

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. X



Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
1975

SUMARIO

ARTICULOS	Págs.
S. KOWALCZYK, <i>La mort dans la doctrine de Saint Augustin</i>	357
ZACARÍAS HERRERO, <i>La pastoral de la confesión en las conciones de Sto. Tomás de Villanueva</i>	373
LOPE CILLERUELO, <i>Teología Espiritual</i>	401
TEXTOS Y GLOSAS	
FERNANDO CAMPO, <i>"Allegaciones" sobre la potestad eclesiástica. Opúsculo inédito de Fray Francisco Castelló, O.S.A.</i>	455
LIBROS	491

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

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

La mort dans la doctrine de saint Augustin

Le biocosmos se caractérise entre autres par cela que la vie y est indissolublement accouplée à la mort. L'homme, en tant que partie intégrante du monde animé, est soumis à la loi de la destruction et de la mort. Il n'est donc pas étonnant que la problématique de la mort soit un thème durable de l'art, de la littérature, de la philosophie, de la religion et de la science. Nombreux sont les penseurs qui, avec Platon à leur tête, définissaient la philosophie comme *meditatio mortis*. Le motif de la mort apparaissait par maintes fois dans les écrits du platonicien chrétien, St. Augustin (354-430). Dans la littérature mondiale, il y a peu de descriptions aussi poignantes que ces fragments des Confessions où l'auteur représente sa douleur après la perte de son ami de jeunesse. Sa mort a été un choc psychique pour le jeune Augustin qui existentiellement avait ressenti l'inévitabilité du départ de ce monde. Dans les Confessions, nous lisons ces paroles émouvantes: "Cette douleur enténébra mon coeur, et partout je ne voyais que mort. La patrie m'était un supplice, la maison paternelle un étrange tourment, tout ce que j'avais partagé avec lui s'était tourné sans lui en torture atroce. Mes yeux le réclamaient de tous les côtés, et on me le donnait pas, et je haïssais toutes choses, parce qu'elles ne l'avaient pas et ne pouvaient plus me dire: 'Le voici, il va venir', comme quand il vivait et qu'il était absent. J'étais devenu moi-même pour moi une immense question"¹. La mort de l'ami a posé devant Augustin, avec toute son acuité, le problème du sens de la vie et du sens de la mort humaine. Plus tard, il avait vécu la mort de sa mère, Monique². Mais alors, il était déjà préparé spirituellement à la réception de ce fait dans la perspective de l'eschatologie chrétienne.

1. *Confes.* 4,4,9 PL 32,897. Bibliothèque Augustinienne. *Oeuvres de St. Augustin*, t. XIII. Trad. de E. Tréhorel et G. Bouïssou, Paris 1962, Desclée de Brouwer, p. 421,423.

2. Voir: *Confes.* 9,11,27-28 PL 32, 775-776.

La thématique de la mort est un motif relativement fréquent des écrits de St. Augustin, aussi peut étonner le fait que la littérature consacrée à ce thème soit si pauvre. J. Choron, l'auteur de la monographie *Death and Western Thought*, a complètement omis le penseur chrétien antique³. Quelques auteurs ont abordé le problème de la mort chez St. Augustin dans le contexte d'autres problèmes: M. N. Beyenka discutait le problème de la consolation⁴, R. Florez écrivait sur la mort et l'immortalité⁵, J. Volta s'intéressait à la relation entre la mort et la rédemption⁶. Les analyses de ces auteurs, bien que précieuses, - surtout celles de Florez, - n'épuisent pas tous les moments essentiels de la pensée philosophique et théologique d'Augustin. C'est pourquoi il semble utile de revenir sur ce thème. Dans notre article, nous nous intéresserons à la notion de la mort (I), au problème de sa genèse (II), au sens de la mort (III), et au problème de l'attitude chrétienne envers elle (IV).

I. La notion de la mort

Les écrits de l'Evêque d'Hippone contiennent la différenciation de la mort physique et le mort spirituelle. La première signifie la mort du corps, la seconde - la mort de l'âme⁷. Actuellement, il s'agit de la mort comprise en son sens propre, c'est - à - dire de la mort physique. Augustin l'envisageait aussi bien sur le plan philosophique que théologique, mais les analyses concernant l'aspect biológico-médical font défaut. Probablement, son savoir du domaine médical était assez pauvre⁸, c'est pourquoi les déterminations concernant le phénomène de la mort humaine sous l'aspect médical manquent. L'assertion que la mort est la perte du sentiment et de la conscience, ne dépasse pas le cadre de l'expérience courante⁹. Assez sommaire est une autre définition de la mort, comme *privatio vitae*¹⁰. Cette caractéristique négative de la

3. New York 1963. L'auteur ne mentionne St. Augustin que deux fois, en indiquant la convergence de son idée avec celles d'Heidegger.

4. *Consolation in Saint Augustin*, Washington 1950.

5. Muerte e inmortalidad en el pensamiento de San Agustín, "La Ciudad de Dios" 174/1961/, p. 449-482.

6. *La redenzione della morte nel christiano secondo S. Agostino*, Roma 1956-1957.

7. *De civ. Dei* 13,2 PL 41, 377.

8. Voir: BA, t. XLVIII, Paris 1972, p. 710-714.

9. *Trin.* 13,8,11 PL 42, 1022.

10. *Hypomnesticon contra Pelag. et Coelest.* 1,4,5 PL 45,1616..

mort est à la limite du savoir pré-scientifique et de la philosophie. La mort est la privation de la vie, la lésion de quelque chose d'essentiel dans la nature humaine. Elle est même un anéantissement relatif de l'homme, et notamment de son élément matériel-biologique¹¹.

St. Augustin, en déterminant le phénomène de la mort de l'homme, la définissait le plus souvent en tant que séparation de l'âme et du corps. "Mors nempe... separatio est animae a corpore"¹². Cette définition de la mort est liée, comme il semble, à la théorie d'Aristote du hylémorphisme. La notion de "séparation" est analogue à la notion d'"union" de l'âme au corps dans la totalité de la personne humaine, c'est pourquoi la mort dans les différentes conceptions de l'homme est comprise différemment. Certains énoncés du penseur chrétien antique ont un profil platonicien. Lorsqu'il décrivait la mort de sa mère, il employa la formulation suivante: Cette âme religieuse et pieuse se détacha du corps"¹³. A une autre occasion il se servit d'une expression totalement platonicienne: "Mors... id est ab hoc corpore omnimoda fuga et elapsio"¹⁴. Une telle expression se lie à l'anthropologie de Platon, dans l'interprétation duquel le corps est "une prison" pour l'âme. Dans la conception augustiniennne de l'homme, il existe sans doute des éléments de platonisme, néanmoins l'expression ci-dessus est plutôt à comprendre en catégories éthiques et religieuses qu'en catégories ontologiques. Caractéristique est son commentaire au Livre de la Genèse, où Augustin délimitait l'état de l'homme avant le péché originel et celui après le péché¹⁵. A l'époque première, c'est-à-dire avant le péché des premiers parents, l'union du corps et de l'âme était quelque chose de naturel. Sous cet égard, la séparation de l'âme et du corps, aussi bien temporaire que d'autant plus, définitive, n'était point désirable. A cause de cela, également, la vérité révélée de la résurrection des corps fut si volontiers acceptée par le christianisme. Avant le péché originel, le corps n'était donc pas "une prison" pour l'âme, mais présentait un composant naturel de la personne humaine. "Servitude" de l'âme n'est pas le corps,

11. Voir: *De lib. arb.* 3,6,18-19 PL 32, 1281.

12. *Enar. in ps.* 48, *sermo* 2,2 PL 36,556. Voir: *De civ. Dei* 13,6 PL 41, 381; *De consolatione mortuorum*, *sermo* 2,1 PL 40,1163.

13. *Confes.* 9,11,28 PL 32,776.

14. *De quant. an.* 33,76 PL 32,1077.

15. *De Gen. ad litt.* 7,27,38 PL 34,369; 12,35,68 PL 34,483-484.

mais le péché. Les conséquences négatives du péché concernent aussi bien l'âme que le corps¹⁶. A la lumière de ces explications, il faut comprendre la définition augustinienne de la mort en tant que "libération" ou "fuite" du corps.

La mort, en tant que séparation de l'âme et du corps, entraîne la lésion des structures essentielles de la personne humaine, et avant tout, la biologico-physique décomposition du corps. Augustin, en apercevant l'analogie entre la mort physique et la mort spirituelle de l'homme, affirme: "Or la mort de l'âme c'est l'impiété, et la mort du corps c'est la corruptibilité qui entraîne la séparation de l'âme d'avec le corps. L'âme abandonnée de Dieu meurt; ainsi meurt le corps abandonné par l'âme. L'une perd la sagesse et l'autre perd la vie"¹⁷. Et donc la mort est pour St. Augustin séparation de l'âme d'avec le corps, anéantissement du corps matériel, "libération" de l'âme, perte de la conscience, négation et absence de vie. La majorité de ces définitions conçoivent le phénomène de la mort dans l'aspect philosophico-ontologique, certaines dans l'aspect éthique.

St. Augustin caractérisait le phénomène de la mort humaine aussi dans l'aspect psychologique-phénoménologique. Ce profil est spécialement distinct dans le "De civitate Dei", où nous trouvons intéressante analyse des termes: vivant, mourant, mort¹⁸. Au cours de ses considérations, l'auteur affirme que "Les hommes seront, non avant la mort ni après, mais toujours dans la mort; et dès lors, jamais vivants, jamais morts, mais toujours mourants. Jamais, en effet, il n'y aura pour l'homme de pire malheur dans la mort, que là où la mort elle-même sera immortelle"¹⁹. Le dernier fragment de l'énoncé concerne la mort spirituelle, mais en principe, l'analyse présente une large importance du phénomène de la mort physique de l'homme. L'homme, en tant que possesseur d'un corps matériel, est toujours dans la perspective de perte de la vie ou devant la mort. "En fait, dès l'instant où l'on commence à vivre en un corps

16. "Potest dici et corpus nostrum carcer, non quia carcer est quod Deus fecit, sed quia paenale et mortale". *Enar. in ps.* 146, 18 PL 37, 1843.

17. *Trin.* 4,3,5 PL 42, 890, BA, t. XV. Trad. M. Mellet et Th. Camelot Paris 1955, p. 349.

18. *De civ. Dei* 13,11,1-2 PL 41, 384-385.

