo panorama presenta a los lectores la doctrina evangélica, el pensamiento de San Pablo y demás apóstoles: a semejanza del amor y la unión de Cristo con su esposa la Iglesia —norma ideal que debe regular el amor y las relaciones conyugales—, el matrimonio cristiano debe ser una unión santa y santificante de ambas partes, hombre y mujer.—C. MATEOS.

FROR, K., *Wege zur Schriftauslegung. Biblische Hermeneutik für Unterricht und Predigt*, Edit. Patmos, Düsseldorf 1967, 23 × 15,5, 416 p.

Se trata de la tercera edición, aumentada, de la obra de Fror, que apareció por primera vez en 1961, editada en München. El autor quiere brindar en ella a profesores, alumnos y pastores de almas una ayuda para el estudio de la interpretación de la Sagrada Escritura, que sirva de base sólida para la enseñanza y la predicación. Recogiendo el apelativo de los editores, estamos ante una "obra que quiere ser un libro de trabajo"; una Hermenéutica que nos orienta sobre el modo de adentrarnos en los misterios de la Palabra divina en sus múltiples facetas teológicas y pastorales.

La presente refundición de la obra original está dividida en tres partes, en las cuales han sido introducidas algunas pequeñas anotaciones y modificaciones suplementarias. La primera parte, que versa sobre los fundamentos de la Hermenéutica, resume la historia de la interpretación de las Escrituras desde los primeros años del cristianismo, a lo largo de la edad Media, en tiempos de la reforma protestante y según los principios de esta doctrina, destacando en particular los principios hermenéuticos de Karl Barth y R. Bultmann, para concluir con un pequeño estudio sobre la interpretación moderna en el ambiente católico. Tras unas breves disquisiciones en torno a diversos problemas de la Hermenéutica bíblica —el método histórico, el dualismo en la interpretación bíblica, mito, apocalipsis, tradiciones y leyendas, tipología, etc.— ofrece particular interés la segunda parte por sus estimables reflexiones sobre la interpretación y discusiones de diferentes cuestiones referentes al Antiguo Testamento: "credo" religioso-histórico de Israel, la historia de los patriarcas, los profetas, la realización escatológica, etc. En la tercera parte tienen cabida numerosas cuestiones igualmente específicas en el campo de las investigaciones bíblicas: la interpretación de las narraciones de la infancia de Jesús, las parábolas, el sermón de la montaña, historia de la pasión, ley-evangelio-parénesis, hasta concluir con la interpretación de los textos escatológicos neotestamentarios. El material abundante que ofrece y las virtudes expositivas que adornan el conjunto de la obra merecen el aplauso no sólo de críticos e investigadores sino también el de los amantes de los estudios teológicos, ya que el libro de que tratamos abre a todos las puertas para contemplar y explorar los misterios de la Sagrada Escritura.—C. MATEOS.

MISKOTTE, K. H., *Biblische Meditationen*, Edit. Chr. Kaiser, München 1967, 12,5 × 20, 156 p.

El autor nos ofrece en esta obra veinticuatro meditaciones sobre el Salmo 27 (págs. 9-48) y el capítulo 12 de la Epístola de San Pablo a los Romanos (páginas 49-155). Su intención es comunicar al cristianismo actual las experiencias y la situación psicológica del salmista y las amonestaciones del Apóstol, para que sepa enriquecer su alma con este sabroso manjar de la Palabra divina y sus enseñanzas adaptándolas a las necesidades espirituales de su vida diaria.

De la composición salmódica, en que resalta la confianza y la alegría del justo por haber triunfado de los enemigos, e implora el auxilio de Yahvé en los momentos de abandono y calumnia, K. H. Miskotte alude al vicio de la demasiada confianza en sí mismo del hombre actual con todos sus problemas e inquietudes, falta de fe y de confianza en la ayuda de Dios.

Las exhortaciones y aplicaciones morales que San Pablo dirige a los fieles de Roma (cap. 12) sugieren a Miskotte numerosos temas aptos sobremanera para engendrar en el alma del lector cristiano piadosos sentimientos en torno al "non-konformismus" con las maneras, gustos y modos de pensar del mundo presente, esforzándose más bien por asimilar los pensamientos y sentimientos de Cristo y aprender a discernir cuál es en cada momento la voluntad de Dios.—C. MATEOS.

BRANDON, S. G. F., *Jesus and the Zealots. A study of the political factor in primitive christianity*, Edit. Manchester University Press, Manchester 1976, 22,5 × 15, 414 p.

La presente obra investiga la postura de Jesús en relación con la causa o lucha de Israel contra Roma y su relación con la secta de los zelotas. Fue en esta lucha cuando los zelotas ofrecieron una fuerte resistencia, sobre todo alrededor de la inexpugnable fortaleza de Masada. El autor recuerda a este propósito la aproximación de Jesús a esta secta, eligiendo entre sus discípulos a uno de esta secta, Simón. Y este afecto hacia los zelotas es lo que hace sospechoso de sedición a Jesús, a pesar de que en los evangelios no aparezca como tal. De ahí que pregone como un grave problema para el creyente y para el historiador el hecho de la ejecución de Jesús por sedición contra el gobierno romano de Judea. Pues, según él, es Marcos quien primeramente, por razones apologeticas en favor de los cristianos de Roma, transfiere la responsabilidad de la crucifixión a los jefes del pueblo judío, al mismo tiempo que suprime toda relación de Jesús con los zelotas. Brandon, sin embargo, teniendo en cuenta el hecho históricamente cierto de que Cristo "padeció bajo el poder de Poncio Pilato", que fue crucificado entre dos sediciosos o malhechores, descubre en la postura de Jesús una cierta oposición al yugo romano. De ahí que todo su esfuerzo se centre en el estudio de las relaciones de Jesús con los zelotas, incluso a veces a través de la actitud de los judío-cristianos durante la resistencia judaica contra Roma. La presentación del libro es magnífica, cual corresponde a las publicaciones de Manchester University Press. La documentación y la extensa bibliografía muestran el matiz e interés histórico de la obra.—C. MATEOS.

GONZÁLEZ RUIZ, J. M., *Epístola de San Pablo a los Gálatas*. Colección "Christus hodie". Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, Edit. Marova, Madrid 1964, 21 × 16, 374 p.

Las características de este comentario a la carta a los Gálatas, uno de las obras más apasionadas y vitales del apóstol, son las que corresponden a una obra del Comentario al Nuevo Testamento de la colección "Christus hodie": serio análisis científico, filológico, formístico, comparativo e ideológico. En cuanto al comentario, al que precede una introducción general, el autor explica, como es natural, verso por verso y a veces palabra por palabra, el texto paulino, dando siempre el sentido propio y literal, en conformidad con los estudios exegeticos actuales, para captar mejor el pensamiento teológico de San Pablo. En una segunda parte organiza las ideas teológicas fundamentales descubiertas a lo largo de

la Epístola, procurando encontrar el hilo secreto que las una hasta formar un cuerpo impresionante de pensamiento maduro. Los temas "la justificación por la fe" y "el domicilio de la fe" forman esta síntesis ideológica que, con verdadero espíritu proselitista, extiende y actualiza el pensamiento de San Pablo sobre problemas incluso actuales, tales como la teología de la historia y los valores humanos. Son exponente de la actualidad, amplitud y profundidad de este comentario las notas que van al pie de las páginas y la selecta bibliografía que precede a la obra.—C. MATEOS.

SCHNACKENBURG, R., *Reino y reinado de Dios*. Colección "Actualidad Bíblica". Traducción española de José Cosgaya, OSA, Edit. Fax, Madrid 1967, 22 × 14, 370 p.

La presente obra del renombrado exégeta Rudolph Schnackenburg es un estudio monográfico de teología bíblica sobre uno de los temas más fundamentales y esenciales de la doctrina de Jesús: el reino de Dios. La complejidad del pensamiento evangélico en esta materia es particularmente delicada y difícil, ya que no nos brinda conceptos claramente delimitados. Ello explica las numerosas acepciones y explicaciones del concepto evangélico "reino de Dios", a veces tan claramente particularistas y desviadas. De ahí la intención del autor de investigar el pensamiento del "reino de Dios" desde el Antiguo Testamento hasta los escritos tardíos del Nuevo. Esta investigación histórica ha de servir, en la mente del autor, como una base de discusión y de ulterior diálogo teológico. Pero a lo largo de sus páginas se advierten sus profundos conocimientos teológico-bíblicos en tema tan difícil y tan magistralmente expuesto. Es de alabar su deseo de aclarar y distinguir los conceptos de reino presente y reino futuro de Dios, reino de Dios y señorío de Cristo, reino de Cristo sobre el mundo y sobre la Iglesia, reino de Dios e Iglesia. Al enumerar las principales formas de interpretación en torno al concepto escatológico del reino de Dios siente simpatía por la forma que él llama "interpretación histórica de la Iglesia": el reino de Dios ha venido en la persona y obra de Jesús y desde entonces ha seguido en ellas, pero tiende, en una evolución progresiva e íntima, que se nota en la historia de la Iglesia, hacia una plenitud futura. Del valor y mérito de esta obra da testimonio elocuente la favorable acogida que se la ha dispensado. En pocos años se ha hecho acreedora a varias ediciones —la obra apareció originariamente en alemán— siendo al mismo tiempo traducida a varias lenguas. Actualmente la Editorial Fax, en su colección "Actualidad Bíblica" nos ha brindado con gran acierto la oportunidad de apreciar en nuestro idioma las nuevas aportaciones del Dr. R. Schnackenburg sobre el tema del Reino de Dios. La traducción es correctísima y la presentación de la obra es impecable.—C. MATEOS.

ZERWICK, M., *L'Épître aux Galates*. Colección "Lumières Bibliques". Traducción francesa de Francis Schanen, Edit. Xavier Mappus, Le Puy-Lyon 1965, 19 × 11, 128 p.

WALTER, E., *La deuxième aux Corinthiens*. Colección "Lumières Bibliques". Traducción francesa de Francis Schanen, Edit. Xavier Mappus, Le Puy-Lyon 1966, 19 × 11, 110 p.

Estos dos breves comentarios a los libros neotestamentarios indicados intentan hacer llegar el pensamiento bíblico a todos aquellos que, con verdadera ansiedad, desean y esperan encontrar en la Biblia una fuente de espiritualidad para su vida cristiana. Sin pretender ni seguir métodos científicos, exponen con sencillez y profundidad el pensamiento paulino, remitiendo a quien desee estudios más amplios a otros renombrados autores (especialmente a Schlier). Traducidos del alemán —colección Die Welt der Bibel— hace perceptible la palabra de Dios a todos los miembros del cuerpo místico, la Iglesia.—C. MATEOS.

KILMARTIN, E. J., *La cène du Seigneur*. Traducción francesa de Francis Ferrier, Edit. Mame, Paris 1967, 18 × 11,5, 192 p.

La presente obra, cuyo original apareció primeramente en lengua inglesa, es un estudio de los textos principales y más antiguos, tanto del Evangelio como de la literatura cristiana primitiva sobre la significación y el alcance de la Eucaristía como sacramento y como misterio. Precedida de un capítulo que recoge las diversas prefiguraciones eucarísticas del Antiguo Testamento, Kilmartin analiza principalmente las palabras de la institución de la Eucaristía contenidas en los evangelios sinópticos, en la teología paulina y la extensa doctrina joánica, haciendo resaltar para comprender mejor el misterio eucarístico, las siguientes conclusiones: 1) la Eucaristía es el cumplimiento de la Pascua antigua y está íntimamente ligada a la nueva Pascua; 2) su institución es un servicio del Siervo de Yahvé, en calidad de Redentor; 3) la Eucaristía es el banquete mesiánico del Reino, marcando así su relación íntima con las bendiciones mesiánicas. Un "excursus" sobre la práctica eucarística en las comunidades primitivas pone broche final a la obra.—C. MATEOS.

CLARK, N., *Interpreting the Resurrection*, Edit. S. C. M. Press, Londres 1967, 19 × 12,5, 128 p.

El problema de la historicidad de la resurrección de Cristo siempre, pero principalmente desde principios de este siglo, ha sido objeto de investigación por parte de numerosos historiadores y teólogos. En este libro Neville Clark, ministro de Amersham Free Church, en el Buckinghamshire, y teólogo baptista de la joven generación, nos presenta un estudio de la resurrección bajo el punto de vista histórico afirmando al mismo tiempo que tal acontecimiento histórico está preñado de un misterio que lo desborda por todas partes. Gracias a la resurrección de Jesús la historia ha adquirido una nueva dimensión a los ojos del creyente que no suprime la realidad de la historia común. La investigación de Neville Clark se centra ante todo sobre la génesis de los relatos evangélicos y, en gran parte, en el testimonio paulino de la carta I a los Corintios 15, 1-11, el más antiguo testimonio escrito que poseemos sobre la fe en el resucitado.—C. MATEOS.

LEON-DUFOUR, X., *Los evangelios y la historia de Jesús*. Traducción española de Pedro Darnell, revisada por José Martínez Escalera, 2.ª edición, Edit. Estela, Barcelona 1967, 21 × 16, 458 p.

La Editorial Estela ha tenido el acierto de presentarnos en nuestro idioma esta obra del Consultor de la Comisión Bíblica y profesor universitario de exégesis del Nuevo Testamento, X. León-Dufour, que en el breve intervalo de un año ha conseguido ya la reedición. Se trata, a la vez, de un compendio de conocimientos y de un libro de método del que hasta el momento no teníamos ningún equivalente. No es una obra técnica ni se dirige principalmente a los especialistas. Sin embargo, a pesar de que la bibliografía no es exhaustiva aunque sí abundante, suministra al lector el aspecto positivo de las múltiples aportaciones de la reciente crítica literaria de los evangelios. Después de enunciar las aparentes contradicciones que las fuentes evangélicas pueden presentar al lector atento —signo de contradicción, lo titula él— procediendo sintéticamente desde el siglo II hasta la tradición oral, determina tres etapas correspondientes a las fases sucesivas en que él examina los escritos evangélicos: 1) constituyendo la regla de fe evangélica, los cuatro evangelios fueron ante todo considerados en bloque, como el "evangelio cuadriforme", en frase de San Irineo, presentación tradicional a la que el autor añade, desde el punto de vista moderno, una investigación sobre los materiales contenidos en nuestros evangelios; 2) un estudio de los cuatro evangelios considerados por separado, precisando el género literario "evangelio" y apreciando, con la ayuda de la crítica interna, cómo pueden ser llamados históricos; 3) remontándose hasta la tradición evangélica, anterior a la fecha en que se pusieron por escrito los cuatro evangelios, presenta un estudio somero del

medio en que se formó, haciéndonos ver en qué sentido merece nuestra confianza desde el punto de vista histórico y cuál es su fuente primera. Llegado aquí —ésta es su última parte— su ambición es reconstruir lo más exactamente posible lo que hizo Jesús, lo que dijo y pensó en el transcurso de su existencia terrena; en otras palabras, ofrecer una base sobre la cual pueda edificarse la “historia de Jesús”. No dudamos en afirmar que X. Leon-Dufour nos ofrece en este libro el tipo de las futuras “Vidas de Cristo”. La traducción del original está muy bien hecha y el libro presentado con gran nitidez y esmero.—C. MATEOS.

LEGRAND, L., *La doctrina bíblica de la virginidad*. Versión española por Manuel Aspurz, Edit. Verbo Divino, Estella 1967, 19 × 12, 202 p.

Nada mejor para expresar el contenido de la presente obra que los párrafos con que L. Legrand abre la “Conclusión”: De Jeremías a Jesús y sus discípulos, y en especial Pablo y Lucas, hemos intentado seguir en estas páginas las líneas principales del concepto bíblico de virginidad y las principales etapas de su desarrollo. El Antiguo Testamento apenas conoció el celibato. Jeremías había percibido hasta cierto punto su valor negativo y lo había abrazado como profecía de la ruina inminente y como condición apropiada de un hombre que vivía en un mundo condenado a la ruina. Fue Jesús quien dio al celibato su sentido positivo. Al invitar a los discípulos a practicar la continencia “por amor del reino de los cielos”, abrió nuevas perspectivas, presentando la virginidad como la condición ideal del ciudadano del reino de Dios”. Una obra eminentemente práctica y apropiada tanto para especialistas como aficionados a la teología y espiritualidad bíblicas, ya que se trata de un sencillo, claro y profundo estudio de la virginidad. Agradecemos a la Editorial Verbo Divino la oportunidad que nos ha brindado de beber en nuestro idioma las claras y penetrantes ideas de L. Legrand en torno al tema de la virginidad en la Biblia.—C. MATEOS.

BOISMARD, M. E., *El Prólogo de San Juan*. Traducción al español por Antonio G. Fraile. Colección “Actualidad Bíblica”: 8, Edit. Fax, Madrid 1967, 22 × 14, 228 p.

El Prólogo del evangelio de San Juan es una de las páginas más densas de todo el Nuevo Testamento. Pero también una de las que presentan más dificultades que, a pesar de los modernos estudios críticos y teológicos, aún hoy siguen siendo materia de discusión entre los exégetas. La presente obra de M. E. Boismard —un comentario total al Prólogo— estudia esta pieza maestra de la literatura bíblica bajo el aspecto crítico-exegético y en su alcance teológico. Está, por tanto, dividido en dos partes. En la primera escruta versículo a versículo hasta sus matices más leves para hacerse cargo de su contenido con exactitud máxima. En la segunda presenta el pensamiento teológico de San Juan por síntesis sucesivas con títulos tan sugestivos como Palabra de Dios, y Revelación, La Palabra subsistente, La nueva creación, Los hijos de Dios, La nueva alianza... Aunque el autor advierte en el Prólogo de la obra que no se dirige en primer lugar a los especialistas de la Biblia, sino a todos aquellos, sacerdotes o seglares, que tienen deseos de estudiar la Biblia para conocerla mejor, debemos reconocer que ha realizado un trabajo excelente de alta investigación científica. Con cierta visión pedagógica, al final del comentario exegético resume en pocas páginas las conclusiones de toda la primera parte consagrada a la interpretación filológica y literaria del Prólogo. Al penetrar en el pensamiento joánico, Boismard reconoce que lo esencial de las corrientes que han alimentado la doctrina del Prólogo joánico lo aporta el Antiguo Testamento. Por eso subraya la necesidad de comprender el pensamiento de San Juan dentro de los grandes temas bíblicos que forman su telón de fondo. Agradecemos a la Editorial Fax el habernos ofrecido en su colección “Actualidad Bíblica” esta obra de Boismard, uno de los mejores especialistas mundiales en los estudios joánicos. Su obra, concienzuda y admirable, está perfectamente presentada y enriquecida de índices utilísimos.—C. MATEOS.

AUZOU, G., *El don de una conquista. Estudio del libro de Josue*. Versión española de Antonio G. Fraile. Colección "Actualidad Bíblica": 4, Edit. Fax, Madrid 1967, 22 × 14, 256 p.

La promesa de la Editorial Fax de que pronto dispondríamos en español de todo el comentario a la Escritura elaborado por Georges Auzou se va haciendo realidad. Este comentario al libro de Josué pone de manifiesto la maestría del autor al estudiar paso a paso esta preciada obra paleotestamentaria. Está dividido en cinco partes. Tras una breve introducción en que estudia en general la tierra, la historia y el libro que versa sobre la conquista de esta tierra, que no es otra que la de Palestina, el comentario sigue paralelo al contenido del libro bíblico de Josué: el término del éxodo a través del desierto hasta entrar en Canaán (c. 1-5), las acciones bélicas memorables, que motivaron la posesión del territorio palestiniense, siempre contando con el apoyo de Yahvé (c. 6-12), la distribución del terreno conquistado entre las doce tribus (c. 13-21) y la alianza en la tierra de promisión, como testimonio de reconocimiento y de fidelidad futura para con el Señor de los ejércitos (c. 21-24). A lo largo de todas estas secciones generales, la penetración teológica e histórica de los hechos corre pareja con la agilidad de su pluma y su finura técnica para calar el contenido escriturístico. Sobre todo en ciertos problemas desconcertantes: las ciudades dadas al anatema, los complejos milagros del paso del Jordán, murallas de Jericó, detención del sol, etc. La presentación de la obra, como todas las de la colección "Actualidad Bíblica", está bien lograda: traducción perfecta, impresión nítida, disposición correcta..., forman un conjunto que invita a la lectura y enseña deleitando.—C. MATEOS.

KAHLEFELD, E., *El sermón de la montaña*. Colección "Biblia y Kerigma". Versión española por Pedro Rafael Velasco, Edit. Verbo Divino, Estella 1965, 19 × 12, 156 p.

La presente obra es un comentario al pasaje evangélico de Lucas, 6, 20-49, que apareció originalmente en alemán con el título de Die Jünger. Mediante la interpretación de cada una de las palabras del Señor a base del conjunto del mensaje de Jesús, recordando con frecuencia los lugares paralelos del sermón de la montaña de Mateo, Enrique Kahlefeld consigue hacer accesible a amplios sectores de lectores la comprensión del contenido lucano del sermón de la montaña. Mención especial merece el apartado que versa sobre la sentencia profética sobre los pobres y ricos. Una vez más, con esta obra, la Editorial Verbo Divino, en su Colección "Biblia y Kerigma" introduce a los católicos españoles en el estudio de la Escritura con el noble fin de nutrir su vida espiritual en estos tiempos de renovación conciliar.—C. MATEOS.

MOULE, C. F. D., *The Phenomenon of the New Testament*. Studies in Biblical Theology: 2.ª serie, Edit. C. S. M. Press, London 1967, 21 × 13, 120 p.

El Dr. C. F. D. Moule, profesor en la Universidad de Cambridge y especialista en la interpretación del Nuevo Testamento, ha escrito esta obra con el noble fin de aclarar algunos puntos doctrinales y diversas cuestiones discutidas, relacionadas con los inicios del cristianismo. Entre otros, destaca él, "como centro de la tormenta de discusiones" el significado de *historia* del Nuevo Testamento. Después de estudiar el alcance de la expresión incorporación "en Cristo", dedica especial interés —a ello consagra la mayor parte de su obra— al problema del "Jesús histórico" y al "Jesús, Señor de la fe", afirmando categóricamente la relación de continuidad entre ambos. Afirmar que los evangelistas no prestaron atención a lo histórico y simplemente construyeron una figura conforme a su común imaginación y experiencia, es ignorar la verdadera relación entre el Jesús histórico, de quien da testimonio cada uno de los evangelios, y el Jesús de la fe.—C. MATEOS.

STAMM, J. J. - ANDREW, M. E., *The Ten Commandments in Recent Research*. Studies in Biblical Theology: 2.^a serie, Edit. S. C. M. Press, London 1967, 21 × 13, 120 p.

El presente libro es una traducción, revisada y ampliada por M. E. Andrew, de la obra alemana "Der Dekalog im Lichte der neuen Forschung" de J. J. Stamm. En ella se exponen los progresos verificados durante los últimos treinta años en relación con el Decálogo, para lograr un mejor conocimiento de las más importantes prescripciones o decretos mosaicos. El libro está dividido en dos partes. En la Introducción sus autores estudian las cuestiones generales de la transmisión del Decálogo, los problemas en torno a su forma original y el tiempo de composición y origen del mismo. En la segunda parte —Exégesis del Decálogo— cada precepto de la Ley mosaica es examinado por separado con cierta profusión. Al final de cada mandamiento M. E. Andrew añade sus sugerencias y nuevas aportaciones sobre la obra original de J. J. Stamm.—C. MATEOS.

Comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento, Edit. Herder, Barcelona 1967, 22 × 14.

En su continua aportación al campo de los estudios bíblicos, la Editorial Herder ofrece ahora a los lectores de habla española la traducción y adaptación del mundialmente conocido *Comentario de Ratisbona*, una de las publicaciones bíblicas de mayores alientos de nuestro tiempo. Este comentario al Nuevo Testamento es el resultado de largos años de investigaciones realizadas por seis especialistas de gran prestigio, bajo la dirección de A. Wikenhauser y O. Kuss. En él se conjugan equilibradamente el procedimiento analítico y el sintético; cada pericopa es examinada en todas sus partes y, además, encuadrada en el todo, sin perder de vista la ambientación histórica y literaria. Es un comentario digno de todo encomio y que será de gran provecho para los amantes de los estudios bíblicos. La colección constará de varios tomos, de los cuales han aparecido los siguientes:

Vol. I: SCHMID, J., *El Evangelio según San Mateo*. Versión española de M. González-Haba, 572 p., 1 mapa.

Vol. II: SCHMID, J., *El Evangelio según San Marcos*. Traducción española de M. González-Haba, 452 p., 1 mapa.

Los comentarios del doctor Schmid a los evangelios sinópticos son sobremedida conocidos en los ambientes escriturísticos. Se trata de unas obras excelentes, fundamentales y utilísimas por su riqueza de contenido, por la abundancia de datos que proporcionan, por la facilidad con que su autor maneja la literatura bíblica, tanto antigua —principalmente— como moderna en torno a los más importantes problemas bíblicos. Tras permitir las principales cuestiones introductorias, propias de cada evangelio, pone al alcance del lector el texto evangélico, cuyo contenido examina con toda profundidad tanto en lo que se refiere al fondo como a la forma. Aunque el aparato crítico y la interpretación filológica son a veces muy parcos, debemos destacar la seguridad e interés del autor en ofrecer un buen comentario teológico-bíblico, principalmente en los numerosos "excursus" que intercala.

En cuanto al comentario al *Evangelio según San Mateo*, merecen especial interés el análisis literario de dicho evangelio en relación con el de Marcos y Lucas (cfr. c. 23), las perspectivas eclesiológicas de Mateo y el amplio estudio, preeminentemente teológico, del sermón de la montaña (cc. 5-7). La parábola de los viñadores malvados es fuertemente interpretada contra todo el pueblo judío, cuya viña —el Reino de Dios— es confiada a otro pueblo, que es la Iglesia. Notemos, además, su afirmación: "la designación de Hijo del Dios viviente (en boca de Pedro) es realmente una adición de Mateo... y debe ser entendida como referida a la filiación divina esencial de Jesús" (p. 354 s.). Por lo demás, excepto algunas deficiencias entonces explicables —no justifica suficientemente los arameismos de Mateo, no insiste en las relaciones entre Mateo y Lucas al

tratar de los "logia", etc.— su obra, concisa y substanciosa, está hecha con una maestría ejemplar.

El comentario al *Evangelio según San Marcos* contiene varias aportaciones de gran mérito, sobre todo en los años de su primera aparición en la forma que ha sido traducida al español (1955): utilización por parte de Marcos de diversas fuentes, orales y escritas, además de la predicación de Pedro; estudio del término "evangelio" en función del anuncio de salud escatológica de la literatura profética; ausencia de interés cronológico en muchas de sus pericopas; "excursus" sobre el sentido de la expresión "Hijo de Dios"; el "secreto mesiánico" de Jesús en Marcos, etc. En la solución al problema de la autenticidad del capítulo 16, 9-20 se muestra reservado. Hoy día incluso estos profundos, aunque concisos, estudios particulares no carecen de valor y actualidad. Por eso no podemos menos de recomendar estos comentarios, obras de alta divulgación, a toda clase de lectores con la completa seguridad que les serán de gran provecho.

Vol. IV: WIKENHAUSER, A., *El Evangelio según San Juan*. Versión española de Florencio Galindo, 532 p., 1 mapa.

Vol. V: WIKENHAUSER, A., *Los Hechos de los Apóstoles*. Traducción española de Florencio Galindo, 424 p., 1 mapa.

Fruto maduro de los años de actividad docente y de la propia experiencia del autor, estos dos Comentarios nos familiarizan con los problemas y distintas posiciones que la crítica adopta en torno a los puntos doctrinales en ambos libros contenidos. En la interpretación al *Evangelio de San Juan*, uno de los libros más difíciles del Nuevo Testamento, A. Wikenhauser explica las anomalías en la estructuración del evangelio recurriendo a la hipótesis de los "duplicados", provenientes de tradiciones joanneas diferentes y unidos entre sí por los diversos editores del evangelio. Su exégesis, concisa y sobria, ofrece una rápida información y estimula al aprovechamiento personal. Mostrándose conocedor de las publicaciones recientes, suele exponer más o menos largamente las opiniones de los demás, incluso en aquellos temas en los que no admite sus conclusiones (cfr. interpretación de Jn 1, 13; 1, 29). Una serie de treinta y dos "excursus"—destaquemos los temas luz y tinieblas, noción joánica de verdad, la escatología joánica, la gloria de Cristo, el amor en Juan, etc.— dan al conjunto gran trascendencia y profundidad, que despiertan el interés del lector. A pesar de la supresión del aparato crítico y bibliográfico, que no desconoce, nos encontramos ante uno de los mejores comentarios católicos sobre el Evangelio de San Juan.

El comentario a los *Hechos de los Apóstoles* sigue la línea general expositiva de toda la colección de Ratisbona: precisión de pensamiento, exactitud, claridad y sencillez en la exposición. Con seguridad y rapidez, sin perderse en minucias, A. Wikenhauser ofrece la historia misionera de la iglesia primitiva. En ella aparecen los cristianos como una unidad social y colectiva nueva, que viene a ocupar el puesto del antiguo pueblo de Dios. Una pequeña introducción—se extiende principalmente en el carácter histórico del libro— sirve de pórtico al comentario, que amplía con veinticuatro "excursus", que ofrecen una base más científica y sólida al pensamiento escritural. Temas fundamentales, como la ascensión de Cristo, la fracción del pan, el diaconado eclesiástico, el Espíritu Santo en los Hechos, la imposición de manos, las cláusulas de Santiago, etc., ilustran con particular nitidez la incansable actividad de los apóstoles y la organización interna de la primitiva cristiandad. Sin aportar la solución definitiva a todas las cuestiones y problemas que toca, el comentario está bien ordenado y su consulta y lectura es muy cómoda y provechosa.—C. MATEOS.

GOMA CIVIT, I., *El Evangelio según San Mateo (1-13)*. Colección "Christus hodie". Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, Edit. Marova, Madrid 1966, 21 × 16, 774 p.

Nos encontramos ante un comentario al evangelio de San Mateo de unas características peculiares: preciso, rico en matices, demasiado minucioso a ve-

ces, apoyado en un serio análisis científico, filológico, formístico, comparativo e ideológico. Tras una "conversación preliminar", en la que el autor introduce al lector en el método y ambiente del libro, inicia su exposición e interpretación, dividida en siete partes o capítulos, que giran en torno a la figura y persona del Mesías. Preside esta exposición, como frontispicio, el evangelio de la infancia, prelude doctrinal rebosante de teología y de espiritualidad, en el que la realza mesiánica de Jesús y su filiación davídica son siempre una perspectiva consciente-habitual de fe para el evangelista. Con la inauguración de la actividad mesiánica —bautismo, tentaciones, proclamación del mensaje mesiánico y llamada de los primeros apóstoles— Isidro Gomá pasa al cuerpo o parte central de su comentario dedicado a las palabras, las obras y los enviados del Mesías, conforme al contenido mateano, mostrándonos sucesivamente a Jesús predicando su doctrina y mensaje salvíficos, curando toda clase de enfermedades y enviando sus apóstoles y discípulos a compartir su misión. En esta serie de capítulos el comentarista se remansa a veces en síntesis temáticas, sugeridas por determinados textos-claves, sillares ideológicos fundamentales del evangelio de Mateo. Destaquemos los estudios sobre las bienaventuranzas y el Padrenuestro, entre otros. Termina el comentario con el estudio de las parábolas (cap. 13), al que sigue una amplia información bibliográfica, dejándonos así abierta la puerta para un segundo volumen que incluya el resto del primer evangelio canónico. Hermoso volumen que nos ayuda a apreciar en su legítimo valor los aspectos doctrinales del evangelio de Mateo y actualiza dicho mensaje suscitando constantemente el sentido de presencia histórica, que, con palabras del autor, "consiste en sentirse unido a la primitiva comunidad cristiana en torno a la mesa de la fracción del pan y allí escuchar, en clima de koinonía y al ritmo de la plegaria la doctrina de los apóstoles".—C. MATEOS.

Die Mischna: Megilla, Edit Töpelmann, Berlín 1968, 24 × 16, 154 p.

La Editorial Töpelmann, de Berlín, continúa su noble empresa de ofrecernos la Mischna, con un texto crítico, traducción y explicación apropiada. Este número corresponde al tratado Megilla, número 10 del II Seder. Se refiere a la fiesta de Purim y por ende al libro de Esther. De su preparación se ha encargado Lothar Tetzner. En la introducción, estudia la colocación del tratado dentro de la obra entera, de su composición, de la fecha de la misma, de la comparación con los correspondientes textos de la Tosefta, del libro mismo de Esther y de la fiesta de Purim. A doble página se dan el texto hebreo y la traducción alemana, colocando en notas el comentario histórico, crítico y literario. Un apéndice sobre el texto crítico y sus bases, y los índices correspondientes terminan este fascículo interesante. El interés del fascículo no se refiere sólo al tema específico del mismo sino a las conexiones con la vida religiosa en general, y especialmente a la oración y al servicio religioso. Töpelmann viene realizando una empresa maravillosa.—L. CILLERUELO.

BLINZLER, J., *Die Brüder und Schwestern Jesu*, Edit. Cath. Bibelwerk, Stuttgart 1967, 21 × 13, 158 p.

Este hermoso cuaderno de la colección de Estudios Bíblicos de Stuttgart, pretende salir al paso a las informaciones frívolas y dogmáticas de algunos periodistas temerarios y dar a los creyentes un planteamiento y una solución correcta de un problema que con facilidad se convierte en mito o en arma contundente. El autor analiza primeramente los textos donde se habla de los hermanos y hermanas de Jesús. Analiza luego concretamente la posibilidad de cada uno de los hermanos y hermanas. Finalmente analiza los textos de la tradición primitiva. Por este procedimiento estrictamente científico se llega a la conclusión de que los "hermanos y hermanas de Jesús" son primos y primas.—L. CILLERUELO.

LOERSCH, S., *Das Deuteronomium und seine Deutungen*, Edit. Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967, 21 × 13, 116 p.

Este cuaderno de la misma colección es dedicado al Deuteronomio. Es la mejor exposición que pudiera imaginarse como introducción al problema del Deuteronomio. El autor ha escogido el método de seguir las discusiones críticas de los últimos tiempos hasta llegar a nuestros días y al planteamiento actual del problema. El lector sigue con facilidad la marcha de la crítica y de ese modo aprende con seguridad el método y el problema general de la Biblia entera. Las conclusiones del autor son sumamente satisfactorias. Distingue un Deuteronomio que se desarrolla en el marco del culto de la Alianza, un Deuteronomio que inicia una interpretación de la historia de Israel y un Deuteronomio que es la corona del Pentateuco. Así se distinguen tres fases en la redacción del Deuteronomio: la preexílica, la exílica y la postexílica.—L. CILLERUELO.

KIEFFER, O., *Die Hirtenrede*, Edit. Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967, 21 × 13, 92 p.

El tema del "Buen Pastor" requería un estudio apropiado y el autor nos ha ofrecido sus primicias con este hermoso trabajo, dedicado a los textos de Juan (Jo 10) en que se habla del buen pastor. Ayudado por la *Formen-geschichte*, logra el autor descubrir un tema unitario en el que el Buen Pastor se contrapone a los mercenarios, se constituye en "puerta" y se define a sí mismo. La metáfora del buen pastor va subordinada a la reandad de Jesús. Juan perfecciona el instrumento alegórico y parabólico en beneficio de la teología, si lo comparamos con los Sinópticos. Teológicamente hablando, la parábola del Buen Pastor se refiere a la Iglesia y revela una teoría histórica: Cristo es el Pastor y la Puerta, para sus ovejas. Así la eclesiología de Juan va ligada a su Cristología. Como Cristo está unido al Padre, así la Iglesia estará unida a Cristo, el Buen Pastor. La soteriología aparece en ese Buen Pastor que da su vida por sus ovejas, y la lealtad de los fieles aparece también en esas ovejas que sólo oyen la voz de su pastor: el acento polémico aparece con claridad en la unicidad del pastor y en la unicidad del rebaño.—L. CILLERUELO.

ORTKEMPER, F. J., *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus*, Edit. Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967, 21 × 13, 110 p.

Este nuevo cuaderno de la misma colección de Stuttgart, de carácter informativo, exegético y pastoral, nos ofrece reunidos muchos materiales de un tema siempre interesante. En los tres aspectos es valioso este cuadernito ya que nos da reunidos los textos paulinos y los comentarios más importantes, nos da una exégesis moderna y precisa y, finalmente, nos apunta a la filosofía y teología de la Cruz ya que, en definitiva, cada cristiano tiene siempre que confrontar su vida con la cruz de Cristo.—L. CILLERUELO.

KEHL, N., *Der Christushymnus im Kolosserbrief*, Edit. Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967, 23 × 16, 180 p.

La Editorial Katolica de Stuttgart, consagrada a la difusión de estudios bíblicos, inicia una nueva serie de monografías científicas con este volumen. Es el famoso himno en el que Cristo aparece como Principio Cósmico. El autor analiza pues la "herejía" de los colosenses y los dos himnos a Cristo en que se toca el tema. Especializado en el tema del gnosticismo, se halla bien preparado para entrar en el fondo del problema y en el análisis literario del himno. Cristo en cuanto imagen de Dios e imagen de la Revelación divina, da lugar a un estudio comparativo sumamente interesante. El concepto de "primogénito" lleva al autor a analizar el concepto de hijo, primogénito y cabeza-cuerpo. Asimismo, el concepto de "mediador en la creación" pide un estudio del "in" local, instrumental y ejemplar, que es esencial en una mística de Cristo, y que relaciona el

tema con la literatura sapiencial. La "reconciliación" es un nuevo motivo de profundo análisis histórico, literario y teológico, relacionado con los "elementos de este mundo". El autor nos ha ofrecido una interpretación maravillosa y convincente de uno de los pasajes más difíciles del Nuevo Testamento, abriendo así la posibilidad de comprender mejor otros muchos textos paulinos.—L. CILLERUELO.

WESTERMANN, C., *Jeremia*, Edit. Calwer, Stuttgart 1967, 23 × 15, 94 p.

