

**HOJA EN BLANCO**

**AÑADIDA**

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. X



Fasc. 2

MAYO-AGOSTO  
1975

## SUMARIO

### ARTICULOS

	Págs.
C. MATEOS, <i>Inmunidad de María de la culpa original (IV)</i> ... ..	173
JUAN PEGUEROLES, <i>Dios conocido y desconocido en san Agustín</i> ... ..	195
LOPE CILLERUELO, <i>Teología Espiritual. I. Ordo Amoris</i> ...	211

### TEXTOS Y GLOSAS

FERNANDO CAMPO, <i>Historia de la provincia de san Miguel de Quito en el nuevo reino de Granada durante el siglo XVI</i> ... ..	269
---	-----

LIBROS ... ..	311
---------------	-----

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

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

SUSCRIPCION:  
España: 300 ptas.  
Extranjero: 7 dólares U.S.A.  
Números sueltos: 125 ptas.

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

---

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

## Inmunidad de María de la culpa original★ (IV)

### MARIA ESTUVO EXENTA DEL "FOMES PECCATI"

Hemos afirmado que, en la mente de Tomás de Strasbourg, el privilegio inmaculista no excluye el débito de pecado, antes bien lo incluye por vía de redención preservativa. También hemos afirmado que tal privilegio excluye totalmente el pecado original. ¿Y el "fomes peccati"?

Una consecuencia funesta del pecado original, aparte de la pérdida, la carencia de la justicia original—recordemos que nuestro autor no admite la gracia "gratum faciens" o santificante en el estado de justicia original— es la infección del "fomes peccati", o sea, de la concupiscencia, como estímulo y ocasión de pecado. Tan importante papel juega en nuestra vida moral que muchos escolásticos, como vimos, la consideraban como el elemento primario, el constitutivo formal del pecado original.

No tratamos aquí de la concupiscencia como potencia natural, sea concupiscible, intelectual o sensitiva, innata en cada uno de los hombres. Nos referimos a la concupiscencia que inclina y arrastra al pecado, mediante el consentimiento libre de la voluntad al deleite sensible excitado en el alma por los movimientos desordenados de los apetitos inferiores. Con palabras del Argentinesse podemos definirla así:

"Fomes est quaedam inordinata concupiscentia appetitus sensitivi, seu rebellio virium inferiorum ad superiores ex originali peccato procedens"<sup>188</sup>.

---

\* Cfr. *Estudio Agustiniano* 10 (1975) 3-28.

188. THOMAS DE ARGENTINA, *In 3 Sent.*, d.3 q.1 a.3-4.

O también:

“Rebellio sensualitatis contra imperium voluntatis et rationis non contingit in homine nisi ratione fomitis derelicti ex peccato originall”<sup>189</sup>.

Tomás de Strasbourg la denomina de muy distinta manera: fomes peccati<sup>190</sup>, concupiscencia habitual<sup>191</sup>, pronitas ad peccandum<sup>192</sup>, habilitas ad malum<sup>193</sup>, libido<sup>194</sup>. A veces usa varios nombres indistintamente<sup>195</sup>, pero el que predomina y prevalece sobre todos es el de “fomes peccati”.

En cuanto significa inclinación y desorden de la naturaleza hacia el mal es algo negativo. Es privación de orden y de armonía. Su presencia favorece la rebelión de las potencias inferiores contra las superiores y es ocasionada por la ausencia o privación de la justicia original, y por ende, por la presencia del pecado original<sup>196</sup>. En cierto sentido la concupiscencia es causa de todo pecado actual, ya se trate de pecado de omisión o de comisión<sup>197</sup>.

189. THOMAS DE ARGENTINA, *Ib.*, d.17-18 q.1 a.2 concl.2 ad 1. Cfr. además *In 2 Sent.*, d.34 q. a.2, solutio primae clausulae, ad 4 donde escribe: “...propter fomitem derelictum in homine ex peccato originali, voluntas hominis sic allicitur a rebus temporalibus, et per consequens sic distraitur, quod quandoque non attendit ad rectum iudicium rationis”.

190. *In 2 Sent.*, d.21-33 q.1 a.1 concl. 1, ad 3; d.30-31 q.1 a.3 concl. 1, ad 9; d.32-33 q.1 contra; d.34 q.1 a.2, solutio primae clausulae, ad 4; d.35-36 q.1 a.1 concl.2, ad 9; *ib.*, a.2 concl. 1, solutio ad tertiam instantiam; *In 3 Sent.*, d.3 q.1 a.3-4; d.17-18 q.1 a.2 concl. 2, ad 1; *In 4 Sent.*, d.1 q.3, solutio rationum primae opinionis, 1; d.3 q.1 a.4.

191. THOMAS DE ARGENTINA, *In 2 Sent.*, d.30-31 q.1 a.3 concl. 1, ad 9; d.32-33 q.1 a.3 concl.1, 3; d.35-36 q.1 a.1 concl. 2, ad 9.

192. *Ib.*, d.32-33 q.1, contra; *ib.*, a.1.

193. *Ib.*, d.35-36 q.1 a.2 concl. 1, solutio ad tertiam instantiam.

194. *Ib.*, d.30-31 q.1 a.3 concl. 1, ad 9.

195. *Ib.*: “...esset tamen libido vel concupiscentia habitualis, quae est derelicta in eo ab ipso peccato originali, quae dicitur fomes peccati...”; *ib.*, d.32-33 q.1 contra: “Experientia docet, scilicet quod fomes peccati, scilicet pronitas peccandi...”; d.35-36 q.1 a.2 concl. 1, solutio ad tertiam instantiam: “...quia habilitas ad malum, puta fomes peccati fundatur in natura...”.

196. *Ib.*, d.32-33 q.1 a.1: “...pronitas ad peccandum: quae omnia contingunt in nobis ex rebellione virium inferiorum ad superiores, et haec rebellio accidit ex remotione originalis iustitiae”.

197. *Ib.*, d.35-36 q.1 a.1 concl. 2, ad 9: “Ad nonum dicendum, quod duplex est concupiscentia: una scilicet actualis, quae est actus elicitus; alia habitualis, quae non est actus elicitus, sed est ipse fomes peccati; et de illa concupiscentia secundo modo dicta sunt verba illius glossae intelligenda, cum dicit: “quod omne peccatum actuale est concupiscentia”, et ibi est praedicatio non formalis, sed causalis; quia

Esta habilidad que existe en la parte inferior del hombre para moverse sin obedecer a la recta razón, aunque sea una consecuencia del pecado original, no está incluida necesariamente en la inmunidad del pecado del mismo nombre (recordemos lo expuesto al tratar del elemento material del pecado original, sobre todo en lo referente a los efectos del bautismo y la concupiscencia). De ahí la necesidad de tratar aparte la cuestión. Y esto hace Tomás de Argentina..

Al proponerse el problema<sup>198</sup>, evoca primeramente el pensamiento de los grandes doctores de la escolástica:

“Dicunt doctores satis multi quod sanctificatio, quam Virgo recepit in utero matris, fecit ad fomitis ligationem, sed sanctificatio abundans, quam recepit in filii sui conceptione, fecit ad fomitis iam ligati totalem extirpationem”<sup>199</sup>.

San Alberto Magno<sup>200</sup>, San Buenaventura<sup>201</sup>, Sto. Tomás de Aquino<sup>202</sup>, Pedro de Tarantasia<sup>203</sup>, Ricardo de Mediaville<sup>204</sup>, Egidio Romano<sup>205</sup>, Durando de Saint-Pourcain<sup>206</sup> y la mayoría de los teólogos de su tiempo opinaron que el “fomes peccati” en la primera santificación de María en el seno de su madre estuvo solamente ligado, cohibido o como dormido, por la obra de la gracia divina y

---

fomes est quodammodo causa omnis peccati actualis, sive sit peccatum omissionis, sive commissionis”.

198. Tomás de Strasbourg habla de este tema al estudiar las santificaciones de María: “De prima et secunda sanctificatione, quam recepit in Christi conceptione” (*In 3 Sent.*, d.3 q.1 a.3-4).

199. THOMAS DE ARGENTINA, *ib.*

200. ALBERTUS MAGNUS, *In 3 Sent.*, d.3 a.6 solutio, a.4 solutio; *Summ. Theol.*, II.º q.111 m.1 solutio. Cfr. B. KOROSAC, *Mariologia S. Alberti Magni eiusque coaequalium*. Bibliotheca Mariana Medii Aevi, 8 (Roma, 1954) 384-395.

201. BONAVENTURA, *In 3 Sent.*, d.3 p.1 a.2 q.2.

202. THOMAS Aq., *Summ. Theol.*, III.º q.27 a.3; *ib.*, a.4, ad 1; *In 3 Sent.*, d.3 q.1 a.1.

203. PETRUS DE TARANTASIA, *In 3 Sent.*, d.3 q.1 a.1.

204. RICHARDUS DE MEDIAVILLE, *In 3 Sent.*, d.3 a.1 q.3-4: “Respondeo quod post primam sanctificationem Virgo Maria... per abundantia gratiae repressus fuit in ea fomes vel ligatus...” (q.3). “Respondeo quod per secundam sanctificationem Virginis humilitas (sic) concupiscendi quae est fomes fuit in ea destructa: et peccandi possibilitas ab ea sublata” (q.4).

205. AEGIDIUS ROMANUS, *In 3 Sent.*, d.3 q.1 a.2-4. En la resolutio ad 4 escribe: “Quae omnia ad duplicem sanctificationem Virginis, quae per primam sanctificationem habuit fomitem ligatum, per secundam vero habuit fomitem amotum et extirpatum, de facili adaptari possunt”.

206. DURANDUS DE SAINT-POURCAIN, *In 3 Sent.*, d.3 q.3: “Dicendum quod per primam sanctificationem solum fuit ligatus, sed per secundam ablatus”.

por una especial providencia de parte de Dios. En la segunda santificación de María, que tuvo lugar en la concepción de Cristo, fue completamente extinguido. Porque poner extinguido el "fomes" en la primera santificación de la Virgen, le quitaba en cierto modo alguna dignidad a Cristo, en cuya carne debió manifestarse primero esta inmunidad<sup>207</sup>.

Tomás de Strasbourg comprende que la solución apuntada por los doctores escolásticos no carece de razón, suponiendo que en realidad María haya incurrido en el pecado original y no haya sido preservada de él. Y efectivamente, antes de proferir su sentencia, opuesta a la de los maestros citados, reconoce la veracidad condicionada de tal afirmación<sup>208</sup>, ya que el "fomes peccati" es una consecuencia del pecado original. Pero para él la cuestión tiene otra solución mucho más fácil y sencilla. María, dice con humildad que le honra, estuvo totalmente inmune, exenta del "fomes peccati", considerado bien sea in actu primo (=la misma potencia del apetito sensitivo en cuanto inclinada o dispuesta a producir movimientos desordenados) o del "fomes peccati" considerado in actu secundo (=movimientos ya actualizados del mismo apetito hacia un objeto sensible contrario a la razón, que antecede a la misma y la atrae al pecado). Así lo exigen la pureza y la santidad que convenían a la futura Madre de Dios.

"Salvo tamen semper meliori iudicio, non videtur mihi quod huiusmodi fomes fuerit in beata Virgine: quia non posita causa non ponitur effectus, nec est ponendus; sed ego

207. Esta misma opinión fue defendida ya por el Maestro de las Sentencias, PEDRO LOMBARDO, *Liber III*, d.3, y más tarde por A. GONTIER, *In 3 Sent.*, d.3 (cfr. J. ALFARO, "La Inmaculada Concepción en los escritos inéditos de un discípulo de Duns Scoto, Alfredo Gontier", en *Gregorianum*, 36, 1955, 617); GUILLERMO DE NOTTINGHAM, *In 3 Sent.*, d.3 q.1 a.4 (cfr. A. EMMEN, "Immaculata Deiparae Conceptio secundum Guillelmum de Nottingham", en *Marianum*, 5, 1943, 259).

J. DUNS SCOTO parece aceptar esta sentencia cuando escribe: "Aliter etiam potest hoc salvari, quia caro potuit purgari ante unionem animae, sicut in Filii Dei conceptione tenetur quod omnis fomes extintus fuit..." (*In 3 Sent.*, d.3 q.1 ad 3; cfr. C. BALIC, *Ioannis Duns Scoti, Doctoris Mariani...*, p. 228).

Cfr. J. DE CASTRO ENGLER, "Explicação teológica do dom da imunidade da concupiscencia na Imaculada", en *Ephem. Mariologicae*, 4, 1954, 334-356; T.M. BARTOLOMEI, "La Vergine Immacolata esenta dalla concupiscenza e impeccabile", en *ib.*, 11, 1961, 437-470.

208. THOMAS DE ARGENTINA, *In 3 Sent.*, d.3 q.1 a.3-4: "...sed quamvis istud sit benedictum, praesupposito quod Virgo originali culpa fuerit maculata...".

non pono Virginem unquam fuisse maculatam per ipsam originalem culpam: ergo, etc"<sup>209</sup>.

Nada, pues, de represión, ligación, extinción o anulación del "fomes peccati". Hemos de hablar más bien de exclusión, es decir, que no existió en María; que ésta estuvo exenta del "fomes peccati"<sup>210</sup>.

Sobre el valor de este argumento y citando expresamente a Tomás de Argentina, junto con Marsilio d'Inghen y Francisco de Cristo, entre los teólogos que han negado la existencia del "fomes peccati" en María, Egidio de la Presentación afirma que no es muy sólido ni firme el argumento ni buena su consecuencia, ya que fue posible que existiera el "fomes peccati" en María, aun afirmando su inmunidad de la culpa hereditaria. Y toma como base de su razonamiento el hecho de que la concupiscencia permanezca en el cristiano después del bautismo, si bien no le es imputada a culpa, cuando ya no existe en él el pecado original<sup>211</sup>. Sin embargo, a pesar de las razones de Egidio de la Presentación contra la prueba del Argentinense y los secuaces de su doctrina, hemos de decir que la opinión y argumento de Tomás de Strasbourg es condividida por la mayoría de los teólogos que admiten el privilegio mariano y es uno de los argumentos comunes que se encuentran en los Manuales

209. THOMAS DE ARGENTINA, *ib.*

210. Tomás de Argentina parece contradecirse a sí mismo —es una objeción que podría presentársenos— ya que, al tratar de la amisión de la caridad, escribe: "...sed omnis homo, in quo fomes peccati nec est ligatus, sicut videtur esse in eis qui sunt in gratia Dei confirmati, nec extirpatus, sicut est in quolibet beato in patria, et fuit in beata Virgine cum adhuc erat in vita..." (*In 3 Sent.*, d.31-32 q.1 a.1 concl.1).

Creemos, sin embargo, que esta expresión debe interpretarse a la luz de lo expuesto anteriormente, al proponer expresamente la cuestión del "fomes peccati". Y en este caso tiene el significado de exención, inmunidad, exclusión. Por otra parte, el término "extirpatus" viene exigido por el pensamiento siguiente, a saber, "sicut in quolibet beato in patria". Y al tratarse de María acomoda el mismo término para decir que durante su vida terrena no tuvo este "fomes" o inclinación al pecado.

211. AEGIDIUS A PRAESSENTATIONE, *De Immaculata B. Virginis Conceptione ab omni originali peccati immuni libri quattuor*, 1.4 c.2 a.7 § 2 (Cocimbricae, 1617) 408: "...qui ex negatione peccati originalis arguunt in B. Virgine negationem fomitis; non satis firmiter arguere: siquidem non est bona consequentia: B. Virgo non habuit originalem culpam: ergo non habuit fomitem. Quod notabis adversus... THOMAS DE ARGENTINA, *In 3 d.3 q.1 a.3-4...*, quatenus probant B. Virginem non habuisse fomitem, quia non habuit originalem".

En el artículo 8 § 2 de la misma cuestión y libro, Egidio de la Presentación vuelve a enumerar a Tomás de Strasbourg entre los teólogos que afirmaron la exclusión o negación del "fomes peccati" en María.

de Teología. Y que de hecho, en el caso de María, sirve para probar suficientemente la exclusión del "fomes" en María, puesto que María fue preservada del pecado original y no pudo darse en Ella el "fomes peccati", que es un efecto de dicho pecado.

También nos habla Tomás de Strasbourg de las dos santificaciones de María, en el útero materno y en la Encarnación, pero no como relacionadas con el "fomes peccati" —aunque hable de él— sino para excluirle una vez más del alma de María.

"Dico igitur quod praedictae sanctificationes non operantur in Virgine alicuius vitiositatis ligationem vel extirpationem: sed tantummodo virtutis et venustatis insertionem"<sup>212</sup>.

No es necesario proponer la existencia de un efecto, cuando se comienza por negar la existencia total de su causa. Y el "fomes peccati", en cuanto tal, en cuanto principio de pecados subsiguientes, es un efecto o residuo de algo que en María Tomás de Strasbourg niega rotundamente. Preservada del pecado original en virtud de los méritos de Cristo, no pudo tener el "fomes peccati", que es una consecuencia de ese pecado. El hecho de hablar de una exención total de pecado en María implica, según el "Doctor Fácil", no sólo la exención de la enemistad habida por la carencia de una justicia original, sino también la exención de la concupiscencia, que forma parte de la culpa de origen<sup>213</sup>.

Una vez más la expresión de la Bula *Ineffabilis Deus*: "ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem", tiene perfecta cabida en la doctrina de Tomás de Strasbourg. La perfección inicial de María, expresada por las fórmulas "virtute divina praeservata a peccato", "virginem praeservare ab omni macula", "praeventa Spiritus Sancti gratia", "Virginem matrem a tali macula praeservando", etc., aunque en realidad y conforme a su pensamiento no impliquen exención del débito de pecado —que él denomina con el término de "possibilitas"— ya que éste no tiene razón de mácula sino de peligrosidad, sí exigen en cambio, con exigencia formal, la inmunidad de pecado de origen y con consecuencia implícita la

212. THOMAS DE ARGENTINA, *In 3 Sent.*, d.3 q.1 a.3-4.

213. No creemos tengan razón quienes, como J.A. ALDAMA (*Sacrae Theologiae Summa. Mariologia*, Madrid, 1956, 361), enumeran a Tomás de Strasbourg entre los defensores de la extinción del "fomes" en la primera santificación de María.

carencia, la exclusión del "fomes peccati" o de la concupiscencia, hábil e inclinada a desobedecer a la razón.

Y una vez más la personalidad del "Doctor Fácil" nos descubre el profundo y acertado contenido de sus elucubraciones mariológicas. Personalidad que reclama para sí la gloria de ser uno de los primeros teólogos, si no el primero, que excluyó de María toda clase de "fomes peccati". perfilando hasta lo último las consecuencias de excluir en María la culpa original.

Hemos de constatar que, de todos los autores medievales que hemos podido consultar —y han sido muchos—, Tomás de Strasbourg es el primero que explícitamente propone y resuelve la cuestión en sentido afirmativo, excluyendo todo "fomes peccati" en María. En apoyo de nuestra opinión tenemos también el testimonio de la mayoría de los teólogos marianos de las centurias siguientes, quienes, al tratar el tema del "fomes peccati", enumeran a Tomás de Strasbourg en primer lugar entre los defensores de la carencia, de la exclusión del mismo en el caso de María.

Alejandro de Ales había hablado de la extinción del "fomes" en la primera santificación de tal modo que "nihil in sua persona remansit purgandum, sed solum in natura"<sup>214</sup>. El mismo Francisco de Mayron, acérrimo defensor del privilegio inmaculista, habla de extinción o prevención del "fomes". Así, por ejemplo, escribe: "In prima autem sanctificatione fuit in ea fomes extinctus sive praeventus, in secunda autem totaliter extinctus"<sup>215</sup>. "Tertium decimum est quod caruit Mater Domini ex tali praeservatione aliquibus poenis peccati originalis, prima quidem poena concupiscenciae, quia libido in ea fuit extincta..."<sup>216</sup>.

Solamente Pedro Tomás, que murió hacia 1350<sup>217</sup>, en su obra *De Conceptione B. Mariae Virginis Tractatus o Liber de innocentia B. Mariae Virginis*, nos ha dejado una expresión alusiva al tema de que tratamos. Dice así: "...sed Virgo nec in origine in utero peccatum traxit, nec originalem fomitem habuit serpentem"<sup>218</sup>. Sin embar-

214. ALEXANDER HALENSIS, *Summ. Theol.*, III.<sup>o</sup> tract.2 q.2 m.2 c.2.

215. FRANCISCUS DE MAYRON, *In 3 Sent.*, d.3 q.1 a.9: cfr. ALVA Y ASTORGA, *Monumenta antiqua seraphica...*, p.278.

216. FRANCISCUS DE MAYRON, *Tractatus de Conceptione B. Mariae Virginis*, art.10: cfr. ALVA Y ASTORGA, o. c., p.292.

217. Cfr. A. TEETAERT, "Pierre Thomas", en *Dict. Theolog. Cathol.*, XII/2 (Paris 1935) cols. 2046ss.

218. PETRUS THOMAS, o. c. 1.2 pars.6 cap.8: cfr. ALVA Y ASTORGA, *ob. cit.*, p.258.

go, se trata de una afirmación aislada, que no ha encontrado eco en los teólogos y escritores posteriores.

Posteriormente a Tomás de Argentina, la exclusión del "fomes peccati" en María es afirmada por numerosos escritores, teólogos o polemistas, defensores del privilegio blanco de María. Merece especial mención Marsilio de Inghen, quien sin duda alguna recoge esta opinión del "Doctor Fácil", de quien depende bastante en la solución de las cuestiones inmaculistas<sup>219</sup>. Su solución en el caso del "fomes peccati" en María suena idéntica a la del Argentinense: "Unum corollarium concedendum est: quod fomitem in ea derelectum ex culpa originali, quam non contraxit, nunquam habuit. Patet quia non fuit concepta in illa culpa, ut dictum est"<sup>220</sup>.

Incluso el franciscano Juan Vidal (+ 1394), algunos años más tarde, propone y resuelve en sentido afirmativo esta cuestión. En su obra *Tractatus de conceptione B. Mariae Virginis*, l.3 q.5 se pregunta "utrum puritas carnis Virginis Mariae fuerit a fomite penitus praeservata". Y contesta sin vacilaciones: "De quo affirmative opinor...". Y comienza a dar razones y solucionar dificultades para probar su opinión<sup>221</sup>. Pero tengamos en cuenta que Juan Vidal conoce la obra, o al menos la doctrina, de Tomás de Strasbourg, a quien en este mismo Tratado, l.5 q.7, enumera entre los principales defensores de la Inmaculada<sup>222</sup>.

Nos parece, por tanto, muy extraño y de difícil explicación el hecho de que el nombre del Argentinense brille por su ausencia en casi todos los estudios o tratados modernos que tratan el tema del "fomes peccati" en María, aunque solo sea en el aspecto históri-

---

Es de notar que X. LE BACHELET (*l. c.*, col.1093) la aplica al "fomes peccati". Sin embargo, su afirmación precedente, "les défenseurs du glorieux privilège s'accordent à écarter de la bienheureuse Vierge non seulement le péché originel, mais encore le fomes peccati, la concupiscence considérée dans son principe", no es tan cierta como si se trata de la exclusión del fomes y no de su extinción o ligación.

219. Fundamos nuestra afirmación en el mismo Marsilio, quien escribe, al tratar el tema de la Inmaculada: "plures doctores dicunt fuisse conceptam in originali... et plurimi etiam moderni dicunt contrarium, ut THOMAS DE ARGENTINA, in 1.2 d.31 q.1 a.3 et in 1.3 d.30 (aunque es d.3)..." (*Quaestiones super II Librum Sententiarum*, d.20 a.2).

220. MARSILIUS D'INGHEN, *Quaestiones in III Librum Sententiarum*, d.4 a.1 pars 2.

221. Cfr. ALVA Y ASTORGA, *o. c.*, 131-132.

222. IOANNES VITALIS, *Tractatus de Conceptione B. Mariae Virginis* l.5 q.7: "Quintus testis est THOMAS DE ARGENTINA, Ordinis Eremitarum, in 3 d.3 q. unica a.1 ubi ponit factam Virginem ab originali peccato praeservatam fuisse". (Cfr. ALVA Y ASTORGA, *o. c.*, 162).

co<sup>223</sup>. Omisión o ausencia que juzgamos digna de crítica a todas luces justa, ya que precisamente aquellos mismos autores a los que proponen como paladines de la exclusión o carencia del "fomes peccati" en María (Vázquez, Vega, Salazar, etc.), tienen a gala el recurrir siempre al agustino de Strasbourg, cuyo testimonio y opinión comparten plenamente.

Nos place a este propósito traer a colación algunas afirmaciones de los principales defensores de la carencia del "fomes peccati" en María para demostrar que no son superfluas e infundadas nuestras afirmaciones. Comenzamos por Gabriel Vázquez (1551-1604). Dice el ilustre jesuita: "Ceterum iuxta ea quae supra diximus de praeservatione Virginis a peccato originali, multo probabilius est formitem peccati numquam in ea fuisse: non dico extinctum fuisse, quasi aliquo tempore in ea praecesserit, nec dico ligatum unquam fuisse, quasi re vera in Virgine aliquo tempore manserit, sed numquam ullo modo in ea fuisse. Quam sententiam ex scholasticis expresse docuerunt THOMAS DE ARGENTINA, *In III*, disp. 3 q.1 a.3 et 4 parum a principio; MARSILIUS, *In III*, d.4 q.1 p.2 coll. post secundam notationem conclus. 4... etc."<sup>224</sup>. Y añade: "THOMAS DE ARGENTINA nihil dicit de essentia fomitis, neque de modo, quo existimat in Virginem nunquam fuisse"<sup>225</sup>.

Ya vimos anteriormente el testimonio de Egidio de la Presentación. Veamos ahora el de Fernando Quirino de Salazar, quien enumera también en primer lugar a Tomás de Strasbourg entre los defensores de la exclusión del "fomes peccati" en María desde el principio de su concepción. "Nos ergo —escribe— cum pluribus sentimus, in Deipara ab ipso conceptionis exordio peccati fomitem, non ut alii dicunt ligatum, aut constrictum, sed prorsus restinctum et suffocatum fuisse. Hanc sententiam tradunt THOMAS DE ARGENTINA *In 3 d.3 q. unica art.3 et 4...*"<sup>226</sup>.

223. Así, por ejemplo, parecen desconocer la opinión de nuestro autor: T. M. BARTOLOMEI, "La Vergine Immacolata esenta...", 437-470; J. DE CASTRO ENGLER, *l. c.*, 334-356.

224. G. VÁZQUEZ, *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem Sti. Thomae*, in q.27 a.2: disputatio 118 c.4 n.38: t.II (Lugduni 1619) 39.

225. G. VÁZQUEZ, *ib.* Hemos de decir, sin embargo, contra Vázquez que si bien Tomás de Argentina no trata del modo cómo careció María del "fomes peccati", si trata de su esencia, como hemos podido ver anteriormente.

226. F. Q. DE SALAZAR, *Pro Immaculata Deiparae Virginis Conceptione*

No menos elocuente es el testimonio de Benedicto Piazza. Después de citar las pruebas del argumento "fecit" de Tomás de Argentina, escribe: "Illud quoque in ARGENTINA laudandum, quod ex asserta B. Virginis praeservatione ab originali peccato, alibi (art. 3 et 4) concludit, quod nos in Apparatu, n. 100 dicebamus, scilicet, peccati fomitem in B. Virgine non ligatum aut extirpatum, sed numquam simpliciter fuisse: quia, inquit, "fomes est quaedam inordinata concupiscentia appetitus sensitivi, ex originali peccato proveniens"<sup>227</sup>.

Réstanos, por último, consignar el testimonio no menos expresivo de Cristóforo Vega (1595-1672), autor de la *Theologia Mariana*, donde se puede encontrar, a juicio de H. Hurter<sup>228</sup>, todo cuanto se ha dicho o disputado sobre la Virgen María. Antes de enunciar su opinión en torno al "fomes peccati" en María recuerda las diversas opiniones que a través de la historia de la teología mariana se han sucedido. Al exponer la defendida por nuestro autor, Tomás de Strasbourg, escribe: "Alter igitur sentiendi modus est, nullum fomitem peccati in B. Virgine unquam fuisse. Ita THOMAS DE ARGENTINA In 3 d.3 q. unica a.3 et 4; Marsilius..., Corduba..., Vazquez..., etc. et alii moderni communiter. Plura sunt fundamenta quae hanc constabiliū veritatem, fomitem videlicet hunc procul esse a B. Virgine amandandum ab instante sui Conceptus..."<sup>229</sup>. Y concluye, exponiendo su propia sentencia; que en nada difiere de la anterior: "Dicerem ergo in B. Virgine numquam fuisse fomitem ligatum, nec proprie extinctum; quia quod vinculis constringitur, supponitur existere: numquam autem fuit fomes hic in B. Virgine: adeoque neque constringi potest. Similiter id solum quod aliquando vixit, mori et extinguī dici potest; sed in B. Virgine nunquam vixit fomes peccati, ergo perperam dicitur ligatus et extinctus fomes in Virgine Deipara"<sup>230</sup>.

*defensio ad Philippum III Hispaniarum et Indiarum catholicum regem*, c. 28 § 2 (Compluti 1618) 243.

227. P. PLAZZA, *Causa Immaculatae Conceptionis Sanctissimae Matris Dei Mariae Dominae nostrae*, actio 7, art. 2, testimonium 13 (Coloniae 1751) 337.

228. H. HURTER, *Nomenclator litterarius recentioris theologiae catholicae*, II (Oeniponte 1893) cols. 12-13.

229. Ch. VEGA, *Theologia Mariana*, t. I, palestra IX, certamen 1, n. 857 (Lugduni 1653) 229.

230. *Ib.*, n.864, p.302.

MARIA ESTUVO EXENTA DE TODO PECADO ACTUAL,  
PERSONAL, ASI MORTAL COMO VENIAL

Las mismas razones teológicas que exigen en María la inmunidad de toda mancha original, reclaman también la inmunidad de todo pecado actual. Incluso los mismos doctores escolásticos, que negaban el privilegio inmaculista, admitían, sin embargo, en María la inmunidad de cualquier pecado actual. Inmunidad exigida por razón de la singular misión a la que María estaba destinada.

Tomás de Strasbourg, en su elaboración teológica sobre las prerrogativas marianas, sigue ahondando en el mar infinito de gracias que adornaron el alma de María durante su vida en la tierra<sup>231</sup>. Preservada inmune del "fomes peccati", de la concupiscencia, durante su vida María estuvo también exenta de pecados actuales.

"Quantum ad secundum articulum dico breviter quod gloriosa Virgo numquam contraxerit peccatum actuale"<sup>232</sup>.

Y en otro lugar:

"...etiam patet de Beata Virgine, quia ipsa nullum peccatum habuit, nec originale, nec actuale"<sup>233</sup>.

Esta perfecta inmunidad de todo pecado actual, personal, en sentir del Argentinense, es una consecuencia del privilegio de su inmaculada concepción. Y, por tanto, tiene, como ésta, carácter de verdadero privilegio:

"Quia si illud quod magis videtur, non est, nec illud quod minus; sed magis videtur contraxisse peccatum originale et non contraxit, ut patet ex praecedentis; ergo nec habuit ali-quod actuale"<sup>234</sup>.

Privilegio singular, concedido por Cristo a su Madre y solamente a

---

231. "Utrum Beata Virgo contraxerit aliquod peccatum actuale in sua conversatione" (THOMAS DE ARGENTINA, *In 3 Sent.*, d.3 q.1 a.2).

232. *Ib.*

233. *In 4 Sent.*, d.18 q.1 a.4 concl. 2, contra opinionem.

234. *In 3 Sent.*, d.3 q.1 a.2.

Ella —al menos no consta que haya sido concedido a algún otro— a quien honró más que a ninguna criatura.

Como segundo argumento, Tomás de Strasbourg recurre de nuevo al testimonio de la Tradición y de la Escritura. Es la autoridad de Agustín<sup>235</sup>, fundada en el contenido de la literatura juanista, la que revaloriza la veracidad de su conclusión:

“Praeterea, dicit Augustinus in libro *De natura et gratia*:  
Hac ergo virgine excepta, si omnes sancti et sanctae Dei congregari possunt, et quaeretur ab eis an peccatum haberent; quid responderent, nisi quod Ioannes ait? Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, nos ipsos seducimus”<sup>236</sup>.

De donde resulta —aunque Tomás de Strasbourg no lo diga expresamente, se deduce de su argumentación— que María estuvo inmune de todo pecado actual, tanto mortal como venial. La presente afirmación de Agustín, y aún mejor, el texto bíblico juanista, no puede entenderse de los pecados graves o mortales, sino de los pecados veniales, ya que se han dado y se dan, gracias a Dios, muchas personas libres de toda culpa personal grave.

Por último, también tienen aquí perfecta cabida los argumentos de conveniencia que Tomás de Strasbourg esgrime al resolver la cuestión del privilegio concepcionista<sup>237</sup>: si María hubiera incurrido en pecados actuales (diremos ahora), Cristo no habría honrado como debiera a su Madre, pues cualquier hijo está obligado por precepto divino a preservar o librar a su madre de cualquier mal, por pequeño que sea. Y si convenía que la preservara del pecado de origen, con mayor razón convenía que María estuviera exenta de la culpa actual, ya que el pecado actual, al ser personal, hiere la dignidad personal de María mucho más que el pecado original, que es pecado de la naturaleza.

---

235. AUGUSTINUS, *De natura et gratia*, c.36 a.42: PL 44, 267. El texto íntegro es el siguiente: “Hac ergo Virgine excepta, si omnes illos sanctos et sanctas, cum hic viverent, congregare possemus et interrogare utrum essent sine peccato, quid fuisse responsuros putamus? Utrum hoc quod iste dicit, an quod Ioannes Apostolus? Rogo vos, quantalibet fuerit in hoc corpore excellentia sanctitatis, si hoc interrogari potuissent, nonne una voce clamassent: Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est?”. El texto escriturístico citado está tomado de 1 Jn 1,8.

236. *In 3 Sent.*, d.3 q.1 a.2.

237. *Ib.*, d.3 q.1 a.1 conc. 2.

## IMPECABILIDAD DE MARIA

Tras insistir sobre el hecho, ya consolidado, de la inmunidad de María de todo pecado actual, los teólogos indagan el principio inmediato, la causa de tal inmunidad. Así precisan la naturaleza de la impecabilidad de María.

No hay duda, afirma el "Doctor Fácil" de que los bienaventurados son impecables por la abundancia de gracia que Dios ha derramado sobre ellos y, principalmente, por la visión beatífica<sup>238</sup>. También es cierto que no bastan para obtener la impecabilidad aquellos auxilios con que son reprimidos los movimientos de las fuerzas inferiores contra la razón, esto es, la ligación o extinción del "fomes peccati" y la posesión de la justicia original<sup>239</sup>. Sin embargo, Dios puede hacer impecable a una criatura mediante una gracia o don especial sobreañadido a la naturaleza<sup>240</sup>.

Refiriéndose a la Santísima Virgen María, el Argentinense también afirma el hecho de su impecabilidad:

"Etiam citra gloriam patriae potest esse tanta abundantia gratiae, quod creatura totaliter fieret impeccabilis, ut apparuit in beata Virgine, quae redundantia divinae gratiae nec potuit peccare mortaliter, nec venialiter"<sup>241</sup>.

Ahora bien, supuesto el hecho de la impecabilidad de María, ¿cuál es la causa inmediata y con qué título fue impecable? Sin plantearse expresamente y en particular la cuestión con relación a

---

238. *In 2 Sent.*, d.21-23 q.1 a.4 concl.2: "abundantia gratiae divinae, maxime ut consummata in patria, immobilitat animam in bonum; quia replet in bonis omne desiderium eius".

239. *In 3 Sent.*, d.31-32 q.1a.1 concl.2: solutio ad instantiam primam: "Respondeo quod ad non posse peccare non sufficit carentia fomitis, nisi adsit positio gratiae et caritatis, loquendo de gratia non solum gratis data, sed de gratia gratum faciente".

240. *In 2 Sent.*, d.21-23 q.1 a.4 concl.2: "Secunda conclusio est, quod per donum gratiae naturae superadditum, Deus potest facere aliquam creaturam impeccabilem".

241. *Ib.*, Cfr. además *In 3 Sent.*, d.2 q.1 a.2 ad.1, donde escribe: "... quia etiam in vita praesenti anima viatrix tanta gratiarum abundantia posset repleri, quod peccare non posset, ut in libro secundo (d.21-23 q.1 a.4) declaravi de Virgine gloriosa".

Afirma también la impecabilidad de María en *In 3 Sent.*, d.31-32 q.1 a.1 concl.2, solutio ad instantiam secundam: "unde non fuit minor libertas in Virgine gloriosa, quae peccare non potuit... etc."

María, Tomás de Strasbourg estudia la cuestión en general: si Dios puede hacer impecable a una criatura racional<sup>242</sup>.

Dos conclusiones constituyen el núcleo del artículo. La primera es negativa: "Deus non potest facere spiritualem creaturam, quae naturaliter omnino sit impeccabilis"<sup>243</sup>. La segunda, sin embargo, es afirmativa: "...per donum gratiae naturae superadditum, Deus potest facere aliquam creaturam impeccabilem"<sup>244</sup>. Y es en esta segunda donde el "Doctor Fácil" hace su aplicación al caso de María, afirmando su impecabilidad, como se ha indicado.

Por tanto, la impecabilidad de María, inmediata y ejecutoriamente estriba en la abundancia y total plenitud de gracia —así lo indican las expresiones "per donum gratiae naturae superadditum", "redundantia divinae gratiae", "abundantia divinae gratiae"<sup>245</sup> de dones y de auxilios por los cuales su alma estaba tan íntima y continuamente fija en Dios con su pensamiento y tan entregada a El con el fervor de la caridad, que no podía apartarse de Dios y de las cosas divinas. Abundancia de gracias, que fundamentalmente y en último término viene exigida por la singular misión a la que María fue predestinada: la Maternidad divina. Consiguientemente, tal impecabilidad, debida a un auxilio o título extrínseco (=plenitud de gracia - Maternidad divina), más que física o metafísica debemos denominarla moral.

Sobre el tiempo en que recibió María el privilegio de la impecabilidad nada dice Tomás de Strasbourg. Se puede, sin embargo, afirmar (con bastante probabilidad de interpretar con exactitud su pensamiento) que María fue impecable desde el primer instante de su concepción, al ser engendrada con la plenitud de gracia e inmune del pecado original, pues aunque entonces no fuera realmente Madre de Dios, había sido ya elegida para serlo y moralmente se la debía considerar como tal.

---

242. THOMAS DE ARGENTINA, *In 2 Sent.*, d.21-23 q.1 a.4: "Utrum Deus potuerit facere aliquam rationalem, vel intellectualem creaturam, quae fuisset penitus impeccabilis".

243. *Ib.*, concl. 1.

244. *Ib.*, concl. 2.

245. *Ib.*; *In 3 Sent.*, d.2 q.1 a.2 ad 1.

## VALOR E IMPORTANCIA DE LA DOCTRINA INMACULISTA DE TOMAS DE STRASBOURG

Después de haber expuesto lo más ampliamente posible la doctrina de Tomás de Strasbourg en torno al privilegio de la Inmaculada Concepción de María, comparando a veces en casos particulares su pensamiento con el de sus contemporáneos y predecesores inmediatos, nos parece oportuno dedicar unas líneas al estudio global o de conjunto de toda su doctrina mariológica sobre la preservación de María de la culpa original. Primeramente estudiaremos su valor e importancia en la teología mariana en general y, en segundo lugar, dentro de la Orden Agustiniiana.

### EN LA TEOLOGIA MARIANA EN GENERAL

En el campo de la teología mariana en general, Tomás de Strasbourg llega a la palestra de las luchas inmaculistas en edad un tanto avanzada, cuando los defensores y paladines del privilegio comenzaban a cantar victoria sobre sus adversarios. Sin embargo, su aportación doctrinal no carece de mérito.

Sobre la humilde conclusión de Duns Scoto, que manifiesta su creencia de una manera condicionada y tímida, si bien se muestra enérgico en la refutación de las pruebas de los contrarios al privilegio<sup>246</sup>, sobre la prudente opinión de Guillermo de Nottingham<sup>247</sup> y Pedro Tomás<sup>248</sup>, acerca de la realidad del privilegio; sobre la afirmación más terminante y precisa de Pedro Aureolo, según el cual se puede sostener sin peligro de la fe que Dios la preservó del pecado original<sup>249</sup>; Tomás de Strasbourg formó su esquema práctico

---

246. I. DUNS SCOTO, *In 3 Sent.*, d.3 q.1: "Quod autem horum trium, quae ostenta sunt possibilis esse, factum sit, Deus novit; si auctoritati Ecclesiae vel auctoritati Scripturae non repugnet, videtur probabile, quod excellentius est attribere Mariae". Cfr. C. BALIC, *Ioannis Duns Scoti, Doctoris mariani, theologiae marianae elementa* (Sibenci 1933) 31.

247. GUILLELMUS DE NOTTINGHAM, *In 3 Sent.*, d.3 q.1 a.4: "Quid autem sit de facto ille solus novit qui ut ipsamet (ipsam ut) esset mater Dei disposuit". Cfr. A. EMMEN, "Immaculata Deiparae Conceptio secundum Guillelmum de Nottingham", en *Marianum*, 5, 1943, 252.

248. PETRUS THOMAS, *De Conceptione B. Mariae Virginis...*, l.2 pars. 3 c.1: "Sinceritatem originalem Virginem habuisse persuaderi potest de facto probabiliter, ut videtur". Cfr. ALVA Y ASTORGA, *Monumenta antiqua seraphica...* (Lovanii 1665) 234.

249. PETRUS AUREOLUS, *Tractatus de Conceptione B. Virginis Mariae*, c.5: "Ostenditur quod absque periculo fidei et erroris teneri potest, quod

a base del trinomio "potuit, deuit, ergo fecit" y, siguiendo las hue-llas doctrinales de Guillermo de Ware, quien se había mostrado re-celoso en extremo al tratar de la realidad del privilegio<sup>250</sup>, inventó y formuló razones teológicas para llegar a la conclusión de que de hecho Dios preservó a María de la mácula original. Lástima, sin em-bargo, que el Argentinense haya recurrido a la teoría, no tan digna de aplauso, de la "mundatio seminis".

Históricamente quizá no sea pretensión ridícula afirmar que, entre los teólogos franciscanos<sup>251</sup>, tal vez solo Francisco de Mayron le adelantó en la afirmación categórica del hecho del privilegio in-maculista<sup>252</sup>. Pues, por lo que respecta al carmelita Juan de Bacon-thorp y a otros teólogos contemporáneos del Argentinense, es difí-cil determinar quién precede a quién en la afirmación del hecho de la preservación, por desconocerse el tiempo exacto y preciso en que fueron compuestas sus obras o defendieron de palabra esta doctrina.

Frente a las dificultades tradicionales contra la inmunidad de pecado original en María, Tomás de Strasbourg defiende la prerrogativa mariana, atribuyéndola el carácter de privilegio. Mientras Duns Scoto y sus secuaces defienden la posibilidad de la concep-ción de María sin pecado original, haciendo hincapié en el modo perfectísimo de redención, si bien aplicaban a María los textos de las fuentes de revelación que se refieren a la transmisión universal del pecado por vía de generación natural<sup>253</sup>, Tomás de Argentina

---

Deus eam praeservavit de facto; nec una pars nec alia est de necessitate fidei, donec per Ecclesiam determinatum fuerit... Et quia nullus novit sen-sum Domini... restat, quod teneri potest pars ista vel illa iuxta devotionem opinantis illud vel aliter... etc". Cfr. Fr. GULIELMI GUARRAE FR. PETRI AU-REOLI, *Questiones disputatae*, p.71; ALVA Y ASTORGA, o. c., 15ss.

250. GUILLELMUS DE WARE, *In 3 Sent.*, d.3. Expresamente afirma que sobre la realidad, el hecho de la preservación "non sum certus de altera sententia". Pero el temor de caer en irreverencia para con la Virgen María le inclina a creer más adecuada la opinión piadosa.

251. Podemos enumerar, además de los ya citados, a Aufredo Gon-tier, que sólo se ocupa de la posibilidad del privilegio; Hugo de Castrono-vo († h. 1321), Pedro de Aquila (h. 1330) y Roberto de Cowthorpe († 1340), cuya mente es difícil de determinar; Landulfo Caracciolo (h. 1315), que abiertamente defiende la posibilidad, pero permanece incierto y tímido ante la afirmación del hecho; etc. Cfr. A. EMMEN, l. c., 238-240.

252. FRANCISCUS DE MAYRON, *Tractatus de Conceptione B. Mariae Vir-ginis*, art. 10: "... dicendum est quod ita de facto fuit, cum Deus de de-centibus ipsum non praetermittat". Cfr. ALVA Y ASTORGA, o. c. 289; J. JURIC, "Franciscus de Mayron Immaculatae Conceptionis eximius vindex", en *Studi Franciscani*, 51, 1954, 239.

253. Cfr. I. DUNS SCOTO, *In 3 Sent.*, d. 3 q.1 ad auctoritates e rationes. Cfr. BALIC, o. c., 34-36.

adopta otra postura: negar que tales textos tengan valor en el caso de María. Se trata de una ley universal que no tiene aplicación en el caso particular de un privilegio, cual era la Concepción Inmaculada de María <sup>254</sup>.

Otra nota de gran valor que aporta el Agentinense a la exposición doctrinal inmaculista en contra de los adversarios al privilegio es, como vimos, el testimonio fehaciente de que la iglesia de Roma celebraba ya solemnemente la fiesta de la Inmaculada, afirmación pareja en el contenido, y quizá en el tiempo, a la del carmelita Juan de Baconthorp. Con ello cerró las puertas y selló decidida y autoritariamente una de las más fuertes objeciones de los adversarios.

Característica de Tomás de Strasbourg es también su precaución en el uso del término "débito", que él resuelve y traduce en el otro, menos expresivo, de "possibilitas", de contraer la culpa hereditaria. Así evitó de algún modo el acento debitista, que los defensores del privilegio ponían generalmente en sus afirmaciones sobre la necesidad de contraer por parte de María la mancha original, si no hubiera sido preservada. Si a esto añadimos su concepción original sobre la carencia, la exclusión del "fomes peccati" en María, tenemos trazada la verdadera trayectoria doctrinal de Tomás de Strasbourg en las cuestiones inmaculistas y el valor de su doctrina en comparación con el pensamiento de sus contemporáneos y predecesores inmediatos.

#### EN LA ORDEN AGUSTINIANA

Habiendo hablado anteriormente de las corrientes doctrinales en pro y en contra del privilegio mariano en los teólogos de la Orden Agustiniiana, nuestro intento ahora se limita más bien a recoger elogios en favor del "Doctor Fácil" por la valentía y arrojo con que defendió la doctrina inmaculista, aunque ello exigiera una rup-

---

254. Cfr. G. B. Couro, "La dottrina di Giovanni di Baconthorp intorno alla Immacolata Concezione", en *Virgo Immaculata*, 8, fasc. 3. Academia Mariana Internationalis (Roma 1955) 44, nota 10.

Estas dos posturas o modos de resolver las dificultades de los contrarios han sido recogidas por Juan de Nápoles en su *Quodlib.* VI, q.11, argumenta contra Inmaculatam Conceptionem. Cfr. C. BALIC, *Ioannis de Polliaco et Ioannis de Neapoli, Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione Beatæ Mariæ Virginis*. Bibliotheca Mariana Medii Aevi, 1 (Sibernici 1931) 83-84.

tura, un apartarse de la doctrina egidiana, que en el Capítulo General de Florencia (1287) los Superiores de la Orden habían mandado seguir y defender<sup>255</sup>.

Son muchos a este respecto los autores que atribuyen a Tomás de Strasbourg el mérito y la gloria de ser el abanderado del privilegio inmaculista dentro de la Orden Agustiniense. Nos parece oportuno recoger estos testimonios para tejer una corona de alabanzas en favor del Argentiniense y cerrar con broche de oro su exposición doctrinal sobre el privilegio de la Inmaculada.

El primero en abrir la cuenta es el agustino Egidio de la Presentación (+ 1626), catedrático de la Universidad de Coimbra y uno de los teólogos marianos de más renombre durante el siglo XVII. Sus palabras rezuman por doquier amor al hábito agustiniano y resaltan sobremanera la persona de Tomás de Argentina. Dice así: "In hoc etiam laudandus est noster Eremitarum Ordo, qui cum doctissimi Aegidii Romani doctrina summe veneretur, et colat; in hac tamen controversia zelo B. Virginis iam annis abhinc plus quam trecentis eum non probat: etenim noster THOMAS DE ARGENTINA eiusdem Aegidii acerrimus defensor, duce suo relicto, Conceptionis puritatem constanter defendit, qui post Aegidium (qui obiit anno 1280) annis fere septuaginta scripsit anno 1350. Et post eum Paulus Venetus (qui floruit anno 1400) annis quinquaginta post ARGENTINAM eandem probavit sententiam: post quos eandem opinionem secuti sunt omnes eiusdem Ordinis innumeri Theologi, quorum opera incuria sepulta sunt..."<sup>256</sup>.

255. He aquí las famosas palabras del decreto: "Quia venerabilis Magistri nostri Aegidii doctrinam mundum illustrat universum, deffinimus et mandamus inviolabiliter observari, ut opiniones, positiones, sententias scriptas et scribendas praedicti Magistri, omnes Ordinis nostri lectores et studentes recipiant eisdem praebentes assensum, et eius doctrinae, omni qua poterunt sollicitudine ut et ab ipso illuminati alios illuminare possint, sint seduli deffensores" ("Acta Capitulum Generalium Ordinis S. Augustini", en *Analecta Augustiniana*, 2, 1907, 275).

256. AEGIDIUS DE PRAESSENTATIONE, *De Immaculata B. Virginis Conceptione...*, 1.3 q.6 a.4 (Conimbricæ 1617) fol. 325.

Hemos de notar, sin embargo, que Egidio de la Presentación ha fechado mal la muerte de Egidio Romano y la composición de la obra de Tomás de Strasbourg. Egidio murió en 1316 (y no en 1280, como él dice) y la obra del Argentiniense, *Commentarium in IV Libros Sententiarum*, fue compuesta y ultimada probablemente hacia 1336-1342. Así pues, el periodo intermedio de tiempo serían no 70 años, sino unos 25 a 30 años.

Este testimonio de Egidio de la Presentación ha sido recogido íntegramente por J. A. VELÁZQUEZ en su obra *Maria immaculate concepta* l. 4,

Contemporáneo de Egidio de la Presentación y mariólogo también de primera línea es el carmelita Juan Bautista de Lezana (1586-1659), de quien recogemos estas líneas: "Ex gravissimo quoque, nec minus nobilitate quam sapientia, praestanti Augustinien-sium ordine, extitere plures, qui huius sanctissimae sententiae ad- iutores fuerunt. Inter quos nobilissimus scholasticus THOMAS AB ARGENTINA, eam *In* 3 d.3 prosecutus est. Quod imitantur..."<sup>257</sup>.

Modernamente los testimonios se multiplican constantemente a medida que salen a luz pública nuevos estudios sobre la persona del Argentínense o sobre temas relacionados con las controversias inmaculistas del siglo XIV. Por ejemplo, así se expresa E. Vacandard: "Parmi les ermites de Saint Augustin, si Giles de Rome (+ 1316) reste fidèle a la doctrine de l'école de Paris, THOMAS DE STRASBOURG, qui devint prieur général de l'Ordre en 1345, après avoir enseigné a Paris, vers 1340, affirme d'une façon categorique que la "bienheureuse Vierge n'a pas contracté le péché originel dans sa conception"<sup>258</sup>.

G. Tumminello, que ha estudiado a fondo el ambiente y la doctrina de los teólogos agustinos del siglo XIV, tampoco duda en atribuir al "Doctor Fácil" la primacía entre todos los agustinos en defensa del privilegio mariano. "Merito —escribe— di TOMMASO DI STRASBOURG, come vedremo, si è quello di essere stato il primo dei maestri agostiniani, distaccandose palesemente dal maestro dell'Ordine, Egidio Romano, a difendere il privilegio mariano, e di avere esercitato, non appena eletto generale, un certo influsso sui dottori agostiniani, specie su quelli della Marcha Tedesca"<sup>259</sup>.

Eloy D. Carretero escribe a su vez: "TOMAS DE STRASBOURG es quien abre firmemente la corriente inmaculista en la Orden... y, sobre todo, ejerce un gran influjo inmaculista en la Orden, particularmente en el sector de Alemania"<sup>260</sup>.

---

dissert. 9, adnotat. 1 (Pinciae 1653) 663-664, al enumerar los agustinos defensores de la Inmaculada.

257. J. B. LEZANA, *Liber apologeticus pro Immaculata Deiparae Virginis Mariae Conceptione* (Matriti 1616) 7.

258. E. VACANDARD, "Les origines de la fête et du dogme de l'Immaculée Conception", en *Revue du Clerge français*, 62, 1910, 682.

259. G. TUMMINELLO, *L'Immacolata Concezione di Maria e la Scuola Agostiniana del secolo XIV* (Roma 1942) 28.

260. E. D. CARRETERO, "Tradición inmaculista agustiniana a través de Egidio de la Presentación", en *La Ciudad de Dios*, 166, 1954, 351, 354.

Otros testimonios sobre la primacía del Argentínense en defensa de

Sin embargo, no han faltado autores que hayan intentado despojar a Tomás de Argentina de este mérito y primacía. En su lugar anteponen a Hermann de Schildiz (+ 1357) quien, con su obra *Tractatus de Conceptione gloriosae Virginis*, suscitó animadas controversias entre varios teólogos de la décima cuarta centuria. Pero esta postura, plenamente abrazada por A. Sage<sup>261</sup> y un tanto insinuada por X. Le Bachelet<sup>262</sup>, carece de fundamento cierto y resulta exagerada. Hermann con toda probabilidad, según él mismo se expresa, escribió este tratado en Würzburg hacia 1342-45<sup>263</sup>. Tomás de Argentina, por el contrario, había ya concluido su obra hacia 1342. A parte de que las explicaciones del "Doctor Fácil" en la Universidad y en la cátedra del convento agustiniano de París, de las que es fruto maduro su obra *Commentarium in IV Libros Sententiarum*, son anteriores a dicha fecha.

En cuanto a las obras y doctrina de Agustín de Séneca, citado por Alva y Astorga entre los defensores del privilegio de la Inmaculada<sup>264</sup>, nada se puede asegurar hoy día. De tratarse de Agustín Séneca de Orvieto (+ 1297), tendríamos que concederle el primado entre los agustinos defensores de la Inmaculada. Notemos, sin embargo, que Alva y Astorga dice que es alemán —"germanus"—, error que corrigen los cronistas de la Orden Agustiniiana a partir de

---

la Inmaculada, cfr. D. GUTIÉRREZ, "Últimas investigaciones acerca de los escolásticos agustinos", en *Religión y Cultura*, 22, 1933, 373-374; C. J. JELLOUSCHEK, "Die Lehre von Marias Empfängnis bei den ältesten Theologen der Wiener Universität", en *Virgo Immaculata*, 14. Academia Mariana Internationalis (Roma 1957) 30; L. GAGO F., *Trayectoria histórica de la Escuela Agustiniiana* (Bogotá 1963) 138, 141.

261. A. SAGE, "La doctrine et le culte de Marie dans la famille agustinienne", en *Maria (du Manoir)*, II (Paris 1952) 695, donde escribe: "Avant THOMAS DE STRASBOURG, dès 1340, Hermann de Schildiz avait défendu le privilège marial".

262. X. LE BACHELET, "Immaculée Conception", en *Dict. Théol. Cathol.* VII/1 (Paris 1927) col.1082: "Mais, dès 1340, Hermann de Schildiz le défendit dans un traité: De Conceptione gloriosae Virginis Mariae... a le meme époque, un théologien de marque, THOMAS DE STRASBOURG (ab Argentina) enseignait à Paris la pieuse croyance. In *IV Sent.*, I, III, q.1 a.1. Comme il devint quelques années plus tard prier général de son Ordre, son influence fut décisive".

263. Cfr. G. TUMMINELLO, *ob. cit.*, 32, quien ha transcrito el texto del *Tractatus de Conceptione...* de Hermann de Schildiz: "Quod potissimum ab omnia vero amatore beatissimae Virginis Mariae pro cuius devotione hunc laborem mente lingua et stilo ad honorem Christi filii ipsius apud Venerabilem Herbipolensem Ecclesiam suscepi..."

264. P. ALVA Y ASTORGA, *Militia Immaculatae Conceptionis Virginis Mariae contra malitiam originalis infectionis peccati* (Lovanii 1663) col. 1491.

Gandolfo: "fue romano, aunque conmoró en Alemania durante 20 años<sup>265</sup>. Pero al enumerar sus obras, no hacen otra cosa que copiar a Alva y Astorga.

Si alguien, para destronar al Argentinense de esta primacía, pretendiera recurrir al testimonio de algún otro historiador que afirma que el agustino Alejandro Neckam (+ 1217) ya defendió la doctrina inmaculista en Oxford, antes de llegar a Inglaterra los franciscanos<sup>266</sup>, es fácil hacerle comprender el anacronismo de tal afirmación. Se trata simplemente del canónigo regular de S. Agustín, Alejandro Neckam, que vivió casi un siglo antes de efectuarse la Gran Unión de la Orden Agustiniiana (1256), desde cuya fecha comienza a organizarse el espíritu de escuela entre los agustinos.

Con razón, pues, la tradición agustiniana ha considerado siempre a Tomás de Strasbourg como el primer defensor y el abanderado de la Inmaculada dentro de la Orden Agustiniiana.

C. MATEOS

---

265. Cfr. D. A. GANDOLFO, *Dissertatio historica de ducentis celeberrimis agustinianis scriptoribus* (Romae 1704) 79-80; J. LANTERI, *Postrema saecula sex*, I (Tolentino 1858) 73.

266. Nos referimos a J. GOICOCHEA, quien en su artículo "Proceso histórico del dogma de la Inmaculada", en *Verdad y Vida*, 5, 1947, 164, escribe: "Nos consta que antes de la llegada de los franciscanos a Inglaterra, su gran protector Roberto de Grossatesta y el agustino Alejandro Neckam, a quien muchos confundieron con el Alense, enseñaban la Concepción Inmaculada como doctrina tradicional de Oxford". Proposición o sentencia que, de modo similar, había sido anteriormente constatada por E. VACANDARD (*l. c.*, 274).