19. *De civ. Dei* 13,11,2 PL 41,385; BA, t. XXXV. Trad. B. Dombart et A. Kalb, Paris 1959, p. 281.

destiné à mourir, il n'est aucun acte qui ne soit un acheminement vers la mort. Car l'effet de l'instabilité du corps durant toute cette... est de tendre vers la mort"²⁰. En sommant ses réflexions, Augustin affirme: "Nihil sit aliud tempus vitae huius, quam cursus ad mortem"²¹. La mort n'est donc pas uniquement le moment de la fin de la vie, mais un *processus*, la totalité de la vie humaine de son essence se dirigeant vers la fin. Une telle conception de la mort se sépare des explications purement biologiques, en attirant l'attention sur le profil psychique-personnel de ce phénomène. Les énoncés d'Augustin rappellent les écrits de M. Heidegger, qui définissait la vie humaine comme "Sein-zum-Tode"²². Les analyses de l'auteur de "Sein und Zeit", concernant la problématique de la mort, sont en une mesure sérieuse une répétition et une continuation des analyses se trouvant dans *De civitate Dei* et dans les autres oeuvres de l'Evêque d'Hippone. Les deux penseurs, le chrétien antique et le moderne, concevaient le phénomène de la mort en catégories ontologiques et psychologiques, en voyant en elle la perspective durable de la vie humaine. La mort appartient à la condition humaine, sa perspective réelle accompagne l'homme depuis le moment de sa naissance.

Dans les écrits du penseur chrétien antique, le phénomène de la mort, à côté de l'aspect philosophique et psychologique, apparaît aussi dans l'aspect théologique. Le dernier aspect concerne le plan surnaturel de la vie de l'homme, lié à la possession de la grâce et détruit par le péché. C'est la seconde mort (*mors secunda*) qui est *separatio animae a Deo*²³. La notion de la "seconde mort" était employée par Lactance et d'autres auteurs du christianisme précoce. Maintes fois, St. Augustin se servait de cette notion, en lui donnant diverses nuances de signification²⁴. Ce terme signifie parfois l'état de péché et la perte de la grâce par un homme vivant²⁵. Une autre fois, il s'agit de rupture définitive de l'homme avec Dieu, dans la conséquence de quoi, "l'âme séparée de

20. *Ibidem* 13,10 PL 41,383; BA, t. XXXV, p. 271.

21. *Ibidem*.

22. *Sein und Zeit*, Halle 1941, p. 234,240,245,247.

23. *Enar. in ps.* 48, *sermo* 2,2 PL 36, 556.

24. Voir: J. C. Plumpe, *Mors secunda*, dans: *Mélanges Joseph de Ghellinck*, Gembloux 1951, t. I, p. 387-403; BA, t. XXXV, p. 526-529.

25. "Mortui sunt omnes infideles, omnes iniqui; corpore vivunt, sed corde extincti sunt". *Enar. in ps.* 70, *sermo* 2,3 PL 36,893.

Dieu, mais unie au corps, subit des peines éternelles”²⁶. Le sens théologique de la mort, bien qu'essentiel, pour Augustin, joue un rôle secondaire dans nos analyses.

II. Genèse de la mort

Le phénomène de la mort possède un caractère universel. Augustin affirme, que ces hommes uniquement vont l'éviter, qui vivront au dernier moment de l'existence du monde²⁷. Ce penseur, en parlant de la genèse de la mort, a différencié ses doubles causes: naturelles et théologiques. Les causes naturelles sont liées à la nature de la personne humaine comme totalité psychophysique. Le commentaire au Livre de la Genèse comprend une assertion caractéristique et lapidaire: “Mortalis ergo erat conditio corporis animalis, immortalis autem beneficio Conditoris”²⁸. L'homme, en tant qu'être corporel-matériel, est mortel. Ainsi est la loi de la nature, que ce qui est matériel et animé, est soumis au processus de vieillissement et de dépérissement. L'immortalité du corps a été l'un des dons extraordinaires que Dieu avait accordé aux premiers hommes. De la liaison organique de la nature et de l'homme avec la mort parle le traité *De Trinitate* où nous lisons: “Quant au corps, qui est comme 'l'homme extérieur' plus cette vie présente se prolonge et plus il se corrompt sous l'effet de l'âge, de la maladie, de tant de peines, jusqu'à la dernière enfin, qui pour tout le monde n'a qu'un nom: la mort”²⁹. La mort, ainsi que l'époque de la vieillesse, ses maux physiques, sont la conséquence de la matéro-biologique dimension de l'homme. “Au sujet du corps- ce n'est pas tant la disparition de l'âme que la précarité de la chair et du sang qui le destine à la mort”³⁰. Les énoncés ci-dessus prouvent, que St. Augustin concevait le problème de la mort —son universalité et sa nécessité— aussi sur le plan naturel-ontologique. L'homme meurt, car son corps matériel et animé est soumis aux processus de développe-

26. *De civ. Dei* 13,12 PL 41,386.

27. *Ibidem* 20,20,2-3 PL 41, 688-689.

28. *De Gen. ad litt.* 6,25,36 PL 34,354.

29. *Trin.* 4,3,5 PL 42,890; BA,t.XV, p. 349.

30. *Ibidem*; BA,t.XV, p. 351.

ment et de décomposition. L'homme, conçu comme partie de la nature, ne peut ne pas mourir. La mort est liée à la nature humaine.

La notion de la nature chez St. Augustin se présente en plusieurs acceptions. D'abord, il faut distinguer la nature de l'homme d'avant le péché originel, et celle d'après. D'abord existait la nature "première" qui comprenait —en outre des qualités naturelles— les dons extraordinaires de Dieu. Le péché a affaibli les possibilités de la nature humaine—c'est la seconde nature³¹. Augustin, en pensant à l'étape de la "première" nature, écrivait: "Il est donc clair pour les chrétiens sincèrement attachés à la foi catholique que la mort même du corps ne nous a pas été infligée par une loi de nature"³². Ce n'est pas là une contestation de la thèse, —précédemment acceptée— que la mort est une conséquence de l'existence du corps matériel dans le cadre de la personne humaine. L'auteur pense uniquement à la nature humaine, gratifiée par Dieu d'une série de privilèges, et entre autres, aussi de celui de l'immortalité du corps. Or le péché des premiers parents a entraîné l'annulation des dons extraordinaires et c'est ainsi que l'on peut dire que la mort est conséquence du péché³³. La vie immortelle était un don de Dieu, cependant la mort était la peine pour le péché commis³⁴. Et donc, elle n'est pas l'oeuvre de Dieu, mais de l'homme. Augustin affirmait aussi que la mort —en tant que *privatio vitae*— ne peut venir de Dieu, qui est cause efficiente de natures positives, et non de privations³⁵.

L'Evêque d'Hippone, en admettant que la mort du corps était la conséquence du péché originel, introduisit la différenciation entre la "mortalité" et la "mort". Adam —comme homme et possesseur d'un corps matériel—, était mortel, mais n'était pas obligé de mourir³⁶. Dans sa nature contingente, il y avait la possibilité de

31. *De dic. quaest. ad Simpl.*, 1,11 PL 40,107; *De lib. arb.* 3,19,54 PL 32, 1297; voir: Ch. Boyer, La notion de nature chez saint Augustin, dans *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de saint Augustin*, Milano 1970, p. 215-228.

32. *De civ. Dei* 13,15 PL 41,387; BA, 2.XXXV, p. 287.

33. *Trin.* 3,3 PL 42,872; *De civ. Dei* 13,2 PL 41, 377-378.

34. *Retract.* 1,21,2 PL 32,618.

35. "Mors itaque *privatio vitae* est, nomen tantum habens, non essentiam: et ideo Deus eius auctor esse dici non potest. Quidquid enim Deum fecisse dicimus, habet essentiam, id est, species est". *Hypomnesticon contra Pelag. et Coelest.* 1,4,5 PL 45,1616.

mourir, mais en état d'une nature privilégiée par Dieu, elle ne se serait jamais réalisée. Si donc il n'avait pas commis le péché, il ne serait pas mort, c'est-à-dire son corps ne serait pas séparé de l'âme et il ne serait pas soumis à la putréfaction.

Conséquence du péché, outre la mort, sont aussi les souffrances physiques et psychiques de l'homme³⁷. D'habitude, elles précèdent le moment de la mort, et accompagnent la vie humaine. La souffrance peut s'intensifier, disparaître ou se renouveler, mais son existence n'est pas liée inévitablement au fait de la mort³⁸. Augustin accentuait la différence des phénomènes de la souffrance et de la mort. Les deux phénomènes appartiennent à la condition de la nature humaine, affaiblie par le péché originel.

III. *Le sens de la mort*

Si la mort est en fait la destinée de l'homme, la question essentielle se pose: est-elle un non-sens global et manifeste, ou est-elle d'une manière quelconque, sensée? St. Augustin, comme chrétien, reconnaissait le sens de la vie humaine. Si donc elle doit inévitablement finir par la mort du corps, alors indirectement il semblait aussi reconnaître le sens de la mort. Mais peut-on parler d'un quelconque sens de la mort, qui est anéantissement de la personnalité humaine et fin de sa durée en structure précédente?

Actuellement célèbre est la théorie de l'"option finale". A ses partisans principaux appartiennent L. Boros, J. Pieper et R. Troisfontaines. Ils soutiennent que l'homme est, au moment de la mort, enfin capable de prendre une pleinement consciente et entièrement libre "dernière décision" envers Dieu. Dans cette interprétation, la mort doit être le moment culminant de l'évolution de "l'homme intérieur", bien qu'elle soit en même temps anéantissement de "l'homme extérieur". Boros, en justifiant son attitude envers la nature et le rôle de la mort, se réfère de St. Augustin³⁹. Ses écrits

36. "Sed ipsum mortale non est factum mortuum nisi propter peccatum". *De peccatorum meritis et remissione* 1,4,1 PL 44,112; voir: *Contra sec. Juliani responsonem imp. opus* 6,12 PL 45,152.

37. *De lib. arb.* 3,20,55 PL 32,1297; M. Huftier, *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin*, Paris - Roma 1964, p. 224-227.

38. *De civ. Dei* 21,3 PL 41,710-712.

39. L. Boros, *Mysterium mortis*, Freiburg im Br. 1962, p. 9.

permettent-ils une telle interprétation du phénomène de la mort? Certains pensent que oui⁴⁰. Dans notre conviction, la théorie de l' "option finale" ne trouve pas de bases réelles dans sa philosophie et sa théologie.

La théorie mentionnée reconnaît le sens ontologique de la mort. La mort de chaque homme est interprétée comme l'étape de sa plus haute évolution spirituelle. Elle serait, malgré le dépérissement de la vie biologique, un complément dans le processus de l'auto-perfectionnement personnel de l'homme. Alors la mort possède un profil positif, et il faut l'attendre avec joie. Or St. Augustin estime autrement la fonction de la mort. Dans le *De Trinitate*, en référant les opinions de Cicéron dans son écrit perdu *Hortensius*, il écrit: "La mort nous sera douce, à nous qui aurons accompli notre tâche d'homme, et nous nous éteindrions sans regrets: ce sera comme le repos de la vie" ⁴¹. Cicéron, inspiré par la philosophie des stoiciens, aperçoit dans le phénomène de la mort des aspects positifs. Il encourage à l'attendre dans la paix de l'esprit. L'Evêque d'Hippone, malgré toute sa considération pour le penseur romain, polémise avec sa conception de la mort. Il écrit notamment: "Je m'étonne qu'un si grand esprit, s'adressant à des hommes adonnés à la philosophie qui rend heureux par la contemplation de la vérité, leur promette que, une fois accomplie leur tâche d'homme, la mort leur sera douce, même si ce qui fait l'objet de nos pensées et de nos affections est mortel et caduc: comme si mourait alors et disparaissait quelque chose que nous n'aimions pas, bien plus, que nous haïssions de tout coeur au point de la voir disparaître avec joie" ⁴². Dans cette interprétation, la mort n'est pas quelque chose de positif, et c'est ainsi qu'il est difficile de l'attendre avec tranquillité et avec joie. Elle ne donne rien à l'homme, elle est anéantissement de la vie, putréfaction du corps, et relatif non-être.