El autor nos da aquí una introducción al profeta Jeremías. Pero esa introducción no es corriente, ya que se pretende llegar a la esencia del mensaje de Jeremías y desde ella interpretar al profeta. El autor entiende que el mensaje de Jeremías se cifra en esta fórmula: Dios se dispone a destruir su propia obra. Esta es como una clave para explicar primero la relación de Jeremías con Baruk y para explicar luego toda la profecía de Jeremías, incluida su "Pasión". Se trata pues de una introducción al libro de Jeremías, y de una interpretación concreta de la profecía, de la vocación, mensaje y drama personal del profeta, con la Pasión del mismo, narrada por Baruk. Dentro de su brevedad es un hermoso libro.—L. CILLERUELO.

SAND, A., *Der Begriff "Fleisch" in den paulinischen Hauptbriefen*, Edit. F. Pustet, Regensburg 1967, 23 × 15, 336 p.

En la colección "Biblische Untersuchungen", dirigida por Otto Kuss, aparece este segundo volumen interesante, para estudiar sistemáticamente el concepto de "carne" en las grandes epístolas paulinas. Aunque el problema ha sido mil veces estudiado, este volumen ofrece la ventaja de darnos toda la literatura comparada, constituyendo de ese modo una teología paulina fundamental. Consta de cuatro partes. La primera parte nos ofrece una historia del problema, siguiendo paso a paso a los críticos que se han interesado por este problema. La segunda parte constituye la sustancia del volumen y se concentra en el testimonio de las grandes epístolas paulinas. La tercera parte estudia el concepto de carne tanto en el Antiguo Testamento como en el helenismo, en el judaísmo extrabíblico y en el judaísmo influido por el helenismo. En la cuarta parte se recogen los frutos de la investigación planteando los problemas fundamentales: el problema del dualismo, el problema de los significados fundamentales del término "carne" y el problema de la relación entre carne y pecado. Una buena bibliografía y los índices correspondientes completan el hermoso volumen. La investigación es un ejemplo de competencia, de paciencia y ecuanimidad, un auténtico modelo para estudios de esta clase. El término y concepto de "carne" son analizados en todos sus contextos, de manera que en realidad se nos ofrece una auténtica "antropología paulina", a la altura de los estudios actuales bíblicos. El éxito supera pues el anuncio del título que peca de excesiva modestia. La presentación del libro es también pulcra y brillante.—L. CILLERUELO.

JEREMÍAS, J., *Le message central du Nouveau Testament*. Colección "Lire la Bible": 8, Edit. du Cerf, París 1966, 18,5 × 13,5, 128 p.

Se trata de un estudio exegético de cuatro aspectos fundamentales de la doctrina cristiana (la paternidad de Dios, la justificación por la fe, el carácter sacrificial de la muerte de Jesús y la revelación del Verbo encarnado), a los que acompaña un capítulo sobre la originalidad del mensaje del Nuevo Testamento en relación con los escritos de Qumram y su teología. Casi todos, o al menos la mayor parte, de estos artículos han aparecido traducidos a diversos idiomas, dada la cotización del nombre de J. Jeremías en el campo de los estudios bíblicos. De interés para el exégeta católico es la fundamentación histórica que el autor pone de manifiesto en cada uno de los aspectos tratados. El nivel científico se armoniza maravillosamente con una claridad y orden tal que hacen de este libro un medio fácil para la alta divulgación y para el mejor conocimiento de los designios de Dios.—C. MATEOS.

LAMARCHE, P., *Christ vivant. Essai sur la christologie du Nouveau Testament*. Colección "Lectio Divina": 43, Edit. du Cerf, Paris 1966, 22,5 × 14,5, 182 p.

Paul Lamarche nos brinda en esta obra una iniciación sintética, profunda y equilibrada, a la cristología del Nuevo Testamento. Divide la obra en dos partes. En la primera estudia el desarrollo de los testimonios neotestamentarios sobre Cristo y su naturaleza, en los que parece seguir un cierto orden cronológico. Tomando como punto de partida los textos cristológicos de los discursos de los Hechos, estudia sucesivamente las pericopas cristológicas de las epístolas paulinas (destacan los estudios de los textos de Filipenses, 2, 6-11; Colosenses, 1, 15-20 y Efesios, 1, 3-23) y de los tres evangelios sinópticos, formados durante la época de Pablo, concluyendo con las perspectivas cristológicas de las epístolas católicas. El pensamiento cristológico de Juan, en el prólogo de su evangelio, donde aparece en todo su esplendor, ocupa un solo capítulo que cierra esta primera parte. En él procede Lamarche a un análisis detallado de crítica textual, invitando a los exégetas católicos a ser precavidos en sus afirmaciones al utilizar o aducir los testimonios patrísticos. En la segunda parte considera la declaración de Jesús ante el Sannedrín en los cuatro evangelistas, examinada preferentemente desde el punto de vista histórico. Dando particular importancia a la "kenosis", el mérito principal de esta obra consiste, no en una exposición sistemática de la cristología neotestamentaria a base de los títulos dados a Jesús, sino en el interés del autor por ser fiel a todo el pensamiento cristológico del Nuevo Testamento.—C. MATEOS.

DUPONT, J., *Etudes sur les Actes des Apôtres*. Colección "Lectio Divina": 45, Edit. du Cerf, Paris 1967, 22,5 × 14, 576 p.

Se trata de una publicación conjunta de unos veinticinco artículos publicados por el autor en diversas revistas entre 1950 y 1963. Sólo uno es inédito, el dedicado al estudio de la "koinonía" de la iglesia naciente. Todos estos artículos están divididos en cuatro secciones. En la primera, esencialmente bibliográfica, ocupa un lugar preeminente el estudio de "Les problèmes du livre des Actes entre 1940 et 1950", al que acompañan una reseña del comentario de M. E. Haenchen (1956) y un serio análisis de la obra de U. Wilckens sobre los discursos misioneros de los Hechos. La segunda parte, "Problèmes de chronologie", versa sobre las visitas de San Pablo a Jerusalén, simpatizando con las hipótesis de Zahn y P. Feret sobre el incidente de Antioquía en relación con el conocido de Jerusalén. La tercera parte, "L'Appel aux Ecritures", estudia el contenido paleotestamentario, citado en los Hechos, con la noble intención de explicar mejor la verdadera significación de los sucesos de la Pascua. Y finalmente la cuarta, "Thèmes et textes", reúne varios artículos, resaltando tres estudios sobre la conversión de los Hechos, que son un modelo de teología bíblica. A pesar de ser el tema literario el que más predomina en las cuestiones tratadas, nos hallamos ante una obra de consulta, complemento digno de otros importantes estudios de J. Dupont sobre el libro de los Hechos de los Apóstoles.—C. MATEOS.

El Nuevo Testamento y su mensaje. Comentario para la lectura espiritual. Dirigido por W. Trilling, Edit. Herder, Barcelona 1967-68, 19,5 × 12,2.

Vol. 9: G. SCHNEIDER, *Carta a los Gálatas*. Versión española de Miguel de Francisco, 156 p.

Vol. 10: M. ZERWICK, *Carta a los Efesios*. Versión española de José María González Ruiz, 186 p.

Vol. 13: H. SCHÜRMAN, *Primera carta a los Tesalonicenses*. Traducción española de Miguel de Francisco, 104 p.

Vol. 15: J. REUSS, *Primera Carta a Timoteo*. Traducción española de Miguel de Francisco, 100 p.

Vol. 17: J. REUSS, *Carta a Tito*. Versión española de José María Caballero. 76 p.

Vol. 21: A. STÖGER, *Carta de San Judas. Segunda Carta de San Pedro*. Versión castellana de Miguel de Francisco, 132 p.

“El Nuevo Testamento y su mensaje” es una colección bíblica, traducida del alemán, dirigida por W. Trilling con la colaboración de K. Hermann Schekle y Heinz Schürmann, nombres bien conocidos en el campo de los estudios bíblicos. En cada uno de los libros de este Comentario al Nuevo Testamento, directamente destinado a la lectura espiritual, se pretende hacer de la palabra de Dios una fuente de fecundidad para la vida espiritual del cristiano en todos sus aspectos. En general no se plantean cuestiones de orden científico ni abundan las ilustraciones bibliográficas; el propósito de los comentaristas es más bien hacer perceptible la palabra de la Escritura, como destinada a los miembros de la Iglesia.

Esto no quiere decir que los colaboradores de esta colección no tengan en cuenta los problemas científicos de la exégesis actual en cada una de las epístolas comentadas. Tanto M. Zerwick en su *Carta a los Efesios*, como G. Schneider en la *Carta a los Gálatas*, hacen constar que han sido de gran utilidad para ellos los comentarios científicos de otros autores —principalmente de H. Schlier— para exponer más claramente el contenido doctrinal de estas epístolas paulinas, fuentes originarias de vida cristiana. En cuanto a los Comentarios de H. Schürmann a la *Primera carta a los Tesalonicenses* y de J. Reuss a la *Primera carta a Timoteo* y de la *Carta a Tito*, el nombre de los comentaristas basta por sí solo para dar autoridad y valor profundo a su exposición. A Stögeren, en su Comentario a la *Carta de San Judas* y a la *Segunda carta de San Pablo* también hace referencia a la obra de K. H. Schekle sobre el mismo tema para estudiar más profundamente las cuestiones científicas que estos escritos plantean. Por otra parte, la buena presentación, la sencillez y la claridad en la exposición fomentan en el lector el interés y motivan ese espíritu de meditación y de reflexión que sus autores han querido infundir a sus comentarios.

Esperamos con interés la pronta aparición de los diversos tomitos de esa colección “El Nuevo Testamento y su mensaje”, que en conjunto constituirán un magnífico comentario espiritual completo de todo el Nuevo Testamento. Con su lectura los católicos españoles podrán ahondar más profundamente en la ciencia de las Escrituras y en los misterios divinos, mediante la propia reflexión sobre la palabra de Dios.—C. MATEOS.

Ciencias Teológico - Dogmáticas

Estudios sobre el Vaticano II. Facultad de Teología de la Universidad de Deusto, Edit. Mensajero, Bilbao 1966, 22 × 15,5, 544 p.

Recoge las principales ponencias presentadas en la Semana de Teología, organizada por la Universidad de Deusto en septiembre de 1965. A través de ellas podemos ver un estudio —sistemático a veces— de la Constitución Conciliar sobre la Iglesia (que ocupa la mayor parte de la obra y la que con mayor acierto está realizada); la Constitución sobre la Sagrada Liturgia y el Decreto sobre el Ecumenismo.

Los estudios sobre la *Lumen Gentium* están muy bien logrados. No en balde aparecen firmas tan cualificadas como las de Alfaro (*Misterio de Cristo, Miste-*

rio de la Iglesia, Misterio de María), Scheifler (*Pueblo de Dios*) y Setién (*Autoridad en la Iglesia*). Los otros temas: ecumenismo, liturgia decaen un poco en profundidad teológica y precisión del lenguaje. No obstante es una obra que en conjunto merece nuestro aplauso, ya que significa una contribución a la renovación de la teología y de la vida de la Iglesia según la mente de la Asamblea conciliar.

Los numerosos colaboradores se ciñen a las ideas claves de los documentos del Concilio y dejan ver una unidad de pensamiento poco común en obras de esta índole: Iglesia, como reflejo de la gloria de Cristo, con una dialéctica divino-humana en que aparece clara la verticalidad de la salvación y la actuación horizontal del misterio en la historia; Cristo, origen y centro de toda gracia; prevalencia del elemento interno sobre el elemento externo; el Pueblo de Dios como partícipe del espíritu profético, real y sacerdotal de Cristo; jerarquía como función de servicio y no como grado o estamento social; presencia acogedora del mundo por parte del cristiano... son las corrientes de pensamiento que atraviesan la obra, muy en consonancia con la teología actual y las necesidades de esta hora de la historia de la salvación.—A. GARRIDO.

DELHAYE, P., *Le dialogue de l'Eglise et du monde*, Edit. J. Duculot, Gembloux 1967, 19 × 13, 160 p.

Los comentarios a los textos conciliares están proliferando de una manera casi alarmante. Algunos, bajo el pretexto del Concilio, exponen simplemente su punto de vista personal, que en ocasiones tiene muy poco que ver con la mentalidad del acontecimiento religioso del siglo. Otros, por el contrario, se esfuerzan por analizar el auténtico significado de cada uno de los párrafos conciliares.

Monseñor Delhaye, que vivió muy de cerca el Concilio y participó en él desde los años de preparación, intenta precisar ahora la verdadera esencia del diálogo: Iglesia-mundo. Su comentario es a la vez información y teología: cosas ambas necesarias para descubrir las riquezas de pensamiento del Vaticano. Basado en la *Gaudium et Spes*, el célebre profesor de Lovaina nos presenta cómo ha de ser este diálogo: una acción pastoral sin olvidar los principios, una teología de las realidades y de los valores humanos como consecuencia de la Buena Nueva evangélica. Por un lado aparece el mundo en su cambio actual; por otro lado la Iglesia, consciente de su misión divina y decidida a jugar la baza que le corresponde en la edificación de la ciudad terrestre. Todo esto lleva consigo una tensión dialéctica que hará sufrir con frecuencia al cristiano de nuestro tiempo: volver la vista al hombre sin volver la espalda a Dios. Con ello Delhaye deshace una vez más la acusación marxista contra un cristianismo alienante. En conjunto: una obra de gran interés que debe leerse y a la vez meditarse. No en vano el autor es un hombre que ha consumido su vida en estos temas y cuya firma suena entre las mejores de la teología actual.—A. GARRIDO.

LECA YABAR, J. M., *Los Sacramentos, Pascua de la Iglesia*, Edit. Juan Flors, Barcelona 1967, 22 × 16, 384 p.

Que la Pastoral está en auge es una verdad que tiene ya tintes de evidencia dentro del marco evangelizador de los últimos años. Que esta Pastoral nueva ha comenzado de un modo un tanto anárquico e inorgánico y que han faltado obras de conjunto bien pensadas, también es claro. Pero no es esta la cuestión más angustiosa del programa pastoral. La nota más destacada dentro de la vertiente negativa de este esfuerzo renovador —en conjunto— ha sido la falta de armonía entre la Teología y la Pastoral. Y es que la Pastoral exige y necesita ante todo de la Teología, de manera que habría que hablar más de Teología pastoral que de Pastoral a secas.

Si queremos poner en marcha una verdadera Pastoral, hay que poner en marcha una Pastoral de la Teología; de lo contrario caeríamos en el absurdo de hacer una Teología de la Pastoral. Las ideas preceden a la acción y la acción debe ayudar a rejuvenecer y a exponer las ideas.

Esto es lo que se propone Juan María Lecea Yábar con este libro en que

armoniza magistralmente el estudio de cada sacramento dentro de los diversos puntos de vista: histórico, teológico, pedagógico-pastoral... Bienvenido el libro y bienvenida la colección de Pastoral bajo el impulso siempre renovador del Instituto Superior de Pastoral de la Universidad Pontificia de Salamanca.—A. GARRIDO.

TOUILLEUX, P., *Introduction à une théologie critique*, Edit. P. Lethielleux, Paris 1967, 20 × 14, 128 p.

Son muchos ya los intentos aparecidos en estos últimos años con miras a una nueva estructuración o a un nuevo método en la exposición de la teología. Es tarea difícil y dura, pero necesaria si queremos hacer de la ciencia sagrada una historia de la salvación y no un sistema de pensamiento o una metafísica sagrada. La teología, que es reflexión sobre la fe al igual que la filosofía humana debe integrar en sí la historia profana. Estos intentos se ven avalados por el quehacer conciliar sobre este problema, por el mismo magisterio ordinario de Pablo VI en su audiencia de 17 de octubre de 1963 y por el reciente congreso internacional de teología de Roma en septiembre de 1966. El teólogo no puede cerrar los ojos ante esta realidad apremiante si quiere seguir haciendo un servicio a la Iglesia y a la comunidad eclesial de nuestros días. El autor se esfuerza por hacer ver que es dentro de una historia de salvación donde hay que encontrar las fórmulas ontológicas del lenguaje teológico y no al revés.—A. GARRIDO.

BRUNNER, E., *La verdad como encuentro*, Edit. Estela, Barcelona 1967, 20 × 13,5, 267 p.

Pertenece a la colección "Diálogo entre cristianos" creada por la prestigiosa editorial de Barcelona. Es la primera obra del teólogo alemán traducida a nuestra lengua y nos gustaría se intentase la versión de su Dogmática completa para que el público español se abriera de lleno al despliegue del espíritu de allende los Pirineos.

Desde su ruptura con Barth, Brunner ha buscado intensamente una apertura del hombre a Dios; y la encuentra en la apertura dialogal del hombre. El hombre no es un ser aislado sino siempre es un "yo-tú". La gran verdad aparece en esa Palabra de Dios, a la que Brunner da categoría de "absoluto". Acérrimo defensor de la libertad humana, se da cuenta que esta libertad de la "persona" solamente puede encontrarse en la adhesión personal a la Palabra revelada.

Esta Palabra revelada encierra la Verdad. El intento de Brunner está en "desarrollar y fundamentar la concepción cristiana de la Verdad frente a la concepción naturalista e idealista". Lo que él entiende por Verdad tiene su origen en el testimonio del Nuevo Testamento sobre Cristo: "La verdad vino por Jesucristo". Esta verdad se inserta en la historia. Se trata, pues, de un acontecimiento en el que la Verdad, idéntica a la gracia, se abre y se entrega al hombre. Dentro de la ambigüedad que puedan correr algunos de sus asertos, el libro abre nuevas perspectivas "que invitan a una reflexión serena".—A. GARRIDO.

CONGAR - DEPUY, *El episcopado y la Iglesia Universal*, Edit. Estela, Barcelona 1966, 22 × 15,5, 750 p.

La teología del episcopado había quedado un poco postergada en el Vaticano I por razones de índole diversa de todos conocidas. Se echaba de menos un estudio profundo y serio sobre el tema. Pero he aquí que hace años surgió una pléyade de estudiosos que, profundizando en la sagrada revelación y en la tradición, comenzaron a elaborar de una manera más o menos sistemática la doctrina sobre el episcopado. La Constitución conciliar sobre la Iglesia ha canonizado prácticamente estos descubrimientos y los obispos del Vaticano II se han reconocido deudores al esfuerzo y sudor de los teólogos.

Este volumen que ahora presentamos sobre el Episcopado y la Iglesia universal, dirigido por los estudiosos dominicos Congar y Depuy, apareció en las

Ediciones *du Cerf* de París antes de la promulgación de la *Lumen Gentium*. En él han colaborado las mejores firmas sobre el tema y se presentó al público con la máxima garantía de un estudio auténticamente científico y profundamente teológico. La sacramentalidad de la consagración episcopal que casi podemos calificar como un hallazgo de nuestra época, el sentido preciso de la colegialidad episcopal, las relaciones del colegio apostólico y de los obispos en particular con el Papado, las relaciones de los obispos con los apóstoles, con el Pueblo de Dios y con la Iglesia en particular... son aportaciones que esta obra presenta como de máximo interés para la teología. No en vano estos puntos de vista han sido formulados, sin entrar en cuestiones discutidas, en la Constitución del Vaticano II.

Es verdad que todavía queda mucho por hacer en este sentido. Faltan estudios de carácter histórico, teológico y canónico que permitan precisar suficientemente estas doctrinas. Pero la brecha está abierta y el camino a seguir es claro. A los teólogos del postconcilio les espera una tarea ardua tanto en este campo como en otros muchos que la Constitución ha tocado. Felicitamos a la Editorial Estela por poner a disposición del público hispano este libro que, como los otros de su colección *Ecclesia*, están siendo recibidos con la mayor de las alegrías.—A. GARRIDO.

KUNG, H., *La justificación según K. Barth*, Edit. Estela, Barcelona 1967, 23 × 15, 442 p.

Ahora nos ofrece la Editorial Estela la gran obra de Hans Kung sobre la justificación en Barth. Es la traducción de la edición alemana aparecida en 1957, ampliada con una serie de artículos que entraban ya en la traducción francesa de 1965. Ambas ediciones del célebre libro de Kung han sido ya recensionadas en nuestra revista. Presentar la obra en español es una gloria más de la ya prestigiosa Editorial Estela y una confianza que se merecía el público estudioso de habla española.

El libro marcó un paso fundamental en la historia del acercamiento entre los cristianos dentro del campo doctrinal. La máxima figura de la teología protestante actual es sometida a examen por un especialista católico y precisamente en el punto clave de la lucha doctrinal del siglo XVI: la justificación. ¿Coinciden en lo esencial la doctrina de la justificación del Concilio de Trento con la doctrina de K. Barth? A este interrogante responde el teólogo protestante en una carta dirigida al autor de este libro que ha constituido el prólogo de la obra desde su edición alemana. Barth que reconoce que la interpretación hecha por Kung de su doctrina sobre la justificación es correcta; reconoce también que si la doctrina que expone Kung sobre la justificación católica es la verdaderamente católica, entonces no tiene inconveniente en coincidir con ella; alaba el esfuerzo de la teología católica actual en el campo exegético y saluda con optimismo los nuevos tiempos que se acercan para un abierto, sincero y caritativo diálogo entre todos los cristianos. Por hoy, lo decisivo es que, de un lado y de otro, la perspectiva se abre y se aclara de nuevo. La labor del teólogo de nuestros días debe ser ante todo un servicio humilde; hay que reconocer que determinadas expresiones teológicas están siempre condicionadas por un tiempo y una filosofía y nunca llegan a ser suficientemente adecuadas. La Palabra de Dios sigue saliendo al encuentro del hombre en cada circunstancia histórica. Kung lo vio y por eso ha dado a su trabajo una impostación histórico-doctrinal digna del mejor elogio.—A. GARRIDO.

WINNINGER - CONGAR, *Le Diacre dans l'Eglise et le monde d'aujourd'hui*, Edit. Du Cerf, Paris 1966, 23 × 14, 314 p.

La permisión del Vaticano II de la restauración del Diaconado como "grado propio y permanente de la jerarquía" (n. 29 de LG) ha confirmado las más sinceras ansias de muchos prelados y ha abierto una esperanza para el apostolado misionero en muchos países donde se hace notar más de cerca la escasez de sacerdotes. Este nuevo quehacer eclesial ha planteado numerosas cuestiones a

los pastores y a los teólogos. En octubre de 1965 se reunían en Roma los participantes al Congreso Internacional sobre el Diaconado, presidido por varios cardenales. Al final Pablo VI alababa en una alocución el interés despertado por el Concilio sobre este tema y animaba a profundizar en las enseñanzas conciliares sobre el Diaconado, bien sea celibatario —para jóvenes bien dispuestos— bien para casados, según indique la diversidad de las situaciones en los diferentes países.

Este libro —hecho en colaboración por multitud de teólogos— parece responder a las palabras del Vaticano II y a las sugerencias de Pablo VI. En su primera parte estudia la historia y situación del Diaconado tanto en el Nuevo Testamento como en diversas confesiones no católicas. La segunda parte presenta una teología del Diaconado en la que merece especial mención los trabajos de Congar, Denis y Winninger. La última parte recoge una serie de estudios sobre la restauración del Diaconado, analizando las enseñanzas del Concilio (Rahner), y el porvenir de los Diáconos en diferentes regiones (América latina, África, Asia y Francia). Termina con un estudio sobre el estado canónico y la formación de los futuros diáconos en la Iglesia. El libro aparece como una obra de vanguardia dentro del movimiento pastoral de la Iglesia del postconcilio.—
A. GARRIDO.

Edition du Centurion. Colección: L'Eglise en son temps.

N.º 11: SCHOONENBERG, P., *Le monde de Dieu en devenir*, Paris 1967, 21,5 × 14,5, 238 p.

N.º 12: *La situation oecuménique dans le monde*, Paris 1967, 21,5 × 14,5, 256 p.

“Le monde de Dieu en devenir”. El P. Schoonenberg, profesor de teología en la Universidad de Nimega, recoge en este libro diversos temas publicados en forma de artículos. No obstante el libro tiene una marcada unidad. El mismo autor lo explica comentando el título de su obra: cada capítulo tiene por objeto *el mundo*, un mundo del que forma parte el hombre. Considera este mundo en desarrollo, como participante en un proceso de evolución y en un drama histórico humano. Por fin, considera siempre el mundo como creación de Dios y en crecimiento constante hacia la “plenitud de Cristo”. A través de las diferentes partes: evolución, el hombre y su origen, historia de la salvación, sentido del matrimonio y teología del trabajo. El autor se esfuerza por hacer ver el sentido del mensaje bíblico a sus hermanos contemporáneos que parten de una visión moderna del mundo y del hombre. No hacía falta que el autor confesara la influencia del P. Chardin, al cual considera como el profeta de la nueva visión de las cosas. La evolución juega un papel importantísimo en el pensamiento del P. Schoonenberg. Y por eso teniendo en cuenta la situación de nuestra civilización, los avances científicos y filosóficos, se esfuerza por esclarecer el significado de la revelación en relación con la nueva manera de pensar y de sentir de este mundo nuevo que está amaneciendo. Así contribuye a abrir un nuevo camino para un pensamiento cristiano que sea verdaderamente contemporáneo.

“La situación oecuménique dans le monde”. El tema del ecumenismo está alcanzando en esta hora postconciliar fronteras nunca soñadas en tiempos pasados. Una contribución a este quehacer es el libro que presentamos. El mundo camina hacia la unidad en todos los sentidos: económico, cultural, social... a pesar de las lamentables situaciones y disensiones existentes todavía. Las iglesias, con su mensaje religioso y evangélico, tienen el deber de hacer brillar la esperanza ante una humanidad con problemas nuevos. A esto contribuirá un ecumenismo bien entendido.

Pero si es cierto que la mentalidad ecuménica es la misma en el fondo para todas las creencias, también es cierto que ella encuentra diversos obstáculos según los países de que se trate. De ahí la razón de este libro que puede prestar un gran servicio, poniendo por vez primera ante nuestra consideración la multiplicidad de las realizaciones ecuménicas. No es un libro que estudie el ecumenismo en términos generales, sino que va analizando la situación ecuménica en las diversas zonas o naciones del mundo: Francia, España, Italia, Países Bajos, Ale-

mania, Inglaterra, Países escandinavos, Africa, Oriente Medio, India, Estados Unidos y América latina. En el artículo dedicado a España aparecen juicios abstractos que no podemos admitir en su conjunto. Seguimos sin dialogar y por falta de este diálogo seguimos con ciertos prejuicios mutuos que se transparentan en este enfoque partidista de los acontecimientos y de las ideas.—A. GARRIDO.

DENIS, H., *Le prêtre de demain*, Edit. Casterman, Tournai 1967, 18 × 11,5, 147 p.

DENIS, H., *Pour une prospective théologique*, Edit. Casterman, Tournai 1967, 18 × 11,5, 139 p.

Estos libros del P. Denis pertenecen a la colección "Points de repère" que con acierto dirige el autor juntamente con Jean Frisque.

"Le prêtre de demain" analiza la figura del sacerdote del mañana con una originalidad digna de alabanza. Un sacerdocio ministerial enmarcado en su tiempo, con una fidelidad cada vez mayor al Maestro su Señor. El libro quiere ser, por confesión de su autor, un acto de fe en el sacerdocio del mañana y más especialmente en el sacerdocio ministerial. Y la mejor manera de asegurar el futuro es profundizar en el presente. De aquí que los diversos capítulos del Libro tiendan a relacionar la teología del sacerdocio ministerial con este mundo en vías de auténtica transformación: el sacerdote dispensador de la gracia en medio de un mundo abierto a lo universal; el sacerdote mensajero de la unidad del mensaje evangélico, en medio de un mundo que camina hacia la unidad. Las últimas páginas del libro están dedicadas a la espiritualidad sacerdotal, parte esencial de ministerio.

"Pour une prospective théologique" aborda uno de los problemas más serios que tienen planteados hoy los intelectuales de la Iglesia. La evolución del mundo en todos los sentidos exigen un nuevo lenguaje teológico, porque si el cristianismo ha sido la religión del ayer, debe ser también la religión del mañana. Los tesoros teológicos de la Iglesia, conservados con una formulación invariable —solamente aptos para los eruditos— han de hacerse vida para los hombres de nuestro tiempo. La teología o es contemporánea o no es tal teología. Nos encontramos ante una de esas paradojas inherentes a la fe. El *nova et vetera* se repite hoy como siempre. Se exige, pues, una teología antropomórfica (que parta del hombre, aunque guardando cierta distancia con cualquier humanismo seco); se exige una teología eclesial, sin confundir transcendencia con apartamiento del mundo; se exige una teología cristológica —*assumptio humanitatis*— que debe situarse a nivel del hombre y del mundo para expresar el plan salvífico de Dios.—A. GARRIDO.

Ediciones Casterman. Colección "Christianisme en mouvement", Tournai.

N.º 2: RICHARDSON, A., *Le procès de la religion*, 1967, 20 × 12,5, 128 p.

N.º 3: NEWBIGIN, L., *Une religion pour un monde séculier*, 1967, 20 × 12,5, 171 p.

N.º 5: TILICH, P., *Le courage d'être*, 1967, 20 × 12,5, 188 p.

He aquí una nueva colección de Ediciones Casterman, dirigida por R. Marlé. Conscientes de este mundo nuevo que está apareciendo, las diversas confesiones eclesiales se preocupan hondamente de salirle al encuentro, precisando el sentido de la fe y el modo concreto de dar testimonio de esa fe. "Le procès de la religion" es un claro ejemplo de esto. Richardson, profesor durante muchos años de la Universidad de Nottingham, recoge en este libro seis conferencias dictadas en el Queen's College de Dundee en noviembre de 1965. Los títulos de las conferencias son de lo más llamativo: crítica de la religión, la religión "abolición" de lo secular, diversas formas de ateísmo religioso, cosmología y lenguaje, la nueva hermenéutica y la "muerte de Dios". Temas demasiado ambiciosos para poder ser resumidos en unas conferencias. Sin embargo queda planteado bastante bien en su conjunto el problema de la secularización del mundo actual y refleja un

conocimiento perfecto del estado de la cuestión. El autor se muestra juicioso y va enfocando cada uno de los temas con una auténtica conciencia cristiana apoyada en la tradición bíblica.

Une religion pour un monde séculier. Cualquiera que haya seguido en estos últimos años el desarrollo de la llamada "secularización" ha podido comprobar el abundante material bibliográfico a que ha dado lugar. Bajo el patronazgo de Bonhoeffer han surgido los trabajos de Vahanian, Gogarten, Van Buren, Hamilton, Robinson, Cox, Wicker. Esta discusión, cargada de sentido teológico, ha saltado a la masa merced al éxito editorial del "Honest to God" del obispo de Woolwich, Robinson. La reacción no podía hacerse esperar aun dentro del campo protestante que es donde más radicalmente se plantea el problema. Quizá la más acertada de las reacciones haya sido la de Newbiggin. El libro que presentamos a nuestros lectores apareció en inglés con el título "Honest religion for secular man", título que hace suponer se trate en parte de una réplica al "Honest to God". Reconoce Newbiggin —al igual que Gogarten o Cox— el aspecto positivo de la secularización y la íntima relación de la revelación bíblica con este proceso cada día más patente en el mundo. Pero a la vez acentúa que este poder liberador "exorcista" de la revelación solamente puede predicarse con la afirmación de la existencia, la autoridad y la acción del Dios vivo. Solamente una fe viva bien entendida, afincada en el misterio cristológico, es capaz de solucionar esta ambigüedad en que se plantea el proceso de secularización. En esa fe tiene sentido la alteridad del mundo y tienen también sentido los graves problemas que de siempre azotan a la humanidad: enfermedad, dolor y muerte, y que Cox en su *Ciudad secular* no les afronta. Un libro muy interesante, con intuiciones muy logradas para el quehacer apostólico. No en vano Newbiggin ha sido misionero en la India durante 23 años y actualmente es obispo de Madras.

Le courage d'être. El teólogo germano-americano Tillich ha sido uno de los pensadores más esforzados en la tarea de reconciliar las exigencias de la fe con el pensamiento moderno. Hombre eminentemente culto, quiere ver un sentido de fe en todas las manifestaciones del hombre: arte, sociología, psicología profunda, política... *Courage d'être*, a pesar de sus ambigüedades, comprensibles desde su punto de vista luterano, responde a este objetivo, ensayando una verdadera antropología religiosa en consecuencia con las necesidades de nuestro mundo.—A. GARRIDO.

THILS, G., *Syncretisme ou catholicité*, Edit. Casterman, Tournai 1967, 19 × 13, 195 p.

¿Qué entiende Thils por sincretismo? He aquí un término equívoco que a través de la historia ha revestido multitud de acepciones. En general podríamos decir que sincretismo es una mezcla más o menos feliz entre las religiones. Como tesis a defender sería un afán de armonizar todos los conceptos religiosos de la humanidad para llegar a una religión universal que fuera útil para todos los hombres.

Han sido muchos los intentos de ver esto mismo en el cristianismo. Así Harnack acude a la filosofía griega, Loisy insiste en la influencia de los "misterios" para la formación de la cristología paulina, Havet subraya la influencia del platonismo. Bauer se inclina por el estoicismo... Y actualmente sigue en pie la tentación. El Decreto conciliar sobre la "Actividad misionera de la Iglesia" en su número 22 hace una llamada a la reflexión teológica para ver por qué "camino puede llegar la fe a las inteligencias, teniendo en cuenta la filosofía y la sabiduría de los pueblos y de qué forma pueden compaginarse las costumbres, el sentido de la vida y el orden social con las costumbres manifestadas por la divina revelación". La diferenciación creciente de las Iglesias puede llevar consigo dificultades y peligros. Se impone huir tanto de una especie de sincretismo como de un falso particularismo. A esta llamada conciliar responde el libro del ilustre profesor de Lovaina. El autor busca desde el principio precisar los límites de este sincretismo y trata de distinguirlo de un universalismo legítimo y deseable. Un libro de auténtico interés en esta hora postconciliar. Sin concesiones a la galería recalca valientemente que la salvación sigue viniendo de Dios en Cristo y por Cristo.—A. GARRIDO.

MAGSAM, Ch. M., *The Theology and Practice of Love*, Edit. Helicon, Baltimore 1965, 14 × 21, 295 p.

Como el mismo título indica, el autor desarrolla el sublime contenido del amor intratrinitario que Dios ha revelado y dado para hacer al hombre partícipe de esa plenitud de vida. El libro está claramente dividido en dos apartados bien diferenciados, y al mismo tiempo, en forzada conexión. En el primero expone con magistral sencillez, a la par que con profundidad, el amor de Dios, desentrañando la riqueza de tal doctrina a través de la Biblia en el Antiguo y Nuevo Testamento y en la Tradición. En sección preliminar ha asentado los principios inconclusos de que "el que no ama, no conoce a Dios", porque Dios es amor, y que este amor consiste en la inhabitación trinitaria, y a continuación analiza lo que podríamos llamar la "teoría del amor" a través de la revelación, como se indicó. Pero no siempre los cristianos encarnan este amor en su conducta, y pasa naturalmente a la segunda sección, con el bien significativo título introductorio "Lo hicisteis por Mí". Es la relación fundamental y misteriosa entre la vida genuinamente humana y las verdades centrales del cristianismo. Amor es vivir y la vida sobrenatural es don de Dios para amarle. Emplea la mayoría de los capítulos de este apartado a la práctica de esta vida plena, a la inserción vital en la propia actuación que implica la trama diaria de la existencia humana. Y así, la caridad como vida que une, y que vida es caridad continua, comprensión, conmiseración, sinceridad y perdón, lealtad, respeto, ayuda y fortalecimiento mutuo, confianza, amor fraterno, conocimiento propio a través del prójimo, purificación respectiva, etc., son temas que indican cómo actualizar esa vida divina en la propia vida, siempre con relación a los demás, en mutua reciprocidad. Constituye, en suma, una teología viviente, enlazada a la tradicional sabiduría cristiana con los perspicaces adelantos de hoy.—I. RAMOS.

STRAUSS. R., *Der neue Mensch innerhalb der Theologie Augustins*, Edit. EVZ, Zurich 1967, 15 × 22, 125 p.

Tema interesante el que ha buscado Strauss en la riqueza doctrinal agustiniana, y que ha cumplido en su casi totalidad. Lo primero que trata de dilucidar Strauss es el nuevo hombre en la perspectiva teológico-filosófica, estudiando la beata vita como meta escatológica, el muy notable estudio sobre el conocimiento filosófico, norma de la vida ético-religiosa y el progreso filosófico-teológico hacia la beata vita. Después de este primer apartado, en lógica visión, incardina la doctrina de Dios en relación con el nuevo hombre, que abarca la experiencia humana de la realidad divina (inmutabilidad, summum bonum, simplex natura, lex intelligibilis...) y el concepto bíblico-cristológico de Dios. Y ya, una vez determinados los principios generales, se introduce en la antropología agustiniana, en las visiones de Agustín sobre el alma y el cuerpo: alma, espejo del hombre en su relación con Dios, purgatio animi; consciencia del alma; origen de la misma; reintegración del alma, rectora del cuerpo; comprensión bíblico-cristiana del cuerpo... Lo que sigue versa sobre la dimensión ética del nuevo hombre: deber y responsabilidad frente a Dios, soberbia como separación, correlación entre ley y gracia y la obra salvífica de Dios conectado con la posibilidad del nuevo hombre por bautismo, penitencia, ley y gracia, fe, voluntad y gracia, primado de la gracia, prioridad de la fe, etc. Y culmina la obra con dos capítulos finales dedicados a la certeza y realidad del nuevo hombre, respectivamente, en que incluye los demás medios de ascensión a Dios y de renovación cristiana para el encuentro con Dios. Por último, de la realidad del hombre nuevo estudia la dinámica existencial de gracia y voluntad, justificación y salvación, el nuevo hombre en Cristo, y la realización del hombre nuevo en la caridad. Como puede verse, el orden es lógicamente bueno, el tema exhaustivo y bien profundizado. Sólo notamos el defecto de la exigua bibliografía, y no tanto por ésto como por la omisión de algunos estudios fundamentales de antropología, del conocimiento agustiniano, etc., de nacionalidades no germánicas. Por lo demás, libro excelente y de buena presentación.—I. RAMOS.

SCHREUDER, O., *Gestaltwandel der Kirche*, Edit. Walter, Olten-Freiburg i. Br., 1967, 12,5 × 20,5, 144 p.