# Dios conocido y desconocido en S. Agustín

*“Deus ubique secretus est, ubique publicus; quem nulli licet ut est, cognoscere, et quem nemo permittitur ignorare”.*

*Enarr 74 9*

*“Quaesivi Deum meum, ut si possem non tantum crederem, sed aliquid et viderem”.*

*Enarr 41 7*

## INTRODUCCION

*El pensamiento de San Agustín acerca del conocimiento de Dios por parte del hombre se expresa en dos afirmaciones aparentemente contrarias: Dios es el ser más conocido, Dios es el ser más desconocido.*

*Las dos afirmaciones son consecuencia lógica de la intuición fundamental del pensamiento platónico-agustiniano: la participación.*

*Los seres que no son el Ser, participan del Ser. Hay una participación óptica: los seres son porque participan del Ser. Y hay una participación lógica: el espíritu conoce la verdad, porque participa de la Verdad (iluminación). Por un lado los seres participan del Principio y por tanto le son semejantes. Por otro lado el espíritu conoce ese Principio, ese Modelo que participan e imitan los seres.*

*Primera consecuencia: si todo es semejante a Dios, todo nos da a conocer a Dios y Dios es lo más conocido para el hombre. Segunda consecuencia: si los seres sólo son semejantes a Dios, si sólo son participaciones de Dios, nunca nos darán a conocer el verdadero ser de Dios y Dios es lo más desconocido para el hombre.*

*Porque los seres participan de Dios, podemos conocerle (hay una semejanza) y no podemos conocerle (el Ser verdadero es totalmente distinto del ser por participación).*

## I. DIOS CONOCIDO

### 1. *De los seres al Ser*

Los seres nos dan a conocer el Ser. A partir de los seres que participan del Ser y por tanto le son semejantes podemos llegar a conocer el Ser verdadero. Esta es una primera fuente de conocimiento de Dios, en San Agustín.

“Vox quaedam est mutae terrae species terrae. Attendis et vides eius speciem... Cum autem inquisieris admirans, et perscrutatus fueris, et magnam vim, magnam pulchritudinem praeclaramque virtutem inveneris, quoniam apud se et a se habere hanc virtutem non posset, continuo tibi venit in mentem quia non potuit a se esse, nisi ab illo Creatore... Nonne considerata universa pulchritudine mundi huius tamquam una voce tibi species ipsa respondet: non me ego feci sed Deus?”<sup>1</sup>  
“Ecce sunt caelum et terra, clamant quod facta sint; mutantur enim atque variantur... Tu ergo, Domine, fecisti ea, qui pulcher es, pulchra sunt enim; qui bonus es, bona sunt enim; qui es, sunt enim. Nec ita pulchra sunt nec ita bona sunt nec ita sunt, sicut tu conditor eorum, quo comparato nec pulchra sunt nec bona sunt nec sunt”<sup>2</sup>.

De un modo especial el espíritu, imagen de Dios, es fuente de conocimiento de Dios. Los libros VII a XIV de la obra *De Trinitate* buscan precisamente conseguir alguna inteligencia del ser trinitario de Dios a través de su imagen que es el hombre. Y en general el conocimiento de nuestro espíritu es un medio privilegiado para conocer a Dios, que se nos aparece entonces como semejante y superior a nuestra mente.

“Quo intellectu Deum capit homo, qui ipsum intellectum suum quo eum vult capere nondum capit? Si autem hunc iam capit, attendat diligenter nihil eo esse in sua natura melius... Quod ergo non invenimus in meliore nostro non debemus in illo quaerere, quod longe melius est meliore nostro: ut sic intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem. Quisquis Deum ita cogitat, etsi nondum potest omni modo invenire quid sit, pie tamen cavet, quantum potest, aliquid de eo sentire quod non sit”<sup>3</sup>.

---

1. *Enarr.* 144 13.

2. *Conf.* XI 6. Cf. *Conf.* X 8-10.

3. *Trin.* V 2. Cf. *Trin.* XIV 6 y 11.

El conocimiento que alcanzamos de Dios a través y a partir de los seres por él creados no se limita a su existencia, alcanza también de algún modo a su esencia. No sólo sabemos que Dios es, sino también, en algún modo, *qué* es.

Sin embargo el pensamiento más característico de San Agustín hay que buscarlo, no en su afirmación de que los seres nos dan a conocer el Ser, sino en su afirmación de que los seres nos dan a conocer que *ya conocíamos el Ser*.

La prueba "agustiniana" de la existencia de Dios no busca la razón suficiente de la existencia de los seres, sino la razón suficiente del conocimiento del Ser que hay en el espíritu. En un mundo de seres mudables, el espíritu, mutable también, conoce lo inmutable; en un mundo de entes, el espíritu, ente también, conoce el Ser. El espíritu conoce el horizonte absoluto del ser, de la verdad, del bien; conoce la ley incondicionada y a partir de esa ley "juzga" la verdad y el bien de los seres. ¿Cómo explicar este conocimiento del Ser por el espíritu? El conocimiento del Ser por el hombre sólo puede tener su origen en el mismo Ser. Sólo la existencia del Ser puede explicar y fundar el conocimiento del Ser en el espíritu finito.

Este es el sentido de todas las "ascensiones" agustinianas, que buscan el Ser a partir de los seres, que buscan lo inmutable a partir de lo mutable, que buscan el fundamento a partir de lo dado. ¿Cómo podrían buscarlo si no lo conocieran? ¿Y cómo podrían reconocerlo si no lo preconocieran?<sup>4</sup>

## 2. *Del Ser a los seres*

Los seres que no son el Ser (porque cambian), participan del Ser y le son semejantes, y por tanto nos dan a conocer de algún modo el Ser. Las copias nos dan a conocer el Modelo.

Pero lo contrario es aún más verdadero, en el pensamiento de San Agustín. No podríamos reconocer el ser, la verdad, el bien de los seres, si antes no (pre) conociéramos el Ser, la Verdad y el Bien. El conocimiento del Modelo nos permite reconocer las copias. *Bene probat imaginem quisquis eius intuetur exemplum*<sup>5</sup>.

4. Cf. *Conf* X 8-38; *Enarr* 41 7-8, etc.

5. *CAcad* III 40.

No somos sabios (*sapientes*), pero conocemos (y amamos) la sabiduría: *sapientiae notionem in mente habemus impressam*<sup>6</sup>. No somos felices (*beati*), pero conocemos (y amamos) la felicidad: *mentibus nostris impressa est notio beatitudinis*<sup>7</sup>. No somos justos, pero conocemos (y amamos) la justicia, impresa en nuestros corazones<sup>8</sup>.

En una palabra, somos entes, en un mundo de entes, pero conocemos el Ser: de otro modo no podríamos reconocer y afirmar el ser de los entes. Somos mudables en un mundo mudable, pero conocemos la verdad inmutable: de otro modo no "juzgaríamos" incondicionadamente de la verdad y el error.

Esta es la profunda intuición platónico-agustiniana. Dios es, para el hombre, *primum notum*. En el espíritu finito, a todo conocimiento personal de verdad y a todo amor personal de bien precede, como su condición de posibilidad, un conocimiento y un amor naturales de la Verdad y del Bien, del Ser verdadero.

Porque preconocemos la *Veritas*, podemos reconocer y afirmar el *verum*. Porque preamamos la *Bonitas*, podemos amar el *bonum*. Porque preconocemos el Ser verdadero podemos reconocer los seres por participación. Porque preconocemos la ley (necesaria, inmutable), podemos "juzgar" de los hechos, de la empiría contingente y temporal.

El conocimiento de Dios es, para el hombre, anterior al conocimiento de sí mismo. Para poder afirmar: *yo soy*, antes he de conocer el Ser. Si no conozco el horizonte del ser y la verdad absolutos, necesarios, ¿cómo voy a afirmar absoluta y necesariamente que *soy*? *El cogito ergo sum*, de Descartes, no es una verdad primera, sino derivada. El principio último, radical, es el preconocimiento (y prevolución) del Ser, de la Verdad y del Bien<sup>9</sup>.

Dios es, para el espíritu finito, *primum notum*. Más aún, el espíritu es constitutivamente conocimiento y amor del Ser verdadero: por esto conoce y por esto ama los seres. Un espíritu sin cono-

6. *LArb.* III 26.

7. *Ibidem*.

8. *Trin* VIII 9; XIV 21.

9. Cf. J. PEGUEROLES, "El fundamento del conocimiento de la verdad, en San Agustín: la 'memoria Dei'" en *Pensamiento* 29 (1973) 5-35.

cimiento (preconocimiento) del Ser sería tan incomprensible como un cuerpo sin extensión<sup>10</sup>.

Pero hay que hacer aquí una observación importante. El conocimiento del Ser no es una *cogitatio* en la *intelligentia*, sino una *notitia* en la *memoria*. En otras palabras, no es un *conocimiento*, no es un concepto, sino un *preconocimiento*, la condición de posibilidad del concepto.

De manera que, en un primer sentido, el conocimiento de las cosas y el conocimiento de sí mismo es para el hombre antes que el conocimiento de Dios. No sabríamos que conocíamos el Ser, si no conociéramos primero los seres. Pero la primera vez que afirmamos: la rosa es bella, descubrimos que ya conocíamos (preconocíamos) la Belleza, de otro modo nunca la habríamos reconocido. Por tanto, en un segundo sentido, el conocimiento del Ser es antes que el conocimiento de las cosas o de nosotros mismos.

Tiene lugar aquí un *renversement*. Primero Dios aparece como un punto de llegada, como una construcción del espíritu, que a partir de los seres, negando límites, elabora la *idea* del Ser. Pero entonces descubrimos que la construcción de la idea de Dios sólo fue posible gracias al *preconocimiento* de Dios presente en el espíritu. ¿Cómo explicar, si no, esta necesidad que hay en el espíritu finito de trascender todo límite y toda multiplicidad y llegar hasta la *omnitudo realitatis*?<sup>11</sup>.

Del mismo modo, la *idea* abstracta de Ser es posterior y derivada del conocimiento de los entes. Pero sólo el *preconocimiento* del Ser hizo posible reconocer el ser de los entes y elaborar por abstracción la idea general de Ser.

---

10. Cf. J. PEGUEROLES, "La conversión de la materia a la forma", en *Espíritu* 23 (1974) 53-65. En especial cf. p. 62.

11. Cf. J. MOREAU, *Le Dieu des philosophes* (Paris, 1969), cap. 9.

## II. DIOS DESCONOCIDO

### 1. *El Ser es incomprendible*

El prenocimiento de Dios en la *memoria* no puede tematizarse, objetivarse. Es una presencia, condición de posibilidad de la representación, pero ella misma no puede ser objetivada en la representación. Por tanto no implica un conocimiento de la esencia de Dios. Implica solamente una capacidad de negación de lo que no es Dios. "*L'abstrusior profunditas nostrae memoriae ne communique à la pensée aucune connaissance positive de l'Etré divin. Elle lui donne cependant un critère négatif très sûr pour juger tout ce qui pourra être dit au sujet de Dieu*"<sup>12</sup>.

La segunda afirmación del pensamiento agustiniano acerca del conocimiento de Dios dice que Dios es el ser que menos conocemos. Y deriva lógicamente, como quedó indicado, lo mismo que la primera, de la teoría platónica de la participación.

El Ser es totalmente distinto de los seres. Los seres no pueden darnos a conocer el Ser.

Los seres que conocemos no *son* el Ser, *tienen* ser; no son la Verdad, tienen verdad; no son el Bien, tiene bondad. Pero Dios *quod habet hoc est*, es lo que tiene<sup>13</sup>. Por tanto no puede el hombre representarse ese Ser, que no participa del Ser, de la Verdad, del Bien, sino que es el Ser, la Verdad y el Bien.

"Sententia catholicae disciplinae... aliud dicit bonum quod summe ac per se bonum est et non participatione alicuius boni, sed propria natura et essentia; aliud quod participando bonum et habendo; habet autem de illo summo bono ut bonum sit, in se tamen manente illo nihilque amittente"<sup>14</sup>.

"Non participatione magnitudinis Deus magnus est, sed se ipso magnus est, quia ipse sua est magnitudo. Hoc et de bonitate et de aeternitate et de omnipotentia dictum sit"<sup>15</sup>.

Los seres que conocemos no *son*, *devienen*. Son mudables, temporales. Tienen su ser desparramado por el tiempo. Son y no

---

12. V. LOSSEY, "Éléments de 'théologie négative' chez saint Augustin", en *Augustinus Magister* (Paris, 1954), vol. I, p. 578.

13. *Ioan 48 6*. Cf. *Civ Dei XI 2-3*.

14. *Mor Man 6*.

15. *Trin V 11*.

son. Ya no son lo que eran, todavía no son lo que serán. Por tanto no puede el hombre comprender a Dios inmutable, al Ser que ES.

“Hoc maxime esse dicendum est quod semper eodem modo sese habet, quod omnimodo sui simile est, quod nulla ex parte corrumpi ac mutari potest, quod non subiacet tempori, quod aliter nunc se habere quam habebat antea non potest. Id enim est quod esse verissime dicitur. Subest enim huic verbo manentis in se atque incommutabiliter sese habentis naturae significatio”<sup>16</sup>.

Los seres que conocemos *son esto* o lo otro. Son la flor, son el pájaro, son la montaña o el mar. Tienen una *forma* de ser y una medida de ser. Por tanto no puede el hombre comprender a Dios, que no es *nada* (ni esto ni aquello), que es sin forma ni medida<sup>17</sup>.

Son conocidos los textos en que San Agustín afirma vigorosamente la incomprendibilidad de Dios.

“Deus ineffabilis est. Facilius dicimus quid non sit quam quid sit. Terram cogitas, non est hoc Deus; mare cogitas, non est hoc Deus...”<sup>17</sup> bis.

“De Deo loquimur, quid mirum si non comprehendis? Si enim comprehendis non est Deus”<sup>18</sup>.

“Quid ergo dicamus, fratres, de Deo?... Si comprehendere potuisti, aliud pro Deo comprehendisti. Si quasi comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepisti. Hoc ergo non est, si comprehendisti; si autem hoc est, non comprehendisti”<sup>19</sup>.

Quien cree conocer a Dios no le conoce, está conociendo otra cosa en lugar de Dios. El conocimiento más alto que podemos alcanzar de Dios es conocer que supera todo conocimiento.

“Amet non inveniendū invenire potius quam inveniendū non invenire te”<sup>20</sup>.

## 2. *El Incomprendible es Ser*

Dentro de la tradición mística cristiana, especialmente en los Padres griegos, la afirmación de la incomprendibilidad de Dios pa-

16. *Mor Man* 1.

17. O bien que es “mensura sine mensura”. *Gen litt* IV 7.

17.bis *Enarr* 85 12.

18. *Sermo* 117 5.

19. *Sermo* 52 16.

20. *Conf* I 10.

rece rozar en ocasiones el agnosticismo, debido a la acusada influencia del pensamiento de Plotino.

La filosofía griega, en general, es una filosofía de la forma, de la esencia. Ser es ser-bueno o ser-uno... Una filosofía de la forma o de la esencia es una filosofía de la finitud, concibe necesariamente el Ser como finito. Para esa filosofía, la infinitud no es una perfección, es una deficiencia. Infinito es lo que no tiene forma, lo informe, lo imperfecto, lo inacabado.

Plotino parece ser el primero que intenta romper el cerco de la forma y atisba la infinitud del Ser como positividad. Sigue admitiendo la ecuación platónica: ser = forma. Pero afirma que hay un *más allá del ser*: la Unidad o el Uno. El principio es uno, pero no es ser, por tanto no es forma, por tanto no está limitado por la esencia, por tanto es infinito. La región del ser empieza en la *Inteligencia*, que contiene las ideas o formas de las cosas. Los seres no participan del Uno (que no es ser), sino de la Inteligencia, sede de las formas de ser.

Los pensadores cristianos, al asumir el pensamiento plotiniano, identificarán el Uno con el Padre y la Inteligencia con el Verbo. Pero tendrán que hacer frente a un doble peligro. El peligro de un subordinacionismo en teología, es decir, de hacer al Verbo inferior al Padre. Y el peligro de agnosticismo en lo tocante al conocimiento de Dios<sup>21</sup>.

En efecto, si por un lado Dios no es ser (forma), sino que está más allá del ser; y por otro lado el entendimiento humano sólo puede conocer el ser, la forma, la idea: se sigue que el hombre no puede conocer a Dios<sup>22</sup>.

San Agustín es, en este punto, más platónico que plotiniano, y evita el agnosticismo sin atentar a la incomprendibilidad de Dios. Donde Plotino decía: los seres son mudables, luego el Uno inmutable no es ser; San Agustín dirá: los seres son mudables, luego no son el Ser, sólo lo inmutable es verdadero Ser.

La afirmación es antes que la negación. Toda negación supone una afirmación. Cuando negamos conocer qué es Dios, algo co-

21. Cf. V. Lossky, *o. c.*, pp. 375 ss.

22. En el *De ordine* (386), hallamos ecos de esta concepción: "De summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo" (II 44). "Cuius (Dei) nulla scientia est in anima, nisi scire quomodo eum nesciat" (II 47).

nocemos de Dios, para poder afirmar que no podemos conocerle, que supera todo conocimiento y todo ser creado. No es poco conocimiento de Dios, repite San Agustín, conocer lo que Dios no es.

“Non parva est inchoatio cognitionis Dei, si antequam possimus nosse quid sit, incipiamus iam nosse quid non sit”<sup>23</sup>.

“Non parvae notitiae pars est..., si antequam scire possimus quid sit Deus, possimus iam scire quid non sit”<sup>24</sup>.

“Sic sunt incomprehensibilia requirenda, ne se existimet nihil invenisse, qui quam sit incomprehensibile quod quaerebat potuit invenire”<sup>25</sup>.

Dios es inefable, pero al afirmarlo así, negamos que lo sea del todo, podemos “decir” a Dios de algún modo.

“Diximusne aliquid et sonuimus aliquid dignum Deo? Imo vero nihil me aliud quam dicere voluisse sentio; si autem dixi, non hoc est quod dicere volui. Hoc unde scio, nisi quia Deus ineffabilis est; quod autem a me dictum est, si ineffabile esset, dictum non esset? Ac per hoc ne ineffabilis quidem dicendus est Deus, quia et hoc cum dicitur, aliquid dicitur. Et fit nescio quae pugna verborum, quoniam si illud est ineffabile quod dici non potest, non est ineffabile quod vel ineffabile dici potest”<sup>26</sup>.

Afirmar que no conocemos qué es Dios equivale a afirmar que algo conocemos del ser de Dios: negativamente, que no podemos conocerle; positivamente, que trasciende todo conocimiento finito.

“Cum ille unus cogitatur deorum Deus..., ita cogitatur, ut aliquid quo nihil melius sit atque sublimius illa cogitatio conetur attingere”<sup>27</sup>.

“Illud summum bonum quo non est quidquam melius aut superius”<sup>28</sup>.

Por esto San Agustín, en una expresión célebre, ha calificado nuestro desconocimiento de la eternidad y de Dios, de *docta ignorantia*:

“Quod sicuti est cogitare non possumus utique nescimus; sed quidquid cogitanti occurrerit abicimus, respuimus, improbamus, non hoc esse quod quaerimus novimus, quamvis illud nondum quale sit noverimus. Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia...”<sup>29</sup>.

23. *Epist* 120 13.

24. *Trin* VIII 3.

25. *Trin* XV 2.

26. *Doc crist* I 6.

27. *Doc crist* I 7.

28. *Mor Man* 1.

29. *Epist* 130 27-28.

### III. LAS FUENTES DEL CONOCIMIENTO DE DIOS

De Dios podemos conocer qué es, su existencia, requerida como único fundamento posible del conocimiento del Ser que hay en el espíritu.

De Dios no podemos conocer *qué* es, su esencia. Dios es incomprendible para el hombre. Pero esta negación de conocimiento implica algún conocimiento. Conocemos algo de Dios cuando decimos que no podemos conocerle.

Supuesta esta doble afirmación, que conocemos la existencia de Dios y que desconocemos su esencia, cabe preguntar con San Agustín: ¿podemos alcanzar algún conocimiento positivo de la esencia de Dios? Sí, por tres caminos: por la fe, por la razón teórica y por la razón práctica.

#### 1. La fe

La existencia de Dios es, según San Agustín, una verdad evidente para todos y reconocida prácticamente por todos.

“Haec est vis verae divinitatis ut creaturae rationali iam ratione utenti non omnino ac penitus possit abscondi. Exceptis enim paucis in quibus natura nimium depravata est, univsum genus humanum mundi huius fatetur auctorem”<sup>29</sup> bis.

Pero es muy difícil llegar a conocer la verdadera naturaleza del ser de Dios<sup>30</sup>. Son muy pocos los que alcanzaron a vislumbrarla, sólo algunos grandes filósofos<sup>30</sup> bis. Por esto Dios mismo se ha

---

29 bis *Ioan* 106 4.

30. “Illi in vos saeviant, qui nesciunt cum quo labore verum inveniantur, et quam difficile caveantur errores. Illi in vos saeviant, qui nesciunt quam rarum et arduum sit carnalia phantasmata piae mentis serenitate superare. Illi in vos saeviant, qui nesciunt cum quanta difficultate sanetur oculus interioris hominis, ut possit intueri solem suum... Illi in vos saeviant, qui nesciunt quibus suspiriis et gemitibus fiat, ut ex quantalacumque parte possit intelligi Deus. Postremo, illi in vos saeviant, qui nunquam tali errore decepti sunt, quali vos deceptos vident”. *Contra epist. fund.* 2.

30 bis. Esos filósofos son los neoplatónicos, que vieron en Dios al *inmutable*, al *id quod est*, al *ipsum esse*. Conocieron a Dios, pero, cegados por la *superbia*, no le dieron gracias. Alcanzaron a ver de lejos la patria, pero no supieron dar con el camino. Les faltaba la necesaria mediación de Jesucristo. Cf. G. MADEC, “Connaissance de Dieu et action de grâces”, en *Recherches Augustiniennes*, vol. II, 1962, pp. 273-309.

revelado en Cristo y ahora todos los hombres, grandes o pequeños, tienen acceso, por la fe cristiana, a un conocimiento oscuro, pero verdadero, del ser de Dios.

“Magnum est et admodum rarum universam creaturam corpoream et incorpoream consideratam compertamque mutabilem intentione mentis excedere, atque ad incommutabilem Dei substantiam pervenire, et illic discere ex ipso, quod cunctam naturam quae non est quod ipse non fecit nisi ipse... Ut fidentius ambularet ad veritatem, ipsa veritas Deus Dei filius homine assumpto, non Deo consumpto, eandem constituit atque fundavit fidem, ut ad hominis Deum iter esset homini per hominem Deum”<sup>31</sup>.

Cuando San Agustín comienza a escribir su gran tratado sobre la Trinidad, recuerda ante todo la necesidad de partir de la fe.

“Substantiam Dei sine ulla sui commutatione mutabilia facientem, et sine ullo suo temporali motu temporalia creantem, intueri et plene nosse difficile est: et ideo est necessaria purgatio mentis nostrae, qua illud ineffabile ineffabiliter videri possit”<sup>32</sup>.

Las tres fuentes del conocimiento de Dios, los tres caminos para responder a la pregunta ¿qué es Dios?, son a la vez, en el pensamiento agustiniano, tres niveles ascendentes de conocimiento. En el primero, *creemos* que Dios es inmutable, que Dios es el Ser. En el segundo, la razón por analogía a través de lo creado alcanza algún conocimiento, alguna *ciencia* del Ser de Dios. En el tercero, el hombre, por el amor (*caritas*), conoce (*videt*) a Dios, pero de un modo inefable; siente (*sentit*) a Dios, pero no puede expresar lo que siente; toca (*atingit*) a Dios, pero no puede comprenderlo (o abarcarlo)<sup>33</sup>.

## 2. La razón teórica: La analogía

Dos son los errores que quiere evitar San Agustín al tratar del conocimiento de Dios: “Croire que rien de ce que l'on sait des choses ne peut en aucun sens être affirmé de Dieu, et croire que ce que

31. *Civ Dei* XI 2.

32. *Trin* I 3.

33. “Attingere allquantum mente Deum magna beatitudo est; comprehendere autem, omnino impossibile”. *Sermo* 117 5.

l'on sait des choses peut être affirmé de Dieu dans le même sens qu'on l'affirme des choses"<sup>34</sup>.

En general, todo puede decirse de Dios y nada puede decirse dignamente de El

"Omnia possunt dici de Deo, et nihil digne dicitur de Deo. Nihil latius hac inopia. Quaeris congruum nomen, non invenis; quaeris quoquo modo dicere, omnia invenis"<sup>35</sup>.

También en general, enuncia San Agustín que nuestro conocimiento de Dios trasciende nuestras palabras y que el ser de Dios trasciende nuestro conocimiento: *verius cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur*<sup>36</sup>.

Más en concreto, enunciará San Agustín que nuestros conceptos y palabras pueden aplicarse a Dios, pero sólo bajo ciertas condiciones. El texto más importante es la respuesta a la segunda *quaestio* de Simpliciano. En ella formula, en otros términos, la misma distinción de Santo Tomás entre la *res significata* y el *modus significandis*<sup>37</sup>.

La pregunta era: ¿cómo puede Dios arrepentirse, si lo sabe todo de antemano? La presciencia nos parece digna de Dios, el arrepentimiento, no, es una imperfección. Responde San Agustín: todo concepto, toda palabra humanos son indignos de Dios.

"Ego vero, cum hoc de Deo dicitur, indignum aliquid dici arbitrarer, si aliquid dignum inveniretur quod de illo diceretur"<sup>38</sup>.

La presciencia es conocimiento del futuro. Pero para Dios no hay futuro, no hay tiempo. Luego la presciencia de Dios trasciende nuestro concepto de la misma: *invenerit huius etiam verbi notionem illius ineffabili divinitate longe lateque superari*<sup>39</sup>.

Sin embargo, esos mismos conceptos y palabras con que designamos las realidades humanas y mundanas pueden legítimamen-

34. E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (Paris, 1929), p. 280.

35. *Ioan* 13 5.

36. *Trin* VII 7.

37. H. LYTRENS, *The analogy between God and the world* (Uppsala, 1953), p. 120.

38. *De div quæst ad Simpl* II 1.

39. *O. c.* II 2.

te aplicarse a Dios, pueden darnos algún conocimiento del ser de Dios.

“Ostenditur multa divina iisdem nominibus appellari quibus humana, cum incomparabili diversitate seiuncta sint. Nec tamen frustra eadem sunt rebus utrisque indita vocabula, nisi quia haec cognita quae in cotidiana consuetudine versantur, et experimentis usitatioribus innotescunt, nonnullam ad intelligenda illa sublimia praebent viam”<sup>40</sup>.

El concepto de ciencia, por ejemplo, si prescindimos del modo como se da en el hombre, si trascendemos su limitación, su mutabilidad, podrá ser aplicado a Dios con algún sentido (*insinuare*).

“Cum enim dempsero de humana scientia mutabilitatem, et transitus quosdam a cogitatione ad cogitationem, cum recolimus, ut cernamus animo, quod in contuitu eius paulo ante non erat, atque ita de parte in partem crebris recordationibus transilimus...; cum ergo haec omnia detraxero, et reliquero solam vivacitatem certae atque inconcussae veritatis; imo non reliquero, non enim habet hoc humana scientia, sed pro viribus cogitavero, insinuatur mihi utcumque scientia Dei, quod tamen, ex eo quod sciendo aliquid non latet hominem, potuit esse rei utrique commune”<sup>41</sup>.

En resumen, hay ciencia en Dios, hay presciencia, pero de un modo totalmente distinto que en el hombre: *et scit Deus et praescit Deus ineffabili modo*<sup>42</sup>.

### 3. La razón práctica: el amor

No es poco conocimiento de Dios saber lo que Dios no es, repite una vez más San Agustín.

“Si non potestis comprehendere quid sit Deus, vel hoc comprehendite quid non sit Deus: multum profeceritis si non aliud quam est de Deo senseritis. Nondum potes pervenire ad quid sit, perveni ad quid non sit... Si non vales comprehendere Deus quid sit, parum non tibi putes esse scire quid non sit”<sup>43</sup>.

Pero en ocasiones San Agustín se pregunta: ¿y cómo podríamos llegar a saber qué es Dios? *Loquor vobis quid non sit Deus,*

40. O. c. II 3.

41. O. c. II 3.

42. O. c. II 2. Cf. *Contra Adim man* 4 y 11; *Contra adv legis* I 40; *sermo* 341 9; *Trin* 7-9.

43. *Ioan* 23 9-10.

*non ostendo quid sit: ergo ut capiamus quid sit, quid faciemus?*<sup>44</sup>. Y responde que hay una manera de conocer a Dios como El es: *hacernos semejantes a Dios por el amor*.

Citando a Plotino, advierte San Agustín que la cercanía o lejanía del espíritu respecto de Dios no es espacial, sino moral. ¿Qué es acercarse a Dios? *Similem Deo fieri*. Cuando nos asemejamos a Dios nos acercamos a El. Nos alejamos por la desemejanza. Y la semejanza o desemejanza son obra del amor.

“Si Deo quanto similior, tanto fit quisque propinquior; nulla est ab illo alia longinquitas quam eius dissimilitudo”<sup>45</sup>.  
 “Ut non sit longe (Deus), et ut longe sit, tu facis. Ama et propinquabit; ama et habitabit”<sup>46</sup>.

Por otro lado, sólo lo semejante conoce a lo semejante. San Agustín conocía sin duda el texto de Plotino: “Es necesario ante todo que el ojo que ve se haga afín y parecido al objeto visto en beneficio de la contemplación. Jamás un ojo vería el sol de no haberse hecho de alguna manera semejante al sol, ni un alma vería lo bello si ella misma no se hiciese bella. Que todo se haga pues en primer lugar semejante a Dios y bello, si quiere contemplar a Dios y a lo Bello”<sup>47</sup>.

Pues bien, la medida del conocimiento de Dios, afirma San Agustín, es la semejanza de Dios en el espíritu. Y esta semejanza es obra del amor.

“In tantum videbimus, in quantum similes ei erimus; quia et nunc in tantum non videmus, in quantum dissimiles sumus. Inde igitur videmus, unde similes erimus... Et tanto efficimur similiores illi, quanto magis in eius cognitione et caritate proficimus”<sup>48</sup>.

En otro texto, afirma primero San Agustín que la cercanía o lejanía respecto de Dios consiste en la semejanza o desemejanza: *dissimilis factus, longe recessisti; similis factus, proxime accedis*<sup>49</sup>.

44. *Ioan* 23 11.

45. *Civ Dei* IX 17. Ya Platón había enseñado: “Hemos de procurar huir lo antes posible de esta morada a la de los dioses. Esta huida consiste en nuestra semejanza con Dios”. *Teeteto* 176 a.

46. *Sermo* 21 2.

47. *Enéada* I VI 9.

48. *Epist* 92 3.

49. *Enarr* 99 5.

Establece después que la semejanza o desemejanza es moral y consiste en el amor. El amor (*caritas*) nos hace semejantes y entonces conocemos a Dios, mejor dicho, le *sentimos*.

“Quantum accedis ad similitudinem, tantum proficis in caritate, et tanto incipis sentire Deum... Ea quae facta sunt intuere, mirare, quaere auctorem. Si dissimilis sis, repelleris; si similis, exsultabis. Et cum accedere coeperis similis, et per-sentiscere Deum, quantum in te charitas crescit, quia et caritas Deus est, senties quiddam quod dicebas et non dicebas. Ante enim quam sentires, dicere te putabas Deum; incipis sentire, et ibi sentis dici non posse quod sentis”<sup>50</sup>.

Sentimos a Dios, sin poder expresar en conceptos o palabras adecuadas lo que sentimos. Pero a veces San Agustín, ya en el plano de la teología, indica que algo podemos expresar del mismo ser de Dios: que es caridad.

“Putas quid est Deus? Putas qualis est Deus? Quidquid fin-xeris non est, quidquid cogitatione comprehenderis non est. Si enim ipse esset, cogitatione comprehendi non posset. Sed ut aliquid gustu accipias: Deus caritas est”<sup>51</sup>.

Est quod cogites si vis videre Deum: Deus dilectio est”<sup>52</sup>.

Sabemos bien qué es el amor (humano). Todo el que ama, conoce el amor. Del mismo modo, todo el que ama con amor sobrenatural (*caritas*), conoce por experiencia la caridad, y conoce a Dios que es caridad.

“Potes mihi dicere: non vidi Deum. Numquid potes mihi dicere: non vidi hominem? Dilige fratrem. Si enim fratrem quem vides dilexeris, simul videbis et Deum, quia videbis ipsam caritatem, et intus habitat Deus”<sup>53</sup>.

### Final

Cerraré este trabajo con un texto notable, que resume en pocas líneas las dos tesis agustinianas: que Dios es para el hombre lo más desconocido y lo más conocido.

50. *Enarr* 99 5 y 6.

51. *Sermo* 21 2.

52. *Epist Ioan* VII 10.

53. *Epist Ioan* V 7. Cf. *Trin* VIII 10-12.

Primera tesis. El hombre, espíritu en el mundo, conoce sólo los seres temporales, y no puede conocer el Ser inmutable, y por ello inefable.

“Illa aeterna incommutabilisque natura, quod, Deus est, (habet) in se ut sit..., longe scilicet aliter quam sunt ista quae facta sunt. Quoniam illud vere ac primitus est quod eodem modo semper est, nec solum non commutatur, sed commutari omnino non potest; nihil horum quae fecit existens, et omnia primitus habens, sicut ipse est... Illa substantia ineffabilis (est) nec dici utcumque homini per hominem (potest), nisi usurpatis quibusdam locorum ac temporum verbis, cum sit ante omnia tempora et ante omnes locos”.

Segunda tesis. Es más fácil conocer a Dios que a los seres corporales. Dios está más cerca de nosotros. Los cuerpos nos son exteriores y extraños. Dios nos es interior y somos imagen suya.

“Propinquior nobis est qui fecit, quam multa quae facta sunt. In illo enim vivimus et movemur et sumus; istorum autem pleraque remota sunt a mente nostra propter dissimilitudinem sui generis, quoniam corporalia sunt... Remota quippe sunt et a sensibus corporis nostri, quoniam longe sunt, vel interpositis aut oppositis aliis a nostro contuitu tactuque separantur. Ex quo fit ut maior ad illa inveniendā sit labor, quam ad illum a quo facta sunt, cum sit incomparabili felicitate praestantius illum ex quantulacumque particula pia mente sentire, quam illa universa comprehendere”<sup>54</sup>.

Juan PEGUEROLES, S.J.

---

54. *Gen litt* V 34.

# Teología Espiritual

## I. Ordo Amoris

*"Quien posee el Ordo Amoris de un hombre posee al hombre. Posee respecto de este hombre, como sujeto moral, algo como la fórmula cristalina para el cristal" (M. Scheler, Ordo Amoris).*

*¿Qué decir del peso de la concupiscencia, que nos lleva al abismo, y de la elevación del amor por medio del Espíritu Santo? Mi peso es mi amor: él me lleva adonde quiera que vaya" (S. Agustín, Confesiones, 13, 10).*

*Amad a vuestros enemigos, favoreced a los que os odian... Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto" (Mt. 5,44-48).*

*El amor divino se ha derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que se nos donó" (Rom. 5, 5).*

*Dios es amor.( 1 Jo. 4, 8).*

*Ama, y haz lo que quieras" (San Agustín).*

## I. LA SITUACION

### 1. Teología de hombres.

Según la definición nominal, teología es una disciplina que trata de Dios y también del hombre y del mundo *sub ratione Dei*. No se identifica con la Revelación, pero es una actualización de la misma, es decir, una traducción e interpretación del mensaje revelado en la ideología y lenguaje de cada siglo. La actualidad exige hoy que

la teología sea antropológica y sociológica<sup>1</sup>. Y con eso está dicho todo, en relación con un pasado, que hoy nos parece infantil y pretencioso.

Pero no está dicho todo, si nos referimos al futuro o al presente. Como el Segismundo de Calderón, en *La vida es sueño*, el hombre hace continuas preguntas, que no tienen respuesta. Es un espíritu absoluto, una autoconsciencia; pero es un ser relacional, que viene trabado desde su raíz con Dios y con el mundo<sup>2</sup>. Parece un proscrito, arrojado a una "región de desemejanza", un extranjero o desterrado; y parece la luz del mundo y la sal de la tierra, un enterrado, "en-el-mundo". Se le llama rey de la creación e imagen de Dios; se le llama gusano miserable, caña pensativa<sup>3</sup>. Camina abrumado por su culpabilidad y responsabilidad en la existencia, y camina humanizándolo todo, convirtiendo el caos en cosmos. Se presenta amarrado al banco y al remo de la existencia; y se presenta satánico, rebelde, blasfemo. Se dice que "vive sin vivir en sí", y se dice que es un mero "instinto de Thánatos". Este hombre, visto *sub ratione Dei*, trata de organizar su teología espiritual, o su espiritualidad teológica<sup>4</sup>.

En efecto, los objetos conmueven su corazón y sus pasiones. Con frecuencia no sabe si tales conmociones tienen sentido, o cuál es el sentido de tales influencias. ¿Hay un orden, una intencionalidad, una finalidad en ese comercio cordial? Y si lo hay, podrá el hombre imprimir en su ánimo ese orden, de manera que pueda hablar de "amor ordenado? ¿Podrá la razón humana colaborar en la revelación, de manera que pueda hablarse de una "teología espiritual"?

- 
1. GUSDORF, G., *Traité de l'existence moral*, Paris 1949.  
 THIELICKE, H., *Der Evangelische Glaube*, Tübingen 1968, p. 7.  
 SOROKIN, P.A., *Las filosofías sociales de nuestra época*. Madrid 1956.  
 MUÑOZ, A., *Persona humana y sociedad*, Madrid, 1955, p. 95.  
 LAÍN ENTRALGO, P., *Hombre y cultura en el s. XX*, Madrid 1957.  
 PRWYWARA, E., *Ringgen der Gegenwart*, 2 vols. Augsburg, 1929.  
 DUMERY, H., *Die Ungeteiltheit des Geistes*, München 1959.  
 SHEEN, F.J. *Peace of Soul*, N. Y., 1951. The philosophy of Anxiety, p. 16ss.  
 MARCEL, G., *Schöpferische Treue*, München 1964.  
 MOELLER, Ch. *Humanismo y Santidad*, Barcelona, 1967.  
 BARTH, K., *Mensch und Mitmensch*, Göttingen, 1954.  
 DUPUY, M., *La philosophie de M. Scheler*, 2 vols. Paris 1959, p. 67.  
 PAUPERT, J. M. *Peut-on être chrétien aujourd'hui?* Paris, 1966. p. 67
  2. ZUBIRI, X., *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid 1944, p. 437s.
  3. PASCAL, B., *Oeuvres complètes*. Au Seuil, Paris 1963, p. 506, etc.  
 PAPPERT, Fr., *Philosophie der Einsamkeit*, München 1955, p. 50.
  4. KIERKEGAARD, S., *Discours chrétiens*, Neuchâtel 1952, p. 45.

## 2. *Espiritualidad teológica.*

La vida espiritual no puede reducirse a un capítulo de alguna ideología (psicología, sociología, filosofía, teología), sino que es una praxis, una postura estable, o un estilo de pensar, decir y hacer, una ascética<sup>5</sup>. La primera herejía de nuestro tiempo es el racionalismo, que trata de reducir la vida a ideología, en el orden teórico o en el orden práctico. El hombre actual sabe que sin esas ideologías superiores no podría vivir; pero vivir es algo más que hacer teología teórica o práctica. Puesto que el problema de la vida sólo puede discutirse en la frontera de Dios y en la frontera del mundo, es necesaria una teología para construir una espiritualidad humana<sup>6</sup>. Únicamente hay que exigir que la teología no sea "racionalista" o herética.

La segunda herejía de nuestro tiempo se llama anacronismo o quijotismo. Consiste en la pretensión de vivir en el pasado, estimando que el pasado era mejor que el presente, y que es preciso pensar, hablar y hacer como recomiendan los libros de caballerías. Tal herejía hace reír a unos y llorar a otros y Cervantes lo denunció genialmente: mientras se discute sobre molinos de viento, un pueblo se hunde en el descrédito, en la miseria y en la impotencia.

Hay todavía un quijotismo, que consiste en vivir en el futuro, en lugar de vivir en el presente. Es una esperanza enloquecida, utópica, propia de las novelas de ciencia y ficción. En el manicomio y en la calle encontramos tipos de ambas especies de herejía quijotesca: gentes que viven en el pasado, y gentes que viven el futuro. Contra ambas herejías se dijo ya en la antigüedad: *age quod agis*, vive en el presente!

El presente reclama una teología antropológica y sociológica, pero científica. Las realidades son "fenómenos": por ende, se nos obliga a comenzar por una "fenomenología espiritual". Y como se trata de una praxis, lo que importa es cambiar la vida, no contemplarla. La contemplación y la acción son necesarias, pero de modo que vayan conjuntadas. Sólo de ese modo la espiritualidad será teológica y la teología será espiritual.

---

5. Multitud de psicólogos, sociólogos, filósofos y teólogos pretenden colonizar a la Ascética y a la Mística.

6. BENZO, M., *Sobre el sentido de la vida*, 2 ed. Madrid, 1972, p. 201. GUSDORF, l.c., p. 7s.

### 3. *Existencialismo sociológico.*

El problema espiritual podría llamarse simplemente "libertad". ¿Existe realmente la libertad? ¿Qué es la libertad? Ya que la ciencia y la filosofía se declaran incapaces de explicar de dónde puede salir la libertad en un mundo físico, hemos recurrido a la teología, sin renunciar a los auxilios de la ciencia y de la filosofía. Comprobamos que en el reino de la física, las situaciones se definen por sus "causas"; en cambio, en el reino de libertad, las situaciones se definen por sus fines, por las intenciones o proyecciones del sujeto mismo. El sujeto humano no es pasivo sino activo, es decir, libre. El mundo de la mera física queda excluido ya que el hombre no se reduce a física.

Pero, naturalmente, el hombre tampoco es libertad omnimoda y total. La física (o biología) no lo es todo, pero es una gran parte de la existencia. Quizá es excesivo reducir la existencia a una "dialéctica", que en el fondo es física o biología, mera articulación *fysis-dynamis-télos*. Pero nunca podremos eludir una dialógica, es decir, una articulación de la física con el reino de la libertad. El hombre no es mera libertad, sino libertad disminuida, enjaulada en la física. Pero es libre: se gobierna por sus fines, por sus utopías, esperanzas, intencionalidades; por eso es siempre un *plus ultra*, una "potencia" que quiere llegar al "acto", y que llegará, si lo que llamamos "orden objetivo" es realmente orden.

De ese modo podemos ya tomar dos puntos de partida. Ante todo, el hombre es irreductible al mundo, y nunca será mundo: será siempre algo más que mundo; será utopía, paraíso futuro: todo materialismo dialéctico es una pura ilusión, un "opio"; el único elemento válido del marxismo es el sueño de un "paraíso futuro", un milenarismo. Pero, en segundo lugar, el hombre es irreductible a Dios, nunca será un dios: en cuanto espíritu encarnado, tiene que vivir en el reino de la física y de la biología, y quedar condicionado, hipotecado, como Zeus o los dioses de Homero.

La sociología actual urge el problema, exponiéndonos la gravedad de nuestra situación espiritual: vivimos en régimen de explotación y opresión, en un desorden constitutivo. Nos ofrece la ironía como arma, y la teología negativa, como método: denunciar abusos y cincelar, para formar<sup>7</sup>.

---

7. THIELICKE, H., *Theologie und Zeitgenossenschaft*. Tübingen, 1967, p. 258.

#### 4. *Entre Dios y el mundo.*

El hombre es “en-el-mundo”, pero vive sometido al “orden-de-Dios”. Cuando cobra consciencia de ambos “principios” vive entre Dios y el mundo. Dios y el mundo no son para el hombre espacios neutrales u objetos de contemplación, sino principios constitutivos. Incluso puede el hombre llegar a la convicción de que el mundo es la voluntad de Dios. Por eso, el hombre nunca podrá entenderse a sí mismo. Se ve como principio absoluto, como autoconsciencia, como memoria: puede vivir pensando en sí mismo, soñando, delirando, sin objeto alguno, embriagado, hundido en su mundo interior, incluso en su infierno, como nos muestra hoy el reino de las drogas, y como nos lo demuestran los manicomios. Pero sabe que es inútil tirar coques contra el aguijón, ya que es esencialmente relacional y condicionado: para emborracharse necesita drogas, y al salir de la borrachera necesita médicos y gentes caritativas<sup>8</sup>.

Este hombre es “desterrado” en la tierra. Aquí radica su opción. En virtud de sus intenciones privadas, puede optar por ser el extranjero de S. Pablo, que “no tiene ciudad permanente” o el Extranjero de Camús que vegeta entre nosotros como la mala yerba. Puede acentuar uno de los dos tipos de “destierro”; puede intentar armonizarlos o contraponerlos hasta que se rompa la tensión. En el fondo, cada hombre tiene que optar, y lo que importa es que sepa lo que hace cuando toma partido.

Este es el drama. Vivir entre Dios y el mundo significa considerarse como “enviado de Dios al mundo”. Ese drama tiene un doble aspecto. Por un lado cabe decir como Acab: “no tentaré a Dios”, es decir, “me parece excesiva arrogancia creerme enviado de Dios; yo

- 
8. El Vaticano II denunció “el mundo sin Iglesia y la Iglesia sin mundo”.
- LAVELLE, L., *De l'Acte*, Paris, 1946, p. 105 y 140. —
- BRUNTON, P., *La Sagesse du moi supreme*, Paris, 1969, p. 110.
- STEFFES, J. P., *Christliche Existenz inmitten der Welt*, Düsseldorf, 1947.
- STUECKEBERGER, H.M., *Christliches Handeln*, St. Gallen, 1946, p. 159.
- LAVELLE, L., *De l'Etre*, Paris 1947, p. 195s.
- LE SENNE, R., *Obstacle et valeur*, Paris Aubier, sin fecha.
- GUSDORF, G., *Memoire et personne*, 2 vols. Paris 1951.
- , Id., *La découverte de soi*, Paris 1948.
- MOREL, G., *Le sens de l'existence s. St. J. de la Croix*, Paris 1960.
- GEIGER, L.B., *Philosophie et spiritualité*, Paris 1963.
- GUBERT, H. de., *Theologia spiritualis*, Roma 1946.
- LEWIS, G., *Le problème de l'inconscient et le cartesianisme*, Paris 1950
- HARTMANN, N., *Ethik*, 3 ed. Berlin 1949.

soy humilde y me contento con representarme a mí mismo"; también cabe decir: "Aquí y ahora, Dios soy yo mismo", como el Gran Inquisidor de Dostoyewsky. Ese sería el aspecto negativo o abstracto del drama en sus extremos. Pero el aspecto positivo y concreto es ser "intermediario" entre "nuestro Dios" y "nuestro mundo". Dios amó tanto a la tierra que la pobló de hombres, pero hay hombres que contaminan la tierra, en lugar de salvarla, olvidando sus líneas fronterizas y olvidando que son ordenados a la tierra<sup>9</sup>. Tenemos que servir a dos señores; eso no es contradecir a Cristo, ya que hay dos modos de servir<sup>10</sup>.

##### 5. *Existir.*

Ex-sistir significa *sistere extra causas*, vivir libre y consciente entre la posada y la patria, pagando la pensión, pero trabajando en los problemas de la posada. No se trata de "una noche en una mala posada", como decía burlescamente santa Teresa, ya que la posada es toda la vida, una noche en la que nos jugamos la patria misma. Es cierto que no podemos suprimir ni mutilar la reminiscencia y la nostalgia de la patria; tenemos que comprender y perdonar a esos místicos que tienen prisa por morir y estar con Cristo. Los que no tenemos tanta prisa, tenemos que existir aquí, en la posada toda nuestra vida, quemar nuestra vida en la posada. El concepto de posada es pues imperfecto, ya que hay posadas definitivas. Y quien viene a la posada, sólo para explotarla, se llama "pícaro"<sup>11</sup>.

Dentro de una teología actual, son evidentes dos tendencias antagónicas. La teología espiritual está interesada en esa polémica. Pero advierte que los términos utilizados (conservador, retrógrado, cavernícola, medieval, escolástico, o bien modernista, liberal, desviado, avanzado, revisionista, etc) son un arte de denigrar, calumniar, con

---

9. GOGARTEN, Fr., *Der mensch zwischen Gott und Welt*, Stuttgart 1956 p. 7.

DEMPF, A., *Filosofía cristiana. El hombre entre Dios y el mundo*, Madrid 1956.

GOGARTEN, l. c., p. 123.

CABA, P., *La presencia como fundamento de la Ontología*, Madrid 1956.

10. "Orden" es "disposición de las partes de un conjunto, de modo que cada parte tenga su propio puesto y cometido" (San Agustín). Ordenar el amor significará pues, ordenarse a sí mismo en el cosmos, dando a cada cosa el amor que se le debe.

11. Pablo VI repite constantemente la necesidad de ajustar ambos extremos, la "revelación" y la "actualización".

la conciencia tranquila, suponiendo que el fin justifica los medios. Como por otra parte es inevitable la polémica, algunos estiman que lo mejor sería decir *teología A* y *teología B*, tomando como punto de referencia el cartesianismo, que inicia la época moderna. Todos sabemos que esta distinción es ya definitiva. El negarla significaría ya en principio una mala intención, y de ese modo se simplificaría el problema de la lucha entre “innovadores” y “conservadores”<sup>12</sup>.

Esa distinción, que obliga a definir el concepto de existencia en sentido propio, no significa aceptar el sistema de Descartes, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, como tampoco significa aceptar el sistema de Aristóteles, Avicena, Averroes, o las formulaciones cristianas de los *Mutakalimum*. La religión cristiana tiene que pagar tributo a la cultura reinante, y sólo tiene sentido dentro de esa cultura. Y sin embargo, el cristianismo, que paga bien sus tributos, *ex-siste*. Y eso deben hacer todos los cristianos, *ex-sistir*<sup>13</sup>.

#### 6. *El pronunciamiento actual.*

El hombre actual muestra una rebeldía notoria, demasiado comprensible. Sabe que ha sido víctima de comercio, abuso, engaño, de parte de los que utilizaban en vano el nombre de Dios, contravinendo gravemente al primer mandamiento. Se siente reprimido y explotado, y no admite que el pleito se ventile en griego o en latín, sino en lenguaje comprensible y claro. Tiene en su poder el material histórico, crítico, escriturístico, patristico, lingüístico, cultural, literario, y estima que la fecundidad del cristianismo se debe, no a los inquisidores, sino a los revolucionarios: Pedro, Pablo, Agustín, Tomás, Molina, Suárez...

Resulta hoy cómico hacer comulgar de rodillas a un cristiano, cuando los demás comulgan de pie, o poner a las mujeres un velito precioso de seda en la frente, para que no sean como las “criadas que comulgan descaradamente”. Hoy es difícil engañar al hombre moderno con cuentos de viejas, hablando del valor divino de lo humano, que termina en mercantilismo, burguesía y la consabida picaresca ilustrada. Cuando los Santos Padres decían que lo humano tiene valor divino se referían a las criadas y a los nuevos cristianos, no a los explotadores domesticados. No es difícil explotar la victoria

---

12. THIELICKE, *Der Ev. Glaube*, p. 22.

13. Así se diferencian *Actualización y acomodación*.

del "hombre moderno"; lo difícil es ser hombre moderno, es decir, vivir en nombre de Dios al servicio del mundo, y no al servicio del egoísmo individual o corporativo.

La actitud de protesta parece inevitable en la situación actual del mundo y del cristianismo. Pero en el fondo, en esa protesta se adivina el amor, el cariño, el deseo de que se corten los abusos, se abra el corazón, se ame a Dios y al prójimo de verdad, sin opresión, sin explotación, como Cristo nos enseña. La paz es la tranquilidad del orden; cuando no hay orden, la paz es una maldición del cielo, y por eso Cristo trajo la espada y no la paz. La paz de Cristo es otra cosa, no es la paz del siglo, el "pescar a río revuelto", que algunos cristianos han tomado hoy como consigna. Es normal que el hombre actual sea rebelde y vaya al pronunciamiento. En el "¡Bien venido, Mister Marshal!" se sabe de antemano que los platos rotos tenemos que pagarlos todos. En el drama: los listos se aprovechan, y todos pagamos luego los platos rotos!<sup>14</sup>.

---

14. En este sentido habló Pablo VI del "fin de la era constantiniana".

## II. EL METODO <sup>15</sup>.

### 1. *Método humanista.*

Hay diferentes métodos de enfrentarse con una espiritualidad o teología espiritual. Los dos principales se reducen hoy al humanismo y a la religión, si tomamos ambos términos en sentido totalitario. El humanismo moral, el existencialismo ateo y el humanismo político, en su empeño de "liberar al hombre de Dios", sostienen que el hombre es el valor máximo, y no hay ningún otro por encima de él. Es el método de los gigantes y de los titanes: Cuando estos colosos trataron de escalar el Olimpo, para someter a los dioses, comenzaron a acumular "montañas": cada una de ellas era un escalón, que facilitaba el éxito de la guerra. Y los "valores humanos" son hoy otras tantas "montañas", que se sustraen a Dios y que se van escalonando, para luchar contra Dios. Estos titanes son soñadores: asumen su responsabilidad, el riesgo de su destino, crean los valores, como fin de su propia acción. Se indignan cuando oyen hablar de un "orden objetivo", leyes, valores previamente establecidos, hombres que son simples ejecutores de planes ajenos, sistemas de garantías contra riesgos, alienación, esclavitud, determinismo simulado <sup>16</sup>.

Es verdad que a veces hallamos descripciones desgraciadas de ese "orden objetivo": hacen bueno el juicio crítico de los humanistas ateos. Los llamados "objetivistas" suelen presentarse como gigantes también: "acumulan montañas sobre montañas, para llegar a Dios, no para combatir, sino para hablar en nombre de Dios. Pienzan que Jahvé es un Dios de las montañas" (III Reg. 20,28). Su método es perverso.

Frente a esos malos "objetivistas", están los que practican una "subjetividad" o interioridad objetiva: entran en sí mismos a practicar la espeleología, siguiendo el consejo de san Agustín: "no vayas

---

15. Tratamos aquí de una disciplina experimental, pero que debe atenerse a otras disciplinas superiores, psicología, sociología, filosofía, teología, etc. El método será pues, experimental, pero sin perder de vista esas disciplinas superiores, o fuentes de espiritualidad. Cfr. GUIBERT, *l. c.*, p. 17 s.

KIERKEGAARD, S., *Vie et régime de l'amour*, Paris 1946, p. 13.

16. Teóricamente, habría un método más allá del "humanismo", el "absurdismo" (Malraux, Sartre, Camús, St. Exupéry), extremando la línea de Nietzsche, Fr., *Jenseits von Gut und Böse*, 1886. Cfr. SOMIN, P.H., *L'homme en procès*, Paris, 1950, p. 5ss. Pero finalmente, todos regresan al humanismo. Cfr. GUSDORF, *Traité...* p. 193.

afuera, vuelve a entrar en ti mismo... y si descubres que eres mudable, trasciéndete"! Ese es el buen método de la teología espiritual: escuchar los pasos que resuenan en la propia gruta interior, cuando pasa Dios por ella. En cuanto a los gigantes, sólo Don Quijote llamaba gigantes a los molinos de viento<sup>17</sup>.

## 2. *Método del fariseo*

Fariseo es el hombre que está seguro de representar a Dios y organiza un "partido de Dios". Su buena intención y su estrechez mental son evidentes. Su problema sería legítimo, bien entendido; pero, mal entendido, significa que Dios es secundario: lo importante es el partido de Dios. Es el método propio de los sistemas totalitarios. De este modo, en el momento en que se presente Cristo vivo, estalla el conflicto.

El conflicto de Cristo con el fariseo es ejemplar y sirve para siempre. El fariseo pidió cuentas al Bautista, en nombre del partido: "¿Quién eres tú?". El Bautista eludió el proceso inquisitorial, y Cristo trató también de eludirlo. Pero el fariseo, que se consideraba representante de Dios, declaró la guerra a Cristo: lo asedió, lo provocó, lo combatió en privado y en público, de frente, noblemente. Llegando la ocasión, se concertaba con los saduceos y herodianos. Y Cristo tuvo que replegarse, hablar en parábolas, retirarse, peregrinar cerca de las fronteras de Israel, por Filistea, Fenicia, Siria, Pentápolis, para esconderse en el desierto de Efraim, a esperar una ocasión de entrar en Jerusalén con aires mesiánicos. Logró realizar su esperanza y entró en Jerusalén el domingo de Ramos. Pero los fariseos meneaban la cabeza ante su temeridad: eso significaba su sentencia de muerte. No había más remedio que facilitar a los saduceos la eliminación de este Cristo, que no ingresaba en el partido. Y el fariseo constituyó la "opinión pública", que condenó a muerte a Cristo. Es un método directo, fanático, cargado de buenas intenciones, pero erróneo, en cuanto que, como dice san Pablo, quiere imponer al mismo Dios una "justicia de hombres".

---

17. En este sentido trabajó bien la así llamada y discutida "escuela francesa" iniciada por el Cardenal Pedro de Berulle (1575-1629), siguiendo una cierta inspiración agustiniana. Cfr. STOLPE, S., *Die christliche Phalanx*, Stuttgart, sin fecha: Henry Bremond.

La primitiva cristiandad pudo comprobar las ventajas y desventajas del método farisaico. Muchos fariseos (pensemos en san Pablo), reconocieron al final a Cristo, y creyeron en él. Prestaron a la naciente Iglesia un servicio esencial, con sus meditaciones del AT., con sus *Midraschim Peser*, con su celo de Dios, con sus virtudes humanas aprovechadas por la gracia divina. Pero el fariseo seguía siendo peligroso también en el cristianismo, como lo pudo comprobar san Pablo. Continuaba siendo "judaizante"<sup>18</sup>.

### 3. Método del saduceo.

Anás es denominado por Flavio Josefo, "el sabio". En efecto, era el ideal de su partido, único partido que podía gobernar en las circunstancias aquellas, entre los romanos colonizadores y los judíos, humillados y ofendidos. En un momento de conflicto, Anás defendió a su pueblo contra los romanos, y éstos le depusieron; pero él lo había previsto con sabiduría: a) se había convertido en un mártir del bien común de su pueblo; b) había entregado el Pontificado a sus yernos, hijos, y subordinados, de manera que continuaba siendo el gobernante, el estadista, el superior mayor. Anás no creía en la inmortalidad, ni en los ángeles, pero recogía los doblones del gazonfilacio, y "gobernaba" a discreción. La última palabra la pronunciaba siempre él. Y por eso era un sabio.

Este es el método típicamente político, un método de gobernantes. El partido de los saduceos, está constituido por una aristocracia convincente. Sus enemigos terminan confesando que lo mejor es que los saduceos gobiernen; saben sonreír, adular, mentir, traicionar. Incluso, si se derroca un partido de saduceos, sube al poder otro partido de saduceos. El saduceo es el que huele los "signos de los tiempos", el que aprovecha la oportunidad, el que flota en todas las aguas, el que forma el partido, reclutando los "valores" de los demás partidos; es el que siempre calla, el que gobierna por medio del secreto. Anás se había apoderado de los mandos, y callaba. No se le menciona en las luchas y debates evangélicos: sonreía ante las contiendas farisaicas, ante los zelotas, romanos, herodianos y soldados de Pilatos. En todas esas peleas de niños, mostraba siempre sus manos limpias.