Dans un pareil esprit, le problème de la mort est discuté dans les autres écrits d'Augustin. Il affirme que le plus souvent, l'homme craint la mort. La crainte de la mort n'est nullement le résultat

40. Voir: BA,t.XXXV, p. 515-517. C'est une note anonyme, un commentaire au 13e livre du *De civitate Dei*, suggérant la convergence de la théorie de l' "option finale" avec les écrits d'Augustin. Et c'est justement cela que nous contestons.

41. *Trin.* 14,19,26 PL 42,1056; BA,t.XVI, p. 417.

42. *Ibidem*.

de préjugés, mais résulte de la nature de l'homme, désirant une existence ultérieure⁴³. Dans le *De civitate Dei*, nous trouvons l'observation, que la mort est le mal de l'homme, car elle est un processus contraire à la vie⁴⁴. Un peu plus loin, la thèse apparaît que la mort n'est bonne pour personne⁴⁵. La manière d'argumentation pour une telle attitude mérite l'attention. Or, la mort — en tant que séparation de l'âme du corps — est un anéantissement de la nature psychophysique de l'homme, souvent elle apporte avec elle les souffrances physiques et psychiques, enfin elle est une interruption brutale de la suite de l'existence humaine. Une telle caractéristique de la mort est expressément négative, c'est pourquoi elle exclut l'acceptation de la théorie de l'"option finale". Cette théorie traite la mort en tant qu'étape de l'évolution la plus haute de la personnalité humaine. L'Évêque d'Hippone écrit autrement sur le thème de la mort et sur son rôle dans la vie de l'homme. Il distingue notamment le processus de "mourir" du moment final de "la mort"⁴⁶. Le premier, l'agonie, est toujours un mal d'existence pour l'homme, cependant la mort comprise comme définitif terme de la vie, est bonne ou mauvaise, en dépendance de la valeur morale et religieuse de toute la vie. La mort des gens bons est définitivement un certain bien, la mort des mauvais est toujours quelque chose de mal. Toute la vie est essentielle dans la relation entre l'homme et Dieu, aussi ne faut-il pas traiter la mort seule comme le moment de la plus haute évolution de la personne humaine. La mort, conçue en elle-même, est toujours un mal ontique. Le sens et le "bien" de la mort s'actualise uniquement en sa liaison avec la vie.

Les écrits de St. Augustin autorisent la conclusion, que la mort de l'homme n'a pas de sens ontique. Ce n'est pas équivalent avec la contestation d'un quelconque sens de la mort; car ce serait une contestation du sens de l'existence humaine. La mort, bien qu'elle soit un mal ontologique, peut recevoir un sens éthique-eschatologique. Cette approbation du sens de la mort ne se fait pas automati-

43. "Mortem quippe horret, non opinio, sed natura". *Sermo* 172,1,1 PL 38,936.

44. *De civ. Dei* 13,4 PL 41,379.

45. *Ibidem* 13,6 PL 41, 381.

46. "Proinde si non dedignaris dicere, quod te cerno nescire, mors in morientibus omnibus mala est; in mortuis autem quibusdam mala, quibusdam bona. Hoc secuti sunt, qui de bono mortis laudabiles disputationes etiam litteris mandaverunt". *Contra sec. Juliani responsonem imp. opus* 6,27 PL 45,1575.

quement, mais dépend de la nature de l'homme, le plus souvent de tout le contexte de sa vie. La bonté de Dieu fait que la mort, présentant un mal —en tant que peine pour le péché— peut enfin se transformer en un bien de l'homme⁴⁷. Caractéristique est l'assertion de St. Augustin. "Mais quelle que soit chez les mourants la douleur qui fait perdre tout sentiment, si elle est pieusement et saintement supportée, elle augmente le mérite de la patience, elle ne perd pas le nom de peine"⁴⁸. La mort est donc une peine —un mal, mais reçue en esprit chrétien, elle peut être une occasion à l'approfondissement spirituel. La mort du corps, y inclus l'élément de l'agonie dramatique, est une épreuve de la foi et de la fidélité de l'homme envers Dieu⁴⁹. C'est alors qu'apparaît la patience et le courage de l'homme, ou bien l'entière faiblesse de son esprit.

Le sens de la mort moral et eschatologique se lie à la reconnaissance de l'immortalité de l'homme et à la croyance à la résurrection. St. Augustin, en se rapportant aux textes bibliques, affirme que nous verrons Dieu alors "quand nous aurons payé la dette de la mort et reçu la promesse de la résurrection"⁵⁰. Si la mort était la fin absolue et définitive de l'homme, alors la vie humaine serait privée de tout espoir motivé et lui donnant un sens. Si cependant l'immatériel "moi" humain ne meurt pas, alors la mort biologique n'annule pas le sens de la personne humaine. "L'âme n'est donc pas une harmonie toute physique. La mort ne peut frapper les êtres immuables. Donc l'âme vit à jamais, soit qu'elle soit elle-même raison, soit que la raison lui soit inséparablement unie"⁵¹. L'affirmation de l'immortalité est la condition de retrouver le sens éthique-eschatologique dans ce qui est un non-sens ontologique, c'est-à-dire dans la mort.

La théorie de l'"option finale" interprète la mort en tant que le plus adéquat, ou même unique moment de se déclarer pour Dieu. St. Augustin caractérise la nature de la mort d'une manière différente, en différenciant et en opposant la dernière étape de la vie

47. *Contra duas epist. Pelagianorum* 4,3,6 PL 44,613-614.

48. *De civ. Dei* 13,6 PL 41,381; BA,t,XXXV, p. 265.

49. *Epist.* 157,3 PL 33,683; *De peccatorum meritis et remissione* 2, 32, 52 - 36,58 PL 44, 182-186.

50. *Trin.* 2,17,28 PL 42,864.

51. *De immort. an.* 2,2 PL 32,1022; BA,t,V. Trad. P. Labriolle, Paris 1948, p. 175. Voir: G. Verbeke, *Spiritualité et immortalité de l'âme chez saint Augustin*, dans: *Augustinus Magister*, t.I, Paris 1954, p. 329-334.

d'hommes mauvais et d'hommes bons. Le mal de l'existence qu'est la mort se métamorphose en bien moral seulement chez les gens qui savent payer avec le bien pour le mal, qui répondent à la haine par l'amour, qui sont fidèles jusqu'à la fin à la vérité⁵². La "bonne" mort n'a lieu que lorsqu'elle est précédée d'une bonne vie. Augustin fait une observation amère, que beaucoup de gens ressentent la peur de la mort, mais en même temps ils ne craignent pas de mener une vie mauvaise. Le chrétien doit avant tout se soucier de la bonne vie, et alors chaque genre de mort sera un passage vers un bonheur éternel⁵³. Bien que la mort présente toujours un mal d'existence pour la personne humaine, cependant reçue dans l'esprit de l'espérance chrétienne d'une vie éternelle, elle acquiert un sens eschatologique.

IV. *L'attitude du chrétien devant la mort*

La mort n'est pas un phénomène accidentel, concernant les individus, mais une perspective perpétuelle de tous. L'homme, en tant qu'ontique union de l'âme et du corps, se trouve toujours devant une réelle possibilité de mort⁵⁴. Cela éveille sa peur, car la nature répugne à l'anéantissement. L'épicurisme et le stoïcisme, connus d'Augustin, contestaient l'individuelle immortalité de l'homme. Simultanément, ils recommandaient l'attitude d'impassibilité intérieure envers la mort, en suggérant de surmonter la crainte et de se débarrasser de tout désir⁵⁵. Epicure et Epictète affirmaient que ce n'est pas la mort même qui est le plus grand mal, —bien qu'elle soit anéantissement— mais la crainte de la mort. A l'homme, et surtout au philosophe, convient une attitude d'équilibre d'esprit envers la mort, l'acceptation intérieure et "libre" de cette perspective, voire l'attente de la mort.

St. Augustin polémique avec une telle "philosophie de la mort".

52. *Quaest. in Pentateuchum* 7,49 PL 34,811; *Contra sec. Juliani respon. imp. opus* 6,27 PL 45, 1575.

53. "Mori male times, male vivere non times. Corrige male vivere, time male mori. Sed noli timere: non potest male mori, qui bene vixerit. ...Id age, ut bonam vitam habeas; e quaecumque occasio fuerit ut exeas de hoc corpore, exis ad requiem, exis ad beatitudinem, quae non habet timorem nec finem". *De disciplina christiana* 12,13 PL 40,676-677.

54. Voir: *De civ. Dei* 13,9-11 PL 41, 382-385.

55. Epicure, Letter to Menoecus, dans: W.J. Oates, *The Stoic and Epicurean Philosophers*, New York 1940, p. 30-31; Epictète, *Entretiens*, II, 1, ed. J. Souilhé, Paris 1948-1949.

D'abord, étant sur le terrain du réalisme psychologique, il reconnaît le naturel de la peur humaine. Dans les *Confessions*, il décrit son propre état d'âme, lorsqu'il était fatigué par la vie, mais simultanément, il craignait la mort⁵⁶. La mort est toujours terrible pour l'homme, qui fuit l'anéantissement de son existence. Nous trouvons une polémique essentielle avec l'attitude épicurienne-stoïcienne dans le livre XIII de l'oeuvre *De Trinitate*. L'auteur y démontre l'impossibilité de vaincre la peur de la mort dans le cadre de la philosophie du naturalisme et de l'immanentisme; un tel essai est d'ailleurs engagé dans des inconséquences. Plein d'ironie est l'énoncé suivant d'Augustin: "Voilà tout le bonheur —dérisoire s'il n'était pitoyable— de mortels orgueilleux, qui se glorifient de vivre comme ils veulent, parce que c'est volontairement qu'ils supportent avec patience des maux qu'ils voudraient éviter. C'est, dit-on, le sage conseil que donnait Térence: 'Puisque ne peut se réaliser ce que tu veux, il faut vouloir ce que tu peux'. Parole pleine de sens, personne ne le nie; mais conseil donné à un malheureux, pour l'empêcher d'être plus malheureux"⁵⁷. La crainte de la mort est trop naturelle et forte, pour que l'homme soit capable de la désirer sciemment et "librement". L'attitude d'une calme distance envers la mort, chère aux stoïciens, ne résoud pas le problème du sens de la vie humaine. La seule domination de l'inquiétude psychique ne donne pas le bonheur à l'homme, elle ne peut que prévenir un plus grand malheur.