Schreuder, profesor en Nimega, quiere disipar los temores y malestares de gran parte de creyentes ante los conceptos de Iglesia y afines, y ante la asidua perseverancia que la Iglesia demuestra tener de la organización antigua y su inmutable intención de sostener las posiciones tradicionales. El autor ensaya esclarecer la situación, probando destapar las nubes ideológicas que bajo la institución eclesiástica laten, y que, al mismo tiempo, encubren el verdadero estado de cosas. A estos hechos dedica sus investigaciones, fruto de extensos estudios sociológicos.

El cristiano necesita la ayuda de una institución de fe, la Iglesia. Pero esta forma social de la Iglesia tiene que cambiar ante la situación socio-cultural actual, creciente y general. Lo cual —asevera— tiene vigor para nuestro tiempo. Así que la Iglesia debe reconocer la peculiaridad del mundo, es preciso renunciar a sus pretensiones de dominio, y tiene que variar sus relaciones para con el estado, con la economía, con la educación y formación, con la familia y el matrimonio... Ha de constituirse como Iglesia de libertad, y a todo ello está vinculada una nueva distribución de tareas e incumbencias entre la jerarquía y el laicado, etc.

La obra ocupa el número 5 de la colección "Theologia publica" de Walter Verlag.

El libro sigue la buena presentación de la colección.—I. RAMOS.

SÖLLE, D., *Die Wahrheit ist konkret*, Edit. Walter, Olten-Freiburg i. Br., 1967, 12,5 × 20,5, 130 p.

El solo título necesita algunas aclaraciones que la autora se cuida de determinar, lo que evita. Queda excluido un modo de verdad que para sí misma existe y que puede proponerse como inmutable descansando en sí. También se omiten las situaciones aceptadas en que el hombre vive y las necesidades con que de continuo se topa. Por tanto, y a la par, ellas determinan nuestra verdad. Y esta verdad entendida de un modo concreto es —en opinión de la autora— la única base para desmitologizar la Biblia, para reformar la Iglesia y para mudar la sociedad.

La habilidad de Sölle ha quebrado ilusiones de abrir paso en torno a la fe, al menos, de demostrar, en las ocasiones que se ofrecen, la diferencia de la fe popular mágica, el pensamiento científico y la credibilidad purificada. Se recata de hablar de Dios en moldes desfasados porque advierte que la teología no trata de un consejo escondido en el cielo, sino del hombre, y que no debe fabricarse ninguna imagen equívoca de Dios ni del hombre. Estas ideas generales las desarrolla a través de los capítulos que aparecen respectivamente bajo los títulos "¿Es Dios de ayer?". "No tenemos orgullo sino sólo interés". "¿Por qué cambia la teología?". "Teología en vías para la unidad de la Iglesia". "¿Por qué buscáis al vivo entre los muertos?". "Contra la desconfianza en la razón". "La Palabra y las palabras". "No debes fabricarte ninguna imagen". "Iglesia fuera de la Iglesia", etc. En realidad al título le falta una palabra para expresar mejor la temática: Die Wahrheit Christi...

Forma parte de la colección "Theologia publica", vol. 4. Cuidada edición.—I. RAMOS.

SACRAMENTUM MUNDI, *Theologisches Lexikon für die Praxis*. Deutsche Ausgabe herausgegeben von Karl Rahner und Adolf Darlon. Band I: Abendland bis Existenz, Edit. Herder, Freiburg 1967, 27 × 19, 1.312 col.

Hay obras cuyo contenido y significado pende, en parte, de la oportunidad y del momento psicológico del público a que se dirigen. Toda obra de este tipo de orientación, que se dirige a un amplio público moderno y actualizado y que pretende ponerle al tanto de la problemática contemporánea, tiene su éxito asegurado. No es su mayor valor el oportunismo, aunque es preciso dejar constancia

también de ello, porque supone una gran sensibilidad y un vivir a la escucha de los signos de los tiempos y de la dirección ideológica en la que se encaminan.

La presentación de un Léxico de este tamaño cuyo primer volumen tenemos a la vista es siempre difícil, por la multitud de temas abordados y por la diversidad de los mismos. Son todos ellos del máximo interés para nuestro mundo, sean temas como la antropología, el trabajo, la ascesis, el ateísmo, el sacramento de la penitencia, el calvinismo, el movimiento social cristiano, el diaconado, el matrimonio, el diálogo entre la Iglesia y el mundo, el evolucionismo, la eucaristía, la exégesis. En todos se tiende a ofrecer al público los puntos adquiridos en la búsqueda científica y aquellas direcciones hacia las cuales puede canalizarse el pensamiento en la actualidad. Nada mejor que este tipo general de estudios, en los que se recogen en breves síntesis pensamientos dispersos en largas obras. Los especialistas que colaboran tienen siempre la ventaja de sintetizar en poco su mucha actividad.

Los mejores teólogos o solamente conocedores de las ciencias eclesiásticas colaboran en él. Para lo agustiniano hay dos artículos principales, aunque aquí y allá puedan descubrirse incidentalmente algunos otros puntos. Se deben a A. Zumkeller, "Augustinerschule" (col. 430-433), y a Eberhard Simons, "Augustinismus" (col. 433-444). En este último se parte de San Agustín y se hace un brevísimo recorrido del agustinismo, no bien definido, hasta nuestros días. Podríamos oponer mucho a una síntesis como la presente, pero ya comprendemos que no es fácil en tan pocas páginas dar las líneas de fuerza de un auténtico agustinismo. Tal vez se pensará que en el artículo precedente "Escuela agustiniana" aparecería lo específico de esta escuela y para sorpresa se ha visto que la síntesis deja mucho que desear y se ha atendido a los breves puntos que A. Trapè había señalado en un artículo introductorio a esa teología de la escuela agustiniana mucho más rica en contenido y expresión que los enunciados de "primado del amor", "de la gracia" o de "Cristo" o de un "pensamiento concreto". Notamos en la bibliografía de Simons la falta de T. Van Bavel, *Repertoire bibliographique de Saint Augustin*. Steenbrugge 1963, que al menos para las publicaciones de 1950 a 1960 es imprescindible en toda bibliografía y estudio agustiniano.

La tipografía es impecable, como suele hacerlo la acreditada Editorial Herder y todo contribuye a que esta obra, que se publica en alemán, español, francés, holandés, inglés e italiano, tenga la máxima difusión. Por otra parte, es digna de nota la breve y selecta bibliografía orientativa que acompaña a cada artículo. El acierto es máximo y éste Léxico teológico para la práctica brindará preciosos servicios al hombre actual, inquieto por la temática de su mundo.—J. MORÁN.

ARANA, J., *Reflexiones teológicas sobre el hombre*, Edit. Mensajero, Bilbao 1966, 19 x 12, 192 p.

El tema del hombre preocupa hoy más que nunca. El Concilio Vaticano II, en su afán de servir a la humanidad, anhela unir la "luz de la revelación al saber humano" para resolver este angustioso problema que se plantea tan crudamente a nuestra generación. El marxismo, el existencialismo y cualquier clase de filosofía humanista —a pesar de los avances técnicos increíbles de la ciencia actual— chocan siempre con este misterio oscuro e inquietante de ¿qué es el hombre?

El libro del P. Arana está inmerso en esta problemática de máxima actualidad. Pretende armonizar el saber "logrado científicamente, con la verdad de la revelación para aclarar el misterio del hombre" y buscar sinceramente la respuesta sobria y objetiva de nuestra existencia. Estas consideraciones no son charlas piadosas ni invitan a momentos de pietismo trasnochado; son reflexiones seriamente activas para nuestra vida en el mundo, a la vez que abren un diálogo abierto con aquellos que podemos encontrar en cualquier esquina de nuestra vida. La vida cristiana del futuro adquirirá especiales matices dentro de una sociedad eminentemente diferenciada en todos los órdenes; de ahí la necesidad de que la Iglesia y el cristiano reflexionen sobre su papel para desenvolverse en este devenir inmediato e iluminarlo con la Palabra de la Revelación. En resumen:

páginas muy a tono para este mundo universitario en que los problemas de una fe madura adquieren carta de ciudadanía a escala nacional.—A. GARRIDO.

SCHNACKENBURG, R., *Creer hoy*, Edit. Fax, Madrid 1967, 13 × 19,5, 220 p.

La presente obra elaborada por teólogos, algunos de ellos bien conocidos del público, nos presenta una panorámica tanto escrituraria, como práctica y vital del problema básico: la fe.

En el plano científico es Schnackenburg quien nos da una sinopsis profunda de lo que la fe es y exige según la Escritura: la fe se nos presenta como una gran tarea por realizar; "como un sí" al plan de Dios que debemos conservarlo siempre fresco para luchar de continuo contra las presiones que nos asaltan tanto en el interior como en el exterior. Pero además del carácter individual y personal del acto de fe, su realización en la vida (servicio a la fe), tiene un aspecto fundamental: el comunitario. En el Nuevo Testamento la fe en Cristo y su realización sólo podían darse en el seno de la comunidad; un cristianismo individualista es algo que nadie conoce. Y de aquí arranca un problema básico que debe tomarse más en serio: la responsabilidad con respecto a la fe del hermano. Consiguientemente una pastoral auténtica y fructífera tiene que comenzar por fortalecer las células familiares y así resultará fortalecida toda la comunidad local o parroquial y, en definitiva, toda la Iglesia (E. Tewes y V. Schurr).

A nadie se le oculta las implicaciones y complicaciones en que se halla el hombre de nuestro tiempo y su repercusión en el servicio a la fe. Es un hecho incontrovertible el que se va apoderando, aun de la gente corriente, de que la ciencia aplicada, la técnica es la que forma y regula la formación del hombre y no la religión. Uno de los más graves problemas con los que se encuentran nuestros fieles y esperan una solución alentadora (H. Fleckenstein y H. Görres).

Cierra la obra un estudio sobre "la fe como acto complejo" (J. M. Reuss, que intenta demostrar cómo la idea de fe expuesta en este libro está de acuerdo con la doctrina del Concilio Vaticano I.

Tanto por la calidad de los autores, como por el tema, es recomendable el libro. Y por el enfoque genuinamente pastoral que presenta, muy útil será para el sacerdote que esté preocupado por desarrollar una fructífera acción pastoral.—NATALIO G.

GABORIAU, F., *Dieu dans le débat des hommes*, Edit. Du Centurion, Paris 1967, 21,30 × 14,30, 255 p.

Es cierto que el mundo todo es una teofanía natural, como también lo es que la revelación de Dios, en el Antiguo Testamento y por medio de Cristo, no es un problema sino una constatada realidad. Esto no obstante, es un hecho también el que se pueda hablar del problema de Dios en la mente de los hombres. Y es que, por un lado, si bien es verdad que la fe en Dios no se ha de verificar razonando la verdad, también lo es que, en frase de Pascal, "la razón se someterá cuando vea que ha de someterse". Por otra parte la aceptación racional de Dios implica una elevación sobre un materialismo y sobre un naturalismo que han invadido totalmente el ámbito de la especulación humana. Sobre todo esto pueden añadirse el influjo que en la aceptación de Dios o, mejor dicho, en su negación, pueda ejercer el "misterium iniquitatis" de la voluntad humana y, en último término, el hecho mismo de que Dios haya dejado de ser problema porque se pueda hablar de El como de algo "ya pasado de moda". Para el que contemple todo este panorama se ha escrito un libro más que habla sobre Dios. Pero, entendiéndose bien, no será el autor quien nos hable de Dios. El autor, prácticamente, no hará otra cosa que hacer oír a otros hombres que en todos los tiempos han hablado de Dios. No hay exclusivismos en la selección de los textos: los hay de la antigüedad y de los tiempos modernos, aunque es muy natural que se haga hincapié sobre los contemporáneos, ya que hoy es cuando la cuestión se presenta tan debatida en las mentes humanas. Afirmando los unos, negando los otros, el lector podrá escucharlos a todos, tendrá ocasión de constatar sus

posturas, de aprobarlos, de criticarlos y, en último término, de decidir por sí mismo una vez conocido el pensamiento de la humanidad. El autor no promete al lector unos momentos de placer intelectual con su lectura, más bien le invita a una lealtad y rigor científicos que excluyan la superficialidad en tema de tanta trascendencia. Y será precisamente el lector cristiano quien saldrá más beneficiado al ser testigo de ese asalto consciente o inconsciente de los hombres a Dios, que, con frecuencia, es un asalto y un encontrarse consigo mismos.—F. CASADO.

CONGAR, Y. M., *Cristianos desunidos*, Edit. Verbo Divino, Estella 1967, 19 × 12, 496 p.

Traducción española de la obra del P. Congar publicada en 1937. El tema afrontado por el P. Congar y la misma firma del autor avalan más que de sobra este libro. A los treinta años de su aparición en Francia siguen teniendo vigencia las intuiciones de este ilustre dominico. Intuiciones dedicadas a establecer unas bases y "precisar los caminos posibles de un movimiento de reintegración" de las comunidades disidentes hacia la unidad. El Vaticano II ha canonizado prácticamente los esfuerzos de este pionero del ecumenismo en su Decreto Conciliar. El movimiento no puede dar marcha atrás. El problema de una Iglesia desgarrada sigue urgiendo las conciencias y se impone una acción decidida —marcada por la prudencia, la reflexión serena y el estudio fecundo— en busca de esta unidad. "Este libro, confiesa el autor, intenta definir las bases, la naturaleza y las condiciones de ese ecumenismo".

Recorre Congar los orígenes de cada separación, detallando las causas que la provocaron; expone la teología de la Iglesia "una y católica"; somete a juicio las diversas teorías sobre la unidad, existente en las diferentes confesiones cristianas, señalando los puntos de contacto y de separación y termina con un "esbozo, a grandes rasgos, de un programa concreto de ecumenismo católico". Todo ello con una claridad meridiana, sin esconder o soslayar las cuestiones y con un estilo sutil y ágil, a pesar del abundante material bibliográfico de que dispone el autor. Felicitamos a la Editorial por esta iniciativa y la animamos sinceramente para que siga poniendo a nuestra disposición obras de tanta valía intelectual.—A. GARRIDO.

KERTELGE, K., *Rechtfertigung bei Paulus*, Edit. Aschendorff, Münster 1967, 23 × 16, 336 p.

Este libro pertenece a la colección Neutestamentliche Abhandlungen y lleva el número 3 de la nueva serie. Como subtítulo anuncia una serie de estudios acerca de la estructura y sentido real del concepto paulino de justificación. Es en realidad un fruto más de la literatura de colorido ecuménico, y se nos ofrece como disertación para el Doctorado. De este modo quedan perfiladas sus características, formales, y aun materiales, ya que el enfrentarse con un tema semejante significa aspirar a escribir un libro fundamental. Y, en efecto, el lector no se siente defraudado. El libro se compone de dos partes. En la primera se analiza el concepto de "justicia de Dios en el Antiguo Testamento, hasta llegar al mismo Pablo, y el concepto mismo en su esencia, según Pablo". De este modo, en la primera parte se establece el significado tradicional y juntamente la novedad de la fórmula en Pablo frente al movimiento cristiano. Así se despeja realmente una base o punto de partida, ya que delante del lector la esencia del cristianismo es el mismo Cristo, y consecutivamente la fe en ese Cristo, ya que Él es la expresión y revelación de la "justicia de Dios", de la fidelidad a las promesas, a la Alianza y a la Ley. En la segunda parte, en la que se analiza el contenido del concepto de justificación en la de Pablo, exponiendo así los diferentes aspectos y relaciones del concepto de justificación, tenemos un análisis de los fundamentos. Puede decirse así que se trata de un ensayo de teología paulina completa, aunque limitada al problema de los fundamentos. El concepto paulino de justificación significa algo nuevo dentro de la tradicional "justicia de Dios" que se refiere a la fidelidad de Dios al Pacto con Israel. Esa justicia se revela

en Cristo, en cuanto que la Ley termina y comienza una nueva historia, la historia de los "creyentes". De ahí brota la fórmula "justificación por la fe", opuesta a la justificación por las obras de la Ley. En un libro tan fundamental, se echa de menos un estudio, siquiera breve, de la "gracia", en el sentido de una "justificación por la gracia". El autor se atiene con exceso al modo tradicional de estudiar estos problemas en los países protestantes. Le queda pues al lector la objeción fácil: ¿Acaso la fe no es la primera de las "obras"? Fuera de esa objeción lateral, el libro es magnífico. Una amplia bibliografía y los índices correspondientes completan la obra. También la presentación editorial es muy buena.—L. CILLERUELO.

WETTER, F. von, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*, Edit. Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, Münster-Aschendorf 1967, 24 × 16, 486 p.

Este libro pertenece a la Colección "Aportaciones a la historia de la filosofía y teología de la Edad Media", hoy dirigida por M. Schmaus. Se dedica a un tema radical, que hoy llama la atención de los críticos: en la misma colección apareció en 1965 otro volumen muy importante sobre la estructura del ser y el problema de la Trinidad en el mismo Escoto. Toda la filosofía y teología de la Edad Media son puestas a prueba ante un tema semejante. El libro consta de dos partes: en la primera se estudia y analiza el concepto de generación y procesión dentro de la Trinidad; en la segunda se estudian las divinas Personas, ya en general, ya en particular, ya en sus recíprocas relaciones. El libro se termina con una buena bibliografía y los índices correspondientes. Las obras de Escoto, en toda su amplitud y dentro del orden de redacción y publicación de las mismas, son analizadas cuidadosamente para precisar la doctrina. Entre las dos maneras fundamentales de presentarnos a Dios, la griega que presenta al Padre como principio de la Trinidad y la latina, que presenta la esencia como fundamento de las Personas, Escoto se queda con las dos a la vez. Para relacionarlas luego, explica que no se trata de derivar al Padre desde la esencia, como si la esencia existiese primero: no hay aquí prioridad de origen; hay una *prioritas perfectionis et essendi*, en cuanto que la esencia es en el Padre la *ratio formalis essendi simpliciter*. Resulta entonces que el principio de la Trinidad es el Padre. no la esencia, al estilo griego; pero eso se completa y perfecciona, afirmando, al estilo latino que la esencia es la *ratio formalis o principium quo*. Al utilizar la distinción entre el *principium quo* (naturaleza, esencia) y el *principium quod* (Personas) se produce una articulación latina. Lo mismo que con la esencia acontece con la actividad: no existe fuera de las Personas, sino en las Personas. La generación del Verbo y la espiración del Espíritu Santo son explicadas a la manera agustiniana. El pensamiento de Escoto es analizado, no sólo en el escrutinio de todas sus obras, sino también en su lógica sutil y profunda y en su método dialógico, ya que Escoto discurre siempre frente a sus antagonistas. Escoto cita con mayor frecuencia a Aristóteles que a la Biblia: y aunque eso no signifique que se trate de superar los misterios, se revela que la fe de Escoto, como la agustiniana, busca al entendimiento porque se siente un tanto subordinado a él. Si bien el autor no entra de lleno en la relación memoria-voluntad en San Agustín y en Escoto, lo que hubiera sido muy interesante, da la impresión de que Escoto es quizá el mejor representante de San Agustín en la Edad Media, a pesar de su "aristotelismo". La lista de las fuentes, de la bibliografía y de las personas citadas, completan este libro, que es una magnífica contribución a la historia de la teología medieval.—L. CILLERUELO.

Mc SORLEY, H. J., *Luthers Lehre vom unfreien Willen, nach seiner Hauptschrift De Servo Arbitrio, im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition*, Edit. Max Hüber, München 1967, 23 × 16, 340 p.

En ese título va expresado el tema con exactitud. El carácter ecuménico del libro le inscribe en la colección de Contribuciones a la Teología Ecuménica. La polémica de Lutero con Erasmo hace ver que la raíz del protestantismo luterano es la libertad humana, después del pecado original. ¿Qué dijo sobre esa antropo-

logía radical Lutero? Según unos, niega la libertad; según otros, la admite; según otros, la modifica hasta constituir un problema específico. El autor busca en este libro, no sólo una solución entre esos puntos de vista sino también una base ecuménica de teología actual. El libro se compone de tres partes. En la primera, se nos da el estudio crítico histórico: la libertad en la Biblia, en San Agustín, y en la Edad Media hasta llegar a Gabriel Biel y a las primeras exposiciones de Lutero. En la segunda se expone la teoría de Erasmo, en su libro *De libero Arbitrio*. En la tercera se contraponen al anterior el libro de Lutero *De Serveo Arbitrio*. La tesis del autor es que el origen de la postura de Lutero ha de buscarse en la explicación que Ockham y Biel dieron de la doctrina agustiniana de la gracia, y que podría ser calificada de neosemipelagianismo. Lutero, educado en esta doctrina, habría descubierto luego en el estudio de la Biblia y de San Agustín que su neosemipelagianismo era una herejía, combatiéndolo en adelante dentro de la Iglesia Católica. Erasmo trata de defender el libre albedrío, pero presenta la doctrina católica en forma deficiente. Lutero le replica, pero también se excede en sentido determinista y por eso ambos yerran. En cambio, Lutero utiliza bien los argumentos bíblicos, que hablan de una esclavitud del hombre al pecado: en este último sentido los modernos teólogos luteranos coinciden con los católicos en la doctrina radical de la libertad del hombre después del pecado: por ende no puede justificarse una división de la Iglesia bajo este concepto fundamental. La edición del volumen es muy esmerada.—L. CILLERUELO.

MAXSEIN, A., *Philosophia Cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus*, Edit. O. Müller, Salzburg 1967, 21 × 15, 340 p.

Todos recibirán bien esta publicación, que ya era conocida y citada por muchos autores, a base de ciertos artículos adelantados por el autor y de referencias indirectas. La tesis del autor es que el "Corazón" de Agustín va a significar "persona": eso obliga a pensar en una antropología. Pero como ese corazón humano no puede desligarse de Dios, una filosofía del corazón tendrá que ser una filosofía de la religión. Y no se contenta el autor con una general filosofía de la religión, sino que aspira a una religión cristiana, pasando del *cor humanum* al *cor christianum* por una articulación que él cree legítima y segura. No oculta su pretensión de contribuir con este libro a completar el cuadro de la bibliografía agustiniana actual, sino también a orientar quizá en un sentido nuevo los estudios agustinianos. En esta ligera recensión sólo podemos felicitarnos y felicitar al autor, de que el libro haya sido finalmente puesto a disposición de todos. Se trata sin duda de un libro muy importante dentro de la Agustinología, tanto por su originalidad, como por la inmensa cantidad de materiales que aporta a esos estudios de San Agustín. Son variadas las críticas que se habían anunciado ya frente a la tesis del autor. Yo veo en el libro el peligro de una simplificación ilegítima. Repetidamente se ha dicho que el término "cor" significa en San Agustín cosas múltiples y variadas. El significado de "persona" es uno de esos significados. El pretender identificar *cor* con *persona*, sin darnos previamente todos los textos en que se verifique esa identidad, supone incurrir en una falacia, que deja al lector indeciso ante cualesquiera conclusiones que puedan deducirse. Baste por ahora esta advertencia, ya que el libro merece una crítica más profunda y detallada. No dudamos que los aciertos fundamentales de este libro contribuirán realmente a mejorar la marcha de los estudios agustinianos. Además, el libro está presentado en forma inmejorable.—L. CILLERUELO.

KNOWLES, D., *Englische Mystik*, Edit. Patmos, Düsseldorf 1967, 22 × 15, 190 p.

Aunque antes no era muy bien conocida en Alemania la mística inglesa del siglo XVI, los libros de información se vienen multiplicando. El que aquí presentamos, traducido del inglés, es una exposición muy bien hecha, que puede figurar como una suerte de libro de texto. Tres capítulos introductorios nos hablan de la mística cristiana en general, de la historia y evolución de esa mística y de la Inglaterra, en que podían florecer los místicos. Luego se nos van presentando, en

capítulos separados y perfectos, Richard Rolle, La Nube de la ignorancia, Walter Hilton, Juliana de Norwich, Margarita Kempe y Agustín Baker. El autor ha sabido unir una exposición sencilla con unos materiales científicos y un acento cálido con la lectura directa de los textos originales. También la traducción ha sabido conservar el encanto del original.—L. CILLERUELO.

Theologische Akademie, Edit. J. Knecht, Frankfurt 1967, 21 × 13, 98 p.

La colección que se viene publicando bajo ese título nos presenta su cuarto cuaderno, que contiene cinco conferencias. Estas se acomodan a la finalidad de la Institución que pide carácter científico y adaptación a una amplia masa de lectores. Se nos ofrecen los temas más actuales: la espiritualidad vieja y la nueva, el yo-el otro-los dos juntos, el ateísmo, la paz, el clero, expuestos en un lenguaje movido, actual, casi periodístico, avalado con firmas prestigiosas. Es un gran acierto.—L. CILLERUELO.

GOGARTEN, F., *Luthers Theologie*, Edit. J. C. Mohr, Tübingen 1967, 23 × 16, 250 p.

Gogarten nos presenta en este libro a Lutero en su polémica con la Iglesia tradicional, empeñado en eliminar los elementos que indebidamente, a su juicio, habían sido incorporados al depósito auténtico de la fe, empeñado en volver a los elementos esenciales y primitivos de la Iglesia. Es pues una interpretación idealizada de Lutero. Esto no quiere decir que nos presente un Lutero desligado de la teología de su tiempo; por el contrario, dedica el primer capítulo a presentar a Lutero como "teólogo de su tiempo". Sólo quiere decir que la gran personalidad de Gogarten y su inscripción en una escuela específica de teología actual, le lleva a una interpretación de la historia que es muy discutible. De ese modo, este libro es en cierto modo una interpretación estilística de Lutero, pero al mismo tiempo aparece con un doble valor, ya que la interpretación puede tener tanto valor o a veces más que los mismos textos crítico-históricos de Lutero. Por otra parte son tocados, en capítulos separados los más grandes temas de la teología de Lutero. La capacidad de síntesis, el conocimiento profundo, la selección de los textos esenciales, la correlación entre los temas, todo esto está presentado de un modo magistral, que delata a un autor consagrado. Por otra parte Gogarten no pierde nunca de vista la vida de la teología actual, sus problemas, sus angustias, sus vacilaciones, sus posibles soluciones. Finalmente, el estilo, que podríamos llamar religioso, directo, palpitante da al libro un gusto, que no suelen tener los tratados de teología abstracta. Es un compendio maravilloso de la doctrina de Lutero y una renovación de su espíritu. Viene presentado por la Editorial, con la dignidad habitual en Mohr.—L. CILLERUELO.

CHISHOLM, J. E., *The Pseudo-Agustinian Hypomnesticon against the Pelagians and Celestians*, Edit. The University Press, Freiburg 1967, 24 × 16, 222 p.

Podemos felicitarnos de que, al fin, el hermoso librito *Hypomnesticon* haya merecido los honores de una tesis doctoral. Era sin duda una de las claves del triunfo de la teología agustiniana en Europa. Está editado en la Patrología de Migne, 45, 1611-1664, pero muy pocos se tomaban la molestia de leerlo o de estudiarlo, a pesar de su enorme importancia en la controversia pelagiana y semi-pelagiana, que se continuó después de la muerte de San Agustín. Chisholm nos da en este librito los problemas introductorios, prometiéndonos un segundo volumen con el texto crítico. Podemos pues felicitarnos, seguros de que la controversia pelagiana es la controversia de la Cristiandad en Europa. El autor se inclina a atribuir el libro a San Próspero de Aquitania, apoyándose en argumentos críticos de todo género, y contestando a las objeciones que se le puedan ofrecer. La comparación de la doctrina entre el libro y San Agustín revela una coincidencia fundamental y demostrativa, aunque el libro ofrece alguna originalidad. Aunque los argumentos críticos no son nunca definitivos, puede asegurarse que

el autor ha colocado el problema en una luz clara y lógica, que de momento es definitiva. Esperamos complacidos el segundo volumen en el que se nos dará el texto crítico, con lo que la tesis del autor quedará reforzada con el testimonio de la tradición manuscrita.—L. CILLERUELO.

BROX, N., *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon*, Edit. A. Pustet, Salzburg-München 1966, 232 p.

Este hermoso libro nos plantea el problema de los orígenes de la teología católica. Los partidarios de una teología oriental esto es, griega, no deben olvidar nunca en qué condiciones la iglesia judía llegó a ser iglesia griega y en qué condiciones los teólogos griegos fueron organizando su sistema. El libro que aquí presentamos nos hace ver con claridad el problema. Es preciso estudiar la historia de la situación en que nace una teología. Irineo es considerado como "el primer teólogo" y su sistema nació frente a los gnósticos: tuvo que discutir los principios teológicos, la regula fidei, las fuentes de la revelación, la auténtica tradición, la sucesión de los obispos y el primado de Roma. Irineo opone a la falsa gnosis una gnosis verdadera: así va de acuerdo con la escuela de Alejandría. Pero de ese modo la verdadera gnosis viene siempre influida por la falsa gnosis, como acontece en todas las contiendas. La doctrina sobre la Biblia, sobre la verdad y sobre la Iglesia sirven al autor como argumentos probativos. El manejo de la literatura del siglo II y los argumentos que se utilizaban en la literatura apologetica contra los falsos gnósticos, y que el autor maneja con soltura, le han llevado a darnos un libro de la mayor utilidad, tanto para prevenimos contra los prejuicios filohelenistas como para acostumbrarnos al ambiente en que surge la teología.—L. CILLERUELO.

Neuland in der Theologie, Edit. Zwingli, Zürich-Stuttgart 1967, 20 × 13, 352 p.

Presentamos aquí a nuestros lectores el tercer volumen del Diálogo entre los teólogos americanos y europeos. Lleva como título *La teología como historia* y recoge siete conferencias de autores prestigiosos. Es traducción del texto inglés, aparecido con el significativo título *Nuevas fronteras en la teología*. Abre el libro James M. Robinson con una información sobre la situación actual de la teología bajo el título "La Revelación como Palabra y como Historia", haciendo ver hasta qué punto los grandes teólogos actuales se han impuesto a la multitud de los mediocres que venían repitiendo fórmulas abstractas difíciles de comprender. W. Pannenberg nos presenta a Cristo como revelación de Dios, Martin Buss estudia el problema del "sentido de la Historia", relacionada con la historia de la salvación. K. Grobel habla sobre Revelación y Resurrección. W. Hamilton dedica su estudio a las características de la teología de Pannenberg. J. B. Cobb se ocupa de la historia, pero relacionando el pasado y el presente con el futuro, teniendo en cuenta los estudios actuales de la teología. Cierra el volumen de nuevo W. Pannenberg planteando la discusión, acerca de los problemas tratados y sustanciando las conclusiones. Hay que tener en cuenta, para valorar este volumen, el carácter de los teólogos que entran en el debate y de las discusiones mismas dentro de unas tendencias muy características, que no pueden aplicarse a otras discusiones semejantes. No cabe duda, sin embargo, de que estas discusiones entre teólogos americanos y europeos tienen singular importancia, tanto por la tendencia que desarrollan como por la variedad de opiniones.—L. CILLERUELO.

ROBINSON, J. M., *Kerygma und historischer Jesus*, Edit. Zwingli, Zürich-Stuttgart 1967, 23 × 15, 264 p.

Esta nueva edición, corregida y aumentada, pone al día el volumen publicado ya en 1960. Estamos en unos tiempos en que los estudios sobre el tema se multiplican y se acendran y es preciso poner al día los estudios a cada momento. Además el autor necesitaba defenderse de la inculpación de escepticismo completo

acerca del Jesús histórico. En este sentido esta segunda edición es mucho mejor que la primera y anula a la primera en algunos puntos, ya que aporta nueva claridad y determina puntos que parecían dudosos. Si bien es verdad que se multiplican cada día los estudios sobre este tema, el de Robinson continúa siendo uno de los mejores en el planteamiento de los problemas y en la información sobre las posturas actuales. De ese modo se comprende su éxito.—L. CILLERUELO.

Christian Revelation and World Religion, Edit. Burns and Oates, London 1967, 21 × 13, 186 p.

En este cuaderno se nos ofrecen cuatro hermosas conferencias sobre aspectos centrales de la Soteriología, que fueron elaboradas para un Congreso de estudios de Bombay en 1964 (25-28 de noviembre). Las conclusiones a que llegó el Congreso, y que fueron difundidas por la Prensa, se recogen también en este libro.—L. CILLERUELO.

KASPER, W., *Die Methoden der Dogmatik*, Edit. Kösel, München 1967, 19 × 11, 88 p.

Este cuaderno contiene una ponencia que el autor presentó a la Primera Conferencia de Dogmáticos Alemanes, celebrada del 2 al 5 de enero de 1967, en Munich. Como ponencia, nos ofrece un esquema histórico de los métodos utilizados en la exposición de los dogmas, y una perspectiva sobre el método que habrá de adoptar después del Vaticano II. En efecto, una vez que se insiste en los aspectos relativos del dogma, la dogmática cobra la función hermenéutica de presentar el dogma en la situación propia de cada tiempo, colocándose entre la Palabra de Dios y el mundo. Es una función eclesial. La Biblia vuelve a ser *norma normans* y no *norma normata*, lo cual equivale a cambiar la ruta que los profesores venían observando desde hace dos siglos. Es preciso volver a la Edad Antigua y a la Edad Media, pero respetando mejor el sentido normativo de la Biblia misma, y entendiendo que la Iglesia es misionera por su misma esencia: viene de Cristo y se dirige al mundo. El método ha de ser juntamente histórico y especulativo; la historia ha de ser teológicamente estudiada; la especulación ha de ser concreta e histórica. Pero eso significa que nos alejamos de las "tesis" y volvemos a las "quaestiones", que las cuestiones han de ser planteadas de un modo radical y crítico y que, en fin, se trata siempre de una *fides quaerens intellectum*. Anselmo de Canterbury es hoy el modelo del profesor de Dogmática. Tiene pues una libertad amplia, y puede nuevamente utilizar el humor.—L. CILLERUELO.

SCHLETTE, H. R., *Christen als humanisten*, Edit. M. H. Über, München 1967, 18 × 12, 156 p.

Este cuaderno lleva el número 11 de la colección "Problemas teológicos actuales" y se enfrenta con el problema, actual y teológico de la secularización, que implica temas agnósticos y humanistas. Los cristianos tienden a organizar su solidaridad con los "humanistas". Pero ¿qué es el humanismo? Es preciso renunciar a los muchos significados que ese término ha recibido en la historia y limitarse al sentido que los hombres actuales pretenden darle. Y entonces, es claro que el "humanismo" equivale a una crítica de la situación en la que se supone que el hombre ha sido enajenado de sí mismo por las ciencias, las filosofías y las teologías. El humanismo actual quiere que el hombre sea dueño y señor de sí mismo y no viva enajenado. La parábola del hombre que bajaba de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de los ladrones, y que fue despreciado por el sacerdote y el levita, para ser atendido por un samaritano, se ha convertido en un símbolo amenazador. El Vaticano II en su Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy, anuncia la solidaridad de los cristianos con los humanistas. El presente cuaderno es una iniciación discreta y útil para enfrentarse con estos problemas que agitan la mente y el corazón de los actuales cristianos.—L. CILLERUELO.

KÜNG, H., *Die Kirche*, Edit. Herder, Freiburg 1967, 23 × 15, 606 p.

El autor se ha distinguido siempre por su fe en el éxito del movimiento ecuménico. En este libro, dedicado a la eclesiología comienza con estas palabras terminantes: "ha llegado la hora de barrer las diferencias teológicas entre las iglesias cristianas". Con tales palabras se define a sí mismo el autor, y anuncia un propósito generoso, pero también sumamente vidrioso. El movimiento teológico que se inicia con esta publicación no se contenta ya con las bases que hasta ahora aparecían, como tarea común, sino que aspira a declarar injusta y absurda la separación de las iglesias, puesto que no hay diferencias esenciales, que justifiquen esa separación. Küng nos ofrece pues una eclesiología completa, sin perder nunca de vista su postura personal, por lo que este libro conserva su originalidad y su vigor, aunque son tantos los libros que en estos años han salido a la luz sobre este tema. Quizá ninguno de estos libros atiende con tanto cuidado al problema actual de la Iglesia, a la situación real e histórica en que nos debatimos, ni ha tomado tan en serio el movimiento ecuménico. Küng estima que, aunque no podamos solucionar todos los problemas, que discuten las diferentes iglesias, podemos y debemos terminar con la división de tales iglesias.—L. CILLERUELO.

BIEMER, G., *Newman on Tradition*, Edit. Herder, Freiburg 1967, 21 × 14, 208 p.

Es una traducción del original alemán. Se hace sumamente interesante tanto por referirse al gran cardenal, como por referirse al tema de la Tradición, que preocupó grandemente a Newman. La situación de Newman en la Iglesia es para nosotros tan elocuente, que no se puede pasar de largo sobre el tema. Biemer ha estudiado ese tema con amor y circunspección, y nos ha ofrecido un libro muy hermoso y valiente. Muchos no quieren hacerse cargo de que Newman es un símbolo de Europa. Nos ha sorprendido no hallar en la evolución de Newman la fórmula agustiniana *securus judicat orbis terrarum*, que nos parece esencial. Por lo demás, este es un libro muy importante, ya que toca el tema central de Newman.—L. CILLERUELO.

PETRI, H., *Exegese und Dogmatik*, Edit. F. Schöningh, Paderborn 1966, 22 × 15, 256 p.

La relación entre Exégesis y Dogmática ha creado hoy una problemática aguda. La Dogmática es considerada como Exégesis, pero no puede identificarse con ella, ya que la Exégesis tiene otros campos que cultivar. Además, las ciencias históricas obligan hoy a la Dogmática a concretarse en un encuadramiento histórico en cada caso. Por eso se hace necesario plantear correctamente los problemas e indicar las soluciones más importantes que hoy se nos ofrecen. Eso es lo que realiza el autor en este libro desde el punto de vista católico. La teología no debe olvidar las diferencias que existen entre la Biblia y los Dogmas, o entre los diferentes sistemas de Dogmática. La estructura humana y divina de la Biblia indica su autoridad y también sus límites: es el "canon" para hablar de Dios y de la revelación; es palabra de Dios, pero en una situación determinada y al través de las ideas y mente de un hombre determinado, y en un mundo y sociedad históricos y evolutivos. Los dogmas han de concretarse según el mensaje original de la Biblia, pero también según las implicaciones lógicas que contiene el mensaje, en una iglesia determinada y evolutiva. La Biblia es palabra de Dios, el dogma es palabra formalmente humana: por eso una verdad sólo podrá ser definida, si va de acuerdo con la Biblia. Por eso hoy se exige que la Exégesis bíblica y la Exégesis dogmática se vayan acoplando para explicarse recíprocamente. La teología positiva ha de ir elaborando los datos que la Exégesis dogmática ha de acoplar a la Exégesis bíblica fundamental. Los enormes progresos que en nuestro tiempo se han realizado en el terreno bíblico, han de ser incorporados a la Dogmática, como fundamento de una Dogmática mejor fundamentada. Pero eso implica enormes dificultades, dada la variedad de opiniones que reina en la Exégesis bíblica. Es pues inevitable una "crítica". Dios

es el objeto material de la Exégesis bíblica, de la Teología bíblica y de la Dogmática. Pero el objeto formal es diferente. Mientras las dos primeras estudian la revelación tal como se halla en sus fuentes, la Dogmática las estudia en una forma objetiva dentro de la historia y de la filosofía, para formar sistema. La tensión que inevitablemente existirá entre ambas disciplinas, la bíblica y la dogmática, ha de servir para fecundar a las dos.—L. CILLERUELO.