---

18. S. Pablo parece más benigno que los demás cristianos con los fariseos (*Rom.* 10,2), pero se dio cuenta de lo que significaba "judaizar" (*Gál.* 2,14).

Cuando el "caso" de Cristo tomó volumen, el saduceo abrió el expediente de rutina. Cuando se perfiló una amenaza contra el orden público, el saduceo sentenció: "No sabéis nada; es preciso liquidar a ese tipo, para que no comprometa a la gente". La entrada de Cristo en Jerusalén, con todo el simbolismo de un triunfo mesiánico, se le presentó como signo de los tiempos. El saduceo se puso a habla con Judas, y el secuestro de Cristo pudo realizarse, organizarse la sentencia de muerte, seguida de la crucifixión<sup>19</sup>.

#### 4. Método de Pilato

El método de Pilato es propio de los diplomáticos. Buscan la paz, pero no la de Cristo, sino la de Roma; buscan el orden público, no el de Cristo, sino el colonial; buscan la justicia, no la del reino de Dios, sino la de Tiberio César. Para conseguir esos fines, Pilato utilizaba la diplomacia romana, tomando el mundo como es. Todos sus métodos se cifran en la escena del *Ecce Homo*. Creyó que un golpe de habilidad lograría satisfacer a todos, dando al pueblo a escoger democráticamente entre Cristo y Barrabás: el pueblo prefirió a Barrabás. Pilato no logró satisfacer a nadie y su nombre habría caído en el olvido, si los cristianos no siguieran repitiendo: "padeció debajo del poder de Poncio Pilato".

Al tratar Cesbrón de analizar el método de Poncio, advierte que no se trata de arqueología. Hoy hay fariseos, saduceos y Pilatos como en tiempo de Cristo, y siguen utilizando los métodos antiguos. En el caso de Barrabás, insinúa Cesbrón que también hoy hay que escoger continuamente entre Cristo y la burguesía, a la que representaba el Barrabás.

Los métodos de Poncio llegan a obligar a los cristianos a elegir, pero en tales condiciones, que con frecuencia sale ganando Barrabás. Las habilidades de Poncio no bastan para evitar la confusión reinante: de ese modo, los cristianos eligen a Barrabás cuando creían elegir a Cristo.

Cesbrón señala cinco de las principales habilidades metódicas: ensañación, evasión, optimismo, providencialismo, buena conciencia, y política del deber de estado. Frente a esas habilidades surge la estampa del *Ecce Homo*. Al confundir los actuales cristianos sus pro-

---

19. El tipo del saduceo cristiano es conocido de todos.

pios valores con los valores burgueses, se alistan, se concentran, luchan y mueren por la influencia bancaria, por la influencia universitaria, por la influencia política. Manejan bien las armas y son valientes, pero ya no saben a quien sirven. Y todavía se creen que son más listos que los hijos de las tinieblas<sup>20</sup>.

#### 4. Método de Cristo.

Cristo revelaba el reino de Dios y su justicia. Pero, para alcanzar ese objetivo, ponía como método la cruz, diciendo: "el que quiera, que cargue con la cruz". Los primeros cristianos sabían qué es la cruz, y así hablaban de mártires y de martirios. Pero en la era constantiniana, la cruz se utilizó para rematar las coronas de los príncipes civiles y eclesiásticos. Los tiranos políticos se defendieron tras un Lábaro, y en cuanto a los príncipes eclesiásticos se lamenta Cesbrón: "un obispo revestido de ceremonia, lleva encima diecisiete piezas o accesorios, mientras que Cristo llevaba una sencilla túnica inconsútil: ése es el índice de la inflación que padece la Iglesia". De ese modo, el método de Cristo queda sometido a revisión y crítica.

El ingenio popular ha acuñado el refrán que dice: "tras la cruz está el diablo". Es otra exageración, pero quiere decir: manejan la cruz los "covadongos", los que reconstruyen castillos feudales, los tiranos que repiten con Napoleón: "no puedo gobernar a mi capricho, si la Iglesia no urge a sus fieles la obligación de obedecerme como representante de Dios"; la manejan los revolucionarios, aventureros, aprendices de brujo; la manejan los gobernadores civiles y eclesiásticos; hasta parece que el diablo pone gran empeño en manejarla para sus fines.

Decir pues, que el método de Cristo es la cruz, es decir poco. Se necesita comprobar la madera de la cruz: si hoy se reunieran todos los *lignum crucis*, sobraría madera para hacer una cruz de Cristo, otra del buen ladrón y otra del mal ladrón. Interesa pues, tan sólo una cruz que sea la de Cristo. Es una cruz que hace palidecer: habla de *kenosis* y *nekrosis*, de aniquilación y de mortificación, para conseguir un reino de Dios y su justicia, para lograr el triunfo de Dios. *Durus est hic sermo*. Como diría Sta. Teresa, para seguir a Cristo, es preciso "tragarse la muerte"<sup>21</sup>.

20. Cfr. CESBRON, G., *Liberez Barabbas*, Paris 1957.

21. De ahí vino la sátira popular:

En tiempo de las bárbaras Naciones

### 5. *Método del cristiano.*

El método de Cristo necesita actualización incesante, para comprobar la autenticidad de la cruz. Esa actualización se verifica mediante la "voz de la conciencia", ante los "signos de los tiempos". "Mientras peregrinamos lejos del Señor, nuestra conciencia es para nosotros más presente que el mismo Dios"<sup>22</sup>. ¿Y acaso esa conciencia no es la voz del mismo Dios? De este modo, el método del fiel cristiano es el *Soliloquio*: el cristiano dialoga con su conciencia, la cual oculta su rostro. El tema del diálogo será siempre la cruz de Cristo, frente a la interpretación del fariseo, del saduceo, del herodiano, del zelota, sicario, o guerrillero, y del soldado mantenedor del orden de la colonia romana. No se trata de un diario íntimo, a lo Amiel, sino de espeleología cristiana, que Heidegger expresaba así: "¿Quién me interpela? ¿Es Dios, es el mundo, es mi propia alma?"

Ya es un gran progreso despegarse del mundo, y penetrar en la propia espeleología. Pero, cuando eso se logra, hay que discernir. Quizá la voz que se oye en la propia Espelunca no es la voz de Dios, de la *ratio*, de la conciencia, ni del mundo: quizá es la voz del estómago, del vientre, de la vesícula biliar, o del pulmón. Hay, en efecto ventrílocuos maravillosos, que traban diálogos sorprendentes. Ese método del *ventríloquio* es muy diferente del *soliloquio*: no habla ni del Reino de Dios y su justicia, ni tampoco de la cruz de Cristo.

San Agustín, descontento de su propio Soliloquio recurrió al método de la *Confessio*, que es algo mejor. *Confesar* es dialogar con Dios mismo, en cuanto testigo, actor y juez de nuestra propia vida. La existencia aparece así, no como un privilegio, sino como un alistamiento para llevar cruces: la existencia misma es una cruz, quizá la de Cristo. Ese diálogo con Dios acerca de la propia cruz y de la propia responsabilidad suele llamarse *angustia*, y con mucha razón. Quien no alcanza al nivel de la angustia, no ha penetrado bastante en sí mismo. Pero los santos se han esforzado por mostrarnos cuán

---

colgaban de las cruces los ladrones;  
pero, al llegar el siglo de las luces,  
del pecho del ladrón cuelgan las Cruces.

El método de Cristo es la Revelación, a la que corresponde por parte nuestra la fe. Para eso vino del cielo y todo lo demás nos lo dio por añadidura. Mas para la vida espiritual, lo importante era mostrar cómo el aparente fracaso de su Pasión y muerte, era en realidad una exaltación y triunfo sobre el Maligno.

dulce e íntima es esa angustia cristiana. El método de la *Confessio* no lleva a la náusea de Sartre, sino al amor de Teresa de Jesús<sup>22</sup>.

#### 6. *Método del aprendiz de brujo.*

En la actualidad hay muchos aprendices de brujo, que vislumbran el triunfo de los revisionistas y se suben a la trasera del Carro de la Victoria, sin certificados de estudios, sin obras, sin experiencia. Citan a Karl Rahner, Congar, Chenu, Danielou. Ni tienen la menor idea de la génesis de la Nueva Teología, ni conocen sus estudios acerca de los Santos Padres y de la Tradición cristiana. Se imaginan que se puede ser brujo, sin alma de brujo, y que todo consiste en pronunciar "abracadabra". En cuanto se les presenta la ocasión desencadenan las energías de la naturaleza, sueltan el toro o rompen la presa, ignorando lo que puede acontecer, sin saber torear, ni construir presas hidráulicas, ni dominar a la naturaleza, y se llaman "revolucionarios". A los cuales se oponen otros aprendices de brujo... Estos aprendices son hoy la peste de la renovación y de la actualización. Siembran tal confusión, que ya nadie sabe distinguir entre el renovador auténtico y el aprendiz de brujo. El viejo cacique lo utiliza; el viejo integrista lo utiliza. Son la grama de la renovación, el cultivo de un parasitismo infecundo, una rémora del progreso.

¡Qué hermosas experiencias nos depara la crisis actual! Cuando uno estudia las obras de Danielou o de Congar, acerca de la tradición cristiana, comprende por qué tienen que triunfar. Pero cuando uno ve a los aprendices de brujo, debatiéndose dramáticamente entre las olas, llenos de espanto e impotencia, comprende por qué tienen que fracasar y provocar la catástrofe.

El método del aprendiz de brujo puede ser "intuitivo". Hay en efecto aprendices, que al contemplar el éxito de sus maestros, estiman

---

22. S. Agustín, *Confesiones*, X, 5, 7 PL 32,782. Y como Cristo nos llamó a una *Ecclesia*, los signos de los tiempos son para nosotros voz de Dios, voz social, verbo hecho carne. Así volvemos al concepto de "Vocación" plena. Ya los primeros cristianos vieron que eran muchos los llamados y pocos los escogidos, que el cristianismo tenía demasiados simpatizantes y pocos que cargaran con la cruz, que muchos soñaban levantar torres, pero pocos se sentaban a calcular el coste y dejaban sus torres truncadas. La parábola de las vírgenes necias cuenta mitad por mitad, pero no es una estadística. Y este es el "problema de la aceitera": no basta tener lámpara encendida, sino que es necesaria la aceitera llena.

que ellos lo harán mejor. Hay también aprendices que estudian los libros de los maestros, pero por falta de suficiente experiencia, incurren en la distracción de la bella Fotis del Asno de Oro, de Apuleyo, que es la ilusión. El pobre Lucio, por el error de Fotis, se convirtió en un asno, en lugar de convertirse en ave volandera. Los aprendices de brujo tienen que someterse al método del buen cristiano<sup>23</sup>.

---

23. El aprendiz de brujo es el improvisador. Además de la conocida leyenda y del asno de oro de Apuleyo, hay abundante literatura sobre aprendices espontáneos, improvisadores, incluso en el Evangelio, como se ve en la nota anterior. Los escritos apostólicos demuestran que los aficionados eran muchos, pero los profesionales pocos.

### III. EL AMOR

#### 1. *Pasión dominante.*

Quando el hombre llega al uso de razón, se encuentra apegado a los objetos, amasado con ellos, en una suerte de fosilización. Se diría que está "fosilizado" por los objetos, según leyes de los objetos, leyes físico-químicas. Pero pronto se descubre que el amor es tendencia innata del hombre, como el apetito de comer, o el apetito sexual. Los objetos despiertan, provocan el apetito, pero ni lo crean, ni lo estructuran. Así puede decirse que el amor es una pasión, pero es una pasión dominante. Como tal pasión dominante, arranca de la misma naturaleza, de la sustancia del alma, del inconsciente, como una mera energía neutral en el nivel humano brota debajo de la consciencia y de la libertad y por eso decimos que el amor es "ordenable", es decir, que el hombre puede y debe ordenarlo humanamente.

Pero al hombre le acontece como a los objetos. Puede y debe ordenar el amor, pero no puede ni engendrarlo ni estructurarlo radicalmente. Algunos enamorados, defraudados y engañados, escriben canciones con el eterno estribillo "¡no te enamores!". ¡Cómo si eso estuviera en su mano! O como si quien sufre un cólico, decidiera no volver a comer. Malo es el cólico pero peor es la autofagia o la muerte por inanición. Mala cosa es buscar el amor donde no lo hay, pero cosa peor es no verlo donde lo hay. Eso mismo diríamos sobre las diferencias "bueno y malo", referidas al amor. Algunos se sienten engañados y defraudados por la vida porque hallaron un amor amargo y venenoso; pero no renuncian a vivir, no se excluyen de la vida misma. Es muy triste llamar amor bueno al amor malo, o llamar malo al amor bueno. Pero eso depende de un "orden en el amor".

El hombre con uso de razón se siente, pues, obligado, tal es su primera y última obligación, a ordenar el amor, en lugar de criticarlo, condenarlo, adularlo o explotarlo. Esa obligación es tanto más grave, cuanto que el hombre cuenta o debe contar ya con la eternidad. Al acabarse la vida, todo fenece; *manet autem charitas*: sólo quedará el amor<sup>24</sup>.

---

24. DARÍO, R., *Prosas profanas*, Madrid 1927. *El reino interior*, p. 168s.

## 2. ¿*Dos amores?*

El amor radical es una simple energía neutral, epicena y ambigua. ¿Cómo es que produce frutos buenos y malos, de manera que “al árbol se le conoce por sus frutos”? (Lc 6,44). Parece que se trata, no de dos árboles, sino de uno sólo; por eso, no se distingue el árbol por su raíz, sino por sus frutos. La raíz es la misma pero los “injertos” son diferentes. No queremos decir con eso que los frutos, o los injertos se definan por los “objetos formales”, porque un sujeto ame objetos buenos o malos. Queremos decir que el injerto es la intención, buena o mala. No basta amar una cosa *buena*, hay que amarla *bien*.

No se trata aquí de proclamar una “moral de intención”. En efecto, es evidente que tenemos obligación de amar las cosas buenas. ¿Y qué son las cosas buenas? Para no alargarnos, diremos con Rubén Darío: “divinamente blancas y castas, pasan esas siete bellas princesas. Y esas bellas princesas son las siete Virtudes”. Tenemos que amar las cosas bañadas en los valores, bellas, buenas, verdaderas, justas, perfectas.

Del mismo modo debemos odiar los objetos malos. Y para no alargarnos, diremos también con el poeta: “bellamente infernales, llenan el aire de hechiceros beneficios, esos siete mancebos. Y son los siete Vicios, los siete poderosos pecados capitales”.

Todo eso es muy claro. Lo malo es que el cristianismo nos enseñó a ver que “hay viciosas virtudes” y “vicios virtuosos”, a pesar de los objetos formales. San Agustín hablaba de los espléndidos vicios de los romanos y el Evangelio nos habla de “vírgenes necias”. Otra vez, vemos la diferencia entre la física y la libertad. El lirio del campo y el ave del cielo son siempre lo que deben ser, y así aman lo que deben amar y odian lo que deben odiar. Pero el hombre no es nunca lo que debe ser; no sabe cómo debe amar y cómo debe odiar. Y ya que no basta un solo fruto bueno o un solo fruto malo, sino que se nos exige una ley de frutos buenos o malos, hablamos de injertos sobre una sola y única raíz. El árbol es de raíz neutral, pero diríamos hoy, “al injerto se le conoce por sus frutos”. Y el injerto es la intención, cuando es estable y permanente, no una veleidad<sup>25</sup>.

25. KIERKEGAARD, *l. c.*, p. 145.

### 3. *El deber de amar.*

En el cristianismo se nos presenta el amor en forma de mandamiento: "amarás al Señor tu Dios, y al prójimo como a ti mismo". Según la teología del A.T., es fácil entender la primera parte, ya que "amar a Dios" significa servirle, mantenerse en la alianza, desechando todos los ídolos, reconocer a Dios como Señor absoluto del mundo y del yo. Mayor dificultad hay para entender la segunda parte, ya que muchos preguntan "quién es mi prójimo" y "por qué, dónde, cuándo, cómo debo amar a mi prójimo". Por eso se dio la norma: "como a ti mismo".

Vemos el carácter paradójico del amor. Platón trató de explicarlo con una alegoría: el día del nacimiento de Afrodita, los dioses celebraron un banquete; el néctar corrió con profusión, y los dioses se embriagaron. Poros, el exuberante, ebrio de néctar, salió a holgar al jardín, y se tendió en el césped. En ese momento llegó Penia, la mendiga, al jardín, y se tendió junto a Poros: así concibió de él al amor. El amor es, pues, hijo de la miseria y del emporio, de Penia y de Poros.

Platón quería poner de relieve algo más que el carácter femenino y masculino del amor. Explica, pues, que, por parte de madre, el amor busca la satisfacción personal, el bienestar, la belleza, la salud, los valores todos, ya que va mendigando; en cambio, por parte de padre, es generoso, pródigo, derrochador, y se entrega por complacer a los demás, para enriquecerlos con sus valores. Por parte de padre, marcha victorioso y radiante, cazador, filósofo, mago, artista. Es un semidiós, nacido de un dios y de una mujer, y por eso no es mortal ni inmortal: nace y muere en un día, pero renace y vuelve a morir en ese día. El término que lo caracteriza es, no "posesión", sino "fecundidad", ya corporal, ya sobre todo espiritual, que es la propia de los mejores hombres y mujeres, poetas, inventores, políticos y reformadores.

He ahí por qué es necesario un mandamiento externo e interno a la vez para "ordenar el amor". Podría ser eso fácil para amar a Dios. Pero para amar al prójimo "debidamente", deberás amarlo "como a ti mismo"<sup>26</sup>.

---

26. ALLERS, R., *Das Werden des sittlichen Person*, Freiburg i., Br. 1935.  
PLATÓN, *Symposion*, Les Belles Lettres, Paris 1941, p. 201-211.

#### 4. *Amor cristiano.*

Nygren ha exagerado e incluso falsificado los textos bíblicos. A pesar de eso, su separación entre "eros" y "agapé" ha hecho fortuna, y eso indica que ha acertado en lo principal. Dios es, pues, "Agapé", amor desinteresado, tanto en proceso trinitario, como en el creacional y reparacional. Si el hombre ha de ser perfecto como el Padre celestial, deberá ser *agapé*, amor desinteresado.

En el misterio trinitario, el Padre engendra al Verbo. En el misterio de la creación, el Verbo creacional se hace carne, habita con nosotros, y hace de mediador universal, por *Agapé*, por amor desinteresado. En el misterio reparacional, el Verbo hecho carne y sangre, nos redime; pero nos exige que ordenemos nuestro amor, es decir, que toda esa corriente de amor que recibimos de Dios, la devolvamos a Dios, valiéndonos de los objetos que amamos. Y eso es el amor cristiano, que obliga a amar a todos los hombres y finalmente al "enemigo", que es ya el colmo del amor. Algunos ortodoxos exagerados se han sentido obligados a amar incluso a Satanás, que es el mayor enemigo; hasta se han preguntado si Dios no amará a Satanás.

La revelación cristiana sacudió los cimientos del llamado "orden natural". Los griegos proponían al hombre la física como criterio para ordenar su amor. Los judíos proponían una ley sacral, y una justicia de hombres, que no rebasaba los límites de la justicia legal: es la Torah, pero interpretada por las escuelas jurídicas. No era fácil reducir tales posturas a un "mandamiento"; por eso, los estoicos griegos encargaban al hombre que contemplase el cielo e imprimiese en su corazón el "orden celeste"; los judíos encargaban al israelita meditar la Ley, leer a los Rabinos, e imprimir en su corazón millones de preceptos legales.

Cristo cortó por lo sano, ofreciéndonos un "orden nuevo". Nos dijo que éste es el orden que debemos imprimir en nuestro corazón, no el orden de los estoicos o el orden de los judíos. Sólo dentro del orden nuevo podremos hablar de autenticidad o inautenticidad,

---

NYGREN, A., *Eros et agapé*, Paris 1944.

SCHELER, M., *Ordo amoris*, Madrid 1934.

El Evangelio de S. Juan diferencia el amor que viene del cielo del que viene de la tierra; al mismo tiempo, impone la fe, porque no vemos ni a Dios, ni al Verbo, ni a la Iglesia: sólo vemos "prójimos", en los cuales descubrimos el cielo.

de amor ordenado o desordenado. Nuestro orden es ser hermanos de Cristo, hijos adoptivos del Padre, pero con una "adopción mística", fundada en la sangre de Cristo, no con una adopción legal, adopción de papeles mojados<sup>27</sup>.

##### 5. *El orden nuevo.*

¿Disolvió Cristo el orden antiguo, o lo perfeccionó? Según la fórmula "*non veni solvere, sed adimplere* (Mt 5,17), el "orden nuevo" no era una creación, sino una restauración e integración. Se daban por buenas la revelación natural de los griegos, y la Ley de los judíos, pero se advertía a todos que, en virtud del pecado de la humanidad, era necesario superar la física y el legalismo, si se quería renovar la relación viva del hombre con Dios. Lo que interesaba era renovar al hombre, no renovar problemas de física o de "justificación". Ordenarse físicamente es cosmología y justificarse con garantías y patentes es asunto de comerciantes y notarias. Cristo quería renovar el corazón del hombre, sanarlo, curarlo, eliminar el viejo corazón de pedernal, que quiere justificarse, a pesar de todo, o regularse a pesar de todo, para poder implantar un orden nuevo de humildad, sumisión, misericordia, perdón mutuo o recíproco, unidad de amor. Cristo quería un "corazón de carne", no justificaciones o legislaciones. De nada nos han servido las luchas modernas entre maniqueos y pelagianos tradicionales. La cultura actual ha demostrado que muchos se llaman maniqueos y son pelagianos, mientras que muchos que parecen pelagianos son maniqueos; ha demostrado también que en ambos casos se trata de una exageración o extremismo, y que es lamentable el que se califique a los que se mantienen en el medio por relación a uno de los extremismos, juzgando tan sólo si se aproximan más a los maniqueos que a los pelagianos o al contrario, más a los pelagianos que a los maniqueos. Nada hemos ganado con tales discusiones, que carecían de sentido cristiano, porque faltaba lo esencial, el amor cristiano, el orden nuevo. Ojalá haya terminado para siempre esa crítica o protesta, madre de los cismas, que quieren justificarse en lugar de confesar.

¿Cómo ha logrado la cultura actual hacernos ver el infantilismo de los maniqueos y de los pelagianos? De dos maneras: a) Mostrando la insondable profundidad del corazón humano; b) mostran-

27. GOGARTEN, l. c., p. 12.

OPPEN, D. von., *Das personale Zeitalter*, 4 ed. Stuttgart, 1965.

do su vulnerabilidad, el tendón de Aquiles de cada hombre. Pensemos en los medios audiovisuales, o en los ambientes. La naturaleza es manipulada contra la naturaleza. Nadie nos hace violencia o coacción, pero los filtros y drogas son ya violencia y coacción<sup>28</sup>.

#### 6. *Pecado original.*

La explicación de esa paradoja radica en el pecado original. No se niega la revelación natural, pero se afirma que esa revelación se hizo impracticable e ineficaz por la quiebra del pecado que se llama *peccatum naturae*. Era necesaria la restauración realizada por Cristo. En virtud de esa situación, que unos llamarán normal y otros anormal, la libertad humana resulta impotente para afrontar el problema del amor. El amor tiene entre los hombres mil clases de enfermedades, debilidades y achaques. S. Agustín ponía el ejemplo del inapetente: desearía tener apetito, no lo tiene; quiere querer, y no puede alcanzar el apetito espiritual; explicaba su propia conversión al cristianismo como aparición de una libertad o amor enérgicos en la entraña de su corazón. Y si eso se dice ya de la misma presencia del amor y del odio, ¿qué habrá que decir acerca del amor bueno y malo? ¿Cómo explicar la fórmula de S. Agustín: "comencé a amar lo que odiaba y a odiar lo que amaba, pasando de un sistema malo a un sistema bueno, que cambia el amor malo en bueno?"

Es verdad que también ese concepto de pecado original puede utilizarse como instrumento de propaganda, como medio audiovisual de persuasión y así se hizo en la Reforma Protestante, en contra de la advertencia agustiniana: *noli tenebrare tenebras tuas*: no entenebrezcas todavía más tus tenebrosidades". Es exagerado convertir el pecado original en un *Deus ex machina*, del que se echa mano para convertir la creación divina en una obra de Satanás o del pecado.

Pero es también claro que la articulación natural *fysis-dynamis-telos* no funciona como ley natural y dialéctica. Se habla de una "deficiencia constitutiva" (Heidegger), como fórmula filosófica de explicación. Se habla también de un "misterio de lo sobrenatural" (De Lubac). Conocidas son las controversias provocadas por Bayo y Jansenio en un ambiente aristotélico, y las exageraciones a que dieron lugar los malentendidos: el hombre quería presentarse a Dios con el estatuto de su "*natura humana*" para hacer reclamacio-

28. BLANCHARD, P., *Sainteté aujourd'hui*, Lyon 1954.

nes, protestas y demostraciones. Todo eso pasó, pero corremos el peligro contrario: negar la existencia del pecado original<sup>29</sup>.

#### 7. Amor y catarsis.

¿No será excesivo reducir todo el campo de la vida al amor, o ampliar el concepto de amor a toda la conducta humana individual y social? No hay exceso alguno, si el problema se plantea correctamente.

En efecto, es ya común considerar las cuatro pasiones fundamentales (amor, odio, esperanza, temor) como formas fundamentales del amor: el ordenar esas pasiones será simplemente ordenar el amor. San Agustín llevó más adelante la amplificación, al definir las cuatro virtudes cardinales o morales como formas cardinales de amor: prudencia es amor prudente, justicia es amor justo, fortaleza es amor fuerte y templanza es amor templado. De ese modo, el amor natural, como energía y motor originario, impera también en la vida humana, en el reino de la libertad.

Tal amplificación ha suscitado controversias, siempre que el problema se plantea mal. Por ejemplo, si esa visión del amor se compara con el aristotelismo, en el cual cada virtud se define por su "objeto formal", aparece una contradicción: sería excesivo confundir la esperanza con el temor o con el odio, alegando que se reducen al amor; sería asimismo excesivo confundir o identificar la justicia con la limosna o con la virginidad, alegando que tales virtudes son meras determinaciones o atributos del amor. Por consiguiente, tales "reducciones" son falsas: dentro del tratado moral *De virtutibus* es necesario distinguir las virtudes y vicios por el objeto formal, distinguiendo así lo que es bueno y lo que es malo "objetivamente".

Pero la Teología espiritual no se contenta con virtudes abstractas y objetivas, ya que sabe que existen vicios virtuosos y virtudes viciosas. Por lo mismo, y sin pretender practicar "reducciones obje-

---

29. LIGIER, L., *Péché d'Adam et péché du monde*, 2 vols., Paris 1960. El Protestantismo actual, fuera de la escuela de K. Barth, va suavizando sus posturas. Habla de una Revelación natural, y de una Ética cristiana con facilidad. Dostoyewsky, en la leyenda del gran Inquisidor (Hermanos Karamazov) describe la cruz de la libertad.

tivas", prefiere estudiar el punto de vista del sujeto, la intención o intencionalidad de ese sujeto. Tampoco se trata aquí de buscar una "moral de intención", que llame bueno a lo malo o malo a lo bueno. Se trata de saber si lo bueno está dañado por una mala intención, o si lo malo está corregido por una buena intención, ignorancia o falta de libertad. Y de este modo, el amor abarca toda la llamada vía purgativa<sup>30</sup>.

---

30. DE LUBAC, H., *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965.  
PALIARD, J., *Maurice Blondel*, Paris 1950.

#### IV. ORDENACION DEL AMOR.

##### 1. *El ideal*

La voluntad de Dios debería ser el criterio absoluto para ordenar el amor. La dificultad consiste en conocer esa voluntad de Dios, e imprimirla en nuestro ánimo, de manera que nuestra voluntad pudiera coincidir aproximadamente con la divina. Sólo entonces podríamos hablar de un *Ethos* absoluto, es decir, de un sistema recto de estimaciones y preferencias en el amor: ese criterio absoluto sería el ideal absoluto para comparar lo que realmente soy con lo que yo debería ser. Mas, ante la imposibilidad de contar con un ideal tan bello, es preciso pensar en otros ideales imperfectos, pero más asequibles.

Hay ideales que son irrealizables para un sujeto en forma genérica: "yo debería ser así, pero no puedo serlo, porque soy de hecho... mujer, varón, nórdico, judío, viejo, negro", etc. Hay también ideales irrealizables para un sujeto en forma concreta: "yo debería ser así, pero no puedo serlo, porque soy... débil, cobarde, enfermo, mal educado, inconstante, etc. Tales ideales son inútiles y perjudiciales. Hay, en cambio, otros ideales que son realizables. Los grandes hombres pueden ser considerados como "modelos", como ideales concretos. Lo malo es que "cuando Dios hace un santo, rompe el molde"; por eso, tales ideales son también hipotéticos.

Subsiste sin embargo, la ley general: los grandes hombres, las grandes acciones poseen un poder de arrastre, porque son atractivos: provocan la admiración y con ello la imitación. El mejor predicador es "Fray Ejemplo" (S. Francisco). *Verba movent, exempla trahunt*. Hasta los niños imitan a los héroes de la televisión.

El problema no es abstracto, sino concreto. Porque, cuando queremos plantearlo en "nuestro caso" ya nuestros padres, maestros, confesores, directores, propagandistas, nos han "recomendado" ciertos ideales, que quizá ni nos van a nosotros, ni a la circunstancia en que vivimos. Quizá nos han instalado ya en un falso ideal, y nos hacen correr por una pista falsa. ¿Cómo podríamos aceptar un falso ideal, como criterio para ordenar nuestro amor, o regular nuestra conducta, o nuestro sistema de estimaciones y preferencias?<sup>31</sup>

---

31. MILLÁN, A., *El problema del ente ideal*, Madrid 1947.  
ALLERS, R., *Das Werden...* p. 153-191.

## 2. *Ideal realizable.*

¿Cómo podemos saber si un ideal es realizable o irrealizable? Tendríamos que conocer, no sólo el yo, sino también la circunstancia, y eso parece imposible. En la práctica, el problema no es tan difícil. Por ejemplo, para conocer la circunstancia tenemos hoy a nuestro alcance una inmensa información de la psicología, sociología, filosofía y teología actuales. Para conocer el yo, todos tenemos un conocimiento aproximado de nosotros mismos; luego viene el prójimo y nos ayuda con sus críticas; luego entendemos que nuestra libertad está muy restringida; finalmente, el conocimiento de los valores obra como iluminación personal. El problema es, pues, "viable".

Deberemos comenzar por la "teología negativa": el examen de conciencia, la confesión sacramental, las críticas ajenas, etc. nos muestran nuestras "faltas". Suprimir faltas es rellenar huecos. Todos sabemos que curar una dolencia es ganar salud y energía positivas. El problema es difícil y lento: San Pedro juró en la última Cena, y a las pocas horas perjuró: la tentación lo había derribado. Dios le "tentó" como tentó a Abrahán y Job, y lo encontró demasiado débil y soñador.

Es, pues, necesario ensayar, probar. Como dicen los ingleses, *Try only!* Cristo habló de los cálculos que debe hacer un hombre, cuando va a levantar una torre, o dar la batalla a su enemigo (Lc 14,28). Hay que ser prudentes y no proceder a lo loco. Los primeros cristianos comprobaron que muchos se adherían, y luego volvían al vómito. Todo eso no impide el ensayo y la prueba, cuando se espera el éxito y cuando se toman las precauciones y providencias necesarias. Es más, será preciso mantener la fórmula "*audaces fortuna iuvat*", la fortuna se complace en coronar a los audaces. Colón no hubiera descubierto América, si hubiera querido apurar hasta la evidencia sus investigaciones sobre Cipango.

Es necesario, eso sí, tomar las precauciones y proceder con arrojo. Con miedos, vacilaciones, medias tintas, paños calientes, sin confianza en el éxito, todo ideal es irrealizable<sup>32</sup>.

VALLEJO NÁJERA, *Niños y jóvenes anormales*, Madrid 1941.

RIBERA, J., *La superstición pedagógica*, Madrid 1910.

GARCÍA HOZ, V., *Diccionario de Pedagogía*, 2 vols. Barcelona 1964.

32. SCHELER, *Ordo amoris*, p. 123.

BEAUDENON, L., *La formación en la humildad*, 3 ed., Barcelona 1944.

### 3. *Ideal auténtico.*

Es peligroso hablar de ideales. Ese término dirige la atención hacia el sujeto individual y no hacia la circunstancia: se abre la puerta al mercantilismo, autocomplacencia, narcisismo, concupiscencia de mando, de honra, de poder, placer, saber, etc. Esto parece inevitable después de varios siglos de subjetivismo y burguesía, en los cuales el egoísmo trabaja siempre bajo capa de piedad y caridad. Lo único que podemos hacer es desviar la atención hacia finalidades diferentes de las egoístas, ya sean individuales o comparativas: el Reino de Dios, el servicio social, la caridad con el prójimo, etc. El ideal auténtico reposará siempre sobre la base de la humildad personal.

El ideal auténtico no es, pues, nunca una maqueta modelo, que haya de ejecutarse, sino algo que tiene que inventarse: consiste en una relación entre la humildad del sujeto y las necesidades ambientales. El Verbo vino al mundo a cumplir la voluntad del Padre, desde luego: esa voluntad era revelar al mismo Padre y organizar la Iglesia como Reino de Dios dentro de la historia. Del mismo modo, cada persona debe cumplir en el mundo la voluntad del Padre: esa voluntad consistirá en resolver los problemas planteados por el ambiente, por la circunstancia, por las necesidades, abusos, pecados, miserias circundantes. Eso no significa que "el hombre haya sido hecho para el sábado", sino que "el Hijo del Hombre tiene poder también sobre el sábado". Una cosa es el personalismo, y otra el individualismo: aquel es siempre relacional, mientras éste pretende ser absoluto.

El término "servir" es utilizado como criterio para marcar ideales auténticos. En efecto, una cosa es servir al ideal, y otra servirse del ideal. El egoísmo tiene mil disfraces sensibles y espirituales, pero siempre deja entrever que se coloca a sí mismo en fin, y convierte los objetos en medios; por el contrario, el amor convierte a la persona en medio para los objetos a los que se sirve. Ese es el problema: servir a Dios o servirse de Dios, servir al prójimo o servirse del prójimo, servir al mundo o servirse del mundo, etc. Sin duda hay un egoísmo ordenado, pero hay otro desordenado<sup>33</sup>.

---

33. ALLERS, I. C.,

BLONDEL, M., *L'action*, Paris 1893. En dos vols. en 1936 y 1937.

Según el Evangelio, cada hombre es un siervo, un criado de Dios. Se dirá pues, "siervo útil" o "siervo inútil", por relación a los intereses

#### 4. *La humildad auténtica.*

Hay una humildad inauténtica, ya que la humildad tiene muchas falsificaciones. Por eso dijo Sócrates: "por los agujeros de tus andrajos, oh gran Kleantes, se descubre una inmensa soberbia". El egoísmo, el resentimiento, la envidia, la venganza, la incapacidad, el fanatismo y aún la ignorancia, muestran por los agujeros de sus andrajos una mal disimulada soberbia. El necio da gracias a Dios, porque ocultó sus secretos a los sabios-soberbios y se los reveló a los humildes, que son él, a su juicio. Por eso Santa Teresa, al afirmar que la humildad es la verdad, se burlaba de los que dan gracias a Dios por unos talentos que no han recibido.

En la escuela de Adler se ha puesto especial cuidado en apurar la fórmula teresiana: "la humildad es la verdad". Se interpreta la fórmula frente a un complejo de superioridad y frente a un complejo de inferioridad. Se parte de la base experimental: cada cual tiene ya una estimación acerca de sí mismo, de sus fuerzas y potencialidades. Se engaña quien vive en un complejo de inferioridad o en un complejo de superioridad; está en la verdad quien tiene sentido de la realidad, y ha medido sus fuerzas en la experiencia. Este es el hombre; cuando es cristiano, reconoce su misión de estar colocado entre Dios y el mundo, y se dispone a realizar la misión entregando al mundo lo que recibe de Dios, en justicia y con la mayor aproximación posible.

La humildad cristiana va mucho más allá: por un lado, se funda en la *kenosis de Cristo*, así puede repetir: "no yo, sino la gracia de Dios conmigo" (I Cor, 15,10); por otro lado, se siente enviada al mundo para revelar la gloria de Dios. Se diría que la humildad cristiana no es un ideal, sino más bien un complejo de inferioridad. Sin embargo, ahí está la sabiduría del cristianismo: ese cristiano que parece rebajarse, repite con S. Pablo: "todo lo puedo en aquel que me conforta (Filip. 4,13). A la humildad se la reconoce, no por su abatimiento, sino por su audacia, por su valentía, por la gallardía con que se arriesga a las obras grandes, contando con la gracia de Dios. El humilde es un "dios de gracia"<sup>34</sup>.

---

de la casa de Dios. El inútil, el *serve nequam*, es automáticamente malo; quizá no es mal hombre, pero es mal siervo, pues no vale para el servicio: puede un reloj ser de oro, y no marcar a las horas.

34. KLUG, I., *Las profundidades del alma*, Madrid 1954, p. 49-78.

ADLER, A., *Menschenkenntnis*, Leipzig 1927.

### 5. *El proyecto vital.*

Como "hipótesis de trabajo" podría pasar. Pero sería peligroso tomar ese infantilismo por una "teoría seria". En primer término, nunca sabemos si esta noche nos arrancarán el alma (Lc 12,20). En segundo lugar, en toda hipótesis de trabajo acontece que el trabajo mismo desmonta la hipótesis, y obliga a formular una nueva hipótesis más exacta y seria. En tercer lugar, cada persona pertenece a un conjunto y cobra sentido de este conjunto: sería ridículo que una célula del organismo se inventase un "proyecto vital" para sí misma, o para el conjunto. En cuarto lugar, todo el movimiento de la historia humana implica imperfección y azar, o contingencia, elemento imprevisible: Camús hacía "proyectos vitales" y murió de un accidente de automóvil, cuando menos lo esperaba. ¿Quién es el hombre que alcanza madurez y perfección? Muchos mueren en la flor de la edad, cuando más se esperaba de ellos; aun el viejo de cien años, cuando mira hacia atrás, considera su existencia como un fracaso o como una mínima parte de sus potencialidades realizadas: la familia, el ambiente, el grupo, obligan a vivir en posición incómoda, a dejar a un lado nuestra auténtica misión; así nos asombramos de que algunos hombres, que llamamos "grandes" hayan sido capaces de "realizarse".

Por otra parte y por lo general, cuando alguien se hace su proyecto vital, suele ignorar que ese proyecto se lo han dado ya hecho los demás: el ambiente, la atmósfera, el sistema en que vive, las relaciones personales y sociales. El problema de la libertad real del hombre queda siempre aquí sin solución. Quizá quien se cree más libre, es el más iluso e inconsciente, un mero juguete de su "escuela", un muñeco que habla. De ese modo por los "proyectos abstractos" crece en el mundo el mal, el poder de la Bestia, por la escasa eficacia de los creyentes (Apoc 13,1-18). Cuando un asceta, por salvar su preciosa alma, según su proyecto vital, deja el mundo a merced del diablo, Este se regocija; le importa poco la suerte de un tonto, si logra dominar el mundo.

Finalmente, no hay posibilidad de un proyecto vital: sólo hay proyectos comunitarios, orgánicos, sociales: todo bien y todo mal

---

SCHELER, M., *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn 1923.  
SPRANGERS, E., *Lebensformen*, 5 ed., Leipzig 1927.

de la persona es un bien y mal sociales. La vida personal tiene carácter escatológico y sólo permite "proyectos escatológicos"<sup>35</sup>.

#### 6. *El ideal y la conciencia.*

Podemos admitir el "proyecto vital" como mera "hipótesis de trabajo", mito relativo, pero útil. Su valor será meramente provisional: lo que importa es la conciencia, el momento presente, los pies colocados en la tierra, las manos puestas en el timón. Quien se obsesiona, mirando a la estrella polar, puede encallar en el bajío. Quien no cesa de contemplar la crestería de la sierra, tropieza en el camino áspero y se desanima. Por lo mismo, es necesario atenerse a la propia conciencia.

Pero, como acontece con la humildad, acontece también con la conciencia. Tiene varias falsificaciones, entre las que descuellan la "conciencia domesticada" y la "conciencia ventrilocua". Hay una conciencia domesticada, que está al servicio del egoísmo y del interés, una suerte de mono sabio, que dice lo previsto y ha sido amaestrada para hablar y callar. Hay también una voz interior, que parece venir de Dios, y viene del vientre, del estómago, de los pulmones, del epigastrio. La autenticidad es fácil de discernir, por lo menos para los demás: tales falsificaciones están siempre al servicio del egoísmo, no del Reino de Dios y su justicia.

La conciencia auténtica brota de la sustancia del alma (no es una potencia aristotélica); dice la verdad al hombre con libertad y elegancia. Habla con autoridad, ya que vive apostada junto a la frontera de Dios, en la misma sustancia del alma; no es un mero instrumento de actividad, una mera "causa instrumental", al servicio del egoísmo. Constituye el puente internacional de la frontera con Dios. En ese puente tiene montadas sus propias oficinas de control, de aduana y reconocimiento. Por su naturaleza y función, supera todas las habilidades de las ideologías, si no se deja envenenar, domesticar o drogar.

El ideal va a identificarse con la conciencia. Cada sujeto es preguntado por su intencionalidad, y ese es el problema esencial. Cuando al sujeto le preguntan qué pretende, qué busca, qué desea, etc. tiene que expresar sus ideales, más o menos confusos. Se ve obligado a "aterrizar", a concretar ideales, a decir con sencillez qué quiere, qué puede y qué debe hacer<sup>36</sup>.

35. WINKLHOFER, A., *Ziel und Vollendung*, Ettal 1951.

36. Es curioso el estudio de Goethe, presentado por Scheler y amplifi-

## V. DESTINO Y LIBERTAD

### 1. *El destino, como imposición.*

Nos encontramos aquí con una confusión de vocabulario en el uso de los términos destino, vocación, sino, sentido, etc. La lengua castellana es exhuberante y barroca, por su Siglo de Oro. Pero hay en ella falta de continuidad: en la actualidad tales términos necesitan nuevos fundamentos. "Destino", por ejemplo, puede significar "el lugar de destino", en el lenguaje actual de los transportes y medios audiovisuales: "Destino, Barcelona; Destino, la juventud", etc. Pero significa también lo que destina, la causa, el mismo sistema de transportes u orientación de los medios audiovisuales: "este servicio está destinado a..." o "este programa está destinado a..." Nosotros preferimos este segundo sentido, al modo de la *Bestimmung* alemana.

Nuestra opción se opone al barroquismo de la primera interpretación. Se me dice que estoy "invitado" a ser quien debo ser. En realidad estoy "destinado", y no sólo "invitado". "Percibir mi destino" no es imaginarme "adonde me llevan a parar", sino averiguar quién me lleva y cómo me lleva. Sobre esto puedo indagar y averiguar, pero no sé adónde me llevan, cuál es mi sitio de "destino". Por eso, la confusión vuelve, si se acepta el destino como meta: "el destino es una meta que vamos fundando nosotros mismos, a medida que existimos". Camino y meta son lo mismo.

Nuestra opción nos libera de confundir el destino con la vocación o sino, y con el deber y el ideal. Oímos decir: el hombre se siente profundamente libre; se siente ligado (vinculado) a un profundo destino, que le sujeta, pero que le expresa en lo más hondo de su ser y de su existir; se siente llamado a ese destino, como una misión excepcional", etc. El destino es la misión. Porque el hombre no es mera libertad; sino que vienes "destinado". Y lo que nos pre-

---

cado por Ortega y Gasset. Se ha convertido en un ejemplo clásico, que puede aplicarse a todo sujeto. Pero no se plantea el problema de la "conciencia de Goethe", que es el problema fundamental.

ocupa en esa destinación es, no el lugar a que nos envían, sino la fuerza con que nos envían. Por eso es posible hablar de *heirmarmene* y *ananke*, o también de *fatum* y *destinare*: lo que interesa es la ley, no el *adresse*<sup>37</sup>.

## 2. Arrojados al mundo.

No debemos escandalizarnos de esa fórmula, acuñada por el existencialismo. San Agustín la presentó con mayor dureza, diciendo: "arrojados al mundo a tontas y a locas". A los que hablan de utópicos "proyectos vitales", hay que recordarles los factores:

1. Cuerpo, alma, herencia, familia, patria, cultura, clima, etc.
2. Sexo, edad, vitalidad, estatura, potencias, pasiones, biología, etc.
3. Constitución física y psíquica, temperamento, carácter, complejos, conflictos, inconsciente, intenciones oscuras, resentimientos, etc.
4. Circunstancias, estructuras, ambiente, secta, etc.

Sería inútil recurrir al concepto de providencia para anular el concepto de destino: la providencia misma se convertiría en una jaula de nuestra existencia: ni un gorrión, ni hoja de árbol, caen en tierra sin permiso del Padre celestial. Una fe cristiana, viva y minuciosa, tiene que santificar y bendecir los barrotes de la jaula existencial, dentro de la cual opera libremente el hombre como un canario. De ese modo, aparece el absurdo de los "proyectos vitales".

Pongamos ejemplos. Los Apóstoles, S. Pablo, S. Agustín, S. Benito, S. Francisco, S. Ignacio, etc. ¿tenían algún proyecto vital, o tenían la menor idea de su "figura ideal"? Ni por asomos. Comenzaron a abrirse camino. Su camino no significaba "la meta", sino más bien la necesidad de caminar con buena intención. Alabamos a los que triunfaron, es decir, a los que tuvieron "éxito"; olvidamos a los que no triunfaron, aunque quizá merecieron mucho mejor el triunfo. Condenamos la "ética del éxito", pero la practicamos y vivimos.

---

37. CABA, *La presencia*, l.c. Esto significa que el problema sólo nos interesa en cuanto el destino pueda "destinar", es decir, determinar o condicionar la libertad humana. Es hermosa la metáfora del camino pero es peligrosa; el camino de un "segador" es segar y la meta es "lo que ha segado". Fácilmente el camino se convierte en un "paseo", no en un "quehacer". Conviene, pues, aceptar plenamente el concepto de destino, no para eludir el concepto de libertad, sino para plantear el problema humano.

La literatura sapiencial está escrita por los triunfadores. Viene a decirnos que es posible y aún fácil descubrir “el orden primordial”, el sistema de leyes que rigen el mundo humano. Los libros de Job y del Eclesiastés nos ponen en guardia contra tales ilusiones. Dios tiene sus planos. Pero nos envía al mundo a levantar una fábrica, sin darnos los planos... ¿Cómo podremos levantar los planos y la fábrica?<sup>38</sup>.

### 3. *Espectáculo.*

Continuamente se oye decir: “no hagas cosas extraordinarias; haz extraordinariamente bien las cosas ordinarias”. ¡Qué hermosura! Algunos críticos agudos han aplicado (analogía) la espiritualidad a la plaza de toros, para acentuar la diferencia entre el sustantivo y el adverbio, entre “lo bueno” y “bien”. Supongamos que cada sujeto es un torero; se encuentra frente al toro del destino, y tiene que lidiar como “espectáculo de hombres y de ángeles”. Esta analogía nos gusta, aunque no nos guste la “fiesta nacional”.

En primer lugar, vemos la vanidad del lenguaje usual. No podemos decirle a un torero: “no hagas cosas extraordinarias, haz extraordinariamente bien las vulgaridades”. Ese torero tiene que saber cuál es su sitio en la plaza, cuál es su función y cuál es la faena que en cada momento tiene que ejecutar. Todo eso tiene que pensarlo frente a un público, que llena los graderíos, y frente a unas leyes de tauromaquia que conocen todos los entendidos.

El torero es libre y puede hacer lo que quiera, pero dentro de la plaza y dentro del plan del empresario que es Dios. Puede recurrir a los trucos, que nunca faltan; puede recurrir al tremendismo temerario, jugándose la vida, pero demostrando que no sabe lidiar legítimamente; puede dar capotazos hábiles, y distraer al público, ajustándose a un orden objetivo de funcionario y profesional; puede fi-

---

38. Tenemos pues, condicionamientos físicos, biológicos e históricos, que son otras tantas jaulas. Sólo dentro de ellas podemos hablar de libertad. Y aun eso no basta. En efecto, la libertad se ve comprometida también con atractivos espirituales. Por qué se convirtieron los primeros cristianos, cuando sólo se les ofrecía la espada, la persecución y la ignominia? Honramos a san Esteban protomártir, pero olvidamos a los anónimos que fueron apedreados, crucificados, apuñalados por los sicarios judíos. Los libros de Job y del Eclesiastés nos previenen: ¿Es nuestra literatura piadosa una “literatura sapiencial”, que va demasiado lejos? No hay que olvidar que flotamos en el misterio.

nalmente entregarse, arriesgarse, cogerle cariño al toro, lidiarle realmente, enfrentarse con él, dominarlo, domarlo, convertirlo en un juguete, y demostrar al público, a los ángeles y a Dios, que hay una gran diferencia entre la bestia ciega y el hombre libre. El hombre no debe someterse al destino, como el torero no debe someterse a la fiereza del toro.

Esto significa que lo importante es tener un "torero" y no un "espontáneo". El problema no se resuelve con consejos pedagógicos: "guiados por las aptitudes personales: el éxito será más fácil, la satisfacción personal más alentadora, el equilibrio entre el interior y el exterior más estable, el servicio social más eficaz..." Magnífico, pero...<sup>39</sup>.

#### 4. *Lidiar legitimamente.*

La existencia es una corrida, como pensaron Goya y Picasso. Tiene sus causas, motivos de credibilidad, credulidad, empresario, público, estructuras, toreros malos, regulares, buenos y geniales y finalmente el toro. En todo caso, es una comparación excelente, para la brega de la vida.

Es corriente exagerar el carácter dramático de la lidia, el riesgo ante la cornada y la muerte. Puesto que muchos de los que mejor lidiaron, cayeron ensangrentados en la arena, se destacan la valentía, el riesgo y un cierto desdén ante la mala suerte. Hay también una visión de la existencia como riesgo deportivo, como desafío al destino, como provocación a la fortuna, como confianza en la buena estrella. En el fondo, es una visión recta: sin la buena suerte, sin la gracia divina, poco se podrá hacer en este mundo de trampas y cepos.

Sin embargo, la lidia legítima no es tremendismo o temeridad, sino ciencia y arte. Para ponerse delante de un toro, se necesita una preparación adecuada; se necesita ser un diestro. Se corre el riesgo, desde luego, pero "legítimo": un riesgo diferente del que corren el chulo, el loco, el espontáneo, el aficionado. El diestro conoce

---

39. Muchos sujetos, científicamente colocados en la Estructura y en pleno derroche de privilegios, fueron a parar al pilón. Otros, mal colocados e indefensos, salieron airosos y en hombros. Hay una ley de compensación y supercompensación. Las facilidades adocenán a la gente y las dificultades obligan a "saltar": es el estilo lacónico. Quizá Esparta educaba mejor que Atenas.

bien al toro y le sigue las vueltas hasta dominarlo, hasta demostrar la superioridad del hombre sobre la bestia, hasta irlo llevando hacia la muerte y lo hace ante el público, convertido en espectáculo del mundo, haciendo ver que el hombre es una figura científica y artística, que explica la civilización humana: el hombre dominó a la naturaleza, domesticó a los animales, y se hizo señor de esta plaza de la tierra.

En el coso se pone de relieve la dificultad de torear legítimamente. Así debe hacerse, puesto que la brega es difícil. Basta contemplar a un torero y verle hacer: cada faena es una lección para enfrentarse con el propio destino: la preparación, la escuela, el estilo, el señorío, la calma, demuestran que un hombre sabe medir el terreno de la fiera y el terreno propio. Junto al coraje aparecen el arte y la sabiduría. Se dan desplantes, pero bien calculados<sup>40</sup>.

##### 5. *Calma y fe.*

Aunque algunos diestros caen ensangrentados en la arena, se trata de un accidente. En todos los órdenes de la vida acontece eso. Un médico decía: "no sé cómo podemos mantenernos en pie, teniendo tantos órganos y funciones y tantas enfermedades para cada uno de ellos, tantas amenazas y microbios en el aire, en el agua, en los alimentos, en la sangre y en la carne". A pesar de tantos riesgos, la vida se propaga y avanza. Una de las estampas más sugestivas del Evangelio es la barquilla de Pedro, zarandeada por las olas. Cuando se derrocha tal dramatismo en esa pintura, se deja entender que los primeros cristianos no comprendían cómo la barquilla podía mantenerse a flote: pero han pasado XX siglos, y la barquilla sigue ahí flotando y zozobrando como siempre. Y la Iglesia debe su eterna juventud a los bandazos.

Tienen pues razón los psicólogos que hablan de compensación y supercompensación. Las excesivas facilidades adocen al hombre mientras que las dificultades le obligan a "saltar", a mantenerse ágil. Sin duda que ocurren "accidentes", pero no pueden servir de norma general. La norma general es lidiar legítimamente con calma

---

40. Goya y Picasso muestran una excelente analogía entre el toreo y la existencia. Cfr. Conde de las Navas, *El espectáculo más nacional*, Madrid 1899.

y con fe, con la convicción de recibir la corona y no la cornada. (II Tim. 2,5).

Eso es valedero también en el terreno de la fe. También la Iglesia es una plaza para la corrida, como S. Pablo se complacía en repetir: "He lidiado una excelente brega, he consumado la corrida, he mantenido la fe; espero la corona de justicia" (II Tim 4,7). Y a su discípulo Timoteo le aconseja: "Lidia bien esa corrida de la fe, conquista la vida eterna (I Tim. 6,12).

A veces es casi imposible mantener la serenidad, no dejarse contagiar por el pánico, por el nerviosismo y por las pasiones. Pero la fe ayuda mucho a la calma. No se trata del indiferentismo estoico de la apatía. No. El hombre que se enfrenta con el destino, se opone humanamente al destino; no es el destino, no es la mera fuerza ciega, lo que se impone al hombre. La valentía es compatible con el miedo, con cautela, y en todo caso con la resignación ante lo inevitable<sup>41</sup>.

#### 6. *La prudencia*

Volvemos a la conciencia. No hay pues métodos científicos, automáticos, para "realizarse". La superstición pedagógica, que repite "la ciencia hace milagros" está desacreditada por la experiencia y la observación más elemental. La beatería supersticiosa es el origen de la mayor parte de las "plagas de Egipto", que nos agobian. Nos dominan la organización, las universidades, institutos y colegios, los títulos y escalafones; pero con demasiada frecuencia sólo hallamos "hombres de paja", que viven a expensas del sistema, en lugar de servir al sistema. Es pues claro que la ciencia y la técnica no resuelven el problema humano, si bien pueden contribuir a iluminarlo y facilitarlo.

En sentido contrario, topamos con los fanáticos y desaprensivos, que repiten: "la obediencia hace milagros". Se supone que quien es incapaz de explicar matemáticas, las explicará admirablemente, si al levantarse de la cama se santigua, y si obedece al superior, el cual representa nada menos que a Dios. Tomad en el magnetofón

---

41. Cuando Frascuelo dio la alternativa a Guerrita, al ver el toro que le había tocado, le dio la primera lección: "dale pocos pases con la mano derecha; en cuanto se te ponga, éntrale con muchos pies, porque está dificultosillo. Anda, que yo estaré a tu vera". Así daba san Pablo la alternativa a Timoteo.

una clase de matemáticas, dada por alguien que no las conoce, y que obedece a sus superiores, y no necesitaréis pruebas. Tanto monta la beatería científica como la beatería piadosa; ambas son mera superstición.

Nos queda, pues, tan sólo el probabilismo como punto de partida. Pero es suficiente: quien hace lo que puede, no está obligado a más, y pelea legítimamente (II Tim 2,5) ¿Quién podría recriminarlo? No pidió certificados ni patentes al Papa, al Obispo, a los gobernadores civiles, militares o eclesiásticos, al superior mayor del castillo, al superior de la casa, al confesor, censor, director, a los camaradas o al pueblo. No pretendió protegerse, justificarse, consolarse. Corrió su riesgo alegremente, cargado con su cruz. Y a los que le daban consejos les regaló la fórmula de Manolete: "Caballero, las lecciones se dan al pie del toro". Eso significa que además tenía sentido del humor, que es la perfección de la prudencia. Puesto que hay que torear al destino, mejor es torear bien que torear mal<sup>42</sup>.

## VI. SINO O VOCACION

### 1. ¿Sino o mandato?

¿Cabe distinguir entre sino y vocación? En la apariencia, el sino (*signum*) es sólo una señal, un *tau* que llevamos marcado en la frente, y por el cual todos nos reconocen: es, pues, un escudo, una bandera, una librea o uniforme. En cuyo caso, si no coincide con la vocación, no nos interesa, pues pertenece a las "señales de la circulación". Pero, al parecer, el sino es algo más que un signo externo una divisa para los demás: viene a identificarse con la vocación, con los signos de los tiempos que cada sujeto percibe para orientar su propia vida o conducta. No un signo, sino una orden, o mandato.

Es algo muy diferente del destino. Este tiene carácter objetivo, físico, determinante. En cambio, el sino es subjetivo, relación consciente entre el destino y la misión. En la escena de la transfiguración, Lucas entiende que Moisés y Elías, seres sobrenaturales, comentaban la Pasión y Muerte próximas de Jesús (Lc 9,30). En esa

42. RIBERA, J., *La superstición... l. c.*  
 GARCÍA HOZ, V., *Diccionario de Pedagogía*, 2 vols. Barcelona 1964.  
 VALLEJO NÁJERA, A., *Niños y jóvenes anormales*, Madrid 1941.  
 WINKLHOFER, A., *Ziel und Vollendung*, Ettal, 1951.  
 BOROS, L., *Mysterium mortis*, Freiburg i. Br. 1964.

forma externa, se nos intima la teoría de nuestra propia transfiguración, en la que se nos habla de nuestra pasión y muerte. Los alemanes identifican a veces los términos *Einsprechung* (invocación, locución interior) y *Einleuchtung* (iluminación, inspiración).

Por de pronto, es necesario diferenciar bien el sino del destino. Además, hay que diferenciar bien la vocación o sino de la "misión". Vocación significa vinculación al mundo, fidelidad a Dios en el mundo, es decir, fidelidad a las circunstancias, bajo la iluminación de Dios. Por lo mismo, es un problema grave y difícil. Implica fidelidad a un pasado, pero con vistas a un futuro. El destino era ya una vocación elemental, en cuanto representaba la voluntad de Dios en el ambiente concreto. Pero ese destino queda desprovisto de su energía física y determinante: se convierte en un abanico de posibilidades. Lo que importa ahora es ligarlo con el futuro, con la misión que yo personalmente tengo que cumplir o realizar en mi ambiente, para realizarme a mí mismo. El destino me orienta, me alude y llama, pero me deja en libertad para optar<sup>43</sup>.