Les méditations suivantes de St. Augustin se réfèrent au fait que la perspective de la mort —en tant que fin de la vie et des valeurs y attenantes— fait l'homme malheureux. Le regard naturaliste sur le phénomène de la mort exclut la définitive résolution du problème, aussi ne donne-t-il pas de bonheur authentique. "Tous les hommes veulent donc être heureux: s'ils le veulent vraiment, ils veulent aussi, par le fait même, être immortels; autrement, ils ne pourraient être heureux"⁵⁸. Les stoïciens postulaient la conservation du calme intérieur devant la perspective de la mort, mais est-ce là une proposition réelle? En théorie, chaque homme peut prendre une attitude triple envers le phénomène de la mort: la craindre,

56. "Sed in me nescio quis affectus nimis huic contrarius ortus erat, et taedium vivendi erat in me gravissimum, et moriendi metus". *Confes.* 4,6,11 PL 32, 697.

57. *Trin.* 13,7,10 PL 42,1021; BA,t.XVI, p. 293.

58. *Trin.* 13,8,11 PL 42,1022; BA,t.XVI, p. 295.

la désirer, être impassible. Augustin considère tour à tour les alternations particulières. Si la mort vient contre la volonté de l'homme, alors cela exclut le bonheur. "Si nul n'est heureux qu'il n'ait ce qu'il veut, combien moins encore celui qui se voit enlever contre son gré, non pas les honneurs, les richesses ou toute autre chose, mais la vie heureuse elle-même qu'il perd"⁵⁹. Il faut aussi exclure la deuxième alternative, d'après laquelle l'homme "désire" la mort et malgré cela, il conserve le bonheur. L'auteur de *De Trinitate* affirme judicieusement qu'une telle vie qu'on désire perdre, ne peut être définie comme authentiquement heureuse. "Reste la troisième hypothèse: l'homme heureux serait dans l'indifférence, c'est-à-dire perdrait la vie heureuse, quand par la mort il perd toute vie, sans y répugner comme sans le souhaiter, le coeur paisible, prêt à vivre, comme à mourir. Mais cette vie n'est pas non plus vraiment heureuse, qui ne mérite pas l'amour de celui qu'elle rend heureux"⁶⁰. Les analyses de l'Évêque d'Hippone indiquent avec justesse l'impuissance et l'absurdité de la philosophie épicurienne et stoïcienne. L'argumentation verbale et sophiste ne donne pas de base à vaincre la peur de la mort. Si on traite la mort comme entière destruction de l'homme, alors il faut en dernier lieu reconnaître le non-sens de la vie humaine. Et la philosophie des non-sens n'est pas la matière indiquée pour former la félicitologie.

Augustin prend une autre attitude envers la mort, une attitude d'espérance, appuyée sur la conviction de l'immortalité du "moi" psychique-intérieur de l'homme. Il aperçoit et il comprend l'existence de la peur de la mort qui approche, mais il la surmonte à l'aide de motifs philosophiques et théologiques. La motivation philosophique de l'attitude d'espérance est liée principalement avec la thèse de l'immortalité de l'âme humaine. Les chrétiens surmontent aussi la peur de la mort, car ils croient à la résurrection future. La foi est la cause que la mort —malgré son horreur— peut être attendue comme le début de la vie éternelle en unité avec Dieu⁶¹. La foi vive des premiers martyrs était source de courage en vue de la mort et des souffrances liées à elle⁶². La foi en la résurrection s'appuie sur la vérité de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ. Le Fils

59. *Ibidem.*

60. *Ibidem* PL 42,1022-1023; BA,t.XVI, p. 297.

61. *Enar. in ps.* 102,14 PL 37,1328.

62. *De consolatione mortuorum, sermo* 2,4-5 PL 40,1164-1166; *De peccatorum meritis et remissione* 2,31,51-52 PL 44,182-183.

de Dieu, "revêtu d'une chair mortelle, ne mourant que par elle, ne ressuscitant que par elle, par elle seule il s'est mis à l'unisson avec nous pour la mort et la résurrection, en se faisant par elle sacrement pour l'homme intérieur et exemple pour l'homme extérieur"⁶³. La résurrection du Christ possède une double fonction relativement aux hommes: 1.° elle est annonce et "modèle" de notre résurrection, 2.° elle est signe de la puissance de Dieu et source de grâce.

La mort est un mal ontologique également pour le chrétien, mais conçue dans le contexte de la mort du Fils de Dieu, elle prend d'autres dimensions. La mort de l'homme est "anéantie" et surmontée par l'offrande de la mort du Christ⁶⁴. Garant de notre résurrection, qui est destruction de la mort, se porte le Christ souffrant et ressuscité. Son agonie douloureuse est encouragement à l'acceptation intérieure de la mort et des souffrances y liées. St. Augustin comprend la crainte de la mort et il s'en accuse lui-même. Mais simultanément il indique que le chrétien devrait sentir la peur devant une "mauvaise" mort, et non devant la mort comme telle. L'homme, en s'intériorisant dans les mystères de Dieu, peut surmonter la peur de la mort. "Et, pour que l'âme soit moins embarrassée d'adhérer tout entière à l'intégrale vérité, on désire comme suprême récompense cette mort qu'on redoutait auparavant (la mort) c'est-à-dire la fuite, l'évasion hors de ce corps-ci"⁶⁵. L'attitude d'Augustin chrétien envers le problème de la mort est entièrement différente de celle que recommandaient les stoïciens. Il n'ignorait ni ne minimalisait pas le fait de la peur de la mort qui accompagne la vie humaine. En même temps, cependant, il donnait des arguments rationnels, philosophiques et théologiques, permettant de surmonter cette peur. L'affirmation de l'immortalité de l'âme et la foi en la résurrection permettent au chrétien d'accepter la mort.

St. Augustin tire de ses analyses la conclusion suivante: Si la mort est inévitable, il faut donc tâcher que ce soit une "bonne mort". Toujours possible, même à l'heure de la mort, est la réorientation intérieure de l'homme. Mais le plus souvent, la "bonne mort" suit une bonne vie⁶⁷. Eprouver religieusement le mystère de la mort

63. *Trin.* 4,3,6 PL 42,891; BA,t.XV, p. 351.

64. *Trin.* 4,2,4 PL 42, 889.

65. *Ibidem* 4,3,6 PL 42,891.

66. *De quant. an.* 33,76 PL 32,1077; BA,t.V, p. 387. Voir: L. Ballay, *Der Hoffnungs begriff bei Augustinus*, München 1963, p. 171-280.

67. *De civ. Dei* 1,11 PL 41,25-26.

et de la résurrection du Christ est la meilleure préparation à l'entrée dans le mystère de la mort.

L'Evêque d'Hippone attire encore l'attention des vivants sur leurs devoirs envers les morts. Ce sont des devoirs doubles, concernant aussi bien le corps que l'âme. Il existe un devoir d'ensevelir avec respect le corps du mort; en faveur de ce devoir parlent les raisons autant éthiques et psychologiques que bibliques⁶⁸. Le second devoir élémentaire du chrétien est la prière à l'intention du décédé. Monique, mourante, la demandait à ses fils.

La conception de la mort chez St. Augustin, bien qu'elle contienne des éléments pas assez travaillés mérite l'attention de divers points de vue. D'abord, c'est une heureuse union de la description phénoménologique de la mort avec la profondeur de l'analyse philosophique et théologique de sa nature, son origine et sa fonction. Le trait positif de cette conception est l'intégration du réalisme psychologique à l'optimisme doctrinal modéré. Le penseur chrétien antique a observé la parfois tragique dimension de vivre la mort chez les humains, mais simultanément il a indiqué les prémisses doctrinales autorisant les chrétiens à prendre l'attitude de l'espoir. Caractéristiques en cette matière sont les paroles d'Augustin écrites après la perte de sa mère: "Mais pour ma mère, ce n'était ni une mort misérable, ni une mort totale"⁶⁹. La foi en l'immortalité et la réurrection transforme la peur et la douleur de la mort en espoir de l'attente. La solution du problème de la mort, esquissée par l'auteur du *De Trinitate*, diffère essentiellement des principes de la théorie contemporaine de l'"option finale". Le penseur que nous référons, bien qu'il eût vu la gravité du moment de la mort, ne dépréciait cependant pas la totalité de la vie humaine. Uniquement une bonne vie est en état de transformer le mal ontique de la mort en un bien éthique-religieux. Dans l'interprétation de St. Augustin, la mort, bien qu'elle soit sur le plan ontologique une destruction et une privation, cependant, conçue dans le contexte de la mort et de la résurrection du Christ, elle prend un sens eschatologique.

S. KOWALCZYK

Katolicki Uniwersytet Lubelski

68. *Ibidem* 1,13 PL 41, 27-28.

69. *Confes.* 9,12,29 PL 32,776.

La pastoral de la confesión en las conciones de sto. Tomás de Villanueva

I. EL PECADO COMO PERDIDA DE LA AMISTAD CON DIOS

A. *La doble dimensión del hombre en Sto. Tomás de Villanueva*

La consideración del pecado, como respuesta negativa del obrar voluntario del hombre al Dios que le llama, exige como presupuesto indispensable el estudio de la antropología que S. Tomás de Villanueva desarrolla en sus Conciones.

El conocimiento de la constitución y propiedades de la persona humana nos capacitará para una comprensión más profunda del contenido del adjetivo "voluntario".

Su antropología gira en torno a la consideración del hombre como "imagen de Dios", esplendente en Adán y entenebrecida en sus descendientes a consecuencia del pecado. De aquí el primer apartado: *"El hombre imagen de Dios"*.

El primer hombre peca y desde ese momento una finalización nueva, contraria a la inicial y propia de la "imagen de Dios", ejerce su atracción sobre el hombre. Es el "mysterium iniquitatis". Consiguientemente el segundo apartado se titulará *"El "mysterium iniquitatis" en el hombre"*.

El bautizado se enfrenta, pues, a una doble solicitud. El hombre es libre para aceptar una y rechazar la otra, pero la elección es absolutamente necesaria. Será el tercer apartado: *"El equilibrio en la realización humana del propio destino"*.

1.º *El hombre imagen de Dios*

El hombre como "imagen de Dios" constituye el punto de partida del estudio sobre el pecado. Acorde con su tiempo no encuen-

tra problema alguno en la doble narración del Génesis sobre el origen del hombre. No tiene cabida la idea evolucionista, ni tampoco el poligenismo cuando se trata del hombre. Descubre al hombre como efecto inmediato de la acción creadora de Dios. Cautiva la contemplación de las imágenes con que subraya la exclusiva acción divina en el nacer del hombre.

Ciertamente Dios lo ha creado todo. Pero ello no impide que la acción creadora divina se *ex-prese* de manera singular en el hombre. Con estilo peculiar hilvana cuantos textos bíblicos se relacionan de algún modo con la creación del hombre. Mientras las causas segundas intervienen en el surgir de las cosas en general, Dios se muestra celosamente exclusivista en la creación del hombre. Dios creó ciertos elementos que, en continua evolución, originan otras cosas. Explica que el mar, bajo la divina voluntad ordenadora, produce los peces; la tierra, las plantas, etc. Pero ni el mar, ni la tierra, ni el aire, ni el fuego producen al hombre. Este es efecto sólo de Dios. Admitida, pues, la evolución en el ámbito de los seres irracionales, la corta ante el abismo que separa a estos del hombre.