S. JOSEPH, C., *Totus Christus in S. Augustin's "Enarrationes in Psalmos"*, Edit. St. Joseph Press, Trivandrum (India) 1966, 24 × 17, 94 p.

El tema del Cuerpo místico atrae hoy a muchos estudiosos. Aquí presentamos una tesis doctoral centrada sobre el concepto del Cuerpo místico, en la Cabeza y en el Cuerpo, siguiendo a San Agustín en las Enarraciones. No pocos críticos han llamado ya la atención de que quizá en esta obra es donde mejor mantiene Agustín el equilibrio católico, ya que luego las controversias pelagianas le inclinan un tanto, dicen los críticos, hacia el pesimismo. Las dos limitaciones que el autor se impone, la de las obras de Agustín y la del aspecto de Cristo, dan al presente estudio el carácter de una contribución a la Cristología y a la Soteriología agustinianas, dentro de ese concepto del Cuerpo de Cristo.—L. CILLERUELO.

FUMAGALLI, J. M., *La dottrina della "justitia hominis" negli scritti antipelagiani di S. Agostino*, Edit. Teresianum, Roma 1967, 24 × 17, 72 p.

Este cuadernito contiene una parte de una disertación doctoral. El tema como se ve, no puede ser más interesante. El autor protesta de la indiferencia con que la modernidad mira las últimas obras de Agustín, lo que nos lleva al riesgo de un malentendido fundamental. La disertación se dedica a remediar esa deficiencia, relejendo todos los últimos escritos del santo, buscando un sentido de contexto general y un punto de partida realmente radical, que se define como "justicia del hombre". Una vez más, la antropología religiosa aparece como punto de partida en Agustín, si se estudia su pensamiento totalitario. Otra cosa sería si se estudiase concretamente el aspecto teológico. En ese caso, habría que discutir si la antropología religiosa de Agustín nos lleva a situar la "justicia de Dios", como problema fundamental, tanto en Agustín como en San Pablo. Pero el autor lo advierte oportunamente. Es una hermosa contribución a un gran problema.—L. CILLERUELO.

CAPANAGA, V., *La Iglesia es la espiritualidad de San Agustín*. Separata de *Ephemerides Carmeliticæ* 17 (1966) 88-133.

Con este hermoso artículo contribuye el P. Capanaga a fomentar el estudio que actualmente se viene haciendo sobre la Iglesia en San Agustín.—P. OCHOA.

BENZO, M., *Teología para universitarios*, Edit. Cristiandad, Madrid 1967, 19 × 11, 392 p.

La cuarta edición de este libro de Miguel Benzo demuestra claramente la excelente acogida que ha tenido desde su primera aparición en 1961.

El intento de Benzo —una exposición del dogma cristiano— viene más que justificada por el público a que va dirigida la obra. Parecería a primera vista ridículo que en 400 páginas y en un formato más bien reducido y manejable, el autor pretendiera compendiar todo el saber teológico, precisamente cuando lo dedica a unos espíritus universitarios. Sin embargo Benzo consigue su objetivo: "despertar el deseo de estudiar y aprender teología". Su libro es una selección de temas fundamentales que, partiendo de un planteamiento antropológico de los problemas, procura adaptarse a la formación de nuestros universitarios en

materia religiosa. Se centra ante todo en la teología bíblica haciendo ver al joven el rico venero doctrinal de la Palabra de Dios, fuente de salvación a la que hay que venerar y darle humilde acogida en nuestra conciencia. Sin afán científico Benzo logra un libro ideal para su propósito concreto. Sin recargarlo de citas, el autor va insertando una selecta bibliografía, dando cabida de modo especial a los autores modernos —filósofos y teólogos— que los universitarios pueden fácilmente manejar. Esperemos que el autor remoce su obra con las aportaciones conciliares en próximas ediciones.—A. GARRIDO.

PAUPERT, J. M., *¿Es posible todavía la fe?*, Edit. Península, Madrid, 19 × 13, 240 p.

Ediciones Península está haciendo un gran favor al público español con sus diversas colecciones. El libro que ahora comentamos pertenece a la colección "Compromiso cristiano". Con esta colección pretenden los editores activar la conciencia histórica de los cristianos para que la palabra "compromiso" no sea un simple vocablo más. Son obras de interés en el que aparece el catolicismo contemporáneo en su máxima apertura a los signos de los tiempos nuevos.

El autor del libro es un católico laico que afronta los hechos con una sinceridad pasmosa. Nos hace ver cómo ha logrado compaginar la fe cristiana y conformarla con un mundo moderno. Es una obra valiente que afronta los serios problemas de la teología: existencia de Dios y creación; Cristo, su encarnación, resurrección, su Iglesia en nuestros días... Paupert piensa en voz alta, poniendo al desnudo las estructuras de su fe y los caminos que ha seguido. Y lo hace convencido de plantear una teología que él llama *testimonial* junto a una teología dogmática. Aunque reconoce el valor de esta teología dogmática, Paupert no puede por menos de mostrarse pesimista con esta dogmática: fuera de unos pocos espíritus cultivados que se dedican a ella "no significa absolutamente nada para los demás", ya que queda reducida a su más simple expresión —la del catecismo— con el peligro de una formulación vacía y muerta. De ahí la necesidad de que ciertos espíritus inmersos en la corriente del mundo planteen esta teología testimonial que puede ser un auxiliar poderoso para la teología dogmática, ya que pone de relieve aspectos nuevos o quizás olvidados y reclama una orientación más adaptada a la época. Por sus páginas, a la vez que piensa sobre las tesis más debatidas de nuestra época (mito, evolución, monogenismo, mal), aparecen los nombres de eminentes pensadores, encarnación viva de esta teología testimonial preconizada por él: Pascal, Bergson, Chardin... Amigo íntimo de los grandes teólogos de nuestro tiempo, en especial del P. Chenu, el autor merece ser escuchado y sus páginas contribuirán a activar la investigación, la pastoral y la acción.

Una advertencia queremos hacer a la Editorial: la traducción parece resentirse de pesada y en ocasiones resta claridad a la exposición. Frases forzadas que dificultan el marchamo de las ideas y exigen excesiva atención por su complicada sintaxis.—A. GARRIDO.

GONZÁLEZ RUIZ, J. M., *El Cristianismo no es un humanismo*, Edit. Península, Barcelona 1967, 20 × 13,5, 228 p.

De sobra es conocida entre el público culto español la obra de José María González Ruiz. Su firma está acreditada entre las primeras en el movimiento teológico de la Iglesia española. Exégeta por vocación, pensador profundo y abierto, González Ruiz nos ha dado ya frutos logrados de su trabajo. Ha participado también en los trabajos del Vaticano II y algunos de sus escritos han sido utilizados en la redacción definitiva de la "Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy" y de la "Declaración sobre la libertad religiosa".

El libro que ahora nos ofrece en Ediciones Península, es una obra de exégesis seria y encantadora. En contra de lo que se podría pensar al leer el título, el libro es, en decir del P. Chenu, "la expresión de una lectura profunda de la Biblia, de la historia santa, supremo criterio de la historia, fuente viva de su inteligencia divina". De ahí parte el autor, dejando al lado elucubraciones de

tipo especulativo y apologético. En estrecha línea con el Concilio elabora una teología del mundo con todas sus consecuencias dirigida a acomodar una verdad inmutable a las coyunturas cambiantes. La historia de salvación se inserta plenamente en la historia del mundo en virtud del don gracioso de Dios que tiene su cenit en Cristo. La tensión escatológica del mundo y del pueblo de Dios está presente en este desarrollo de la historia profana. Y es la Iglesia, en referencia al mundo como al lugar de su encarnación de gracia, la que volviendo al sentido inicial de la Buena nueva, ha de presentar al mundo las leyes de este compromiso que tiene con la historia. Puntos interesantísimos también consecuencias bien definidas para un diálogo con el ateísmo contemporáneo, este diálogo que en decir del autor "ya no es facultativo sino estrictamente obligatorio para un católico". Diálogo prudente y sincero, con profundidad intelectual, profesión sincera de la propia opinión, exposición clara de las ideas. "Solamente desde este sincero y arriesgado compromiso de una Iglesia humildemente dispersa a lo largo y a lo ancho de la convivencia humana, podrá despejarse el eclipse de Dios en esta vieja y gloriosa humanidad, a la que entrañablemente pertenecemos".—A. GARRIDO.

VARIOS, *Mito y fe*, Actas del coloquio celebrado en Roma, bajo la dirección de Enric Castelli, Edit. Aubier-Montaigne, Paris 1966, 25 x 18, 585 p.

Ante nosotros una de las aportaciones más logradas en los últimos años acerca de este problema del "mito". ¿Una definición de mito? Ya son innumerables las respuestas dadas a esta pregunta, cada cual según el sistema que adopte como criterio de su pensar. Esto nos conduce, como anota Castelli, a una fenomenología de los mitos. Y a la luz de esta fenomenología adquieren particular interés los mitos del paraíso perdido, del árbol de la ciencia, del pecado, de la justicia, de la redacción...

El presente volumen, realizado con el más escrupuloso método científico, recoge las ponencias, discusiones y comunicaciones del coloquio internacional sobre *Mito y fe*, celebrado en Roma del 6 al 12 de enero de 1966, y organizado por el Centro Internacional de Estudios humanistas y por el Instituto de Estudios filosóficos de Roma. Colaboran intelectuales de diversas tendencias —a veces opuestas—, pero todos ellos comprometidos igualmente en un esfuerzo común hacia un ecumenismo concreto. Los trabajos recogidos son una nueva puesta a punto del problema de la desmitización a través del análisis realizado por filósofos, teólogos, historiadores y filólogos. Esta nueva puesta a punto se abre con este interrogatorio: "¿El mito del misterio es el misterio mismo del mito? Y se cierra así: "La fe kerigmática y la buena fe es un solo y único problema?". Cuestiones ambas que ocupan hoy el centro mismo de la teología en su orientación esencialmente ecuménica.

Imposible del todo hacer una reseña y un comentario sobre cada uno de los veintiséis trabajos que componen el libro. Permítasenos por lo menos resaltar la exposición de R. Panikkar sobre "*la fe, dimensión constitutiva del hombre*". Amplía el campo de visión de la fe considerándola como "una dimensión antropológica del hombre". Aunque Panikkar habla en un lenguaje cristiano-occidental, él mismo afirma que una reflexión seria sobre la fe no debe descartar lo que los hombres de todos los tiempos han considerado como esto que nosotros llamamos "fe". Intenta mostrar la raíz antropológica y universalmente humana de la fe, de esa fe constitutiva del hombre. Le siguen los estudios de H. Oott: *estructura del acto de fe*; K. Kerényi: *el mito de la fe*; A. Vergote: *mito, creencia alienada y fe teologal*, que en una simple ojeada superficial despierta sumo interés, ya que afronta el tema de la desmitización, punto clave en toda filosofía y teología actual. La cuestión viene planteada así: relación entre el anuncio de la palabra y sus representaciones visibles. El kerigma cristiano toma la Palabra de Dios, anuncia de este modo una acción divina manifestada en algo visible". ¿Es esto una representación mítica?, ¿en qué sentido? Analiza la importancia del lenguaje y adopta una postura con respecto a Bultmann. Centra en serio el problema: mito-fe y sus mutuas relaciones. Dejando aparte otros estudios, dejemos constancia al menos de los trabajos de Ladriere: *fe y cosmología*; Waelhens: *el mito*

de la desmitización; Cirardi: *desmitización y ateísmo*, y la crítica de Theunis a la *idea de teología de R. Bultmann*.

En conclusión: diversos puntos de vista según los distintos autores, diálogo abierto dentro de un alto nivel intelectual y visión clara y precisa de la realidad e importancia de este angustioso problema actual. Todo ello merece nuestro aplauso y admiración.—A. GARRIDO.

VARIOS, *Conceptos fundamentales de la Teología*. T. III. Meditación-Protestantismo. T. IV. Redención-Virtud, Edición dirigida por Einrich Fries, Editorial Cristiandad, Madrid 1966, 21 × 14, 582 y 519 p.

Bajo la dirección de uno de los teólogos más solventes hoy día —H. Fries— publica Ediciones Cristiandad los dos últimos volúmenes —III y IV— de la obra. Siguiendo la línea de los dos primeros y con igual método y éxito, contienen los artículos desde Meditación hasta Virtud, tratados felizmente por los teólogos más relevantes de hoy día —K. Ranher, H. Fries, Schmid, O. Karrer, Scholz... y otros—.

Una obra como esta, que pretende ser una especie de diccionario teológico, selecto, científico y rigurosamente fiel a la verdad y a la evolución progresiva, resulta ambiciosa. Pero hemos de decir que llena plenamente esa sana ambición, tanto por sus temas fundamentales e interesantes como por el sentido profundo, serio y actual que se le ha dado. Su garantía de éxito queda respaldada por la evidente valía de sus autores, que en cada cuestión planteada estudian los diversos aspectos a la luz de las orientaciones más modernas y hacen resaltar, como merece, el tema bíblico y a veces la reseña histórica correspondiente; además los contactos posibles con el pensamiento filosófico de nuestro tiempo.

Creemos que el criterio que ha presidido la elección de temas y su exposición ha sabido armonizar lo que siempre ha sido y seguirá siendo en teología de perenne interés, con lo que bajo signos nuevos nos ofrecen las perspectivas actuales. Por ello, podemos confiar en el pleno servicio de esta interesante obra, que, si bien limitada forzosamente por su mismo carácter a términos bien precisos y a sucintas exposiciones, queda completada por una modernísima y selecta bibliografía. El cuarto tomo contiene, además, unos índices de conceptos bien elaborados que permiten el manejo fácil de la obra.

Nuestra cordial felicitación por tal trabajo a los autores y a Ediciones Cristiandad que ha hecho posible su adquisición a los lectores de lengua española.—A. GARRIDO.

Ciencias Morales

VARIOS, *La droga que dilata la conciencia*, Edit. Feltrinelli, Milano 1967, 23 × 14, 276 p.

Se ha hablado frecuentemente en los últimos años sobre las píldoras que permiten a la mente el manifestarse o dilatarse a la conciencia. A esas noticias que ordinariamente son materiales recibidos de segunda o tercera mano oponen los científicos, psiquiatras y filósofos de este volumen sus investigaciones personales. Y frente a la actitud bastante negativa que ha tomado la discusión en Norteamérica lo mismo que en algunas naciones de Europa en las que se les ha dado una amplia publicidad, estos autores consideran más acertada la posición optimista y aprobatoria adoptada por las autoridades sanitarias del Canadá. La mejor lucha en contra de las posiciones negativamente extremistas es la recta información que los autores ofrecen al público en este volumen. La sociedad las teme, pero los autores sostienen que solamente una sociedad no rectamente

democrática y anclada en un inmovilismo tiene que temer los efectos de dichos preparados químicos. Ellos pueden desarrollar la conciencia y ninguna autoridad civil puede arrogarse el derecho de fijar los límites de las conciencias individuales, afirma decididamente Solomon, a pesar de que a Leary y a Alpert les haya costado la pérdida de su puesto de enseñanza en las universidades y la prohibición de continuar sus investigaciones. Al moralista, dentro de la corriente de integración de las ciencias humanas en la moral, le presta la obra valiosísima información sobre temas íntimamente relacionados con la moral médica como: la modificación del comportamiento, los efectos clínicos de dichos preparados, las drogas y la religión, los cambios de personalidad, etc.—Z. HERRERO.

MASTERS, W. H. - JOHNSON, M. D. y V., *L'atto sessuale nell'uomo e nella donna*, Edit. Feltrinelli, Milano 1967, 23 × 15, 334 p.

Los técnicos catalogan esta obra entre las que aportan algo positivo al tema que se estudia. Se trata de un estudio de los aspectos fisiológicos y anatómicos de la vida sexual tanto en el hombre como en la mujer. Es un estudio detalladísimo acompañado de los correspondientes grabados. Bien se le puede considerar como un diccionario completo sobre todos esos fenómenos anatómico-fisiológicos de la vida sexual humana. Está escrito con el ánimo de ayudar a solucionar ciertas insuficiencias sexuales como la pseudo-frigidez, la pseudo-impotencia, etc. Esto les permite informar también sobre las relaciones existentes entre sexualidad y embarazo, sexualidad y vejez y sobre todo sobre las exigencias sexuales existentes tanto en el hombre como en la mujer. Todos estos datos, por otra parte, no son fruto de un estudio frío de laboratorio, sino de una experiencia adquirida por los autores durante once años en los que han examinado cuidadosamente más de 10.000 ciclos sexuales de unas 700 personas de ambos sexos. No hace juicio alguno de tipo sexual. Presenta los hechos simplemente sin adentrarse en un juicio valorativo moral. Y no es que no se hayan presentado el problema moral. Sabían que escribían sobre un tema delicado que pudiera suscitar las más encontradas reacciones y entre ellas también la del escándalo. Y tienen razón, dada la plena libertad y claridad con que tratan los temas y los grabados que les acompañan. No obstante han pensado que el escándalo que pudiera producir en algunos o muchos está suficientemente compensado por la información bien fundamentada que se prestaba a los demás, preservándolos así de la lectura de una literatura pornográfica que tanta difusión ha encontrado y que no suele ofrecer la fundamentación tan seriamente científica que ofrece la presente obra.—Z. HERRERO.

WELTY, E., *La Encíclica del Papa Juan XXIII: Mater et Magistra*, Edit. Herder, Barcelona 1965, 18 × 11, 183 p.

UTZ, A. F., *La Encíclica de Juan XXIII: Pacem in Terris*, Edit. Herder, Barcelona 1965, 18 × 11, 200 p.

Son sendas ediciones manuales de las citadas encíclicas. En cuanto a la "Mater et Magistra" el texto de la encíclica va precedido de una síntesis bien lograda de la doctrina social de la Iglesia, realizada por el P. Welty. Sabe destacar las ideas fundamentales sociales defendidas, sobre todo, por la "Rerum Novarum", la "Quadragesimo Anno" y por Pío XII en sus diversas intervenciones. Esto permite al lector situarse en una perspectiva óptima que le facilita la interpretación de la "Mater et Magistra", ya que la citada encíclica se construye sobre los principios y decisiones de los Papas que precedieron a Juan XXIII, aplicándoles al final a los problemas y necesidades de nuestro tiempo.

Utz, profesor de Ética y Filosofía Social en la Universidad de Friburgo, presenta la encíclica "Pacem in Terris" en una introducción en la que estudia con valentía el tema de una pretendida evolución de la doctrina social y política de la Iglesia. Realmente merece especial elogio el empeño puesto por no dejarse dominar por las leyes sociológicas. Las conoce y conoce también la realidad social

actualmente existente, pero también conoce perfectamente el lema pontificio de que la economía como todas las demás ramas sociales deben de estar al servicio de la concepción cristiana del hombre, no por ser cristiana, sino por ser la más completa, y se aplica con seriedad a indicar cómo pueden servir dichas leyes al desarrollo integral de todos los hombres. Con el gran criterio fijado por el mismo autor o tal vez de selección que tiene la editorial Herder, de presentar un estudio del tema central de cada encíclica el P. Utz presenta una síntesis muy apreciable de las doctrinas pontificias sobre la filosofía del Estado que permite encuadrar perfectamente las ideas desarrolladas en la Encíclica.—Z. HERRERO.

VARIOS, *La Encíclica de Pablo VI: Populorum Progressio*, Edit. Herder, Barcelona 1968, 18 × 11, 175 p.

Este comentario se debe a la pluma de un escogido grupo de profesores del Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales fundado por Monseñor Raúl Silva Henríquez. El comentario busca inteligentemente la divulgación del lema principal de la Encíclica: "Desarrollo integral de *todo* el hombre y de *todos* los hombres". Hacen resaltar convenientemente que los enemigos del citado desarrollo no lo son ni el liberalismo en sí mismo considerado, ni la técnica, ni el progreso material, sino más bien los criterios egoístas y materialistas que se infiltran en el liberalismo, en el progreso, etc. Todos los medios de progreso han de ser instrumentos de la persona y de todas las personas y no solamente del egoísmo individual de las clases privilegiadas. Se precisa la educación de las conciencias en este terreno y esta es la razón por la que interviene la Iglesia. Su misión es ayudar a comprender mejor los valores del hombre y a establecer una jerarquía recta entre los mismos. Una serie de notas explicativas, acompañada de ciertos cuadros explicativos y de magníficos índices facilitan la lectura más ágil de la Encíclica.—Z. HERRERO.

VARIOS, *Aux sources de la morale conjugale*, Edit. Duculot, Gembloux 1967, 19 × 13, 173 p.

Libro de suma actualidad por los temas tratados y por la erudición con que los autores desarrollan sus respectivos capítulos. En medio de un esfuerzo de adaptación a las corrientes modernas tratan de precisar los datos morales sacados directamente de la moral neotestamentaria, para tratar, a continuación, de vitalizar con el pensamiento bíblico los temas actualmente debatidos: ¿la naturaleza humana es norma de moralidad?. Moral y milieu humano, La autonomía de la conciencia y sus bases psicológicas. Moral dinámica y conflicto de los valores. Las grandes etapas de la moral cristiana sobre el matrimonio, La comunidad conyugal y familiar según el Concilio Vaticano II. Los diversos autores hacen una magnífica síntesis del tema en sus diversos capítulos. Tratan los puntos con gran decisión y claridad pero no podemos decir que nos ofrezcan una solución convincente para todos y bajo cada uno de los puntos de vista. En su descargo hemos de decir que los temas no se prestan a concretizaciones matemáticas.—Z. HERRERO.

BRESCH, L., *Busse und Beichte. Theologische und seelsorgische Überlegungen*, Edit. J. Knecht, Frankfurt 1967, 20 × 13, 120 p.

El Concilio Vaticano II pide, en su Constitución sobre la Liturgia, que se revise el "rito y las fórmulas de la penitencia, de manera que expresen más claramente la naturaleza y efecto del sacramento". Sería demasiado sencillo el limitar esta reforma a las maneras externas de celebrar el sacramento. Lo externo, las formas externas de este sacramento, nunca son fin. Siempre serán la exteriorización de la realidad íntima del sacramento. De aquí que la reforma de "los ritos y las formas", que pide el Concilio, exija la reflexión teológico-moral-pastoral sobre los elementos constitutivos y significativos del sacramento. Organizar paraliturgias de tipo comunitario para celebrar el sacramento de la reconcilia-

ción será fácil, pero serán lenguaje mudo e ininteligible mientras los mismos pastores de almas no hayan calado profundamente en toda la intimidad significativa del sacramento. Y a los fieles les dirán las nuevas fórmulas tan poco como las tradicionales mientras no haya quien se las explique de forma inteligible. Los autores de este pequeño, pero denso volumen, intentan introducirnos en la interioridad del sacramento. B. Schüller en su estudio hace más inteligible los conceptos de pecado mortal y venial, sin olvidar las actuales discusiones sobre la posible división tripartita del pecado; O. Semmelroth acentúa el aspecto eclesiológico, escatológico y trinitario de los elementos estructurales de la penitencia sacramental; L. Bertsch ofrece una exposición razonada sobre las actuales discusiones en torno a las diversas formas externas de celebrar el sacramento, de manera que la confesión de devoción no vaya disminuyendo por falta de significación en la manera de realizarla; finalmente H. Roth nos da su opinión sobre las relaciones existentes entre el sacramento de la penitencia y la dirección de las almas.—Z. HERRERO.

JANSSENS, L., *Mariage et fécondité*, Edit. J. Duculot, Gembloux 1967, 19 × 13, 120 p.

La prensa diaria habla con cierta frecuencia de los problemas matrimoniales, coronados todos ellos por el de la regulación de los nacimientos. Algunos documentos de la Comisión especialmente encargada de estos temas son ansiosamente leídos por los católicos. Unos y otros causan la impresión de un cambio notable en las directrices señaladas por los entendidos en el tema de la moralidad cristiana, a pesar de que la Iglesia no haya hecho propias tales orientaciones. La conclusión normal es la desorientación y el preguntarse sobre el por qué de esta variación fundamental. El canónigo Janssens trata de ayudar a comprender al público de lengua francesa los antecedentes que motivaron la toma de posición de la "Casti Connubii" igualmente que su relación con el Magisterio infalible de la Iglesia. Lo hace con la seriedad ya acostumbrada en sus estudios. Se muestra totalmente decidido por las nuevas orientaciones a cuya fundamentación dedica su entusiasmo, con espíritu de servicio a la Iglesia y también con respeto por el esfuerzo realizado por los hombres que le han precedido. Tanto el público como los estudiosos de la moral sentirán la necesidad de tener delante el presente estudio siempre que traten de comprender las razones de las diversas actitudes que podamos encontrar en la discusión de un problema que, por diversas razones, interesa a todos. Ciertamente no todos los conocedores de San Agustín están de acuerdo con las afirmaciones que aquí se hacen sobre su pensamiento. Precisamente, haciendo referencia a estudios anteriores del canónigo Janssens y casi simultáneamente a la publicación de este libro en forma de artículo resumido en *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, se publicaba en esta misma revista un artículo en el que J. Morán defendía una interpretación distinta del pensamiento agustiniano.—Z. HERRERO.

Control y regulación de nacimientos. El "Dossier" de Roma, Edit. Nova Terrae, Barcelona 1967, 19 × 14, 165 p.

Realmente es difícil hacer una presentación equilibrada de este volumen. Libres de ser causas eficaces de la indiscreción que dio publicidad primera a los estudios realizados por la Comisión encargada del estudio de un problema tan difícil, que el Papa quiso reservarse a su juicio, hemos de alegrarnos de poder manejar también nosotros estos documentos que ya estaban manejando otras naciones o nosotros mismos en idiomas diversos. Es un servicio de información que hemos de agradecer. Esperamos que sepa tomarse como un elemento de reflexión serena vivificada por una ascesis que procure dominar el elemento pasional y sentimental, ya que el tema, por ser acuciante y tocar los elementos más íntimos de las relaciones entre el hombre y la mujer, como decía Pablo VI, se presta a pensar con una excesiva dosis sentimental. Y hemos de decir sinceramente que la presentación presta poca colaboración y no predispone a esta reflexión serena. Alfonso C. Comín, en su presentación, está lejos de ser el

maestro equilibrado que conduce a la reflexión tranquila de la razón y a una visión integrante de todos los elementos positivos, completa y libre de todo partidismo. Impresiona constatar que en dicha introducción se presenten, con cierta animosidad los argumentos de una de las partes como "argumentos capciosos y sofisticos, siguiendo un estilo formalista y pseudo escolástico, tratando en tal o cual momento de "intimidar" a la Santa Sede con las graves consecuencias que se seguirían caso de adoptarse el criterio de la mayoría" (p. 10). También quiero advertir que no podemos limitar el estudio de este "Dossier" al tema de las píldoras o regulación de los nacimientos. Su contenido, caso de aprobarse, tendrá amplísimas repercusiones en el planteamiento y solución de un considerable número de importantes problemas morales.—Z. HERRERO.

BALTENSWEILER, H., *Die Ehe im Neuen Testament*, Edit. Zwingli, Zürich 1967, 23 × 16, 288 p.

Se trata del trabajo presentado por el autor como oposición de cátedra en la Facultad de Teología de la Universidad de Basel. El estudio exegético aquí presentado quiere responder, desde el punto de vista bíblico, a las siguientes preguntas: ¿Cuál es la esencia del matrimonio?, ¿qué papel juega el matrimonio en la vida de los hombres y de la sociedad?, ¿cómo se podría acentuar el carácter institucional y público del matrimonio, soslayando, al mismo tiempo, el peligro de caer en las categorías del derecho natural?, ¿tiene el matrimonio un sentido cristiano y hasta dónde influye este sentido en todo matrimonio, sobre todo en el de los no cristianos? El autor, para lograr la respuesta deseada, se centra en el estudio de los pasajes bíblicos referentes al matrimonio, a la soltería y al divorcio. Es un buen exponente del pensamiento protestante. El matrimonio encuentra su raíz última en la creación, pero también pertenece a la esfera de la religión, del derecho, de la sociedad y de la cultura. No es una idea desnuda. Es algo que se desarrolla en el ambiente humano de cultura determinada, etc., de aquí que no pueda ignorar las circunstancias actuales, lo cual hace asumir con cautela las afirmaciones bíblicas. Están dichas en época distinta que vivía una mentalidad diversa. No basta, pues, repetir las afirmaciones bíblicas. Es necesario saber trasponerlas convenientemente a nuestras circunstancias.—Z. HERRERO.

RENARD, H., *L'automobiliste et la morale chrétienne*, Edit. J. Duculot, Paris 1967, 19 × 13, 305 p.

La importancia del tema en el viejo continente se deja entrever con el simple recuerdo de algunos datos: de cada cinco hombres uno posee automóvil, el 75 por 100 de los accidentes son imputables a los conductores, sin querer olvidar el problema de las carreteras que no se encuentran a la altura de las necesidades actuales. El estudio, además de rigurosamente científico, puede ser calificado de completo. Y lo es porque no se ha limitado a presentar el tema exclusivamente bajo el aspecto moral. O, si se quiere, es un estudio moral completo pero en el sentido moderno que le ha obligado a aceptar una serie de datos que los estudios tradicionales habrían orillado o considerado solo muy ligeramente. Ha sabido reunir las aportaciones de la psicología y del derecho para llegar a una conclusión que considera propiamente moral. A la acertada descripción de los hechos sigue el estudio de los datos jurídicos y del enjuiciamiento que el mismo derecho hace de la responsabilidad del automovilista. Es una parte bien lograda que debería tenerse en cuenta igualmente en el capítulo en el que la moral habla de la restitución y en el que se dan hondas divergencias entre juristas y moralistas, precisamente porque los primeros se conforman con la culpabilidad jurídica, mientras que los segundos exigen la moral. Llega a la conclusión de que, desde el punto de vista objetivo, estas obligaciones se han de encuadrar dentro del campo de la justicia, lo que exige ir creando poco a poco esta conciencia subjetiva sobre los mismos. Las leyes de la carretera se fundamentan en el derecho divino y en el bien común. Tampoco se ha olvidado de indicar el papel asignado a la

caridad, a la prudencia y al dominio de sí mismo en la conducción del automovilista.—Z. HERRERO.

KLOMPS, H., *Ehemoral und Jansenismus*, Edit. Bachem, Köln 1963, 23 × 14, 227 p.

Klomps ya se nos había descubierto como comprometido por ese grupo de moralistas que quieren salvaguardar cuanto la moral contiene de permanente, pero fijando simultáneamente la mirada en la realización progresiva de la misma por el hombre que la vive. Lo ha dejado bien patente en su folleto *Tradicón y progreso en la Teología Moral*. Ahora ha tratado de precisarnos ambos aspectos, lo variable y lo invariable, en un tema que está ocupando una de las primeras páginas de la actualidad religiosa: el matrimonial. Valientemente se ha comprometido en un estudio serio del pensamiento jansenista en torno al matrimonio. Lo estudia históricamente situándolo perfectamente en su contexto anterior y posterior. Esto le permite precisarnos el influjo ejercido por la doctrina jansenista en nuestro pensamiento actual matrimonial, lo mismo que exponer las razones en que se apoyan sus afirmaciones. Dedicó capítulos pensados a cada uno de los temas álgidos y más influyentes en cada una de las etapas de la moral matrimonial. De especial importancia es el dedicado al pensamiento agustiniano y a la interpretación que Bayo hace de la misma. Habría ganado bastante el estudio en valor si hubiera dedicado algún capítulo al estudio de la escuela salmantina que tanto influjo ha ejercido en la historia de las ideas morales. Ellos fueron constructores de ideas morales y no simples compiladores.—Z. HERRERO.

CHANSON, P., *Unión conyugal. Método práctico*, Edit. Fontanella, Barcelona 1967, 18 × 13, 132 p.

P. Chanson se ha hecho conocer por su dedicación a los temas matrimoniales. Problemas que suele abordar con absoluta libertad. Todavía es más conocido en Francia, donde se habla del método Chanson para regular los nacimientos. En el presente librito trata de convencer a sus lectores de que todos los problemas que oponden al matrimonio, provenientes de las más diversas causas como la armonía sexual, técnica del uso del matrimonio, control de la natalidad, etc., deben ser solucionados en conformidad con las teorías y hallazgos que nos legó el científico ruso Pavlov sobre los reflejos condicionados. Es lo que han dado en llamar en Francia método Chanson y que confirma el Dr. Senancourt, gran sexólogo francés. En el presente librito lo da a conocer a los esposos de habla castellana. Lo hace con una exposición detallada, detalladísima y cruda. Ello hace que no pueda dejarse el libro indistintamente en todas las manos. Exige una selección de lectores. La doctrina aquí expuesta, en su período de aprendizaje, puede presentar algunos problemas, no despreciables a los principios morales vistos en su enunciado tradicional. Se mueve dentro de la orientación de P. Chauchard; orientación que, rectamente aplicada, conducirá a una solución más humana que la de las píldoras, pero que no se aceptará fácilmente por el mucho ingrediente humano de decisión y voluntad que exige.—Z. HERRERO.

VARIOS, *Psychanalyse et valeurs morales*, Edit. du Cerf, Paris 1967, 19 × 12, 196 p.

El pequeño, pero denso volumen, que presentamos en estas páginas es el fruto de un coloquio conjunto tenido entre psicoanalistas, psiquiatras y teólogos católicos, protestantes e israelitas. Se centra fundamentalmente en los problemas humanos y éticos que presenta la relación que surge entre el analista y el paciente. Está desapareciendo el recelo disidente entre las ciencias humanas y la moral. Se ve que el psicoanálisis puede ayudar a comprender mejor el capítulo de la moral referente al influjo de las circunstancias en la moralidad total y completa del acto humano, siempre que hablemos de la moralidad formal de dicho

acto. También puede ofrecer considerables aportaciones a la lucha en favor de una moral vivida por convicción y amor, más que por temor. Igualmente esclarecerá la mirada en lo referente al aspecto dinámico de la vida moral, aspecto que ya encontramos acentuado en los mismos escolásticos. Indican también con precisión algunos temas que permanecen en discusión: se respetan los valores morales por parte del psicoanalista ¿pero sucede lo mismo con los sentimientos religiosos? ¿Cuál es la relación exacta entre médico y paciente en este sistema especial de curación? ¿Cuáles son las obligaciones que contrae el médico frente al paciente y para con el paciente? Estos dos capítulos merecen especial atención, porque en ellos se precisan las aportaciones que el psicoanálisis puede ofrecer a la moral y los interrogantes que aún no han encontrado solución.—Z. HERRERO.

DE SMEDT, J. E., *El amor conyugal*, Edit. Herder, Barcelona 1967, 18 x 11, 173 p.

Monseñor De Smedt es suficientemente conocido por aquellos que han seguido los debates conciliares sobre los temas matrimoniales. Su experiencia personal apostólica la ha enriquecido con el estudio de muchos problemas con los que se enfrentan quienes han escogido la vida matrimonial. Sabe de muchas separaciones, sabe que asusta el número de quienes no creen en la fidelidad conyugal: el adulterio y otras razones les llevan a esta conclusión. Por eso se plantea el interrogante ¿cómo defender a la familia hoy? Todo el libro, que parece tocar muchos temas y sin aparente orden, procura dar respuesta al citado interrogante. Para ello se ha servido de un conjunto de datos reales obtenidos en una serie de reuniones matrimoniales, bajo la iniciativa del obispo, y que luego ha seleccionado valiéndose de su gran experiencia apostólica en este campo. La utilidad del libro para los esposos se deduce del hecho de ser una especie de relato vivo de personas que han sufrido y sufren bajo el peso de los mismos problemas pero que han encontrado el camino de la gracia. Pudiera decirse que, a través de la compilación y experta selección que hace Monseñor De Smedt, son los mismos laicos y esposos quienes se dirigen a los esposos. Y se dirigen con una plena sinceridad y sencillez. Les hablan su lenguaje y de sus cosas. Será una buena ayuda para los esposos débiles pero de buena voluntad.—Z. HERRERO.

ADAM, M., *Le sentiment du péché. Etude de psychologie*, Edit. Du Centurion, Paris 1967, 22 x 15, 366 p.

Las ideas referentes al pecado forman parte de la herencia recibida de siglos anteriores y sometida por la generación presente a una crítica radical. Se tiende a limitar considerablemente la extensión del campo de la acción humana pecaminosa. Bajo el influjo del psicoanálisis y de la explicación social ha surgido la idea de desmimetizar el pecado. Hasta se ha pensado que el pecado sea una forma patológica de vida moral. El ambiente denso hace sentir su peso también sobre los moralistas que actualmente se entregan a la discusión sobre la posibilidad de una división tripartita del pecado. Estas son las premisas que han movido al autor a plantearse el problema: ¿el pecado "como experiencia" responde al pecado "como realidad"? Para responder renuncia a una dogmática preestablecida e intenta un análisis nuevo del sentimiento del pecado tal como podría captarlo el psicólogo y el historiador del pensamiento o de la cultura humanos. En el examen del tema se completan mutuamente los datos de la experiencia, de la Sagrada Escritura, los análisis filosóficos de nuestro tiempo, las enseñanzas de las ciencias humanas y, sobre todo, de la psicología. En su investigación se deja guiar por el método universitario con lo que consigue una mayor precisión y rigor científicos.—Z. HERRERO.

VARIOS, *Mariage et célibat*, Edit. Du Cerf, Paris 1965, 23 x 14, 283 p.