## 2. ¿Quién habla dentro de mí?

Mis angustias humanas comienzan al separar mi yo empírico (soy) de mi yo ideal (debo ser, tengo que ser). Hay un yo ideal, que pretende encarnar en mí, que me habla acerca de "lo que debo ser" y de lo que "tengo que ser". Cuando se me dice que "debo ser así", se me habla de una obligación o vinculación "moral": el problema deberá plantearse y solucionarse de acuerdo con la moral; cuando se me dice que "tengo que ser así", me veo ante la ambigüedad: quizá es un problema de física, anunciándome que mi libertad es un mito; quizá es un problema de cálculo y barrunto, anunciándome que terminaré bien o terminaré mal, puesto que se han visto ya muchos casos como el mío; quizá se trata de una confusión, anunciándome que "tengo que ser" lo que "debo ser". Este es ahora mi problema: ¿Qué tengo que ser yo? ¿Quién lo sabe, quién lo manda o determina, o exige? ¿La moral, la biología, la política, la revelación, las brujas de Macbet?

43. ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, Madrid 1946, IV, p. 402.

—, *Id.*, *Meditaciones del Quijote*, Madrid 1957, p. 107.

UNAMUNO, M., *Vida de D. Quijote y Sancho*, 6. ed. Buenos Aires 1945.

SCHELER, M., *Ordo amoris*, p. 114 y 118.

HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, México 1951, p. 310-321.

CABA, P., *l. c.* p. 161s.

Los intentos que se hacen para explicarme ese problema son problemas auténticos, pero necesito comprobarlos. El estoico me manda "seguir a la naturaleza": es un problema de física: quiere que me deje guiar por mis gustos y preferencias biológicas; eso me sorprende, ya que el estoico no conoce la naturaleza humana: quizá no sabe que "la dulce vida" nos agrada a todos, y que es la vocación universal. ¿Por qué el estoico no se llama epicúreo? En cambio, el heroísta me manda *agere contra*, oponerme a la naturaleza; la llamada naturaleza está corrompida y es la peor consejera. El primero me dice: "haz lo que te gusta y acertarás"; el segundo me dice: "haz lo contrario de lo que te gusta y acertarás". En ninguno de los dos casos hallo certidumbre ni garantía alguna: a veces acierto y a veces yerro. La voz interior es, pues, un misterio. ¿Tendré siempre que preguntarme con Heidegger: "Quién me llama, Dios, el mundo, mi persona?"<sup>44</sup>.

### 3. *Carácter y vocación.*

¿Acaso el carácter determina ya la vocación individual? Se propone el carácter como "mismidad" del hombre. ¿Será tal, que se pueda contar con él de antemano, para sacar fichas y hacer encuestas? Hoy necesitamos saber por anticipado cómo tiene que pensar, decir y hacer cada hombre, puesto que el carácter es el "modo de ser" de cada uno. Es lo que decían los escolásticos: *homo determinatus ad unum*.

Tal pretensión parece verosímil, puesto que hay que contar con las virtudes (hábitos, rutinas). La vida sería insoportable, si en cada momento el hombre tuviera que plantear el problema general de su vocación. De hecho, el "pensamiento preconsciente" resuelve el ochento por ciento de los problemas de elección. El inconsciente y el hábito o rutina constituyen nuestra vida en su inmensa mayoría de acciones, pensamientos opiniones. Tal rutina es meritoria, desde luego, ya que ha sido lograda por repetición de actos, fatigas, angustias y sudores: es nuestra garantía; el volante o rueda que hace el movimiento uniforme, seguro, hasta que se pueda hablar de un

44. HEIDEGGER M., *Der Feldweg*, Frankfurt a.M., 3 ed. 1962.

RUBIO, D., *La filosofía del Quijote*, Valladolid 1953.

Véase la nota anterior. Pero también la circunstancia me habla y me obliga a responder a sus demandas.

*ethos*: "un *ethos* que vacila no es un *ethos*, sino un antojo". Pero es rutina.

Laten ahí la "idea griega", el determinismo, la física, el robot. La fórmula de Pascal "toma agua bendita y embrutécete" se toma tan al pie de la letra, que el sujeto se convierte en un bruto material o espiritual; para excusar ese tipo individualista de su estrechez mental se recurre a la "idiosincrasia", e incluso a la fórmula de Cristo "No se hizo el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre". Pero se trata de un abuso. Supongamos que Cristo hubiera dicho: "No se hizo el hombre para el Reino de Dios, sino que el Reino de Dios se hizo para el hombre", terminaríamos diciendo: "no eres tú para Dios, sino que Dios es para ti". Esto es francamente exagerado, ¿no? Y sin embargo...

Quizá los existencialistas exageran a su vez, al decir: "no hay carácter: eso es una idea griega". En efecto, hemos visto caer los cedros del Líbano, y hemos comprobado que cada Aquiles tiene su tendón débil. Por eso Cristo nos recomendó que pidamos a Dios: "líbranos del Maligno!"<sup>45</sup>.

#### 4. ¿A qué viniste?

El criterio de la vocación deberá, pues, ser, no lo que me convenga a mí, sino lo que demanden de mí las circunstancias, lo que reclamen el Reino de Dios y su justicia en mi ambiente. Ese criterio distingue muchos niveles: ¿A qué he venido al mundo, a mi pueblo o nación, a mi grupo o Congregación, a mi región o ciudad, etc? Todos esos niveles deberán irse subordinando en un contexto general. Así aparece el problema: yo no he venido al mundo por mi pie, sino que me han traído, y quizá me han traído también a otros niveles diferentes sobre los que habría que hablar analógicamente; hay otra voluntad superior a la mía, una voluntad que me intima: "Buscad primero el Reino de Dios y su justicia" (Mt 6,33).

¿Qué significa el Reino de Dios y su justicia aquí y ahora? Se nos acusa a los cristianos de dejar el Reino de Dios y su justicia

---

45. ALLERS, *Das Werden...* p. 6.  
 LORENZINI, G., *Caracteriología y Tipología*, 3 ed. Alcoy 1961.  
 STERN, A., *La filosofía de Sartre y el análisis existencialista*, Buenos Aires 1951.  
 GUSDORF, *La découverte...*: *La notion de Personage*, p. 210.  
 CIRLOT, J.E., *El estilo del s. XX*, Barcelona 1952.

para el otro mundo, desentendiéndonos del mandato de Cristo, que sin duda se refiere a este mundo. Se dice que nos refugiamos en "el fin último", para librarnos del "fin penúltimo": nos refugiamos en la eternidad griega para evadirnos del compromiso temporal, de la cruz de cada día; se nos compara a aquel sabio que trazaba círculos en la arena, mientras el enemigo daba el asalto a la ciudad, hasta que los soldados vinieron y le rompieron el compás en la cabeza.

Parece claro que un fin último supone un fin penúltimo, del cual depende en el orden ejecutivo: *primum in intentione est ultimum in executione*. Parece claro que consigue el fin último el que cubre legítimamente el fin penúltimo. De ese modo, el Reino de Dios y su justicia es una fórmula feliz, que reúne todos los fines. En el orden de la intención, es el fin primero, el que da sentido a todos los demás, la estrella que orienta al barco en su rumbo misterioso. En el orden de la ejecución, es el fin último, el que se consigue realizando los otros fines anteriores. Todo dependerá, pues, de lo que cada uno haya contribuido a establecer en la tierra el Reino de Dios y su justicia. Parece clara la vocación corporativa, liberada de sus mitos. Ese es el sentido cristiano de la vocación: "Trato de alcanzar la medalla de oro de la divina vocación" (Filip 3,14)<sup>46</sup>.

##### 5. *Mi puesto y mi función.*

Ni mi destino ni mi vocación son asunto mío privado o particular: la propiedad privada tiene siempre una dimensión social. Nadie puede ni debe desvincularse del servicio social, hacer la guerra por su cuenta. Esta obligación de justicia implica, al parecer, la obligación de restituir, de manera que se cumple el refrán: *non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum*. Quien defrauda al destino y a la vocación tiene que responder ante Dios, ante el prójimo y ante sí mismo del fraude: tiene que restituir en cuanto pueda. Siempre podrá fugarse por la puerta de servicio, y adoptar la figura del santo prófugo, de uno de esos que se mutilan en el frente para refugiarse en un hospital, o tiran las armas en vanguardia, para atender a los heridos caritativamente en la retaguardia. Pero "nobleza obliga", y esos que se dicen "santos de hospital" carecen, al parecer de nobleza y dignidad personales.

46. THIELICKE, *Der Evangelische Glaube*, p. 453.

El destino y la vocación me obligan a reconocer cuáles son en este mundo, (en que me encuentro "arrojado y llamado", o enviado), mi puesto y mi función, cuál es mi *oficio*. Necesariamente tengo que ocupar un puesto fijo y que realizar un cometido concreto. Tengo que conducirme dentro de una profesión concreta; soy libre de escoger esa profesión dentro de ciertas condiciones: por eso hablamos de "vocación" en el sentido de elección, suponiendo que hay libertad y mérito dentro de una obligación de nobleza. Dentro de cada profesión se puede vivir bien o mal. La profesión es un camino, pero dentro de ese camino hay modos de correr o de andar, y modos de sentarse y dormir. Unos se arrastran y otros marchan ligeros, con estilo, a paso de andadura. *Bene curris, sed extra viam*. Abandonaste el puesto, tiraste las armas, y ¿te llamas santo, porque haces caridad en el hospital? Hay factores que casi determinan el puesto y la función con la misma vocación. Paul Claudel decía: "uno sabe cuál es su vocación, cuando llega a un sitio del que ya no puede literalmente moverse". Pero eso hay que comprobarlo <sup>47</sup>.

#### 6. *Sino y preparación.*

Las categorías fundamentales de la existencia son *hacer, tener y ser*. El "estar preparado" pertenece al "tener", y se ordena al ser. El avaro tiene cada día más, y tiene cada día con mayor radicalidad y seguridad: así cae en la trampa, al subordinar el ser al tener: se hace esclavo de los valores que posee y de los apetitos con que los posee. Y sólo podrá liberarse de dos maneras: a) por el método cínico de Diógenes o de Crates, cuando arrojó sus alhajas al mar, diciendo: "os ahogo para que no me ahogéis vosotras a mí"; b) por el método cristiano, convirtiéndose en "administrador de Dios", reconociendo el carácter social de la propiedad privada.

El término "tener" abarca todo lo que "adviene" al hombre: cul-

---

47. El caso no es imaginario, sino real: hay quien busca refugios en tiempo de bombardeos: se busca una Congregación para liberarse de una situación comprometida, o se busca una situación libre para liberarse de una Congregación, etc. Cfr. KLUG, *Las profundidades*, ...El concepto de Cuerpo Místico nos da fácilmente a comprender que cada célula, órgano o función trabaja en un organismo: puede ser célula sana o cancerosa, puede entorpecer o facilitar el paso de la gracia divina. Ibsen se muestra obsesionado por este problema (Cfr. IBSEN, H., *Dramen*, Berlin 1964. Léase especialmente *Un enemigo del pueblo*, *Brandt* y *El pato salvaje*). SCHELER, *Ordo...*, p. 117.

tura, virtud, inteligencia, comprensión, etc. Por eso, el tener (ciencia, prudencia, valentía, responsabilidad, amor) es ya un modo de ser, que se consigue con el "hacer". Quien nada tiene que dar no es nadie. Es curioso que la Iglesia haya propuesto a los teólogos agustinianos como patrón a Sto. Tomás de Villanueva, un limosnero, al que los artistas presentan con una bolsa de dineros en la mano. Es una lección: poseer un capital material o espiritual y disponer de él a cada momento eso es tener y ser. Quien no está preparado para dar, nada puede dar: la fortuna la pintan calva, y sólo la retienen los que pueden cogerla por los cabellos de la frente, cuando se presenta, los que están al quite: *To be ready, that's everything!* Antes de lidiar legítimamente, hay que ser un diestro, con muchas horas de vuelo.

Este es el drama de la existencia, ya que el caso del "tener" se repite en el *hacer* y en el *ser*. Sisifo puso su ideal en llevar hasta la cumbre una roca "imposible" y se creía un Hacedor: eso no es hacer en el sentido de trabajar, sino en el sentido de "ejercitarse" tirando cantos al río; en sentido contrario, hay quien huye de la acción a la contemplación (Lc 10,42) con ganas de dormir. Y en la categoría del ser hay quien se empeña en ser Dios, o igual a Dios, o representante de Dios ante los demás, etc., pero hay también quien, al no poder ser Dios, se declara en quiebra y bancarrota, como pasión inútil...<sup>48</sup>.

### 7. Vocación y sacrificio.

La vocación es o reclama un sacrificio, un *rationabile obsequium* ¿Y qué significa "sacrificio"? Significa tres cosas: destrucción, don y sacralidad.

El sacrificio es una "poda". Poda no significa exterminio, sino esperanza de una nueva floración; no significa aniquilación, sino progreso, creación. El podar es un medio, ordenado al fin de promover la utilidad del rosal, o del frutal. El asceta se limita para aprovechar mejor sus energías, sabiendo el resultado de la poda: floración, palingenesia, resurrección.

48. GUSDORF, G., *L'expérience humaine du sacrifice*, Paris 1948, p. 1. MARCEL, G., *Etre et avoir*, Paris 1935; KIERKEGAARD, S., *Discours chrétiens*. Neuchâtel 1952, p. 113s; SARTRE, J.P., *L'être et le néant*, Paris 1943, 16 ed., p. 508s y 663.

El sacrificio es también un don. Y el don es simbólicamente la entrega de sí mismo: cada uno se da a sí mismo en su don. Antiguamente se ofrecían a Dios animales y hombres; el sacrificio humano fue suprimido con el tiempo, pero quedó sustituido por el animal. También aquí el don parece reclamar una "retribución". Caín y Abel esperaban sin duda la "bendición de Dios", cuando ofrecían sus dones al Señor. Algunos piensan que es de esencia del sacrificio esa mentalidad del *do ut des* (Gusdorf, Marcel). Que eso sea mercantilismo o no, mercantilismo material o espiritual, dependerá de la intención del oferente.

En el caso del asceta, el punto más importante es la sacralidad. Entramos en un mundo "reservado", en el que los ejemplos de este mundo no valen, o sólo valen según una analogía de proporción. En el mundo de lo sagrado se dan efectivamente la fascinación y el terror, el *inhorresco et inardesco* de S. Agustín. Por eso en este mundo de la sacralidad, el sacrificio tiene caracteres y rasgos muy especiales y propios. La "poda" queda sometida al Reino de Dios, y éste es el que guía la mano del que poda. El don que se entrega a Dios, como símbolo de la entrega personal; sólo será mercantilismo, cuando se trata de superstición, no de religión. Y la "santidad del sacrificio", o consagración personal tendrá caracteres, que escapan a la ciencia, a la filosofía y a la teología, para internarse en el campo de la mística<sup>49</sup>.

#### 8. Vocación y amor gratuito.

Lejos de ser mercantilista, el asceta es víctima del "orden en el amor". Puesto que el ascetismo está más allá del derecho y de la moral, la obligación del asceta es de nobleza y de generosidad gratuitos. El asceta piensa, como Antígona, que además de las ideologías y compromisos políticos, hay *ágrapha*, leyes no escritas sino inscritas

49. GUSDORF, l. c., ALIOTTA, A., *Il Sacrificio come significato del mondo*, Roma, 1947; CLAUDEL, A., "Sacrifice", en *DTC*, XIV, I, 1933 y en *Supplement*. Ibsen mantiene su idea fija: la vida auténtica lleva consigo el sacrificio, la cruz: el Dr. Stockmann se consuela al final, al quedarse completamente solo, diciendo: "el hombre más fuerte del mundo es el que llega a quedarse solo; (*Un enemigo del pueblo*); el Pastor Brandt tiene que sacrificar su felicidad, su propio hijo, su propia vida, y se consuela repitiendo, "¡o todo, o nada!"; Ekdal (*El Pato salvaje*) acepta una vida auténtica, pero al momento aparece la cruz: se destruye su vida familiar y su hija se suicida. Cfr. STERN, A., *La filosofía...* p. 214).

en los corazones que muchos no perciben. "Nobleza obliga", pero a solos aquellos que tienen suficiente sensibilidad o dignidad. La "utilidad" del sacrificio ascético no es para el asceta, sino para los otros. Indica, desde luego, una perfección personal, pero es en el fondo un *estajanovismo* espiritual, que se siente responsable y obligado en su comunidad.

Ese amor gratuito no es la prodigalidad animal o física del *bonum est diffusivum sui*. El asceta no es un incontinente: se da porque tiene motivos de credibilidad, motivos religiosos; se diferencia del bonzo, y del credulón. Sabe que, al sacrificarse y darse amorosamente, se asocia a la redención del mundo, al asociarse a ese Hijo, a quien Dios entregó gratuitamente por el amor al mundo (Jo 3,16). Su amor gratuito es, pues, racional.

Ese amor gratuito es también responsable e inteligente. En efecto, la filosofía moderna trata de convencernos de que todos somos culpables del mal del mundo por acción u omisión, por colaboración o falta de colaboración. Tenemos que repetir con Dimas, el ladrón de buen humor: "nosotros pagamos en justicia, pues nos cobran el precio de nuestras fechorías; pero él no hizo nada malo" (Lc 23,41). Y si el sacrificio de Cristo se explica por sustitución o solidaridad, el del asceta es hasta cierto punto obra de justicia estricta. Es, pues, una descarga de la responsabilidad de la persona individual y colectiva. Y es inteligente, porque entra en la intimidad de Cristo, liberándose así de escribas, fariseos, saduceos, zelotas, herodianos, soldados romanos y demás partidos. Vale más la intimidad de Cristo, el entrar amorosamente en su sacrificio, que convertir la casa de Dios en mesa de negocio (Jo 2,16). El amor gratuito, como María, escoge la mejor parte y eso es signo de inteligencia <sup>50</sup>.

---

50. La metáfora de la "poda y la de la "presa hidráulica" expresan bien el sentido positivo del sacrificio ascético. Cfr. S. Agustín, *De div. quaest.* q.30 y 31 PL 40, 19-21. Así interpreta el Santo la fórmula "te ofreceré un sacrificio voluntario", del Salmo 53: "amo voluntariamente, cuando amo gratuitamente" (*In Ps.* 53, 10 PL 36, 626s).

## VII. LA FIDELIDAD

### 1. *El compromiso temporal.*

La relación entre el Reino de Dios y la vocación nos impone la conclusión: "mantener el rumbo" y "saber manejar el barco". Junto a la estrella polar aparece la brega de cada día, el compromiso temporal (Mt 10,38). Dios impone ese compromiso, cuando Cristo invita a tomar la cruz. Y como no interesa ser bueno a mediodía o el lunes por la tarde, sino que es preciso ser cristiano siempre, se imponen el concepto de fidelidad, el concepto de hábito o virtud, el compromiso temporal.

Hay que desvincular esa fórmula de la picaresca que suele acompañarla, y que la ha hecho odiosa o sospechosa. Hay hombres responsables e irresponsables; estos últimos suelen avisar a los primeros: "tú eres un hombre responsable, tú estás obligado a cumplir tu compromiso temporal, a jugarte el honor, el puesto, la vida". Lanzan al responsable hacia la muerte con la alegría de eliminarlo y de ocupar su puesto. Por eso resulta peligroso hablar del compromiso temporal, trampa o cebo para los incautos. Siempre fue muy socorrido llamar héroes a los que convertimos en carne de cañón, o hablar de caridad, cuando la solicitamos.

Una vez separado el compromiso temporal de la picaresca, que suele aprovecharse de él, queda en pie la necesidad de ser fiel al compromiso temporal. Se trata de la acción concreta y cotidiana; por lo mismo, esta fidelidad al compromiso temporal sirve de criterio para comprobar la rectitud de otras formas de fidelidad, más espirituales y discutibles. Tampoco se trata sólo de una acción mecánica, sino de la acción "humana" y religiosa, dentro de un pueblo de Dios. Quien no se siente solidario de su ambiente y de su pueblo, quien no ama a su pueblo y ambiente, no podrá ser "fiel". La fidelidad es ante todo y sobre todo, amor gratuito<sup>51</sup>.

### 2. *Fidelidad y conflicto.*

La solidaridad nos impone la comunicación en las relaciones externas: educación, trabajo, autoridad, interés. El compromiso tem-

---

51. GONZÁLEZ, O., *Elogio de la encina*, Salamanca 1973.

MARIE-RUDEL, I., *La parroquia de los infieles*, Barcelona 1955.

GUSDORF, G., *Traité de l'existence moral*, Paris 1949, p. 292s., y 222s.

poral exige a veces sacrificios fuertes en la defensa de los oprimidos, de los débiles, de los encarcelados en las cárceles espirituales. La comunicación, por sí sola, es ambigua; puede ser benéfica o maléfica según los casos: además, hay clases de comunicación: hoy vivimos en una socialización totalitaria y, sin embargo, hay individuos que viven en la más espantosa soledad interior a pesar de la comunicación en las relaciones externas; por otra parte, hay desahogos que explotan a los "responsables", alegando una falsa y cínica mendacidad espiritual o material. Por eso, a la comunicación hay que añadir la participación. La participación es ya comunión personal: compromete a todos y responsabiliza a todos en un compromiso natural y sobrenatural. Es la fórmula paulina: "llevad los unos las cargas de los otros, y así cumpliréis la ley de Cristo" (Gal. 6,2). Es la forma práctica de amar "efectivamente".

La fidelidad supone un conflicto continuo como la misericordia, supone miseria o la paciencia, tentación. Tal conflicto no se produce sólo en el roce con las demás personas, sino también con la comunidad entera o estructura en que vivimos. Toda Institución se basa en un principio de cohesión y participación, de desarrollo, sentido y perfección. Tal unidad se expresa en los términos "concordia" y "unanimidad". Es un principio espiritual; sería inútil sustituirlo por intereses políticos, económicos, sensuales, ambición, poder, gloria, agresividad o rivalidad. La fidelidad va ligada a ese principio. A veces ese principio es tan poderoso que asimila automáticamente a los miembros, como acontece en las instituciones que tienen espíritu (Geist). Pero puede debilitarse tanto, que llegue a desaparecer, produciéndose el separatismo, o la desbandada. Sin el principio espiritual, la corporación se corrompe más pronto o más tarde<sup>52</sup>.

### 3. *Fidelidad y crisis.*

Aunque toda fidelidad supone conflicto, éste cobra especial importancia en épocas de crisis como la nuestra. ¿Cómo hablar de fidelidad a quien ya no ve la utilidad de su sacrificio personal y no sabe ya a quién está sirviendo? Cuando un sistema comienza a quebrar, la crisis va llegando poco a poco a todos los elementos del sistema. Los elementos que en el sistema antiguo daban valor al sacrifi-

---

52. GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación*, Salamanca 1972, p. 27.  
BERDIAEV, N., *Cinq méditations sur l'existence*, Paris 1936, p. 115 y 121.

cio, comienzan a ser discutidos o negados: surge la impresión de que el sacrificio personal carece de sentido.

El problema es inevitable. Podría evitarse, si el organismo, corporación o sistema, hubiera ido evolucionando con el tiempo. Pero si las circunstancias cambiaron, y el sistema se mantuvo rígido, en un fixismo, es ya imposible la fidelidad conflictiva. Supongamos que una esposa quiere ser fiel a su marido, pero exigiendo que su marido se mantenga joven, rico, sano y alegre, como el día de la boda: el desequilibrio terminará en divorcio. Es necesario adaptarse, actualizarse y esto supone una imaginación creadora para irse armonizando con las circunstancias cambiantes de cada día. Ese ejemplo de la fidelidad es excelente para estudiar por analogía cualesquiera tipos de fidelidad, entre individuos, con los grupos, con la sociedad o con Dios.

La crisis actual tiene numerosos agravantes, entre los que destaca el viejo abuso del "institucionalismo", o exageración de las instituciones. La institución exagerada despersonaliza a los individuos, y se hace adorar como Nabucodonosor. Sería pueril negar que hemos padecido siglos de sacralización institucional. Pero ahora, al llegar la hora de la reacción podemos ir a parar al extremo contrario del individualismo exagerado, cuyos abusos venimos también padeciendo desde hace siglos. Por un lado aparece una violenta tendencia a la "socialización" que convierte a los organismos en colmenas y hormigueros. Por otro lado, se defiende el personalismo, alegando el Sermón de la Montaña, y oponiendo a las costumbres de los antiguos juristas el "pero yo os digo". Y así pululan los reformadores y revisionistas, que pescan a río revuelto<sup>53</sup>.

#### 4. Muerto el rey, ¡viva el rey!

El sistema que nos parecía perenne, y aun eterno, se va resquebrajando poco a poco. Habíamos llegado a constituir un "mundo", es decir, un repertorio de preguntas y respuestas, en el que todos sabían lo que había que preguntar y responder. No se necesitaba dis-

---

53. FOUREZ, G., "Promises and fidelity in a crumbling culture", en *Rév. f. Religions*, 30 (1971) 1012-1018.  
 ROYCE, J., *The problem of Christianity*, 2 ed., Chicago 1968.  
 RANDY, E., *Scheler's Phenomenology of community*, Nijof 1966, p. 93-96.  
 OPPEN, *Das personale Zeitalter...*, p. 22.

currir mucho, sino tener una memoria regular, para estar al corriente. Y la ciudad alegre y confiada continuaba su vida cada día en plena euforia de normas y doctrinas. Todos sabían cuándo acertaban y cuándo erraban, cuándo pecaban y cuándo se arrepentían. Era como un paraíso, que muchos recuerdan con nostalgia, y tratan de recobrar: no saben que hay dos querubes con la espada flamígera para impedir el regreso.

Esto acontece con frecuencia en la historia, si bien hoy la crisis es más profunda y nos toca más de cerca. Como siempre, el cambio se inició al ponerse a la luz algunas "incongruencias del sistema". Una incongruencia es un linaje de monstruosidad, que no encaja en el sistema: es inútil acudir a las respuestas del repertorio, ya que el monstruo, la "negación" o antítesis, no estaba prevista en el sistema. Y como una incongruencia nunca viene sola, sino que el toque de clarín anuncia la llegada de otras incongruencias, comienzan la lucha y la revolución. Poco a poco se va descubriendo que el viejo sistema ya no sirve ni para preguntar ni para responder, que el sistema entero, como tal, va a desplomarse. Los partidarios de la vieja guardia defienden sus sueños y añoranzas, pero al final, el sistema se desploma. ¿Cuántos sistemas se diplomaron antes que el que nosotros conocimos?

Y sin embargo, no se puede vivir sin sistema. Es inútil alegar que todos los sistemas son falsos, deficientes y engañosos. La tendencia de los hombres a la unidad, suprema ley del mundo, obliga a todos a comenzar a construir un nuevo sistema, apenas se constata la desaparición del sistema anticuado. Y hoy vamos construyendo poco a poco y con gran angustia el nuevo sistema, que facilitará la vida a las futuras generaciones hasta la próxima revolución. ¿Y a quién tenemos que ser fieles ahora? Sin duda al rey nuevo.<sup>54</sup>

##### 5. *Fidelidad muerta y fidelidad viva.*

Colocados nosotros entre un rey muerto y un rey vivo, tenemos que optar. Muchos prefieren mantenerse fieles al pasado, dentro del cual se construyeron la figura de sí mismos, y repiten con el orgu-

---

54. BERDIAEV, N., *Esprit et Réalité*, Paris 1943, p. 209ss; Id., *Essai de Métaphysique eschatologique*, Paris 1946; id., *La liberación del hombre*, etc.

DREVILLON, J., *Psychologie des groupes humains*, Paris, 1973.

llo de Dante: "si tengo que entrar en Florencia con la cabeza baja, no entraré en Florencia". Este es el drama de tantos "caballeros" fieles al pasado como Don Quijote. Se trata de una fidelidad externa que con frecuencia es una evasión ante la realidad presente, mezcla de orgullo, pereza mental, incapacidad y miedo a la verdad.

La fidelidad viva es diferente, ya que como S. Pablo, estima que hay que dejar a un lado el pasado y enfrentarse con el futuro (Filip. 3,13). Si S. Pablo no hubiese adoptado esa postura, la Iglesia no hubiera ido adelante: "mientras el fiel mediocre se mueve dentro de una religión exterior, que le ofrece un paisaje abstracto, indiferente, en el que los deberes son pesadas obligaciones, el fiel auténtico es aquel para quien Dios representa una presencia constante a lo largo del día". Tal fidelidad se comprueba en el amor, en la amistad, en la ayuda a los demás, en la promoción de nuevos valores, en la llamada "comunicación". Kierkegaard ponía un ejemplo sorprendente: una novia piensa en su próximo matrimonio, porque en él ve su propia seguridad, su propia certidumbre; pero si ya se considerase segura, y se vistiera como "casada", su novio se sentiría defraudado: porque si ella no ama a otro, lo que es un punto casual, practica ya una infidelidad esencial. Es lo que decía S. Pablo: somos la esposa en el sentido semita: hemos sido desposados, pero no hemos sido llevados a la casa del Esposo y por ende, nunca estamos seguros (II Cor 1,22 y 5,5). La fidelidad es pues, la virtud fundamental, pero no puede ser lealtad a un partido aceptado de antemano, mera obstinación; tiene que ser fidelidad a una lealtad personal, y por ende fidelidad a sí mismo, según dijo Pascal: "la razón de tu fe es que seas fiel a ti mismo, la voz constante y renovada de tu razón, y no la de los demás". Tal es el drama actual. Muchos hablan de fidelidad, pero carecen de vida interior, carecen de sí mismos, viven extrañados y desentrañados<sup>55</sup>.

---

55. MARTIN DE GARDE, R., *Les Tribault*, Paris 1922-1929.

## VIII. FIDELIDAD AL SINO PERSONAL.

### 1. *La paradoja.*

La fidelidad a mí mismo entra quizá en conflicto con mi fidelidad a un grupo: me he comprometido. Puedo ser fiel a la palabra que di en un momento determinado, o a la voz constante y renovada de mi conciencia. Puedo hacer de la fidelidad una obstinación, foslización, momificación, esclerosis, incapacidad de adaptación a la marcha de las circunstancias. Con frecuencia el problema es más grave, porque ha cobrado aspecto supersticioso en nombre de la religión. Hoy vemos gentes que no han estudiado la Sagrada Escritura y no la entienden: la citan contra los profesores de la Biblia, alegando ingenios supersticiosos. Nietzsche planteó ingeniosamente ese problema en el terreno del amor, cuando los amantes se prometen amor eterno y fidelidad eterna, diciendo *post eventum*: "mientras yo te ame, te ofreceré las demostraciones de mi amor; y si algún día ya no te amo, seguirás recibiendo de mí las mismas demostraciones, pero por otros motivos: así podrás pensar que nada cambia". Cuando un hombre ha vivido los años al servicio de una idea, es difícil que entienda la fidelidad a la evolución. Yo encuentro una explicación magnífica de este problema en la muerte del filósofo Ortega y Gasset.

La fidelidad implica por ende una previa sinceridad. Esta sinceridad obliga a estudiar atentamente el compromiso inicial con una idea dada, con un grupo, con una sociedad, etc. ¿No he abdicado, al comprometerme con un determinado grupo, movimiento, partido, con "los de la cuerda"? ¿Pero puedo vivir, sin comprometerme con algún grupo; aunque eso signifique un "sistema"? Entonces ya no soy libre, ni sincero, ni veraz, pues siempre expresaré ideas del grupo, no las mías propias. Así podríamos llegar al planteamiento de G. Marcel: "¿qué es un compromiso, sino una traición?". No se necesitan fórmulas y juramentos externos para saber que alguien está comprometido con un grupo o movimiento: pero es claro que quien se compromete, renuncia ya a estudiarse a sí mismo: sólo utiliza la parte de sí mismo que es útil para el grupo<sup>56</sup>.

---

56. NIETZSCHE, F., *Humain, trop humain*, t. I, párr. 58, p. 92s. Ortega muere cambiado. Algún familiar estima que el filósofo no puede ni debe cambiar; pero Marañón replica: "al filósofo lo conocemos sus amigos". Cfr. MARTÍN DE GARD, R., *Jean Barois*, París 1931.

## 2. *Fidelidad y futuro.*

Cuando alguien se compromete, no sabe lo que el futuro le revelará. Puede, pues, afirmar: "no aceptará ninguna revelación del futuro, sino que seguirá fiel al pasado y presente"; o puede afirmar: "seguirá fiel al pasado y presente, siempre que el futuro no me revele algo que me obligue a repensar el problema". Ambas actitudes pueden estudiarse en el terreno moral. Pero el problema es más profundo: las posibilidades creadoras del tiempo son la voluntad de Dios: oponerse a cambiar con el tiempo es ya oponerse a Dios: es decir: "¡Ni Dios podrá cambiarme!".

También cabe la exageración contraria: el hombre que cambia sin cesar a merced del viento y de la luna como las olas del mar; Don Juan, fiel a sí mismo, va de una mujer a otra, pues las considera como "circunstancias" para ser fiel a sí mismo. ¿Cómo encontrar un medio justo de fidelidad entre el que se obstina en su idea (paranoico) y el que cambia como la veleta?, (esquizofrénico). Es un problema que pone en evidencia la incapacidad del hombre "natural" para resolver el problema existencial. Si nos entregamos al análisis racional, jamás llegaremos a ningún fin: cualquier abogado sabe que siempre hay veinte razones contra otras veinte, y que el proceso nunca llegará a la evidencia. Pero el aceptar una "decisión arbitraria" repugna, como algo irracional y absurdo. De ese modo, el problema se traslada al problema de la duda. ¿Puede el sujeto dudar de su propia vocación ya aceptada, y con la cual se ha comprometido con todo linaje de garantías? Para expresarlo del modo más duro y expresivo digamos: "¿cuál es el valor de un voto?".

Quien pretenda hoy resolver ese problema, se encontrará entre dos extremos. Por un lado se le puede decir: "usted tiene razón, según la geometría del espíritu; pero el hecho es que miles y miles de hombres y mujeres piden la dispensa de votos". Por otro lado, se le puede decir: "usted pretende justificar con teorías, el espectáculo lamentable de los prófugos. Si no estaban "maduros", suya era la culpa"<sup>57</sup>.

---

57. MARCEL, *Etre et Avoir...* p. 56 ss. Es un profundo estudio de la fidelidad. También es excelente GUSDORF, *Traité...* Nada podemos resolver definitivamente dentro de nosotros, ya que somos por esencia relacionales y trascendentes, a pesar de nuestro principio de absolutez o autoconsciencia.

### 3. *Fidelidad y sinceridad.*

Los psicólogos estiman que una sinceridad completa es imposible. Sinceridad es pues un término aproximativo, que supone siempre "en cuanto cabe". Si, la sinceridad está en crisis, no es extraño que entre en crisis la fidelidad, que depende de ella. El compromiso irrevocable, el hombre de una pieza, que ve una línea recta y se entrega a ella, rechazando todas las desviaciones, debe meditar en el ejemplo de San Pedro: "iré contigo a la muerte"; dos horas más tarde: "no conozco a ese hombre". Quien se compromete con esa ingenuidad no ha valorado este mundo en que vive: mundo de ambigüedades de situación y de interpretación. Nunca sabrá exactamente por qué causas o motivos se comprometió, porque nunca volverá a vivir la misma situación, y en adelante todo será una nueva interpretación. Hoy tenemos a la vista material abundante en el terreno de la fidelidad conyugal y de la fidelidad monástica, y en general de toda fidelidad a instituciones fijas e inmóviles. Es fácil echar la culpa a la realidad, pero esa realidad es la voluntad de Dios, voluntad de beneplácito por lo general y sólo en casos comprobados voluntad de signo. Resulta pues, extraña la fidelidad a una idea, que no es la realidad, la voluntad de Dios. ¿Y qué importa la oposición a esta tesis, cuando la infidelidad conyugal y la infidelidad monástica, y las tradiciones de todo tipo reinan en el mundo? ¿Qué importa el que haya individuos ciegos, o fanáticos? Así se han creado tipos curiosos: manos limpias, pureza abstracta, mártires de una verdad sin comisión, sayones que calumnian, desuellan y guillotinan en aras de un silogismo, pero que no crean nada, ni realizan nada. Gritan con la Pasionaria: "¡Exterminio, exterminio, exterminio!". ¿A quién obedecen y a quién sirven estos tipos, que niegan al tiempo la posibilidad de crear? No quieren crear ni progresar, ni reflexionan sobre su propia misión en el mundo. Estiman que su misión es vigilar el pasado y cortar el paso a todos los que pretendan sobrepasarlo. Es la fidelidad de la Inquisición <sup>58</sup>.

---

58. El problema de los sacerdotes contestatarios presenta caracteres nunca vistos en la Iglesia. También la crisis de vocaciones sacerdotales tiene hoy aires nuevos, por su universalidad, ya que afecta a todas las religiones del mundo. Es curioso el sacerdote contestatario, que se niega a abandonar la Iglesia, y se obstina en luchar dentro de ella con una extraña fidelidad a su ideal. Los contestatarios han organizado el "Consejo federal de grupos de Testimonio Cristiano"; en París, el 10 de noviembre de 1968, firmaron un manifiesto rudo.

#### 4. *El sentido de la fidelidad.*

Podemos presentar el aspecto negativo y el positivo de este problema. Es posible que un voto o compromiso responda a un ideal de pureza: ese ideal puede significar "manos limpias", acosmismo, renuncia a la acción, al contacto mundano. Así, los sacerdotes de Cibele expresaban su ideal de pureza, como los gnósticos y maniqueos en general. Pensaban que es imposible ser puro y ser hombre íntegro, y preferían mutilar al hombre para que sea puro.

Pero la pureza tiene su aspecto positivo, como virtud relativa al ideal. El gnóstico creía ser fiel a Platón, pero Platón pedía que quien ha contemplado el mundo inteligible dé en este mundo sensible testimonio de lo que ha visto allá. La pureza negativa es infiel: al rechazar el mundo y su realidad, rechaza la creación divina, la voluntad de Dios, y confunde la naturaleza con el vicio, envolviendo a ambos en la misma condenación. Nunca se atrevería a proclamar sinceramente el *¡Oh felix culpa!* ni a ensuciarse las manos por el triunfo del Reino. De ese modo, la pureza niega sus propios y maravillosos valores positivos, su fecundidad espiritual, su universalidad, su simpatía su alegría. Cuando la pureza es mal entendida, se convierte en un cepo, en el que caen los tristes.

Eso mismo acontece con el voto o compromiso en general, aunque no se pronuncie solemne, sino privada o secretamente. El individuo, que quizá no ha ponderado bien la situación, cae en la trampa, y en ella queda prisionero toda su vida. Quizá al fin estima que su voto consiste en una mera abstención externa, pero sin amor. El amor es el aspecto positivo. Quizá un día el prisionero estima que no nació para vivir en el calabozo, y que ahora está maduro para ver lo que antes no veía por carencia de conocimiento o libertad. Quizá quiere ahora dedicar su vida a la promoción del Reino de Dios activamente. ¿Pero, podrá hacerlo sin amor? Con el amor, la pureza y el voto superarían todos los aspectos negativos y darían

---

Nos consolamos fácilmente hablando de la inmensa mayoría silenciosa, de las extravagancias y novedades, pero el proceso está en marcha, y la crisis va invadiendo todos los sectores de la cultura progresivamente (Cfr. VERBIST, H., *Les grandes controverses de l'Eglise contemporaine*, Lausanne, 1971. Hay opiniones para todos los gustos, desde luego. Pero cada día se ve con mayor claridad que casi solo hay opiniones. *Informations catholiques internationales*, n. 347, 1 nov. 1969.

pruebas de fecundidad. Sin el amor, ni en el calabozo ni en la plaza es posible ser fieles a Dios<sup>59</sup>.

##### 5. *Fidelidad y amor.*

Fidelidad, pureza, probidad, temor de Dios, honor, dignidad, honradez, rectitud y demás virtudes totalitarias, constituyen la escolta del amor, y reciben sentido del amor. En todas ellas deberá reflejarse el amor, si son auténticas. La ausencia o precariedad de la escolta demuestra la ausencia del amor.

San Agustín analizó ese punto, al estudiar el problema del "temor" en dos esposas que temen a su marido. La primera teme al marido, porque le ama: teme que se canse, que se vaya, que se aburra en casa, que se vaya de viaje y que tarde en regresar. La segunda teme a su marido, porque no le ama. Ama a un extraño, aunque nunca ha pecado con él ni pecará externamente, pues teme a su marido: teme que su marido se entere, que obre premeditadamente para sorprenderla. La primera es fiel, la segunda es infiel dentro del corazón. Y lo mismo podríamos comprobar en todas esas virtudes de la escolta del amor. Del corazón sale el mal pensamiento, el homicidio, el adulterio, la fornicación, el hurto, la calumnia, la blasfemia, y esto es lo que mancha al hombre (Mt 15,19).

Ya los primeros cristianos tuvieron que comprender el problema de las vírgenes atormentadas y violadas por los sayones o por los bárbaros. Los Santos Padres contrapusieron a la integridad física una integridad interior, que nadie puede violar, sino la infidelidad misma. Por eso la pureza y la fidelidad interiores son casi idénticas y constituyen el corazón del espíritu humano: de ahí salen el bien y el mal, los frutos buenos y los malos, según sean las intenciones injertadas en el tronco del amor.

La fidelidad no es un problema del Código. Quien mantiene la fidelidad tan solo por temor al Código, es ya infiel en su corazón. El voto religioso y el contrato matrimonial pierden su típico valor de sacrificio, cuando ya no son expresión del amor, cuando no caminan en la escolta del amor. Ya no son un homenaje, sino un cumplimiento: se han sustraído al ordenamiento del amor<sup>60</sup>.

59. BALTHASAR, J. U. von, *La gloire et la Croix*, II, Paris 1968; id., *Glaubhaft ist nur die Liebe*, Einsiedeln, 2 ed., 1963.

60. Berdiaev ha implantado su espiritualidad sobre la teoría del "acto creador", que constituye su esencia. El asceta es pues como un "po-

### 6. *Los grados de la fidelidad y la fidelidad.*

La fidelidad admite muchos tipos de compromiso, muchos grados de tiempo, lugar, circunstancias y gravedad: no es lo mismo entrar en un barco, para una travesía, que entrar en el matrimonio, en el convento, o en el ergástulo de los mártires. Pero la fidelidad es una postura absoluta, y sus compromisos son absolutos. Un compromiso condicional, subjuntivo, potencial, no es un compromiso, sino una hipótesis. Se ordena pues la fidelidad, como se ordena el amor, que la anima.

¿Cómo puede mantenerse la fidelidad en tantos grados y variaciones y en especial en épocas de crisis como la nuestra? No parece posible, si no se siente el hálito del amor. Pero aun contando con el ímpetu creador de la caridad, es menester educar o formar la fidelidad. Porque ella reclama una perpetua imaginación creadora, para superar los conflictos que pueden estallar hoy o mañana. Pueden llegar momentos tan difíciles, que la fidelidad no encuentra ya algo así como "motivos de credibilidad". ¿Y entonces?

Entonces queda Dios. Precisamente se hace llamar "El Amén", el que cumple siempre sus promesas, sus palabras, sus planes. Cuando los hagiógrafos presentan una situación que parece desesperada, porque las infidelidades del pueblo reclaman la cólera de Dios y la desencadenan, ponen en boca de Moisés la última oración posible: "ten piedad, Jahvé, por fidelidad a ti mismo". De esa postura se aprovechaban los israelitas para recordarle siempre al Señor su promesa, su alianza, su compromiso, si así puede hablarse. Y aunque Dios reclamaba siempre su propia libertad, y denunciaba la mala fe del pueblo, éste continuaba confiando siempre en la fidelidad del Señor. Los hagiógrafos y los mismos profetas ya no saben qué más decir, y se colocan entre el pueblo y Dios, confundándose unas veces con el pueblo y otras con Dios.

---

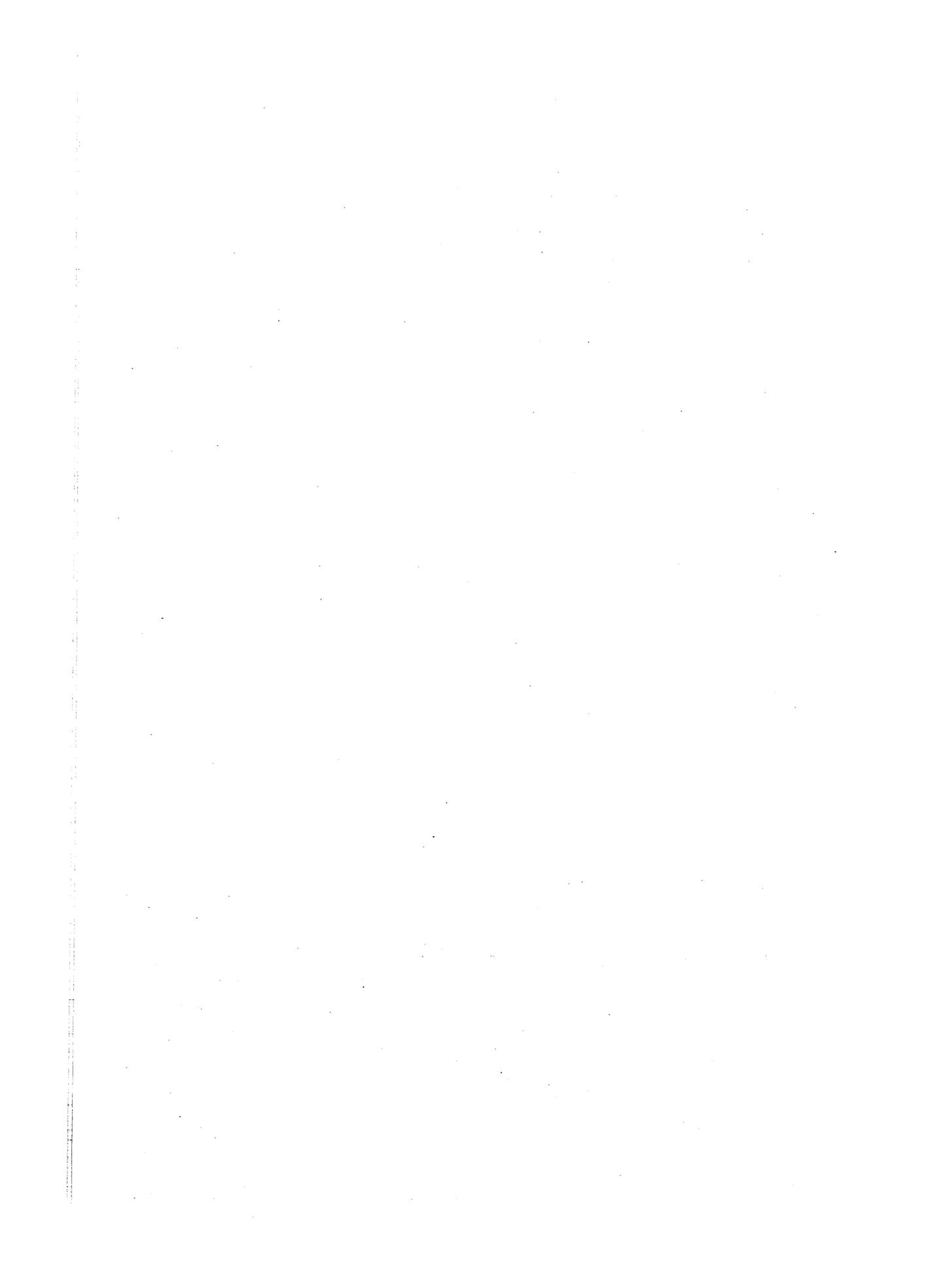
seído" por Dios, un entusiasta, en el sentido etimológico. Cuando S. Pablo dice que el amor de Dios se derrama en nuestros corazones (*Rom.* 5,5) piensa en los carismas, que aparecen cuando se recibe el Espíritu Santo. El amor de Dios produce pues profetas, inspirados, activistas, creadores. Por eso se lamenta Berdiaev de que el racionalismo teológico haya ido eliminando el espíritu profético, reduciéndose a aspectos negativos. Cfr. *Essai...* p. 204ss., también se lamenta del "espíritu de legalidad". Cfr. id., *Esprit et réalité*, p. 204-248; por eso exalta tanto la "ética del acto creador. Cfr. id., *La destinación del hombre*, 178-211.

Por eso, algunos autores modernos recitan la fórmula: "sé fiel a ti mismo"! En efecto, quien engaña a otro, se engaña también a sí mismo. Por muy confusa que sea la situación actual, la fidelidad ha de ser absoluta, porque es amor<sup>61</sup>.

LOPE CILLERUELO

---

61. De ese modo tenemos dos soluciones. La solución teológica es en el fondo la que utilizaba Israel: "Por el honor de tu nombre, escúchanos, Señor". Algunos teólogos han llamado a la Virgen María "Omnipotencia suplicante": eso indica que todos podemos ser un poco de omnipotencia suplicante, si utilizamos el método de Israel, y nos apoyamos en la fidelidad de Dios a sus promesas, a su palabra, a su plan, al amor que nos ofrece continuamente. Nuestro pecado consiste en confiar en nosotros mismos, en mantener la arrogancia de Pedro en la última Cena. La solución científica, psicológica y sociológica, es la que utilizan ciertos humanistas: "ser fieles a nosotros mismos", como Israel era en el fondo fiel a sí mismo. De ese modo, entre bendiciones y castigos, Dios sigue desenvolviendo una historia de la salvación.



# TEXTOS Y GLOSAS

## Historia de la provincia Agustiniiana de san Miguel de Quito en el nuevo reino de Granada durante el siglo XVI.

### I. ESTUDIOS E INVESTIGACION HISTORICA SOBRE ESTA PROVINCIA

Se ha venido repitiendo desde el siglo pasado por algunos historiadores, como el Padre Nicolás Concetti y Padre Atilano Sanz, que "la Provincia agustiniana de San Miguel de Quito no tiene escrita su historia"<sup>1</sup>. Esta afirmación no es correcta ni exacta, aunque puede ser parcialmente verdadera, en cuanto que no hay un estudio especial sobre todas y cada una de las casas, ni un compendio exhaustivo y voluminoso con la clave y evolución histórica de la Provincia de San Miguel de Quito.

Hay algunos ensayos y estudios valiosos sobre los Agustinos en la Audiencia de Quito, Perú y Nuevo Reino de Granada, como las *Crónicas Agustiniianas* de los Padres Antonio de la Calancha y Bernardo de Torres, que pueden servir de fuentes para la historia de la Provincia de San Miguel junto con los antiguos archivos de los conventos de San Agustín de Quito y Bogotá<sup>2</sup>. Luego veremos su contenido.

---

1. A. SANZ, *Historia de los Agustinos Españoles del siglo XVI* (Madrid 1948) 370. Cf. N. CONCETTI, *Memoria documentada sobre la Provincia de San Miguel de Quito* (Quito 1888)1.

2. A. DE LA CALANCHA, *Crónica Moralizada de la Orden de San Agustín en el Perú* (Barcelona 1639) 680-683. La obra ha sido continuada y resumida por el Padre B. DE TORRES en su *Epítome* (1657). Cf. A. DE LA CALANCHA y B. DE TORRES, *Crónicas Agustiniianas*, edición, introducción y notas por M. MERINO en la Biblioteca "Misionalia Hispanica", vol. XVII, C.S.I.C. (Madrid 1972) 2 tomos. El *Archivo del Convento San Agustín de Quito* fue ordenado por el Padre Alipio Garzón y últimamente desde 1972 lo ha ido catalogando de nuevo el Padre Guillermo Castro. El *Archivo del Convento San Agustín de Bogotá* (ACAB), una vez clasificado por el Padre Ismael Barrios en 1961, fue microfilmado en 1964 por el equipo de la Biblioteca y Archivo Nacionales de Bogotá.

En la segunda mitad del siglo XIX, el Padre Nicolás Concetti (1857-1941) pasó de Italia al Ecuador y se interesó por la historia de la Provincia de San Miguel de Quito. Después de revisar más de medio centenar de volúmenes polvorientos y un poco desordenados inició en 1888 la publicación de una *Memoria documentada sobre la Provincia agustiniana de San Miguel de Quito*. Solamente fue puesta en circulación la primera parte, que es hoy un libro raro<sup>3</sup>.

El Padre Valentín Iglesias (1860-1941) pasó de España al Ecuador y se interesó también por la historia de la Provincia de San Miguel, publicando varios artículos en el *Boletín Eclesiástico de Quito* y en *Archivo Histórico Hispano-Agustiniano*<sup>4</sup>.

El benemérito y ejemplar religioso Agustino, Padre José Pérez Gómez (1874-1927) al escribir sus *Apuntes para la Historia de la Provincia de Nuestra Señora de Gracia en Colombia* en la Revista *Archivo Histórico Hispano-Agustiniano*, a partir del año 1922, nos facilita la fundación de varios conventos y doctrinas en Colombia y Venezuela durante el siglo XVI, dependientes de la Provincia de San Miguel de Quito<sup>5</sup>.

El Padre Enrique Terán, autor de varios artículos en la Revista *La Buena Esperanza* y de una *Guía explicativa de la pinacoteca de cuadros artísticos y coloniales del convento de San Agustín de Quito*, le facilitó al Padre Atilano Sanz una *Síntesis de la historia de su provincia desde la fundación hasta 1947*, presentando una visión panorámica de la Provincia de San Miguel de Quito bastante completa<sup>6</sup>.

El Padre Federico Gonzalo Aguayo, con entusiasmo y espíritu juvenil, publicó en la Revista *Casiciaco* durante el año 1956 "Datos históricos de la Provincia Agustiniana de San Miguel de Quito"<sup>7</sup>.

Las historias generales de la Orden agustiniana, especialmente

3. G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana* II (Madrid 1915) 65-66. Cita sus obras menos la *Memoria documentada* etc.

4. Ib. III (Madrid 1917) 678-681.V. IGLESIAS, "La fundación del convento de San Agustín en Quito": *Archivo Histórico Hispano Agustiniano* =AHHA 5 (1916) 203-215. *Analecta Augustiniana* 18 (1941) 281-282.

5. M. RODRIGUEZ HONTIYUELO, "Una historia de misiones colombianas": AHHA 23 (1925) 102-103; "El M.R.P. José Pérez Gómez": AHHA 28 (1927) 375.

6. A. SANZ, *Historia de los Agust.* 370-377; E. TERAN, *Convento de San Agustín de Quito*. Síntesis histórica como homenaje a su IV centenario (Quito 1973) 72 p.

7. F. AGUAYO, "Datos históricos de la Provincia Agustiniana de San Miguel de Quito": *Casiciaco* 107 (1956) 23-25 etc. Actualmente forma parte como Presidente de la Comisión para escribir la *Historia de la Provincia de San Miguel de Quito*.

los trabajos de los Padres David Mucientes y Avencio Villarejo sobre los Agustinos en Colombia y el Perú contienen, lo mismo que algunas otras obras, resúmenes y datos interesantes sobre los Agustinos en el Ecuador<sup>8</sup>.

a) *Complejidad del fenómeno histórico-colonial*: Cuando en 1958 comencé a interesarme por la historia de los Agustinos en Venezuela, que dependía en el siglo XVI de la Provincia de San Miguel de Quito, dediqué varios meses a leer todo lo que había sido publicado empezando por la *Crónica Moralizada* del Padre A. de la Calancha y terminando por lo divulgado en *Archivo Histórico Hispano-Agustiniano*. Pronto caí en la cuenta, después de revisar algunos archivos diocesanos y parroquiales en Venezuela, que el fenómeno histórico-colonial de los Agustinos en América, especialmente en el Ecuador, era muy complejo. *Las Crónicas Agustonianas*, como la del Padre Calancha, el cronista conventual más representativo —según había hecho ya notar Raúl Porras Barrenechea— “coleccionan principalmente hechos edificantes sobre la vida de los beatíficos siervos de su orden”... “El cronista conventual no se preocupa mucho de la fidelidad histórica, relata las cosas edificantes y honrosas de su Orden, y no los yerros, pecados y relajaciones”<sup>9</sup>.

Los documentos existentes en los archivos eclesiásticos y civiles, como el Archivo de Indias en Sevilla, son la mayor parte de carácter litigioso y conflictivo. Quedarse solamente con estos últimos sería peligroso e injusto, pues se daría un cuadro excesivamente sombrío, como una leyenda negra, dejando al margen los aportes positivos y las ricas vivencias de las comunidades conventuales, sus doctrinas, actividades docentes y pastorales etc. La historia, como las obras de arte, debe tener su mezcla de luz y de sombras para que pueda captarse mejor su perspectiva de conjunto. El Padre Calancha, por ejemplo, gran “escrutador de antigüedades indígenas” según expresión del mismo Raul Porras B.<sup>10</sup>, contiene datos muy valiosos sacados de las actas capitulares, tradiciones y relatos tomados de boca de indios y españoles, que hoy son fundamentales para comprender la historia de la Orden de San Agustín en Hispanoamérica, especialmente en el Perú y Ecuador.

Las Colonias de América, aunque fueron consideradas parte in-

---

8. D. MUCIENTES DEL CAMPO, *Centurias Colombo-Agustinianas 1525-1967* (Bogotá 1968) 29-35; A. VILLAREJO, *Los Agustinos en el Perú y Bolivia 1548-1965* (Lima 1965) 118-123.

9. R. PORRAS BARRENECHEA, *Fuentes históricas peruanas* (Lima 1954) 242-244.

10. *Ib.* 126.

tegrante de la España Imperial, como Castilla, Andalucía o cualquier otra región del territorio peninsular ibérico, sujetas a iguales instituciones, inspiradas por los mismos criterios culturales, no tuvieron un proceso semejante en la aplicación de los sistemas civilizadores, gubernativos y misionales, por las diferencias del medio geográfico, climatológico, índole de las poblaciones primitivas, método catequístico de las Ordenes religiosas, etc. Esto influirá luego en la formación de las nuevas nacionalidades.

Hay algunos criterios comunes e ideas orientadoras dignos de ser tenidos en cuenta como el concepto de Cristiandad, el Renacimiento y las Leyes de Indias, que constituyen los basillares del imperio español. La colonización está impregnada de fe cristiana con una estrecha colaboración entre la Iglesia y el Estado, desde los Reyes Católicos hasta los Borbones, pasando por los Austrias.

España ha sido el único imperio que ha tenido remordimientos de conciencia y ha procurado justificar su derecho de conquista para llevar la luz del Evangelio a los infieles. Así se explica la unión de la cruz y la espada, el yugo y las flechas, el Derecho civil y el canónico.

El obispo de Hipona expuso en sus obras, principalmente en *La Ciudad de Dios*, un ideario político de sacerdocio e imperio, una filosofía o teología del Derecho, que han sido denominados con acierto *Agustinismo político*<sup>11</sup>. "Los teólogos y juristas medievales no hicieron más que llevar a las últimas consecuencias la inspiración agustiniana"<sup>12</sup>.