Repetidamente intenta precisar la singular intervención divina en el origen del hombre. La describe con trazos impresionantes e indelebles. Se representa el mundo como un inmenso altar, copia de Dios, en animadas imágenes. Su autor es toda una escuela, dirigida por un experto maestro: Dios. Felizmente sorprende al pintor-jefe, Dios, en la tarea de asignar el trabajo a cada cual. Tú dice a uno, realizarás la imagen de S. Juan; a un segundo le encarga la de S. Pedro y un tercero plasmará aquella de la Magdalena. Son las imágenes laterales del altar: las cosas; porque la central, *el hombre*, en la que se centrarán las miradas y motivará las críticas al mismo tiempo que dará el nombre al inmenso altar, será la expresión y testimonio de la genial inspiración del director de la escuela: Dios. No permite colaboración alguna. Se la reserva exclusivamente. Así el hombre lleva impreso el sello divino, común a toda criatura, con tales caracteres de singularidad que le distancian de todos los demás seres. Porque el hombre además de ser criatura de Dios, en esto igual que todos los demás seres, es también "imagen" y "semejanza" suya¹.

1. *In fer. III post. Dom. III Quadrag. c. II n. 5-7, t. I, 40-42; In Dom.*

Es un concepto frecuentemente repetido por el Santo como base de toda la antropología y de su complejo doctrinal acerca del pecado y de la conversión². De aquí deduce también las magníficas consecuencias que impregnan toda su predicación.

No es fácil precisar en qué consiste esta "imagen" de Dios en el hombre. El texto fundamental se encuentra en una de sus predicaciones cuaresmales. En la naturaleza del alma, afirma, hemos de encontrar la "imagen" de Dios en el hombre: Dios es espíritu y consiguientemente libre, incorruptible, simple, indivisible, etc.; y el alma también. La "semejanza", en cambio, la realiza el hombre a través de sus actos. Como Dios se conoce, y conoce todo lo demás en Sí, y se amó a Sí mismo y todo lo demás, así el alma se conoce y ama a sí misma y todo lo demás.

La "imagen" es indeleble. La "semejanza" puede perderse, reconquistarse y perfeccionarse en cualquier momento. La "imagen" es algo ontológico, natural, pero *dinámico*. Es principio de un dinamismo que la constringe a su propio desarrollo, ayudada por los dones gratuitamente recibidos. A su vez la "imagen" proporciona al hombre cuanto le exige: su realización, la realización de la "semejanza". El Santo acude, para explicarlo, al símil del famélico que posee un silo repleto de grano. Jamás podrá olvidar su hambre y el grano que puede saciarlo, hasta que convenientemente preparado haga uso de ello. Entonces el famélico ha saciado su apetito. La "imagen" desempeña un papel semejante. Convierte al hombre en un ser "*capax Dei*", más aún: la "imagen" es esa "*capacitas Dei*". Como capacidad el hombre es y no es, ya que nos advierte de algo que poseemos y no podemos perder pero, al mismo tiempo, nos presenta un programa a desarrollar. Porque el hombre concreto —"*capacitas Dei*"— es tendencia a ese Dios que puede llenarle. Así el hombre es una existencia dinámica, en vías de realización³.

I Adv. c. VII n. 5-6, t. II, 46-47; In Dom. II Adv. c. I n. 7, t. I, 59-60; In Dom. XX post Pent. n. 1-5, t. III, 288-294.

² Cito la edición *Divi Thomae a Villanova Archiepiscopi Valentini cognomento eleemosynarii ex Ordine Eremitarum S.P.N. Augustini opera omnia*. Cura, studio, sumptibusque PP. Augustinianorum Provinciae SSmi Nominis Iesu Insularum Philippinarum, Manilae 18821-1897.

² *In Dom. XVII post Pent. c. I n. 4, t. III, 196-197; In Dom. XXII post Pent. n. 2-6, t. III, 290-294; In Dom. II Quadrag. c. II n. 6, t. III, 472.*

³ *In Dom. XXII post Pent. n. 1-5, t. III, 288-294.*

"Sed adhuc attende: Deus enim facturus hominem, duo dicit: Faciamus, inquit, hominem ad imaginem et similitudinem nostram (*Gen. 1,26*). Ad imaginem quantum ad naturam; ad similitudinem quantum ad qua-

No es una "capacitas" indeterminada. Es "capacitas Dei", señalando así ella misma el objeto hacia el que tiende: Dios⁴. De aquí

litates. Primo consideranda natura; nam anima non est visibilis neque tangibilis: spiritus ipsa est, et Deus etiam spiritus. In omni loco est Deus, qui partes ipse non habet, secundum quas dividi possit, et ideo ubicumque Deus est, totus est; et idem suo modo animae contigit, de qua theologici dicunt, quod tota est in toto corpore et tota in qualibet parte. Est igitur anima Deo similis quantum ad naturam; est etiam creatam ad similitudinem eius quantum ad qualitates et actus; sicut enim se cognoscit, ita se cognoscit anima; et sicut Deus alia a se in seipso cognoscit, ita anima alia a se distincta in seipsa cognoscit, sicut coelum, stellas, etc... Deus item diligit se, et alia a se; ita anima. Si ergo talem fecit Deus animam, nonne tibi videtur magni ipsam esse valoris et pretii? Ita quidem et hinc est ipsam tam magnam esse, ut solus Deus capacitatem eius implere possit et satiare. Hoc quo magis intelligas, quaero a te: si famescis et horreum plenum tritico domo habes, famem fortassis, pelles memoria, aut etiam possessione horrei? Non utique; quomodo ergo, aut quando satiaberis? Quando alimentum ex tritico confectum sit in stomacho; honor, divitiae, appetitus vindictae et similia satiabunt animam? Non quia omnia haec extra stomachum animae manent. Si ergo animam satiare vis, ama; pone intra te aliquid quod in anima intrare possit; sed scito quod in animam intrare potest solus Deus; unde David dicebat (Ps. 17,15), "satiabor cum apparuerit gloria tua". Et nota quod non dixerit gloriam mundi, divitias eius, pompam et similia, sed gloriam Dei, quia illa sola, et nihil aliud praeter illam, est potens satiare animam. Si videres hominem, qui ut repleret aqua vas amplissimum, acciperet tantum et mitteret in illud tres, quattuorve guttas, nonne illum fatuum iudicares, qui tan exiguo liquore vas tale implendum putaret? Iuste sic putares, quia quod vas quodcumque impleturum est aut in maiore aut saltem in aequali cum vase quantitate debet esse; vide igitur, anima, quia vas es capacissimum, Dei manu fabricatum, et quia Deus ipse te fecit, talis es natura, ut nisi intra te ponatur quod vel aequet te, vel excedat, impossibile sit ut sateris. Solus ergo Deus, qui te inmensum excedit, satiare te potest; unde divitiae, honor et quiddid in mundo est, parum tibi est, satiare te non potest" (*In fer. III post Dom. III Quadrag. c. II n. 7, t. II, 41-42*).

"Comparatio. Sicut, licet quaelibet chorda instrumenti bonam per se, sed iuncta aliis, optimam facit harmoniam; sic, si rerum ordinem cognosceremus, nihil superfluum, nihil diminutum, omnia suis locis et temporibus accommodata, mirabilem facit harmoniam. Si motus coeli et ordinem et influentias astrorum et inferiorum inde surgentiam virtutes; optima melodia. Intellexisti? Gaudium accidentale de hoc beatissimis. Quilibet nostrum suorum temporum videt vicissitudines, quasi unam chordam tangit; in die iudicii, quando omnia luce clarescent, et rerum dispositiones et ordo apparebit, tunc mirabilis facies rerum monstrabitur, et temporum harmonia; sicut si esset hic multae pulchrae imagines nec, incenso lumine omnes admiraremur, qui modo in tenebris sumus, tunc aperta et occulta cordium pandentur, et iudicia Dei cognoscentur, quomodo abscondita sunt. Unum tamen mirabile ponderat Ambrosius (*De Inst. Virg. 3,40 PL. 16, 324*) quod de solo homine non dicitur, et erat valde bonum". Cur hoc de speciosissima omnium creatura corporali tacuit Deus? *Quia bonitas hominis non in fabrica consistit sed in opere: expectavit opus ut laudaret*" (*In Dom. XI post Pent. n. 3, t. III. 156-157*) Cfr. A. TURRADO, "La teología de la caridad en S. Tomás de Villanueva, maestro de la espiritualidad agustiniana": *La Ciudad de Dios* 171 (1958) 564-598.

4. "Neque minor sapientia, si te agoveris quo ad animam: est quippe ingenua et nobilis creatura, perpetua et immortalis, angelo simillissi-

que la imagen de Dios se convierte en el fundamento de la interioridad. Una interioridad que, replegándose sobre sí mismo, le hace conocedor de su auténtico puesto en la creación y de la misión de las cosas: instrumentos de diálogo en su caminar hacia Dios.

Ha acudido a la imagen del pintor para expresar el sello que Dios imprimiera en el hombre mediante su acción creadora. Más como toda comparación, también ésta es incompleta. Porque toda "imagen" remite a quien la contempla a pensar en el autor de la misma. La imagen plasmada en el cuadro es algo inanimado. En cambio, sobre el hombre, "imagen" viviente de Dios y capaz de conocer y amar, pesa la obligación de ponerse, él mismo, en relación con su autor. Este es el programa que le asigna al hombre su propio "ser imagen de Dios". Interiorización para conocerse a sí mismo y en tal conocimiento descubrir la necesidad de interiorizar a Dios por conocimiento y amor. Se conocerá a sí mismo como una capacidad inmensa que, por ser imagen de Dios, sólo El puede colmar. Las cosas son simples migajas⁵. Del conocimiento brotará el amor. Toda imagen que conociera al propio pintor y la belleza de que le adornara, experimentaría la necesidad de una consagración total al amor, alabanza y reverencia del propio realizador.

"Cuán digno y justo es, oh Señor, que te ame la obra de tus manos. Fue don gratuito. Carecías de toda necesidad de él, y sin embargo le creaste. ¿A quién, pues, debía dirigirse? ¿Si un pintor realizara un bellissimo cuadro y le dotara de sentidos para conocer la propia belleza y al pintor que con tanta largeza se la donara, cuál no sería su amor? ¿No emplearía día y noche en darle gracias? Pues, tú, oh hombre, eres imagen de tan grande y admirable pintor no sólo porque te crea-

ma, ad imaginem Dei facta, Dei capax, futura quandoque civis coelorum et angelorum socia: "Habemus, quippe, thesaurum istum in vasis fictilibus", ut ait Apostolus (*II Cor. 4, 7*). O anima, si cognosceres excellentiam et dignitatem tuam tan perpetuam, et ineffabilem gloriam, et sublimitatem quam expectas! Quomodo dedigneris delicere te ad amorem et cupiditatem horum terrenorum lucrorum! Quomodo horreres foedare tuam pulchritudinem foedo isto luto libidinum!... (*In Dom. II Adv. c. I, n. 3, t. I, 91*).