El libro es fruto del Congreso habido en Toulouse del 10 al 16 de julio de 1963 y organizado por la Asociación Católica Internacional de Estudios Médico-

psicológicos. Todos estos estudios son el esfuerzo común de moralistas y científicos en su intento de precisar y conocer mejor esa "exigencia de la naturaleza". El resultado de la confrontación entre los datos presentados por las ciencias doctrinales y normativas y los aportados por la experiencia psicológica y clínica se convertirá en la norma que han de seguir el hombre normal, o anormal en su hacerse conscientemente cuanto ya posee en sí ontológicamente. Todos los estudios presentados en este congreso están dominados por la convicción de que la sexualidad constituye un valor apreciable no solamente dentro del matrimonio sino también en el celibato. Es un valor que se ha de aceptar tanto en un estado como en el otro so pena de actitudes regresivas y comportamientos patológicos, efectos de la no aceptación positiva de la sexualidad. Leon Dufour se encarga de precisar, con abundancia de referencias bíblicas, la significación teológica del matrimonio y del celibato consagrado; N. Mailleux, Sor Catalina Porro, J. M. Pothier y L. Ancona estudian la formación positiva de la castidad matrimonial; J. López Ibor, J. M. Sutter y Y. Pellicer las conductas neuróticas en el matrimonio; A. Hustinx, R. Blomme, R. Cavanagh, M. Oraison y T. Kammercer la preparación para el matrimonio en distintos casos; P. Locht y F. Monnoyer la soledad; A. Plé, P. D'Arcy, H. Duchene, P. Bailly-Salin, F. Marchand el discernimiento de las vocaciones.—Z. HERRERO.

BOVENTER, H., *Eros, Liebe, Flirt*, Edit. J. Knecht, Frankfurt an Main 1966, 26 x 19, 158 p.

Parte de la convicción de que el mundo jamás se ha sentido tan hambriento de amor como en las circunstancias actuales y de que nunca será colmada perfectamente esta apetencia humana mientras no se busque a Dios en la carne del amado. Quisiera ser una respuesta al eterno anhelo: enseñadnos a amar rectamente. Pero quiere seguir un método especial en la enseñanza del amor. El amor es un arte difícil pero hermoso. Ello le invita, con gran sensatez, a mostrar el camino de la educación del amor a través de las bellas y escogidas fotografías que acompañan al texto y de una exposición de su pensamiento que nada en un ambiente poético. Boventer ha sabido unificar los estilos de los diversos autores que le prestan su colaboración y hacer que todos ellos correspondan, en su presentación poética, a la belleza de las imágenes que se intercalan en el texto. Se lee con gusto.—Z. HERRERO.

BENZO MESTRE, M., *Moral para universitarios*, Edit. Cristiandad, Madrid 1967, 19 x 12, 341 p.

No pretende ser un estudio científico. Trata de responder a las necesidades que manifiestan los universitarios y adaptarse a sus gustos y culturas para llevarles, por medio de ellos, el mensaje moral cristiano. No cabe duda que su presentación es muy divergente de la que encontramos en nuestros manuales tradicionales. No obstante la aceptación que la obra ha tenido entre ellos puede indicarnos hacia dónde tiene que dirigirse el esfuerzo de presentación del mensaje moral cristiano. Sus temas están distribuidos en estos capítulos: afirmación de la distinción entre el bien y el mal, la moralidad en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, las virtudes teológicas como la semilla que se desarrolla a través de los diversos actos morales, la responsabilidad del hombre ante el mundo y, finalmente, la aportación de cada hombre dentro de la comunidad política. No es un tratado completo. Esperamos los volúmenes de complemento. Es una necesidad si no se quiere correr riesgos importantes. No obstante hemos de elogiar el acierto en la elección de temas para este primer volumen, su lucha por la interioridad moral que derroque toda concepción subjetiva de una ley extrínseca impuesta por una voluntad dominadora, su esfuerzo de acercamiento a la filosofía y literatura de nuestros días y la importancia concedida a la enseñanza bíblica.—Z. HERRERO.

SEYBOLD, M., *Sozialtheologische Aspekte der Sünde bei Augustinus*, Edit. F. Pustet, Regensburg 1963, 22 x 14, 301 p.

Son numerosos los escritos que se han publicado sobre la dimensión social de la gracia y de la salvación. Lo mismo podemos repetir sobre la teología del cuerpo místico en las obras de San Agustín. Pero nada o muy poco se ha publicado sobre la repercusión social del pecado según la concepción agustiniana. Seybold ha querido dedicar todo un amplio y pensado volumen a indicarnos cuanto San Agustín tiene que decir sobre el tema a este hombre de hoy, tan sensible a los valores y a la responsabilidad comunitaria. Y logra sensibilizarnos con San Agustín cuando no limita la repercusión social del pecado a su aspecto negativo, separación de la comunidad vivificada por la gracia, sino que acentúa la inserción, cada vez más profunda y fecunda, del pecador en otra comunidad: la comunidad de los ángeles y hombres pecadores, que opone directamente a la comunidad de la gracia. Todo su estudio girará, para lograr su finalidad, en torno a los conceptos y consecuencias de la "civitas Dei" y de la "civitas terrena". Especial mención merece su esfuerzo por precisar el influjo maniqueo en la concepción agustiniana del pecado y de sus repercusiones comunitarias. Cierra el volumen con un cuidado índice de autores citados.—Z. HERRERO.

MEIER, A. M., *Das peccatum mortale ex toto genere suo*, Edit. Pustet, Regensburg 1966, 22 x 14, 405 p.

Uno de los trabajos más arduos que actualmente tiene encomendados la moral es el examen histórico-crítico sobre la fundamentación de las afirmaciones tradicionalmente transmitidas en su terreno. Los estudios monográficos suben en importancia de día en día. Merecen especial mención los ya realizados sobre la conciencia y el pecado de los Santos Padres. El presente estudio se centra valientemente sobre la evolución histórica de conceptos tan imprescindibles en la moral como "peccatum ex toto genere suo, peccatum ex genere suo y parvitas materiae". Trata de esclarecer esta evolución en sus razones históricas y teológicas. Por su estudio llegamos a la conclusión de que estos términos han ido ganando terreno a partir de Pedro Lombardo; que la puesta en uso del vocablo "género" en la teología del pecado ha sido uno de los motivos fundamentales de la difusión de dichos términos y que por lo mismo encuentran su punto álgido en la teología de Santo Tomás. Impresiona su prueba de que la teología del pecado se compone de una serie de capítulos unidos entre sí por el concepto "género". Ello le ha exigido un magnífico examen de los representantes más calificados de la ciencia moral en las diversas naciones y según las distintas épocas. También se han de notar sus afirmaciones sobre la parvedad de la materia. Enemigo declarado de la cantidad, no tiene inconveniente en afirmar que siempre que pongamos la parvedad de materia en cuestiones matemáticas o geométricas ocasionará una sonrisa irónica. Por ello se esfuerza por defender que este concepto es sumamente afín al de prudencia. Es, pues, un estudio digno de tenerse en cuenta a la hora de explicar el tratado sobre los pecados. Se ve enriquecido con dos índices. En uno de ellos precisa los años en que vivió cada uno de los autores estudiados, y en el otro indica las páginas de la obra en que se le cita.—Z. HERRERO.

BÖCKLE, F., *Das Naturrecht im Disput*, Edit. Patmos, Düsseldorf 1966, 20 x 13, 150 p.

El título del libro ya es significativo. Después de tantos siglos de ética y teología moral, nos encontramos frente al hecho de la discusión sobre la misma naturaleza de la ley natural. ¿Qué es la ley natural? A esta pregunta responden diversos articulistas, bajo muy distintos puntos de vista. Después de una introducción de un moralista, Böckle, un sociólogo —Kaufmann— considera el sentido del matrimonio desde un ángulo antropológico y atendiendo a la cultura y a los elementos de relativismo que se encuentran en las concepciones de este determinado campo de la moral. Dichas consideraciones ofrecen un gran inte-

rés para una recta comprensión de la naturaleza humana y de la ley natural. Así, habría que aclarar la amalgama teológica de unas argumentaciones metafísico-deductivas y empírico-inductivas. Un naturalista (Van Melsen) nos ofrece diversos puntos de vista sobre la naturaleza humana y la moral. El articulista nos muestra un aspecto dinámico de la naturaleza. Una naturaleza humana que vamos conociendo cada día mejor y que va evolucionando en sentido perfectivo. La ley natural sería un ir poseyendo históricamente la verdad del ser humano. Así, podríamos unir los elementos de la verdad transcendental con aquellos propios de la cultura diversa y puramente histórica. Es un ir descubriendo la misma norma moral.

Arznt se preocupa de mostrar el pensamiento dinámico existente dentro del tomismo. Ya en Concilium 5-1965-40-61, nos había dado su pensamiento sobre la ley natural como "la verdad del convivir". En este libro explica más profundamente las dos direcciones que ha tomado históricamente el tomismo. Interesantes sus consideraciones, que nos muestran una doctrina dinámica dentro de la escolástica y más en consonancia con el pensamiento actual.

Finalmente, Böckle, hace una síntesis de la ley natural y propone su opinión como moralista. Sigue, fundamentalmente, en la línea de K. Rahner y Welzel, en la cual no bastan las consideraciones apriorísticas-universales sobre la ley natural, sino que hay que ir buscando el deber transcendente en el ahora y aquí de la situación espiritual.

Considero el libro como muy positivo y de gran interés para una concepción más dinámica y existencialista de la teología moral.—CLEMENTE GARCÍA.

Estudios sobre la sexualidad humana. Centro de estudios Laënnec. Versión española por Luis Hernández Alfonso, Edit. Morata, Madrid 1967, 319 p.

Cuatro partes contiene el presente libro. En la primera, Chauvin estudia las raíces biológicas de la sexualidad. Las analogías existentes entre el reino animal y el humano, le llevan a la conclusión que "parecen indicar que no podemos ignorar el profundo enraizamiento de la sexualidad humana en la fisiología —o la psicofisiología— animal" (p. 36). Pero la sexualidad no se puede limitar a un plano meramente biológico, por eso en la segunda parte se estudia la historia, etnología y sociología de algunos aspectos de la vida sexual. Diversos autores analizan el papel de la cultura y de la antropología en los condicionamientos de la sexualidad humana. Interesantes, especialmente, las consideraciones sobre el lenguaje en la antropología sexual. También se ha de notar el hecho de cómo el erotismo suele ser una creación de la inteligencia y que por eso no es tan corriente, como suele afirmarse, al hablar de los pueblos primitivos.

En la tercera parte, creo que la más interesante, se estudia la sexualidad y el psicoanálisis. Primeramente, Beinaert señala cómo el psicoanálisis extraña cada día menos y ya ha entrado a formar parte necesaria dentro del concepto de lo sexual. Luego, Widlöcher, analiza la sexualidad infantil, mientras que Clavreul y Alaunier estudian las perversiones y los síntomas de las mismas. Finalmente, Leclair, muestra la realidad del inconsciente como algo irreductible y el deseo como el que entrelaza lo más incoherente y subconsciente.

En la parte cuarta, como recogiendo los datos ofrecidos por las diversas ciencias, se analiza el sentido de la sexualidad humana y se trata de buscar una ética.

El libro tiene un gran interés porque recoge la opinión de muy buenos especialistas y por tratar de integrar los elementos de la filosofía, de la sociología, psicología y pedagogía.—CLEMENTE GARCÍA.

EDRITA, F., *Problemática de la sexualidad. Egopsicopatología, psicología del amor y personalidad*, Edit. Morata, Madrid 1966, 342 p.

Una de las dificultades en los problemas sexuales, quizá la central, es aquella que presenta la psicología del yo y su propio desarrollo. Ya no se trata tan sólo de hacer un diagnóstico médico, sino más bien de activar el propio yo y sus resortes psicológicos. En este aspecto, el presente libro ofrece un estudio muy completo y original. Se trata de reestructurar los valores sexuales, bajo una

nueva luz, en la que se muestre que "lo sexual como carga o como evasión habrá de ser reconsiderado en la perspectiva de normas (no de puritanismos) que contrapongan a lo meramente enajenado el "eritis duo in carne una" genesiaco del que tan bellamente ha glosado Von Gebsattel" (p. 3). La autora, psicoterapeuta práctica, profundiza esa joven rama del yo, centrada en el aspecto sexual. Capítulos interesantes en los que se muestra la complejidad del yo y la gran dificultad de armonizar los aspectos del amor y de la sexualidad. Sugerencias muy preciosas sobre la sexualidad, la regresión del yo, la agresividad, la apatía y aislamiento, que deben tenerse en cuenta a partir de los nuevos datos psicológicos. También se consideran en el presente estudio los problemas que obstaculizan la integración sexo-eros en el amor. De aquí provienen los estudios sobre la homosexualidad, masturbación, la curiosidad visual, el hastío..., etc. Estos análisis a la luz de las experiencias de una psicoterapeuta y analizados en un estilo claro y, al mismo tiempo, profundo, adquieren un gran valor y tienen una amplia aplicación a los más diversos sectores de la vida y de la persona. También se debe alabar el optimismo de esta autora sobre las soluciones a estos problemas, un tanto complejos.

Debemos agradecer a Morata la edición de este libro, al igual que otras publicaciones de gran valor y mérito sobre estos problemas de las relaciones humanas.—CLEMENTE GARCÍA.

BARCZAY GYULA, *Revolution der Moral? Die Wandlung der Sexualnormen als Frage an die evangelische Ethik*, Edit. Zwingli, Zürich-Stuttgart 1967, 23 x 15, 280 p.

Una nueva revolución en la vida sexual. Un título que ya señala el contenido del libro. Dos posturas fundamentales frente a esta revolución: una optimista que cree haberse roto toda barrera y tabú sexual (periódicos, radio, falsos libros, etc.) y otra más seria que no quiere saber nada con los cambios. De aquí se origina una nueva moral con relación a la primitiva, en la cual sería mala toda actividad sexual, sólo se permitiría en el matrimonio... Nueva moral, en relación con una moral burguesa. Aquí ya no cabe una doble postura, no hay lugar para una doblez. Y nueva en cuanto se presenta abiertamente. Es una revolución sexual, existente en América y en Europa en las partes más industrializadas.

Todo esto lleva al autor a reconsiderar, profundamente, la moral sexual frente a este mundo industrializado y frente a la moral tradicional. Problemas sobre el matrimonio, el amor libre, sobre las relaciones sexuales prematrimoniales y su significado en un mundo socializado son los que se proponen, primeramente, en el libro. A estos seguirán la moralidad de los diversos métodos sobre la concepción, la postura de la Iglesia evangélica y, finalmente, se harán algunas indicaciones sobre el quinto mandamiento en conexión con el amor.

El libro, escrito por un teólogo no católico, muestra la moral de la Iglesia evangélica y la compara, sea con la moral tradicional, que profundiza, sea con el nuevo mundo y también, a veces, con la moral católica. Un libro escrito en un lenguaje claro y actual y en que se tienen presentes las nuevas aportaciones de la psicología. Los católicos tenemos que aprender mucho de este libro, no obstante nuestra reserva con relación a algunas afirmaciones. Este libro debe significar también un paso hacia el diálogo con nuestros hermanos separados, en el terreno moral, tal como lo pide el Concilio Vaticano II.—CLEMENTE GARCÍA.

VARIOS, *Vaticano II. La libertad religiosa* (Texto y análisis), Edit. Razón y Fe, Madrid 1966, 22 x 14,50, 645 p.

Un grupo de Padres Jesuitas de la Universidad de Comillas nos ha ofrecido un libro científicamente serio para lectores también serios. La Declaración del Concilio sobre la libertad religiosa, del que, a la hora de la hora, se ofrecen interpretaciones para todos los gustos, en todos los ambientes y hasta en los altos organismos internacionales, ha sido estudiado por los autores de esta obra con rigor de objetividad. A la transcripción del texto en latín, con su correspondiente

traducción española simultáneamente presentada, siguen los estudios analíticos del texto desde cinco puntos de vista que abarcan todo el panorama donde podía repercutir la doctrina conciliar; son los siguientes: histórico, jurídico, filosófico, teológico y político.

El análisis *histórico*, que comienza su investigación remontándose a la etapa antepreparatoria, la prosigue paso a paso a través de las sesiones conciliares; va indicando los esquemas y textos que se hacen necesarios hasta la elaboración del texto definitivo, modelo de equilibrio y sensatez.

El análisis del texto desde el aspecto *jurídico* nos ha presentado al P. López de Prado; nada de extraño ya que al mismo Concilio le costó una ruta de recorrido muy áspero. El problema de la libertad religiosa se agudiza tremendamente en concreto cuando entran de por medio circunstancias muy determinadas, distintas concepciones ideológicas, enfrentamiento con posturas tradicionales que se pensaban intocables, etc. Se imponía, pues, una buena distinción para llegar a una solución adecuada. Así, la libertad religiosa se examina en sus relaciones: frente a Dios, frente a la sociedad, frente al hombre en sus dimensiones individual (interna y externa) y social. El derecho a la libertad religiosa, en sí mismo considerado, se examina atendiendo a los múltiples aspectos que exigen las personas, el ámbito en que se desarrolla, los hechos, los límites, la valoración de ese derecho, el aspecto peculiar tratándose del derecho cristiano a la libertad religiosa, etc., para terminar acentuando que no solamente la Iglesia tiene un derecho nato a la libertad religiosa, sino que también toda persona, a causa de su *dignidad* de persona humana, está en posesión de ese mismo derecho; ha habido, no una contradicción entre la doctrina posterior y anterior al concilio, sino más bien un avance del Magisterio eclesiástico en cuanto al sujeto de ese derecho.

Desde el punto de vista *filosófico*, en la coyuntura histórica de humanismo en que vivimos, la dignidad de la persona humana se hace cada vez más clara en la conciencia de los hombres, y hasta ella hay que llevar la fundamentación de la libertad religiosa como a algo que la constituye. Los temas de libertad ética y civil, libertad religiosa, religión y derecho, libertad religiosa y estado, límites de la libertad religiosa y bien común, orden público y moralidad, paz pública, etc., son brevemente examinados pero con profundidad de pensamiento.

En lo *político* se somete a análisis la relación íntima entre la libertad religiosa y el Estado, el bien público y la moralidad, la paz y la justicia en que se funda toda paz. Difícil se presentaba el aspecto libertad religiosa y Estado; ¿acaso no quedaría comprometida la situación al hablar de un Estado no confesional en que el positivismo, el oportunismo, el indiferentismo y el laicismo pudieran echar hondas raíces?

En el análisis *teológico* los autores se dan perfecta cuenta de la no pequeña dificultad que presenta el hecho de que el documento no sea una constitución dogmática sino más bien una como línea general de conducta a seguir, aunque, por otra parte, sí ponga de manifiesto la actitud de la Iglesia en las cuestiones de mayor importancia. No obstante esto, a los autores no se les han pasado por alto afirmaciones doctrinales sobre la continuidad del magisterio a este respecto, sobre la integridad de la doctrina tradicional, sobre la libertad de la Iglesia y sobre la obligación de formarse conciencia acerca de la verdad. La valoración teológica dependerá del alcance de estas afirmaciones doctrinales. Para terminar, nos recuerdan que el Concilio fundamenta el derecho a la libertad religiosa sobre el acto libre de la fe.

Importante es finalmente el análisis de las implicaciones jurídico-positivas. Son complicados los problemas que se plantean en la Iglesia dada la variedad de las confesionalidades religiosas. Pero, aunque haya que lamentar el hecho de que algunos regímenes se oponen prácticamente al derecho a la libertad religiosa, es consolador el que en la mayor parte de las Constituciones siga existiendo. Como colofón se presenta el caso concreto de España en el que se señalan los límites político-civiles de la libertad religiosa a base, no de la unidad religiosa existente y del régimen de concordato por una parte, ni de tratarse de cultos públicos disidentes por otra, sino de la posible agresividad de su empleo y de la violación del Orden Público.

Los análisis están hechos con serenidad y con toda la fidelidad posible a la doctrina expuesta en la Declaración sobre la libertad religiosa.—F. CASADO.

BOMMER, J., *Ley y Libertad*, Edit. Herder, Barcelona 1967, 18 × 11,50, 138 p.

Nunca como en los momentos actuales se ha jugado tan peligrosamente con las palabras ley, libertad, dignidad personal, humanismo, etc. Interesa enormemente que los conceptos se clarifiquen, que se eviten las confusiones, que se pongan las cosas en su lugar. En lo referente a la libertad, la Iglesia ha sido duramente atacada y acusada, como si, históricamente, hubiera aherrojado, o poco menos, a la humanidad. Pero ¿es que no acabaremos de entender que en el cristianismo y para el cristiano auténtico la ley equivale a la libertad de los hijos de Dios? ¿Es que es posible cortar el vínculo esencial que liga a la persona con el Creador, con Cristo, con su obra, la Iglesia. El autor del libro que presentamos, después de un par de capítulos en los que habla de la ley cristiana como libertad del pecado, de la ley de Moisés y de la muerte, se plantea el caso del dogma y de la libertad. Se abordan temas interesantes como magisterio infalible y libertad en la formación de la opinión personal, disciplina eclesiástica (leyes, excomuniones) y formación de conciencia, mandamientos y libertad, etc. En fin, se trata de un librito que pone al alcance de los lectores la solución cristiana y auténtica de problemas que, por ser prácticos y muy de las circunstancias actuales, puede contribuir a evitar el grave confusionismo de ideas que también son de mucha actualidad.—F. CASADO.

BOVET, T., *El matrimonio, ese gran misterio*, Edit. Fomento de Cultura, Valencia 1964, 19 × 14, 228 p.

El autor de la presente obra es un doctor protestante. No obstante, su libro va dirigido a cualquier clase de personas, sea cual sea la confesión cristiana que practique. De hecho, está editado bajo los auspicios de un centro cristiano, cuyo comité de dirección está compuesto de un número igual de protestantes y católicos. Cuando el autor toca cuestiones sobre las que se tienen distintos criterios, regulación de nacimientos, divorcio y sacramentalidad del matrimonio, lo hace notar para evitar la confusión de los lectores. Por otra parte, el libro merece los mayores aplausos por la claridad y amplitud con que trata todos los aspectos de la vida matrimonial en sus tres esferas: corporal (Sexo), anímica (Eros) y comunitaria (Agape), todas ellas fundamentadas en una orientación hacia Dios, como origen y modelo de todo amor. Así, va estudiando las características del hombre y de la mujer, las condiciones que deben existir en la comunidad amorosa que forman, el fruto que ha de brotar de ella, los problemas que se plantean en todo hogar... No dudamos en considerar este libro de verdaderamente útil para los matrimonios cristianos, ya que no descuida ninguno de los elementos a que pueden echar mano los cónyuges para que reine la armonía y la felicidad en su hogar. Pondríamos un reparo: la terminología un poco confusa con que se describen algunas prácticas reguladoras de los nacimientos.—A. S.

Ciencias Históricas

MELLOR, A., *Historia del anticlericalismo francés*, Edit. Mensajero, Bilbao 1967, 22 × 15, 499 p.

Esta obra del abogado del Tribunal de París es la primera historia sobre el anticlericalismo francés. De ahí su importancia para quienes deseen conocer a fondo la trayectoria histórica e ideológica de ese movimiento ya multiseccular que hunde sus raíces —sus primitivas raíces— en el galicanismo de la Francia de Felipe el Hermoso. A estas raíces medievales se unieron en el siglo XVIII otras más vitales, ideologías y hasta más hondas. Estas vinieron a inyectar nueva y

pujante savia al ya famoso árbol del anticlericalismo francés: la filosofía anti-religiosa de Voltaire y los enciclopedistas. De estos dos elementos en síntesis o, mejor, en simbiosis, primero y en abierta disgregación después, proviene la doble lucha política e ideológica, la disputa tan antigua como actual entre la Iglesia y el Estado.

Partiendo de la génesis del problema, va exponiendo el autor las sucesivas etapas de su desarrollo, con objetividad histórica desprovista de toda parcialidad malsana. A través de las 500 páginas del volumen, podrá el lector y el estudioso a la vez encontrar una satisfacción a sus deseos de conocimientos históricos sobre el tema, ilustrado con frecuencia con textos de los mismos defensores de la ideología anticlerical. Intenta el autor en las primeras páginas destacar la no identificación de francmasonería y anticlericalismo para destacar opciones simplistas y opciones menos objetivas.

La obra es completada oportunamente por una escogida bibliografía y unos índices que facilitan sobremanera la lectura y el estudio del libro.—
MARTÍN G.

ESTEBAN Y ROMERO, A., *Juan XXIII y las Iglesias Ortodoxas*, Edit. Sociedad de Educación "Atenas", Madrid 1961, 18 × 12, 311 p.

El presente volumen de la colección "Cristianos desunidos y esfuerzos unionistas" se limita a las Iglesias Ortodoxas por su mayor proximidad a Roma y por el momento unionista interno que atraviesa la Ortodoxia. Antes del Concilio, pero con el anuncio y la proximidad de su celebración, se ocupa el autor de las relaciones del Papa Juan con las Iglesias Orientales y enumera, con lenguaje sencillo de fácil lectura, los esfuerzos, las llamadas del Papa y las repercusiones de sus invitaciones entre los diversos grupos separados. Pasa finalmente a una enumeración global de las posibilidades de unión de ambas Iglesias, con sus exigencias y obstáculos.

Un tema interesante, en suma, en el escenario actual del ecumenismo, que está bien llevado por el autor. ¡Que su lectura sirva a muchos para deponer ideas u opiniones menos objetivas, para descartar posturas menos cristianas y, sobre todo, para pedir e intentar en lo posible la unión de la Iglesia de Cristo.—
MARTÍN G.

ZAEHNER, R. C., *El Cristianismo y las grandes religiones de Asia*, Edit. Herder, Barcelona 1967, 20 × 12, 230 p.

Los tiempos han cambiado, gracias a Dios, y cualquier intelectual sea o no cristiano encuentra ahora simpatía y respeto, donde antes encontraba sospechas y desconfianzas. El Concilio ha sido un símbolo y un encargo hecho a todos. A nosotros nos toca continuar esta labor comenzada y encauzar debidamente, mediante el estudio y la apertura de corazón, los afanes de comprensión a escala mundial. En el enfrentamiento con otras religiones vemos que hay muchas cosas que nos separan, pero también existen multitud de cosas que nos unen: creencias en un solo Dios, virtud de la religión con la expresión de un culto al Ser supremo, creencia en el destino supratemporal del hombre, ansias de purificación interior... El autor nos invita a descubrir en las grandes religiones de Asia un rico venero de patrimonio espiritual fielmente custodiado, del que quedó admirado Pablo VI en su viaje a la India. Profundo conocedor del mundo oriental, deja correr su pluma estudiando el Induismo —con su máxima figura en Gandhi; las religiones de China y Japón (Confucionismo, Taoísmo, Budismo); el Islamismo en su contraste con la religión cristiana de la que tantas influencias tiene. Termina con un estudio sobre el cristianismo considerándole como la meta y el cumplimiento de tantos anhelos legítimos y de tantas convicciones valiosas como atesoran las grandes religiones. La presentación: cuidadosa, como es ya ordinario en la Editorial Herder.—A. GARRIDO.

BROWN, P., *Augustine of Hippo*, Edit. Faber and Faber, London 1967, 22 × 14, 464 p.

Todavía no tenemos una biografía de Agustín, digna de él y de los estudios agustinianos. Entretanto se van escribiendo biografías manuales, útiles, pero no fundamentales. Una de las mejores que conocemos es esta que ahora nos presenta este autor, dividida en cinco partes. Cada parte lleva al frente una table cronológica comparada. Además cada parte toca aquellos temas estrictos y exactos, que servirán en el futuro para construir las biografías de San Agustín. Finalmente inicia una serie de notas críticas, que anuncian el buen camino de las futuras biografías. Una buena bibliografía y los índices correspondientes redondean esta biografía simpática y acertada. El autor maneja bien todos los ingredientes para construir una definitiva biografía de Agustín y está en cada momento a la altura de su misión. El único defecto, el defecto radical es su brevedad en todos los órdenes, en el narrativo, en el documental, en el bibliográfico y en el crítico. Felicitémonos, sin embargo, ya que esta biografía rompe con una tradición monótona, aunque ingeniosa, de biografías defectuosas, para iniciar el camino de las biografías críticas, aunque todavía no definitivas. Los estudios agustinianos están necesitando una biografía fundamental y crítica, en que el lector se pueda no sólo iniciar en el estudio de Agustín, sino también en la marcha y diferentes aspectos de su pensamiento. Creemos que con esta biografía, hemos entrado por el camino recto y que muy pronto tendremos esa biografía fundamental. Hasta entonces esta biografía de Brown puede servir de iniciación.— P. OCHOA.

Ciencias Pastorales y Espiritualidad

JUNGMANN, J. A., *El Domingo y la Misa Dominical*, Edit. Paulina, Madrid 1967, 17 × 11, 60 p.

Este librito de la colección "Ideas claras", cumple fielmente su cometido de ser una orientación breve, sencilla y "clara" sobre el domingo. Muy denso en ideas, que sólo se apuntan rápidamente, nos presenta el "fenómeno" domingo en su doble vertiente: como hecho social, como hecho cristiano. Hoy está amenazado por el avance y el desarrollo de la técnica, pero aún humanamente, no debe desaparecer. Además es el Día del Señor, conmemoración de la victoria de Cristo Resucitado, actualizada en la Misa, ofreciendo así al cristiano la oportunidad de sublimar toda su vida participando y uniéndose al Sacrificio de Cristo.— JOSÉ L. BARRIO.

F. D'ARCY, P. - C. KENNEDY, E., *El genio del apostolado*, Edit. Sal Terrae, Santander 1967, 22,5 × 17, 258 p.

El título del libro aunque aparezca un tanto artificial y genérico responde plenamente a su contenido. Apunta a la comprensión del sacerdote como un hombre referido a todos los seres humanos tal y como lo fue Cristo. Utilizando todos los medios de penetración psicológica, los autores arrojan abundante luz sobre las posibilidades y la consecución de una vida plena y perfecta en el marco de los aspectos esenciales de la labor sacerdotal. Esto no se logra sin un amor fuerte, libre y respetuoso que lleve la vida a otras gentes, y sin señalar los límites al sentimiento, elementos que son ampliamente estudiados.

La cuestión más importante hoy está en lograr una profunda y vital captación de las condiciones de un sano crecimiento en Cristo. Aquí se ve a la voca-

ción como necesariamente dinámica y evolutiva, aplicando los últimos logros de la ciencia psicológica a las diversas fases del desarrollo vocacional. Analizan las fuentes de ese desarrollo, los síntomas que delatan su ausencia y los medios que lo facilitan y hacen capaz. Sitúan este crecimiento y desarrollo en tres fases o niveles: el de los primeros años de vida, en el período de la vocación sacerdotal y, finalmente, en la fase en que la persona ha entrado en una plena vivencia de esa vocación. La vocación y su desarrollo, al mismo tiempo que es algo personal e intransferible, sin embargo su crecimiento y maduración le viene de una doble vertiente: la personal y la social. Pero sólo es capaz de un auténtico crecimiento cuando personalmente ejercita ese potencial que Dios ha dado a cada uno.

Hoy se advierte la existencia de sacerdotes que dejan mucho que desear en su formación humana y social. Este libro invita a reexaminar las actitudes con respecto al reclutamiento vocacional, a la educación en el seminario y a la estructura de la misma vida sacerdotal. Hasta el presente estábamos acostumbrados a esos "manuales" sobre la vocación y al sistema formativo por el que se debía regir el seminario demasiado recargados de lo sobrenatural y que abandonaban parcialmente uno de los aspectos esenciales de la vocación: el elemento humano. El tema se hace interesante a lo largo de todo el libro pero su exposición goza de poca agilidad literaria y fluidez, agravada en parte por la deficiente traducción.—EMILIANO SÁNCHEZ P.

DURÁN, L., *Hay un desierto dorado*, Edit. Ariel, Barcelona 1967, 20 × 14,5, 237 p.

He aquí una de las grandes conquistas hechas por los escritos de Fray Rafael. Carlos Martínez Suárez —en religión P. Gonzalo— es el nuevo trapense llamado a ocupar con su vida y escritos un puesto similar al de Rafael Arnaiz y Barón. Hijo de una noble familia de las montañas de León, cuando todo el mundo le sonreía, cuando le esperaba el título de Marqués de Avilés y para esposa había encontrado una mujer ideal que le hubiera hecho feliz, lo abandona todo e ingresa en la Trapa de Osera "por ser la más pobre". Precedido de una introducción de Angel González, el libro contiene además su itinerario espiritual antes de hacerse trapense, las impresiones íntimas de sus últimos ejercicios en el mundo en los que decidió su vocación a la Trapa, cartas, ya trapense, a la que fue su novia, correspondencia con una tía religiosa y, finalmente, se cierra con un capítulo que muestra su paralelismo con Rafael. Es interesante el capítulo que contiene la correspondencia con la que fue su novia, capítulo en el que aparece claro y manifiesto su afecto por la mujer que en el mundo amó sincera y limpiamente. Ese afecto creemos que no mancha en nada su espiritualidad sino que al contrario, la ennoblece y sublima, pues a pesar y a través de ese afecto supo entregarse por entero a Dios. Dios es quien santifica al alma y esto lo hace de diversos modos. Lo que para otros pudiera ser obstáculo, a Carlos le sirvió para entregarse más al Señor. Dios no destruye lo noble e ideal de la naturaleza sino que lo eleva y perfecciona. Al juzgar este hecho debemos tener presente que si la Iglesia no pone fórmulas de santificación nosotros tampoco estamos llamados a imponerlas a los demás.

En todas las páginas late el corazón tierno y delicado de un alma entregada a Dios que, junto con su sensibilidad humana pareja con la religiosa, dota a sus páginas de un encanto y colorido únicos. Quien no comprenda sus cariñosas cartas cargadas de mística unción y con frecuencia acompañadas de sentidos latidos afectivos, tal vez por su vida hayan pasado más o menos amores, pero no el amor único y verdadero.—EMILIANO SÁNCHEZ P.

BEAUMONT, P., *Evangile selon Saint Luc*, Edit. Mame, 1966, 17 × 11, 123 p.

"Favorézcase el acceso de la palabra de Dios a todos". El mejor medio de responder a este deseo formulado por el Concilio es presentar esta palabra en su lenguaje, desde luego, fiel, pero también capaz de ser comprendido por todos, porque, efectivamente, la palabra de Dios conserva toda su actualidad y lo que

hace falta es que sea meditada, para lo cual es necesario que sea presentada en un estilo claro, al alcance de todos.

El autor se ha propuesto esta tarea. Ciertamente que en cuanto a la claridad de los vocablos lo ha conseguido: emplea en su obra un vocabulario fundamental de unas mil palabras; no es así en la expresión, en la que usa demasiado de frases cortas: tal vez estaría mejor en un tono narrativo de frases más largas que se comprenderían mejor y aumentarían el gusto en su lectura.—FERMÍN M.

GUARDINI, R., *L'Église du Seigneur*, Edit. du Cerf, Paris 1967, 17 × 12, 114 p.

Este libro no ha pretendido ser una eclesiología sino una reflexión sobre la Iglesia postconciliar, esa Iglesia vulnerable y poderosa, una y católica, pueblo de Dios, y vid y sarmientos, y de piedras vivas y de Esposo y Esposa, y de dos o tres reunidos en el nombre de Jesús. El autor, nos dice, ha escrito este libro con amor e inquietud; siempre está al fondo el misterio digno de asombroso respeto. Iglesia: vida que se difunde vivificando las estructuras, y estructura totalmente otra, llegando vitalmente a cada hombre por voluntad de Dios, pues ¿quién sino El puede hacer reclamo a nuestra alma? Guardini va dejando caer los temas con cariño: las experiencias de la Iglesia actual en el tiempo de hoy. La Iglesia de Jesús que dice sencillamente: "Sabéis que se os ha dicho... mas Yo os digo"... El cuidado confiado a Pedro. Autoridad y servicio. Las invitaciones a ser testigos de Jesús y realizar su obra. La llegada de su mensaje hasta nosotros. La Iglesia que nos hace contemporáneos de El (vigencia de la teoría de Kierkegaard sobre la fe). Iglesia, Cuerpo Místico —Cuerpo de Cristo— Eucaristía. El Espíritu vivificante. Opacidad y visibilidad de la Iglesia. Unidad y personalidad de Dios: el Mío y Tuyo eternos. Cristo, revelación de Dios, Verdad guardada en la Iglesia. Esperando al Señor hasta que vuelva.

Guardini ha escrito un libro vivo, concreto y lleno de la verdad del Señor.—D. NATAL.

RONDET, E., *Madre del Salvador*, Edit. Apostolado de la Prensa, Madrid 1965, 18 × 12, 102 p.

El autor de *Madre del Salvador* nos ofrece a María en el Evangelio en treinta y tres capítulos sencillos y repletos de un gran amor filial a la Madre, porque si hay algún manantial en el mundo que sea perenne, inagotable, divino, el primero es el Evangelio. A través de estos cortos esbozos marianos se pueden encontrar, con claridad, todas las prerrogativas de María en un lenguaje fácil de entender. Su fin es que el alma cristiana reencuentre en la meditación personal del Evangelio, a María humilde, obediente, esclava... Ese Evangelio que "creemos haber vivido y personificado y que en nuestro contacto cotidiano nos demuestra, casi siempre, que debemos comenzar de nuevo".—L. MERINO.

SANTOS, A., *Decreto sobre la actividad misional de la Iglesia* (Texto y comentario), Edit. Apostolado de la Prensa, Madrid 1966, 18 × 12, 630 p.

El autor es bien conocido en el campo de las ciencias misionales. En este libro nos presenta el espíritu misionero del Vaticano II que dejó constancia en el Decreto "Ad Gentes". Ofrece el P. Santos las vicisitudes y diversas discusiones por las que pasó el decreto hasta adouirir la forma actual; las intervenciones más notables en el aula conciliar son igualmente bien resaltadas por el autor. El comentario está pleno de documentación patristico-teológica, con la doctrina más cercana de los últimos papas. A esto añade observaciones propias de un experto y una bibliografía de la que toma lo más conveniente, de modo que el libro resulta en cierta manera y a la vez un verdadero tratado de misionología moderna.—D. NATAL.

CAVANAGH, J., *Los Consejos pastorales*, Edit. Studium, Madrid 1966, 22 × 11, 360 p.