La concepción política de san Agustín fue puesta en práctica en España por san Leandro y san Isidoro de Sevilla (560-636) en los Concilios III de Toledo, II Hispalense y IV de Toledo. Fue desarrollada por los Papas Gelasio, Gregorio VII e Inocencio III y por los principales representantes de la Escuela agustiniana como Egidio Romano, Santiago de Viterbo, Agustín Triunfo de Ancona, Alejandro de san Elpidio, etc.<sup>13</sup>. Varios agustinos españoles como Bernardo Oliver, Alfonso Vargas de Toledo, Francisco de Castelló, Martín de Córdoba, educador de Isabel la Católica y otros profesores de las universidades de Salamanca, Alcalá y Valencia siguieron exponien-

---

11. F. CAMPO, *Filosofía del Derecho según San Agustín* (Valladolid 1966) 123-149. Cf. HÖFFNER, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im goldenen Zeitalter* (Tréveris 1972) 456 p.

12. F. J. FERNANDEZ CONDE, "El Agustinismo Político y su importancia en la evolución histórica del Medioevo": *Burgense* 13 (1972) 458.

13. U. MARIANI, *Chiesa e Stato nei Teologi Agostiniani del Secolo XIV* (Roma 1957) 282 p.

do el *Agustinismo político* o colaboración entre la Iglesia y el Estado<sup>14</sup>.

Santo Tomás de Villanueva, el arzobispo del imperio, confesor y predicador de Carlos V, influyó con su doctrina agustiniana en la política imperial, lo mismo que Mercurino Gatinara lo haría también con sus ideas sobre la monarquía de Dante. El Beato Alfonso de Orozco, místico y político agustiniano, fue predicador de Felipe II, como el Ilmo. fray Gaspar de Villarroel, quitense (1587-1665), el representante más conspicuo del *Agustinismo político* y *Regalismo indiano*, lo será del rey Felipe IV<sup>15</sup>.

Los agustinos, en las Indias orientales y occidentales, no sólo van a poner en práctica el *Agustinismo político*, sino también el método catequístico y pastoral agustiniano de enseñar deleitando conforme a su obra *De catechizandis rudibus*<sup>16</sup>. Su afán misionero les impulsa a ser los primeros religiosos en dar la vuelta al mundo al servicio de Dios y del emperador Carlos V, quien estableció en una provisión del 17 de noviembre de 1526 la obligación de llevar los conquistadores "a lo menos dos religiosos o clérigos de misa en su compañía"<sup>17</sup>.

Al no tener en cuenta la complejidad del fenómeno colonial y el *Agustinismo político*, el Padre Nicolás Concetti no comprendió el *Regalismo indiano* de Gaspar de Villarroel y lanzó improperios contra la política de los reyes de España, el Patronato y otras instituciones indianas<sup>18</sup>.

b) *Primeros agustinos que llegaron a América.*

El primer agustino que arribó a playas americanas fue el Padre fray Vicente de Requejada en 1527, tomando parte en la fundación de Coro (Venezuela). Luego acompañó a Nicolás de Federman (1530-1531) como capellán de sus huestes conquistadoras escribiendo una relación del viaje, que facilitó al poeta Juan de Castellanos<sup>19</sup>.

14. F. CASTELLO, *Allegaciones*, Biblioteca Universitaria, Salamanca, Ms. 1865, f. 45v - 54r. M. DE CORDOBA, *Notabilis repetitio de Potestate ecclesiastica*, Cabildo de Córdoba, Ms. 128, f. 328-337.

15. J. LOPEZ ORTIZ, *El Regalismo Indiano en el "Gobierno Eclesiástico-Pacífico" de Don Fr. Gaspar de Villarroel, O.S.A. Obispo de Santiago de Chile* (Madrid 1947) 7-55.

16. F. CAMPO, "La Catequesis Pastoral en el *de catechizandis rudibus*": *Estudio Agustiniiano* 7 (1972) 105-127.

17. AGI, *Justicia* 56, f. 45-46 (AGI= Archivo General de Indias).

18. N. CONCETTI, *Memoria doc.* 12-13.

19. J. DE CASTELLANOS, *Historia del Nuevo Reino de Granada* I (Madrid 1886) 286: "Con ellos fue también este camino el Padre Fray Vicente Requejada y él me dio relación de esta jornada".

Tomó parte en el encuentro de los tres Tenientes de Gobernadores: Gonzalo Jiménez de Quesada, Nicolás de Federmán y Benalcázar, el conquistador del Ecuador. De acuerdo con la orden imperial, anteriormente citada, cada uno llevaba dos sacerdotes, juntándose tres clérigos y tres religiosos, pertenecientes a Ordenes distintas: Padres Domingo de las Casas (dominico), Vicente de Requejada (agustino), y Hernando de Granada (mercedario), a quienes les cabe la honra de haber hecho posible un acuerdo pacífico entre sus jefes dispuestos a enfrentarse con las armas para hacer valer sus derechos jurisdiccionales<sup>20</sup>.

Después de tomar parte en la fundación de Tunja (6-VIII-1539), el Padre fray Vicente de Requejada acompañó a Hernán Pérez de Quesada por los Llanos en busca del Dorado, llegando hasta los Pastos (Pasto) y tierras de lo que hoy es el Ecuador. A mediados del siglo XVI se puso en comunicación con los agustinos llegados al Perú y Quito, a quienes dejó en testamento parte de sus bienes, como profeso de la Orden de san Agustín y llevó a la práctica el método agustiniano del libro sobre el modo *de catequizar a los rudos* o ignorantes<sup>21</sup>.

En 1531, reunidos los Padres Capitulares de la Provincia de Castilla en el convento de Villanubla, cerca de Valladolid, determinaron que el nuevo Provincial, fray Francisco de Nieva debía de mandar lo antes posible algunos de los religiosos voluntarios para evangelizar a los pueblos indígenas de Nueva España. Después de año y medio de negociaciones y preparaciones, se embarcaron en Sevilla, el 3 de marzo de 1533, siete religiosos que llegaron a San Juan de Ulúa el 22 de mayo del mismo año. Al número siete, lleno de simbolismo bíblico, seguirá el de 12, para recordar a los Apóstoles. En 1535 se juntan en Sevilla seis religiosos de la Provincia de Castilla, enviados por el nuevo Provincial, fray Tomás de Villanueva, y seis de la Provincia de Andalucía, que arribaron a Méjico el 8 de septiembre del mismo año. Siguieron nuevas expediciones de religiosos agustinos en grupo o aislados, como el Padre Agustín de la Santísima Trinidad en 1547, capellán de doña Juana de Cepeda. Esta ilustre dama se estableció en Lima, donde donó un solar con la plata y oro necesarios para construir la primera capilla en honor de Ntra. Señora de Gracia<sup>22</sup>.

---

20. F. CAMPO, *Historia documentada de los Agustinos en Venezuela*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Fuentes para la Historia colonial de Venezuela 91 (Caracas 1968) 10-20.

21. *Archivo Histórico de Tunja, Protocolos* de 1575, f. 17-20. En el mismo volumen hay un expediente de 182 folios sobre el Padre Requejada.

22. A. DE LA CALANCHA, *Crónica Moral*. 81.

El virrey de Méjico, Antonio de Mendoza, al ser trasladado en 1550 al Perú, aceptó de buen grado el encargo del emperador Carlos V de llevar consigo a los agustinos<sup>23</sup>, como de hecho lo efectuó haciéndose acompañar de dos religiosos amigos, que llegaron a Lima el 12 de septiembre de 1551. Anteriormente, en el mes de mayo del mismo año, habían llegado ya 12 religiosos procedentes de España, a los que pronto se unieron otros formando el 19 de septiembre de 1551 la Provincia de Ntra. Señora de Gracia en el Perú, de conformidad con la instrucción que tenían del Padre Provincial de Castilla. "Las actas y definiciones de este capítulo y de los siguientes, hasta la separación de esta Provincia de la de Castilla, eran las mismas que se formaban en los Capítulos Provinciales de Castilla, añadiendo sólo algunas determinaciones que parecían necesarias a la calidad de la región y costumbres de la tierra en que vivían, las cuales confirmaba o no el Provincial de Castilla, según le parecía convenir"<sup>24</sup>.

El nuevo Provincial del Perú, fray Juan Estancio, viajó a España en 1552 por la necesidad que tenía la nueva Provincia de Células de su Majestad y Bulas Apostólicas, lo mismo que de nuevos operarios, los cuales no tardaron en llegar. Siguiendo la práctica de Méjico, autorizada por el Rvmo. Padre General, Seripando, el 27 de noviembre de 1541, el Provincial de Castilla dio facultad a los Padres del Perú para que celebrasen su segundo capítulo el 21 de abril de 1554, en la misma fecha en que lo hacían sus hermanos de Castilla en España<sup>25</sup>.

En 1558 llegó una nueva expedición de once religiosos, entre los que figuraban los Padres Luis de Solís, que luego será obispo de Quito, Juan de Vivero y otros religiosos fundadores de la Provincia de San Miguel de Quito extendiéndose los religiosos agustinos por el Nuevo Reino de Granada, donde se pusieron en comunicación con el Padre fray Vicente de Requejada, procurando fundar un convento en Tunja. Algo parecido sucederá en Popayán, donde se encontraba de obispo desde 1566, el Ilustrísimo fray Agustín de Coruña, uno de los primeros misioneros que arribaron a Méjico en 1533. La multiplicación de conventos y doctrinas de los agustinos en el Perú fue tan grande que pronto llegaron gratas noticias a la Corte de Madrid y a Roma. Felipe II se mostraba satisfecho en 1568 "por cuanto soy informado del gran fruto que las religiones de Santo Domingo, San Francisco, San Agustín y la Compañía

---

23. AGI, Lima 565, VI, f. 237.

24. CALANCHA-TORRES, *Crónicas*, I, 18-19.

25. Ib. 20. J. DE GRIJALVA, *Crónica de la Orden de San Agustín en las Provincias de la Nueva España* (México 1624) 40v.

ña de Jesús hacen en ese nuevo orbe del Perú con predicación y exemplo”<sup>26</sup>.

Hasta 1576 estuvo la Provincia del Perú dependiente de la de Castilla, logrando la independencia total por una patente del Rvmo. fray Tadeo Perusino, dada en Roma el 13 de agosto del mismo año de 1576, según hace constar el Padre B. de Torres en su Epítome de la obra del Padre Calancha. Dicha patente se aceptó y obedeció en el Capítulo Provincial del año 1583, “en cuya conformidad se nombró por Vicario general y Visitador de las Provincias de Quito y del Perú a N.P. fray Gabriel de Saona”<sup>27</sup>. Los mismos autores nos dicen que en el Capítulo Provincial celebrado en Lima el año de 1579, “se ordenó que no se fundasen más conventos, y para el mejor gobierno de los fundados pareció conveniente usar de la facultad que esta Provincia tenía de poder elegir Provinciales de las Provincias que se fundasen de nuevo, en cuya conformidad el Definitorio de aquel Capítulo nombró por primer Provincial de la Provincia de Quito a su fundador el M. fray Gabriel de Saona, con subordinación a ésta del Perú”<sup>28</sup>.

De hecho, la Provincia de San Miguel de Quito comenzó con el Padre fray Gabriel de Saona desde 1573 y es mencionada en la crónica de la fundación del convento de Tunja en 1574<sup>29</sup>. Esta fecha podrá ser discutida; pero el documento no deja de servir de prueba interesante para confirmar el aserto de que las fundaciones de hecho, procedían algunos años al reconocimiento legal o canónico. Lo que no puede hacerse es poner en 1586 la fecha de la fundación de la Provincia de Quito, tal como lo hace el Padre David Gutiérrez<sup>30</sup>. Por los Padres Calancha y Herrera, incluso por los Registros Generales, consta que la Provincia de San Miguel de Quito se independizó de la del Perú, aunque no totalmente, en 1579 por Decreto del General dado en Roma el 28 de enero del mismo año de 1579<sup>31</sup>.

c) *Fundación de la Provincia y Conventos según el Padre Calancha*

El Padre Torres resumiendo al Padre Calancha afirma: “Celebróse en el convento nuevo de Lima el Capítulo Provincial undécimo, año 1579. Declararon por Provincia distinta, aunque subordina-

26. A. DE LA CALANCHA, *Crónica Moral*. 140.

27. CALANCHA-TORRES, *Crónicas I*, 80.

28. *Ib.* II, 424.

29. ACAB, 36 f. 2.

30. D. GUTIERREZ, *Historia de la Orden de San Agustín II*. Los Agustinos desde el protestantismo hasta la restauración católica 1518-1648 (Roma 1971) 242.

31. T. DE HERRERA, *Alphabetum Agustinianum II* (Madrid 1644) 326.

da a ésta del Perú, a la Provincia de Quito, con facultad de poder elegir Provincial y Definidores por especial patente de nuestro Rvmo. General, que para ello tuvo aquel Capítulo Provincial”<sup>32</sup>.

Como la mejor fuente de información para seguir el origen y desarrollo de los conventos de esta Provincia es la obra del Padre Calancha, transcribimos a continuación lo que deja consignado este gran cronista. Después de una descripción magistral y barroca sobre la ciudad de San Francisco de Quito, sus frutos, clima y posición equinocial o ecuatorial, cuya línea “corre por el mismo pueblo de Quito” añade: “Mandó el Rey Felipe Segundo y nuestro Reverendísimo Padre General, que fundasen desta Provincia la extendida tierra de Quito, y porque la viña fuese santa, sacaron sarmientos benditos desta Provincia, dando como buena madre de las mejores joyas a su recién nacida hija. Ya dijimos, que fueron a fundarla, por comisión del Provincial fray Luis López, los Atlantes en la virtud y observancia, fray Luis Alvarez y fray Gabriel de Saona el año de 1573, y que se tomó posesión del sitio y casa en San Francisco de Quito, día de la Magdalena a 22 de julio; mandaron volver al Padre fray Luis Alvarez a Lima y quedó en Quito el Padre fray Gabriel de Saona, y en el Capítulo que al año adelante se celebró (1575), que es del que hablamos, se admitió a la Orden, y fue por primer Prior, el gran religioso fray Juan de Vivero [antes lo había sido el Padre Antonio de Villegas 1573-1475]<sup>33</sup> y llevó por Subprior al siervo de Dios, fray Francisco Velásquez, y por predicador al Padre fray Antonio de Villegas, y por Lector de Gramática y Artes al Padre fray Agustín López, y con éstos a los Padres fray Gerónimo Gavarrete, fray Adolfo Maldonado, fray Juan de Caravajal (Carbajal), fray Diego de Arenas y fray Juan García; el año de setenta y seis se admitió a la Orden el convento de la ciudad de Cuenca (1576), pero sólo se le dio título de Vicario al Prelado, que lo fue el Padre fray Diego de Ledesma. Acabóse una excelente iglesia con preciosos adornos y costosos ornamentos, una custodia se compró con quince mil pesos y un ornamento con más de doce mil, y a este andar otras piezas; tiene cincuenta religiosos”. [Se trata del convento de Quito y Universidad de san Fulgencio].

“Fuese extendiendo la fundación de Quito muchas leguas a la parte del Norte, y nuestros Frayles llegaron con sus conventos y doctrinas hasta el Nuevo Reino y Cartagena (desta que es hoy tan grave Provincia, hija de la del Perú diremos en su año). De Quito tam-

32. CALANCHA-TORRES, *Crónicas I*, 64.

33. Archivo del Convento San Agustín de Quito= ACAQ, lib. 1.º de profesiones, f. 1-2. AHHA 5 (1916) 205-207.

bién venimos fundando hasta lo último que es hoy desta nuestra Provincia. Los conventos y doctrinas de Quito son las siguientes: caminemos de Quito hacia el Norte; en la villa de *Ibarra*, pueblo de Españoles (es de buen temple, algo más caliente que frío, tierra sana, tiene muchos engeños y huertas, tiene cuatro y seis Religiosos), está el Priorato y doctrina de los Tucares con dos Religiosos. Tiene buena iglesia y muchos indios (éstos y más de aquel Reyno hablan la lengua general, y entre sí usa cada pueblo la materna); es tierra muy fría, aunque en algunos parajes calientes se dan frutas y flores, pero abunda en todos géneros de ganados. En la ciudad de *Pasto* hay otro convento de ocho y diez Religiosos (fundado en 1586), es buen temple, ni caliente ni frío, en el propio pueblo está Sinlivi, una doctrina nuestra, que admitimos en trueque de otra llamada Zapués, que teníamos junto a los Ichos. En toda la Gobernación hay gran regalo de pesca en ríos. Fundóse la casa en la ciudad de *Popayán*, cabeza del Obispado (en 1578), abundante de comidas y ganados, en tres grados de altura, según la *corografía* de Diego Méndez, es cabeza de gobernación, donde estuvo por Obispo y fundó el convento el santo y milagroso Don Fray Agustín de la Coruña (1508-1589), de cuyos milagros, rara santidad, cruel penitencia, última pobreza, magnificencia con pobres, vida y muerte Apostólica, refiere la *Crónica* de mi Orden de la Provincia de Méjico<sup>34</sup>; cerca de veinte años le tuvimos Frayles en nuestro convento de Popayán; siendo Obispo, al coro acudía como si fuera nuestro novicio, y al refectorio, como el más humilde lego, y así diré dello que basta, pues pertenece a mi *Crónica* y es el diamante de mi asunto. Será lo primero del capítulo 31 por llegar a sus maravillas desembarazado de conventos y doctrinas. Porque pide un hombre solo o un ángel, tal siervo de Dios y tan gran Prelado. Adelante de Popayán, cuatro jornadas y en altura de cuatro grados y medio está la ciudad de Cali [su convento fundado en 1578] linda iglesia y cuatro (o) seis religiosos, y hay otra doctrina, que se llama Balsa, temple muy caliente, pero muy sano. Aquí acaba aquella Provincia y tiene sus límites caminando al Norte”.

“Vengámonos de la ciudad de Quito para Lima por el sur, de la línea equinocial al Trópico de Capricornio. Fundáronse conventos en Tacunga [Latacunga en 1579,] donde hay una muy bien acabada iglesia con cinco Religiosos, en buen temple, abundante de comidas y todo muy barato; dos jornadas de Tacunga, hay tres doctrinas de Indios en el pueblo de Ichos, que es Priorato con cuatro Religiosos, y otra llamada San Juan de Malque, son Yungas y su anejo es de los

---

34. J. DE GRIJALVA, *Crónica* 24. Cf. CALANCHA-TORRES, *Crónicas* I, 59-63.

mismos; otra doctrina tenemos tres leguas de ésta, tenía excelente iglesia y derribóla un temblor. En la Villa de Riobamba, veinticinco leguas de Quito, en dos grados de altura se edificó un muy buen convento [ya existía en 1590]<sup>35</sup>, asisten ocho frayles, hay linda iglesia y tiene muchos adornos, y es de las casas más ricas de la Provincia, su temple es muy frío, tiene convecinos algunos valles calientes, de donde les llevan sazoadas frutas y cosas de regalo. *Guayaquil* es un puerto de mar, donde se cargan diversas maderas para los edificios de Lima y otros pueblos, así se fabrican navíos, porque sus montañas dan con abundancia robles grandísimos, maderas amarillas, guachapelies, cañistolos y otros árboles durísimos y durables; es temple muy caliente, nada sano, en que se crían enfadosas sabandijas. En tres grados poco más le pone Diego Méndez; aquí se fundó convento (1588) en que asisten tres y cuatro Religiosos, y nunca ha medrado cosa de importancia. En la ciudad de *Cuenca* leste oeste de *Guayaquil* está otro convento (1576), no ha tenido iglesia capaz, vase acabando una toda de piedra, el temple es en verano y en invierno regalado, y mucho más de frutas y pesca de ríos, tiene agradables vistas, y la ciudad bien fundada en un terreno apacible y asisten seis y ocho Frayles. La ciudad de *Loja* en la altura de cuatro grados lesueste de *Guayaquil*, y lesnordeste de *Cuenca*, es apetecible el temple con tocar más en caliente que en frío, regalada la comarca, y muy buen templo y convento (1583) son seis y siete religiosos. Tiene dos doctrinas de indios, una llamada Malacatos cuatro leguas distante, y otra conjunta al pueblo llamada San Juan del Valle. Este es el término y polo austral de aquella Provincia de Quito en que se ha trabajado mucho en el bien de los indios y en el servicio de Dios. Toda esta Provincia y otras más distantes fueron planteles que de primer postura crió ésta del Perú”<sup>36</sup>.

Hay otros muchos datos sobre la Provincia de Quito en la *Crónica* del Padre Calancha dignos de ser extractados, complementados y hasta corregidos, tal como lo trató de hacer en parte el Padre Torres en su *Epítome*, donde se expresa así: “Después de haberse dividido y separado de la Provincia del Perú, creció tanto hacia el Norte que fue necesario dividirla en dos Provincias, una con título de Santa Fe del Nuevo Reino, otra de San Miguel de Quito, según más largamente consta de los registros de NN. Rvmos. PP. Generales citados por el muy docto y erudito Padre M. Fray Tomás de Herrera en su curioso *Alfabeto*, letra Q. Tiene esta santa Provincia doce

---

35. B. A. L. VAN LUIJK, *L'Ordine Agostiniano* (Heverle-Leuven 1973) Apéndice VI, 42.

36. A. DE LA CALANCHA, *Crónica Moral*. 681-682.

Prioratos y un Colegio (Universidad) con muchos pueblos y doctrinas de Indios. Los conventos hacia el Norte son los de Ibarra, Tucares, Pasto, Popayán; hacia el Sur, Quito, Colegio de San Fulgencio, Riobamba, Loja, Cuenca, Ichos, Guayaquil”<sup>37</sup>.

## II. CONVENTOS Y DOCTRINAS EN EL NUEVO REINO DE GRANADA (Colombia).

Después de dar un resumen sobre los conventos y Provincia de Quito, el Padre B. de Torres describe a grandes rasgos los conventos, que se fundaron en el Nuevo Reino de Granada, y la formación de la Provincia de Nuestra Señora de Gracia: “En la ciudad de Santa Fe de Bogotá, cabeza del Nuevo Reino de Granada se fundó un convento nuestro. No he podido averiguar en qué año (11 de octubre de) N. Padre Fray Gabriel de Saona, siendo Provincial de Quito. de 1575). Fundóle (el Padre Fray Luis Próspero Tinto por encargo Muchos años estuvo unida a ella como parte principal suya, hasta el de 1596 (1597)<sup>38</sup> a 14 de junio, en que por letras de N. Revmo. Padre Fray Andrés Fivizano fueron divididas entre sí (de hecho la división se hizo en el Capítulo Provincial celebrado en Cali el año 1601) y subordinadas inmediatamente a N. Revmo. Padre General. Confirmó esta división N. Revmo. Padre Fray Hipólito de Rávena (7 de noviembre de 1603) y crió Provincial de San Miguel de Quito al Padre M. Fray Agustín Rodríguez y del Nuevo Reino de Granada al Padre Fray Juan de Valdescobal (Escobar) según consta en los registros de nuestros Rvmos. Generales, citados en el *Alfabeto* de M. Fray Tomás de Herrera, letra F<sup>39</sup>. Tiene esta Provincia once conventos y seis Vicarías, sin otros pueblos y doctrinas de Indios. Los conventos son los de Santa Fe (1575), cabeza de la Provincia (de Nuestra Señora de Gracia) con sesenta Religiosos, Cartagena (1580) con cuarenta, La Popa (1607) de Recoletos con veinte, Tunja (1578) y sus doctrinas con treinta Religiosos, La Candelaria (1604) de Recoletos con treinta, Pamplona (1588) diez, Leiva (1580) ocho, Mompóx (1603) diez, San Cristóbal (1593) ocho, Mérida (1591) y sus doctrinas seis, Gibraltar (1600) cinco o seis. Las Vicarías con voto en los Capítulos Provinciales fundadas en pueblos de Indios son las siguientes: Ubaque, Fómeque, Chipaque, Combilarora (Cómbita), Ká-

37. CALANCHA-TORRES, *Crónicas*, I, 85-86.

38. AHHA 15 (1921) 378. En 1596 dio su aprobación el Rvmo. Padre General, según Calancha, para que los conventos de Nueva Granada pudieran constituir una nueva Provincia bajo la advocación de Nuestra Sra. de Gracia. El Decreto del Rvmo. Andrés Fivizano es del 14 de julio del año 1597. Cf. T. DE HERRERA, *Alphab.* I, 264; II, 326.

39. T. DE HERRERA, *Alphab.* I, 264.

queza, Ráquira, sin otros pueblos y doctrinas de Indios. Ha tenido esta Provincia (de Ntra. Sra. de Gracia) y tiene sujetos famosos en letras, virtud y gobierno, cuyas vidas y heroicas acciones no se refieren por no haber tenido particulares relaciones de ellas”<sup>40</sup>.

Aunque estos datos son facilitados a mediados del siglo XVII, nos ayudan a comprender el rápido crecimiento de la Provincia de San Miguel de Quito, que contaba con 12 conventos en el Nuevo Reino de Granada de los cuales 8 estaban en lo que hoy es Colombia, 3 en Venezuela y uno en Panamá, según vamos a ver a continuación. De estos conventos dependían unas sesenta doctrinas.

a) *Convento de Bogotá y sus doctrinas*: Después de varios años de preparativos, el Padre Fray Luis Próspero Tinto tomó posesión del antiguo monasterio y casa de Nuestra Señora del Carmen el día 11 de octubre de 1575, estando presente en el acto el Alguacil Mayor, Juan Díaz Matos, por mandato del Señor Presidente de la Audiencia<sup>41</sup>.

El rey Felipe II, teniendo en cuenta el *Agustinismo político* y el concepto de Cristiandad, como su padre y abuelos, convirtió las decisiones de Trento en leyes de su imperio, pagaba los viajes de los misioneros y colaboraba gustoso para la edificación de iglesias y conventos con algunas subvenciones. El mismo monarca había deseado la fundación de este convento, que llevaba el nombre de San Felipe, y así se lo había manifestado al Rvmo. Padre General, según se lo recuerda el Padre Próspero Tinto a su Majestad en una carta del 10 de octubre de 1575, víspera de la fundación del convento para el que solicitaba, además de la confirmación aprobatoria, la limosna acostumbrada de vino, cera y ornamentos y que se le asignaran algunas doctrinas<sup>42</sup>.

No fue bien recibida en la Corte la solicitud del Padre Próspero Tinto, porque habían llegado a Madrid algunas acusaciones en contra de su proyectada fundación. En el dorso de la carta del Padre Próspero se escribió la siguiente nota: “No ha lugar lo que pide y envíese la cédula, que está dada contra este Fraile Tinto”<sup>43</sup>.

El Padre José Pérez Gómez dedica frases elogiosas para el Padre Próspero Tinto, primer Prior del convento de Agustinos en Bogotá,

40. CALANCHA-TORRES, *Crónicas I*, 86-87.

41. J. PEREZ GOMEZ, “Apuntes para la Historia de la Provincia de Nuestra Señora de Gracia en Colombia”: AHHA 19 (1923) 16-25.

42. AGI, Santafé 233. Cf. J. M. PACHECO, *Historia extensa de Colombia XIII. Historia Eclesiástica de Colombia I* (Bogotá 1971) 341.

43. AGI, Santafé 233.

quien luego fue nombrado Provincial del Perú el 27 de agosto de 1576 por los méritos logrados en el Nuevo Reino. Sin embargo, algo andaba mal en su vida y modo de proceder, porque el Rvmo. Padre General, ante ciertos informes del Procurador General de los Agustinos en España, ordena su regreso al Perú. Después de su lamentable caída en Cuzco pasó a Roma, donde murió mientras se le seguía un proceso<sup>44</sup>.

Fue enviado al Nuevo Reino el Padre Jerónimo de Escobar para poner algunas cosas en orden y abrir una averiguación sobre la fundación del convento en Bogotá. La buena fama dejada allí por el Padre Próspero Tinto, así como la fundación del convento, recibieron el apoyo decidido de los vecinos de Santa Fe, según consta en un informe levantado en enero de 1576, en el que declararon favorablemente el Fiscal de la Audiencia, Licenciado Alonso de la Torre, el secretario de la misma, Francisco Velázquez y el factor, Diego de Agreda, entre otros. Todos los testigos manifestaron unánimemente la satisfacción con que fue recibida por los españoles e indios la fundación del nuevo convento siendo reconocidos los buenos servicios espirituales y pastorales prestados por sus religiosos<sup>45</sup>.

El Padre Fray Jerónimo de Guevara ya en 1575 reclamó los bienes dejados por el Padre Vicente de Requejada en Tunja con poder del Padre Fray Luis Próspero Tinto, Comisario Visitador, contra el Pbro. Juan de Castellanos, obteniendo un fallo de la Audiencia en favor de los Agustinos<sup>46</sup>. En el mismo año 1575 es nombrado Prior el Padre Jerónimo de Guevara y en el mes de septiembre del año 1576 se presentó a sí mismo para la doctrina de Ubaque, al Padre Fray Simón de Paz para la de Tunjuelo y al Padre Juan de la Cueva para la de Uncipa y Queca<sup>47</sup>. La Audiencia aceptó a los religiosos presentados, recomendándoles acudiesen "al Reverendísimo por el catecismo para adoctrinar. En lo del estipendio, el secretario les dará un tanto de las ordenanzas de Tunja, que hablan sobre lo que han de hacer los religiosos"<sup>48</sup>.

El Padre Baltasar de Ortiz, Prior del convento de Santa Fe desde 1577 hasta 1580, procuró atender bien a las doctrinas y vio cómo

44. J. PEREZ GOMEZ, "Apuntes para la Hist.": AHHA 19 (1923) 19-22; CALANCHA-TORRES, *Crónicas* I, 59.

45. *Archivo Nacional de Bogotá=ANAB, Curas y Obispos* 48, f. 243. Cf. E. RESTREPO TIRADO, "Petitionen y memoriales": *Boletín de Historia y Antigüedades* =BHA 31 (1944) 540.

46. J. PEREZ GOMEZ, "Apuntes para la Hist.": AHHA 31 (1929) 108-109.

47. ANAB, *Curas y Obispos* 17, f. 88.

48. J. FRIEDE, "Las Ordenanzas de Tunja 1575-1576": *Boletín Cultural y Bibliográfico (de Bogotá)* 11 (1969) 139-162.

aumentaba el número de religiosos en el Nuevo Reino en busca de otras fundaciones y doctrinas. El Padre Fray Gabriel de Saona con algunos religiosos agustinos se adentró hasta la Provincia del Espíritu Santo de la Grita. Habiendo surgido algunas dificultades acudieron al Rey, quien por una cédula fechada en Badajoz el 29 de julio ordena a la "Audiencia del Nuevo Reino de Granada que no impida a Fray Gabriel de Saona y a otros tres religiosos de la misma Orden residentes en aquella tierra, entrar en la Provincia del Espíritu Santo a entender en la doctrina de los indios, antes los favorezcan, teniendo licencia de su Prelado"<sup>49</sup>.

En el mismo año de 1580, es destinado a la doctrina de Fómeque el Padre Andrés de Rufas o Arrufate, protomártir de los agustinos en Venezuela, junto con el Padre Francisco de Orejuela, maestro en lengua chibcha, que luego servirá de profesor en el convento de Santa Fe para formar buenos lenguaraces entre los aspirantes a ser doctrineros<sup>50</sup>.

Basándose en una cédula real del 6 de diciembre de 1583, el Arzobispo Luis Zapata de Cárdenas O.F.M. (1573-1590) quitó las doctrinas a los religiosos, principalmente a sus hermanos los Franciscanos y más todavía a los Dominicos, a éstos unas 52 doctrinas, para entregárselas a los clérigos, que querían aprovecharse del trabajo realizado por las Ordenes religiosas. Como las doctrinas no eran tan pingües como los clérigos se creían, ni había número suficientemente preparado para atenderlas, el mismo Arzobispo tuvo que volver a entregárselas a los religiosos. El 3 de junio de 1584 es nombrado doctrinero del repartimiento de Pasca y Chiaisaque el Padre Lucas de Riveros; el 23 de mayo de 1585 es destinado al repartimiento de Boyacá, en término de Tunja, el Padre Martín de Sotomayor; en 22 de mayo del mismo año se nombró doctrinero de Fómeque, Pausagá y Susa al Padre Francisco de Orejuela, que lo había sido anteriormente junto con el Padre Andrés de Arrufate; en 26 de mayo, al Padre Francisco de Olmos para el repartimiento de Fosca; en 4 de nov. de 1586 para la doctrina de Chipaque al Padre Manuel de Contreras, que logra reducir a los indígenas a vivir en forma de población; en el mismo mes son destinados para Fúquene, el Padre Cristóbal de Baíllo; para Une y Queca, el Padre Juan de Guevara; para Choachí,

---

49. AGI, *Santafé* 540.

50. ANAB, *Historia Eclesiástica* 3, f. 325. Hasta 1581 siguieron las amenazas de cierre sobre este convento, que va a ser a partir de ese mismo año el más importante de los Agustinos en el Nuevo Reino de Granada por lo que se le dan nuevas doctrinas: ANAB, *Curas y Obispos* 48, f. 251-252v.

el Padre Francisco de Orejuela; y en 31 de mayo de 1586 para el repartimiento de Sotaquirá, el Padre Sebastián del Campo, quien en noviembre del mismo año se encarga también de Jucusa, Chinatá y Sátiva; el Padre Martín de Sotomayor pasa a Sosa y Tasco, mientras el Padre Diego de León es nombrado doctrinero de Cohasa, Saume y Ochica<sup>51</sup>.

A partir de esta fecha, el nombramiento de doctrineros Agustinos es continuo, dándoles nuevas doctrinas, como la de Ubaque al Padre Custodio de la Saca, natural de Castellote, Teruel, Diócesis de Zaragoza. Después de pasar con sus padres al Perú, profesó en el convento de San Agustín de Quito el día 3 de septiembre de 1585<sup>52</sup>.

Varios otros Agustinos naturales de Quito, Santa Fe, Cartagena y otras ciudades, donde había conventos agustinianos, engrosaron la expansión por el Nuevo Reino de Granada donde, por haberse ubicado antes los Dominicos y Franciscanos, encontraron algunas dificultades para fundar como en Tunja, Pasto y Pamplona.

Del mismo convento de Bogotá dependieron las doctrinas de Nemogá, Fontibón y Simijaca. Algunas de estas doctrinas y las anteriormente citadas se convirtieron en Vicarías. Su historia con la lista de doctrineros o vicarios, lo mismo que la del convento San Agustín de Bogotá ha sido publicada por el Padre José Pérez Gómez, quien ha tenido algunos otros continuadores<sup>53</sup>.

b) *Fundación del convento de Tunja y sus doctrinas*: El Padre Fray Vicente de Requejada que durante algunos años vivió como clérigo con autorización de Roma, en los últimos años de su vida volvió a vestir el hábito agustiniano y llamó a sus hermanos de la Provincia de San Miguel de Quito para que fundasen convento de su Orden, como de hecho se intentó en 1574, según consta en el libro de *Protocolos* del convento de Tunja: "En el nombre de Dios. Amén. En el año de mil y quinientos setenta y cuatro años, los muy Reverendos Padres Provincial y definidores desta Provincia de S. Miguel, que así se llamaba la Provincia de Quito y Nuevo Reino de Granada, cuando entrambas eran una y estaban juntas, enviaron al muy Rvdo. Padre Fray Ju(an) Núñez a que fundase convento en

51. Ib. 9, f.3, 43, 54, 77, 79, 113, 129-130 etc. Cf. J.PEREZ GOMEZ, "Apuntes para la Hist.": AHHA 19 (1923) 329.

52. ACAQ *lib. 1 de profesiones* f. 6.

53. J.PEREZ GOMEZ, *Apuntes históricos de las Misiones Agustiniánas en Colombia* (Bogotá 1924) 20-95; 291-294, donde aparece la lista de los superiores locales desde 1575 hasta 1922. F. CAMPO, "Notas Agustiniánas de Dionisio Copete Duarte": *Estudio Agustiniánas* 10 (1975) 83-126, donde se cita la bibliografía sobre este convento.

esta ciudad de Tunja, el cual, como religioso siervo de Dios, habiendo mirado y considerado la disposición del lugar y costumbres de los vecinos que en él habitaban, le pareció fundar el convento de la Orde de S. Agustín N. P. en esta plazuela, que ahora se llama de S. Agustín y antes plaza de abajo. Tomó posesión y celebró misa y puso el Santísimo Sacramento en un pequeñuelo bohío de paja, que entonces halló, y vivió este tal religioso en compañía de otros dos que con él habían venido en este sitio por tiempo de nueve o diez meses, poco más o menos, en el cual tiempo habiéndola puesto pleito a la fundación y posesión, que pacíficamente habían tomado, se dio comisión por Sede Vacante al Vicario de esta dicha ciudad de Tunja, llamado el Padre Juan de Legízamo, para que demoliese el dicho convento y echase de la ciudad al dicho Padre y a sus compañeros y habiendo aceptado esta dicha comisión el dicho Vicario de Legízamo procedió contra los dichos Padres con poca moderación y con demasiada pasión, pues, según he sido informado y todos los antiguos dicen, en razón de llevar el Santísimo Sacramento, que estaba en el dicho convento, a la iglesia de esta ciudad, hubo una pendencia excesivamente refida, en la cual cortaron una mano al dicho Padre Prior y fundador de dicho convento, por lo cual, al verse expelido por la fuerza de su convento y casa, se fue con sus religiosos a la paza de esta ciudad con su mano cortada, donde hizo un elegante sermón y movió a gran lástima y compasión a todo el pueblo y en acabando comenzó a cantar el salmo: *In exitu Israel de Egipto*, etc. sacudiendo el polvo de los zapatos y así cantando acompañado de sus religiosos y de mucha gente noble del pueblo se salió de la ciudad y se fue a la de Santa Fe, donde se vino y estaba hasta que murió... Y viendo esto y la lástima que había causado el desterrar a los religiosos de esta ciudad, y también la Orden que de oficio hizo sus diligencias, pidieron volviesen los religiosos de la dicha Orden de S. Agustín N. P. a fundar convento en esta ciudad para lo cual les hicieron los caballeros de ella donación de una capilla de Santiago, que tenían en la dicha ciudad y en la dicha plazuela que ahora se llama de S. Agustín; y así el año del Señor de mil y quinientos y setenta y ocho vino el muy Reverendo Padre Fray Luis de Quesada, segundo Prior y primer restaurador de lo perdido a fundar su convento a esta ciudad, el cual tomó posesión quieta y pacíficamente en la dicha iglesia de Santiago, que estaba en la dicha plazuela de S. Agustín N. P. y luego el año siguiente de mil y quinientos setenta y nueve compró unos solares, que eran de Alonso de Maldonado, que estaban continuos con la dicha capilla y primero habían sido sitio en el cual había sido fundado el convento de Sto. Domingo y con estos solares se aumentó el sitio y comenzó a extenderse y ensanchar-

se hasta que después el Padre Francisco Gutiérrez, Prior que fue de dicho convento, compró otros solares a los menores de Juan Rubio con lo cual el convento goza y posee el sitio que ahora tiene" <sup>54</sup>

El convento tardó varios años en construirse, de suerte que hasta el 30 de noviembre de 1582 no se habilitó el nuevo edificio, según hace constar el contador Hernando Arias en los libros de la real hacienda <sup>55</sup>.

La iglesia, con una bella espadaña que aún subsiste, tardó muchos años en edificarse. En 1586, el Padre fray Lorenzo de Rufas Arias <sup>56</sup>, natural de Victoria en el Nuevo Reino de Granada, que a la edad de 15 años profesó en Quito en 1581 por lo que luego debió repetirla en 1583, presentó al cabildo los planos de la iglesia, cuya construcción para el año de 1603 era aún baja y pequeña <sup>57</sup>.

Del convento de Santiago de Tunja dependieron las doctrinas de Sotaquirá y Ocura, que fueron encomendadas en 1582 al Padre Fernando Cabeza de Vaca; Boyacá, Gámeza y Tuta entregadas en 1585; Tasca, Guaza, Socha, Taba y Carbonera en 1586; Cómbita y Suta formaban una sola doctrina entregada al Padre Antonio Páez en 1586. Posteriormente dependieron de este convento: Ramiriquí, Turmequé, La Capilla, Guateque, Busbansá, Tobasía, Beteitiva, Tutasá y Sátiva. Algunos religiosos de este convento se internaron por los Llanos, donde establecieron varias doctrinas, como las de Chita, La Salina y otras llegando hasta el Apure <sup>58</sup>.

c) *Fundación de los conventos y doctrinas de Cali, Popayán y Pasto.*

En 1541 y 1542, el Padre fray Vicente de Requejada, acompañando a Hernán Pérez de Quesada, llegó hasta Pasto, Popayán y Cali, donde la Provincia de San Miguel de Quito procuró pocos años después fundar conventos de su Orden y atender algunas doctrinas, que facilitó a los agustinos el obispo de Popayán, fray Agustín de Coruña en el Valle de San Agustín. Una vez hecha la toma de posesión en 1566, el buen obispo de Popayán se hizo acompañar de varios agustinos, como fray Jerónimo de Escobar, uno de los primeros conventuales de Ntra. Señora de Guadalupe en Pacasmayo (Perú).

54. ACAB 36, f. 1-2. Este libro de Protocolos fue iniciado por el Padre Francisco de Argüello, Prior de Tunja, en 1625.

55. ANAB, *Conventos* 52, f. 589.

56. ACAQ, *lib. 1 de prof.* f. 4v-5v.

57. J. PEREZ GOMEZ, "Apuntes para la Hist. Fundación del Convento de Tunja": AHHA 21 (1924) 292-308. U. ROJAS, *Escudos de Armas e inscripciones de la ciudad de Tunja* (Bogotá 1939) 169.

58. J. PEREZ GOMEZ, *Apuntes hist.* 76-150. ACAB 36, f. 56-135.

En la diócesis de Popayán se dedicó fray Escobar a recoger muchos datos para su *Relación*, escrita entre 1580 y 1582, sobre el carácter y costumbres de los aborígenes de esta Provincia. En dicha *Relación*, cuyo original se encuentra junto con otros informes en el Archivo de Indias de Sevilla, se hace mención de los conventos de Cali, Popayán y sus doctrinas<sup>59</sup>.

El Ilmo. fray Agustín de Coruña, antes de morir en 1589, llevó vida monacal, según atestigua el Padre Calancha, durante 20 años, lo que quiere decir, que la residencia episcopal se convirtió de hecho en un convento agustiniano, aunque formalmente o *de jure* no se fundó sino en 1578, lo mismo que el de Cali<sup>60</sup>.

Felipe II, por real cédula del 25 de noviembre de 1578, dio licencia al Padre Juan de Vivero para que pasase con 24 religiosos a las Indias occidentales, no ya al Perú, como en misiones anteriores, sino directamente "para fundar casas y monasterios en las provincias del Nuevo Reino de Granada, Quito, Popayán y Cartagena"<sup>61</sup>.

La llegada del Padre Francisco de Valverde con los 24 religiosos, reclutados por el Padre Vivero, influyó favorablemente en la independencia de la Provincia de San Miguel de Quito, decretada el día 28 de enero por el Rvmo. Padre General y ejecutada en el Capítulo Provincial celebrado en Lima a partir del día 7 de junio del mismo año de 1579. Los religiosos de la nueva Provincia de San Miguel se expandieron hacia el norte de Quito aumentando el número de conventos y doctrinas.

Los Padres Juan de Vivero y Juan de Cuadrado iniciaron en 1585 la fundación del convento de Pasto, donde ya tenían los agustinos algunas doctrinas, encontrando bastante oposición, por lo que el Rey

---

59. G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo II* (Madrid 1915) 327-328. J. DE ESCOBAR, "Relación" en *Colección de Documentos Inéditos del Archivo de Indias* 41 (Madrid 1884) 438-492.

60. A. DE LA CALANCHA, *Crónica Moral*. 681. El Ilmo. Fray Agustín de Coruña se llevó consigo a los siguientes religiosos: Jerónimo de Escobar y Jerónimo de Avila, a los que se unieron luego los Padres Fray Francisco de Arboleda y Baltasar García según consta en AGI, *Contaduría* 294, f. 101-102 y *Contratación* 5538, f. 5.

61. ACAQ, *Cedulario*. Esta cédula fue publicada por el Padre V. IGLESIAS en AHHA 15 (1921) 303-307. El Padre Juan de Vivero viajó al Perú en 1557 con la expedición a cargo del Padre Fray Pedro de Cepeda. *Contratación* 4.680, f. 174; *Contaduría* 284, f. 16v al 17v. La expedición del Padre Francisco Valverde llegó a Cartagena en 1579 Cf. *Contaduría* 316, pl. 154, f. 2v; J. CASTRO SEOANE, "La traida de libros y vestuarios en el siglo XVI": *Misionaria Hispanica* 11 (1954) 420-430. Agradecemos al Padre Fray Ricardo Sanlés O. de M. la atención que ha tenido de permitirnos consultar los ficheros dejados por el benemérito religioso Mercedario Padre José Castro Seoane.

Felipe II, bien informado por su Fiscal, Licenciado García de Morales Tamayo, Presidente y Oidores de la Audiencia y Chancillería de Quito, acordó mandar la siguiente cédula: "Por la cual doy licencia al Provincial de San Agustín de esta Provincia (de San Miguel) para que pueda hacer y fundar monasterio de la dicha Orden en la ciudad de Pasto, y para que haya efecto lo suso dicho, mando al mi Gobernador, su Lugarteniente y Alcaldes Ordinarios de la dicha ciudad de Pasto y otra cualesquiera justicias, que a los Religiosos que fuesen a fundar el dicho convento y monasterio les favorezcan y les den todo el favor y ayuda, que hubieren menester para ello, y para su sustento les aplico las doctrinas, que tienen los dichos Religiosos al presente en la Provincia, y las dichas mis justicias no vayan ni pasen contra el tenor de esta mi Provisión; e no hagan ende por alguna manera, so pena de la mi Merced e de quinientos pesos de buen oro para la mi Cámara. Dada a nueve días del mes de septiembre de mil e quinientos y ochenta y seis años"<sup>62</sup>.

En la ciudad de San Juan de Pasto, el día 5 del mes de octubre de 1586, fue presentada esta Provisión ante el señor Capitán Pedro, Guerrero, Teniente de Gobernador y Juez mayor en presencia del escribano público, por el Padre fray Guillermo Ladrón de Guevara, quien pidió se guardase y cumpliese tal como mandaba su Majestad. Los efectos de esta cédula fueron eficaces y desde esa fecha residieron pacíficamente los agustinos en la ciudad de Pasto<sup>63</sup>.

Del contexto de la Provisión se deduce que anteriormente tenían los religiosos agustinos algunas doctrinas en las inmediaciones de Pasto, como también las tuvieron junto a Popayán y Cali. En la región de los Pastos atendían a los *Sichos*, *Malacatos* y *Cibundo-yes*, según consta en una *Relación de la Ciudad y Obispado de San Francisco de Quito*, escrita en 1583 por el Maestrescuela y Vicario General, Lic. D. Lope de Atienza al reseñar las doctrinas que los religiosos tenían en Pasto<sup>64</sup>.

Cerca de Cali tenían los agustinos desde 1580 una doctrina en el Valle de Peté, que dio lugar a pleitos con los religiosos mercedarios. El problema de la legitimidad fue decidido por sentencia definitiva pronunciada en Quito por la Real Audiencia el 18 de marzo de 1581<sup>65</sup>.

---

62. ACAQ, *Cedulario*. AHHA 15 (1921) 304-305.

63. V. IGLESIAS, "La fundación del convento de Pasto": AHHA 15 (1921) 303-307). J. R. SAÑUDO, *Apuntes sobre la historia de Pasto*. La conquista (Pasto 1938) 71-72.

64. M. JIMENEZ DE LA ESPADA, *Relaciones Geográficas de Indias* III (Madrid 1897) 47.

65. V. IGLESIAS, "La fundación": AHHA 15 (1921) 307.

En 1588, el prior de Cali, fray Luis de Saavedra se encontraba en Madrid para presentar un informe o memorial haciendo referencia a ciertas quejas o acusaciones sobre la construcción de templos y conventos costosos, mientras algunas doctrinas de indios estaban en situación deficitaria. Se insinúa de un modo incipiente cierto antagonismo entre los religiosos venidos de la Península y los criollos o nacidos "en aquella tierra", que luego daría lugar a la "alternativa"<sup>66</sup>.

Lamentablemente se ha descuidado un poco el estudio o historia de estos tres conventos con sus respectivas doctrinas, que siguieron perteneciendo a la Provincia de San Miguel de Quito hasta la guerra de la Independencia. Todavía en 1882, el Padre José María García, de la Provincia del Ecuador, presentaba un informe junto con sus hermanos, los agustinos de Colombia de la Provincia de Ntra. Señora de Gracia, reclamando el convento de Pasto, que fue ocupado por el obispo de dicha diócesis, Dr. Elías Puyana, en 1857 so pretexto de establecer allí un seminario y pagar a los agustinos la cantidad de 8.000 pesos, que nunca se entregaron. "Informado que fue de todo nuestro Prelado en Bogotá, hizo valer los derechos del convento; pero desgraciadamente, cuando las cosas hubieran sido arregladas, estalló la revolución y los religiosos fuimos expulsados a la República del Ecuador"<sup>67</sup>.

d) *Conventos y doctrinas de Cartagena, Pamplona y Leiva.*

El exuberante poeta y beneficiado de Tunja, Pbro. Juan de Castellanos, en sus *Elegías* épicas cantó con verso sonoro la fundación del convento de San Agustín de Cartagena de Indias en 1580 por el Padre fray Jerónimo de Guevara:

"También ha padecido gran tormenta,  
y no menos los *Frayles Agustinos*  
en aquella ciudad nuevos vecinos.  
Pues ochenta del santo Nacimiento  
corrían de la luz que nos repara,  
cuando fundó la casa y el convento  
el Padre Fray Hierónimo Guevara;  
y con el necesario cumplimiento  
este gobernador les hizo cara,

66. AGI, *Santafé* 236. La carta de Fray Luis de Saavedra al Rey está fechada el 3 de diciembre de 1588.

67. B. MARTINEZ, *Apuntes históricos de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas*. Amériida (Madrid 1909) 161. Informe del Padre J. M. GARCÍA en ACAB 22 f.1-11; Fechado el 28 de junio de 1882.

de manera que su mando durante,  
aquella ciudad fue muy adelante”<sup>68</sup>.

Comenzó a funcionar esta casa, cuya iglesia “era pequeña y de prestado” con un noviciado, de suerte que en 1581 profesó en el convento de San Agustín de Cartagena, fray Cosme de Vaena Gómez, denominado también Cosme de Soto, quien renovó y legalizó su profesión solemne en Quito el día 15 de octubre de 1590, siendo prior el Padre fray Juan López de las Parras<sup>69</sup>.

Hay declaraciones de testigos en 1581 y 1582 manifestando que hacía poco se había fundado el convento con iglesia pequeña de teja y calicanto. Los trabajos de la construcción de la nueva iglesia siguieron adelante. Seis años más tarde estaba terminada con una construcción acomodada a las necesidades de la localidad. Ese mismo año, 1597, el Rey prometía a los agustinos una limosna de 1.500 ducados para que pudieran proseguir la obra del convento; pero de esta suma ofrecida sólo recibieron de hecho 238 pesos de plata<sup>70</sup>.

El convento sólido, elegante y de grandes proporciones, fabricado de cal y canto, tardó varios años en concluirse, pues todavía en 1603, sólo había doce celdas. La iglesia, bien cubierta de teja, tenía su torre y tres naves con capilla mayor, crucero de bóveda, sacristía y capilla de los hermanos de las cofradías de Ntra. Señora de Gracia, Consolación y Santo Entierro. Sus conventuales que en el año 1597 eran unos ocho, luego doce a principios del siglo XVII y cuarenta a mediados del mismo, recorrían las sierras de Ayapel y San Jerónimo adoctrinando a los indígenas, expandiéndose por las cuencas hidrográficas de los ríos San Jorge, Cauca y su afluente Nechí, hasta llegar a Antioquia. Algunos de sus religiosos y del convento de La Popa llegaron hasta el Darién y Panamá. Este convento fue el segundo en importancia; además de centro de misión y casa de estudios sirvió desde su fundación para recibir a los religiosos, que arribaban de la Península. Su historia ha sido escrita por el Padre José Pérez Gómez<sup>71</sup>.

La fundación del convento de *Pamplona* fue bien planificada

---

68. J. DE CASTELLANOS, *Historia de Cartagena*. Elegias de Varones Ilustres de Indias. Elogio de Pedro Fernández de Bustos (Bogotá 1942) 341.

69. ACAQ, *lib. 1 de profes.* f. 13-14.

70. J. M. PACHECO, *Historia Ecles.* 342.

71. J. PEREZ GOMEZ, “Convento de San Agustín de Cartagena”: AHHA 25 (1926) 59-88. Varias expediciones de Agustinos arribaron a Cartagena, como la ordenada por el Padre Cristóbal de Baillo o Vahillo, que desde este puerto se dirigió en una canoa hacia Mompo en agosto de 1586. Cf. J. CASTRO SEOANE, “La traída de libros” 433-434.

por los agustinos de la Provincia de San Miguel de Quito, que compraron el 21 de junio de 1587 unas casas situadas en la calle real, propiedad de Bartolomé Rodríguez y su esposa por la suma de 600 pesos, comprometiéndose además a pagar un censo de 400 pesos a Juan Ramírez de Andrade<sup>72</sup>. En 1588 se comisionó a los Padres fray Juan García de Salazar y fray Sebastián de Campoverde con amplias facultades para que fundasen el convento de Pamplona, como de hecho lo hicieron el 14 de abril, tomando posesión de las casas compradas, donde acondicionaron, lo mejor que pudieron, una capilla bastante amplia<sup>73</sup>.

Apenas si tenían preparados los primeros materiales para emprender la construcción del nuevo convento, cuando iniciaron una encónada oposición el Procurador de la ciudad y los Padres dominicos, a los que apoyaba el mismo arzobispo manifestando que fray Juan García de Salazar no tenía autorización suya, ni licencia real, para fundar el convento. Aunque la mayoría de los vecinos apoyaban la fundación, la noche del 23 al 24 de mayo de 1588, a instancia del Procurador de los Padres dominicos, fray Juan de Roa, el Visitador eclesiástico, Don Esteban Rangel, acompañado de sicarios, como si se tratase de capturar a malhechores, forzó las puertas, echó fuera a los religiosos y clausuró la capilla, trasladando a otra iglesia el Santísimo Sacramento. Esto obligó al Padre Juan García a regresar a Bogotá, enviando un año después al Padre Provincial, fray Antonio Vázquez, al Padre Alonso de Quirós para que continuase la fundación el 14 de diciembre de 1589. Dos años después, el Deán y Cabildo de Santa Fe, ante las insistencias de los vecinos y del mismo Regidor, Juan Rodríguez de Andrade, quien se ofreció a sustentar el 29 de enero de 1591 a los agustinos en las doctrinas de sus encomiendas, consolidó la fundación conminando el 1 de abril del mismo año con la pena de excomunión *latae sententiae* a cuantos impidiesen o perturbasen la continuación del convento de San Agustín en Pamplona. Esta decisión se fundamentaba en "el mucho fruto que con su santa religión y buenas costumbres hará, así a los naturales del distrito de dicha ciudad de Pamplona, como a las demás personas que en ella y en sus términos residen"<sup>74</sup>.

Fue recogida con aplauso del pueblo esta decisión y la gente comentaba contra los que alegaban la pobreza de Pamplona que "don-

---

72. ANAB, *Conventos* 42, f. 380. En el mismo vol. 42 del *Archivo Nacional de Bogotá* hay un expediente de casi cien folios sobre el convento de San Agustín de Pamplona f. 354-447.

73. *Ib.* f. 377.

74. *Ib.* f. 428-447.

de se sustentaban cien soldados, se sustentarian cuatro religiosos más". Juan Velasco ofreció su apoyo, lo mismo que Juan Ramírez de Andrade, quien al principio se oponía alegando que eran suyas las casas y luego les ofreció sus haciendas o encomiendas como la de Táriba, donde tuvo lugar la renovación del cuadro milagroso de Ntra. Señora de la Consolación, siendo el mismo Juan Ramírez de Andrade un testigo ocular <sup>75</sup>.

Del convento de Pamplona dependieron las doctrinas de los Eochelenas, Chinacotas, Peribecas, Cúcutas y Quebradahonda, desde donde pasaron a Carcasí y Tequia, llegando hasta el Arauca, donde luego se fundó la misión de los Tunebos <sup>76</sup>.

El convento de *Leiva* se fundó en 1580 por el Padre Juan López de Villalva, conventual de Tunja desde 1578 y uno de los promotores de la fundación de la Provincia de Ntra. Señora de Gracia en Colombia.

Para la fundación de este convento se aprovecharon los agustinos de los bienes dejados por el Padre Requejada en Leiva, donde murió en 1575. Por ser uno de los fundadores de Leiva, el 12 de junio de 1572, fue considerado con "derecho a solar y huertas" en dicha villa, siendo uno de los principales encomenderos del Valle de Saquencipá. El primitivo convento puede ser que estuviese en la casa donde murió el P. Requejada; pero como la Villa fue mudada de lugar en 1584, lo mismo sucedió con el convento, cuya iglesia con parte del antiguo monasterio aún se conserva. Una placa de mármol recuerda que en la iglesia de San Agustín estuvo enterrado el General Antonio Nariño <sup>77</sup>.

Después del Padre Juan López de Villalba, aparece como prior en 1595 el Padre Alonso Ovalle de Escobar, primer Provincial de Ntra. Señora de Gracia en el Nuevo Reino de Granada. En 1598 actuaba como superior el Padre fray Custodio de la Saca. Desde 1595 se encontraba de conventual y doctrinero de Ráquira el Padre fray Mateo Delgado, doctor en medicina por la universidad Complutense y uno de los promotores de la Recolección agustiniana en el desierto de la Candelaria. El Padre Ariza afirma que era superior en los años 1595 y 1599; pero más bien debía de ser subprior, lo que ha dado lugar a la confusión <sup>78</sup>.

75. F. CAMPO, *La Virgen de la Consolación en Venezuela*. Relación auténtica (Maracalbo 1958) 35 Cf. ANAB, *Conventos* 42, f-438-441v.

76. J. PEREZ GOMEZ, *Apuntes hist.* 96-116; AHHA 23 (1925) 297-309.

77. A. E. ARIZA, *La Villa de Nuestra Señora de Leiva* (Bogotá 1972) 133-141. F. CAMPO, "Los restos mortales del Precursor Antonio Nariño": *Estudio Agustiniano* 9 (1974) 133-148.

78. J. PEREZ GOMEZ, "Documento interesante sobre nuestro conven-

En 1598 era novicio en Leiva fray Alejandro Mateos o Mateus, otro de los penitentes y pioneros de la Recolección, vistiendo el hábito recoleto la vispera de la Natividad de Ntra. Señora (1604)<sup>79</sup>.