"O vere animae magna excellentiae! Magnum prodigium! Amplius quam si totum mare vasculo claudas. Quid maius Deo? Infinitus est. Quid minus anima? Omnium spirituum ultima est; et tamen Dei capax est, quem licet capiat non concludit..." (*In Dom. Septuag. c.V, n.8, t.I,227*).

"Tres magnae dignitates in homine: prima, quod ad imaginem Dei est; secunda, quod capax Dei est; tertia, quod liber est. O quantus est homo, qui Deum capit!..." (*In fer. IV Cinerum c.III n.4, t.I,317*).

⁵. *In fer. III post Dom. III Quadrag. c.II n.7, t.II, 42*.

ra sino también porque en ti se pintó a sí mismo; has sido creado a su imagen para que tu semejanza con El fuera un motivo más fuerte de amor. ¿De cuán grande crimen serás reo, si olvidas tal gracia y tan gran beneficio? A El le debes cuanto eres, cuanto puedes, cuanto sabes, en una palabra, todo. ¿A quién se deben los frutos sino a quién plantó el árbol? Por tanto debes amar a Aquel que te dotó de la facultad de amar; debes consagrar tus pensamientos a Aquel que te dio la facultad de entender y tus deseos a Aquel que te adornó de la potencia de desear. Si no diriges a El todos tus pensamientos, o no le entregas todo tu amor; si algo deseas, sabes, haces o piensas en algo que no sea El o por El, eres ladrón y no es tuyo lo que das”⁶.

Así, pues, la “imagen de Dios” en el hombre está pregonando su dependencia de Dios, grita a voces la relación ontológica que une al hombre con Dios y, a su vez, le *explicita* sus consecuencias.

Además el hombre se mueve en el mundo de las cosas y también estas son portadoras de mensaje. Se representa el mundo material como el inmenso y ordenado palacio divino⁷ y casa del hom-

6. *In Dom. XVII post Pent.* c. I n. 4, t. III, 196-197; *In Dom. XXII post Pent.* n. 15, t. III, 288-294.

“Natura nihil otiosum dimittit; natura omnibus statuit finem et, in illum semper omnia tendunt. Ecce coelum per momentum non quiescit a motu indito; stellae influunt continuo et illuminant noctem; sol diem; elementa mixta semper producant; terra si cessat a motu, non cessat a germine florum, herbarum et messium; arbusta vere producant flores, frondes, fructus, hieme vero alimenta sumunt in radice; animalia continuis actionibus occupantur; et si nocte dormiunt, naturales vires cibum assumptum decoquunt; motivae vires quiete restaurantur. Dic mihi, quid in tota natura otiosum? Quae virtus cessat ab opere? Quae res operatione caret? Adamas trahit ferrum; saphirus purgat oculum: et ita in virtutibus herbarum pones exemplum. Quid dico de natura? Ipse naturae Conditor non est otiosus; nam de se dicit (*Joh. 5,17*): “Pater meus usque modo operatur, et ego operor”, nam quae operatus sum creando, continue operor conservando: sicut enim lumen a sole, ita omnis criatura a Creatore; et ut ait propheta Habacuc (15): Unum opus ego facio, “quod nemo credet cum narrabitur” quod intelligitur de opere Incarnationis. Sed etiam angelus otiosus non est (*Ps. 84,5*): “Beati qui habitant in domo tua Domine, in saecula saeculorum laudabunt te”. Si nihil otiosum in mundo, o homines, “quid hic statis tota die otiosi? Nihil in otio, et solus homo erit otiosus? Qui minus debet esse, erit otiosus. Non ita lego de coeteris sicut de homine; solius hominis proprius est labor. Psalmus (17,5): “In labore hominum non sunt”. Posuit Deus hominem in paradiso ut operaretur ibi: in paradiso operaturus eras et requiesces in exilio. Vide Augustinum (Super Genesim (*De Gen. ad Lit. VIII, 8,16 PL. 34, 379, CSEL. 28, I, 255-256*) et S. Thomas. Ecce soli homini dicitur (*Gen. 3,17*): “In sudore vultus tui vesceris pane” nam, quae ratio otii, ubi tanta causa negotii. Ecce obligat te et misericordia. Ecce fecit te, alit te, protegit te: omnia dedit tibi. Si modicum hoc est agonem, labores, passionem, mortem, sepulturam eius? qua laude quo servitio, qua devotione, quo amore, qua tribulatione, pro ipso rependam?” (*In Dom. Septuag. c. IV n. 4, t. I, 220-221*).

7. *In Dom. I Adv. c. I n. 6, t. I, 3.*

bre⁸; pero también como el gran altar en el que Dios se manifiesta al hombre a través de las imágenes de la creación⁹. Las cosas todas, en su lenguaje callado de ofrecimiento ininterrumpido de sus frutos al servicio del hombre, le gritan: Reconoce al dador y muéstrale tu gratitud¹⁰. Y el hombre ciertamente puede comprender su lenguaje; mejor, es el único capacitado para comprenderle¹¹.

En conclusión: El hombre por ser "imagen" de Dios dice relación a Dios. Relación y dependencia continuamente recordados en el mensaje del mundo de las cosas y en la obra conservadora de Dios. A su vez el "ser imagen" de Dios reviste el carácter de beneficio, que exige una correspondencia: La transformación de esa dependencia objetiva de Dios en dependencia subjetiva. Urge al hombre a que en su interioridad conozca su dependencia de Dios y, conocida, procure realizarla mediante el amor transformado en un canto de agradecimiento y gratitud a la generosidad divina.

La "semejanza" del hombre es realizable mediante la conformación de toda la actividad libre del hombre, conocimiento y amor, con las exigencias ontológicas del ser humano. La "semejanza" no consiste en los dones gratuitos, ni simplemente en los actos humanos de conocimiento y amor. El hombre, ayudado por la gracia, crea su "semejanza" cuando sus actos logran ser expresión adecuada de la constitución ontológica de que proceden. Ahora comprendemos que la "imagen" sea inamisible, mientras que la "semejanza" podemos perderla, recuperarla y perfeccionarla hasta la revelación final de los hijos de Dios, porque el hombre-"imagen" puede aceptar ("semejanza") la invitación de Dios o rechazarla (pérdida de la "semejanza")¹². El hombre puede transformar su estar objetivamente ordenado a Dios ("capax Dei") en un encuentro personal con El, pero también puede, a pesar de la omnipotencia divina y la dependencia humana, frustrar totalmente el plan.

8. "Creavit Deus primum mundum, quasi domus hominis, et, facta domo, condidit habitatorem, coelum, terram, arbusta, animalia, mundum, multo pulchriorem, solem fulgentiorem. Hei, hei. Omnia inficit peccatum: coelum et elementa et herbarum virtutes, ut agnoscens quantum Deo displiceat peccatum" (*In Dom. Septuag.* c. III n. 1, t. I, 212).

9. "...quid putas mundus iste est, nisi magnum quoddam altare, Dei notitiam per varias imagines hominibus repraesentans" (*In fer. III post. Dom. III Quadrag.* c. III n. 6, t. II, 41). *In Dom. XI post Pent.* n. 2, t. III, 155.

10. *In Dom. IV Adv.* c. I n. 2, t. I, 115.

11. *In Dom. Sexag.* c. V n. 11, t. I, 268.

12. *In Dom. I Adv.* c. I n. 3, t. I, 1-2; *In dom. XXII post Pent.* n. 7, t. III, 293-294.

Dios impuso al hombre un precepto de fácil cumplimiento: la abstención del fruto del árbol de la vida. No era una tentación. Dios, en su infinita sabiduría, le ofrecía la mejor de las oportunidades para que se realizara como persona abriéndose a Dios como respuesta a su llamada. El Señor esperaba que el hombre, al ser consciente de los dones recibidos, rompiera en un canto de alabanza y acción de gracias, expresión de obediencia y reconocimiento de dependencia¹³. Tal precepto constringía al hombre a una elección entre Dios y sí mismo, entre el amor a Dios y el amor a sí mismo. El primer hombre, que gozaba de la justicia original y de una "coasistencia" divina de que nos habla Sto. Tomás de Villanueva¹⁴, se encontraba en condiciones inmejorables para penetrar en lo profundo del mensaje de la naturaleza humana y responder debidamente. La consciencia de tales posibilidades sedujo al orgullo humano y el Dios, que había arriesgado su plan sometién-dole a la libertad humana, recibió un catastrófico no. Era el pecado original, el pecado del primer hombre.

A partir de este momento la imagen de Dios en el hombre aparece obnubilada, privada de su esplendorosa belleza. Su "semejanza" había desaparecido. A título de solidaridad, fundada en la descendencia de Adán¹⁵, todo hombre presenta en su "imagen" la

Porque era libre y se encontraba en condiciones inmejorables: "O quam pulcher erat tunc homo, quam felix! Primo, libertate sui; secundo dominio sui integro; tertio, intelligentia pura et grandi; quarto, consortio angelorum; quinto, immortalitate. Adduxit Dominus ad eum omnia anima-lia, ut ei obedientiam praestarent tanquam domino et ut nomina eis imponerent. Quam sapiens, qui iuxta proprietatem indidit nomen unicuique conveniens" (*In Dom. Septuag.* c. III, n. 1, t. I, 213).

13. *In Dom. Septuag.* c. III n. 2, t. I, 214.

"Acceptit praeceptum de non comedendo non quia pomum malum sed quia obedientia bona, et ut recognosceret superiorem" (*In Dom. Passionis* c. IV n. 3, t. II, 166).

14. "Quattuor damna in interioribus, laesio in naturalibus per rebellionem appetitus ad voluntatem: Cor meum conturbatum, substractio gratiarum et originalis iustitiae, gratiae Dei et coassistentiae dominicae: dereliquit me virtus mea; caecitas intellectus tan in cognitione naturali, quam in revelata; lumen oculorum ipsum non est mecum; amissio patriae coelestis et angelorum societatis: amici mei adversum me apropinquaverunt" (*In Dom. I Adv.* c. VI n. 2, t. I, 39).

15. *In Dom. Quinquag.* c. III n. 4, t. I, 288; *In fer. VI post Dom. III Quadrag.* c. n. 8, t. II, 56.

"Pater Adam omne patrimonium et haereditatem nostram pro nobis sibi a Deo datam consumpsit, scilicet, gratiam, virtutes et dona; pauperes ergo fecit spiritualium donorum, et ita nascimur pauperes, dicente Apostolo (*I Tim.* 6,7): "Nihil intulimus in hunc mundum" (*In Dom. Septuag.* c. IV n. 1, t. I, 219).

mancha del primer pecado y sufre la esclavitud, con todas las consecuencias, del "mysterium iniquitatis", que aquel introdujera¹⁶.