Este volumen, traducido del inglés por el P. Tascón, no trata de los órganos planificadores de la pastoral de conjunto, antes se desenvuelve en el campo de la psicología diferencial y pastoral para dotar al sacerdote de los conocimientos más urgentes, fundamentales y al mismo tiempo abundantes acerca de la psicología humana, con vistas a la pastoral. El sacerdote encontrará así, en un solo libro cuanto podía buscar en muchos, porque el autor ha sabido condensar y detallar a la perfección. Orientación temática: aconsejar pastoral y secular. Que el hombre se rehaga con ayudas, pero por sí mismo (Método Rogers). Ambiente al aconsejar. Necesidades psicológicas y salud mental. El sacerdote y la salud mental: santidad y enfermedad. La psicología de la infancia, y la comprensión de los adolescentes. El pastor y la diferencia entre los sexos. Escuelas contemporáneas de psicología: Breuer, Freud, Adler, Jung, Adolfo Meyer, el Bajoviorismo, la Psicología constitucional, Karen Horney, la terapia existencialista. El pastor y la personalidad: la psicología de la responsabilidad personal. La selección de los candidatos a la vida religiosa. Teoría rogeriana sobre la personalidad y la terapia.

Cavanagh maneja buena bibliografía y claridad ideológica.—D. NATAL.

KERN, W. - SCHIERSE, F. J. y STACHEL, G., *¿Por qué creemos?*, Edit. Herder, Barcelona 1967, 22 × 14, 495 p.

Hemos sentido una gran satisfacción al tomar en nuestras manos este compendio científico y sistemático de la fundamentación filosófica y bíblica, a la vez, de nuestra fe, que en magnífica colaboración han desarrollado los 22 autores del mismo.

A lo largo de 40 tesis hallamos tratadas con cierto rigor científico y en forma asequible, al mismo tiempo, las cuestiones más importantes de la fundamentación de nuestra fe (teología fundamental) y de la defensa de la misma (apolo-gética), que no ha de identificarse, precisamente en estos tiempos de diálogo abierto y franco, con polémica sutil en contra de los enemigos de la fe. Se trata únicamente de exponer razonadamente los motivos en que se apoya nuestra fe y en delimitar nuestra postura sencilla y francamente. Es un intento de identificación, de consolidación, de orientación, sobre todo. Y una exposición, sí, de la verdad de nuestra fe y de la Iglesia, con el único objeto de conseguir esa verdad, que nos hace libres y nos hace sentirnos libres.

La obra está dividida en dos partes perfectamente definidas. La primera —“El hombre y Dios”— se podría clasificar como una antropología y una teodicea. Contiene temas tan trascendentales para el hombre de hoy como son: el conocimiento objetivo, el alma y la libertad humana, el sentimiento de la divinidad en el hombre, las pruebas de la existencia de Dios, origen y naturaleza del mal, cómo se compagina con la bondad y providencia divinas, etc.... Todo esto, en un orden especulativo y racional, es la fundamentación filosófica de la fe, como un primer paso —necesario— para entrar de lleno en el aspecto bíblico e histórico de la misma. Este es el objeto de la segunda parte —“Cristo y la Iglesia”—. Forman su contenido temas tan sugestivos y estudiados hoy día como los siguientes: historicidad de los evangelios, doctrina y milagros de Cristo, la Iglesia, el Primado de Pedro, “fuera de la Iglesia no hay salvación”, su sentido... Temas tan importantes que pueden y deben interesar sobremanera al hombre de nuestros días, al cristiano sobre todo, que sienta el deseo de conocer los hechos singulares de la historia de la salvación, el tema de Cristo, mediador entre Dios y los hombres, y la Iglesia como sociedad visible y, a la vez, comunidad de creyentes que realizan el culto de la humanidad a su Creador y Padre.

Creemos que esta obra puede prestar buenos servicios a los que, sedientos de la verdad e inquietos por conseguirla, “se vean en la necesidad de explicarse a sí mismos los fundamentos de su fe y de mostrar a quienes sea preciso por qué un hombre moderno y culto cree todavía en Cristo y en su Iglesia”. Eso esperamos. Y esa es también la esperanza de estos 22 autores que con su colaboración decidida a la difusión de la verdad y a la formación de hombres inte-

gros, han conseguido en este magnífico volumen de casi 500 páginas una fundamentación racional y bíblica, objetiva y verdadera de la fe.—MARTÍN G.

JEAN-NESMY, *Espiritualidad del año litúrgico*, Edit. Herder, Barcelona 1965, 22,2 × 14,4, 804 p.

En la atmósfera que felizmente respiramos de una renovación litúrgica trascendental, la presente obra constituye sin lugar a dudas una aportación capital. No obstante el número abrumador de trabajos publicados sobre la Liturgia en su multiplicidad de aspectos, necesitábamos un estudio amplio y serio sobre el Año Litúrgico que aunara los datos de la investigación histórica, teológica y bíblica sobre el "circulus anni", poniéndolos al servicio de la religiosidad del hombre de nuestro tiempo con sus problemas y dificultades.

A salvar la valla inveterada entre la piedad personal y subjetiva y el misterio cristiano tal como lo presenta la Iglesia a través de su liturgia del tiempo va encaminada esta obra. Por su amplitud y densidad, por la gran variedad de fuentes y trabajos que maneja y, sobre todo, por la profunda comprensión que revela del culto litúrgico, será sin duda un instrumento de incalculable valor para una auténtica vida litúrgica.

Dos índices, uno general y otro analítico, facilitan el manejo de tan importante y útil obra, publicada dentro de la colección Biblioteca Herder con la habitual pulcritud, por la propia Editorial.—FRANCISCO M. TOSTÓN.

VIARIOS, *Prêtres. Comment?*, Edit. Ouvriers, Paris 1966, 18 × 13,5, 294 p.

Es ésta la tercera obra nacida como resultado de una tarea de búsqueda clarividente y sincera, emprendida por un grupo de sacerdotes del apostolado rural en Francia. Teólogos, filósofos y pastoralistas dan cuenta en una serie de trabajos que componen la primera parte del presente libro, de aquellas actitudes que el sacerdote, como representante de una Iglesia con voluntad de servicio, debe adoptar frente a un mundo en continua transformación y evolución.

En la segunda parte se recogen los resultados de varias reuniones de estudio y encuestas sobre las tareas del sacerdote hoy, su intervención en la vida social, la cultura necesaria al sacerdote, su vida material, sus relaciones con jóvenes y adultos, las relaciones del sacerdote con sus hermanos en el sacerdocio y con el obispo y, por fin, la visión de los seglares sobre la actividad sacerdotal.

Reflexiones, en suma, que arrojan luz sobre la problemática de la acción pastoral del sacerdote en el mundo de nuestro tiempo.—FRANCISCO M. TOSTÓN.

POUPARD, P., *El Vaticano hoy*, Edit. Aldecoa, Burgos 1967, 19 × 12, 275 p.

Monseñor Paul Poupard, miembro de la Secretaría de Estado de la Ciudad del Vaticano, ha escrito un trabajo de información, imprescindible sobre todos los organismos que componen la dinámica del Estado más pequeño y al mismo tiempo de mayor influencia en el mundo: El Vaticano.

Su historia y organización actual; la actividad pública y privada del Papa; cómo trabaja la Secretaría de Estado; sentido, métodos y estilo de la diplomacia vaticana; descripción de las congregaciones romanas tras la reforma de Pablo VI; direcciones pastorales de los organismos vaticanos, nunciaturas, etc.

Todo un enorme caudal de noticias y datos históricos, artísticos, sociológicos, etc., de la máxima actualidad; todo lo cual nos proporciona una visión amplia y exacta sobre las estructuras del organismo capital que rige los destinos de la Iglesia católica.—FRANCISCO M.^a TOSTÓN.

FEDER, J., *La liturgie du dimanche (Miseel de Poche)*, Edit. Maison Mame, Tours 1967, 16,7 × 10,5, 639 p.

Util y completo misal de bolsillo el que nos ofrece la Editorial Maison Mame,

Es claro que el objetivo de toda renovación litúrgica es de una parte llevar la Liturgia al pueblo y, de otra, llevar al pueblo a la Sagrada Liturgia. Un instrumento de valor inapreciable para esta conjunción entre el pueblo y la Liturgia es el misal, por lo menos el misal del que nos ocupamos en estas líneas de recensión.

Y es que no se trata tan sólo de un misal sino de toda una catequesis litúrgica sobre el Santo Sacrificio y los tiempos litúrgicos, con introducciones amplias y precisas que pueden llevar al fiel a una participación inteligente y activa en el culto. Y este es a mi modo de ver el valor más destacable del presente misal: que sirviendo para una lectura espiritual introductoria, hacia el encuentro sacramental con Dios, enriquece considerablemente, a través de moniciones, notas, introducciones, oraciones, esquemas y cantos, el espíritu auténticamente religioso de los fieles.

Además del propio de los domingos contiene el de las fiestas más importantes del Año Litúrgico, así como los cantos gregorianos que más han calado en el pueblo y un amplísimo repertorio de cánticos que concluye con dos misas: una festiva y otra para los días feriados.

Los textos, de ordinario, están en francés; a veces, se pone también el texto latino, como en el ordinario de la misa, letanías y algunos salmos.—FRANCISCO M.^a TOSTÓN.

DE LA JAVIE, P. J. D., *Prêtre ouvrier clandestin*, Edit. France-Empire, Paris 1967, 19,2 × 14,2, 234 p.

Este libro constituye un impresionante relato de la aventura religiosa emprendida por su autor, durante el régimen nazi, al servicio de los obreros franceses que trabajaban en Munich, como sacerdote obrero. Testimonio dramático de un hombre que, habiendo elegido vivir bajo la regla de San Francisco, quiso asumir plenamente la condición más rigurosa, más ingrata, más significativa de un mundo que se llama moderno: obrero manual.

Alfred Besson, en religión R. P. Damascene de la Javie, conoce el mundo obrero, la condición proletaria, la mixtificación y promiscuidad del trabajo en la fábrica. Ha sufrido la humillación, la miseria, las privaciones. Ha combatido para lograr reivindicaciones justas, actuando siempre de sostén moral del trabajador, tan esencial como el apoyo material.

Es, pues, un ejemplo vivo de cómo la fuerza del Evangelio puede penetrar en todos los ambientes, hecho carne en la vida de un hombre que supo así acercar a los demás hombres a Dios haciéndose uno más entre ellos.—FRANCISCO M.^a TOSTÓN.

ECKER, Y., *La Biblia del niño*, Edit. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1967, 19 × 12, 64 p.

Un librito sencillo. Una serie de pasajes, sin duda los más esenciales en la Historia de la Salvación, completos y sin detalles, escritos o resumidos en un lenguaje fácilmente abordable para la mentalidad infantil. Está dividido en dos partes, Antiguo y Nuevo Testamento. Por otra parte el librito está dotado de una serie de grabados muy simpáticos e intuitivos, los cuales el niño puede dibujar y que contribuirán a despertar el interés y la curiosidad de los pequeños. Sin duda está escrito como ayuda al material catequístico.—J. DOYAGUE.

DERKENNE, F., *Vive le Seigneur*, Edit. Paris-Tours 1966, 24 × 18, 273 p.

Este libro, con sus métodos en cierto modo originales, está pensado y construido específicamente para niños de 7-8 años. Así sus consejos y su pedagogía se acomodan a las necesidades y a las condiciones psicológicas de los niños de esta edad. De todos modos, creemos apreciable también su camino catequético para otras etapas superiores de la instrucción religiosa e, incluso, para preadolescentes.

Todas las lecciones, sistemáticamente desarrolladas con un orden y una claridad admirables, pretenden hacer vivir a los niños la parte del mensaje que se

ha escogido; a ello contribuyen las historias vivas de dos niños que como hilo conductor a través de todos los días, van descubriendo en sus vidas el amor de Dios; a vivir con ellos la misma aventura se les invita a todos los niños. Estimamos muchísimo la orientación profundamente litúrgica que Françoise Derkenne ha sabido dar a estas catequesis; todas ellas culminan, lógicamente, con una celebración de la Palabra que en su primera parte ha sido escuchada.—E. SARDA.

MALDONADO, L., *La Plegaria eucarística* (Estudio de Teología Bíblica y Litúrgica sobre la Misa), Edit. BAC, Madrid 1967, 20 × 13, 604 p.

El artículo 16 de la Constitución conciliar sobre Liturgia hace notar la necesidad de una enseñanza unitaria de la Teología, con una orientación y una base bíblica y litúrgica. Especialmente la liturgia de la Misa ha sido ya antes del Concilio analizada bíblica e históricamente en obras como la de Jungmann, Battifol, Baumstark, etc. De todos modos, han continuado privando en Seminarios y Facultades los tradicionales tratados "De Eucharistia" sin estas perspectivas nuevas de mucha mayor transcendencia.

El P. Maldonado ha procurado durante 10 años de meditación, con el empeño que requiere este tipo de especulación, ayudar y cooperar a la renovación de la Teología, analizando y profundizando en unos textos o en unos documentos que desde su arranque bíblico-judío han evolucionado a través de las distintas liturgias cristianas. Toda esta investigación la realiza el autor con la convicción de nunca llegar a perfilar toda la riqueza que encierra, y siente la necesidad de que se continúe reflexionando y ahondando en el análisis de los textos litúrgicos y de los ritos más primigenios para llegar "a desenterrar la prehistoria de la Misa", sus primeros esbozos embrionales. Reconoce que el movimiento y el avance de la ciencia bíblica abre nuevos campos y trae insospechadas repercusiones en la ciencia litúrgica.—E. SARDA.

ESTEPA LLAURENS, J. M., Colección "Luz de los Hombres", Edit. Marova, Madrid 1964, 21 × 14,5, 6 libros.

Ofrecemos nuevas ediciones de los ya conocidos esquemas catequísticos de D. J. M.^a Estepa, presidente del Secretariado Nacional de Catequesis y profesor del Instituto Superior de Pastoral de la Universidad de Salamanca. Es muy estimable el servicio que esta colección ha prestado a muchísimas catequesis de España y de Sudamérica. Las numerosas ediciones que se suceden con relativa frecuencia prueban el aprecio con que han sido acogidas sus orientaciones y sus enseñanzas religiosas acomodadas en sus respectivos cuadernillos a todas las edades del hombre. Aquí no presentamos la colección completa, sino casi exclusivamente las lecciones o esquemas pertenecientes al "Año de Iniciación", y al "Primer ciclo de enseñanza Catequética", si bien añadimos un último cuaderno sobre la "Formación catequética del Preadolescente".

Los primeros pasos hacia el Señor (para niños de 5-7 años), 6.^a edic., 36 lecciones.

Lecciones para todo el año, amenas y encantadoras, acomodadas a una edad de contemplación y de poesía sobre la naturaleza que le lleva a admirar y a experimentar muchas cosas, a desarrollar y a expresar su necesidad de sentirse amados. Es también la edad propicia para despertar la actitud religiosa que ha de conservar durante toda su vida; es la edad en que lo estético, lo bello, la alegría y la confianza necesitan crear el ambiente adecuado; no es el momento de explicar, de hacer entender o aprender de memoria, sino de sentir, de activar y de dar las máximas posibilidades al dibujo, puesto que es en esta edad el mejor medio de expresar los sentimientos y las aspiraciones internas de los niños. Todo es tenido en cuenta por el autor y fiel a esta su mentalidad psicológica y espiritual, construye todas sus lecciones prácticas.

Dios viene a nosotros (para niños de 7-8 años), 6.^a edic., 43 lecciones.

Catequesis cristocéntricas y fundamentales que sirven para iniciar al niño en la vida sacramentaria, en la formación de la conciencia y también el de la oración personal. Todas ellas estructuradas conforme a las características psicológicas de esta etapa "media" de la infancia en la que aparecen la reflexión y la conciencia de sus actos personales, junto con un abrirse progresivamente hacia la objetividad. Las dificultades mayores surgen en la práctica cuando tenemos que servirnos de una pedagogía diferencial. Por otra parte, un niño de siete años difiere notablemente de uno de ocho años.

Gloria a Ti, Señor (para niños de 8-9 años), 6.^a edic., 43 lecciones.

Se repite hoy con insistencia que la catequesis tiene que vivir de la Liturgia. Los cristianos necesitan sentirse dentro de la comunidad eclesial, participando de su vida y participando en sus fiestas y oraciones. Los ocho y nueve años es la mejor edad para iniciarse en esta vida de la Iglesia, realizando unas catequesis imbuídas del espíritu litúrgico y de la vida diaria con toda la experiencia de vivencias cristianas que rodean a los niños. Desvinculada de este ambiente y de esta vida, la educación religiosa basada exclusivamente en la explicación y en la memorización, resulta pobre y limitada. En consecuencia, y muy pedagógicamente, los esquemas para esta etapa educan religiosamente a través de las fiestas litúrgicas.

El Salvador del mundo (para niños de 9-10 años), 6.^a edic., 45 lecciones.

Ha llegado el momento —a los 9 ó 10 años— en el que el niño puede seguir y comprender de un modo bastante sistemático toda la Historia de la Salvación; y esto, porque presuponemos que sus conocimientos iniciales y fundamentales están asegurados; y, por otra parte, su capacidad intelectual está lo suficientemente desarrollada para captar un mensaje de salvación que parte del Antiguo Testamento, precisamente porque este mensaje es ante todo vida que se encarna en unos hombres, pudiendo comprender el niño que la obra salvadora de Dios es ante todo Dios viviendo en unas vidas. De este modo, partiendo del Antiguo Testamento, Estepa nos prepara unas lecciones vivas y concretas.

Primera Confesión y Primera Comunión (Guía Pastoral y Temas de Catequesis intensivas), 4.^a edic., 34 lecciones, 2 apéndices.

Además de ofrecernos unas lecciones cuidadosamente estudiadas, este cuaderno añade una introducción en la que estudia los problemas más particulares de esta edad y de esta circunstancia de la Primera Comunión, sobre todo en el aspecto de la iniciación y preparación de los niños a los Sacramentos. En los apéndices, el autor atiende a la Pastoral de la Primera Confesión y de la Primera Comunión, ofreciéndonos unas sugerencias y unas conclusiones muy interesantes.

El Encuentro de la Vida (Formación Religiosa de Preadolescentes, 13-15 años), 2.^a edic., serie 1.^a, 18 temas.

Adaptación libre de la publicación francesa del P. Favrean bajo el título "Le sel de la Terre", serie 1.^a: "le comportement chretien". Al querer ser eficaz, este programa desde el primer momento se ha fundamentado en unas bases sicopedagógicas muy claras y rigurosas; no se puede olvidar que el adolescente rompe con el mundo de la infancia y se impone un cambio radical de método en la educación de la fe. Desarrolla de un modo viril y adulto temas sugestivos e interesantes para esta edad, que giran alrededor de los grandes acontecimientos de nuestra fe y de nuestra vida.—E. SARDA.

DREISSEN, J., *Grundlinien heutiger Katechese*, Edit. Pfeiffer, München 1967, 18 × 11, 285 p.

Traducido del holandés y editado en lengua alemana por Josef Dreissen, conocedor y colaborador en las catequesis holandesas por lo que cobran particular interés sus transcripciones y su propia elaboración.

El tema del libro está tomado del Instituto Catequístico de Nimega que en su original desarrolla tres partes: 1. Bases para una nueva catequesis escolar; 2 y 3: Programa de catequesis para enseñanza secundaria y enseñanza primaria respectivamente. Sigue la línea marcada por la renovación y por las necesidades de última hora compulsadas con bastante precisión por los católicos alemanes que se esfuerzan en estos momentos con laudable inquietud en comprender la situación del mundo que hay que salvar. La reflexión sobre la catequesis escolar se hacía necesaria, supuesta la importancia y la oportunidad que ofrece en el estado actual de la enseñanza. Todos los catequistas, maestros, sacerdotes necesitan aprovecharse de estas nuevas orientaciones; los Institutos científicos y las bibliotecas podrán asimismo encontrar en este libro aportaciones de interés a la ciencia pastoral.—E. SARDA.

ELL, E., *Formación espiritual de los adolescentes*, Edit. Studium, Madrid 1966, 19 × 13, 210 p.

Este nuevo libro de Ernesto Ell viene a ser una notable aportación al amplio campo de los estudios en pro de la juventud. Su tema central es llegar a un mejor conocimiento del joven para poder así orientarle en su dura y difícil tarea de transformación de niño en hombre maduro, transformación que se produce en la adolescencia y juventud.

La obra está compuesta de tres grandes capítulos o apartados. En el primero se dice algo sobre el sujeto, como portador de valores espirituales; en el segundo, algo sobre las funciones mediante las cuales desarrolla su actividad; y, por fin, algo sobre el objeto que persigue el sujeto mediante estas actividades. El primer capítulo lleva por título "el descubrimiento de la personalidad". Está dedicado al alma juvenil, como portador de todos los actos y reacciones físicas, y principalmente a las transformaciones que en el alma juvenil se operan durante lo que él llama "adolescencia espiritual". El segundo, "las funciones básicas del yo-mismo", expone la forma de actuación del sujeto, forma nueva, nada semejante a la que seguía en la niñez. Estudia las tres funciones básicas —emocional (sentimientos), cognoscible (conocimiento) y volitiva (voluntad)— como formas de actuación del "yo-mismo", las cuales toman el sello propio y específico de esta fase. Por fin, el último capítulo estudia el objeto al que el "yo-mismo" se dirige por medio del desarrollo de sus funciones básicas, teniendo en cuenta que el hombre, ser limitado, ante la insuficiencia de las necesidades materiales y espirituales, que tiene, procura satisfacerlas en el mundo que le rodea. Ahora bien, no interesa el mundo "en sí", sino el concepto de mundo que el "yo" trata de proyectar. De aquí el título "el yo-mismo y su mundo".

Es una ayuda valiosa y sirve de consejero a todos los que se dedican de alguna manera a la educación de los jóvenes y adolescentes —profesores, guías, pedagogos—. Pero no sólo servirá a estos orientadores profesionales sino especialmente, a los naturales —padres y madres— que se esfuerzan en comprender y educar debidamente a sus hijos.—M. PINTO.

VARIOS, *El senso dell'ateismo contemporaneo*, Edit. Ricardo Patron, Bologna 1967, 22 × 15, 160 p.

Recoge este libro diversas aportaciones a la Semana de Cultura Religiosa, celebrada en Trieste y Bolonia en 1966. Aunque el temario es completo, por otra parte sin ambiciones de profundidad, la diversidad de autores da lugar a repeticiones de temas a tratar.

Se somete con frecuencia el problema del ateísmo en la extensa bibliografía de que es objeto actualmente, a simplificaciones de orden teórico, que, lejos de

aclarar ideas, falsifican el problema. Y es que todo reduccionismo, voluntaria o involuntariamente, peca de partidista: no podemos en fenómenos tan complejos como el presente, a título de modernidad, seguridad propia, o réplica acerva, ventilar la cuestión valiéndonos de esquemas parciales que nada tienen de realidad.

El ateísmo, en sus diversas motivaciones teóricas o prácticas, tiene siempre un substratum de fuerzas con garantías suficientes para una solución humanista más o menos desviada de nuestro pensamiento; todo hombre *crea* en algo, y quizás el problema no está tanto en una carencia de Dios, como en una sustitución de El por otra cosa. Dios no existe, por ejemplo, porque lo ha matado el hombre o porque era invención humana: se cree en el hombre.—A. REMESAL.

HEBBLETHWAITE, P., *El ateísmo y los Padres del Concilio*, Edit. Hechos y Dichos, Zaragoza 1967, 18 × 13, 176 p.

El Papa Pablo VI nos ha dicho en su encíclica "Ecclesiam Suam" que el ateísmo "es uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo". Los Padres Conciliares no dejaron pasar por alto estas palabras. El tema del ateísmo era abordado dentro del llamado "Esquema XIII". El texto que hoy encontramos en la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, ocupando los números 19-21, tendría una historia apretada. El autor quiere mostrárnosla para comprender más íntimamente la postura del Concilio. Si el primer texto era bastante negativo, conservador escolástico, pronto cambiaría de rumbo. Monseñor Guerra era el primero, con gran sorpresa para muchos, en cambiar el panorama. Había que seguir las líneas positivas y dialógicas proclamadas por los Papas Juan y Pablo. Más que condenar, la postura debía ser otra: ver y hacer ver, dialogar. Todo esto había sucedido en la tercera sesión.

En la cuarta sesión serían varios los Padres que intervinieran. El autor transcribe las intervenciones. Al final triunfaría la nueva línea. La Iglesia se había percatado de que era necesaria una *evolución* en la exposición de su pensamiento, para abrirse al mundo, que en lo más hondo de sus entrañas la está esperando ansiosamente.—L. FERRERO.

HOUTART, F., *Renovación* (La Iglesia ante el futuro), Edit. Herder, Barcelona 1967, 19,5 × 12, 230 p.

El Concilio Vaticano II se propuso como meta una presentación de la Iglesia que, mostrando su verdadero aspecto, llevase a los hombres a la verdad. El "aggiornamento", la puesta al día en plan de renovación, ha ido empujando a la Iglesia hacia una mayor autenticidad, siempre dentro de un progresivo movimiento y con la prudencia que la caracteriza. Al estudiar este aspecto dinámico de la Iglesia posconciliar, el autor atiende a tres dimensiones del mundo que la Iglesia ha de tener en cuenta al acercarse a él: la espiritual, de fidelidad a Dios; la sociológica, de contacto con los problemas sociales; la "prospectivística", de lo que la Iglesia puede ofrecernos para el mañana. No cabe duda que la Iglesia se mueve hoy en ambientes distintos de aquellos anteconciliares; se impone, pues, una socialización que responda al proceso de aceleración a que se ve sometida la sociedad en el mundo moderno. Se abren a la Iglesia nuevos campos de acción: problemas de subdesarrollo, educación, diversiones, medios de comunicación de las masas, etc. Todo esto exige la revisión de las relaciones de la Iglesia con el mundo. Piénsese en los casos concretos de proporcionalidad de católicos en el mundo (19 por 100), del misionerismo en Hispanoamérica, de las organizaciones internacionales; se ha llegado incluso a lo que se hubiera tenido por imposible: el diálogo con el comunismo. De ahí que la Iglesia, en plan de renovación, piense en nuevas organizaciones estructurales: conferencias nacionales de obispos; descentralización de la autoridad; instituciones especializadas; apostolado de los laicos; nuevas funciones de las religiosas. En una palabra, la Iglesia, ante el futuro, quiere no perder oportunidad alguna que pueda ayudar a que la gracia divina siga encarnándose siempre con mayor eficacia en un mundo que va continuamente cambiando.—F. CASADO.

DEVRET, C. - MOUBARAC, Y., *La contagion de la verité*, Edit. Du Cerf, Paris 1967, 12 × 18, 220 p.

La afición de Louis Massignon (1883-1962) por desempolvar los "santos de todas las religiones" y su dinamismo de "entrega a Dios en el hombre" parecía como si providencialmente hubieran sido premiadas en su encuentro con Gandhi: su táctica, el "Satyagraha", era una lucha por la verdad y la justicia de los humildes, con las armas de la no-violencia y el ayuno, cuando el opositor se resistía. Era todo lo contrario a la pasividad o a la huelga de hambre, y la India, que se le unió en muchas campañas, le debía grandes conquistas en su unidad e independencia.

En el libro se presentan los encuentros de las dos vidas "contagiadas por la verdad", y los textos paralelos.

La encarnación cristiana que Massignon dio a los valores de Gandhi, patentizan muchas convergencias posibles entre el hinduismo, islam y cristianismo.

Es un libro lleno de mensaje cristiano a la auténtica protesta.—M. ACEVEDO.

SCHMIDT, H., *La Constitución sobre la Sagrada Liturgia*. Texto, historia, comentario, Edit. Herder, Barcelona 1967, 393 p.

El P. Schmidt, Profesor de Liturgia en la Universidad Gregoriana, ha alentado invisiblemente muchos conceptos que hoy son los fundamentos de la renovación litúrgica. Con razón, pues, puede escribir este comentario de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia desde una perspectiva conciliar y actual, porque el mismo P. Schmidt no fue ajeno a su elaboración.

La obra, como se puede ver, va dividida en tres partes: el texto en su traducción, la historia y el comentario de la Constitución.

La historia de la Constitución, que ocupa una gran parte, es una descripción bien documentada y razonada, de su preparación durante el tiempo de Juan XXIII, que hay que entender en su contexto de circunstancias y motivaciones ambientales. Después se muestran las vicisitudes de la Constitución dentro ya del Concilio y de las Comisiones. Particularmente útiles son las propuestas y las enmiendas así como las modificaciones que el P. Schmidt ha recogido en pp. 130-165. Serán necesarias para la justa apreciación de la redacción final tal como lo poseemos ahora.

El Comentario que ocupa la tercera parte, puede decepcionar un poco al lector. Quizá hubiese sido mejor un comentario más concreto y literal. Así resulta demasiado abstracto y "espiritual". Tiene su valor en el sentido de que agrupa en torno a los conceptos de: Emmanuel, Cristo ayer, hoy y siempre, Signos sagrados, Palabra de Dios, Pueblo de Dios y Misión, las ideas eje de la Constitución en su conjunto. Es de notar la postura del P. Schmidt sobre las ideas de Robinson en "Sinceros para con Dios".

El libro termina con otros méritos: el "Motu Proprio" y la "Instrucción" para aplicar debidamente la Constitución. Además, en apéndice, se recoge la nomenclatura y estadística clasificada de las intervenciones conciliares en torno a la Constitución. Todo ello sirve a la comprensión exacta de la Liturgia y su renovación en los límites precisos queridos por el Concilio.—J. FERNÁNDEZ.

RANQUET, J. G., *Consagración bautismal y consagración religiosa*, Edit. Mensajero, Bilbao 1967, 167 p.

El libro está dedicado a estudiar la vida religiosa desde la perspectiva bautismal y concretamente la vida religiosa en cuanto consagración ontológica para entender su dinamismo: el ser consagrado como fundamento del obrar religioso. El autor está convencido de que la realidad de la consagración y sus implicaciones es suficiente para dar sentido a la vida religiosa y explicar sus exigencias incluso apostólicas.

Se comienza analizando algunos aspectos y acusaciones a las fórmulas de explicación de la vida religiosa y las respuestas precipitadas e incompletas dadas hasta ahora. Ello se hace en la primera parte.

Partiendo después de la vocación universal a la santidad, viendo en qué medida los preceptos y los consejos se relacionan con esta santidad que se realiza en el amor, se pasa a estudiar la consagración bautismal y la consagración religiosa en su desarrollo histórico hasta el Vaticano II; todo ello constituye la segunda parte que se termina con una visión analítica y comparativa de la consagración bautismal y religiosa según el Concilio.

La tercera parte del libro viene ocupada por lo que la consagración tiene de dinámico, de servicio oblativo a Cristo, a la Iglesia y a los hombres, que forma la dimensión apostólica de la consagración. No hay oposición alguna entre consagración y dinamismo en la vida religiosa. El libro se concluye con un apéndice sobre "aggiornamento" y vida religiosa.

En definitiva: creemos que es una buena reflexión sobre la imagen actual de la vida religiosa que indudablemente hay que revalorizar para dar sentido a esta forma de existencia cristiana.—J. FERNÁNDEZ.

BELLETT, M., *Vocación y libertad*, Edit. Fax, Madrid 1966, 225 p.

A simple vista, este libro parece tratar sobre los conflictos entre vocación y libertad en su seguimiento. Es decir cómo puede ser libre una vocación, que se hace fuerza atrayente, irresistible.

Todo esto, sin embargo, podrá concluirlo el lector después de su lectura. Pero la intención del autor y del libro va más allá: es una fenomenología de la vocación religiosa desde el punto de vista del sujeto, de su libertad y de su historia singular. Es un estudio sobre la vocación en su esencia, orientada a la práctica, pero no es la práctica de la libertad en la vocación lo que estudia en primer plano. Téngase esto muy en cuenta para su lectura.

Lógicamente se comienza por fijar el sentido de la palabra vocación, para detenerse en su sentido religioso.

En adelante, el libro está articulado ya según esta división: descubrimiento de la vocación; crisis previa; elección y realización. Es decir: se trata de ver cómo estos fenómenos de la vocación son también actos de libertad.

Con todo esto comprendemos que, frente a tantos estudios psicológicos, teológicos y pastorales sobre la vocación religiosa, el presente del P. Bellet habría que clasificarle como una filosofía de la vocación, como un intento de estudiar la vocación en sí misma como fenómeno y hecho de la existencia humana con sus implicaciones a la hora de dirigir pastoral y psicológicamente la realización de esa vocación en su sentido religioso.—J. FERNÁNDEZ.

ZARAGÜETA, J., *Espiritualidad cristiana*, Edit. Espasa-Calpe, Madrid 1967, 295 p.

Que el cristiano es ante todo un hombre y que el hombre es compuesto de espíritu, es la idea que ha presidido la estructuración de esta obra sobre espiritualidad cristiana. En una primera parte se habla de espiritualidad humana (vamos a seguir abusando del término "espiritualidad") y en la segunda parte ya se pasa a la espiritualidad cristiana.

Cierto que la tradición había quizá insistido demasiado en una espiritualidad desencarnada. Hoy se comienza a ver claro que la santidad y su realización afecta a todo hombre. Esto intenta demostrar el presente libro.

No piense el lector que es un tratado clásico de espiritualidad. Es un recorrido por la teología, por el cristianismo incluso en sentido histórico. Da mucha cabida al hombre, eso sí, pero no sirve para entender la vida espiritual.

La obra se divide, como apuntamos, en tres partes: el hombre, el cristiano, para terminar con los novísimos, y un epílogo sobre historia de las religiones y la oración del cristiano.

El hombre tiene unas normas objetivas de actividad con relación a Dios, a sí mismo y a los demás. Tiene también normas subjetivas de espiritualidad: conciencia, carácter, voluntad. El cristiano y la espiritualidad cristiana tienen su punto de partida en Cristo, en su doctrina, en su Iglesia que le continúa. Todo ello crea una espiritualidad cristiana: páginas 233-244. Es la parte que más responde al título del libro, que pensamos no está de acuerdo con lo que

el libro es, porque hoy la expresión "espiritualidad cristiana" se usa en otros sentidos. Además en esta parte se habla de espiritualidad esencial y no se mientan para nada los sacramentos que están en la fuente de la vida cristiana.

El libro en su conjunto representa una aproximación de lo humano a lo cristiano, de la filosofía a la espiritualidad, de acuerdo con la personalidad de su autor que vive la filosofía y el sacerdocio.—J. FERNÁNDEZ.

HAMMAN, A., *La oración*. I: El Nuevo Testamento. II: Los tres primeros siglos, Edit. Herder, Barcelona 1967, 826 p.

La obra del P. Hamman dedicada a una investigación sobre la oración en el Nuevo Testamento y en los tres primeros siglos de la vida de la Iglesia, había sido publicada en francés en dos volúmenes, y pasa ahora al español en uno solo. Como abiertamente reconoce el autor, era necesario una penetración histórico-teológica sobre el lugar de la oración en la estructura de la vida cristiana en sus comienzos. Por mucho tiempo se veía en la oración solamente un fenómeno de vivencia religiosa del hombre: la oración en su resonancia psicológica. Sin embargo lo que el P. Hamman intenta es la oración como realidad teológica en la apertura de Dios al hombre que es la Liturgia.

El primer capítulo es un estudio previo sobre la oración en el Antiguo Testamento porque "no hay que oponer oración cristiana y oración judía; sólo existe una oración: la del Pueblo de Dios" (página 19). Un estudio particular de la oración de los salmos como expresión más exacta de ella.

La oración de y en los Evangelios se circunscribe a la oración de Jesús deteniéndose especialmente en el Padre Nuestro. La oración de la comunidad apostólica comprende: la oración de los Hechos, de máxima importancia para conocer la idea de la oración en la primitiva Iglesia. Luego, de menor relieve la oración en Santiago y en San Pedro. A San Pablo viene dedicado otro capítulo: la oración en sus distintas formas (acción de gracias, petición) y en sus relaciones con la Trinidad que es quizá un aspecto propio de la teología paulina sobre la oración. También la oración según San Juan tiene un relieve. Al final de esta parte el autor con cuatro dimensiones de la fenomenología de la oración bíblica: dimensión eclesiológica, existencial, eucarística y escatológica.

Para la imagen de la oración en los tres primeros siglos se acude a la Didache, a la Oda de Salomón, Pseudo Bernabé, Pastor de Hermas, San Clemente, San Ignacio, San Justino, San Irineo, San Policarpo, para terminar con una referencia a las relaciones entre oración y martirio. También interesa la reflexión sobre la oración a través de los tratados sobre ella, que son bastantes.

No podemos comparar esta obra del P. Hamman porque como se ha dicho en su edición francesa, hoy es única en este sentido y serán las futuras obras sobre la oración litúrgica de la Iglesia inicial las que tengan que compararse con ella.—J. FERNÁNDEZ.

VIARIOS, *Pastoral de la juventud*, Edit. PPC, Madrid 1967, 14 × 19, 313 p.

Esta obra trata de la juventud actual española desde el punto de vista pastoral. Analiza extraordinariamente los valores positivos y negativos, las aspiraciones y los defectos de la juventud española. Trata también de la vida moral, religiosa y social de la juventud española y trae la respuesta de la Iglesia a la situación actual de la juventud.

Más aún, comprende los estudios brillantes que han hecho los Monseñores José Guerra, Salvador Sánchez Terán, Casiano Floristán, Monseñor Narciso Jubany, J. Audinet, Juan Batlles y Rogelio Doucastella sobre la descristianización de la juventud actual, la evangelización de la juventud y la educación en la fe de la misma.

Este libro es verdaderamente importante y útil para los educadores y formadores de la juventud y, en una manera especial, para los pastores de almas.—M. D. ALLID.

DELFT, M. van, *La mission paroissiale*, Edit. Lethielleux, Paris 1964, 14,5 × 19, 212 p.