El convento era bastante amplio y cómodo ya en 1601 por lo que se le designó como sede de capítulo siguiente de 1603, reuniéndose en el mes de mayo más de 17 capitulares que, atendiendo a su clima sano y bueno, lo escogieron para casa de estudios de Artes y Teología con cátedra de lengua musisca o chibcha, lo mismo que en Bogotá y Cartagena. Se recordó la disposición 6.<sup>a</sup> del Capítulo Provincial celebrado en Quito en 1593 y confirmada en la conclusión 8.<sup>a</sup> del Capítulo Provincial de Cali (1601): "Disponemos y mandamos que todos los doctrineros, si no supiesen la lengua, a lo menos para poder distintamente confesar en ella a los indios, que hubieren de doctrinas, la aprendan dentro de seis meses, pasados los cuales, no la sabiendo, sean removidos sin dispensación hasta saberla"<sup>80</sup>.

Determinaron también que "ningún religioso de nuestra Orden pueda ejercer como doctrinero el oficio de párroco, ni el Padre Provincial darle doctrina si no ha sido nombrado por el Capítulo Provincial"<sup>81</sup>.

La brillante historia de este convento, que tenía una rica biblioteca, alhajas y obras de arte, ha sido escrita por la pluma bien cortada y galana del Padre José Pérez Gómez<sup>82</sup>.

### III. CONVENTOS Y DOCTRINAS EN VENEZUELA Y PANAMA.

Los Agustinos de la Provincia de San Miguel de Quito adoctrinaron en Venezuela, durante la segunda mitad del siglo XVI, casi toda la basta región comprendida en los actuales Estados Andinos del Táchira y Mérida, parte de la cuenca del lago de Maracaibo en el Estado Zulia, algunos pueblos del Estado Barinas y parte de las riberas de los ríos Apure, Arauca y Orinoco compartiendo su obra apostólica

---

to de Leiva (Colombia)": AHHA 25 (1926) 372-374. A. E. Ariza, *La Villa de Leiva*, 137.

79. J. PEREZ GOMEZ, "Apuntes de la Candelaria": *Boletín de la Provincia de Nuestra Señora de la Candelaria de Colombia* 2 (1924) 471. Están tomados de *Analecta Augustiniana* 10 (1923-1924) 226-237.

80. ACAB 6, f. 8-9.

81. *Ib.* 4 f. 21. Se dan los nombres de 20 religiosos hábiles para ser doctrineros, mientras que otros tantos debían someterse a examen.

82. AHHA 22 (1924) 38-48. Todavía en 1972 pude conseguir un inventario y documentos sobre el convento de Leiva, que estaban en manos de particulares.

con clérigos y religiosos de otras Ordenes como Franciscanos, Dominicanos, Capuchinos y Jesuitas. Según hemos visto anteriormente, el Padre fray Vicente de Requejada pasó los seis primeros años de su vida misional y conquistadora en Venezuela acompañando a Federman en 1530-1531 por los actuales Estados Falcón, Lara, Yaracuy, Portuguesa, Barinas y Mérida<sup>83</sup>.

Antes de morir el Padre Requejada en Leiva, 20 de julio de 1575, llegaron otros Agustinos procedentes del Perú y Quito internándose por el Valle del Espíritu Santo de la Grita entre 1570 y 1574<sup>84</sup>. Los conventos se irán fundando en Venezuela y Panamá para recibir a los religiosos que llegaban de la Península, atenderles en los viajes y servir de centros de misión. A finales del siglo XVI había en Venezuela más de 30 poblaciones, atendidas en forma de doctrinas, dependientes de los conventos de Mérida, San Cristóbal y Gibraltar<sup>85</sup>.

a) *Convento de Mérida y sus doctrinas:*

El convento de San Juan Evangelista de Mérida fue fundado en 1591 y subsistió hasta 1821. Aún se conserva en el Registro de la ciudad de Mérida el contrato entre D. Juan de Milla y los Agustinos para construir la fábrica de la Iglesia el 28 de abril de 1595 junto con el croquis de la fachada del templo<sup>86</sup>.

Algunas doctrinas, que habían sido asignadas a los Dominicos, al no ser aceptadas por clérigos, pasaron a los Agustinos como Mucuchíes, Aricagua, Tabay y Páramo de la Cerrada. A éstas se unieron las de Mucurubá, Torondoy, Estanques, La Sabana, Lagunillas, El Ejido, Jaji, Valle de los Aisares o de Carrasco y otras poblaciones del Valle de la Paz de Aricagua como Mucutuy, Mucuchachí etc. Después de la muerte del Ilmo. Fray Luis Zapata de Cárdenas en 1590, se acentuó el proceso de sustitución de clérigos por religiosos en las doctrinas con problemas económicos y lingüísticos, mientras que las que estaban bien organizadas pasaban a los clérigos. En una Provisión del 10 de marzo de 1593 se dice: "Por cuanto habiéndose poblado agora nuevamente en la ciudad de Mérida un convento de San Agustín y le dimos y señalamos cuatro doctrinas en el distrito de la dicha ciudad para que los religiosos del dicho convento las

83. N. DE FEDERMAN, *Historia Indiana*, trad. por J. FRIEDE (Madrid 1958) 140 p. Cf. J. PEREZ GOMEZ, *Apuntes hist.* 9-12; D. MUCIENTES, "Un cronista menos y un cronista más": *Nuevos Rumbos* (San Juan de los Morros, Venezuela) 15 (1956) 2-3.

84. AGI, *Santafé* 540.

85. F. CAMPO, *Historia doc.* 19-20. Había en Venezuela unas 16 doctrinas.

86. *Archivo Hist. de la Provincia de Mérida*. Registro Principal, II, f. 143-144. Cf. *Boletín del Archivo Hist. de Mérida* I (1943) 9-11.

sirviesen y adoctrinasen en el entretanto que hubiese clérigos sacerdotes; hijos patrimoniales nos han pedido que ellos quieren ir a servir las dichas doctrinas y curatos, lo cual, aunque de derecho lo pudiéramos hacer, por ser suyas y pertenecerles de derecho, hemos tenido a bien de dar al dicho convento dos de ellas: la de Tabay y la del Páramo de la Cerrada”<sup>87</sup>. Ya antes de 1590 se había intentado fundar el convento de Mérida del que será prior desde 1597 a 1603 el Padre Juan López de Villalba.

La licencia para la construcción del convento de San Juan Evangelista de Mérida fue concedida a través del Visitador Fray Juan de Velasco en 1591, durante la Sede Vacante del Arzobispo Zapata de Cárdenas. El lugar, donde se construyó el convento y la iglesia, pertenecía al Sr. Juan Trujillo de Sarriá, quien lo donó a los Agustinos para que continuasen sus trabajos de reducción y adoctrinamiento de los indígenas<sup>88</sup>.

En 1597 fue nombrado doctrinero de Mucuchíes el Padre Fray Pedro de Soto; de Lagunillas, Fray Antonio de Vadillo y de Aricagua Fray Diego Navarro<sup>89</sup>. Cada una de estas doctrinas tenía anexas varias poblaciones. Así Mucuchíes comprendía a los indios de Antón Añez, Antonio Aranguren, Miguel Trejo y otros encomenderos, Mucuruá (Mucurubá) de Juan Sánchez y Doña Isabel Becerra, y Cacute de Hernando de Alarcón<sup>90</sup>. Luego se añadieron otras poblaciones como Escaguey, Mucupiche, Mucunoc, Tabay, Mucumitao etc. El verdadero fundador de la población y doctrina de Mucuchíes fue el Padre Bartolomé Díaz: profesó en Quito (1596) y convivió durante tres años con indios Mucuchíes, que huían de los españoles, logrando reducirles a vivir en forma de poblado, aprendiendo su idioma y adoctrinándoles hasta disipar el terror que la vista de los conquistadores les causaban<sup>91</sup>. Es puesto como modelo en la Literatura Venezolana de M. Picón Salas.

La doctrina de Aricagua comprendía a Mucutuy y Mucuchachí, indios Ginos o Giros, que martirizaron a sus primeros evangelizadores, encomiendas de Miricao de Dña. Isabel Becerra, Andrés Calvillo etc.<sup>92</sup> En Miricao, junto a Pedraza la vieja, fue martirizado en 1617 el Padre Fray Andrés de Arrufate, que anteriormente había estado de doctrinero en Fómeque (1580-1585), Cáqueza, San Miguel, Choachí

87. J. PEREZ GOMEZ, *Apuntes hist.* 234.

88. T. FEBRES CORDERO, *Décadas de la Historia de Mérida* (Mérida 1930) 177-178, donde se transcriben algunos documentos del *Archivo Diocesano*.

89. *Ib.* 177-179.

90. *Ib.* 178. AGI, *Escribanía de Cámara* 835C, 10, f. 1-64; 14, f. 22-79.

91. ACAQ, *lib. 1 profes.* f. 26. Cf. J. M. JAUREGUI, *Apuntes estadísticos del Estado Mérida* (Mérida 1948) 28-29. F. CAMPO, *Historia doc.* 48-49.

92. T. FEBRES CORDERO, *Décadas* 177-178.

etc. Cruzando los Llanos de Barinas pasaban algunos Agustinos hasta Casanare y doctrinas dependientes de los conventos de Pamplona y Tunja. Desde Aricagua atendieron también temporalmente a Mucunío, Acequias, Canaguá etc.

La doctrina de Lagunillas y La Sabana comprendía a los indios de la Quebrada de Villalpando, Jají, Iricuy, el Potrero y algunas encomiendas de Francisco López Mejía, Diego de Luna, Andrés Varela etc. Lagunillas pasó pronto a los clérigos y el centro de esta doctrina fue la Sabana, que se convirtió luego en Vicaría de Santo Tomás de Villanueva. Todavía en 1967, cuando visité por vez primera La Sabana, uno de los descendientes de la familia López Mejía me enseñó cálices de los Agustinos y una imagen de Santo Tomás de Villanueva, que posteriormente han desfigurado convirtiéndola en imagen de San Pedro.

Del convento de Mérida, que comenzó teniendo 4 religiosos y llegó a tener hasta 12, dependieron 6 u 8 doctrinas con unas 16 poblaciones o caseríos. La doctrina del Chama, por ejemplo, quedaba por debajo de Mérida y sus doctrineros seguían el curso del río atendiendo los caseríos hasta llegar a la desembocadura en el Lago de Maracaibo<sup>93</sup>.

La mayor parte de estas doctrinas hablaban el Mucuchí denominado también Mocoquí o Maripú de la familia Timote (Kuika), aunque en la parte del Chama se utilizaba el Mucunchí con vestigios chibchas<sup>94</sup>.

El lugar del convento e iglesia de los Agustinos en Mérida es el mismo que hoy ocupan los Padres Redentoristas con una extensión de cuatro cuadras. Dos solares habían sido donados para completar la construcción del convento en 1594 por D. Francisco Ruiz y su esposa, que formaron parte de la cofradía de Nuestra Señora de Gracia, erigida en 1598 y aprobada por el Visitador Fernando de Ribera en 1599. A esta cofradía pertenecían los principales caballeros de la ciudad como el Capitán Hernando Cerrada, Juan Félix Jimeno de Bohórques (Prioste), Juan Sánchez de Osorio y Leonardo de Reinoso (mayordomos)<sup>95</sup>.

El 23 de diciembre de 1603, hizo la visita canónica al Padre Provincial, Fray Vicente Mallol, con su secretario a este convento e

93. Ib. 2, J. PEREZ GOMEZ, *Apuntes hist.* 256-258.

94. M. DE CASTELVI, L. ESPINOSA, *Propedéutica etnoglottológica y diccionario clasificador de las lenguas indoamericanas* (Madrid 1958) 131. Cf. J. C. SALAS, *Etnografía e historia de Tierra firme* Madrid 1908) 256-257.

95. J. PEREZ GOMEZ, "Apuntes para la Hist. Convento de Mérida": AHHA 24 (1925) 30-31.

iglesia, que estaban bastante adelantados en su construcción. Había habitaciones o celdas suficientes para los seis religiosos conventuales, más un pequeño bohío, que hacía de cocina y despensa. Era Prior el Padre Manuel de Contreras al que acompañaban los Padres Cristóbal de Peralta, Juan López de Villalba, Francisco Salguero y Bartolomé Díaz. Era conventual también el Hno. Fray Francisco Gallegos, que profesó en Quito el año 1588<sup>96</sup>.

La historia de este convento con sus doctrinas está bastante bien hecha y dada a conocer entre las *Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela*<sup>97</sup>. Subsisten todavía lagunas y vacíos documentales.

b) *Convento de San Cristóbal y sus doctrinas:*

Para atender mejor a las doctrinas de los Táribas, Capachos, Guásimos, Cúcutas, Teocarás y Zimaracas se funda el convento de San Agustín en la Villa de San Cristóbal, el año 1593, después de vencer una serie de dificultades jurisdiccionales y económicas<sup>98</sup>.

Los religiosos Agustinos llegaron a estas tierras hacia 1570, dejando en Táriba la imagen de Nuestra Señora de la Consolación, que es anterior al año 1575, pues aparece sin correa o cinta, unida a la de la Consolación por la Bula *Ad es ex paternae caritatis* del Papa Gregorio XIII el 15 de junio de 1575. Juan Flórez de Ocariz nos dice en sus *Genealogías*, editadas por primera vez en 1674: "Nuestra Señora de Táriba, apellidada así por el valle en que está, que es un llano deleitoso y fecundo, tierra templada, convecina al río que descende y pasa por la Villa de San Cristóbal, abundoso en pescado y de ella distante una legua. Habrá cien años (1574) de uno de los primeros conquistadores de su distrito hubo esta imagen una pobre mujer, que asistía en el campo, y en su poder empezó a obrar maravillas y el primer milagro, y ha continuado otros muchos y los prosigue. Ahora ochenta años (1594, el día de la Asunción) en el sitio donde comenzó a darse a conocer con beneficios, se le fundó iglesia frecuentada de distintas partes"<sup>99</sup>.

Por orden del Dr. Juan Ibáñez de Iturmendi, se encargó de hacer la historia de la renovación y los milagros con una relación auténtica el Padre Fray Diego de Mirabal en 1654, siendo doctrinero y

96. ACAQ, *lib. 1 profes.* f. 9. ACAB 11, f. 147-148.

97. F. CAMPO, *Historia doc.* 23-100.

98. ANAB, *Col. Miscel.* 16, f. 810-815.

99. J. FLORES DE OCARIZ, *Genealogía del Nuevo Reino de Granada* (Madrid 1674) 186. Cf. F. CAMPO, *La Virgen de la Cons.* 24-25.

Vicario de Guásimos. La primitiva ermita andando el tiempo se ha convertido en una esbelta basílica muy concurrida por los católicos de los Andes Venezolanos, que veneran a la Consolación como su patrona<sup>100</sup>.

El 15 de enero de 1604, al hacer la visita el Padre Vicente Mallol deja constancia de que tanto su Prior, Rodríguez Téllez de las Peñas, (merideño) como sus dos acompañantes se dedicaban al sostenimiento del culto y cuidado de los enfermos haciendo al mismo tiempo de doctrineros. Así lo había hecho el anterior Prior, Padre Alonso de Torregrosa y los tres conventuales, que hacían oficios parroquiales como suplentes además de doctrineros en los Dantos, Moco y el Puerto, donde tenían algunas tierras y ganados para ayudar al sostenimiento de los conventuales y doctrineros de su jurisdicción: Peribeca, Capacho etc. La iglesia estaba dedicada a Nuestra Señora de Chiquinquirá y el convento, hecho de prisa con tierra pisada, tenía sólo cuatro celdas y algunas otras dependencias necesarias, cubiertas de teja lo mismo que la iglesia, la cual era un poco incómoda y estrecha<sup>101</sup>.

Del convento de San Cristóbal dependieron tres o cuatro doctrinas con bastantes caseríos y encomiendas, como la de Táriba, que pasó pronto al clero secular, aunque siguió atendida por los Agustinos desde Guásimos (Palmira), que comprendía a los indios de Quinimari, Barbillas, Simaraca, Tote, Tucapé, Tamuco, Sirgua, Canía, Teucara, Lobatera, Chururí, Cucunabeca, Borotá, Carapo, Mocoipo y Guaramito. Todo esto no lo atendía un solo religioso, sino que colaboraban los demás Agustinos del convento de San Cristóbal. Desde su fundación atendieron también temporalmente las doctrinas de Capacho y Cúcuta, según consta en la visita del año 1608, cuando el Licenciado Vicente Gironés, delegado por el Arzobispo Bartolomé Lobo, tomó declaración jurada al Regidor y encomendero de la Villa de San Cristóbal, Martín Cárdenas, que contestó lo siguiente: "Que ha visto que los Frailes conventuales han servido la doctrina de Tamuco y sus anejos y acuden con mucho cuidado al servicio de la dicha doctrina, administrando los Santos Sacramentos, y así mismo ha visto que han servido algunas veces la doctrina de Capacho y Cúcuta, antes de que fuese proveída a clérigos, y algunas veces después en restituciones, e ansimismo les ha visto servir la doctrina que llaman de Táriba a los dichos Frailes"<sup>102</sup>.

---

100. D. DE MIRABAL, *Interesante Relación Auténtica de la Devoción a la Imagen de Ntra. Sra. de la Consolación de Táriba* (San Cristóbal 1947) 17-22. Preparó la segunda edición el Pbro. Miguel I. Briceño.

101. ACB 11, f. 145-146.

102. ANAB, *Salón de la Colonia, Miscel.* 16 f. 810-815. Cf. J. PEREZ GO-

Todavía a mediados del siglo XVII seguían los Agustinos de doctrineros en algunas encomiendas de los Capachos y los Cúcutas, siendo nombrado doctrinero de Cúcuta en 1651 el Padre Juan Serrano de Avila, y de Capacho en 1657, el Padre Luis Jovel, que adoctrinaba también a los Peribecas<sup>103</sup>.

Los Agustinos desde San Cristóbal adoctrinaron varias encomiendas siguiendo el río Torbes hasta el Uribante, a donde no querían ir los clérigos, según testimonia el mismo Martín Cárdenas, anteriormente citado en su declaración de 1608: "Habrá tiempo de dos años, poco más o menos, que los encomenderos, que tienen encomiendas río abajo, buscando sacerdote que fuese a hacer la doctrina a sus encomendados, no hallaron sacerdote que quisiera ir sino un Fraile llamado Fray Bartolomé Araujo, conventual. Y después de éste vio que así mismo fue al dicho río abajo a hacer la doctrina Fray Rodrigo Téllez, Prior del dicho convento, y les ha oído decir que han bautizado y catequizado muchos indios"<sup>104</sup>.

Algunas doctrinas que habían dependido primero del convento de Pamplona, como los Peribecas y Cúcutas, pasaron luego al de San Cristóbal. Desde estos dos conventos se internaron los agustinos en los Llanos llegando hasta Curbatí, Pedraza, San Miguel y una población o ranchería en el Arauca, que a mediados del siglo XVII dependerán de convento de *Barinas* fundado en 1633 por el Padre Antonio de Celi<sup>105</sup>.

Las doctrinas de río abajo se comunicaban con las de Quebradahonda, Tabuco, Tequia, Carcasí, Ten, Sabanalarga y Macuco, donde compartieron el apostolado con los agustinos descalzos o candelarios. Además de los Tunebos atendieron a los Sálivas en la frontera entre Colombia y Venezuela conservándose una gramática, diccionario y doctrina en lengua sáliva<sup>106</sup>.

### c). *Convento de Gibraltar y sus doctrinas.*

Los agustinos de los conventos de Mérida y San Cristóbal, si-

MEZ, *Apuntes hist.* 159-161, donde figura la lista de los doctrineros Agustinos de Cúcuta desde 1634 hasta 1651.

103. AGI, *Escribanía de Cámara* 836B, f. 18. Arch. Curia Gen, Agust. 24, f. 693.

104. ANAB, *Miscel.* 16, f. 813-813. Cf. F. CAMPO, *Historia doc.* 107.

105. ACAB 6, f. 183.

106. AGI, *Indiferente General* 1342, carpeta especial. ANAB, *Sala de libros raros y curiosos* n.º 230. P. FABO DEL CAMPO, *Idiomas y etnografía de la Región Oriental de Colombia* (Barcelona 1911) 131-199.

guiendo el curso de los ríos Chama, Catatumbo y Zulia llegaron hasta Gibraltar, donde procuraron fundar una casa, centro misional y de procuración, porque allí llegaban las embarcaciones procedentes de España y Maracaibo. El convento fue fundado de hecho antes del año 1599 sufriendo un incendio en el año de 1600. Los indios Quiriquires, Aliles y Eneales prendieron fuego a Gibraltar, salvándose milagrosamente el Cristo flechado de la Iglesia de San Agustín, que actualmente sigue venerándose en la Catedral de Maracaibo. Hay una copia en la catedral de Sevilla. El madero de la cruz del Cristo de Gibraltar fue llevado a la iglesia del convento de Mérida donde se veneró durante muchos años<sup>107</sup>.

El fundador del convento de San Antonio fue el Padre Ildefonso (Alfonso) Ramírez, considerado el apóstol, de Gibraltar, porque logró reducir algunas tribus belicosas de aquella región como los Quiriquires, Eneales y Aliles, que controlaban la desembocadura del Chama y Catatumbo. El convento un poco reedificado fue recibido legalmente de nuevo en el Capítulo Provincial celebrado en Cali el año 1601<sup>108</sup>.

Del convento de Gibraltar dependieron las doctrinas de Torondoy, Chirurí y algunos otros caseríos a orillas del río San Pedro y Santa Ana, como San Antonio de Heras donde aún quedan restos de una iglesia perteneciente a los agustinos, con una fachada semejante al pórtico de la iglesia de San Agustín de Bogotá. En la región de Gibraltar muy rica y próspera había 16 pilas de bautizar con sus capillas, ascendiendo los diezmos a 40.000 pesos anuales debido al comercio de aquel puerto con otras ciudades de los Andes, Pamplona, Cúcuta, etc.<sup>109</sup>.

El 28 de abril de 1606 se despachó una patente al Padre Ramírez, encargándole consultase al Prior de Mérida y demás religiosos conventuales sobre la conveniencia de reedificar el mencionado convento de Gibraltar<sup>110</sup>.

El convento fue reedificado y nuevamente destruido en 1614 por los indios Quiriquires, unidos a los Jiraharas o Jirajaras y otras naciones, según nos narra el Padre Pedro Simón en sus *Noticias Historiales*. Después de haber quemado casi todas las casas, se habían hecho fuertes algunos hombres y mujeres supervivientes en la casa del Capitán Delgado, donde se hallaban cercados. "En este miserable con-

107. P. SIMÓN, *Noticias Historiales de la Conquista de Tierra Firme en las Indias Occidentales* (Bogotá 1882) 373-374. A. DE LA CALANCHA, *Crónica Moral*. 721-722.

108. J. PEREZ GOMEZ, "Apuntes para la hit." AHHA 24 (1925) 162.

109. ACAB, 51, 364. Cf. F. CAMPO, *Historia doc.* 164.

110. J. PEREZ GOMEZ, "Apuntes para la": AHHA 24 (1925) 162.

flicto estaba el pueblo cuando asomó por un alto, bien cerca de él, un religioso de la Orden de San Agustín, llamado Fray Juan de Casiana, que hacía de doctrinero en un pueblo de indios, seis leguas de allí, y venía a confesarse, a quien viéndole éstos (los indios) fueron como leones y con rabia de tales le hicieran pedazos, si un cacique que llegó entre ellos llamado Camisetano no le defendiera, diciendo a los demás que no tenía culpa; pues no era de aquel pueblo, excusándose también él con el Padre del estrago que se hacía, diciendo que había venido sin voluntad, sólo porque no le mataran los demás viéndolo retirado de ellos. Con esto pasó el cacique por entre los demás indios, hasta que el fraile entró en la casa del Capitán Delgado con los demás"<sup>111</sup>. Conviene saber que lo mismo que el Padre Casiana, había unos cinco religiosos, además de los conventuales, en las cercanías de Gibraltar, que arribaron a Maracaibo y lago del mismo nombre sin el correspondiente permiso de sus Provinciales, por lo que reiteradamente se ordena al Superior de Gibraltar en las visitas que no acoja a dichos religiosos hasta que se someían a la obediencia de sus Prelados y arreglen su situación canónica<sup>112</sup>.

Pronto le arretó Maracaibo a Gibraltar la importancia marítima y comercial, por lo que los Padres agustinos solicitaron permiso para fundar un convento en Maracaibo, que además de centro misional fuese casa de procuración y bastimento, porque de hecho lo mismo que en Cartagena y Panamá desembarcaban algunos agustinos en dicho puerto y tenían una casa con solar que les había donado el arcediano de Coro Don Domingo Suárez Aponte. Se encargó de la fundación el Padre fray Julián de Esquivel, acompañado del Padre fray Juan de Mariaca, que había sido antes prior de Gibraltar, en 3 de febrero de 1634 con buenos resultados. Anteriormente habían estado otros agustinos en Maracaibo y sus cercanías como los puertos de Altagracia, Santa Rita, Moporo, Tomoporo, Ceuta, etc., de donde es llamado el Padre Diego de Betancurt en 1620 para Mérida. A pesar de tener alguna oposición por parte de los franciscanos, se contaba con el beneplácito de los párrocos y cabildo de la ciudad de Maracaibo, que hicieron ofrecimientos de hatos y plantaciones junto con ganado para el sostenimiento del convento<sup>113</sup>.

La residencia de los agustinos estaba en lo que hoy es capilla del Cristo de Aranza y en el siglo XVI y XVII se denominaba capi-

111. P. SIMON, *Noticias hist.* 373-374.

112. ACAB 12, f. 76-161; 13, f. 259.

113. AGI, *Santo Domingo* 202, f. 5-15.

lla de la Consolación, desde donde atendieron a los indios Orotamos (Aratomos) y Sierra de Perijá. Por sus servicios fue obtenida la licencia eclesiástica y real según consta en carta del 15 de abril de 1641 <sup>114</sup>.

d) *Convento de San José de Panamá y sus doctrinas.*

Sobre la fundación del convento de Panamá y su dependencia de la Provincia de San Miguel de Quito hay datos un poco confusos, semejantes a los de las fundaciones de Gibraltar y Maracaibo. De hecho este convento ya existía en el año 1594, según testimonio de Flórez de Ocariz: "Con ocasión de hospedar a los religiosos de tránsito a otras partes se fundó en Panamá un convento de Religión Agustiniiana con el nombre de San José en virtud de la Real Cédula de junio del año 1594". Este testimonio no es admitido por el Padre E. Ayape, que trata de rebatirlo con buena voluntad, pero equivocadamente, pues desconoce la documentación del Archivo del convento San Agustín de Bogotá dada a conocer por el Padre José Pérez Gómez y el Padre David Mucientes <sup>115</sup>.

Por el puerto de Panamá pasó en 1551 el Padre Mateo de Cazorla con 12 religiosos a cargo del Padre Andrés de Salazar, como prior, en un navío de la armada en que viajaba el general Sancho Viedma. El cargamento de libros, vestuarios y otras cosas traídas desde Medina del Campo y Salamanca daban un total de 51 arrobas y media con un costo de 5.389 maravedíes. Tanto la lista de los religiosos como otros detalles de la expedición han sido ya publicados <sup>116</sup>.

En 1562 arribó a Panamá el Padre Juan de San Pedro con 17 religiosos y dos mozos cuyos nombres son los siguientes: Padres Diego de Mayorga (Granada), Diego de Corrales, Francisco Martínez, Antonio de Acevedo, Pedro Ruiz, Juan Paz, Fernando de la Rúa, Nicolás de Baracaldo, Fernando Cantos, Diego de Segovia, Pedro Ruiz, Baltasar Acosta, Francisco del Valle, Jinés Calderón, Francisco Deza y Alonso de Chinchón. Los mozos de carga se llamaban Pedro Santisteban y Diego de Monsalve. Iban camino del Perú y varios de estos religiosos pasaron a formar parte de la Provincia de San Miguel <sup>117</sup>.

114. Ib. 192, n. 25.

115. E. AYAPE, *Fundaciones y Noticias de la Provincia de Nuestra Señora de la Candelaria* (Bogotá 1950) 51; J. PEREZ GOMEZ, "Apuntes para la hist.": AHHA 26 (1926) 157-174, 257-284; D. MUCIENTES, *Centurias* 52.

116. CALANCHA-TORRES, *Crónicas* I, 16; AGI, *Contaduría* 1.452, cuad. 4, f. 1-270. J. CASTRO SEOANE, "La traída de libros", 417-418; E. TERAN, *Convento de San Agustín*, 13.

117. AGI, *Contaduría* 1.454, f. 938v-939; 286, f. 142-143.

En 1573 y 1574 viajó el Padre Diego Gutiérrez con dos expediciones de Agustinos, que arribaron a Panamá, donde probablemente aportó también en 1569. En la primera de 1569 se habla de 14 religiosos, aunque en el puerto del Nombre de Dios sólo se da la nómina de ocho: Padres Diego Gutiérrez, Agustín López, Gabriel de Saona, Domingo Vásquez, Martín de Sierra, Luis Alvarez, Nicolás García y Hernando de la Cruz, procedentes del convento de Toledo. Del mismo convento partieron para Quito en 1588 los Padres Gabriel de Quincoces, Diego del Castillo y Rafael de la Rosa. Con el Padre Diego Gutiérrez pasaron por Panamá en 1573 nada menos que 18 religiosos y luego al año siguiente otra expedición de 23, cuyos nombres han sido publicados ya por el Padre José Castro Seoane junto con otras expediciones de agustinos a distintas partes de América y Filipinas<sup>118</sup>.

Con ocasión de éstas y otras expediciones, como la del Padre fray Martín Sierra en 1586, se quedaban religiosos agustinos en Panamá y sus cercanías con una vida giróvaga y aislada lo mismo que en los puertos de Cartagena y Gibraltar. Aunque existía de hecho el convento como casa de procuración desde 1594 y probablemente en años anteriores debido a las constantes permanencias de agustinos de paso por Panamá, no adquirió la categoría de convento formalmente hasta que recibió el apoyo del Ilmo. fray Agustín de Carvajal, nombrado Obispo de Panamá en 1605. Este no tomó posesión sino tres años después, según consta en el *Teatro de la Iglesia de Panamá*, donde se dice lo siguiente: "Don Fray Agustín Carvajal, único de este nombre, tuvo por patria México; tomó el hábito de religioso agustino. Fue en su religión Asistente General, y siendo Prior del convento de Valladolid fue electo Obispo de Panamá y tomó posesión de la Iglesia en el año de 1608. Consagró las campanas de su Iglesia. Fundó el colegio de San Agustín con seis colegiales, y le fundó para el servicio de su Santa Iglesia, como lo manda el Santo Concilio de Trento. Desde esta sede fue promovido para la Iglesia de Guamanga (Huamanga) en el año 1612, en 7 de marzo, y la gobernó hasta el año 1620, en que murió"<sup>119</sup>.

Fray Agustín de Carvajal salió de Panamá según unos en 1613 y según otros, como el Padre Fabo del Campo, en 1614. Este historiador lo mismo que el Padre E. Ayape, interesados en vincular este monasterio a la recolección desde sus orígenes, ponen la fundación del convento de Panamá en 1610, alegando que ese año se comisionó

---

118. J. CASTRO SEOANE, "La traida de libros", 425-446. AGI, *Contaduría* 304, pliego 3, f. 2v.

119. J. PEREZ GOMEZ, "Apuntes para la hist.": AHHA 26 (1926) 159.

para ir a Panamá al Padre Vicente Mallol con algunos religiosos para ser ordenados como Fray Juan de San Agustín y fray Juan de la Concepción<sup>120</sup>. Tanto el Padre Fabo como el Padre E. Ayape desconocen el dato de que de hecho esos dos religiosos no fueron ordenados en 1610 y que además el Padre Vicente Mallol en ese mismo año se vio involucrado en un negocio y proceso bastante turbulento con el Padre Diego de Angulo, por lo que el Definitorio de la Provincia de Nuestra Señora de Gracia en el Nuevo Reino de Granada, en 29 días del mes de mayo de 1610, ante las acusaciones graves formuladas por el Oidor de la Real Audiencia Juan de Villabona, se lamenta de que un religioso de tanta consideración se haya dejado engañar por lo que se pide silencio, mientras que deja al Padre Provincial ponga un castigo al Padre Diego de Angulo por ser la causa principal de "haber sacado a Pedro de Almendariz de estas galeras de Cartagena, como de haberle llevado con hábito de San Agustín y otras cosas que en el caso se acumulan"<sup>121</sup>.

El Padre Vivente Mallol, que nunca fue recoleto ni pretendió fundar conventos de la recolección, sino casas de más observancia dentro de la Provincia de Ntra. Señora de Gracia, salió malparado de este episodio en el que entraba oro y contrabando por medio. Procuró vivir haciendo penitencia el resto de sus años y solamente aparece en escena por última vez, que yo sepa, el 14 de diciembre de 1612 cuando en la ciudad de Panamá "se leyó una petición del M. R. Padre Vicente Mallol, de la Orden de San Agustín, Vicario Provincial del M. R. Padre Provincial fray Bartolomé Barba, Provincial de Nuestra Señora de Gracia en Cartagena y Tierra Firme, en que refería la preciosa necesidad que su religión tenía de fundar casa en aquella ciudad, así por el hospedaje de muchos religiosos que a ella venían de camino para pasar a otros reinos, como para recoger los que con licencia o sin ella fuesen careciendo de prelados"<sup>122</sup>.

Este expediente es muy expresivo lo mismo que la decisión de la Congregación Intermedia de la Provincia de Gracia del 20 de octubre de 1617, donde se hace constar que dicho convento se fundó con religiosos de esta Provincia y al imponérseles un castigo a algunos desobedientes "se rebelaron y alzaron y negaron obediencia a esta Provincia y la dieron a la de Quito etc."<sup>123</sup>. Una razón lógica para anexar este convento a la Provincia de San Miguel de Quito es que de hecho cuando se fundó en 1594 dependía de ella, como ha-

---

120. E. AYAPE, *Fundaciones*, 51.

121. ACAB 6, f. 55v.

122. ANAB, *Conventos* 5, f. 473.

123. ACAB 6, f. 77v.

bia dependido en años anteriores de la del Perú a cuya Provincia también se afiliará en 1625. Este convento, lo mismo que el de Maracaibo en sus orígenes, apenas si es tenido en cuenta por los Capítulos Provinciales y Visitadores, pues era una especie de posada y casa de procuración, que el Ilmo. fray Agustín de Carvajal quiso poner al servicio de la Diócesis y el Padre Mallol al de su religión en 1612, según hemos visto anteriormente <sup>124</sup>.

El Padre Vicente Mallol, religioso docto, ejemplar y observante, es autor de un *Catecismo* en lengua Chibcha, que otros han atribuido al jesuita Padre José Dadei. Este es sólo uno de los correctores, lo mismo que el Padre Pedro Leonardo de Argensola (agustino) <sup>125</sup>. Murió ejemplarmente "con loable nombre en Panamá" según testimonio de J. Flórez de Ocariz <sup>126</sup>. No se sabe el año de su muerte, porque algunos autores afirman que el Ilmo. Obispo Agustín de Carvajal lo llevó consigo a Guamanga como coadjutor y predicador, mientras que otros aseguran que siguió en Panamá, donde debió de llevar una vida retirada o dedicada al apostolado entre los indígenas poniendo la fecha de su muerte en 1640 <sup>127</sup>. De haber estado en Panamá el año 1617 o en 1625 es difícil que no se le cite. Lo cierto es que en 1617 pasó este convento por orden del Rvmo. Padre General a la Provincia de San Miguel de Quito, en 1625 a la del Perú, dos años más tarde a la de Quito. Al año siguiente en 1629 pasó de hecho a la Provincia de Nuestra Señora de Gracia, aunque el Padre Francisco de la Resurrección se presentó con un Breve de Urbano VIII, que fue acatado y venerado, pero no ejecutado por no ser el Padre Resurrección Procurador de aquel convento. Salvo algunas incidencias, el convento de Panamá siguió perteneciendo a la Provincia de Gracia hasta 1651 en que pasó definitivamente a la Recolección, surgiendo la Provincia independiente de Nuestra Señora de la Candelaria <sup>128</sup>.

Del convento de Panamá dependieron algunas doctrinas del Darién, Urabá y el Chocó. En estas misiones sobresalió el Hno. fray Andrés de Jesús Miranda desde 1635 acompañando al Padre Juan de

124. T. DE HERRERA, *Alphab. August.* 2, 320.

125. ANAB, *Conventos* 44, f. 832, Cf. J. PEREZ GOMEZ, *Apuntes hist. Colombiana de Antropología* 14 (1966-1969) 205-220; M. GERMAN ROMERO, *Fray Juan de Barrios y la Evangelización del Nuevo Reino de Granada* (Bogotá 1960) 245.

126. J. FLORES DE OCARIZ, *Genealogía* III (Bogotá 1955) 49.

127. *Boletín de la Provincia de Nuestra Señora de la Candelaria en Colombia* 2 (1924) 285-288.

128. J. PEREZ GOMEZ, "Apuntes para la hist. Convento de San José de Panamá": AHHA 26 (1926) 163-174; D. MUCIENTES, *Centurias Col.* 79-80.

Sahagún. El Hno. Miranda escribió un catecismo para adoctrinar la región del Istmo de Panamá en "lengua del país, que resumía toda la sustancia del catecismo romano, acomodándolo a la rusticidad de aquellas gentes"<sup>129</sup>.

#### IV. CONCLUSION

Los cronistas de la Provincia de Nuestra Señora de Gracia en el Perú, A. de la Calancha y B. de Torres nos dan algunos datos con detalles interesantes sobre la fundación del convento de San Agustín en Quito, su origen, antecedentes de la Provincia de San Miguel de Quito y sus conventos en el Nuevo Reino de Granada. Los historiadores modernos o de los últimos tiempos, a excepción de los Padres Nicolás Concetti, Valentín Iglesias y Enrique Terán, en parte, no han hecho otra cosa que compendiar lo que otros dejaron escrito, sin hacer análisis, ni tomarse la molestia de sacudir el polvo de los archivos o leer papeles viejos, donde se pierde la vista.

Según se desprende de lo anteriormente expuesto y la bibliografía citada, no puede seguir repitiéndose, como se dijo al principio, que la Provincia de San Miguel de Quito no tiene escrita su historia. Lo que hay que hacer es procurar completarla, sacando de los archivos noticias gratas y desagradables, porque en las obras humanas, aunque hechas con fines sobrenaturales e inspiración divina, al lado de la luz suele haber sombras, que nos permiten ver la perspectiva del conjunto armonioso y documentado tal como sucede en la historia. No hay que escandalizarse por la alternativa, el *Regalismo indiano*, que es evolución del *Agustinismo político*, y la participación de los frailes agustinos en la Independencia de América, especialmente del Ecuador y la Gran Colombia (Colombia y Venezuela). Los Padres agustinos de las Provincias de San Miguel, Ntra. Sra. de Gracia y Candelaria, que durante tres centurias colaboraron en la formación de doctrinas y en la fundación de muchos pueblos en la Audiencia Territorial de Quito y en el Nuevo Reino de Granada, tuvieron una enorme vocación misionera y patriótica, como se comprueba por su ingente obra cultural y apostólica realizada en Casanare, Valle de San Martín, Valledupar, Sierra de Perijá, Bogotá, Cartagena.

---

129. P. FABO, *Idiomas y Etnog.* 24-25; R. BUITRAGO, *Memorias y Biografías de la Provincia de Ntra. Sra. de la Candelaria 1663-1963* (Bogotá 1965) 769-772. En 1626 el Padre Alonso de la Cruz Paredes adoctrinó la región de Urabá, donde fue martirizado el Padre Fray Bartolomé de los Angeles en 1633.

Tunja, Cuenca, Latacunga, Guayaquil, Loja, Riobamba, Ibarra, Cali, Popayán, Pasto, Leiva, Mérida, San Cristóbal etc. Participaron luego en la Guerra de la Independencia, al lado de los Próceres, tomando parte activa en los ejércitos patriotas y regando algunos de ellos con su sangre el suelo de la Gran Colombia<sup>130</sup>. La sala capitular del convento de San Agustín de Quito, lugar de celebración de los capítulos ordinarios de la comunidad agustiniana y aula magna de la Universidad de San Fulgencio, primera Universidad de Quito fundada en 1586, se ha convertido en monumento histórico, por el hecho de haber servido a los patriotas, según ha escrito el Padre José María Vargas (Dominico) para ratificar su declaración de independencia. He aquí el Acta del Cabildo abierto el 16 de agosto de 1809: "En la ciudad de San Francisco de Quito, el 16 de agosto de 1809, estando en la sala capitular del Convento Máximo del Gran Padre San Agustín, destinada por su mayor capacidad, congregados por medio de los oficios despachados por S. A. S. Señor Presidente de la Suprema Junta Gubernativa, Marqués de Selva Alegre... leídas por el Excmo. Sr. Ministro de Estado D. Juan de Dios Morales las Actas y diligencias que se extendieron antes solemnemente, todos unánimes y conformes, con repetidos vivas y aclamaciones de júbilo, ratificaron cuanto se había propuesto y ordenado"<sup>131</sup>.

Cuando el 2 de agosto de 1810 pagaron los patriotas con su sangre el heroísmo del grito libertador, sus restos hallaron maternal acogida en la cripta abierta en la sala capitular, donde se habían elaborado las normas de la nueva nacionalidad y se firmaron las Actas de la creación de un nuevo Estado Soberano, como la Madre Patria, que dio a luz a 20 naciones siguiendo el concepto de Cristianidad y bajo el denominador común de la Hispanidad: en ella no se pone ni se pondrá jamás el sol<sup>132</sup>.

La obra más grande de los agustinos en Hispanoamérica no

130. F. CAMPO, "Los Agustinos en la Independencia de la Gran Colombia": *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* (Caracas) 220 (1972) 624-640.

131. J. M. VARGAS, *Convento de San Agustín* (Quito 1970) 26. Cf. J. TOBAR DONOSO, *La Iglesia modeladora de la Nacionalidad* (Quito 1953) 266-268. D. MUCIENTES, *Centurias Col.* 145-152.

132. J. CHACON, *El filón de la Hispanidad en el proceso emancipador* (Guayaquil 1972) 8-32. El Padre Antonio Burbano escribió la historia de la Independencia en Pasto, cuya causa había abrazado decididamente desde 1810 siendo secretario provincial. Lamentablemente redujo su obra a cenizas por temor a represalias por parte de los realistas. A los 70 años fue nombrado Obispo auxiliar de Popayán, con residencia en la ciudad de su nacimiento, Pasto, donde murió el 1 de agosto de 1837 sin haber recibido la consagración. Se conservan las actas del Capítulo Provincial del año 1809 escritas por el Padre A. BURBANO, ACAQ, Lil. de Actas 1089.

es su labor civilizadora y cultural, ni el culto de sus iglesias, sino su apostolado como doctrineros fundando pueblos, donde enseñaban a los indígenas la lengua de Castilla y la Religión verdadera. Esta empresa callada y llena de amor sólo se comprende teniendo en cuenta su ideal evangelizador para llevar la buena nueva a los indígenas de América y Filipinas. De ahí deriva fundamentalmente la enorme vocación misionera de los agustinos, su afán insatisfecho de nuevas expansiones espirituales y de irradiar la luz de lo alto a todos los cuadrantes. Este ideal despertó vocaciones en los conventos de la Orden y se abren casas de noviciado en Quito, Bogotá, Tunja, Cartagena, Mérida etc. Baste tener en cuenta que sólo en las tres últimas décadas del siglo XVI profesaron en el convento de San Agustín de Quito 59 religiosos<sup>133</sup>. Se abren también Estudios de Artes y Teología en los principales conventos, surgiendo en Quito al lado de la Universidad de San Fulgencio, los colegios de San Nicolás de Tolentino y el de Santa Catalina Virgen y Mártir. La Universidad de San Fulgencio fundada principalmente para los estudiantes agustinos, recibió también a religiosos de otras corporaciones y todavía a mediados del siglo XVII era el centro más importante de Quito, como puede comprobarse por el manuscrito sobre las *Honras fúnebres celebradas el año 1645 en el convento de San Agustín de Quito a la muerte de la Reina Doña Isabel de Borbón*<sup>134</sup>.

Esta Universidad de San Fulgencio autorizada por bula apostólica de Sixto V, en 20 de agosto de 1586, fue eclipsada un poco como observa Marcelino Menéndez y Pelayo, al no ser la "universidad definitiva que obtuvo los títulos de Real y Pontificia, sino la establecida en 1620 con el título de San Gregorio Magno, bajo la dirección de los jesuitas"<sup>135</sup>. Decayó también la Universidad Agustiniiana, pese a que consiguió la autorización real de Felipe IV, el 24 de mayo de 1622, como puede verse en el Archivo del Convento San Agustín de Quito, por un enojoso problema de alternativa surgido a finales del siglo XVII, que dio lugar a varias Cédulas Reales y Bulas Pontificias<sup>136</sup>.

133. ACAQ, *lib. 1 profes. f. 2-36v*.

134. *Biblioteca Universitaria, Salamanca*. Ms. 2126 f. 6-33.

135. M. MENENDEZ Y PELAYO, *Historia de la Poesía Hispanoamericana* (Madrid 1913) 80. El Padre Aurelio Zárata ha recogido bastante documentación sobre la Universidad de San Fulgencio y promete un valioso estudio sobre este tema.

136. AGI, *Escribanía de Cámara* 926B, pieza 6 f. 1-28; *Audiencia de Quito* 100 y 101. Hay otros legajos sobre esta materia en el *Archivo General de Indias* en el ACAQ, (*Archivo del Convento San Agustín de Quito*).

Todavía a finales del siglo XVIII, al hacer la visita el Reformador Fray Joaquín Iserta, el 15 de octubre de 1775, levanta un informe sobre el sitio de la Universidad de San Fulgencio<sup>137</sup>, títulos que podía conferir, catálogo de graduados y otros detalles muy valiosos para comprender que esta universidad estaba a la altura de las universidades de Salamanca, San Marcos de Lima y San Nicolás de Bari, fundada por los Agustinos en Bogotá para imitar a sus hermanos de Quito, según consta en la Bula de concesión dada por Inocencio XII el 24 de abril del año 1694, cuyo original reposa en el Archivo del Convento de San Agustín de Bogotá y publicó el Padre Gregorio de Santiago Vela<sup>138</sup>.

La historia de la Universidad de San Nicolás de Bari, Colegio de San Miguel y demás centros de la Provincia de Ntra. Sra. de Gracia en Colombia y Venezuela ha sido ampliamente escrita por el Padre José Pérez Gómez, que relata su fundación, desarrollo, títulos concedidos de Bachiller, Licenciado, Maestro, Doctor, lo mismo en Filosofía que en Teología, guardando siempre la forma prescrita por Sixto V y Paulo V, Reales Cédulas sobre traslación de la Universidad, sus Rectores, cierre y venta desastrosa hecha por el Visitador Regalista fray Juan Bautista González el 22 de mayo de 1775<sup>139</sup>.

El apogeo y esplendor cultural de la Universidad de San Nicolás de Bari y del colegio de San Miguel es conocida sobradamente por la fama de sus profesores y alumnos, como los Padres José Fernández Rico, Bartolomé Padilla, Francisco de Cárdenas, Agustín Caicedo y Velasco, Agustín Salgado, Antonio Cruz, Salvador Camargo, Antonio Camargo y sobre todo por el Padre Diego Francisco Padilla, uno de los más cultos de Hispanoamérica, orientador de Antonio Naríño y amigo de Simón Bolívar.

Al concluir esta síntesis histórica, no podemos menos de transcribir unas palabras rebosantes de amor agustiniano, pronunciadas por el Padre Félix Carmona, Provincial de San Miguel de Quito (1968-1971 y 1971-1975) en el pregón del IV Centenario del Conven-

137. ACAQ, *Libro de Actas de 1775*, f. 17-19.

138. G. DE SANTIAGO VELA, "Centros Agustinos de Cultura. Universidad en San Agustín de Quito. Fundación de un colegio en Santa Fe de Bogotá": AHHA 13 (1920) 79-86, donde se publica la Bula del Papa Sixto V sobre la Universidad de San Fulgencio y su erección o aceptación por parte del Rvmo. Padre General el 1 de septiembre de 1602. Se reproduce también íntegra la Bula de Inocencio XII erigiendo la Universidad de San Nicolás de Bari en Bogotá con facultad para conferir grados académicos en Filosofía y Teología.

139. J. PEREZ GOMEZ, "Apuntes para la hist.". AHHA 20 (1923) 318-340. Cf. F. CAMPO, "Notas Agustianas de Dionisio Copete": *Estudio Agustino* 10 (1975) 114-117.

to San Agustín: "La celebración de un centenario y mucho más un IV Centenario, lleva consigo un cúmulo de recuerdos, que contienen unas manifestaciones claras de una vida fecunda y de una ejemplaridad perenne. Ello exige una mirada serena al pasado, al presente y al futuro"<sup>140</sup>.

FERNANDO CAMPO

---

140. F. CARMONA, "Pregón del IV Centenario del Convento San Agustín de Quito": *La Buena Esperanza* 361 (1973) 4. Cf. C. MUÑOZ, "Positivismismo a lo divino": *Revista Agustiniiana* 8 (1884) 38-50. En estas páginas, que son una pieza literaria y erudita, contesta en plan polémico a un periodista americano haciéndole ver la obra de los Agustinos en Hispanoamérica, especialmente en el Ecuador.

# LIBROS

---

## Sagrada Escritura

ZIMMERLI, W., *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie*. Gesammelte Aufsätze. Band II. Chr. Kaiser, München 1974, 20 x 15 336 p.

En 1963 la misma editorial publicaba diversos artículos del autor en un volumen titulado "Gottes Offenbarung". El libro que ahora presentamos es el segundo volumen en que se recogen artículos ya publicados (excepto uno) por el autor en diversas revistas y volúmenes de homenaje. Casi todos ellos —advierte el autor— han surgido con ocasión de la labor que tuvo que hacer al componer su conocidísimo comentario del libro de Ezequiel. En efecto, casi todos los artículos aquí recogidos tratan de la literatura profética y más concretamente de temas que ocurren en el libro de Ezequiel. Desarrolla aquí apreciaciones que en un comentario por necesidad no tienen cabida. Son generalmente temas que tratan especialmente de la concepción de Dios en el A. T. Y ningún profeta es más interesante bajo este punto de vista que Ezequiel, dado que vivió en una época de crisis. Otros artículos, los menos, tratan de la Teología del A. T. y temas afines.— C. MIELGO.

WEIMAR, P.- ZENGER, E., *Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels.* Stuttgarter Bibelstudien-75. Katholisches Bibelwerk. Stuttgart 1975, 21 x 13, 180 p.

Los dos autores trabajan conjuntamente en la composición de un comentario sobre los libros del Exodo y Números. Como primer fruto de sus investigaciones adelantan este estudio sobre Ex 1-15. En un primer capítulo definen brevemente el carácter del libro, así como su origen y composición. El segundo cap. es más original. Constatan que la más antigua tradición del Exodo no está en el J, sino que esta fuente ofrece ya una nueva interpretación. Más allá de la división de fuentes, los autores reconstruyen una historia del Exodo, la más antigua, que se encuentra esparcida en los caps. 5-15. De este primer relato antiguo, los autores ofrecen un análisis detallado y cuidadoso, que a veces es difícil seguir. Pero notemos que no fundamentan en ninguna parte la reconstrucción que han hecho de la primitiva narración, fundamentación que piensan presentarla en otra ocasión. De todas formas, el libro, tal como está, tiene una gran laguna. En el cap. tercero tratan del Exodo como suceso histórico. Recogen toda la información de la literatura extrabíblica para reconstruir los episodios históricos del Exodo. Más original es el cap. 4.º, en el que examinan las actualizaciones que la fe de la salida de Egipto ha

tenido en el A. T., ya que han interpretado sus enseñanzas los profetas, los políticos, los sabios y los teólogos. En concreto estudian bajo este punto de vista 1 Re 12, Amos, Ezequiel, Escuela de Isaías, Judit, Ester (LXX) y el libro de la Sabiduría. Es interesante —y así lo hacen notar los autores— el libro porque presentan las bases de una teología bíblica de la liberación.— C. MIELGO.

SCHUBERT, K., *Jésus a la lumière du Judaïsme du premier siècle*. Du Cerf, Paris 1974, 21.5 x 13.5 187 p.

K. Schubert, especialista del Judaísmo de la época del N. T., trata en este libro traducido del alemán, del Jesús histórico desde un ángulo un tanto olvidado. A veces no se tiene en cuenta el trasfondo literario y doctrinal del judaísmo contemporáneo y la aportación que esta literatura ofrece para esclarecer la figura histórica de Jesús. El libro es de alta divulgación y ofrece puntos de vista interesantes. Recoge y resume varios trabajos propios que ha escrito anteriormente sobre el mismo tema. En el cap. primero estudia los evangelios de la infancia, especialmente el título Hijo de David. Las genealogías no tienen valor histórico, sino importancia teológica. En el judaísmo ya se admitía que el hijo de David escatológico era hijo adoptivo de Dios. Seguidamente trata del nacimiento virginal, tema que ya se encuentra en el judaísmo alejandrino y en los círculos apocalípticos de la Palestina. Tanto Mt como Lc coinciden en este dato. ¿De dónde ha podido provenir? El autor sugiere que haya podido proceder de los parientes de la Virgen para defender y rehabilitar el papel de los parientes de Jesús. No se discute si se trata de una tradición segura o de una invención. El cap. segundo, el más largo, estudia los partidos religiosos del judaísmo de la época del N. T.: fariseos, saduceos, esenios, zelotas. De cada uno de ellos se exponen su origen y su doctrina con la intención de hacer resaltar la originalidad del mensaje de Jesús de Nazaret. Y naturalmente toma posición contra los que defienden un Jesús revolucionario y violento. Parece que el autor da por supuesto que en tiempo de Jesús ya existían los zelotas, cosa que ciertamente no se puede dar por segura. El cap. tercero trata del proceso de Jesús de una manera breve a la luz de la praxis judía y romana de entonces. Finalmente en el cap. cuarto trata de la resurrección y tumba vacía desde el punto de vista histórico. Defiende la historicidad de la tumba vacía y sostiene que la resurrección es impensable si no se admiten las apariciones, es decir, un encuentro personal de los discípulos con Jesús vivo. Por el contrario, la resurrección *al tercer día* no es una afirmación histórica, sino teológica: al tercer día sucede siempre la intervención de Dios en favor del justo. Consideramos un libro útil y bien informado sobre el Jesús histórico.— C. MIELGO.

GRABNER-HAIDER, A., *Vocabulario práctico de la Biblia*. Herder, Barcelona, 1975, LXIV-828 pp.

Se trata de un diccionario *práctico* pensado y realizado con el propósito de servir de instrumento de trabajo para los sacerdotes, catequistas o personas que, sin tener una especial formación teológica, quieren tener un conocimiento familiar de la Biblia. Los autores son numerosos y han hecho una labor ecuménica, ya que proceden de dos confesiones: católi-

cos (40) y protestantes (16). Como notas principales cabe señalar su carácter enciclopédico, puesto que abarca: 1.º hechos y realidades del mundo de la Biblia (nombres de lugares y personas, material histórico, geográfico y etnográfico); 2.º conceptos de teología bíblica de contenido doctrinal. El método adoptado es el *histórico-formal*, que permite profundizar en los modos de expresión bíblicos, complementado con el método *histórico-religioso*, que compara las nociones del A. T. con los temas de las religiones afines. Para su más fácil localización, estos conceptos, juntos con los históricoformales, se dan además en lista aparte. Una gran preocupación de este diccionario es el interés *hermenéutico*, es decir, los autores intentan traducir el lenguaje bíblico en nociones modernas. Se da también una lista de estos conceptos hermenéuticos. El diccionario ofrece además una clave de los textos bíblicos. Se han agrupado los escritos de la Biblia en grandes y pequeñas secciones. A partir de estas secciones o unidades de texto se remite a los conceptos más importantes para la inteligencia de tal sección. El valor práctico de esta clave es así evidente. La bibliografía que se ofrece es fundamental y de obras de fácil acceso. En unas tablas cronológicas se mencionan en cinco columnas los acontecimientos de la historia profana y de la bíblica, junto con los textos bíblicos que hacen referencia a tales acontecimientos, así como el tiempo de origen e historia de cada uno de los libros sagrados. De interés son también los mapas y planos que se incluyen al final.

Es un diccionario de gran utilidad, que viene a sumarse a otros publicados por la editorial Herder en los últimos años: J. Dheilly, Diccionario bíblico; J. B. Bauer, Diccionario de Teología bíblica; H. Haag, Diccionario de la Biblia; X. Léon-Dufour, Vocabulario de Teología bíblica.—C. MIELGO.

SCHELKLE, K. H., *Theologie des Neuen Testament: 2: Gott war in Christus*. Patmos, Düsseldorf, 1973, 22 x 15, 326 p.

Anteriormente (cfr. *Estudio Agustiniiano*, 4, 1969, 160; 6, 1971, 126) hemos presentado a nuestros lectores los volúmenes primero y tercero de esta Teología del Nuevo Testamento. Siguiendo la misma orientación y método, aparece ahora este segundo volumen, cuyo contenido se centra en el acontecimiento de la salvación y redención en Cristo, revelador del Padre. Para ello trata primero de la revelación, que alcanza su plenitud y fin en Cristo (caps. 1-4). La salvación acontece y se realiza en Cristo y con Cristo: su persona y su obra se manifiestan en sus palabras, en sus obras y milagros, en la muerte y la resurrección (caps. 5-10). Y, puesto que la teología de la encarnación aparece más tarde al evolucionar el kerigma neotestamentario, razonablemente la trata a continuación (cap. 11). Ahora bien, la cristología bíblica tiene como punto de partida la historia y el tiempo y, desde aquí, mediante la reflexión, se desarrolla la idea de la preexistencia eterna de quien por su encarnación aparece por primera vez en la historia humana. La teología neotestamentaria de la revelación y de la redención es esencialmente cristología. Sin embargo, revelación y salvación se realizan en el Espíritu (cap. 12). Y a lo largo de la historia de la revelación y de la salvación se va manifestando la múltiple doctrina neotestamentaria sobre Dios, sus atributos, su intervención en el mundo y relación con los hombres. (caps. 12-21). De esta manera destaca K. H. Schelkle las enseñanzas bíblicas sobre la historia de la revela-

ción y salvación en Cristo, de las que derivarán posteriormente las enseñanzas dogmáticas y la cristología en toda su plenitud. La obra merece ser recomendada con entusiasmo. Su presentación está perfectamente lograda.— C. MATEOS.

FENEBERG, W., *Der Markusprolog. Studien zur Formbestimmung des Evangeliums*. Kösel, München, 1974, 25 x 17, 216 p.