La humanidad entera vivía la impotencia de trasladar al de la operación específicamente humana su relación ontológica con Dios. No podía reconquistar la "semejanza". La "imagen" de Dios en el hombre cobra de nuevo valor. Es presentada como fundamento del cristocentrismo de toda conversión después de la caída en el pecado. Nada pudieron los patriarcas, ni Moisés, ni los profetas. La redención del hombre, "imagen" de Dios, sólo podía ser obra del Divino Samaritano, Hijo de Dios e Imagen perfecta y consustancial con el Padre¹⁷. Hermosísimas son las imágenes que dedica a la descripción del combate entablado entre Cristo y las potencias del mal, introducidas en el mundo por el pecado¹⁸. Encarnación y muerte redentoras son las dos fases de la encarnizada lucha que enfrentara al Príncipe de la gloria, el Verbo Encarnado, ansioso de la redención de la humanidad, la joven pudorosa que había sentido la garra atrozmente ultrajante de Satán. La naturaleza humana, belleza sin igual en su origen y reflejo de la armonía divina, presentaba una afrentosa marca que, viviendo alejada de su Creador, era incapaz de borrar¹⁹. Se entabla una batalla que traspasa los límites de una contienda privada. Intervienen la divinidad y la humanidad en la persona del Verbo y la presencian los ángeles y también las fuerzas del mal²⁰. Triunfó Cristo, el nuevo David, y Dios pudo alegrarse con la reconquista de su obra predilecta. Era una nueva llamada a todos los descendientes de Adán por la que Dios

16. *In Dom. I Adv. c. VI n. 2, t. I, 39; In Dom. Passionis c. VI n. 4, t. II, 166-167; In Dom. Septuag. c. I n. 1, t. I, 200; In fer. IV post Dom. I Quadrag. c. VII n. 2, t. I, 381.*

"Gratis vos vendidit doemoni pater vester Adam; gratis vos redemit pater vester Christus; gratis vos subiecit potestati doemonum genitor vester; nam, quaeso, ubi praemium, ubi pretium?, quid ei dedit doemon pro vobis?, pro scientia mali, pro experimento mali? Hoc effert doemon; hac denique praestitit. Alias mendax et pater mendatii: in hoc verax extitit, quod stipendium peccati sui nobis reliquit in haereditatem pro miserabili servitute, qua servimus tyranno". (*In fer. VI post Dom. III Quadrag. c. III n. 5, t. I, 61*).

17. *In Dom. I Adv. c. VI n. 2, t. I, 39-40; In Dom. II Adv. c. I n. 7, t. I, 60; In Dom. I Adv. c. VII n. 2-6, t. I, 44-47.*

18. *In Dom. I Quadrag. c. I n. 1-3, t. I, 334-342; In Dom. I Quadrag. c. II n. 1-4, t. I, 342-346; In Dom. I Quadrag. c. III n. 2-4, t. I, 346-350; In Dom. I Quadrag. c. VIII n. 3, t. I, 381; In Dom. I Quadrag. c. VIII n.1, t. I, 374.*

19. *In Dom. I Quadrag. c. I n. 1, t. I, 334; In Dom. I Quadrag. c. VIII n. 3, t. I, 381.*

20. *In Dom. I Quadrag. c. VII n. I, t. I, 374.*

repetía su invitación al diálogo amoroso que la humanidad rechazará en el primer hombre. Es un segundo título que, inscrito en la persona humana, le habla de su pertenencia a Dios. Un doble título; pues, liga ahora al hombre con Dios. Título de creación y título de redención, en nada inferior al primero y sí más laborioso, ya que el primero es efecto de una sentencia divina creadora, mientras que el segundo exigió como fuente originante la muerte del Dios-Hombre²¹.

La redención ofrece al hombre la ayuda necesaria para la restauración de su "imagen" mediante la realización de la "semejanza" y le traza, al mismo tiempo, el camino a seguir en tal rehabilitación²².

El hombre tiene, pues, de nuevo abierto el diálogo con Dios. Le corresponde hablar. Y de nuevo nos encaramos con el misterio, porque la apropiación de los méritos redentores ha de ser tarea individual realizada mediante el bautismo. Pero el bautismo mismo es ya la gran elección del hombre, que solamente realizará con la ayuda de la gracia.

Efectivamente el hombre responde en el bautismo a la llamada de su naturaleza (creación), vigorizada por su repetición en la muerte redentora de Cristo. Así hace efectiva la magnífica solidaridad de los hombres con Cristo e inicia el caminar transformante de la "imagen" del hombre terreno que Adán le legara en la del hombre celeste en Cristo²³.

El bautismo no se agota con la liberación de los lazos que le impedían actuar en conformidad con su dinamismo natural. El bautismo principalmente es un entrar en la nueva economía de la Redención y comprometerse en la realización de la "semejanza" con Dios, tal como le exige el ser "imagen" de Dios. Este doble aspecto del bautismo lo expone claramente Sto. Tomás de Villanueva, aunque no iguale a los minuciosos estudios de los autores modernos. Hace una breve alusión a las promesas bautismales, a la inmersión en el agua, a la unción, a la entrega de la vestidura blanca y al simbolismo de la luz. Aquí ha encontrado la ocasión pro-

21. *In Dom. III Quadrag. c. IV n. 3, t. II, 26; In Dom. II Adv. c. I n. 8-9, t. I, 60-62; In Dom. Septuag. c. I n. 2, t. II, 202; In Dom. II Quadrag. c. IV n. 3, t. II, 26.*

22. *In fer. IV post Dom. III Quadrag. c. I n. 8-9, t. II, 56-57; In fer. VI post Dom. III Quadrag. c. III n. 4, t. II, 61.*

23. *In fer. VI post Dom. III Quadrag. c. I n. 6, t. II, 56-57.*

picia para exponer que el bautismo es la respuesta del hombre, por sí o por sus padrinos, a la llamada de Dios. El candidato, renunciando y apartándose del "mysterium iniquitatis", pide ser contado entre los seguidores de Cristo. Es la gran determinación humana. Y como si el peticionario no hubiera penetrado en el profundo significado de ella, la Iglesia se esfuerza en hacérselo comprender con el rito de la inmersión.

"Tú, oh cristiano, eres sepultado con Cristo para que a Él sólo consagres tu vida. Siguen la unción por la que el cristiano es consagrado templo vivo de Dios; la luciente candela de la vida nueva, animada por la caridad y el blanco vestido bautismal, expresión de la inocencia recibida en la liberación del pecado".

El bautismo es la gran promesa de fidelidad eterna y consagración a Dios, por la que el pecador, sumergido en el misterio redentor y agregado a la comunidad cristiana, recobrará la conciencia de ser "imagen" de Dios, de las exigencias que ello comporta y de las posibilidades de realizarlas²⁴.

2.º—El "mysterium iniquitatis" en el hombre

El sentido dinámico de la promesa bautismal se hace visible ante la presencia del "mysterium iniquitatis".

La nueva economía de la redención es una realidad consoladora, pero la existencia del "mysterium iniquitatis" es también una realidad de experiencia continuada. La consecuencia del primer pecado fue la interiorización en cada hombre del "mysterium iniquitatis" por medio de lo que los teólogos designan "fomes pecca-

24. "Secundo oportet et cognoscas quis es conditione sive professione, nempe christianus. Et quid est esse christianum, nisi esse discipulum Christi, de schola Christi, militem Christi, imitatore Christi? Hanc quippe regulam professus es, scilicet christianismum: unde oportet te vitam agere christianam. Ad hoc autem tria debes considerare: professionem tuam, regulam tuam quam professus es, et exemplar regulae, cui tu debeas conformare. Professio tua altissima est: si eam bene consideres, ut credo, totus contremisces. Ecce in baptismo, quando professus es hanc regulam, et patrini tui quasi fideiussores tui, tuo nomine tecum astiterunt coram Domino in Ecclesia, primo interrogatus est; abrenuntias Satanae et omnibus pompis eius? Ex eorum illorum respondisti: abrenuntio; non enim poteris Deo servire et doemoni; et ideo annumerandus familiae Christi, oportuit primum te adiurare contrarium. Deinde immersus es in aquam et Domino conseptus, ut soli illi vivas qui suam vitam dedit pro te mortuus mundo. Deinde tertio unctus chrismate et oleo sancto, et sanctificatus et

ti”²⁵. El triunfo de Cristo sobre la muerte y el pecado no fue tal que liberara al hombre de su elección responsable frente al pecado. Le redujo a una situación tal que, aún haciendo sentir su peso, no pudiera imponer su dominio sin la colaboración del mismo hombre: “Nuestra redención es una realidad pero aún no se ha manifestado; está incoada, pero aún no es perfecta, mejor, es perfecta en cuanto al mérito, más no en cuanto a los efectos...”²⁶.

El “mysterium iniquitatis” sigue siendo una realidad aún después de la obra redentora. Despliega la fuerza suficiente para sumir al cristiano en la duda sobre la eficacia de la redención y en la desorientación. Se opone a la plena realización de los hijos de Dios y mantiene al hombre en una tensión continua, llamando incansablemente a las puertas de la voluntad humana. Actúa en la oscuridad minando la cuidadosa respuesta a los requerimientos internos de Dios y hasta derribando fácilmente las defensas naturales, si no encuentran un sólido apoyo sobrenatural²⁷. Interiorizado en el hombre por el consentimiento en el pecado avanza, por su tendencia a la repetición, asombrosamente en la conquista del hombre²⁸ y le somete a una humillante esclavitud, ante la cual las tiranías humanas no pasan de simples reflejos²⁹.

Sto. Tomás de Villanueva se sirve de las más variadas imágenes. A veces lo describe como un vendaval irresistible cuyo único muro de contención es la palabra —la llamada— de Dios³⁰; algo

Domino in tabernaculum, domicilium et sanctuarium sempiternum. Quarto indutus es veste candida, et dictum est tibi: accipe vestem candidam, immaculatam, quam proferas ante tribunal Christi; per quam designatur innocentia baptismalis, quae tibi data est, mundato originali peccato. Quinto data est tibi lucerna ardens, quae designat fidem caritate formatam, quam pollicitus et incensam conservare usque ad mortem. Ecce tuam professionem! an servaveris eam tu videris...” (*In Dom. III Adv. c. I n. 4, t. I, 93-94*).

25. *In fer. IV post Dom. I Quadrag. c. II n. 13, t. I, 416*.

26. “Facta est ergo iam reparatio, sed nondum propalata; incohata est, sed nondum perfecta, immo perfecta quidem iam merito, sed nondum effectu; siquidem “Salvatorem expectamus D. N. J. Christum, qui reformavit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae” (*Phil. 3,20*). Venit Salvator animarum, venit iterum salvatore corporum: iam viva est radix, sed nondum rami vivificati” (*In Dom. I Adv. c. VII n. 7, t. I, 48*).