El presente libro es la traducción al francés del original escrito en holandés con el título *Ontwikkeling van de praktijk en de leer van de volksmissie*, Amsterdam, 1950. El subtítulo de la obra, "Estudio histórico-jurídico del canon 1.349" da ya una idea de lo que pretende el autor. Efectivamente, las misiones populares prescritas por el Derecho cada diez años siguen manteniendo su importancia para la vida de la Iglesia si se las sabe acomodar a las necesidades y circunstancias de los tiempos. El autor pretende precisamente señalar entre otras cosas los métodos y el contenido que deben hoy figurar en estas clases de apostolado, los cuales han de suponer una revisión y profundización de la vida cristiana de las comunidades eclesiales. Partiendo de que la misión popular no es más que una de las múltiples maneras de cumplir la Iglesia con la misión que Cristo le ha confiado, se exponen al comienzo de la obra los diversos sentidos de la misión en general, para pasar luego a tratar del origen y evolución de la misión popular. Tienen gran importancia las páginas que siguen dedicadas a exponer los fundamentos históricos de este ministerio, a los que debemos acudir para conocer los caracteres propios que le animan. Finalmente se hace un comentario jurídico al canon 1.349 con el propósito de exponer el contenido doctrinal de la misión popular. No dudamos en calificar esta obra de indispensable para todo pastor de almas que haya de usar de este método de apostolado, que conserva aún hoy día un valor sumamente apreciable para el desarrollo de la vida de la Iglesia a nivel parroquial.—A. S.

AUDET, J. P., *Mariage et celibat dans le service pastoral de l'Eglise*, Edit. De L'Orante, Paris 1967, 19 × 14, 160 p.

En la encíclica "Sacerdotalis celibatus" invitaba el Papa Pablo VI a los teólogos y escritores a que contribuyesen con sus trabajos al mejor esclarecimiento y comprensión de la ley del celibato eclesiástico, en un esfuerzo conjunto por poner de relieve los valores que se encierran en este estado peculiar de vida útil y fecundo para el bien de la Iglesia en general. El autor, en la presente obra, cumple con ese deseo del Papa, ofreciendo a los lectores un estudio histórico-teológico de la vida celibataria de los sacerdotes, dentro de una orientación pastoral de la misma como servicio a la Iglesia. Encuadrado en esta perspectiva, trata en la primera parte del servicio pastoral a través del matrimonio sacramental, como estado más común en la Iglesia, y cuyas puertas en un principio estaban a todos abiertas. Es de notar el marco evangélico en que se encierra toda la exposición. En la segunda se habla de los orígenes del celibato como parte de la sacralización del servicio pastoral, así como del puesto que ocupa dentro de la comunidad de los fieles.—A. S.

GELINEAU, J., *Canto y música en el culto cristiano*, Edit. Juan Flors, Barcelona 1967, 22 × 16, 276 p.

"Canto y música en el culto cristiano" forma parte de ese plan orgánico que constituye la Colección de lecciones de pastoral, publicado por el Instituto Superior de Pastoral en su sección de liturgia.

Aunque el libro de P. Gelineau ya estaba escrito cuando se promulgó la Constitución de Liturgia del Concilio Vaticano II, no pierde por eso su valor, antes al contrario, cobra mayor relieve en estos momentos posconciliares, y aunque parezca paradoja, constituye un precioso comentario de dicha Constitución. De lo cual puede deducirse fácilmente la influencia del pensamiento y de la obra del P. Gelineau en la orientación de quienes elaboraron la Constitución.

Como el propio autor confiesa en la introducción, esta obra no es un manual para la aplicación práctica de la música sagrada; sin embargo apunta observaciones técnicas, sociológicas y antropológicas que condicionan el ejercicio del arte y de la pastoral.

En la primera parte desentraña el tema tan apasionante: la música como

expresión ritual (el canto como misterio), con todas las consecuencias que de ello se derivan. En la segunda explica su función ritual a partir de la misma celebración, señalando las leyes funcionales relativas a la oficialidad de los ritos, de los textos y de la música misma. El libro termina, a modo de conclusión, con una exhortación a los compositores para que pongan manos a esa obra de creación que califica de "ministerio eclesial sublime y terrible".

Me hubiera gustado que el P. Gelineau hubiera dado a esta última parte la extensión suficiente para enfrentarse al arduo problema de la oración individual y las exigencias universales de la Comunidad, y al conflicto de la obra de arte con sus postulados de orden formal frente a la participación activa del pueblo de Dios.

En líneas generales considero que "Canto y música en el culto cristiano" es un verdadero manual de Pastoral litúrgico-musical que no debía faltar en ningún curso de pastoral, y además un instrumento de trabajo utilísimo para los seminarios, casas religiosas y centros de formación pastoral.—JULIÁN EZCURRA.

ECHEVARRÍA BRAVO, P., *Cancionero de los peregrinos de Santiago*, Edit. Centro de Estudios Jacobeos, Madrid 1967, 22 × 14, 187 p.

Vademécum del peregrino de Santiago, souvenir del Jubileo compostelano, colección musical de joyas medievales, todo eso es y significa este pequeño libro del señor Echevarría. Lástima que, por razones ajenas a su voluntad, el autor no haya podido publicar todo el trabajo completo, fruto de doce años de investigación por todos los archivos y bibliotecas de Europa acerca de las canciones de los peregrinos jacobeos.

El presente libro es sólo una parte de ese trabajo y pretende únicamente divulgar entre el gran público las canciones y trovas de aquellos romeros de la Edad Media a través de los caminos de Santiago. Su finalidad es, diríamos turística. Por eso la obra carece de todo aparato científico, y no abunda en disquisiciones musicológicas. Es sencillamente una selección exquisita de las canciones más representativas del "Liber Sancti Jacobi" (Codex Calixtinus) y de la colección francesa "Les chansons des pèlerins de Saint-Jacques" (Troyes), encabezadas por el famosísimo canto de "Ultreia" (Dum paterfamilias...) y coronadas por el sonoro y vibrante "Himno al Apóstol Santiago" del Maestro Palmer Soler.

El texto musical ocupa una pequeña parte final del libro, mientras que la mayor parte de la obra está dedicada a glosar y explicar el texto literario de cada una de las canciones del Cancionero Jacobeo.

En suma, a lo largo de este libro se vislumbra el legado musical del Medievo que por todos los caminos de Europa se filtraba en España a través de Roncesvalles hasta desembocar en Compostela a los pies del Apóstol. Si ese era el fin que se propuso el autor, podemos asegurar a los músicos y amantes del arte medieval, que lo ha conseguido plenamente.—JULIÁN EZCURRA.

LÓPEZ-CALO, J., *Presente y futuro de la música sagrada*, Edit. Razón y Fe, Madrid 1967, 19 × 22, 185 p.

Bajo este título un tanto ampuloso la Biblioteca de Cuestiones Actuales nos ofrece una serie de conferencias pronunciadas en Radio Vaticano bajo la dirección del R. P. José López-Calo, S. J.

Y lo califico de ampuloso porque el librito en cuestión sólo ofrece un aspecto del problema de la música —el presente—, y bajo un solo punto de vista —el de los tradicionalistas—.

En efecto, casi todos los conferenciantes son profesores del Instituto Pontificio de Música Sacra de Roma, o pertenecen a la "Consociatio musicae sacrae", o están comprometidos con ese movimiento. En cuanto al futuro de la música sagrada, ¿quién podrá predecirlo en estos momentos de desorientación y crisis?

No cabe duda que la intención de los conferenciantes y del P. Calo es excelente: salvaguardar el tesoro tradicional de la música sacra. Teóricamente sus

argumentos son convincentes, pero en la práctica no creo sea ese el mejor método para conseguir lo que pretenden.

El problema de la música sagrada no se resolverá a base de disquisiciones musicológicas; no a través de las antenas de la radio sino sobre el campo vivo de las iglesias parroquiales.—JULIÁN EZCURRA.

MOOG, V., *Bandeirantes y pioneros*, Edit. Cultura Hispánica, Madrid 1965, 21 × 14,5, 398 p.

Libro atrevido, a la vez que sincero, que pone al descubierto los graves problemas de una cultura milenaria que se va sepultando en la incertidumbre. El problema aumenta más si consideramos el progreso casi milagroso de los Estados Unidos, país recientemente estrenado. Nación más joven y en extensión continua, más reducida que el Brasil. ¿Qué es lo que ha pasado? ¿Cuáles han sido las causas que han motivado este contraste tan señalado en ambas culturas? Problema ineludible que no se puede ocultar, máxime cuando se van aumentando cada vez más las relaciones entre ambos Estados. Es del dominio público y el pueblo espera una respuesta. La presente obra es un sincero esfuerzo por dar con ella. Aunque parece tener un carácter científico, el mismo autor nos dice que es fruto de la observación de ambos países. Raza y geografía, ética y economía... factores que condicionan el desarrollo cultural de una nación y que, en algunos casos, vencen a la técnica y a las profecías halagüeñas de algunos ingenios soñadores.

El libro está repleto de bibliografía selecta que permitirá al lector formarse una idea exhaustiva del problema, analizándolo desde el tiempo de los primeros conquistadores y colonizadores de ambos países, aunque también toca a culturas de los países americanos.—NATALIO R.

JACQUOT, J., *Realisme et poésie au théâtre*, Edit., Du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1967, 23 × 18, 295 p.

Se reúnen en este libro una serie de conferencias habidas en Arras a lo largo de los Encuentros de 1958, continuación de los celebrados en años anteriores y que dieron por fruto sendos volúmenes con los títulos siguientes: "La mise en scene des oeuvres du passé" y "Le Théâtre moderne, hommes et tendances".

En el presente volumen un selecto grupo de especialistas en literatura analizan el arte escénico a la luz de un prisma que se descompone en dos elementos que constituyen como los polos entre los que se produce todo juego teatral: realismo y poesía. Se trata como de un movimiento pendular que recorre la historia del teatro en todas las latitudes. Movimiento que va acreciendo con nuevos datos la concepción de la realidad en función del teatro, y de la poesía como elemento que configura y ennoblece los datos que proporciona la realidad.

Importantes trabajos sobre "La Celestina", el teatro de Shakespeare y de Heywood, el lenguaje poético de Calderón de la Barca, el teatro naturalista de Strindberg, las diversas interpretaciones del teatro chejoviano; muy interesante el trabajo dedicado a Federico García Lorca por la hispanista Marie Laffranque, en el que nos señala las hondas raíces de realismo que mantienen el mágico árbol lorquiano; agudo el análisis del teatro de Pirandello que realiza en una magistral conferencia Mario Baratto. Y otros más de no menor importancia.

Este aspecto de reflexión más bien teórica, si bien siempre viva y atrayente, se cierra con dos estudios: uno sobre el realismo épico del teatro de Bertold Brecht y otro sobre el realismo poético del teatro clásico japonés.

Una última parte está dedicada a ponencias que tocan más bien aspectos prácticos como son los que lleva consigo la puesta en escena de cualquier producción teatral.

De este recorrido que hemos hecho de la mano de expertos guías, podemos concluir con Jean Jacquot: "Hoy día vemos perfilarse un realismo nuevo mediante un retorno a las cosas, resuelto a tener muy en cuenta el medio social. Sin embargo, la poesía continúa manifestando su presencia en el teatro, no por

un deseo de evasión, sino por una voluntad de organizar los elementos de lo real en vistas al juego dramático y de no dar de la realidad humana una visión empobrecida, de la que estarían ausentes la vida interior, la imaginación y el ensueño”.

El libro está presentado con pulquerrima elegancia, en tela con estampaciones en oro. Contiene además diversas ilustraciones de gran interés que embellecen más aún este magnífico ejemplar.—FRANCISCO M. TOSTÓN.

RUIZ GARCÍA, E., *El tercer mundo*, Edit. Alianza, Madrid 1967, 18 × 11, 281 p.

Este libro agradará a muchos y será útil a todos. El tercer mundo no son solamente los países abrasados por la miseria, sino todos los que de un modo u otro están sujetos y encadenados por economías o políticas alienantes. El autor presenta datos claros con temas comprometidos y escalofriantes. ¿Dónde está la libertad y qué futuro le espera?, debe ser la pregunta surgida espontáneamente ante esta problemática. El autor, bien informado, analiza la situación actual de la política nacional e internacional, de los estados y en definitiva de la humanidad entera. El lector vea por sí mismo: el proletariado ya no es sólo el proletariado. Su desarrollo, economía y demografía. La píldora no es solución, sino un instrumento más de dominio político. Las naciones ricas lo serán más y las pobres serán más pobres (p. 34). Economías y tensiones poscoloniales. La economía dual: características (p. 45). La independencia aparente: Congo y cobre, Bolivia y el estaño, Ghana y el cacao. Estructura de los partidos políticos: el partido único en Africa. Los monopolios, “rosas” empresariales y trusts económicos. El mundo afroasiático: Bandung, Arabia, Israel. Los neutralismos. Indochina. Intervenciones soviéticas. Ho Chi Minh, Mao y adyacentes, Nkrumah, Nehru. Hambre y demografía: problemas inherentes. La mortalidad, las devaluaciones, las divisas, los capitales extranjeros, las nacionalizaciones y la libertad. Masas y revolución: revolucionarios-antirrevolucionarios. Por qué ciertas guerras. La ayuda americana. Educación y desarrollo. Enajenación y guerra simplificadora. Estrategia del desarrollo en la nueva fase. Desde Suez el proceso anticolonialista es distinto.

El autor se muestra muy solvente en el tema y con extraordinaria perspicacia en el enfoque de la situación.—D. NATAL.

MATEOS, F., *China. Operación fuga*, Edit. Mensajero, Bilbao 1967, 12 × 19, 286 p.

China, nación siempre misteriosa y especialmente hoy contradictoria por moverse entre el hambre y tentar aventuras atómicas, por estar desorganizada y tratar de organizar a los extraños, por poseer una gran población ideologizada de un modo, en propia casa, y de otra fuera de ella, y finalmente por haber opuesto un comunismo de agricultores a un marxismo industrial, vive unas peripecias extraordinarias. Este libro presenta el problema humano de ese pueblo a través de los escapados al régimen continental. Testimonios calientes recogidos en la Casa Ricci de los PP. Jesuítas de Macao, por un experto en cuestiones relacionadas con China continental nos ofrecen los datos suficientes para hacernos a la idea de si China es un paraíso, un purgatorio o un infierno. Las necesidades que deben solucionarse a los refugiados y toda la problemática temporal, caritativa y de fe que este mundo chino engendra al cristiano y al hombre reflexivo, está perfectamente reflejada. Extracto del índice: 1. De trescientas salidas, huir es la mejor: el naufrago voluntario... 2. Juegos inesperados: escamoteo de un malabarista... 3. Camaradas arrepentidos: la oficina de propaganda huye; fuga desde Estocolmo; cómo se reforma a un periodista rojo... 4. Sálvese el que pueda: así los chinos tuvieron alas. 5. El éxodo de los cienmil chinos. 6. Los últimos fugitivos: la vivienda... 8. Caridad al por mayor: evocación y vocación de Macao; el problema de las escuelas; refugiados en la Casa Ricci (1960-1965). 9. China comunista 1966. 10. Deberes cristianos: los sacerdotes católicos, estrella de los pobres.—D. NATAL.

PASQUINI, P., *Cómo viven los animales*, Edit. Iberoamericanas, Madrid 1967, 17 × 11, 196 p.

La presente obra no es de grandes ambiciones científicas. Como todos los volúmenes de Universal Eisa, tiene el fin de abrir al gran público a los resultados de la ciencia moderna, en un lenguaje claro y sencillo. Este, cuyo autor es catedrático de Zoología en la Universidad de Roma, trata, en una primera parte, de los aspectos generales de la vida animal: condiciones biológicas, ambientes, factores... Después, con una cierta sistemática, va estudiando los animales según los diversos medios, habitat, etc. Al final expone algunas cuestiones interesantes, relacionadas con los diversos y curiosos instintos animales, como son las emigraciones, sus ritmos de vida, el cuidado de la prole...

El librito no es ningún tratado completo de Zoología, pero nos da una pequeña síntesis de los complejos fenómenos de la vida animal.—L. FERRERO.

ABETI, G., *La unidad del cosmos*, Edit. Iberoamericanas, Madrid 1967, 17 × 11, 153 p.

Otro volumen de la colección Universal Eisa. Hallamos en este 10.º número una sencilla exposición-resumen de la visión científica moderna del cosmos. Tanto los métodos que el hombre posee para averiguar la composición terrestre y extra-terrestre (espectrografía, meteoros, telescopios, etc.), como las conclusiones unitarias a que se ha llegado, resultan, así expuestas, de fácil comprensión. Se logra suficientemente el intento de asequibilidad al gran público.—M. ACEVEDO.

KOPP, J. V., *Die Tochter Sions*, Edit. Rex, Luzern-München 1966, 12 × 19,5, 265 p.

Se contrasta en esta novela las opiniones de gente de muy diverso linaje: un Obispo, Prelados, Capellanes, Clérigos suspensos, Judíos, mujeres de la calle, existencias variadísimas, monjas audaces y el usual contingente en la Iglesia de renombrados piadosos. Cada personaje experimenta a su modo cómo por una vez se entremezcla todo, de modo que la existencia eclesiástica rompe con sus formas tradicionales para aceptar —dice el autor— realmente el Evangelio en serio. Entre tanto marasmo se permite al lector entrever la sabiduría del Evangelio, predicada en lenguaje de amor real y efectivo, en medio de un mundo escéptico. Kopp parece querer expresar la idea fundamental de cómo buscar y hallar la honradez a través de un mundo enmarañado de error, de debilidad y malicia humana. Problemas sobre la preferencia de uno u otro término de las antítesis que propone, v. gr., ¿Iglesia jurídica o Iglesia carismática?, ¿fidelidad a las tradiciones confiadas o ruptura en un mundo devenido distinto? ¿Piedad ritual o presencia activa en el ámbito de lo profano? ¿Fastuosidad en la música y arte sacro o una iglesia de los pobres, sencilla y servicial?, etc., constituyen el círculo de reflexión del poeta.

Kopp no se abstrae de la realidad en los diálogos o monólogos. Ama lo concreto y ve a los hombres como son. Preside la narración una gran sinceridad, dice lo que piensa. A través de esta pintura novelesca, Kopp quiere reflejar la forma actual de la Iglesia. Rex ha esmerado la edición.—I. RAMOS.

SUNDEN, H., *Die Christusmeditationem Dag Hammarskjölds*, Edit. Josef Knecht, Frankfurt am Main 1967, 12,5 × 20,5, 103 p.

Desde la muerte, en 1963, del que fue Secretario General de la ONU, la literatura sobre la interpretación de las meditaciones de su diario han venido sucediéndose de modo regular, principal y exclusivamente en Suecia. Se suscitaron polémicas y en general puede decirse que la aparición de *Zeichen am Wege* no tuvo una acogida demasiado favorable entre los críticos suecos. Primeramente los agnósticos, intérpretes del clima espiritual del país, lo juzgaron incomprensible. Muchos no dudaron en declararle una pasión patológica que por alucinación religiosa se ha identificado con Cristo, y obsesionado por la enfermiza idea

de que Dios le ha elegido, como a Cristo, para cordero sacrificial por la redención de la humanidad. Sven Stolpe, en su obra *Dag Hammarskjölds geistiger Weg*, rechazó estas opiniones y ha entendido las páginas del diario como testimonio de un místico cristiano moderno. Y ahora, Sundén, con la obra que presentamos, toma parte en la discutida interpretación. Sundén se pronuncia por una interpretación del sentido real partiendo de un análisis preferentemente literario de las fuentes y de las experiencias espirituales de Hammarskjölds. Parece haber principios para una cristología individual, pero hay serias dificultades: en una poesía de *Zeichen am Weg* trata a Cristo por primera y única vez de Tú, y no aparecen bien definidas las tres divinas personas; tampoco estas meditaciones constituyen un "diálogo amoroso", aunque puede deducirse que en la parte formal satisface plenamente, en cuanto, que según Santo Tomás, "*meditatio est intuitus animi in veritatis inquisitione occupatus*". Y como conclusión final, Sundén rechaza la mitologización del Evangelio, admitiendo que Cristo era hombre real y verdadero Dios. El libro es traducción del sueco, por Siegfried Huber y había aparecido en 1966 en Estocolmo. Al margen de las interpretaciones diversas en que los críticos se consumen, agrada leer los trozos del diario que vienen insertados, llenos de humanidad y ricos en doctrina recta. La edición de Knecht es esmerada.—I. RAMOS.

VARIOS, *L'Etoile dans la montagne, Garabandal*, Edit. Lannoe, Tielt (Bélgique 1966), 12 x 20, 310 p.

Los sucesos de S. S. de Garabandal, sean simulación o sean apariciones, por muchos motivos han de encasillarse dentro de lo extraordinario.

En lo que relacionado con el libro se puede decir aquí, es necesario aclarar una cosa: la última nota del fallecido Obispo, basada por cierto exclusivamente en unas declaraciones de las interesadas en su estado de confusiónismo preanunciado, dio pie a algunos artículos novelizantes, en que los "anti" explicaban la explicación natural. Una explicación tal, que para no ser tachados de ingenuos, ellos tuvieron que rematar así: todo el asunto fue posible por la "multitud fácil a la credulidad" que a diario presenciaba los hechos. La generalización es falsa e injusta. En el libro, son treinta testigos de seis naciones los que exponen la historia; allí hubo método y control riguroso, "científico". Si todos han sido engañados, no es por ingenuidad, sino porque la ciencia humana puede fallar.

Pero más que defensa de una tesis, es testificar y urgir lo que se proponen; de ahí la prioridad que dan al contenido y mensaje. Por su anterioridad a las negaciones y nota, esclarece muchas cosas actuales.

El libro, adornado de fotografías, lleva un imprimatur, con prólogo y conclusión de G. des Lauriers, O. P.

Es quizá el más amplio y de los completos sobre el tema.—M. ACEVEDO.

GALOT, J., *Animatrice de communauté. La supérieure dans le style du Concile*, Edit. Duculot, Gembloux X, 1967, 18 x 12, 132 p.

Este libro, que tiene como base la letra y el espíritu de la tercera parte del número 14 del Decreto "Perfectae caritatis", muestra a las superiores religiosas cómo deben hoy entender y desempeñar su papel según el estilo del Concilio; exponiendo, junto a los principios y orientaciones generales doctrinales, las aplicaciones prácticas que han parecido al autor más sugestivas, importantes o necesarias.

Distribuye la materia en tres partes: 1. Sentido de la autoridad. 2. Papel propio de la superiora. 3. Ejercicio comunitario de la autoridad. Se explican, en la primera, los conceptos contenidos en el primer punto del texto conciliar aludido, y se divide en tres apartados: a) la autoridad; b) el servicio, y c) el amor.

Los tres conceptos restantes fundamentales, mencionados por el Concilio, se tratan en la tercera parte, en otros tantos apartados: colaboración, diálogo y respeto a la persona.

Todo esto entra evidentemente de lleno en una obra que pretende orientar a las superiores hacia un estilo conciliar en el ejercicio de su autoridad.

A primera vista no podría decirse lo mismo del contenido de la segunda parte, que, sin embargo, forma el núcleo del libro, cuyo título sugiere y al que responde directamente. El autor lo justifica. La superiora tiene por misión animar. Está puesta para conducir y dirigir. Pero una dirección puede imponerse desde fuera y permanecer superficial. La superiora debe ejercer su misión con y en profundidad, contribuir a desarrollar el alma de la comunidad. Animar es dirigir mediante un impulso íntimo. Aunque el Concilio no se ha detenido a definir el papel del superior, limitándose a enumerar algunos deberes relativos al ejercicio de la autoridad; no obstante, por analogía con lo que se dice en el Decreto "Christus Dominus" sobre el oficio pastoral, se deduce este papel de animador propio del superior religioso. Por lo demás, son característicos de este papel los deberes del superior enunciados en el Decreto "Perfectae caritatis". Por consiguiente, la superiora, que desea adoptar el estilo del Concilio, se esforzará por actuar como animadora de su comunidad. Esta es, a la vez comunidad de vida espiritual, material y apostólica. De ahí los aspectos tratados en la segunda parte: a) la animación de la comunidad; b) animación espiritual; c) familiar y d) apostólica.

Libro doctrinal y práctico, de clara y sencilla exposición, escrito con el equilibrio y la profundidad característicos de un verdadero maestro en temas de vida religiosa.—H. ANDRÉS.

KUTSCHKI, N., *Dios hoy, ¿problema o misterio?* Edit. "Sígueme", Salamanca 1967, 19 × 12, 251 p.

Dios como problema, Dios como misterio inaccesible ha agitado continuamente el afán del hombre por saber y conocer. ¿Quién es o qué cosa es ésta que denominamos Dios? A través de la historia de la humanidad se han dado multitud de respuestas, que para ser sinceros nos han dejado secos los labios y un mal sabor de boca. Las pruebas de la existencia de Dios están igualmente en entredicho y completamente desprestigiadas por lo que actualmente se mantiene abierta la interrogación: ¿Quién es Dios?

El presente estudio es consciente de esta realidad y bien pudiera caracterizarse como intento de "deletrear de nuevo lo que hay sobre Dios hoy". Los quince artículos que componen el ensayo presente están realizados por personas altamente competentes y serias que no olvidan en ningún momento de su exposición la importancia del problema que tratan.

Creemos que el mérito principal del libro se encuentra en la visión completa que de Dios nos ofrece: efectivamente, Dios es abordado desde los más diversos puntos de vista, tanto filosófico como teológico, pasando por el bíblico, el histórico y el moral, etc.

Esperamos que la lectura de este hermoso ensayo sea de gran provecho y utilidad en cuanto a un mejor conocimiento de un tema que no deja de preocupar a los hombres.—JUAN MARTÍN.

SEMMELOTH, O., *El Ministerio espiritual*, Edit. FAX, Madrid 1967, 14 × 22, 326 p.

El título manifiesta la intención del autor en orden a redescubrir dos realidades mutuamente unidas ópticamente, pero que la práctica, desgraciadamente, pueden separarse, y esto no puede decirse que es un problema de hace cinco siglos, afincado en el conflicto entre ministros y espirituales, sino que ya ocho siglos antes de Cristo conocemos la lucha entre sacerdocio y profetismo. El autor ante tal panorama trata de examinar el problema desde dentro, para llegar a una comprensión, cuya concienciación acogedora, personal, en los futuros ministros sea el punto central (más allá de una ascética indeferencia) de la espiritualidad ministerial, y el mismo conocimiento recibido en el laicado confiera a ambos una mayor dignidad y mutuo respeto. El ministerio no es solamente el sacerdocio, sino lo profético, lo pastoral, etc. (p. 108, 115 ss.). Al solucionar así, partiendo del principio sacramental del cristianismo, el conflicto entre ministerio y lo carismático Semmelroth da una nueva aportación positiva a las relaciones debidas

entre ministerio y laicado, tema muy cuidado por el autor. El ministerio es para la comunidad de salvación, por eso se le llama "diakonía". La Iglesia es una comunidad de encuentro entre ministerio y laicado. Los pastores son para apacentar el rebaño, no al revés (p. 202). Ministerio y laicado sustentan por igual la vida de la Iglesia, que es encuentro del hombre con Dios. Orientación temática: concepciones sobre la Iglesia y sobre el ministerio espiritual. El portador del ministerio espiritual representa a Cristo unido vitalmente en una sola carne con la Iglesia. El ministerio y el simbolismo sacramental: en orden a Cristo y en orden a la comunidad. Laicado, ministerio y seguimiento de Cristo. Opacidad y visibilidad en la Iglesia del encuentro trascendente, escatológico en la Iglesia actual institucional (p. 139). Lo carismático y la santidad personal como función eclesial. La eclesialidad, el espíritu de Cristo y el ministerio espiritual actual. Tentaciones en torno al ministerio espiritual. Renovación incesante del ministro: el arte de ser con Cristo, por amor del laicado. Iglesia misterio congregante de ministerio y laicado. Hecho semejante a los hombres y abogado de Dios-Padre. Funciones del ministerio espiritual (una vida entera puesta al servicio de la comunidad eclesial para la redención). Palabra y sacramentos. Don de Dios y respuesta humana (Wort und Antwort). Poder creador, revelador y salvador, como dinamismo de la palabra y del sacramento: sentido ascendente y descendente. Ministros y laicos, predicadores y oyentes de la palabra. Ejecutores de los sacramentos. La verdadera sujeción de la vida eclesial al ministerio. El ministerio visualiza a Cristo. El ámbito del laicado. Sujeción apostólica: la colación del ministerio espiritual. Eternidad e historicidad, consagración y misión. Sacramento del Orden y ministerio. Divisibilidad del ministerio: misión de enseñar y gobernar. Misión y transformación personal.

El autor continúa su línea de profundidad, seriedad y claridad conocidas.—
JUAN MARTÍN.

BABÍN - BAGOT, *Celui qui croit en moi vivra y L'église*, Edit. Maison MAME, Paris 1963, 20 × 15, 15 p.

Siempre se ha dicho que uno de los peores enemigos del cristianismo era la ignorancia juntamente con la falta de testimonio de los propios cristianos. Por otra parte está demostrado duramente por la experiencia, que una simple formación o catequesis infantil, si bien sienta las bases de una primera necesidad de introducción en la religión, sin embargo no puede ser, en modo alguno, lo suficientemente robusta, ni producir la adhesión a la fe necesaria para hacer frente a los problemas que más tarde se presentarán.

La falta de esta formación posterior es la causa primordial de la carencia de fe en las juventudes tanto obreras como universitarias.

El R. P. Babín, suficientemente conocido ya por sus ensayos de pedagogía y psicología, sale al paso de esta necesidad poniéndose al frente de un equipo de colaboradores para formar la colección "La sel de la terre", que son una serie de cuadernos dedicados a la formación del adolescente. Aunque sigan y se adapten a grandes rasgos a los programas escolares de religión, sin embargo no pueden ser confundidos con los fríos libros de texto, antes al contrario, aprovechan todos los medios de la pedagogía por una parte y por otra incluyen los últimos datos del pensamiento teológico.

La presentación de los cuadernos es esmerada; cada tema está desarrollado en varias fichas que van sueltas y las materias están tratadas de acuerdo a las orientaciones metodológicas del plan general de estudios.—JUAN MARTÍN.

VILARIÑO, R., *Puntos de Catecismo*, Edit. Mensajero, Bilbao 1966, 15,5 × 22,5, 1.086 p.

Una nueva edición —la décimotercera— de esta obra, revisada y puesta al día. "Puntos de Catecismo" pone en manos del cristiano medio o del catequista, una exposición de las verdades, deberes y misterios entre los que crece su vida cristiana, sobre los que transcurre su enseñanza.

La disposición es fundamentalmente la misma de nuestro catecismo tradi-

cional. Dividido en cinco partes —dogma, oración, liturgia, moral y sacramentos—, va el autor haciendo en cada una de ellas una sencilla exposición de los elementos que la componen. De fácil y agradable lectura, puede ofrecer a los catequistas aportaciones interesantes para su catequesis, especialmente en la parte dedicada a la liturgia.—L. BLANCO.

JAVIERRE, J. M., *Un hombre pregunta por Dios*, Edit. Monte Carmelo, Burgos 1967, 22 × 15, 382 p.

No nos es desconocido el autor de esta obra. Periodista y escritor depurado y moderno —da gusto leerlo—, nos ha dejado una obra digna de lectura y tranquila meditación. Porque ha nacido sencillamente para hacer meditar, para hacer pensar... “Obra con mensaje sobrenatural, aunque revestida con el variado ropaje literario del ensayo”, a veces serio, a veces festivo y bromista, siempre aleccionador y buscador de actitudes cristianas.

El libro está dividido en tres partes: Un hombre pregunta por Dios, Situación espiritual del hombre contemporáneo y Huellas de Dios en nuestro planeta. Tres partes, tres aspectos de una realidad actual de nuestro mundo: el hombre inquieto, insatisfecho, sumido en los misterios y los enigmas de la vida, busca a Dios, posee una esperanza muy segura de su salvación por la fe, unos caminos hacia esa búsqueda divina y unas huellas visibles de un Dios que antes que él ha pisado por esta tierra —valle de lágrimas— y que él ha de convertir en mansión donde Dios habite en todos, en una solidaridad común.

Una más —sobresaliente— en el concierto de las aportaciones para una respuesta humana y cristiana del hombre, esta obra quiere ser un acopio de energías siempre nuevas “para el hombre de hoy, para el hermano seglar que en la dura brega diaria de su existencia necesita el mensaje llano de lo sobrenatural”.

La presentación del libro por la Editorial Monte Carmelo nos parece excelente.—MARTÍN G.

LOZANO GARRIDO, M., *Cartas con la señal de la cruz*, Edit. Mensajero, Bilbao 1967, 19 × 12, 276 p.

Es este el último libro publicado por un hombre excepcional: Manuel Lozano Garrido. Excepcional por su misma situación humana, pero más aún por el modo de enfrentarse con ello.

Lo que quizá para muchos es motivo de rebeldía, de inquisición angustiada, de reclamo airado contra el destino o contra Dios, es para Lozano Garrido fuente inagotable de luz, gozo y júbilo que esplende y engrandece la propia vida —aunque para él sea de noche material— y que desborda por la sobreabundancia del amor, hacia otras almas atormentadas por el sufrimiento y su misterio, llevándolas consuelo, iluminación y esperanza.

Páginas admirables y estremecedoras, sugerentes siempre y jugosas, que rezuman vitalidad sobrenatural recogida con avidez exquisita del hontanar escondido de la Cruz.

El dolor humano es un misterio. Y, sin embargo, a lo largo de este libro estupendo, vamos asistiendo a una desvelación maravillosa de su oculta entraña que sólo hombres con los omoplatos bien adaptados al madero de la cruz son capaces de descubrirnos.

“Cartas con la señal de la cruz” es el consuelo, la luz, la respuesta, la solución, la palabra esperada que él da, desde su noche oscura, a los que interrogan con esperanza, a los que no ven ni entienden, a los tullidos de alma, a los necesitados del consejo a tiempo, a los sedientos y desvirtuados”. Así dice el P. Félix en unas palabras preliminares que sirven de espléndido pórtico al libro.—F. M. T.

DAUJAT, J., *El cristianismo y el hombre contemporáneo*, Edit. Marfil, Alcoy 1966, 19 × 12, 383 p.

Este libro estudia a fondo las características fundamentales de nuestro tiempo en orden a una actuación eficaz para ayudar a los hombres a salir de este cúmulo de desórdenes y desdichas que asedian hoy a la Humanidad. Un libro de una lógica rigurosa y contundente, que va a las bases. Síntesis es más o menos ésta: La raíz de la crisis que afecta al mundo de hoy en todos los órdenes es de orden ideológico; los hombres no comulgan en una serie de valores que debieran ser comunes, y que son la base de toda existencia pacífica y ordenada. Propone la filosofía y teología cristianas como solución adecuada a esta crisis ideológica y en consecuencia con las más íntimas aspiraciones del corazón humano. Sus conclusiones son exigentes y duras, pero necesarias para establecer las condiciones básicas de la salud intelectual, moral, social y espiritual de nuestro mundo. Una visión, en fin, muy completa de los problemas fundamentales que atañen al hombre de hoy.

El autor es una de las más destacadas figuras europeas en el campo del apostolado laical. Un apóstol de la cultura, de una clarividencia sorprendente a la hora de establecer un certero diagnóstico de los problemas humanos y sus causas, y de proponer las soluciones prácticas indispensables para la renovación salvadora de este mundo en caos que vivimos. Un apóstol fogoso, de los que necesitamos hoy, hecho inteligencia y corazón al servicio de la verdad. Quizá esta última cualidad le lleve en algún punto a extremar los dilemas que propone para el futuro. Creemos discutible su afirmación de que con el mañana se avecina el triunfo total del cristianismo o del comunismo. Caben otras muchas etapas intermedias, como lo prueba la historia de los últimos treinta años. De todos modos, el libro está muy por encima de nuestras objeciones, y atrae la atención del lector hasta el final aunque no concuerde con él en todo. Maravillosa su coincidencia con la visión pastoral del Vaticano II. El sacerdote y el intelectual hallarán en estas páginas un inmenso tesoro de ideas para el perfeccionamiento de la conciencia individual y universal.—LUIS VERGARA.

GEMELLI - LAZZATI - BEYER - PERRIN - MOIOLI - HUOT - OBERTI - ABELA, *Secularidad y vida consagrada*, Edit. Mensajero, Bilbao 1967, 19 × 12, 334 p.

Un selecto equipo de especialistas se han dado cita para la elaboración de este volumen dedicado a los Institutos seculares. No cabe duda que la aparición de esta nueva forma de vida apostólica dentro de la Iglesia puede clasificarse como un carisma de los tiempos nuevos.

Los Institutos Seculares, nacidos dentro de una sociedad cada día más paganizante, se han extendido considerablemente en estos últimos años. No obstante esto, y a pesar del reconocimiento canónico por Pío XII en la "Provida Mater Ecclesia", la existencia y vida de estas reuniones de laicos sigue apareciendo ante gran parte de los miembros del Pueblo de Dios bajo un cariz de misterio. Esto hace que se distinga con poca claridad su naturaleza y los compromisos que llevan consigo ante las estructuras políticas, económicas, culturales y religiosas de la sociedad actual. Descubrir la noción verdadera de secularidad y laicado en la Iglesia, en un análisis profundo de la LG y las aportaciones de los teólogos de nuestros días, ayudará a disipar los equívocos y malos entendidos. Es lo que pretende el presente libro de la colección *Catolicismo seglar* de Ediciones Mensajero.—A. GARRIDO.

SCHILLEBEECKX, E. H., *Autour du célibat du prêtre. Etude critique*, Edit. du Cerf, Paris 1967, 17,5 × 11,5, 149 p.

Título sugestivo y atrayente hoy día en que el interés y atención de la Iglesia se ha detenido a reexaminar con acuciante inquietud esta institución suya.

La situación actual del Celibato, el complejo problemático que encierra hoy su observancia, ha invitado a los Padres conciliares, a Pablo VI y nos invita a

nosotros a hacer una reflexión hermenéutica sobre el valor y sentido de esta forma de vida eclesial.

E. H. Schillebeeckx, escribió su obra antes de la Encíclica "Sacerdotalis Coelibatus", pero se halla dentro de la atmósfera del Vaticano II, en la cual ha abordado con su profunda reflexión teológica este tema, sus formas tradicionales, psicológicas, sociológicas y pastorales a partir del pasado y sus motivaciones. Todas estas formas quedan sometidas en su trabajo a un estudio crítico, objetivo a través de la práctica en los orígenes y desarrollo de la vida de la Iglesia.

El autor nos hace ver cómo el valor del celibato no está precisamente en el acontecer histórico de la vida y tradición de la Iglesia ni en una necesidad exigida por la misma naturaleza del sacerdocio. Lo que en nuestro tiempo revaloriza esta ley son razones muy próximas a la naturaleza del sacerdocio y fundadas en la misma vida de la Iglesia.