Pertenece a la colección "Studien zum Alten und Neuen Testament" y es un trabajo de investigación sobre el Prólogo de Marcos (1,1-11), el evangelio que preferentemente acapara la atención de los críticos como punto de partida del género literario del mismo nombre, sin paralelo en otras literaturas. Consta de cinco capítulos: exposición y crítica del método y conclusiones de O. Cullmann, R. Bultmann, W. Marxsen y G. Schille sobre el prólogo marciano y las motivaciones del género "evangelio" (caps. 1-3), el género "evangelio y su función en la historia neotestamentaria, exégesis de Mc. 1, 1-11". La obra tiene una disposición orgánica lógica e interesante y su estilo es correcto. Con criterio netamente científico, sus páginas rezuman profundos y precisos conocimientos sobre el tema de acuerdo con las últimas investigaciones. Se concluye con rica bibliografía y sendos índices de autores y bíblico. Representa en conjunto una feliz y provechosa contribución para el mejor conocimiento del evangelio marciano y género literario "evangelio", su situación ambiental y motivaciones de origen.— C. MATEOS.

KUEMMEL, W. G., *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament*. Chr. Kaiser, München, 1974, 20,5 x 15, XX y 234 p.

Consta esta obra de dos estudios, publicados con anterioridad y ahora reeditados. El primero, aparecido en 1929, versa sobre el contenido de Rom 7 y su interpretación. Es una investigación amplia y profunda (160 pp.) en la que, tras desmenuzar literariamente su contenido y presentar las diferentes posibilidades de interpretación, sus conclusiones sobre el "sujeto" (o el "yo") del capítulo representaron un duro golpe a las interpretaciones tradicionales y marcaron una pauta en los conocimientos antropológicos de la doctrina paulina. El segundo, aparecido en inglés en 1948, es un estudio antropológico sobre la imagen del hombre en el Nuevo Testamento, que en parte viene a complementar la perspectiva del estudio anterior. En unas páginas supletorias finales se ofrece al lector la bibliografía sobre Rom 7 y la antropología neotestamentaria posterior a 1960, así como la aparecida desde 1929 hasta 1973 sobre la conversión de Pablo. La impresión es nítida y correcta.— C. MATEOS.

SCHNEIDER, G., *Parusiegleichnisse im Lukas-Evangelium*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1975, 20,5 x 13,5, 106 p.

Se trata de un breve estudio monográfico en el que el autor, recogiendo las indicaciones de H. Conzelmann, E. Grässer, G. Bornkamm, etc., sobre la perspectiva lucana con relación al retraso de la parusía del Señor y las diversas etapas de la historia de la salvación, examina todas las parábolas o pasajes del tercer evangelio, relacionados con el tema,

tanto si derivan de la tradición de los "Logia" como si tienen cuño marciano. Sobre la idea de la "venida inminente" del Señor, que parece envolver el pensamiento y la vida de las primitivas cristiandades, y la realidad de su retraso, las parábolas lucanas insisten en la preparación continua y permanente y orientan la parusía del Señor hacia la muerte de cada uno de los hombres, como si quisiera indicar que el destino de cada individuo es, incluso hoy día, el único camino para mantener la esperanza en la venida del Señor. Lo interesante del tema, junto con la amplia erudición bibliográfica que le acompaña, aumenta su valor e importancia. La presentación es correcta.— C. MATEOS.

KAESMANN, E., *An die Römer*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1974, 24.5 x 17, XVI y 412 p.

La Edit. J. C. B. Mohr, benemérita por sus publicaciones de carácter bíblico, pone al alcance de los lectores la tercera edición del Comentario a los Romanos de E. Käsemann, pertinente a la colección "Handbuch zum Neuen Testament". La exposición, precedida de una selecta bibliografía pero carente de cuestiones introductorias, sigue la línea y método de todo comentario: estructuración general de la epístola y explicación progresiva de cada una de sus partes, pericopa por pericopa. Estudioso incansable de la Biblia y especialista reconocido en temas paulinos, nuestro autor resalta principalmente la proyección teológico-doctrinal de este escrito paulino, poniendo de relieve todos los elementos de la fe cristiana: justicia (salvación) de Dios, fe cristiana, pecado, ley, bautismo... Es precisamente en función de la justicia de Dios y de la justicia de la fe como estructura su contenido. Quien haya manejado la producción literaria de E. Käsemann no se extrañará de que a veces sus afirmaciones se resientan de cierto "dogmatismo protestante", característico de la escuela bultmaniana, pero también sabrá recoger con entusiasmo sus orientaciones doctrinales, profundas y eruditas. No en vano esta obra ha constituido la gran ilusión de su vida: anegarse y auscultar el pensamiento del pensador más inspirado de todos los tiempos. Recomendamos vivamente a nuestros lectores este comentario. Sería magnífico que su lectura fuese pronto asequible al público de habla hispana.— C. MATEOS

SCHLIER, H., *La Carta a los Gálatas*. Sígueme, Salamanca, 1975, 21.5 x 13.5, 340 p.

No pretendemos descubrir nada nuevo a nuestros lectores, especialmente a los estudiosos de la Biblia, al presentar este comentario "clásico" a la Epístola a los Gálatas, traducido de la quinta edición (1971) del original alemán. Su extraordinario valor, mundialmente reconocido, le hizo acreedor en su tiempo a calificativos como "la mejor exégesis y explicación de esta carta en la actualidad... de agradable lectura, no obstante el abundante material científico que en él usa". Incluso hoy día, después de la aparición de los óptimos comentarios de F. Mussner, P. Bonnard, etc., mantiene su importancia y prioridad, al unir de manera excepcional las apreciaciones filológicas y crítico-textuales y la valoración del material

que ofrece la historia de las religiones con la exégesis teológica. En la explicación estudia progresivamente cada capítulo y pericopa a la luz de su contexto y de los lugares paralelos, salpicando el contenido con tres importantes "excursos" sobre cuestiones discutidas: Gál. 1-2 y Hechos, la problemática de la ley en Pablo, indicativo e imperativo en Pablo. Alabamos la idea y realización de la Edit. Sigueme, al incluir esta obra en su colección "Biblioteca de Estudios Bíblicos", y la auguramos una feliz y favorable acogida.— C. MATEOS

DAVIES, W. D., *Capire il Sermone sul Monte*. Claudiana, Torino, 1975, 20 x 13, 190 p.

Se trata de un libro de divulgación, traducción italiana del original inglés, fruto de diversos estudios particulares anteriores. En él expone W. D. Davies en cinco capítulos el contexto histórico, teológico y cultural del "Sermón de la Montaña" mateano (caps. 5-7) con relación a todo el Evangelio de Mateo, a las esperanzas mesiánicas judías, al judaísmo contemporáneo, a la Iglesia primitiva y al ministerio de Jesús. Recogiendo las conclusiones de la crítica moderna, reconoce que el evangelista, como verdadero autor, ha ordenado y estructurado un material evangélico, tradicionalmente vivo en las comunidades primitivas, dándole una impostación personal, peculiar. Este material, que se remonta en gran parte hasta Jesús, ha estado condicionado por las situaciones ambientales tanto judías como paganas, que caracterizan especialmente la Iglesia de Mateo. Por ello se impone el trabajo de precisar e individualizar este *Sitz im Leben* del modo más preciso, para captar mejor el mensaje doctrinal de Mateo. Su esfuerzo se ve netamente recompensado con la utilidad que su obra puede producir en los lectores. Un pequeño índice lexicográfico y bíblico cierran estas páginas, nítida y correctamente presentadas.— C. MATEOS

KUSS, O., *San Pablo. La aportación del apóstol a la teología de la Iglesia primitiva*. Herder, Barcelona, 1975, 22 x 14, 456 p.

Con una visión ecuménica O. Kuss nos ofrece esta amplia e importante información sobre la vida y el papel de Pablo y de su doctrina en el desarrollo del pensamiento teológico y en la vida cristiana de la Iglesia primitiva. En ella se tocan todos los temas o facetas más importantes sobre el apóstol de las gentes. Algo así como un diccionario sobre cuestiones paulinas: biográficas, históricas, epistolares-introductorias, teológicas, exegéticas... Copiosamente documentada en cada capítulo, aparece como el broche de oro o el fruto sazonado del esfuerzo intelectual y científico de mucho años de trabajo por parte del autor. Recomendable para todo estudioso de la Biblia, es particularmente importante como "Introducción general" a los estudios paulinos. Felicitamos sinceramente a la Edit. Herder por habernos ofrecido esta primicia literaria, dado que ha sido traducida del original alemán poco tiempo después de éste. Por ello la obra está cargada de actualidad y de interés.— C. MATEOS

## Teológicas

M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*. (Studia Ephemeridis "Augustinianum", n. 11), Roma 1975, VIII-600 p.

El autor catedrático de la Universidad civil y profesor en el Instituto Patristico "Augustinianum", ambos de Roma, es de sobra conocido por sus estudios sobre la literatura cristiana antigua, especialmente sobre el arrianismo, la crisis que turbó la vida de la Iglesia durante todo el s. IV y de la cual nos presenta ahora un estudio completo.

Además de un introducción en que expone en forma sintética las líneas de pensamiento que en materia trinitaria se habían desarrollado en el interior de la Iglesia en los dos siglos anteriores al surgir de la controversia, imprescindibles para comprender ese mismo surgir, la obra que presentamos comprende tres partes. La I analiza los hechos desde el inicio de la predicación escandalosa de Arrio hasta su condenación en el concilio de Nicea. Desconectando completamente Arrio de Pablo de Samosata contra la afirmación explícita de alguno de sus contemporáneos, opinión compartida por algunos estudiosos modernos, muestra cómo el arrianismo en sus orígenes fue una cuestión interna de la Iglesia de Alejandría y desde el punto de vista del pensamiento una división del frente origeniano, lo cual tendrá sus consecuencias graves en el resultado del concilio de Nicea. De hecho, para vencer el origenismo extremista de Arrio, los origenistas moderados hubieron de aliarse de modo innatural con los representantes de la tradición asiática, de tendencia monarquiana en mayor o menor grado (Marcelo de Ancira, acusado de sabelianismo; Eustacio de Antioquia), dando como resultado una fórmula de fe de compromiso, contraria a la doctrina de las tres hipóstasis, heredad de Orígenes cuyo pensamiento predominaba en todo el Oriente cristiano. Tal fórmula, firmada bajo la presión directa o indirecta del emperador, no podía no dejar descontenta a la mayor parte de los Padres del Concilio. Sólo así se explican los acontecimientos que siguieron.

La II parte corresponde al período de tiempo en que los eusebianos, con el apoyo no disimulado de Constantino y Constancio, impusieron su voluntad, es decir, del 325 al 359 año en que por la fuerza la cristiandad se vio sometida a fórmulas de fe arrianas en los concilios de Rímimi y Seleucia. El autor prefiere el nombre de "eusebianos" al de "arrianos" para denominar a un vasto grupo capitaneado precisamente por Eusebio de Nicomedia que doctrinalmente comprendía posiciones muy diversas, desde arrianos puros hasta ortodoxos (aunque no aceptasen el *homousios* niceño por considerarlo sabeliano) y cuyo punto de unión estriba solamente en ser antinicensos, antiatanasianos y, a partir de 343, antioccidentales. Cuando vino a faltar Eusebio y a partir sobre todo del concilio de Sirmio del 357, salieron a relucir las diferentes posturas teológicas que dieron origen a otros tantos grupos: además de los homousianos (nicenos puros), los anomeos (arrianos radicales), homeusianos (llamados también semiarrianos, pero fundamentalmente ortodoxos) y los homeos (postura más bien política) quienes favorecidos por el brazo secular consiguieron imponer su voluntad en los concilios de Rímimi y Seleucia.

La III parte trata de los acontecimientos que siguieron hasta el 383

que culminan en el concilio de Constantinopla del 381. Nos encontramos en la tercera generación de la controversia no menos compleja que la anterior tanto en campo herético donde se distinguen arrianos radicales y moderados, como en campo ortodoxo donde encontramos a los homousianos rígidos (nicenos), homousianos nuevos (procedentes de los homeos y homeusianos, que han aceptado el *homousios*) y los homeusianos, a su vez divididos sobre la cuestión del Espíritu Santo. Es el periodo de actuación de los Capadocios, sobre todo de Basilio de quien llegó el contributo decisivo, político y teológico, para resolver la situación en favor de la ortodoxia, y a cuyo fracaso en vida correspondió el triunfo póstumo materializado en el concilio de Constantinopla del 381. Ortodoxia que no ha de identificarse con la nicena. El autor rechaza la denominación de neonicenos a los Capadocios y a los Padres del Concilio del 381. Aceptando ambos concilios el *homousios*, Nicea comprendía 1 *ousia* y 1 *hipóstasis*, mientras que en Constantinopla se mantiene 1 *ousia* y se aceptan las 3 *hipóstasis*. Se han combinado las dos corrientes: la asiática y occidental que se hacía fuerte de la unidad en el seno de la Trinidad y la origeniana que no renunciaba a las 3 hipóstasis. Basilio ha sido el artífice de la síntesis.

Cada una de estas tres partes comprende un capítulo dedicado a la exposición de la doctrina de los personajes principales y de los grupos a que hicimos referencia. No muy amplia en comparación con las páginas del libro, pero sí suficiente "para encuadrar la reflexión teológica de cada periodo en la trama de la exposición histórica".

Al comenzar cada capítulo, el autor se interesa de las fuentes. No se limita a enumerarlas; examina también su autenticidad (manifestándose contrario a numerosas atribuciones tradicionales), la datación, las fuentes de las fuentes, la credibilidad que merecen, las ediciones y finalmente, las siglas de las que se sirve en el curso de la exposición.

El autor ha escrito en perfecto historiador de hechos y de pensamiento, libre de prejuicios y de intenciones apologéticas, combinando el examen de la inmensa bibliografía sobre el tema con su reflexión personal sobre las fuentes minuciosamente examinadas. Nos ha reconstruido la historia intrincada del arrianismo, tan intrincada que ni los mismos protagonistas occidentales llegaron a comprender la situación real de las cosas en Oriente y, empeñados por ignorancia en identificar a los antiniceos con los seguidores doctrinalmente de Arrio, contribuyeron no poco a hacer más compleja la solución. Por tanto, la visión que aquí nos es presentada difiere bastante de la que muchos antiguos nos transmitieron, falsa por más de un capítulo. Ha distinguido lo que en el desarrollo de los hechos fue debido a la voluntad omnipotente de los emperadores (y fue mucho), lo que fue fruto de consideraciones oportunisticas y lo que se debió a convicciones personales y religiosas.

En resumidas cuentas, el profesor Simonetti nos ha presentado una obra fundamental para conocer un capítulo importante como pocos de la Historia de la Iglesia, de la Historia de los Dogmas y de la Literatura cristiana antigua. La impresión es buena aunque no faltan algunos errores de imprenta de los cuales anotamos como de más importancia los siguientes: en páginas 213, línea 6, se lee 373 y ha de leerse 353; p. 243, l. 17 se lee 354 y ha de leerse 358; p. 319, nota 12, se lee c. 77 y ha de leerse c. 7; p. 353, 4.<sup>a</sup> última l., se lee XXVI 816 y ha de leerse PG XXVI 813.— P. DE LUIS.

BOUTIN, M., *Relationalität, als Verthehensprizip bei R. Bultmann*. Ch. Kaiser, München, 1974, 23 x 15, 626 p.

Las discusiones en torno a Bultmann continúan sin interrupción. Boutin cree haber desvelado el secreto y punto de partida del teólogo alemán en una "relacionalidad", que responde al planteamiento *Pregunta-Respuesta*. El mismo Bultmann, en una carta privada al autor, confiesa que esa interpretación es exacta. Parece que Bultmann acepta no sólo el *Dass* de la revelación en general, sino también el *Wass*, en cuanto desmitizado. Pero quizá ese terreno es un abismo insondable, el abismo de la fe divina, en contraposición de la fe histórica, científica, filosófica y teológica. Lo que impresiona en este libro es el profundo drama de Bultmann, colocado entre los teólogos liberales de su juventud y la renovación de los estudios luteranos frente al Existencialismo. De otro modo, sería imposible explicar la enorme influencia que Bultmann ha ejercido en las actuales contiendas teológicas y bíblicas. La cantidad y calidad de los materiales, la profundidad de la meditación sobre Bultmann, el espíritu científico y riguroso de la exposición, nos ofrecen un volumen inapreciable y precioso para comprender la mentalidad de nuestra época entera, un instrumento preciso de trabajo. La presentación y limpieza de edición es inmejorable.— L. CILLERUELO.

CHUDOBA, B., *Of Time, Light and Hell*, Mouton, The Hague-Paris, 1974, 23 x 15, 240 p.

Presentamos aquí un libro de crítica profunda, y por ende problemática, aunque en todo caso "haga pensar" profundamente. Analiza los conceptos cristianos básicos ( tiempo, resurrección, fuego purificador, segunda muerte) para preguntar qué relación existe entre el lenguaje parábólico del Evangelio y el lenguaje racional posterior, o qué significa "desmitizar". Compara el concepto cristiano de creación con la problemática "continuidad", de que hablan los historiadores y científicos. Trata de clarificar la "unidad de la persona humana". Investiga el concepto del Mal, pero no sobre la base de una ontología aristotélica, sino sobre el contraste bíblico entre Vida y Vacío. Es notable la actitud que mantiene el autor frente a Teilhard de Chardin y a Tomás Merton, como perturbadores y confusionistas del viejo pensamiento cristiano parábólico. El autor adopta pues una postura revolucionaria, en el sentido de atenerse a las fuentes, y exigir que todos se atengan a ellas. Un buen número de notas da testimonio de la gran cultura y penetración del autor convencido de que los nuevos mitos no son mejores que los antiguos.— L. CILLERUELO.

KÜNG, H., *La Encarnación de Dios*, Herder, Barcelona, 1974, 22 x 13, 782 p.

La Editorial Herder presenta ahora en castellano la famosa obra de H. Küng, y con ello nos presta un excelente servicio. Es ya pedantería ponderar el valor de la obra original, publicada en 1970, pero concebida varios años antes y reelaborada a la luz de los movimientos postconciliares. Hans Küng es uno de esos hombres que pasan dando codazos: unos desean quemarlo, otros le respetan, algunos le veneran como un símbolo o como un rompeolas. Este libro, en que Hegel es estudiado a la luz de un Cristianismo auténtico e ilustrado, es quizá el aspecto más significativo y profundo de nuestra época. Por eso el libro en sí mismo no necesita nin-

guna ponderación ni propaganda. El sólo se alaba. La traducción nos parece exacta y elegante y también la presentación nos parece buena. Y el sentido ecuménico y cristológico que ofrece a los lectores españoles nos parece una suerte de "curación" de moralismo y dengues de juez.— L. CILLERUELO

SCHMAUS, M., GRILLMEIER, A., *Historia de los Dogmas*. BAC, Madrid, 1973-4, 26 - 17,78 144, 92, y 110 p.

Nos llegan cuatro cuadernos de esta historia de los dogmas, que la BAC se ha lanzado a ofrecer al público español. La universal revisión que se viene realizando desde el Vaticano II tenía que enfrentarse con la misma historia de los dogmas, ya que también aquí la postura del historiador reclama una actitud crítica. La Edición alemana, dirigida por M. Schmaus, A. Grillmeier y L. Scheffczyk, y redactada por especialistas en cada materia, se publicó en 1968 en Friburgo de Brisgovia, en la Ed. Herder. Podemos felicitar a la BAC por esta nueva empresa de publicar libros enciclopédicos y generales. La historia actual de los dogmas se hace necesaria, no sólo por la importancia que va adquiriendo la historia, sino por la necesidad de una información crítica fehaciente, previa a todo juicio. Es natural que cada uno de los Autores mantenga sus tendencias y opiniones, pero eso importa poco frente al conjunto de material recogido y expuesto con gran claridad al público de habla castellana. Esperamos con interés la terminación de esta gran obra, perfectamente sintetizada, clara y segura dentro de una ortodoxia rigurosa.— L. CILLERUELO.

POZO, C., *María en la obra de la salvación*. Historia Salutis. BAC, Madrid 1974, 20 x 418 p.

El autor de esta monografía mariana no necesita presentación para los lectores de la serie *Historia salutis*, porque es conocido por su obra *Teología del más allá*, que ha tenido muy buena acogida. Su esfuerzo de renovación, seriedad y progreso aparece también en este libro, donde comienza por explicar la motivación de un estudio teológico sobre María en la actualidad con nuevas perspectivas mariológicas. En la primera parte desarrolla la doctrina del Concilio Vaticano II sobre María en sus circunstancias concretas, teniendo en cuenta los condicionamientos anteriores al Concilio y la problemática ecuménica. En la segunda parte expone la *Mariología bíblica*, analizando los textos discutidos, los ciertamente mariológicos del Viejo y Nuevo Testamento y su interpretación a la luz de la tradición. En la tercera parte presenta los dogmas marianos de la virginidad perpetua, su maternidad divina, Inmaculada concepción y Asunción. Concluye con una reflexión sobre los privilegios de María y el culto que se le debe tributar de alabanza, imitación e intercesión. Como apéndice transcribe la exhortación apostólica *Marialis Cultus de Pablo VI*, cuya riqueza doctrinal lamentablemente no expone. A pesar de esta laguna, contribuirá a fomentar el culto y la estima a María, Madre de Cristo y Madre de la Iglesia.— F. CAMPO DEL POZO.

SACRAMENTUM MUNDI. Enciclopedia Teológica, Herder, tomo V, Barcelona, 1974, 24 x 16, 1.079 p.

El carácter y el sistema mantenidos por esta Enciclopedia la hace muy atrayente por la libertad e independencia de los temas y por la facilidad de referencias y conexiones, bien señaladas tipográficamente. Por otra parte el carácter pastoral, que se ha destacado en esta obra, la recomiendan a todos los pastores de almas, y a todos los que entran en el engranaje de las instituciones eclesíásticas. Así se manejan los principios dogmáticos, filosóficos, científicos, culturales, que suministran un arsenal vivo para la defensa de la fe y para la promoción de la caridad. La necesidad de información y formación cristiana salta a la vista y por eso esta Enciclopedia será siempre bien recibida. Por otra parte el título, *Sacramentum Mundi* sugiere una visión de la existencia, que si no se ha llevado a efecto rigurosamente en el Diccionario, se ha apuntado con frecuencia: es la consideración del Mundo como Sacramento, como signo, como presencia, y como actividad divina en el Mundo. Este tomo abarca desde el término "Oración" hasta el término "Religiosos". Nada hay que decir en cuanto a los autores seleccionados por la Dirección ni tampoco sobre la limpia e inmejorable presentación de estos volúmenes.— L. CILLERUELO.

FREIRE, P.: ASSMANN, H., *Teología Negra. Teología de la liberación*. Sigüeme, Salamanca 1974, 12 x 21.5, 136 p.

En los primeros días de Mayo de 1973 se celebró en el Centro Ecueménico de Ginebra: unas sesenta personas se reunieron allí para participar en una discusión en torno a la teología negra y la teología latinoamericana de liberación. Sin avenencia entre ambas y la teología occidental.

El libro recoge cuatro conferencias de otros tantos ponentes: "Educación, liberación e Iglesia" (Freire); "Relación entre libertad y poder" (Bodipo-Malumba); "El contexto social de la teología: libertad, historia y esperanza" (Cone); "Aspectos básicos de la reflexión teológica en América latina; evaluación crítica de la teología de la liberación" (Assmann).

Incluye el volumen unos extractos del debate o discusión, y finalmente se recogen algunas de las reacciones de los medios informativos de distintos países.— M. J. MERINO.

HORST, U., *Cuestiones candentes de Eclesiología*. Herder, Barcelona 1974, 12.2 x 19.8, 312 pp.

No intenta ser una eclesiología. Pero espiga y aborda temas que en ella han sido y son especialmente polémicos: Jesús y su intención de hacer una Iglesia; las notas fundamentales de la eclesiología en el Nuevo Testamento y los ministerios de la Iglesia; el primado de Pedro y sus sucesores; la infalibilidad del Papa; la relación de este con el Colegio episcopal; la salvación fuera de la Iglesia...

Sin intentar ser una obra científica es netamente esclarecedora: sabe de fundamentación bíblica, y también de los enfoques y problemas teológicos de nuestro tiempo. Se encuentra en ese punto en que lo científico se hace divulgación y se abre a un público más amplio, sin perder

valor, y ganando en capacidad de convocatoria para quienes se interesan por la Iglesia y quieren reflexionar sobre ella. Resulta ser una buena eclesiología.— M. J. MERINO.

KÜNG, Hans., *Libertad del Cristiano* Herder, Barcelona 1975, 12.2 x 19.8 220 pp.

El tema de la libertad no es marginal, sino nuclear al mensaje cristiano. Jesús vivió la libertad. Y la libertad —dice Küng— es un derecho, una oportunidad de todo cristiano, el presente de Dios a los hombres y el gran quehacer del hombre.

¿Cómo traducir hoy ese mensaje cristiano de libertad? Küng afronta el riesgo de responder a esta pregunta bajo distintos planteamientos: qué significa libertad para cada cristiano, en qué ha de consistir esa libertad para la Iglesia en su misión y cómo puede mostrársela y comunicarla a las demás religiones; la libertad de la teología... Un capítulo dedicado a la libertad de un Papa: Küng evoca la memoria de Juan XXIII y su entrañable y decisivo significado. Un último punto: si la Iglesia tantas veces no se atiene al programa liberador que Jesús le señaló, el autor se pregunta por qué, aun a pesar de ello permanece en la Iglesia.

El libro lo forman siete artículos escritos en el transcurso de siete años. Son siete reflexiones serenas y valientes, que invitan e incitan a no vender la libertad que Cristo nos trajo y por la que murió.— M. J. MERINO.

HOFINGER, J., *Cristo. El por qué de nuestra esperanza*. Herder, Barcelona 1975, 14.1 x 21.6, 156 p.

Un Documento romano, el Directorio catequístico general, pedía a los educadores de la fe la presentación del mensaje cristiano como "un cuerpo orgánico y vital". La obra presente es un intento de ello, una presentación de los principales elementos del mensaje cristiano, como reza su subtítulo. Obra de catequesis para catequistas, para padres, para maestros... Su énfasis está puesto, no en un conocimiento de la religión de tipo escolar, sino en intentar el contagio de una fe viva, incidente en la práctica, fundada y motivada por el conocimiento del plan amoroso de Dios. Treinta y cuatro temas, como otras tantas posibilidades de ayudar a vivir el mensaje del Evangelio en una orgánica y armónica visión.— M. J. MERINO.

CULLMANN, O., *La realeza de Cristo y la Iglesia*. Studium, Madrid, 1974, 18 x 11, 82 p.

Oscar Cullmann, Profesor de las Universidades de París y Basilea, es uno de los grandes maestros del pensamiento cristiano contemporáneo. Es muy posible que sea el teólogo protestante que ha tenido una mayor influencia en el pensamiento de los teólogos católicos.

Cuando este librito, "La realeza de Cristo y la Iglesia", vio la luz Karl Barth le dijo a su amigo que bien podía considerar este libro como la obra de su vida. Afortunadamente, Cullman ha escrito después otras

obras más célebres y más maduras que ésta. Pero también es cierto que ésta fue como el germen, la base y el trampolín para sus grandes obras futuras. Por otra parte, este librito tiene el interés excepcional de captar el pensamiento del autor en sus primeros años de profesor.

Podemos afirmar que, a pesar de los años vividos, sigue siendo actual, ya que "nos enseña a descubrir el alcance decisivo del tiempo de la Iglesia en la economía de conjunto del designio de Dios".— E. ALVAREZ.

WRIGHT, J., *La Iglesia, esperanza del mundo*, Herder, Barcelona, 1975, 21 x 14, 212 p.

Libros como éste del Cardenal Wright ilustran y fortalecen la fe, consolidan la esperanza e inyectan buena dosis de optimismo, alegría y amor. Profundo en los temas —la fe y las teologías, la Iglesia, la enseñanza de la Doctrina divina, la defensa de la vida en todas sus etapas, el sacerdocio, la Resurrección, la justicia y la acción social, el culto a María, etc.— agradable y sugestivamente tratados, se muestra sereno, perspicaz y penetrante conocedor de los problemas que agitan a la Iglesia hoy y de las soluciones más apropiadas en cada momento. A través de estas páginas, nitida y pulcramente presentadas, como siempre, por Herder, muestra el Cardenal Wright su vasta erudición, su amor a la Iglesia y su decidido empeño por ayudar a descubrir y mostrar el auténtico y verdadero rostro de Cristo. Ofrece un delicioso banquete espiritual para todos los cristianos.— M. PRIETO VEGA.

## Derecho y Moral

BERNARDEZ, A., ECHEVERRIA, L. de, etc. *Derecho canónico, II* Eunsa, PAMPLONA 1974, 24 x 17, 460 p.

En este vol. II colaboran diez de los dieciséis catedráticos españoles de Derecho Canónico, autores de la obra completa. He aquí el contenido de los doce capítulos (X-XXI). Los seis primeros tratan del matrimonio: El matrimonio canónico. Teoría general (J. Hervada), Capacidad e impedimentos matrimoniales (J. de Salazar), Consentimiento matrimonial (V. Reina), Preparación y celebración del matrimonio (J. de Salazar), Supuestos especiales de relación entre consentimiento y forma (P. Lombardia), Disolución y separación del matrimonio (J. L. Santos). Los seis capítulos restantes versan sobre: Derecho penal (J. L. Santos), Derecho procesal (M. López), Evolución de las doctrinas sobre las relaciones entre la Iglesia y el poder temporal (A. de la Hera), Doctrina católica actual sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado (I. Martín), Los concordatos en la actualidad (J. Giménez), Elementos de derecho eclesiástico español (A. Bernárdez).

Algunas observaciones generales y sobre el vol. I pueden verse en la recensión hecha al mismo en esta Revista, fas. I, p. 144-145 del presente año. Podrían discutirse los calificativos de manual sintético, sistemático y completo, que se han dado a esta obra. Hace resaltar aspectos del Derecho canónico de mayor actualidad, como es el matrimonio, y las relaciones Iglesia-Estado. Por cierto que los estudios sobre este último argu-

mento no van colocados con mucha lógica. Discutible la diversa extensión de algunos capítulos, aunque pueda admitirse el criterio seguido. Bien presentada la obra tipográficamente, con muy pocos fallos (como son las citas: "vide n. 61 y 96, D" de las pp. 148 y 149). Hay que reconocer los grandes méritos que se le han atribuido, como son las innegables garantías de calidad científica, visión moderna y exposición doctrinal actualizada.— H. ANDRES.

CABREROS DE ANTA, M., *Vigencia y estado actual de la legislación canónica*. Eunsa, Pamplona 1974, 21 x 14, 74 p.

El Padre Marcelino Cabrerros se ha jubilado con merecidos honores en la Facultad de Derecho de la Universidad Pontificia de Salamanca y como complemento de su fecunda obra publicitaria presenta este trabajo sobre la reforma canónica, los criterios de renovación y un elenco de los cánones modificados. Se trata de una pequeña síntesis de las leyes innovadas. Más que nunca, nos dice en la pág. 12, "hay que estar atentos a las variaciones canónicas para saber con alguna certeza qué es lo vigente y cuál el estado actual de nuestra legislación". Este folleto editado por la Universidad de Navarra es un homenaje al antiguo Profesor de la Universidad de Salamanca para reconocer su labor canonística y su vocación de seguir trabajando después de jubilado. El Presidente de la Asociación Española de Canonistas, Dr. N. Tibau, en 1972, al recibirle como socio de honor, hizo mención de "sus virtudes humanas practicadas siempre y en todas partes como sacerdote, religioso, director espiritual, maestro y amigo". A los que fuimos alumnos en sus últimos años nos trataba como amigos o colegas y al dedicarnos esta colaboración lo hace como si se tratase de una continuación de su Cátedra de Derecho Procesal, que regentó desde 1946 hasta 1971. No se trata de un canto del cisne, sino de un trabajo complementario de su dedicación al Derecho Canónico.— F. CAMPO.

CODEVILLA, G., *Stato e Chiesa nell'Unione Sovietica*. Jaca Book, Milano 1973, 23 x 14, 321 p.

Las relaciones de la Iglesia y el Estado bajo el aspecto jurídico y político son estudiadas por Giovanni Codevilla con acierto, equilibrio y seriedad científica. Este tema ha sido objeto de bastantes monografías en los últimos años y sigue siendo un tema inquietante y problemático. El contenido de este libro es el siguiente: 1.º Naturaleza del Derecho soviético y el papel del partido comunista. 2.º Posición del Estado antirreligioso y laico. 3.º Legislación soviética sobre asociaciones religiosas. 4.º Legislación sobre enseñanza religiosa y sus limitaciones. 5.º Objeción de conciencia y obligación del servicio militar. 6.º Tutela penal de la libertad de conciencia. 7.º Definición de la posición jurídica de las distintas iglesias y confesiones religiosas en el ordenamiento soviético, que no admite una verdadera libertad de conciencia. Sólo se permiten algunos cultos y en pocas iglesias locales. Los raros órganos de prensa religiosa están controlados por el Estado. Hay una subordinación al Estado, que tiene plena jurisdicción sobre las iglesias. Si éstas simpatizan con el partido marxista, se convierten en departamentos del comunismo. Lo más

valioso de esta obra es su sistematización documentada dando una visión no sólo del Estado y la Iglesia en Rusia, sino también en otros países socialistas que siguen los delineamientos de la Unión Soviética.— F. CAMPO.

CUENCA, H., *Curso de Casación Civil*. Universidad Central de Venezuela. Caracas 1974, 22 x 15, 657 p.

El título del libro y su prólogo descubren el origen de la obra y su destino universitario. Se trata de un desarrollo más amplio del curso o exposición de cátedra. Su quintaesencia tuvimos la oportunidad de disfrutarla los alumnos de los años 1962 y 1963, en que decidió su autor publicarla como apuntes de clase. Conocía a fondo el Derecho Procesal Romano, Español, Francés e Italiano, vertebradores del Derecho Procesal Venezolano, bastante híbrido y mestizo. La Corte Suprema de Justicia se benefició de su presencia en una época dramática y revolucionaria para renovar viejas instituciones al servicio del pueblo. Como él mismo denuncia, la Corte Suprema de Justicia combina el constitucionalismo norteamericano con la casación del puritismo francés y la última instancia española, decidiendo a veces sobre los hechos, en cuyo falso supuesto, la sala revisora se comporta como tribunal de instancia. Su estilo concreto y directo facilita la comprensión de su rico contenido. Lamentablemente su ideología marxista le desvió de la trayectoria trazada por su padre, Raul Cuenca, y su hermano, Héctor Cuenca, ambos cristianos ejemplares y también partidarios de una reforma social y jurídica en defensa de los intereses del pueblo Venezolano. La segunda edición es un espaldarazo al valor de la obra, que sobrevive después de muerto el autor. El tema de este curso de Casación civil es el Derecho vivo que se aplica en Venezuela.— F. CAMPO.

HERVADA, J., *Tres estudios sobre el uso del término laico*. Eunsa, Pamplona 1973, 23 x 15, 242 p.

La actual Teología del laicado abre nuevos cauces y funciones a la participación de los laicos en la vida de la Iglesia. El término laico se ha utilizado con diversos significados, que son estudiados por el autor sobre el origen y evolución de la palabra "laico", desde los primeros siglos hasta el XIX, deteniéndose especialmente en el siglo XII. A través del análisis histórico se muestra, por una parte, la confusión que en nuestro siglo ha habido entre las nociones de "fiel" y la de "laico"; y por otra, la influencia que las estructuras sociales han tenido en el significado del término objeto de tres estudios, recogidos en este volumen. Se trata de un ensayo bastante amplio, aunque con algunas lagunas o deficiencias al silenciar los movimientos laicistas dentro de la Iglesia especialmente en la Edad Media con diversas orientaciones: políticas y religiosas. Los tres estudios habían aparecido el primero en *Jus Canonicum* en 1968, p. 471 ss. "La definición nominal del laico" (Etimología y uso primitivo del Término", el segundo en la misma Revista XII (1972) 351: "Notas sobre el uso del término laico en los siglos VI al XI", y el tercero "Notas sobre la noción del término laico en los canonistas decimonó-

nicos" en *Scripta Theologica* (1972). Las conclusiones a que llega son aceptables. Índices onomásticos y de términos o expresiones facilitan su manejo.— F. CAMPO.

HÖRMANN, K., *Diccionario de moral cristiana*. Herder, Barcelona 1975, 14 x 22, XVI y 688 p.

Trabajo admirable y digno de elogio el llevado a cabo en este Diccionario por el profesor Hörmann, quien, al mismo tiempo que trata de recoger cuanto a moral ha enseñado a través de su historia, procura hacer resaltar los conceptos básicos y los temas peculiares de los últimos tiempos. Pone de relieve la estrecha unión de la moral con la Biblia y usa copiosamente del magisterio eclesiástico, especialmente los últimos Papas y el Concilio Vaticano II, logrando así dar una sólida orientación cristiana que contribuya eficazmente a la formación de las conciencias. Sin pretender ahorrar al individuo el trabajo de formar su propio juicio recto y tomar decisiones responsables, le ayuda en ambas cosas. En cuestiones discutidas emite juicios serenos y ecuanímenes.

Para que la obra, que contiene 250 voces o artículos, con frecuente referencia de unos a otros, pueda ser un libro de consulta, después de cada palabra se da una bibliografía selecta, aún española en los conceptos principales al menos, a partir de 1960. De advertir que la edición alemana es de 1968. En la presente edición se añade bibliografía posterior, aunque no abundante; parece limitarse casi exclusivamente a obras de la misma editorial. En este aspecto se nota deficiencia. Lástima que, por lo menos en la Bibliografía general, muy deslucida por cierto, no se haya tratado de remediar en lo posible esta laguna, como se ha hecho, aunque pobremente, al final de cada artículo. Si la situación actual de la moral lo aconsejase y se hiciese otra edición, habría que tener esto muy en cuenta. La obra lo exige y merece.— H. ANDRES.

JUBANY ARNAU, N., COMISION EPISCOPAL DE LITURGIA, *Ritual de la Penitencia*. PPC, Madrid 1975, 17 x 24, 193 p.

El nuevo Ritual de la Penitencia ha recorrido un camino largo en su elaboración con algún compás de espera, hasta el punto de ser el último de los libros que regulan la celebración de los sacramentos según la revisión promovida por la Constitución sobre la Sagrada Liturgia. La Comisión Episcopal Española se ha retrasado también un poco, dada la importancia pastoral de la materia, elaborando unas orientaciones doctrinales y prácticas muy interesantes, que aparecen a continuación de los *Praenotanda* de la edición típica del Ritual Romano. Hace la presentación el Presidente de la Comisión Episcopal de Liturgia Cardenal Jubany, recordando que la traducción, adaptaciones y orientaciones han sido sometidas a las aprobaciones y confirmaciones de la Sagrada Congregación para el Culto. Se proponen tres ritos o formas de reconciliación: a) Rito para reconciliar un solo penitente; b) Rito para reconciliar a varios penitentes con confesión y absolución individual; c) Rito para reconciliar a muchos penitentes con absolución general. Siguen textos variados que pueden emplearse y apéndices para llevar a la práctica las celebraciones penitenciales. Se espera que las diversas formas y riqueza de contenido del

nuevo Ritual fomenten una mejor vivencia de este sacramento. Su lectura es imprescindible para los que tienen cura de almas.— F. CAMPO.

LEGAZ Y LACAMBRA, L., *Problemas y tendencias de la Filosofía del Derecho contemporánea*. C.S.I.C., Madrid, 1971, 21 x 13, 129 p.

Se recogen en este volumen cuatro conferencias pronunciadas por el Catedrático Dr. Luis Legaz y Lacambra durante el curso académico 1968-1969 en la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid. El título es más amplio que el contenido, quedando marginada de este libro la problemática actual del jusnaturalismo, que el autor ha desarrollado en algunas de sus obras anteriores. La primera conferencia trata del "Pensamiento mítico, metafísico y análisis de la experiencia en la Filosofía del Derecho"; la segunda, sobre "El pensamiento dialéctico"; la tercera sobre "Estructuralismo en el Derecho" y la cuarta "Filosofía analítica y análisis del lenguaje jurídico". Fueron leídas en abril de 1969. Aunque han pasado ya algunos años y el ritmo acelerado de la Filosofía del Derecho ha incrementado la problemática, jurídica, los temas tratados siguen siendo muy interesantes en la actualidad y nos empujan a meditar para dar solución a los grandes interrogantes comunes a la ciencia del Derecho canónico y civil. La actual Filosofía del Derecho puede ayudar a liberarnos de mucha ganga inútil y a orientarnos hacia lo esencial, perenne y claro, tal como se aconseja en esas conferencias.— F. CAMPO.

LINEHAN, P., *La Iglesia española y el Papado en el siglo XIII*. Universidad Pontificia, Salamanca 1975, 24 x 16, 320 p.

La presente traducción española de *The Spanish Church and the Papacy in the Thirteenth Century* por Pedro Borges Morán permite a los lectores de habla castellana conocer el estado de los eclesiásticos españoles en el s. XIII con una sociedad medieval muy compleja, en la que predominaba el concepto de Cristiandad y una interpenetración de elementos sagrados y profanos. Por tratarse de una obra, fruto de la investigación histórica en archivos polvorientos con incontables horas gastadas sobre viejos legajos, se hace acreedora a figurar entre la bibliografía documental de la *Historia Eclesiástica* de España en el siglo XIII. Las conclusiones sobre la pobre economía de los clérigos, su situación socio-política y religiosa, mientras se construyen magníficas catedrales e iglesias, podrán ser discutidas; pero no pueden negarse sin aducir pruebas documentales. La mayoría de las eseveraciones de Linehan están avaladas por los archivos. Hay aciertos en su análisis sobre las relaciones de las iglesias con la curia romana. Quizás se equivoque en algunas apreciaciones, porque con mentalidad anglosajona no puede comprender la España Visigótica que considera "un departamento del Estado" (p. 288). Su obra está siendo blanco de muchos ataques y críticas porque dice verdades amargas. La historia del siglo XIII en España se clarifica con este libro.— F. CAMPO.

MOLARO, E., *La autonomía privada en el ordenamiento canónico*. Eunsa, Pamplona 1974, 20 x 17, 316 p.

En esta monografía jurídico-canónica se hace un estudio sobre el

principio de *autonomía privada* con los criterios para su delimitación material y formal, como cauce viable para solucionar una serie de incidencias propias del Derecho privado-canónico. No se trata de una doctrina nueva ampliamente tratada en el Concilio Vaticano II, sino algo tradicional que tiene sus antecedentes en los primeros siglos del Cristianismo y se ha ido renovando constantemente en la Iglesia a través del Derecho común, especialmente con el concepto de negocio jurídico, asociaciones y fundaciones. La autonomía privada juega un papel muy importante en la *praxis* eclesial, que debe ser tenida en cuenta por la actual reforma del Derecho canónico para proteger la autonomía privada en las distintas formas de apostolado individual o asociado. La obra tiene abundante bibliografía. Lamentablemente carece de índices, que facilitan el manejo y permiten captar la quintaesencia de su contenido. Este ensayo pretende enlazar el *jus conditum* con el *jus condendum* dando posibles pistas de solución a la luz de la historia del Derecho y los principios del Concilio Vaticano II para contribuir a una renovación equilibrada y serena. Con un método técnico-científico logra, a lo largo de seis densos capítulos, conseguir lo que se propone: sus sugerencias son dignas de ser tenidas en cuenta.— F. CAMPO.

MOLTENI, G., *La libertà religiosa in Rosmini*. Giuffrè, Milano 1972, 18 x 25, 312 p.

Dada la importancia y actualidad del tema, resulta ciertamente interesante un estudio sobre el pensamiento al respecto de Antonio Rosmini, uno de los más grandes pensadores italianos. Aunque Rosmini no escribió obra alguna sobre la libertad religiosa, penetró el problema afrontando la multiplicidad y complejidad de sus aspectos, desde sus fundamentos filosóficos y antropológicos hasta sus implicaciones jurídicas y políticas. El autor ha desarrollado este trabajo en una perspectiva más bien histórica que teórica, articulándolo en tres "momentos" del pensamiento rosminiano. El primero ("la libertad religiosa como libertad de la Iglesia") lo ha identificado en la obra dedicada a las "Cinco llagas de la santa Iglesia", para comprender las cuales es necesario ante todo entrar en el ánimo con que fueron escritas, captando la espiritualidad del hombre antes de emprender un estudio sobre su pensamiento. El segundo ("la libertad religiosa, el individuo y la sociedad") se hace coincidir con la elaboración teórica de la madurez. El problema de la libertad religiosa, que se caracteriza mejor en esta fase como libertad de conciencia en materia religiosa, aunque no se trata específicamente en la obra político-jurídica de este período, emerge sin embargo en líneas significativas y claras formulaciones. El tercero ("la libertad religiosa y la dinámica política") presenta el pensamiento rosminiano en su momento político, caracterizado por la tentativa de ofrecer un ordenamiento jurídico concreto al derecho de la libertad. El Autor proyecta nueva luz sobre una problemática antigua y logra realizar una acertada síntesis entre los contenidos jurídicos y filosóficos, una reconstrucción orgánica y completa del pensamiento de Rosmini, hombre de intuiciones geniales, sensible a las urgencias humanísticas modernas y de sorprendente actualidad.— H. ANDRES.

RAMOS REGIDOR, J., *El sacramento de la Penitencia*. Reflexión teológica a la luz de la Biblia, la Historia y la Pastoral. Sigueme, Salamanca 1975, 14 x 21, 465 p.

La presente edición castellana es la puesta al día de un curso de Teología repetido varias veces en Roma. Sus tres ediciones italianas, a partir de 1971, son un testimonio del éxito de esta obra. Su texto definitivo ha tenido en cuenta el nuevo *Ordo Paenitentiae*. Consta de cuatro partes: 1.<sup>a</sup> Situación actual y principios generales. 2.<sup>a</sup> La conversión y la reconciliación del cristiano en la Sagrada Escritura. 3.<sup>a</sup> Breve síntesis histórica del sacramento de la Penitencia. 4.<sup>a</sup> Reflexión teológica, sistemática y pastoral. En el apéndice se ha añadido un breve comentario al texto del nuevo Ritual de la Penitencia. Desde el punto de vista doctrinal e histórico, el tema de la penitencia está bien desarrollado. Critica al nuevo Ritual porque no llega hasta donde pretende este autor, que insistía ya antes de ser promulgado el *Ordo Paenitentiae* en una mayor amplitud de formas para lograr la conversión. En esta edición no se tiene aún noticia de las orientaciones de la Comisión Episcopal Española de Liturgia. Abundante bibliografía y buen índice analítico enriquecen el libro y facilitan su manejo.— F. CAMPO.

SAIER, O., "*Communio*" in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung. Hueber, Munich 1973, 24 x 16,, 302 p.

Esta tesis doctoral fue presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Munich bajo la dirección del Dr. K. Mörsdorf y el asesoramiento de los profesores Dr. K. Weinzierl y Dr. A. Scheuermann. El tema es muy importante por su repercusión en la participación de los Obispos y sacerdotes en el régimen de la Iglesia Universal y local. En la primera parte analiza el término "communio" en la doctrina conciliar, como estructura de la comunidad eclesial. En la segunda parte quizás la más interesante en la práctica, trata de la "hierarchica communio" en la Comunidad o Colegio Episcopal y en el Presbiterio. Se ha escrito mucho en estos últimos años en torno a este tema, por lo que a muchos pudiera parecer que ya está todo dicho y, sin embargo, quedan aún bastantes puntos y cuestiones, que reclaman un tratamiento sereno investigando en las fuentes conciliares todo lo que ellas haya y tal como en ellas esté. Esta cuestión de la colegialidad, por ejemplo, no llegó en el Concilio a una madurez o desarrollo, que permita dejarla como definitiva, ni marginarla, sino todo lo contrario es aconsejable seguir esclareciendo esta difícilísima materia, lo mismo que la del Presbiterio para fomentar la participación de los sacerdotes en el gobierno de la Diócesis, compartiendo la responsabilidad con su Obispo.— F. CAMPO.

SPLETT, J., *Konturen der Freiheit*. Zum christlichen Sprechen vom Menschen. Knecht, Frankfurt 1974, 20 x 12, 180 p.

El filósofo, Jörg Splett, discípulo de Max Müller y antiguo asistente de Karl Rahner en Munich, ha publicado varios libros desde 1964 reflexionando especialmente sobre el tema de la libertad en una perspectiva

filosófica, jurídica y teológica. El tema de la libertad, al ser estudiado desde el punto de vista jurídico, no puede olvidarse su fundamentación filosófica y teológica. No se trata de considerar a la libertad como un sueño dorado sin limitaciones, ya que como decía Kant la libertad de cada uno está limitada por la libertad de los demás. Los contornos imprecisos de la libertad están determinados en este libro. El problema de la libertad está relacionado con la autoridad de Dios y la autoridad humana. Después de estudiar la contribución de Max Scheller en el cap. 5, hace un análisis de la libertad desde una perspectiva antropológica en el cap. 6 reflexionando sobre los condicionamientos existenciales de la vida humana. La libertad lleva consigo una gran responsabilidad en la que insiste el autor para conjugar la justicia con el amor, el orden natural con el sobrenatural, el hombre con Dios. El Cristianismo ha procurado siempre defender la libertad auténtica, no el libertinaje, ni el abuso de libertad. Este libro nos invita a reflexionar sobre la libertad y sus límites naturales.— F. CAMPO.

VILLACORTA RODRIGUEZ, T., *El Cabildo Catedral de León*. Centro de Estudios e Inv. "San Isidoro", León 1974, 24 x 17, 684 p.

Este trabajo resultado de una investigación tenaz y metódica en torno a la historia y régimen jurídico del *Cabildo Catedral de León* fue presentado como tesis doctoral en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca bajo la dirección del Dr. Antonio García y García. En doce densos capítulos y un apéndice bien documentado va describiendo la legislación organizativa del Cabildo leonés, su intervención en la provisión de beneficios y gobierno de la diócesis, formación del clero, celebraciones sinodales y reuniones capitulares, finanzas del Cabildo y aportación en las obras benéfico-sociales, como colegios, hospicios y hospitales. Finalmente trata de las relaciones del Cabildo con otras entidades eclesiásticas y civiles. Hay referencias a muchos pueblos de la diócesis de León vinculados al Cabildo por fundaciones, posesiones, derechos jurisdiccionales y otras manifestaciones culturales. Por tratarse de una obra de carácter general desde el siglo XI al XIX deja algunos puntos poco desarrollados, como el de los canónigos regulares de San Agustín, que en el siglo XI fomentaron el régimen de vida común, no sólo en el Cabildo catedral de León, sino también en otros Cabildos catedralicios. Esto lo reconoce el mismo autor en la pág. 35 y relata cómo dejaron los canónigos regulares el Cabildo catedralicio, su estancia en Carbajal y traslado a San Isidoro. Los canónigos regulares de San Agustín han sido poco estudiados, aunque existe mucha documentación en los archivos catedralicios. Con este vol. 12 de la Colección "FUENTES Y ESTUDIOS DE LA HISTORIA LEONESA", patrocinada por la Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León y el Archivo Histórico Diocesano de León, se llena una laguna y contribuye eficazmente a la Historia Eclesiástica de España en la Diócesis de León. La Colección abierta a una doble vertiente de "fuentes" y "estudios" va recogiendo trabajos de investigación histórica sobre temas leoneses, comprendiendo no sólo la actual Provincia de León, sino también el área geográfica que en los diversos períodos de la historia de España estuvo bajo la influencia territorial, cultural y espiritual leonesa.

Una labor semejante a la que ha hecho T. Villacorta en León, hay

que realizarla en otros cabildos catedralicios, que esperan una mano hábil para darlos a conocer. Indices onomásticos y de materias facilitan la consulta de esta obra pulcramente editada. Aunque el libro es voluminoso, se lee con gusto por su estilo claro, rigor científico y valor histórico-canónico.— F. CAMPO.

PERKINS RYAN, M., *Hacia la madurez moral*. Stvdium, Madrid 1974, 19 x 11, 186 p.

La moral legalística y negativa de hace algunos años —digámoslo sin escandalizar a nadie— nos había llevado a medir con un “hasta aquí” es pecado venial y “desde aquí” es pecado mortal. Afortunadamente, hoy los moralistas están redescubriendo la ley del amor como centro y consiguiendo la necesidad de cultivar la virtud de la prudencia; es decir, el hábito de decidir sabiamente en orden a cumplir las exigencias del amor.

Si en este aspecto conseguimos ayudar a uno a que descubra que Dios es amor y que el pecado es dar las espaldas a Dios, que tanto nos ama; y que hemos de superar la alienación y el egoísmo para vivir bajo la fuerza del Espíritu, entonces la moral dejará de ser algo temible.

Esto, precisamente, es lo que intenta Mary Perkins con su libro *Hacia la madurez moral*, que no es otra cosa que una serie de artículos publicados en la revista, “The Living Light”. El subtítulo que lleva: *Educación religiosa y formación de conciencia* nos habla por sí solo del fin que se persigue con estas páginas: una madurez humana y una madurez cristiana.

En punto a moral, podemos decir, por igual, que nada ha cambiado, o que ha cambiado todo. Depende de cómo se mire la cuestión. La moral no es un código de normas, sino un enfoque, una postura vital. Este enfoque nuevo, o mejor renovado, debe informar la instrucción religiosa y debe presidir la catequesis, si se quiere lograr cristianos adultos, auténticos y renovados conforme a la mentalidad del Concilio Vaticano II.

Los temas aquí propuestos en síntesis y de un modo muy esquemático nos hablan de lo que es y lo que no es la “nueva moral”. Nos ofrecen sugerencias muy prácticas para iniciar a los niños en el largo sendero de la madurez moral. Nos enseñan lo que es la caída, el pecado y la salvación. Libro sumamente práctico para catequistas y educadores.— T. APARICIO

## Filosofía

COLOMER, E., *Hombre y Dios al encuentro*. Herder. Barcelona 1974, 22 x 14, 477 p.

Una “mala trascendencia” hizo concebir una imagen de Dios que ha tenido graves consecuencias como, por ejemplo, la de la “muerte de Dios”. Teilhard ha reaccionado de otra manera, viendo la necesidad de un cambio de esa imagen de Dios. No un Dios del “más allá, inaccesible por un lado y asequible por otro”, sino más bien el Dios del futuro, no en

desarrollo dialéctico pero sí como postulado por un dinamismo que, desde el momento en que en el universo hay pensamiento, "no puede seguir siendo simplemente temporal ni de evolución limitada, necesitando emerger en el Absoluto". De ahí que una antropología o fenómeno humano ha de enraizarse en lo cósmico y ha de desembocar en lo cristiano sobrenatural, pero a través de un neohumanismo que no será ya sólo un "hombre de mañana" sino "un Dios de mañana" o "Dios de hacia adelante".

El Autor ha espigado, en las primeras 252 páginas de esta obra, el genuino pensamiento esparcido por las obras de Chardín respecto de temas tan diversos como evolución, hominización, azar-finalidad, immanentismo-trascendentalismo...; las 200 páginas restantes nos dan una visión panorámico-bibliográfica de la discusión actual en torno a un autor que ha sido objeto de tan encontradas opiniones.— F. CASADO.

MACHOVEC, M., *Jesús para ateos*. Sigueme. Salamanca 1974, 21 x 13, 239 p.

Raíces históricas, camino, circunstancias por las que el mensaje de Jesús se va haciendo presente a los hombres, estabilización de lo divino de Jesús, difuminación de los rasgos humanos, manteniéndose Cristo como objeto de fe, esperanza y amor, todo esto ha de ser tenido en cuenta para no equivocarse respecto de Jesús. Frente a la tradición oriental que acentuaba el problema metafísico-gnóstico de la "cristología", en la tradición occidental se conservaban los aspectos psicológicos del hombre-Dios. ¿Hasta qué punto fe y razón se armonizaban encarnando la unicidad de Cristo como soberano, como poder, como autoridad en autoridades civiles o eclesiásticas? La Reforma acentuará la insustituibilidad de la Biblia por toda autoridad preparando el desmantelamiento de todo lo construido sobre lo estrictamente revelado. ¿O habría que ser más radicales en la concepción de un Cristo y de una revelación sobre los que no habría que perder el tiempo (desmitización) en sus aspectos de divinidad y de sobrenaturalidad? En una palabra, ¿hasta qué punto un ateísmo marxista no implicaría andando el tiempo la negación sin más de Dios? ¿Redentor Marx de un mundo explotado como redentor Cristo de un mundo esclavizado? Concluyendo, toda la problemática, que no es poca, de una autenticidad en la concepción objetiva de Dios es lo que pretende ilustrar MILAN MACHOVEC, un marxista que escribe acerca de un JESUS PARA ATEOS.— F. CASADO.

HUGHES, G. E. y CRESSWELL, M. J., *Introducción a la lógica modal*. Tecnos, Madrid 1973, 23.3 x 15.3. 316 p.

Varios son los libros que en los últimos años han ido apareciendo acerca de la lógica formal, sobre la necesidad y posibilidad lógica. El autor de este libro supone ya al lector familiarizado con los rudimentos del Cálculo Proposicional, es decir, con el sistema de símbolos, reglas para la formulación, y con la consiguiente interpretación de los mismos.

Esto por delante, se intenta en esta obra "explicar con detalle qué es la lógica modal y cómo construirla" y en segundo lugar "dar una visión de toda la materia en el presente estadio de su desarrollo" (Pref.).

Al primero de estos dos objetivos van dedicadas la 1.<sup>a</sup> y la 2.<sup>a</sup> parte; la 3.<sup>a</sup>, al segundo. Ha procurado el Autor hacer comprender su exposición de la lógica modal intercalando resúmenes de toda la lógica no modal favoreciendo de esta manera a los que no están al corriente de los predicamentos del CP y del CEP.

Se expone los tres sistemas de la lógica modal: el T en el cap. II y el S4 y S5 en el cap. III. Los problemas de la validez, decisión y completitud de estos sistemas se examinan en los restantes cuatro capítulos de la primera parte. La segunda parte está dedicada al Cálculo elemental de Predicados, desarrollando la prueba de completitud según León Henkin. Finalmente la tercera parte expone las lógicas modales desde los sistemas S1-S5 y T, terminando en el cap. XVII con uno de los métodos algebraicos según los cuales se han estudiado los sistemas modales: el método o análisis algébrico Booleano. Cinco pequeños apéndices y una selecta bibliografía, no reducida dada la especialidad de la materia, completan esta obra muy interesante para los estudiosos de la lógica modal.— F. CASADO.

GOURINAT, M., *Introducción al Pensamiento Filosófico*. Istmo, Madrid 1974, 18 x 11, 325 p. (I), 390 p. (II), 314 p. (III).

Unos lo han dicho y otros lo sugieren, repitiendo quizás sin fundamento alguno, que la filosofía está abocada a desaparecer. Será precisamente una historia del pensamiento la que hará ver que la enseñanza de la filosofía del pasado es una preparación para acceder a una filosofía de la actualidad. Precisamente la función crítica de la filosofía, consecuencia de lo que en ella es verdaderamente esencial "constituye, por y en la reflexión, la unidad de la cultura a través de cada etapa de su formación histórica".

El autor ha procedido en su obra no como en un manual de iniciación, ni en plan de lectura directa de textos filosóficos originales, sino en plan de exposición temática continuada, apoyándola con numerosas referencias y citas de filósofos. Así cree el autor proporcionar la base indispensable para ampliar y profundizar el estudio de la filosofía con una crítica personal de las obras de los filósofos.

Por supuesto, la obra requiere una preparación elemental de bachillerato y exige una atención especial en su lectura que no resulta tan ligera como suelen serlo las corrientes introducciones a la filosofía.— F. CASADO.

MARTINEZ MARZOA, F., *Iniciación a la Filosofía*. Istmo, Madrid 1974, 18 x 11, 278 p.

Esta iniciación a la filosofía pone en contacto a los lectores con los temas fundamentales del saber filosófico. Es como una vista panorámica que, evidentemente, necesitaría un desarrollo para su comprensión total. Naturalmente, no ha de tomarse como un "texto de filosofía" para principiantes a los que resultaría incomprensible en muchas de sus partes; pero tampoco se reduce a unas fórmulas definitorias que dirían muy poco sobre el contenido global de la filosofía. Como fruto que es este libro de una reflexión personal, a través de una experiencia docente, el autor aporta lo que, como novedad personal, suele reflejarse desde el punto de vista de la exposición.— F. CASADO.

CARVALHO, M. J. de, *La dynamique ontologique de l'esprit — Genèse de la pensée — La formation de la pensée humaine —*. A la Baconnière, Neuchâtel 1974, 21 x 14, 193 p.

El pensamiento, a través de su dinamismo como conocimiento de la realidad, se trasciende a sí mismo, humanizándolo todo al encarnarse en las cosas. Está en un continuo vaivén que constituye como el substratum del dinamismo interior. El pensamiento se revela como actividad vivencial que se presencia a sí mismo en una reflexión funcional e intencional, y al encontrarse se trasciende hacia un polo de atracción: el Absoluto. Y esto aun en aquellos que se han cerrado el camino en virtud del propio sistema filosófico. La angustia interior frente a la verdad que constituye una "invocación" para la inteligencia se traduce en una búsqueda desesperada del Absoluto. ¿Cuál es el sentido de la vida? ¿Cuál, el sentido del hombre? El pensamiento sería la búsqueda de Dios aun cuando pueda terminar en el fracaso, como, por otra parte, lo vemos constatado en la historia. Y la razón de este fracaso lo es la gran paradoja del hombre: el pensamiento se mueve inquieto tras la Verdad, y es, a la vez esencialmente finito. En el fondo será siempre verdad lo que el Autor escribe al comenzar la introducción de su obra: "La pensée, qui est l'action même de Dieu dans les profondeurs de notre moi, prouve Son existence".

Todas estas ideas son desarrolladas en este libro, denso de contenido, y de fino análisis introspectivo de esa maravillosa actividad que llamamos PENSAMIENTO.— F. CASADO.

DUSSEL, E. D., *Método para una filosofía de la liberación*. Agora. Sigeme. Salamanca 1974, 23 x 15.3, 292 p.

Una buena parte de esta obra está dedicada a la dialéctica hegeliana y a la superación de la misma por la postura europea posterior de Feuerbach, Marx, Kierkegaard y Levinas. Sabido es que la dialéctica significó la absorción del individuo por el Absoluto, la superación de todas las oposiciones; todo no-yo vendrá absorbido en la síntesis de la única realidad: el "otro" desaparece.

El Autor ve reproducida la dialéctica hegeliana en la conducta europea "de una Europa dominadora de todos los otros pueblos constituidos colonias, neocolonias 'dependientes' en todos los "niveles de su ser". Y esto hasta tal punto que "la ingenua ontología hegeliana termina por ser la *sabia* fundamentación del genocidio de los indios, de los africanos y asiáticos" (pág. 114).

La liberación, en su aspecto filosófico, estará representada por la sustitución de la *dia-lectica* por la *ana-lectica*; en vez del camino que la totalidad realizó en ella misma (dialéctica), el método "que parte desde el otro como libre, como un más allá del sistema de la totalidad" (pág. 182). Una analéctica que "no tiene en cuenta sólo un rostro sensible del otro, sino que exige igualmente poner fácticamente al servicio del otro un trabajo-creador (Ib.). Esto ni Schelling, ni Feuerbach, ni Marx, ni Kierkegaard, ni el mismo Levinas lo consiguieron. Por eso esa postura que mira al otro, al "rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el tema de la filosofía latinoamericana... filosofía... única y nueva, la primera realmente postmoderna y superadora de la europeidad" (p. 182).

No cabe duda que, al respirar por la propia herida, el rechazo de una filosofía totalitarista que absorbe al individuo, es totalmente aceptable. Pero cabría preguntarse: ¿cuál es la auténtica fundamentación de la "otroidad" que sin duda hay que salvar y respetar? Esto es lo que tiene que hacer pensar en la señalación de una auténtica filosofía de la totalidad.— F. CASADO.

HUME, D., *Diálogos sobre la religión natural*. Sigüeme. Salamanca 1974. 15 x 22, 195 p.

Hume es el universalmente conocido como el representante de un empirismo inglés llevado hasta el escepticismo total en el campo de la metafísica; su pensamiento filosófico rezuma un puro psicologismo. De su producción literaria hay dos obras sobre la religión que merecen ser tenidas en cuenta y que constituyen el contenido de este volumen; son la *Historia natural de la religión* y los *Diarios sobre la religión natural*. En ellos ni el teísmo de los escolásticos, ni el deísmo inglés resisten a su postura antimetafísica; no se puede hablar de una religión natural sino de una historia de religiones. En esa historia se expone el origen del sentimiento religioso y se nos dice que el politeísmo es la forma primera de dicho sentimiento. En los Diálogos las pruebas de la existencia de Dios, cosmológicas o teleológicas, sufren los ataques de su psicologismo. Así también se nos dirá que un Dios trascendente sería de todo punto inabarcable, ya que ningún concepto nuestro, que es siempre puramente fenoménico, y no tenemos otros, nada podría significar, carecería de sentido, al ser aplicado a Dios. En una palabra, si no un ateísmo en tonos dogmáticos, si tenemos en Hume la postura del agnóstico escéptico respecto de este problema.— F. CASADO.

AQUINO, T. de., *Del Ente y de la Esencia*. Comentarios por Fr. Tomás Cayetano, O. P., Traduc. de D. García BACCA. Universidad Central de Venezuela. Caracas 1974, 15 x 22, 160 p.

¿Quién no conoce el opúsculo "De esse et essentia" de Sto. Tomás? Pequeño en tamaño, contiene, sin embargo, la médula de la metafísica del Aquinate: ser-esencia, acto y potencia, sustancia y accidentes, distinción real entre la esencia y la existencia, perfecciones existentes en Dios, naturaleza de la inteligencia, etc. son cuestiones relacionadas con esta obra. El libro que reseñamos es el de los comentarios hechos a dicho opúsculo por el gran Tomás de Vio, vulgarmente más conocido con el nombre de Cayetano. De todos es sabido como este insigne escolástico dominico sacrificó lo que hubiera podido ser su originalidad para ocuparse en dar a conocer, mediante sus comentarios, las obras del maestro. García BACCA nos ha hecho un esmerado trabajo de traducción y anotación de la obra.— F. CASADO.

STUDI TOMISTICI. Vol. 2, *San Tommaso e l'odierna problematica teologica*; vol. 3, *San Tommaso e il pensiero moderno*; vol. 4, *San Tommaso e la filosofia del diritto oggi*. Città Nuova Editrice. 1974. 24 x 17, 346 p. 330 p. 297 p.

Aparecido ya el primero de los cuatro volúmenes dedicados al pensa-

miento de Sto. Tomás (v. ESTUDIO AGUSTINIANO, IX, 3 (1974) 534) con que la Pontificia Accademia di S. Tommaso ha querido honrar al doctor Angélico en el 7.º centenario de su muerte, podemos ofrecer hoy los volúmenes 2.º, 3.º y 4.º. El vol. 2.º está dedicado a Sto. Tomás en sus relaciones con la teología contemporánea, enfrentándose con los temas más comprometidos de la teología de hoy, señalando las aportaciones del magisterio de Sto. Tomás para una solución adaptada a los nuevos tiempos. Dos de las seis secciones de este volumen son la más relevantes: la *Cristología*, con trabajos acerca de la "encarnación del Verbo", la "conciencia de Cristo y su divinidad", el "fin próximo primario de la encarnación", la "satisfacción", la "manifestación de la resurrección" y la "Hora de Cristo y de su Iglesia"; y la *Antropología*, con aportaciones acerca del "deseo natural" y de la "Imago Dei". Interesantes también las treinta páginas de bibliografía sobre la mariología de Sto. Tomás. El vol. 3.º mira a las relaciones de Sto. Tomás con el Pensamiento Moderno, buscando las afinidades posibles entre ellos en la sección segunda; en la tercera sección se estudia en cuatro artículos lo que pudiera ser un confrontamiento entre Sto. Tomás, Kant, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Sartre y Pieper. Finalmente el vol. 4.º trata de *Sto. Tomás y la filosofía del Derecho hoy* y ha querido ser a la vez un homenaje a Mons. Graneris, uno de los filósofos del derecho inspirados en el tomismo durante los últimos años. Podríamos resumir el contenido de este volumen diciendo que las ideas y motivos de los trabajos coleccionados en él señalan algunas líneas de validez de un criterio objetivo y esencial de lo que sería un derecho natural en relación con la temática social hasta la reafirmación del Estado. En una palabra, también en el Derecho la herencia del Aquinate constituye una llamada de atención sobre una presencia de lo tradicional en la actualidad.

Buen servicio ha hecho la Pontificia Accademia di S. Tommaso a la causa del Doctor de Aquino.— F. CASADO.

YPMA, E., *Jacobi de Viterbio O.E.S.A. disputatio quarta de Quolibet*. Augustinus-Verlag, Würzburg 1975, 22.3 x 15.3, 131 p.

Aquí tenemos finalmente el cuarto Quodlibeto de Santiago de Viterbo, dado a luz por la incansable actividad del P. Eelcko YPMA. Como en los tres Quodlibetos anteriores, se ha esforzado por darnos el texto perfecto, dotando a la edición del aparato crítico correspondiente. También aquí precede una Introducción ilustrativa de los diversos códices que contienen este cuarto Quodlibeto. El contenido es variado: cuestiones de Teología y de filosofía natural y acerca de los temas más diversos y hasta curiosos; sirva de ejemplo de estos últimos la que se titula "Utrum ignis qui est in candela sit idem numero in principio et fine".

En una palabra, la escuela agustiniana medieval puede estar de enhorabuena por haber sido rescatado del olvido uno de sus escritores tan injustamente preteridos.— F. CASADO.

KANT, E., *Disertaciones latinas de Kant*. Trad. de J. D. García Bacca. Universidad Central de Venezuela. Venezuela 1974, 15.3 x 11, 143 p.

Tenemos aquí dos obritas de M. Kant. La primera de ellas es una di-

sertación latina para su recepción como catedrático en la universidad. En ella se van insinuando teorías acerca del conocimiento, de las antinomias, etc., que un día serán objeto de estudios más profundos en su obra maestra, *Critica de la Razón Pura*. La segunda fue una tesis anterior, también latina, con la que el filósofo de Königsberg obtuvo la "habilitación" para la docencia en 1755. Se ocupa aquí de algunos principios del conocimiento metafísico. Naturalmente su pensamiento estaba todavía en fase de fluidez, por lo que, lo que se entiende ser su pensamiento personal en estas dos disertaciones habrá de ser contrastado con la obra cumbre ya citada de su plenitud.— F. CASADO.

BERGSON, H., *La Risa*. Espasa-Calpe (Col. Austral), Madrid 1973, 11 x 17,3 164 p.

La risa es un fenómeno exclusivamente humano. Bergson se propone en esta obra analizar este fenómeno tratando de describir la razón de ser del mismo. De la contraposición entre el estudio de lo mecánico y lo vital se derivará *La Risa*. Esos comportamientos mecánicos dentro de lo humanamente vital, que es lo que se considera como normal, dan lugar a lo cómico, y es por esto por lo que la risa viene a ser vista como un ligero "castigo social". En este libro Bergson va analizando y señalando los "procedimientos de fabricación" de lo cómico que contrastan con el método que se ha seguido generalmente de encerrar la comicidad dentro de una fórmula muy amplia y por lo mismo demasiado simple. Hay comicidad en las situaciones, en las frases y en los caracteres. Es en torno a la comicidad sobre lo que se ha centrado el tema de la risa. Lo que no excluye otras razones de la risa humana que el autor no contempla aquí.— F. CASADO.

ARVON, H., *Bakunin-Absoluto y revolución* - Hered, Barcelona 1975, 20,30 x 14,30, 111 p.

Bakunin es un ateo con un ateísmo de su época de anarquista que en un primer periodo había profesado una profunda religiosidad. Pero lo curioso es que su actitud furiosamente atea se halla constantemente ante un Dios al que devuelve la realidad que le está rehusando. Para Bakunin aceptar a un Dios amo del cielo equivaldría a tener que aceptar miles de años en la tierra con plena negación de la libertad. Toda limitación de las libertades del individuo es condenada por Bakunin y rechazada en la práctica. Y así Bakunin piensa que la desaparición de la Iglesia y del Estado deberá constituir la primera condición indispensable para una emancipación de la sociedad. En resumen, tendríamos un ateísmo furioso, pero a su manera, es decir, que tiene como razón de ser una identificación del poder del Estado con el poder de Dios, lo que hoy llamaríamos una sacralización del poder estatal. ¿Un caso más de ateísmo como consecuencia de enjuiciar las relaciones entre Dios, Iglesia y Estado como identificadas, con la consiguiente alienación del hombre?— F. CASADO.

GOLDMANN y otros, *JEAN PIAGET y las ciencias sociales*. Sigueme, Salamanca 1974, 15 x 23, 208 p.

Además de psicólogo de la infancia, Piaget se nos revela también por

sus teorías epistemológicas y sus relaciones con la filosofía, como en *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*. Pero este volumen que presentamos nos muestra otra faceta de este autor, la sociológica, a pesar de sus psicologías y epistemologías posteriores. Y es que sus trabajos clásicos de sociología no dejan de hacer presencia en las obras de cariz psicológico.

Las ideas sociológicas de Piaget pueden ser englobadas en tres apartados: 1) teorías o ideas estrictamente sociológicas; 2) teorías epistemológicas referidas a las ciencias sociales y a la sociología en particular; 3) teorías psicosociológicas. Busino, Goldmann, Cellerier, Grize, Sinclair, Girod, Holmes, Inhelder desarrollan estas ideas en los distintos artículos que componen este libro. Al final se nos da una autobiografía de Piaget. En último término llamamos la atención sobre la extensísima bibliografía de los escritos de Piaget, que ocupa nada menos que veinte páginas.— F. CASADO.

LAKATOS, I., *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*. Tecnos. Madrid 1974, 21 x 13.5, 158 p.

La filosofía de la ciencia y la Historia de la ciencia deben entenderse y ayudarse mutuamente. Este libro se propone exponer de qué modo una y otra puede aprender recíprocamente. Así, la filosofía está en situación de proporcionar metodologías normativas para que el historiador pueda reconstruir la "historia interna" del desarrollo del conocimiento objetivo. Por otra parte, la historia podrá ayudar en la evaluación de metodologías rivales. Finalmente, las reconstrucciones racionales de la historia, proporcionadas por las lógicas del descubrimiento, pueden ser completadas por una "historia externa" empírica. Todos estos puntos pueden condensarse en estas dos tesis: "cada metodología de la ciencia determina una demarcación característica y clara entre historia interna (primaria) e historia externa (secundaria)"; la segunda tesis es ésta: "historiadores y filósofos de la ciencia deben establecer lo mejor posible la distinción crítica entre factores internos y externos" (pp. 72-73). Sin esto cree el autor que la ciencia será frecuentemente una caricatura de sus reconstrucciones racionales; las reconstrucciones racionales, caricaturas de la historia real; y algunas historias de la ciencia, caricaturas de la historia real y de sus reconstrucciones racionales.— F. CASADO.

RODRIGUEZ, P., *La biodiferenciación filogenética*. Caracas 1975, 23 x 16, 130 p.

A cualquiera que se haya arrimado nada más a la difícil cuestión de la biogénesis, no se le ocultará que enfrentarse con un análisis de lo que es la vida en su origen es enfrentarse con algo sencillamente muy difícil. No en vano se ha dicho que el hombre de ciencia "se siente estupefacto ante ese fenómeno que llamamos vida" (Crusafont), porque es un enigma (Id), algo "irritante" ante la imposibilidad de ser definido (Lépine), objeto casi más de intuición que de definición. El Autor, agarrando al toro por los cuernos, se enfrenta con la biodiferenciación filogenética, como base metafísica de la biodiferenciación molecular y ontogénica, que fueron el objeto de otra obra anterior. A través de la biología descriptiva y de la biología interpretativa el Autor llega a una conclusión que nos place reproducir aquí: "Para nosotros, pues, *mensaje, cuanto de información, ar-*

*quetipo, razón seminal, forma, plan o designio*, a nivel interpretativo son palabras que significan aproximarse a la misma cosa real y objetiva que es la especie individuo: *un cuanto de ser o vida, un número entero "creado" y el punto de partida de la biodiferenciación* que camina con la morfogénesis y cuyo término es la forma del organismo adulto. No dejaremos de señalar la interesante colección de fotografías (hasta 110) de la lección gráfica experimental, con una quinta y última parte como "Epílogo y conclusiones".

Trabajo interesante que, además de investigar sobre la existencia de la variedad de especies individuos en los vivientes, ilumina también el aspecto de la evolución presente en la realidad del mundo al que pertenecemos.— F. CASADO.

MECHELS, E., *Analogie bei E. Przywara und K. Barth*, Neukirchener Verlag, GmbH Neuk. - Vluin, 1974, 23 x 15, 272 p.

El tema de la analogía sigue preocupando a los pensadores. Y concretamente la polémica entre Barth y Przywara excita la avidez de los autores. El volumen que aquí presentamos ofrece la ventaja de recoger todo lo mejor que se ha escrito en torno a esta polémica. Es verdad que hoy nadie cree que se trata de una polémica entre católicos y protestantes, como creyera Barth, y quizá también Przywara, puesto que la mentalidad cristiana va evolucionando mucho. Pero el problema de fondo subsiste: las tesis concretas van mostrando su carácter coyuntural y cultural, pero las posturas se mantienen: *res redit ad triarios*, como decía Schlier. Hoy desconfiamos de la objetivaciones, y por ende también de las ideas y de las palabras, que aplicamos a Dios. Pero no podemos guardar silencio, ni incurrir en la identidad o en la ambigüedad, y siempre será necesario recurrir a la analogía. Mechels estudia la controversia entre los dos famosos autores, pero somete a examen riguroso los conceptos y los presupuestos: temporalidad y grados del ser, Ontología y Noética, fe y razón, estilo mental de la teología, Analógica, Ecléctica, Misterio y Palabra, Cristo e Iglesia. El A. mantiene un método científico y nos ofrece una bibliografía apropiada.— L. CILLERUELO.

## Pastoral y Espiritualidad

ESQUERDA BIFET, J., *Nosotros somos testigos*. Sigueme. Salamanca 1974, 17 x 12, 354 p.

He aquí un bello libro de reflexiones sobre textos del N.T. que tienen el mérito de ser no un bello idealismo sino más bien la expresión de vivencias de muchos sacerdotes con quienes el autor se ha encontrado a través de su ministerio sacerdotal. Los temas se centran en torno a Cristo resucitado viviente en la Iglesia, su realidad sacerdotal prolongada en el tiempo mediante su Iglesia. San Pablo será figura que va encarnando en sus cartas ese "revestirse de Jesucristo", carisma del sacerdocio ministerial para el servicio de la Iglesia. Muchas de estas reflexiones, debidas a sacerdotes misioneros de los que traen su origen, rezuman

espíritu de entrega generosa, de necesidad de testimoniar a Cristo como razón de ser del sacerdocio ministerial. Harán un gran bien también a las personas religiosas.— F. CASADO.

PRONZATO, A., *La provocación de Dios*. Sigueme. Salamanca 1974, 21.3 x 13, 343 p.

Para cada día ferial y durante 24 semanas, Pronzato ha dedicado una meditación de las que él titula "mediaciones sobre la vida religiosa según el año litúrgico". Están encabezadas por un texto litúrgico que será ocasión, no de un comentario del texto, sino de sabrosas reflexiones en torno a auténticos problemas humano-religiosos sobre los temas más diversos. Nada de teología especulativa y sí mucha teología de la vida cristiana práctica de cada día. A veces estas meditaciones son sumamente curiosas, pero que calan hondo en la fea psicología humana, como, por ejemplo, las meditaciones dedicadas a las semanas décima y undécima: *Las plagas de Egipto en la vida religiosa*, con las sabrosas descripciones de la *Tía gruñona*, *El oportunista*, *El envidioso*, *Los cortadores de cabeza*, *El franco tirador verbal*, *El tribunal ambulante y permanente*, *El intolerante*, etc. que retratan otros tantos tipos en que cada uno quizás puede verse también un tanto reflejado...

Libro, en fin, ameno y espiritual, que hace sentir la "provocación de Dios" a quien esté dispuesto a dejarse tentar por El.— F. CASADO.

MAGAÑA, J., *Ejercicios Ignacianos*. Estrategia de liberación. Sal Terrae, Santander 1974, 18 x 13, 231 p.

De actualidad, ágil y agradable, al mismo tiempo que perenne, profundo y serio es el libro que nos ofrece el P. José Magaña. Y ha logrado conservar el espíritu, la técnica y aun la temática de S. Ignacio, bajo el duro arropamiento de la teología de la liberación. Y es que se basa firmemente y discurre, sereno, por las páginas de la Biblia, profusa y maravillosamente aplicadas a cada oportunidad, estado, circunstancia, ocasión o necesidad del ejercitante; o del director de ejercicios, para quien será este libro un arsenal abundante, un venero inagotable, un guía segurísimo. Los ejercicios de S. Ignacio siguen actuales, a través de este libro, y seguirán ayudando a muchas almas a escalar las más altas cumbres de la santidad, maravillosamente expuesta en los últimos capítulos.— M. PRIETO.

COMISION EPISCOPAL DE APOSTOLADO SEGLAR, *El Apostolado Seglar en España*. Orientaciones fundamentales. B. A. C., Madrid 1974, 20 x 13, 415 p.

En la XVII Asamblea Plenaria del Episcopado Español, celebrada en el mes de diciembre de 1972, fue publicado un documento con el título *Orientaciones pastorales del Episcopado Español sobre apostolado seglar*. En él se encomendaba a la Comisión Episcopal de Apostolado Seglar (CEAS) el desarrollo más amplio del citado documento.

Los obispos españoles eran entonces conscientes de la responsabilidad que pesaba sobre ellos de que todo el pueblo de Dios cumpliera la mi-

sión a que Cristo le ha llamado, decisiva en estas circunstancias, como siempre para la salvación real de todo hombre y de toda sociedad humana.

Pensamos que el presente libro, editado por la B. A. C., ha cumplido satisfactoriamente el encargo hecho por la Asamblea Plenaria a la CEAS. Ha surgido, como se nos dice repetidamente en los capítulos introductorios, como fruto de la reflexión de la Comisión Episcopal, de la colaboración de otros obispos, de la consulta que se ha hecho a personas representativas, de la toma de contacto con actuales dirigentes y militantes de diversas agrupaciones apostólicas. Al mismo tiempo, se han recibido sugerencias y atinadas observaciones críticas sobre los proyectos anteriores a la XVII Asamblea Plenaria y se ha dialogado sobre los interrogantes que presentaba el momento actual.

Se trata, entonces, de una obra compleja y difícil, como es compleja y difícil la problemática que presenta el apostolado seglar en la actualidad española. Pero ya es mucho que nos ofrezca una orientación doctrinal y pastoral sobre las características y criterios que deben seguirse en este orden de cosas, y que nos ayude a encontrar el camino para una mayor integración de los seglares en la acción evangelizadora de la Iglesia al servicio del mundo.— T. APARICIO.

GARCIA VELASCO, J., *El Sacerdocio en el plan de salvación*. Sigueme, Salamanca 1974, 18 x 12, 135 p.

A fe que nadie sabe exactamente lo que es vocación. Pero todos sabemos que estamos en el mundo para algo. Y sabemos más: que no estamos solos y que, por lo tanto, estamos destinados a salvarnos con los demás. La vocación es algo esencialmente social. Dios no nos quiere para El sólo; nos quiere para los demás.

Y en esa gran aventura de la vida que es la vocación está la del sacerdote: el hombre siempre discutido; algunas veces amado y otras odiado. El hombre que está para "los demás". Como Cristo, de quien procede su sacerdocio y vocación al mismo, "puente" entre Dios y los hombres. El sacerdote tiene este destino y a él debe responder sin miedo y con confianza en Dios.

En síntesis, esto viene a ser el libro de Julio García Velasco. Un libro de reflexión y de estudio. Su contenido es espiritual y teológico: misión de la Iglesia, única y diversa en ministerios; y misión del sacerdote, en especial, con su ministerio y funciones propias; servicio de sacramentos y de la palabra; con su acción pastoral, exigencias y estilo de vida.— T. APARICIO.

BARBE, D., *En el futuro, las comunidades de base*. Stvdium, Madrid 1974, 21 x 13, 202 p.

No cabe duda de que hoy se habla bastante y se escribe lo suyo —no sabemos con qué fundamento y con qué acierto— sobre las llamadas comunidades de base. Es posible que en un futuro próximo sean estas comunidades la medida y el corazón para el desenvolvimiento de la Iglesia cristiana.

El problema que hoy se plantea en la Iglesia es cómo dar testimonio

del Evangelio en los ambientes urbanos. Tal vez la Iglesia tradicional no se halle del todo capacitada para esta tarea, dadas las estructuras que todavía mantiene. Y tal vez las pequeñas comunidades que van surgiendo para llevar una vida evangélica al estilo de los primeros cristianos sea la mejor solución.

Este libro, que refleja las experiencias hechas recientemente, quiere demostrarnos que grupos humanos, carentes de cuanto valora el mundo de hoy, podrían dar muy bien la respuesta que buscan con ansiedad teólogos y pastores. El P. Loew, en el prólogo a esta obra, en la que humorísticamente compara a las citadas comunidades de base "a los platillos volantes", por aquello de que nadie sabe lo que son y los entendidos los llaman "objetos no identificados", pone de relieve estas experiencias y afirma que es urgente, para el porvenir de la fe, crearlas y apoyarlas.— T. APARICIO.

MARGERIE, B. DE, *Cristo, vida del mundo*. El corazón del Cordero de Dios. B. A. C., Madrid 1974, 20 x 12.5, 398 p.

He aquí un libro muy interesante para todos los cristianos que quieran profundizar en el misterio de Cristo. Un libro que es fruto de grandes y profundas investigaciones y reflexiones sobre las corrientes cristológicas actuales y también sobre ciertos aspectos de la cristología católica rara vez tratados desde ese mismo punto de vista, como dice el autor.

El título del libro resume perfectamente el contenido de la obra. Nos habla de un Cristo redentor que no va contra el mundo, ni busca su condenación; sino que ha venido para salvarlo. Por eso se hace presente en el mundo, mediante su Iglesia y su eucaristía. Un Cristo que "busca habitar y crecer en cada uno de los hombres y en toda la humanidad para gloria del Padre".

La primera parte de la obra trata de responder a la pregunta: ¿Por qué Jesús? En la segunda analiza cómo se presenta la figura de Cristo ante los pensadores contemporáneos y hasta qué punto hemos de hacer nuestra su visión cristológica. En la tercera parte profundiza en la misión del Cordero Todopoderoso.

El haber sido escrito por un gran profesor de Teología, que ha impartido cursos de esta especialidad en famosas universidades americanas y el ser editado por la B. A. C., son garantía de un éxito seguro.— E. ALVAREZ.

MONSERRAT, J., *NUESTRA FE*. Introducción al Cristianismo. B. A. C., Madrid 1974, 20 x 13, 296 p.

Es indudable que todos nos encontramos ante el problema de Dios; bien para afirmarle y ser conscientes de nuestra fe; bien para negarle y vivir entonces como si no existiera.

La fe siempre ha exigido al cristiano una aceptación libre y espontánea de la existencia de Dios. Pero hoy le compromete mucho más. La fe siempre ha sido un riesgo; pero hoy es una aventura. Y es que el hombre se desconcierta ante ese Dios tan lejano y silencioso. Se desconcierta ante un mundo que puede llamarse ateo y comportarse como tal. Este hom-

bre se reconoce indigente, angustiado y sufre ante el silencio de Dios que parece abandonar al hombre a su propia indigencia y necesidad...

Con todo, desde el interior de un mundo en que Dios aparece permanecer en silencio, llega para todo hombre la hora de decidir su existencia ante la profunda coherencia de la aceptación de Dios: la coherencia de un Dios que se oculta y crea en la historia la plenitud personal y libre del hombre.

Para este hombre, el cristianismo es la fuerza definitiva que le sostiene. Cristo es la expresión definitiva y desbordante del sentido religioso desde el interior del mundo. Y a estas conclusiones nos quiere llevar el libro de Javier Monserrat.

El profesor de la Universidad Pontificia de Comillas, nos ofrece en NUESTRA FE, obra editada por la B. A. C. con el esmero y cuidado de siempre, unos capítulos sobre la problemática de nuestra fe que pueden y deben ser puntos de reflexión para todos, por cuanto están escritos para un amplio público y redactados en un estilo sencillo y al alcance de todos.

Es posible que Dios sea para muchos apenas una idea, un recuerdo lejano al que no se le presta atención. Es posible que, en cambio, algunos pocos crean en El de verdad y se esfuercen en ser religiosos en su vida. En todo caso, habrá que confesar que hoy nuestra religiosidad está en crisis; y que el pensar en Dios se nos presenta quizá como algo raro, como retrotraernos a un mundo de oscuridades nebulosas, de temor e indeterminación. Javier Monserrat reflexiona y nos hace reflexionar sobre la dificultad que encarna nuestra creencia en Dios ante la angustia y la indigencia existencial del hombre. Explica luego el contenido de la fe y el gozo de la creencia en Dios desde el interior del mundo. Y termina con un hermoso capítulo sobre la fe cristiana y su praxis consecuente, que se resume en el amor a Dios, en el amor al hermano y en el amor a la Iglesia. T. APARICIO.

REY J., *Alégrate de ser mujer*. Sal Terrae, Santander 1974, 17 x 12, 75 p.

He aquí un librito más del P. Juan Rey, experto en estos temas juventemente femeninas y sólidamente cristianas. El cree que son muchas y nosotros deseamos que así sea.

Mucho se escribe hoy sobre la juventud actual. El autor de ese libro no quiere entrar a discutir si es mejor o peor que la de otras épocas. El libro se apoya, como todos los que viene editando la colección "Adelante", en un cimiento sólido y manifiesto: suponen que Dios, Creador, hace a la mujer de hoy, como a la de todos los tiempos. Sólo que los tiempos son distintos. Y esto hay que tenerlo en cuenta.

Los jóvenes de hoy, como los de siempre son capaces de bellezas morales, de actos heroicos. Como diría el papa Pablo VI, "¿no es verdad que la juventud de hoy está apasionada por la verdad, por la sinceridad y por la autenticidad, como ahora se dice?".

Y esto es lo que buscan, en tono sencillo y claro, estos libritos: descubrir los talentos que Dios ha dado a la joven para que negocie con ellos. Buscan también ayudarle en el conocimiento de sí misma, para que logre en su vida un mayor rendimiento. Pretenden construir el maravilloso

edificio de la joven en la sociedad actual, apoyándose en los documentos emanados del Concilio Vaticano II y en las más recientes palabras del papa Pablo VI a la juventud.— T. APARICIO.

ROGER, H., *Lucha y contemplación*. Herder, Barcelona 1975, 12 x 19, 140 p.

Ya conocíamos al Hermano Roger, Prior de la comunidad de Taizé, por su obra *Que tu fiesta no tenga fin*. En este nuevo libro, de las mismas características que el anterior, prosigue la publicación de su diario íntimo y cotidiano, junto con sus experiencias del trato con los hombres y con las cosas, desde el anuncio del concilio de los jóvenes durante la Pascua de 1970, hasta el día 2 de abril de 1972, fiesta de la nueva resurrección.

*Lucha y contemplación*, libro galardonado recientemente con el Premio de la Paz que anualmente otorga la organización oficial de los editores y libreros alemanes (Börsenverein), reúne una serie de pensamientos que nos hablan de Dios, de Cristo —“Cristo comprende todo lo del hombre”—; de los hermanos —“Un tesoro inestimable, al alcance de todos: interesarse por el trabajo de sus hermanos”—; de los jóvenes de distintas nacionalidades —“¿En qué aventura nos hemos metido? La preparación del concilio de los jóvenes será una larga marcha a través del desierto”—; de la naturaleza— “El interés por los cielos, grises o luminosos, está ya presente al despertar. Los árboles de la terraza brillan con el frescor del aguacero. A pesar del cielo bajo, la tierra canta”—...

El libro del Hermano Roger es, además, un libro de meditación y de reflexión sobre cuestiones sociales y compromiso político; sobre la misión del papa, la influencia de las ideas marxistas; sobre la contemplación. Es la lucha del cristiano que quiere hacerse oír...; y la otra lucha, más íntima, más en lo profundo de su ser, en ese lugar donde nadie se parece a nadie, donde toca las puertas de la contemplación.

Un libro, en fin, que nos pone en contacto con el prior de Taizé y con su comunidad, en ese deseo de paz universal y de acercamiento de los hombres en la caridad cristiana.— T. APARICIO.

## Históricas

CONSTANTE, M., *Los años rojos - Españoles en los campos nazis*. Martínez Roca, Barcelona 1974, 13.3 x 19.3, 203 p.

Ultimamente van apareciendo libros sobre esos otros españoles: los que perdieron la guerra combatiendo en el otro lado y que se expatriaron al terminar ésta. Uno de esos libros es éste. Su autor se encontró a los 18 años entre la espada y la pared al tener que escoger en determinadas circunstancias; y escogió la zona republicana y enrolarse en su ejército. El primer capítulo del libro está dedicado a la participación de Mariano Constante en la lucha por la España republicana. El segundo cuenta la odisea de aquellos exilados que en Francia terminaron enrolándose en el ejército francés para luchar contra el nazismo. Naturalmente los franceses de Petain, en el juicio del autor, quedan bastante mal parados. Los capítulos 3, 4 y 5 son los dedicados de lleno a narrar las peripecias que

corrieron el autor y sus compañeros en los largos meses transcurridos desde el momento en que fueron cogidos prisioneros por los alemanes hasta el final de la guerra. Desde luego, las descripciones de lo ocurrido a estos españoles, sobre todo en el campo de exterminio de Mauthausen donde compartieron la suerte de tantos y tantos miles que no pudieron contarlos, son horripilantes. En una palabra, un botón de muestra más de lo que hoy ya sabe todo el mundo acerca de las barbaridades cometidas por el nazismo.— F. CASADO.

COLECTIVO. *Desde Chile*. Sígueme. Salamanca 1974, 18 x 12, 146 p.

Bastante se ha escrito ya acerca de la nueva situación creada en Chile después de la caída de Allende. El autor de este libro, oculto en el anonimato, condena terminantemente el régimen de Pinochet tachándole de tiránico y criminal a ultranza. ¿Qué hay de verdad en todo lo que se nos dice de este régimen? ¿Todo lo del anterior —del de Allende— era laudable? Y si no todo entonces era laudable, ¿quién tenía la culpa? La represión de ahora ¿es represión de los que hubieran sido los opresores o es la represión del pueblo auténtico por parte de una burguesía que intenta afirmarse pasando por encima de todo y de todos? ¿Cómo repartir la responsabilidad de lo que sucedió en el tiempo de Allende y de lo que sucede ahora en el de Pinochet? Ahí quedan esas preguntas que sólo podrán ser contestadas a base de una objetividad bien documentada y de una gran imparcialidad.— F. CASADO.

VINAY, T., *Ho visto uccidere un popolo* —Sud Vietnam: tutti devono sapere—. Claudiana, Torino 1974, 20 x 14.3, 118 p.

Un librito pequeño por su tamaño pero enorme en contenido. Si hemos de creer a Tullio Vinay, pastor valdense, que en compañía de Don Chiavacci, sacerdote católico, se personó en Vietnam en misión explorativa secreta, la realidad vivida bajo el régimen de van Thieu alcanzó los límites de una tiranía de las más feroces conocidas en la historia. Esta, ni más ni menos, es la conclusión a que se llega al través de las 118 páginas de este libro. ¿Es la cara negra del régimen de Thieu? ¿Es la única cara del régimen de Thieu? ¿Hay exageraciones en esta pavorosa descripción? ¿Podemos admitir esa distinción, de que se habla, entre una Iglesia oficial culpable y una Iglesia no oficial y auténtica dentro del Vietnam? Para contestar a la totalidad de estas preguntas quizás sería necesario oír otras posibles relaciones y así poder hacernos una idea exacta de esa Indochina que, a no dudarlo, ha sufrido un largo y tremendo martirio en su historia de estos últimos veinte años.— F. CASADO.

FERNANDEZ, Q., *El Señorío de Guardo. Aproximación a la Historia de la Villa*. Edic. de la Excma. Diputación de Palencia, Palencia 1975, 24 x 17, 172 p.

Poco a poco van saliendo a la luz los estudios monográficos de las ciudades y villas españolas, y de los linajes y hombres que forjaron siglo por siglo la historia de España. Esa Historia, que antes se remataba con unas pocas fechas y unos pocos nombres, va resucitando llena de vi-

da y de pasión, como historia auténtica y existencial. Esta vez le ha tocado la suerte a Guardo, la floreciente villa situada en la boca o foz del paso de Castilla y León hacia las alturas de la Montaña. Esa situación envidiable, que hoy ha significado un desarrollo industrial y cultural de la Villa, ayuda a comprender la Historia General, la evolución socioeconómica de la Corona de Castilla, necesitada siempre de aquellos hombres que abandonaban sus señoríos y castillos para bajar a luchar contra el moro, y a engrandecer las fronteras de los reinos cristianos. La monografía está presentada con rigor científico y materiales de primera mano. El A. se lamenta de las limitaciones de tiempo y holgura en que ha tenido que presentar su obra, galardonada con el primer premio en el Concurso de Valores históricos de la Villa de Guardo; pero dentro de lo presentado es ya bien fácil añadir nuevos materiales, o aprovechar con nimiedad los detalles. Felicitamos al A. y a la Villa de Guardo por su "pundonor en mantener el patrimonio". La Diputación de Palencia ha presentado el libro en forma inmejorable.— L. CILLERUELO.

KUNZELMANN, *Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten*. Sechster Teil. Die bayerische Provinz vom Beginn der Neuzeit bis zur Säkularisation. Augustinus, Würzburg 1975, 22 x 16, XII, 424 p.

A los cinco volúmenes publicados anteriormente sobre la *Historia de los Agustinos en Alemania*, cuya recensión apareció en esta Revista IX (1974) 543-544, se añade ahora la sexta parte sobre la Provincia de Baviera desde el siglo XVI hasta la secularización en el siglo XIX.

En siete capítulos bien documentados figuran valiosos datos no sólo sobre los conventos, provinciales y principales religiosos Agustinos en Baviera, sino también muchas referencias interesantes para la Historia de la Iglesia y la cultura en esa región de Alemania. Comienza por una exposición panorámica de la Orden de San Agustín en Alemania con la pérdida de los conventos más importantes y de religiosos notables en las cinco provincias siguientes: Polonia, Estíria-Carintia, Bohemia-Austria, Moravia, y Salzburgo-Tirol. (cap. 1-4). Luego describe en el cap. 5 la fundación de ocho nuevos conventos y la lista de los provinciales en los siglos XVII y XVIII (cap. 6). Concluye el cap. 7 con la historia de algunos conventos como Munich, Ratisbona y Seemanshausen.

Las aportaciones informativas, sentido crítico y buena metodología responden a los propósitos expresados al iniciar el primer volumen. Queda aún otra parte manuscrita sobre la Provincia de Colonia. El octavo y último volumen tratarán de la Provincia Renana-Suabia en la misma época. Este volumen tiene, como los anteriores, amplia documentación con la indicación de las fuentes en 1593 notas. La obra en conjunto es fundamental y necesaria para los Profesores de Historia de la Iglesia y demás personas interesadas en conocer la realidad histórica de los Agustinos en Alemania. Al felicitar al autor por este nuevo volumen, que tiene muy buena acogida, esperamos que complete su proyecto ambicioso publicando los tres volúmenes restantes tal como lo tiene prometido.— F. CAMPO.

DANIKEN, ERICH VON, *El Oro de los Dioses*. Martínez Roca, Barcelona 1974, 20 x 14, 220 p.

Erich von Däniken, reconocido y famoso autor por sus obras *Recuerdos del futuro* y *Regreso a las estrellas*, nos ofrece en este nuevo li-

bro una narración espléndida de los estudios realizados durante su último periplo —siempre viajero e investigador incansable— por los países de Ceilán, Malasia, Guam, la Polinesia, Taiwan, Chile, Brasil, Colombia, San Salvador y varios Estados de Norteamérica.

Una vez más nos sorprende con sus descubrimientos y recrea nuestro espíritu con su arte narrativo. En la república del Ecuador descubre, por ejemplo, un misterioso sistema de cuevas y túneles subterráneos, a 240 metros de profundidad, que albergan construcciones gigantescas y ricamente decoradas, procedentes de los tiempos prehistóricos. Son estas cuevas como salas semejantes a refugios antiaéreos, que contienen objetos curiosísimos, láminas metálicas, sobre todo, que bien pudieran ser el resumen de la historia de una civilización extinguida, de la cual no tenemos hasta la fecha el menor indicio.

Otro tanto cabe decir de los hallazgos encontrados en la China; entre los indios del fabuloso Brasil, tierra pujante y poderosa, llena de misterios; entre los indios del viejo Perú, con sus experimentos e intervenciones quirúrgicas de hace miles de años; entre los nativos de la India, con sus posibles vuelos espaciales de hace tres mil años. Todo un mundo prehistórico, que parecería una historia de ciencia-ficción si no lo hubiese visto y fotografiado el autor de la obra.

Por lo que el profesor Miloslav Stingl ha calificado estos descubrimientos de Däniken como “el hallazgo arqueológico más importante después del descubrimiento de Troya”.— T. APARICIO.

SERRANA, V. y MIHALOVICI IONEL, Ma., *Fuentes del Pensamiento Judío*. Stvdium, Madrid 1974, 18 x 11, 170 p.

El Centro de Estudios Judeo-Cristianos, de Madrid, que tiene como finalidad profundizar en las raíces de nuestra fe, y también para conocer y amar al pueblo Judío, nos ofrece en la nueva colección de “Stvdium”, titulada *Senda Abierta* la primera obra en torno al pensamiento judío.

Los autores de este libro, Vicente Serrano, director del citado centro, y María Ionel Mihálovici, religiosa de Ntra. Sra. de Sión, justifican su estudio y aun el centro cristiano para conocer mejor el judaísmo con las palabras que leemos en la Declaración “Nostra Aetate”, del Concilio Vaticano II: “Todos los pueblos forman una comunidad, tienen un mismo origen y también el mismo fin último que es Dios, cuya providencia, manifestación de bondad y designio de salvación se extienden a todos... La Iglesia católica nada rechaza de lo que en otras regiones hay de verdadero y santo... Reconoce que los comienzos de su fe y de su elección se encuentran ya en los patriarcas, en Moisés y en los profetas... y no puede olvidar que ha recibido la revelación del A.T. por medio de aquel pueblo... ni puede olvidar que se nutre de la raíz del buen olivo”.

Así planteado el problema, la obra comienza por las fuentes del pensamiento judío, pasando revista a la historia de Israel, para estudiar luego más detenidamente la Biblia y el Talmud.

Con los autores, esperamos que este libro ayude a un conocimiento más profundo de esa parte de nuestra fe que nos es común con los judíos, así como al conocimiento de la fe que nos es propia como cristianos; a unas relaciones más fraternales con los hijos de Israel y a una actitud más abierta hacia todos los hombres.— T. APARICIO

COLOMER, E., *De la Edad Media al Renacimiento*. Herder, Barcelona 1975, 14 x 21, 280 p.

Tenemos ante nosotros un hermoso libro de ensayos históricos. Ellos, con sus figuras centrales: Ramón Llull, Nicolás de Cusa y Juan Pico de la Mirándola, ilustran el paso de la Edad Media al Renacimiento.

Los trabajos que nos ofrece el ilustre jesuita, Eusebi Colomer, profesor de Sant Cugat del Vallés, son fruto de largos años de intensa dedicación al tema y han ido apareciendo en revistas y colecciones especializadas y en las actas de varios congresos.

Nacieron estos estudios del interés del autor por la figura simpática y original de Ramón Llull. Fue su relación con el pensamiento de Llull lo que le llevó a estudiar el pensamiento de Nicolás de Cusa y de Pico de la Mirándola. Ramón Llull es mucho más que el simple creador de una lengua literaria y el primer representante de la mística hispana. Es también uno de los pocos pensadores de nuestro país que han tenido auténtica proyección europea.

El principal interés de esta obra estriba en que pone de manifiesto con la evidencia de los datos históricos, cómo una serie de concepciones en torno a Dios, al mundo y a la creación entera, han pasado, no sin sufrir importantes variaciones, del pensador mallorquín al alemán y de éste al italiano. Junto a estos tres pensadores, una figura de segundo orden emerge como eslabón importante entre los dos primeros: el flamenco Heimeric van den Velde.

Creemos, sinceramente, que obras como ésta acreditan el saber humanístico e histórico del que la escribe; y estamos seguros de que ha de cumplir a satisfacción el modesto propósito de reafirmar esta condición europea —la vieja vocación europea de los países catalanes— de una cultura, a la vez que contribuye a rehacer con nuevos datos un breve pero importante retazo de su historia ejemplar.— T. APARICIO.

## Psicología y Pedagogía

LEMUS, L. A., *Evaluación del rendimiento escolar*. Kapelusz, Buenos Aires 1974, 23 x 15.5, 351 p.

Mucho se ha escrito últimamente sobre la medida y apreciación del trabajo escolar. Evaluar objetivamente el rendimiento de los alumnos en la escuela, no es cosa fácil. El presente libro puede ser una ayuda extraordinaria, tanto para profesores como para estudiantes, pues Luis Arturo Lemus es un gran especialista en la materia. Se trata de un catedrático de "Técnicas de la evaluación", en la universidad de San Carlos de Guatemala. Ha escrito varias obras sobre el tema y, en parte, ésta es una revisión y ampliación de las anteriores.

La obra consta de dos partes principales: Una primera parte teórica sobre la enseñanza, como base y punto de partida de la evaluación, con todos los factores que deben ser tenidos en cuenta, como condicionantes y como resultados. Y la segunda parte, dedicada toda ella a la evaluación, dividida en dos grandes apartados: teoría y práctica de la evaluación.

Se trata de un estudio muy completo, donde va describiendo y ejem-

plificando las técnicas de evaluación con una sencillez y claridad tales, que cualquier profesor puede seguir perfectamente, aunque carezca de especialización. Abarca todos los niveles de la enseñanza, desde la escuela primaria hasta la universidad.

Creemos sinceramente que dicho libro prestará un gran servicio a la enseñanza y que el autor conseguirá el objetivo que pretende.— E. ALVAREZ.

CALLE, R. A., *El Yoga y sus secretos*. Martínez - Roca, Barcelona 1974, 22 x 14, 478 p.

Mientras el Yoga en su teoría y en su práctica sigue excitando la curiosidad del hombre occidental, decepcionado en su técnica, en su rutina y en su angustia, los libros que exponen las doctrinas del yoga se van multiplicando. Pero éste que aquí presentamos a nuestros lectores merece una atención y un interés excepcionales. La autoridad del autor garantiza la autenticidad de su obra. No es sólo un divulgador del Yoga sino también un maestro practicante. Nos ofrece una guía técnica de las posturas externas, nos introduce al pensamiento oriental, a su historia, a sus encarnaciones concretas, a las técnicas minuciosas de la respiración, relajación, ensimismamiento y desarrollo de la mente en busca de la trascendencia. Hay sujetos que prefieren un manualito de pocas páginas, sin darse cuenta de que se trata de unas técnicas peligrosas, que pueden ser muy perjudiciales, cuando cada cual se hace maestro de sí mismo. Por eso este Manual totalitario será un excelente compañero, no sólo para los yoguis, sino también para todos aquellos que en puntos particulares quierán aprovechar las enseñanzas de la vieja sabiduría.— L. CILLERUELO.

BAILLO, V., GARCÉS, R., etc. *La experimentación educativa*. Resultados de una investigación sociológica. Escuela Española. Madrid 1974, 19 x 13, 108 p.

La educación se pone al día, como lo demuestra este libro, resultado de una investigación sociológica realizada desde marzo hasta noviembre del año 1973, en 35 colegios de enseñanza general básica en Madrid y Barcelona, por especialistas en la materia, bajo la dirección del Catedrático Dr. Pablo Salvador Bullón. Hoy hay que tener en cuenta no sólo la psicología y pedagogía en la educación, sino también la sociología. Su contenido nos refleja la realidad de la educación española y el modo de poder evaluarla correctamente. Después de una bibliografía orientadora sobre la reforma del sistema educativo en España, se presentan algunos anexos con los criterios utilizados para la codificación de los datos obtenidos, tablas estadísticas etc.

La misma editorial Escuela Española S. A., Hijos de Ezequiel Solana, se ha preocupado de seguir las orientaciones pedagógicas, dictadas por el Ministerio de Educación y Ciencia para la educación pre-escolar en forma global, que es fundamental para promocionar la enseñanza colectiva y su aplicación individualizada. El método de lecturas *Ventanal* y *Cuentos Didácticos* asocian las palabras con la imagen en un mundo natural para la vida infantil. Catedráticos e Inspectores de E.G.B. están aunando

sus esfuerzos en obras, como ésta que criticamos, para mejorar la enseñanza y dar más candidatos a las Escuelas Técnicas y Universidades.— F. CAMPO.

ULICH, D., *Dinámica de grupo en la clase escolar*. Kapelusz, Buenos Aires 1974, 15.5 x 23, 95 p.

El autor intenta reunir en este interesante libro todas las ideas recogidas en revistas y libros especializados en dinámica de grupos y brindarlas a todos los profesionales de la enseñanza, para que puedan echar mano de ellas en su tarea docente. Llama la atención sobre las diferencias profundas existentes entre el grupo de trabajo industrial y el grupo de aprendizaje escolar.

La educación en grupo es una exigencia hoy día. Pero son muchos los sistemas, los medios y procedimientos para conseguirla. Es preciso conocer a fondo la dinámica grupal; ese mundo de comportamientos específicos, de influencias, de relaciones y dependencias recíprocas de los miembros de esa pequeña comunidad escolar, si se quiere que la enseñanza grupal alcance su objetivo. No podemos olvidar que los niños piensan y obran de muy distinta manera cuando se sienten miembros de ese agrupamiento social.

De ahí la importancia y el interés de este libro para psicólogos escolares, pedagogos, estudiantes de estas especialidades y, en general, para todos aquellos que están dedicados a la labor docente.— E. ALVAREZ.

KAMPMANN, T., *Conocer para educar*. Fundamentación psicológica de la pedagogía. Herder, Barcelona 1974, 21.5 x 14, 285 p.

Theoderich Kampmann es bien conocido en el mundo de la pedagogía. Ha sido durante muchos años profesor de pedagogía religiosa en la Facultad teológica de la universidad de Munich. Y ha escrito muchos libros sobre temas educativos.

“Conocer para educar” es un libro valiosísimo para todos los educadores. Está escrito con un conocimiento perfecto de los problemas abordados, con una claridad admirable y con un enfoque religioso y pastoral muy atinados. A este tomo le precedió otro, con el mismo título, que trataba de la infancia y sus problemas. En este segundo tomo, que cierra la obra completa, nos hace un estudio muy extenso y profundo de los problemas de la pubertad y la adolescencia. Analiza maravillosamente ambos períodos aduciendo el testimonio de las autoridades más calificadas en esta materia, y, sobre todo, apoyándose en su riquísima experiencia personal.

Al comienzo del libro, nos ofrece un examen crítico sobre las influencias del ambiente en la juventud actual.

Recomendamos encarecidamente este libro a todos aquellos —padres de familia, profesores, sacerdotes, etc.— que de alguna manera se hallan envueltos en los problemas de la educación.— E. ALVAREZ.

GUTIERREZ, F., *Los españoles y la educación sexual*. Fontanella. Barcelona 1974, 18.3 x 12.3, 301, p.

Este libro es el resultado de una encuesta sobre el tema, hecha por el

autor a través de una "labor difícilísima, arriesgada y acrobática en demasía", ya que reflejaría el modo de pensar de un diez por ciento de españoles; un noventa por ciento estaría al margen de la encuesta. Parecería que este porcentaje rebajaría la importancia del libro, pero en realidad no es así, ya que el noventa por ciento no encuestado responde a una negación por parte del mismo para la respuesta. Y es precisamente esta negativa la que está indicando la verdad de que no hay en España sobre este tema una instrucción y educación sexual adecuada, y que el diez por ciento encuestado arguye la necesidad de la educación sexual de una manera distinta de como hasta ahora se ha procedido.

Soy de opinión de que es el lector el que puede llegar a una conclusión personal al respecto; leyendo las encuestas podrá hacerse una idea de cómo se puede responder en estos tiempos con sinceridad a las preguntas que en una primera infancia-juventud afloran con toda naturalidad a la mente de los niños y niñas que comienzan a despertarse a la vida.— F. CASADO.

## Varios

SCOUEZEC, G. le, *Astrología y Geomancia*. Martínez Roca, Barcelona 1973, 21.30 x 13.30, 298 p.

¿Qué pensar de estas "otras" ciencias? Sin duda son y han sido muy discutidos los conocimientos a base de la "ciencia de los astros" y de la "adivinación" por la tierra. Milenarias en su existencia, sin poder ser negadas a priori, difícilmente son admisibles o admitidas. Son condenadas en nombre de la razón sin que quizás hayan sido objeto de un estudio científico minucioso y completo. Pero ahí están en muchas revistas, siendo leídas con curiosidad y a veces con cierto interés.

Sea de esto lo que fuere, el lector encontrará en este libro información adecuada sobre estos dos temas que no suelen ser del dominio ordinario aun del público inteligente.— F. CASADO.

XANDRO, M., *Grafología superior*. Stvdium, Madrid 1974, 21.3 x 13.3, 45 p.

El autor escribe esta obra después de otras tres relativas al mismo asunto: *Psicología y Grafología* (1948), *Abecedario grafológico* (1954) y *Grafología, Tratado de iniciación* (1955), que él juzga como bocetos de la obra que aquí presentamos, obra ésta ya personal, producto de 28 años de prácticas y de investigación. 50.000 grafismos examinados durante estos 28 años y cien consultorios en diversas partes del mundo son garantía de seriedad para una obra.

A nadie se le oculta la relación íntima que tiene la escritura de cada uno con su personalidad, ya que tantos factores influyen sobre aquélla; de ahí la importancia del estudio grafológico para el conocimiento y perfeccionamiento propio y ajeno, para una orientación profesional, para una selección de las personas, y, en general, para todo aquello que se refiera a la posibilidad de entrar en la intimidad de los demás. Por otra parte es

sabido que no es un estudio fácil, y que más bien requiere esfuerzo y atención. Por eso el Autor ha querido ser lo más exhaustivo dentro de lo posible, poniendo a contribución, a base de ejemplos innumerables, su muy rica experiencia. Sin duda resultará un libro muy útil para quienes están interesados en el estudio de la grafología.— F. CASADO.

LUCARINI, S., *Dossier sulla droga*. Città Nuova. Roma 1973 (2.ª ed.) 20 x 13, 406 p.

Una tercera parte de los jóvenes entre 15 y 20 años (144.000 entre 400.000) han llegado al contacto con las drogas en Roma. De éstos, veinte mil, cuarenta mil, cincuenta mil, (otros señalan muchos más), no son capaces de prescindir en su vida de las drogas, y así en otras grandes ciudades de Italia. Ante la gravedad del problema y la deficiencia de atención al mismo, el Autor se ha propuesto informar al público sobre los peligros que llevan consigo. Testimonios escritos y orales de personas que han vivido el ambiente de las drogas realzan el valor de las observaciones hechas por el Autor, que así tiene ocasión de dar a conocer las distintas clases de ellas. Y después, ¿quién es el culpable? ¿el drogadicto que va a dar con sus huesos en la cárcel o más bien el traficante de drogas, auténtico homicida en la sociedad?

Unos apéndices ilustran el tema en relación con las legislaciones de EE. UU, Holanda y Francia, insertando también un proyecto de ley de 1973 para Italia, presentado por el ministro de sanidad.

Para terminar, el problema es presentado con claridad como una tesis que en el fondo señala la crisis epidémica de una sociedad en descomposición, que da como resultado el triste espectáculo de los drogadictos.— F. CASADO.

BALLESTERO, E., *Principios de Economía de la Empresa*. Alianza, Madrid 1973, 20 x 13, 492 p.

Como el propio autor nos indica, el título más apropiado para este libro hubiera sido *Introducción a la Economía de la Empresa*, si no fuera por la costumbre imperante de bautizar a los extensos tratados científicos con el nombre de *Introducción*.

Se trata, pues, de un libro de texto. Un libro de 492 bien apretadas páginas. Y que versa sobre *Economía de la Empresa*. Pero está escrito en profundidad y en amenidad. El insigne catedrático de la Universidad Politécnica de Madrid tiene conciencia de que muchas veces a un libro de texto se le exige que enseñe, pero se pasa por alto con frecuencia exigirle que dé ánimos a quien le lea, por eso, él ha sabido conjugar admirablemente la ciencia con el arte y el buen modo de enseñar y de decir. Sus jugosos capítulos hablan de la Empresa y del empresario; de los móviles que a éste guían en su ejercicio; de la función y factores de producción; de los costes y de la demanda; de la empresa ante el mercado; de la calidad y financiación... Pero, psicólogo y pedagogo al mismo tiempo, consigue que el alumno viva esta ciencia y se interesa por lo que debe aprender.

De este modo, el mundo de las empresas será algo más que el mundo

de las cenas elegantes; de la barra y de la cita en el bar; y, sobre todo, se habrá conseguido que un libro de texto tenga la originalidad de que se lea con agrado, se estudie con interés y se reflexione sobre el mismo.— T. APARICIO.

JENS, W., *Der Fall Judas*. Kreuz, Stuttgart 1975, 20 x 12, 95 p.

El libro es un relato ficticio. Se abre un proceso de beatificación y canonización de Judas el traidor. Las razones en pro y en contra se aducen por testigos ficticios. Valiéndose de este género literario, el autor, que hace las veces de defensor de la causa y de "abogado del diablo", discute temas de eclesiología, de la gracia, de la predestinación, incluso de psicología. Al final, por supuesto el proceso sigue abierto.— C. MIELGO.