Los lectores podrán seguir con interés la argumentación reflexiva del significado y función del celibato dentro del misterio de salvación, lo mismo que las perspectivas para el futuro expuestas al final del volumen.—A. ESCAPA.

KOPP, J. V., *Der Tod ist gut*, Edit. Ars Sacra, München 1967, 18 × 11, 32 p.

Hermosas reflexiones sobre la muerte, presentadas por cuatro grandes espíritus, Sócrates, Marco Aurelio, Agustín y Teilhard de Chardin. A ellas se añade una meditación patética de J. V. Kopp y una presentación vívida de Otto Karrer. Hermoso libro para los atenazados por el dolor, enfermos, angustiados, desesperados, descontentadizos, desilusionados. La Muerte vuelve a cobrar el sentido poético de la "hermana del sueño" hacia un "despertar a la vida eterna".—P. OCHOA.

SCHINLE, M. G., *Schweigen und Schauen*, Edit. Ars Sacra, München 1966, 18 × 11, 88 p.

La M. Gertrudis Schindle nos ofrece aquí unas meditaciones-contemplaciones adaptadas al espíritu litúrgico y eclesial, propio de la Trapa moderna. Los misterios de la fe aparecen dentro de las fiestas litúrgicas. Por su carácter profundamente reflexivo y poético, estas meditaciones ayudan a levantar el espíritu y a meditar.—P. OCHOA.

EINSIEDELN, R. von, *Singe mit mir: Alleluja*, Edit. Ars Sacra, München 1967, 18 × 11, p. 32.

La antífona "Aleluya" no es una añadidura extraña a los cánticos de júbilo de la liturgia, sino un grito de júbilo que expresa la esencia misma del júbilo sagrado y religioso. El Abad Raimundo nos presenta así unas textos bien seleccionados para reflejar el júbilo litúrgico que brota del grito pascual del Alleluja.—P. OCHOA.

RAHNER, K., *Glaubst du an Gott?* Edit. Ars Sacra, München 1967, 19 × 12, 126 p.

Otto Karrer ha seleccionado de los escritos teológicos de Karl Rahner (Vols. III-VII) unos capítulos que van respondiendo unitariamente a la problemática en torno a la ciencia y a la fe de Dios. De ese modo ofrece un hermoso tomito que plantea con profundidad la problemática teológica y que va introduciendo insensiblemente al lector en el gusto de la fe, en la alegría de creer, en la seguridad de la existencia. Por eso es un buen servicio a los lectores. La Editorial nos da un volumen muy esmerado.—P. OCHOA.

SCHAPER, E. - KARRER, O., *Altchristliche Erzählungen*, Edit. Ars Sacra, München 1967, 21 × 15, 96 p.

Se han recogido en este volumen algunas narraciones, tomadas de las primitivas fuentes cristianas, principalmente extrabíblicas. Pero lo que resalta es la hermosura tipográfica y editorial. Es un libro para bibliófilos. El papel, la letra, los dibujos antiguos, la tinta sepia alternando con la negra, todo contribuye a darnos un volumen encantador.—P. OCHOA.

CONSIDINE, D., *Vertrauen und Zuversicht*, Edit. Ars Sacra, München 1966, 19 × 12, 104 p.

El P. Considine, jesuita irlandés, es muy conocido en los países de habla inglesa, pero no era apenas conocido en Alemania. Con esta traducción del original inglés se nos presenta un gran maestro de la vida espiritual en los tiempos modernos, en un ambiente moderno. El P. Considine se hace apreciar, aparte la buena doctrina, por un singular humor inglés, que se capta fácilmente la simpatía del lector.—P. OCHOA.

ZELLER, H., *Mit der Wirklichkeit leben*, Edit. Ars Sacra, München 1967, 18 × 12, 78 p.

En este hermoso cuaderno se han reunido unas cuartillas, que podríamos llamar meditaciones en toda la propiedad de la palabra. Son unas charlas pronunciadas ante los micrófonos de la Radio para los oyentes desconocidos a fin de darles un punto de meditación. Pero los puntos están maravillosamente escogidos dentro de la problemática actual y maravillosamente tratados dentro del estilo periodístico y vivo de la actualidad.—P. OCHOA.

Miscelánea fuldencia, Edit. Parzeller, Fulda 1967, 24 × 16, 288 p.

Esta miscelánea, ofrecida como homenaje al Dr. Adolfo Bolte, obispo de Fulda, contiene estudios de historia, teología y pastoral, pero prevalece el aspecto último. Las secciones van marcadas por la finalidad del libro: historia de la diócesis de Fulda, teología y filosofía, pastoral. Es grande la variedad de los estudios, como corresponde a la diversidad de los profesores que han contribuido con su colaboración a este homenaje, pero la altura de todos ellos es notable, científica e interesante. Se me antoja que también en cuanto a la importancia se destacan los estudios de pastoral.—P. OCHOA.

SCHNEYER, J. B., *Die Unterweisung der Gemeinde über die Predigt bei scholastischen Predigern*, Edit. F. Schöningh, 1968, 23 × 16, 104 p.

Presentamos aquí a nuestros lectores un librito de homilética medieval, que es una contribución a la historia general de la Homilética. Trata de perfilar los rasgos fundamentales de la homilética escolástica medieval, analizando los documentos que nos quedan de aquellos tiempos. En las tres partes de que consta el cuaderno se analizan los problemas de la predicación, del predicador y del auditorio. El librito, muy bien construido y escrito es como un ventanal abierto a la Edad Media. Pertenece a la colección de publicaciones del Instituto Grabmann.—P. OCHOA.

TROISFONTAINES, R., *Ich werde leben. Was erwartet uns nach dem Tode?*, Editorial Rex, Luzern-München 1966, 21 × 14, 272 p.

Es una traducción de francés, y comenta la hermosa frase de Teresita de Lisieux: "no voy a morir, sino a entrar en la vida". El tema de la escatología es siempre de actualidad, pero el autor no incurre en exageraciones y afirmacio-

nes caprichosas sino que es un modelo de buen sentido y de fundamentación bíblica y filosófica. Una larga serie de notas colocadas al fin del libro dan testimonio de la fundamentación sólida y científica del mismo. Está además escrito con soltura y buen gusto. La traducción es muy buena y la presentación de la Editorial es magnífica.—P. OCHOA.

GÖRRES, I. F., *Der karierte Christ*, Edit. Knecht, Frankfurt 1966, 21 × 13, 220 p.

Es una colección de artículos de tipo periodístico, pero profundo y entretenido. El tema es religioso, si bien en muy diferentes formas, pero dedicado a esta actualidad nuestra. Se ve que la autora se dirige a toda clase de lectores, pensando siempre en la Iglesia de Cristo, en la que todos comulgamos. Ida mantiene un tono elevado y valiente, impulsándonos a luchar, a levantar el estilo religioso, a no dejarnos arrastrar por la apatía y la rutina, a renovarnos en profundidad y también a renovarnos en extensión mirando al bien del prójimo. El estilo es vigoroso, a veces chispeante y por eso el libro se lee con el mayor gusto.—P. OCHOA.

Obras de San Agustín. Enarraciones sobre los Salmos, Edit. B. A. C., Madrid 1967, 20 × 13, 948 p.

Este cuarto y último volumen de las "Enarraciones sobre los Salmos", de San Agustín, se ajusta a las características de los tomos anteriores, por ser una obra uniforme y completa y por haber puesto en ella su traductor, el R. P. Balbino Martín Pérez su acreditada capacidad, un exquisito celo y su compenetración con el pensamiento agustiniano, ya que ha consagrado una buena parte de su vida a vulgarizar y traducir los escritos de San Agustín. En este tomo se comentan los salmos que van desde el 118 al 150, ambos inclusive. Al final hallamos un extenso y pormenorizado índice de materias que abarca toda la temática de los cuatro volúmenes. Este último que estamos comentando constituye una prueba más de la sagacidad de San Agustín, de la riqueza del contenido doctrinal y de la obra, en sus aspectos teológico, escriturario y ascético, enmarcado en un ambiente cálido, vivo, apasionado y contagioso, prendido y presidido por una unción inimitable, a través de la que vuelca San Agustín su exuberante personalidad, sus atisbos geniales y todos los tesoros de su gran corazón. Es, en verdad, una obra que conserva su perenne frescura y su impresionante vigor, a despecho de la distancia y del tiempo. La presentación tipográfica es idéntica a la de los tomos anteriores, logrando una perfección artística que rima con los méritos ideológicos de la obra y que invita a una lectura fácil, cómoda y grata a todas gentes de habla castellana que deseen saborear y entender el popular y litúrgico Libro de los Salmos.—DICTINIO R. BRAVO.

ROYO MARÍN, A., *Espiritualidad de los seglares*, Edit. B. A. C., Madrid 1967, 20 × 13, 858 p.

Ya antes del Concilio Vaticano II, se había perfilado un amplio movimiento de promoción o incorporación de los seglares a un servicio más generoso y completo a la Iglesia y a sus instituciones. El Concilio se hizo eco de dicha tendencia y no sólo dedicó a los seglares un Decreto, sino que destacó en otros varios documentos la naturaleza y transcendencia de la misión apostólica de los mismos: su vocación a la santidad (Constitución dogmática sobre la Iglesia), necesidad de ejercer el apostolado en su propio ambiente (Decreto sobre el apostolado de los seglares). A base de esta orientación dogmática y apostólica han surgido en todas las naciones teólogos y tratadistas que han consagrado buena parte de sus energías intelectuales y de sus desvelos pastorales a ilustrar y divulgar tan interesante tema desde todos los ángulos posibles. En España son copiosos los trabajos que en forma de artículos, conferencias, o estudios parciales, han contribuido a la difusión y conocimiento de tan fecunda doctrina. El P. Royo Marín

que ya había desarrollado algunos aspectos de tal doctrina en su magnífica *Teología de la perfección cristiana*, se ha propuesto ahora escribir un manual en que, de propio intento y de forma metódica y científica, se agrupan todas las cuestiones referentes a la *Espiritualidad de los seglares*. Según él mismo confiesa, su plan inicial fue más bien modesto y encaminado a comentar la Constitución dogmática sobre la Iglesia y el Decreto sobre el apostolado de los seglares, pero ya en contacto con dichos documentos, le pareció que era más lógico y sin duda más provechoso, ensanchar los horizontes para ofrecer a los seglares "una sintética visión de conjunto de sus derechos y deberes como miembros del Cuerpo místico de Cristo". Así nació el esquema concreto cuyo resultado es la obra que comentamos. Consta de seis partes bien definidas: I. Introducción o principios y nociones fundamentales. II. Vida eclesial (relaciones del seglar con la Iglesia). III. Vida sacramental. IV. Vida teologal (fe, esperanza y caridad del cristiano). V. Vida familiar (piedad, familia, hijos, hogar). VI. Vida social (profesiones, influjo en el mundo, apostolado en el ambiente). Su desarrollo llena 850 nutridas páginas, a pesar de haber debajo al margen no pocas cuestiones de verdadero interés, como lo reconoce el propio autor, tales con la inhabilitación de la Santísima Trinidad en el alma del justo, la acción de los dones del Espíritu Santo; la dirección espiritual, etc., ya tratados en su *Teología de la perfección cristiana*. En una obra de tal embergadura es lógico y natural que muchos de sus materiales no lo sean de primera mano, sino que hayan sido recogidos de tratadistas nacionales y extranjeros, de los últimos años. Así lo proclama su autor y lo acreditan sus frecuentes alegaciones y citas que son un nuevo mérito de la obra. Tal riqueza de fuentes y el respaldo constante de los escritores de mayor renombre y solvencia, no sólo no amenguan la personalidad y originalidad de la obra, sino que cimentan y ensanchan su indiscutible valor, dándole rango universal e internacional. En la exposición van hermanadas la solidez teológica y doctrinal con la soltura redaccional y la claridad ideológica, consolidando la fama del P. Royo Marín que esclarece e ilumina los puntos dogmáticos, sin mengua del contenido y de la profundidad de la doctrina. La actualidad del tema, la prestancia de la obra, el prestigio del P. Royo Marín, la oportunidad de la presente coyuntura, la lograda presentación artística y la masa ingente de seglares fervorosos a quienes va dirigida, garantizan una difusión amplia, avasalladora y rápida, tal como de corazón se lo deseamos, íntimamente convencidos de que lo merece en estricta justicia.—DICTINIO R. BRAVO.

MARTÍN DESCALZO, J. L., *El Concilio de Juan y Pablo*, Edit. B. A. C., Madrid 1967, 20 x 13, 1.011 p.

Esta obra pretende y consigue ser una especie de volumen complementario al 252 de la BAC en que se recogieron las Constituciones, Decretos, Declaraciones y legislación posconciliar en 1966. Y es que el Concilio Vaticano II tuvo también su preparación y ha empezado a tener su historia y muchos exégetas de sus determinaciones. Nadie puede hablar con mayor autoridad y solvencia sobre los diversos aspectos conciliares que los dos Papas que le dieron vida y que en múltiples documentos, alocuciones y comentarios hablaron o aludieron al referido tema. Martín Descalzo divide su libro en dos partes: la primera, es una síntesis de lo que hicieron por el Concilio "un hombre llamado Juan" y "Pablo el heredero". Está escrita con la fluidez, la precisión, la amenidad y la claridad de ideas y de exposición que caracterizan la obra literaria de Martín Descalzo, con la nota favorable y peculiar de tratarse de una historia que él ha vivido intensamente, sobre la que ha logrado una admirable y directa información y que, acaso por eso mismo, expone e ilumina con lucidez sosegada y estilo vivaz, logrando ofrecernos una auténtica monografía que se lee y hasta se paladea con gozo y con emoción. La segunda parte está formada por documentos pontificios de ambos Papas, relativos al Concilio, mediante un acertado criterio de selección, ofreciendo íntegros todos aquellos en que se habla directamente del Concilio, o entre sacando los pasajes principales en que se toca el tema conciliar. Puede juzgarse de la importancia y extensión de esta obra sabiendo que se recogen 72 escritos de Juan XXIII y 101 de Pablo VI. Las dos terceras partes del total reproducen los textos íntegros y en las restantes se hace notar expresamente su carácter frag-

mentario. La documentación alcanza hasta el 11 de octubre de 1966 en que se cierra la primera etapa posconciliar. La primera parte abarca 237 páginas y con la segunda se alcanzan un total de 1.011 páginas. Presentación esmerada y estética, cómoda y artística, ajustada a las características habituales de la BAC y buenos índices. Obra seria y fundamental que no debe faltar en ninguna biblioteca y que será acogida, según en justicia lo merece, con alborozado gozo y adhesión plebiscitaria, por los innumerables interesados en conocer de cerca y en sus fuentes originales, la historia, la vida y las consecuencias del Concilio Vaticano II.—DICTINIO R. BRAVO.

BLANC, A., *Claudel. El punto de vista de Dios*, Edit. Studium, Madrid 1967, 19 × 14, 168 p.

Es clara la intención del autor: "Más que ninguno de nuestros escritores modernos, Claudel es un hombre religioso. No hay una fibra de su ser o una palabra de su obra que no marque la repentina y, sin embargo, progresiva invasión de la que sintió el primer efecto cierto día de 1886." (Introducción). El autor se propone retratar el alma y la vida de la obra y persona de Claudel.

Es antes que nada un hombre religioso. Los capítulos en que el autor desarrolla su pensamiento central son todos sugestivos e interesantes.

El corazón, el espíritu y la carne son los tres grandes apartados en cuyo recinto se cobijan los títulos que tejen la trama de la obra.

Indiscutiblemente la obra está bien lograda. La figura egregia de Claudel aparece engrandecida al mirarla desde el punto de vista religioso. "Pues Claudel fue un hombre religioso ante todo, como lo fue, por ejemplo el rey-profeta David". (Epílogo).—B. DOMÍNGUEZ.

LECLERCQ, J., *Espiritualidad occidental. Testigos*, Edit. Sígueme, Salamanca 1967, 20 × 12, 454 p.

Este estudio sobre espiritualidad occidental es un complemento del anterior: "Fuentes". Antes el autor abordó el tema de la espiritualidad monástica en un plano meramente objetivo. Ahora, lo hace puestos los ojos en las personas que la han encarnado. Es natural que su campo de visión sea muy reducido, y así lo dice el enunciado de los distintos capítulos. He aquí los capítulos: En derredor de San Bonifacio. Dos testigos del siglo IX. Testigos del fervor en tiempo de la anarquía. Aspectos de Cluny. Dos testimonios sobre la función de los libros. La crisis del monaquismo y sus soluciones. En la irradiación de San Bernardo. Prolongaciones de los siglos XVI y XVII.

No se puede negar que el elenco de enunciados es apretado, y sin duda interesante. Tal vez pueda extrañar este último objetivo. ¿Qué nos puede decir a nosotros una piedad del medioevo? Ciertamente la pregunta no deja de tener su fuerza. Hoy estamos trabajando por conseguir nuevos horizontes. No tenemos que encerrarnos en marcos de épocas pasadas. Se impone la renovación. Todo esto es verdadero; pero no lo es menos que los grandes maestros tienen que seguir ejerciendo su magisterio. La renovación actual no puede romper con las experiencias pasadas. "Ellos, los testigos, nos ayudarán a desentrañar en el tiempo, lo eterno, lo que surgiendo del pasado puede todavía vivificar el presente y orientar el porvenir. En este sentido, ellos serán testigos, no de una edad ya acabada, sino de una tradición que debe permanecer joven y fecunda".

He aquí lo que este libro puede enseñarnos en la necesaria búsqueda de nuevas rutas y en la siempre igual tarea de nuestra perfección.—B. DOMÍNGUEZ.

LECLERCQ, J., *Espiritualidad occidental. Fuentes*, Edit. Sígueme, Salamanca 1967, 20 × 12, 351 p.

El título es más amplio que el contenido. Puede despistar de primera intención. No se trata, sin más ni más, de la espiritualidad de occidente, sino, de una modalidad de la misma, de la espiritualidad monástica. Los títulos de los capítu-

los son expresivos: El monaquismo de San Benito. Monaquismo y peregrinación. Una cumbre: Cluny. La crisis del monaquismo en los siglos XI y XII. La vocación y la separación del mundo. Economía monástica y presencia en el mundo. Una visión monástica de la sociedad. ¿Ha habido una cultura monástica? Culto litúrgico y oración íntima en el monaquismo medieval. Características de la espiritualidad monástica.

El desarrollo se mueve en una línea de erudición y equilibrio. No es fácil conseguir la unión de esos términos, sobre todo cuando se trata de estudiar el pasado.

El pasado, en ocasiones, nos horroriza y sentimos hacia él una repugnancia incontenible. Quisiéramos acabar con él.

Un concepto exagerado y, en último término, falso, de renovación nos lleva a posturas iconoclastas frente al pasado. No se mueve en esta línea este estudio. "En un tiempo que es, para la Iglesia y para el mundo, tiempo de renovación, también el monaquismo debe interrogarse sobre sus orígenes, sus fidelidades y sus responsabilidades... ¿No tienen los antiguos, en lo que les inspiraba, un mensaje para nuestros contemporáneos? ¿No tiene que aprender nada el monaquismo de hoy del de ayer?..."

Nuestra generación tiene tanto más necesidad de tradición cuanto es más lo que debe innovar".—B. DOMÍNGUEZ.

BERNAR, Ch. A., *La prière chrétienne*, Edit. Desclés de Brouwer, Bruges 1967, 22 x 14, 390 p.

La oración es un tema que interesa siempre. Constituye un elemento base en el cultivo de la vida espiritual.

Este libro es un tratado de la oración en general. "Nuestro ensayo, dice el autor, en el prólogo, quiere una reflexión sobre la oración en general". Una ojeada rápida sobre los enunciados de los capítulos nos lleva al convencimiento de estar ante un libro denso e interesante. No hay aspecto que no toque el autor en ese encuadre general que se ha propuesto. Parte de la sustancia de la plegaria y trata como introducción el problema de la misma. Pasa inmediatamente al movimiento espiritual de la oración, a la oración de Cristo y del cristiano, para terminar su primera parte con las formas de la oración.

En la segunda parte trata de la doble función de la oración. Los tres puntos son: eficacia de la oración; función objetiva de la misma; oración y sentido de Dios.

La tercera parte une oración y vida. Estudia en esta parte al hombre de cara a la oración, la plegaria en la Iglesia y finalmente orar y obrar del cristiano.

Presenta el autor una rica información bibliográfica y termina en un ensayo sobre la plegaria cristiana con un interesante índice analítico.

No se puede dudar que el autor nos da una visión exacta y documentada de la plegaria cristiana. Se puede decir con verdad que todos quedarán gratamente impresionados por la lectura de estas páginas, en donde se aprecia equilibrio de juicio y dominio de la materia. Y llegarán con su lectura al conocimiento, si acaso no lo tienen, de la necesidad de la oración en el desarrollo de la vida interior.—B. DOMÍNGUEZ.

Indice de libros recensionados

CIENCIAS ESCRITURISTICAS

ROMANIUK, C., *Le sacerdoce dans le N. Testament*; HERMANN, I., *Encuentro con la Biblia*; GAUBERT, H., *Isaac y Jacob. Los elegidos de Dios*; SALAS, A., *Discurso escatológico prelucono*; ZIMMERMANN, H., *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historischkritischen Methode*; ELLIGER, K., *Leviticus (Handbuch zum Alten Testament)*; GRELOT, P., *Mann und Frau nach der heiligen Schrift*; FROR, K., *Wege zur Schriftauslegung. Biblische Hermeneutik für Unterricht und Predigt*; MISKOTTE, K. H., *Biblische Meditationen*; BRANDON, S. G. F., *Jesus and the Zealots. A study of the political factor in primitive christianity*; GONZÁLEZ RUIZ, J. M., *Epistola de San Pablo a los Gálatas*; SCHNACKENBURG, R., *Reino y reinado de Dios*; ZERWICK, M., *L'Épître aux Galates*; WALTER, E., *La deuxième aux Corinthiens*; KILMARTIN, E. J., *Le cène du Seigneur*; CLARK, N., *Interpreting the Resurrection*; LEON-DUFOUR, X., *Los evangelios y la historia de Jesús*; LEGRAND, L., *La doctrina bíblica de la virginidad*; BOISMARD, M. E., *El Prólogo de San Juan*; AUZOU, G., *El don de una conquista. Estudio del libro de Josué*; KAHLEFELD, E., *El Sermón de la montaña*; MOULE, C. F. D., *The Phenomenon of the New Testament*; STAMM, J. J. - ANDREW, M. E., *The Ten Commandments in Recent Research*; *Comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento* (Vol. I: SCHMID, J., *El Evangelio según San Mateo*; Vol. II: SCHMID, J., *El Evangelio según San Marcos*; Vol. IV: WIKENHAUSER, A., *El Evangelio según San Juan*; Vol. V: WIKENHAUSER, A., *Los Hechos de los Apóstoles*); GOMÁ CIVIT, I., *El Evangelio según San Mateo (1-13)*; *Die Mischna: Megilla*; BLINFLER, J., *Die Brüder und Schwestern Jesu*; LOERSCH, S., *Das Deuteronomium und seine Deutungen*; KIEFFER, O., *Die Hirtenrede*; ORTKEMPER, F. J., *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus*; KEHL, N., *Der Christushymnus im Kolosserbrief*; WESTERMANN, C., *Jeremia*; SAND, A., *Der Begriff "Fleisch" in den paulinischen Hauptbriefen*; JEREMÍAS, J., *Le message central du Nouveau Testament*; LAMARCHE, P., *Christ vivant. Essai sur la christologie du Nouveau Testament*; DUPONT, J., *Etudes sur les Actes des Apôtres*; *El Nuevo Testamento y su mensaje* (Vol. 9: G. SCHNEIDER, *Carta a los Gálatas*; Vol. 10: M. ZERWICK, *Carta a los Efesios*; Vol. 13: H. SCHÜRMANN, *Primera carta a los Tesalonicenses*; Vol. 15: J. REUSS, *Primera Carta a Timoteo*; Vol. 17: J. REUSS, *Carta a Tito*; Vol. 21: A. STÖGER, *Carta de San Judas. Segunda Carta a San Pedro*).

CIENCIAS TEOLOGICO-DOGMAICAS

Estudios sobre el Vaticano II; DELHAYE, P., *Le dialogue de l'Eglise et du monde*; LECA YABAR, J. M., *Los Sacramentos, Pascua de la Iglesia*; TOUILLEUX, P., *Introduction à une théologie critique*; BRUNNER, E., *La verdad como encuentro*; CONGAR-DEPUY, *El episcopado de la Iglesia Universal*; KUNG, H., *La justificación según K. Barth*; WINNINGER-CONGAR, *Le Diacre dans l'Eglise et le monde d'aujourd'hui*; Colección: "L'Eglise en son temps" (N.º 11: SCHOONENBERG, P., *Le monde de Dieu en devenir*; N.º 12: *La situation oecuménique dans le monde*); DENIS, H., *Le prêtre de demain*; DENIS,

H., *Pour une prospective théologique*; Colección "Christianisme en mouvement" (N.º 2: RICHARDSON, A., *Le procès de la religion*; N.º 3: NEWBIGIN, L., *Une religion pour un monde séculier*; N.º 5: TILlich, P., *Le courage d'être*); THILS, G., *Syncretisme ou catholicité*; MAGSAM, Ch. M., *The Theology and Practice of Love*; STRAUSS, R., *Der neue Mensch innerhalb der Theologie Augustins*; SCHREUDER, O., *Gestaltwandel der Kirche*; SÖLLE, D., *Die Wahrheit ist konkret*; *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*; ARANA, J., *Reflexiones teológicas sobre el hombre*; SCHNACKENBURG, R., *Creer hoy*; GABORIAU, F., *Dieu dans le débat des hommes*; CONGAR, Y. M., *Cristianos desunidos*; KERTELGE, K., *Rechtfertigung bei Paulus*; WETTER, F. von, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*; Mc SORLEY, H. J., *Luthers Lehre vom unfreien Willen, nach seiner Hauptschrift De Servo Arbitrio, im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition*; MAXSEIN, A., *Philosophia Cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus*; KNOWLES, D., *Englische Mystik*; *Theologische Akademie*; GOGARTEN, F., *Luthers Theologie*; CHISHOLM, J. E., *The Pseudo-Agustinian Hypomnesticon against the Pelagians and Celestians*; PROX, N., *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon*; *Neuland in der Theologie*; ROBINSON, J. M., *Kerygma und historischer Jesus*; *Christian Revelation and World Religion*; KASPER, W., *Die Methoden der Dogmatik*; SCHLETTE, H. R., *Christen als humanisten*; KÜNG, H., *Die Kirche*; BIEMER, G., *Newman on Tradition*; PETRI, H., *Exegese und Dogmatik*; S. JOSEPH, C., *Totus Christus in S. Augustin's "Enarrationes in Psalmos"*; FUMAGALLI, J. M., *La dottrina della "justitia hominis" negli scritti antipelagiani di S. Agostino*; CAPANAGA, V., *La Iglesia en la espiritualidad de San Agustín*; BENZO, M., *Teología para universitarios*; PAUPERT, J. M., *¿Es posible todavía la fe?*; GONZÁLEZ RUIZ, J. M., *El Cristianismo no es un humanismo*; VARIOS, *Mito y fe*; VARIOS, *Conceptos fundamentales de la Teología*.

CIENCIAS MORALES

VARIOS, *La droga che dilata la coscienza*; MASTERS, W. H. - JOHNSON, M. D. y V., *L'atto sessuale nell'uomo e nella donna*; WELTY, E., *La Encíclica del Papa Juan XXIII: Mater et Magistra*; UTZ, A. F., *La Encíclica de Juan XXIII: Pacem in Terris*; VARIOS, *La Encíclica de Pablo VI: Populorum Progressio*; VARIOS, *Aux sources de la morale conjugale*; BRESCH, L., *Busse und Beichte. Theologische und seelsorgische Überlegungen*; JANSSENS, L., *Mariage et fécondité; Control y regulación de nacimientos. El "Dossier" de Roma*; BALTENSWEILER, H., *Die Ehe im Neuen Testament*; RENARD, H., *L'automobiliste et la morale chrétienne*; KLOMPS, H., *Ehemoral und Jansenismus*; CHANSON, P., *Unión conyugal. Método práctico*; VARIOS, *Psychanalyse et valeurs morales*; DE SMEDT, J. E., *El amor conyugal*; ADAM, M., *Le sentiment du péché. Etude de psychologie*; VARIOS, *Mariage et célibat*; BOVENTER, H., *Eros, Liebe, Flirt*; BENZO MESTRE, M., *Moral para universitarios*; SEYBOLD, M., *Sozialtheologische Aspekte der Sünde bei Augustinus*; MEIER, A. M., *Das peccatum mortale ex toto genere suo*; BÖCKLE, F., *Das Naturrecht im Disput: Estudios sobre la sexualidad humana*; EDRITA, F., *Problemática de la sexualidad. Egopsicopatología, psicología del amor y personalidad*; BARCZAY GYULA, *Revolution der Moral? Die Wandlung der Sexualnormen als Frage an die evangelische Ethik*; VARIOS, *Vaticano II. La libertad religiosa*; BOMMER, J., *Ley y Libertad*; BOVET, T., *El matrimonio, ese gran misterio*.

CIENCIAS HISTÓRICAS

MELLOR, A., *Historia del anticlericalismo francés*; ESTEBAN y ROMERO, A., *Juan XXIII y las Iglesias Ortodoxas*; ZAEHNER, R. C., *El Cristianismo y las grandes religiones de Asia*; BROWN, P., *Augustine of Hippo*.

CIENCIAS PASTORALES Y ESPIRITUALIDAD

JUNGMANN, J. A., *El Domingo y la Misa Dominical*; F. D'ARCY, P.-KENNEDY, E., *El genio del apostolado*; DURÁN, L., *Hay un desierto dorado*; BEAMONT, P., *Evangile selon Saint Luc*; GUARDINI, R., *L'Église du Seigneur*; RONDET, E., *Madre del Salvador*; SANTOS, A., *Decreto sobre la actividad misional de la Iglesia*; CAVANAGH, J., *Los Consejos pastorales*; KERN, W. - SCHIERSE, F. J. y STACHEL, G., *¿Por qué creemos?*; JEAN-NESMY, *Espiritualidad del año litúrgico*; VARIOS, *Prêtres. Comment?*; POUPARD, P., *El Vaticano hoy*; FEDER, J., *La liturgie du dimanche (Missel de Poche)*; DE LA JAVIE, P. J. D., *Prêtre ouvrier clandestin*; ECKER, Y., *La Biblia del niño*; DERKENNE, F., *Vive le Seigneur*; MALDONADO, L., *La Plegaria eucarística (Estudio de Teología Bíblica y Litúrgica sobre la Misa)*; ESTEPA LLAURENS, J. M., *Colección "Luz de los Hombres" (Los primeros pasos hacia el Señor; Dios viene a nosotros; Gloria a Ti, Señor; El Salvador del mundo; Primera Confesión y Primera Comunión; El Encuentro de la Vida)*; DREISSEN, J., *Grundlinien heutiger Katechese*; ELL, E., *Formación espiritual de los adolescentes*; VARIOS, *El senso dell'ateismo contemporaneo*; HEBBLETHWAINE, P., *El ateísmo y los Padres del Concilio*; HOUTART, F., *Renovación (La Iglesia ante el futuro)*; DEVRET, C. - MOUBARAC, Y., *La contagion de la vérité*; SCHMIDT, H., *La Constitución sobre la Sagrada Liturgia*; RANQUET, J. G., *Consagración bautismal y consagración religiosa*; BELLET, M., *Vocación y libertad*; ZÁRAGÜETA, J., *Espiritualidad cristiana*; HAMMAN, A., *La oración (I: El Nuevo Testamento. II: Los tres primeros siglos)*; VARIOS, *Pastoral de la juventud*; DELFT, M. van, *La mission paroissiale*; AUDET, J. P., *Mariage et célibat dans le service pastoral de l'Église*; GELINEAU, J., *Canto y música en el culto cristiano*; ECHEVARRÍA BRAVO, P., *Cancionero de los peregrinos de Santiago*; LÓPEZ-CALO, J., *Presente y futuro de la música sagrada*; MOOG, V., *Bandeirantes y pioneros*; JACQUOT, J., *Realisme et poésie au théâtre*; RUIZ GARCÍA, E., *El tercer mundo*; MATEOS, F., *China. Operación fuga*; PASQUINI, P., *Cómo viven los animales*; ABETI, G., *La unidad del cosmos*; KOPP, J. V., *Die Tochter Sions*; SUNDEN, H., *Die Christusmeditationem Dag Hammar-skjöld's*; VARIOS, *L'Etoile dans la montagne, Garabandal*; GALOT, J., *Anima-trice de communauté. La supérieure dans la style du Concile*; KUTSCHKI, N., *Dios hoy, ¿problema o misterio?*; SEMMELROTH, O., *El Ministerio espiritual*; BABIN - BAGOT, *Celui qui croit en moi vivra y L'église*; VILARIÑO, R., *Puntos de Catecismo*; JAVIERRE, J. M., *Un hombre pregunta por Dios*; LOZANO GARRIDO, M., *Cartas con la señal de la cruz*; DAUJAT, J., *El cristianismo y el hombre contemporáneo*; GEMELLI - LAZZATI - BEYER - PERRIN - MOIOLI - HUOT - OBERTI - ABELA, *Secularidad y vida consagrada*; SCHILLEBEECKX, E. H., *Au-tour du célibat du prêtre. Étude critique*; KOPP, J. V., *Der Tod ist gut*; SCHINLE, M. G., *Schweigen und Schauen*; EINSIEDELN, R., *Singe mit mir: Alleluja*; RAHNER, K., *Glaubst du an Gott?* SCHAPER, E. - KARRER, O., *Altchristliche Erzählungen*; CONSIDENE, D., *Vertrauen und Zuversicht*; ZELLER, H., *Mit der Wirklichkeit leben*; *Miscelánea fuldencia*; SCHNEYER, J. B., *Die Unterweisung der Gemeinde über die Predigt bei scholastischen Predigern*; TROISFONTAINES, R., *Ich werde leben. Was erwartet uns nach dem Tode?*; GÖRRES, I. F., *Der karierte Christ*; *Obras de San Agustín. Enarraciones sobre los Salmos*; ROYO MARÍN, A., *Espiritualidad de los seglares*; MARTÍN DESCALZO, J. L., *El Concilio de Juan y Pablo*; BLANC, A., *Claudel. El punto de vista de Dios*; LECLERQ, J., *Espiritualidad occidental. Testigos*; LECLERQ, J., *Espiritualidad occidental. Fuentes*; BERNAR, Ch. A., *La prière chrétienne*.

**Acaba de
aparecer**



COMENTARIO DE RATISBONA AL NUEVO TESTAMENTO

Publicado bajo la dirección de los profesores: ALFRED WIKENHAUSER † y OTTO KUSS.

Con la colaboración de: JOSEPH FREUNDORFER, JOHANN MICHL, GEORG RICHTER, JOSEF SCHMID y KARL STAAB.

El mundialmente conocido COMENTARIO DE RATISBONA es una de las publicaciones bíblicas de mayores alientos de nuestro tiempo. Es, en sus diez tomos, una obra rica de contenido y clara en su visión y exposición; un comentario magistral modelo de objetividad, fundamental, sobrio, exhaustivo, valiosísimo; un libro de valor perenne, que puede facilitar la comprensión del sagrado texto incluso a quienes no estén habituados al estudio.

VOLÚMENES PUBLICADOS:
Tamaño 14,4 × 22,2 cm.

- I. J. Schmid: EL EVANGELIO SEGUN SAN MATEO.
575 páginas. Rústica pesetas 370. Tela Ptas. 420.
- II. J. Schmid: EL EVANGELIO SEGUN SAN MARCOS.
451 páginas. Rústica pesetas 280. Tela Ptas. 330.
- IV. A. Wikenhauser: EL EVANGELIO SEGUN SAN JUAN. 532 páginas.
Rústica Ptas. 330. Tela Ptas. 380.
- V. A. Wikenhauser. LOS HECHOS DE LOS APOSTOLES.
424 páginas. Rústica Ptas. 280. Tela Ptas. 330.

EN PREPARACIÓN:

- III. J. Schmid: EL EVANGELIO SEGUN SAN LUCAS.
- VI. O. Kuss: LAS CARTAS A LOS ROMANOS, A LOS CORINTIOS Y A LOS GALATAS.
- VII. K. Straub y J. Freundorfer: LAS CARTAS A LOS TESALONICENSES. LAS CARTAS DE LA CAUTIVIDAD Y LAS PASTORALES.
- VIII. O. Kuss y J. Michl: LA CARTA A LOS HEBREOS Y LAS CARTAS CÁTOLICAS.
- IX. A. Wikenhauser: El APOCALIPSIS.
- IX. G. Richter: VOCABULARIO DEL NUEVO TESTAMENTO.

RECOMENDAMOS LA SUSCRIPCIÓN A TODOS LOS VOLUMENES

EDITORIAL HERDER, S. A. - Provenza, 388 - Barcelona - 13

Colección «ARCHIVO AGUSTINIANO»

- J. MORÁN, O. S. A., *La teoría del conocimiento en San Agustín. Enchiridion sistemático de su doctrina*. Valladolid 1961.
- J. MORÁN, O. S. A., *El hombre frente a Dios. Proceso humano de la ascensión a Dios según San Agustín*. Valladolid 1963.
- M. MENÉNDEZ, O. S. A., *El culto litúrgico de la Virgen en la Orden de San Agustín*. Valladolid 1964.
- H. ANDRÉS, O. S. A., *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana*. Valladolid 1965.
- M. MERINO, O. S. A., *Agustinos evangelizadores en Filipinas*. Madrid 1965.
- I. ARAMBURU, O. S. A., *Las primitivas Constituciones de los Agustinos*. Valladolid 1966.
- F. CAMPO, O. S. A., *Filosofía del derecho según San Agustín*. Valladolid 1966.
- L. CILLERUELO, O. S. A., *El Monacato en San Agustín*. 2.ª edic. Valladolid 1966.
- C. GÓMEZ DE CEA, O. S. A., *Exigencias personales en la noética agustiniana*. Madrid 1966.
- M. DE LA PINTA LLORENTE, *Crítica y humanismo*. Madrid 1966.