27. *In Dom. I Adv. c. VII n. 6, t. I, 47-48; In fer. IV post Dom. I Quadrag. c. II n. 13, t. I, 415-416; In Dom. III Quadrag. c. II n. 5, t. II, 12; In fer. II post Dom. IV Quadrag. c. I n. 4, t. II, 110-111*.

28. *In Dom. Passionis c. IV n. 3, t. II, 158; In fer. II post Dom. IV Quadrag. c. II n. 8, t. II, 95*.

29. *In fer. VI post Dom. IV Quadrag. c. II n. 4 t. II, 116-117; In Dom. I Adv. c. VII n. 5, t. I, 46*.

que ensordece, vulnera el alma, la endurece e inhabilita para toda obra buena³¹. Es el terreno pedregoso que impide la adecuada acogida de la semilla divina de la gracia³².

Los habituados, según la denominación del pensamiento tradicional, posibilitan la más clara constatación del dinamismo extensivo del "mysterium iniquitatis" interiorizado en el hombre por el consentimiento. Sus facultades, que deberían ser causa de los actos de retorno a Dios, quedan inutilizadas con vistas a desempeñar su papel:

"Aquel enfermo que hacia treinta y ocho años que yacia en el lecho, representa al pecador que vive endurecido y obsesionado en su pecado, cuyo corazón carece de fuerza para pensar, cuya boca no se abre a la alabanza y cuyas manos son estériles en acciones, y aún cuando esté próximo a la piscina, nunca es curado, porque no desciende a ella"³³.

Algunos pecadores, los que pecan por debilidad, experimentan de manera tan implacable el poderío del pecado que caen como dominados por una necesidad, no absoluta ni irresistible, pero sí tal que sus víctimas son "non tam miseri quam miserandi"³⁴.

Sto. Tomás de Villanueva afirma explícitamente la dinamicidad del pecado al hablar de los efectos del sacramento de la penitencia. Un pecado llama a otro, dice, porque el alma que ha traspasado el umbral de las tinieblas no se avergüenza de adentrarse cada vez más en la oscuridad. Descuidada la confesión del primer pecado, éste prosigue su acción hasta destruir las defensas que se oponen a su avance y hundirle en el profundo de la desgracia³⁵. El pecado actúa algo así como la levadura en una masa. Realiza su obra en cuatro etapas: "consensus, opus, consuetudo, contemptus"³⁶. Cuantos se encuentran en el primer o segundo estadio fácilmente son perdonados, ya que la fermentación aún no ha logra-

30. *In Dom. Sexag.* c. III n. 4, t. I, 252-253; *In Dom. Sexag.* c. I n. 1 t. I, 242.

31. *In Dom. Passionis* c. II n. 9, t. II, 149.

32. *In Dom. Sexag.* c. III n. 8-11, t. I, 254-257; *In Dom. Passionis* c. II n. 9, t. II, 149.

33. *In fer. VI post Dom. I Quadrag.* c. I n. 4, t. I, 445.

34. *In fer. VI post Dom. I Quadrag.* c. I n. 6, t. I, 447; *In Dom. III Quadrag.* c. III n. 6, t. II, 22-23; *In Dom. III Quadrag.* c. IV n. 5, t. II, 27-28.

35. *In Dom. Passionis* c. IV n. 3, t. II, 158.

36. *In fer. VI post Dom. IV Quadrag.* c. II n. 4, t. II, 116.

do profundidad. Los encuadrados en el tercer estadio se enfrentan con graves dificultades, y quienes ya han alcanzado la veta del cuarto estadio difícilmente serán perdonados. No porque Dios no sea misericordioso, sino porque el que desprecia a Dios merece ser despreciado por El³⁷.

El recidivo manifiesta la potencia del pecado en su máximo rendimiento. Todas sus facultades quedan entenebrecidas y puede llegar a tal grado que la voz de su conciencia resulte imperceptible. Es el formidable castillo, dotado con abundancia de argumentaciones falaces, que impiden toda posible infiltración de las inspiraciones divinas, aunque sin negar la omnipotencia divina.

El "mysterium iniquitatis" hace de la tentación la compañera inseparable del hombre. Vencida la primera se presentará la segunda, y rechazada ésta, dispóngase a afrontar la tercera. Vivir en la carne y no sentir sus estímulos es un contrasentido. La pureza cristiana no consiste en la ausencia de tentaciones, sino en la superación de las mismas. El alma se verá tanto más acosada cuanto más delicadamente responda a los deseos del Señor³⁸. No le interesan a Satán los mundanos, los que fácilmente se someten a sus caprichos. Prefiere a los miembros activos. La tentación se inicia precisamente con el entregarse a Cristo y va incrementándose a medida que el denario de la gracia recibida despliega su eficacia. Como si cuanto más se distanciara del mundo, tanto más sintiera su peso³⁹.

3.º *El equilibrio en la realización humana del propio destino*

Dos fuerzas de ilimitada potencialidad se disputan la posesión del ser humano incompleto. Ambos, Cristo y Satán, exigen una entrega total⁴⁰. Entre ellos, y también entre sus miembros, impera la

37. *In fer. VI post Dom. IV Quadrag. c. III n. 6, t. II, 132; In fer. VI post Dom. IV Quadrag. c. II n. 4, t. II, 116-117.*

38. *In Dom. I Quadrag. c. IV n. 2, t. I, 135; In Dom. I Quadrag. c. VI n. 2-3, t. I, 364-366; In Dom. I Quadrag. c. VIII n. 3, t. I, 381; In Dom. I Quadrag. c. IV n. 1, t. I, 350; In fer. post Dom. I Quadrag. c. II n. 13, t. I, 415-416; In Dom. III Quadrag. c. I n. 9, t. 2, 8-9.*

39. *In Dom. I Quadrag. c. V n. 1, t. I, 358-359; In fer. post Dom. I Quadrag. c. II n. 13, 415-416; In Dom. III Quadrag. c. I n. 9.*

40. *In Dom. I Quadrag. c. III n. 4, t. I, 349-350; In Dom. I Quadrag. c. IV n. 2, t. I, 351-352.*

más absoluta incompatibilidad⁴¹ de doctrina⁴², de programa⁴³ y de desenlace⁴⁴. Tal situación obliga al hombre a una elección continuada⁴⁵ porque la libertad convierte al hombre en un ser ambivalente: capaz de realizar plenamente su destino, y también de entregarle al más lamentable fracaso⁴⁶. Ni el pecado puede triunfar, ni Cristo asentará su reinado sin el consentimiento humano⁴⁷. El hombre es libre y "totus mundus non potest facere vim arbitri"⁴⁸. Urge, pues, que el bautizado, consolidadas sus fuerzas naturales con las adquiridas y con la gracia, transforme su vida en una elección y adhesión cada vez más íntima a Cristo frente al "mysterium iniquitatis"⁴⁹. Ya en el bautismo recibe todos los medios necesarios para conseguir este fin. Además Dios, los santos, la Iglesia triunfante, están siempre dispuestos a prestarle su ayuda a la menor indicación. Por otra parte, Cristo nos ha trazado en su vida mortal el camino a seguir en medio de la tentación⁵⁰. Y el pecado no consiste en la tentación, sino en el consentimiento⁵¹, que ninguna potencia puede arrancar al libre albedrío⁵². Si el bautizado cae, peca "tua

41. *In fer. post Dom. IV Quadrag. c. II n. 5, t. II, 93-94; In Dom. Sexag. c. I n. 4, t. I, 245-246; In Dom. Sexag. c. III n. 10, t. I, 256; In fer. III post. Dom. I Quadrag. c. II n. 3, t. I, 390.*

42. *In Dom. I Quinquag. c. II n. 7, t. I, 282-283; In fer. II post Dom. IV Quadrag. c. II n. 4-5, t. II, 93-94; In Dom. I Adv. c. VII n. 12, t. I, 52.*

43. *In Dom. I Adv. c. IV n. 6, t. I, 28-29.*

44. *In Dom. I Adv. c. IV n. 6, t. I, 28-29; In Dom. Septuag. c. V. n. 8-9, t. I, 226-227.*

45. *In Dom. I Adv. c. I n. 3-4, t. I, 1-2.*

46. *In Dom. III Quadrag. c. IV n. 6, t. II, 28-29.*

"Homo taliter conditus est, ut ratione arbitrii possit supra se ascendere ad angelicam dignitatem, aut infra se ad brutalem indignitatem, imo sic factus est, ut possit esse quod velit, ideo dicitur a Pico de Mirandola chamaleon, quia se potest ut vult. Angelus terminatus ad unum, non potest in aliud configurari, homo potest, quamvis haec potestas impotentia sit, nec ideo maior potestas in homine, quam in angelo sed maior infirmitas arguitur" (*In fer. IV Cinerum c. III n. 3, t. I, 317*).

47. *In Dom. I Quadrag. c. I n. 4, t. I, 338; In Dom. I Quadrag. c. VI n. 12, t. I, 372-373; In Dom. I Quadrag. c. VIII n. 4, t. I, 375-376; In Dom. III Quadrag. c. IV n. 3, t. II, 25-26.*

48. *In Dom. III Quadrag. c. IV n. 6, t. II, 28-29.*

49. *In Dom. II Adv. c. II n. 3, t. I, 67-68; In fer. IV post Dom. I Quadrag. c. III n. 1-2, t. I, 449-450.*

50. *In Dom. Quadrag. c. VI n. 12, t. I, 372-373; In Dom. I Quadrag. c. IV n. 6, t. I, 356.*

51. *In Dom. IV post Epiph. c. II n. 6, t. I, 190-191; In Dom. I Adv. c. VII n. 6, t. I, 47-48; In Dom. I Adv. c. VII, t. I, 380; In Dom. I Quadrag. c. VI n. 2, t. I, 364-365; In fer. V post Dom. III Quadrag. n. 2, t. II 45.*

52. *In Dom. III Quadrag. c. IV n. 6, t. II, 28-29.*

culpa, tua superbia", concluye casi despiadadamente, "tua inertia victus es ac propterea iustissimas poenas victus lues"⁵³.

Si el pecado es una decisión libre y voluntaria y el "mysterium iniquitatis" opera sin interrupción, es necesario reactualizar en cada momento propicio aquella primera opción tomada en el bautismo.

B. *El pecado en la predicación del Santo*

Ahora explicitaremos la oposición existente entre el pecado y la antropología delineada en las páginas anteriores: *El pecado como un rehusar la llamada divina al desarrollo de la imagen*.

En el segundo apartado matizaremos un poco más esa oposición calificándola de ingratitud e injusticia: *El pecado como ingratitud e injusticia para con Dios*.

Finalmente el pecado-transgresión origina un desorden que, partiendo del propio pecador, se extiende a toda la creación: *Aspecto anticomunitario del pecado*.

1.º *El pecado como un rechazar la llamada divina al desarrollo de la imagen*.

El hombre, "imagen" de Dios y "capax Dei" logra su plenitud en la medida en que enriquece progresivamente la "imagen" con la "semejanza" creada con un actuar consciente y libre. La presencia de la "semejanza" dota a la "imagen" de esplendor y belleza y, paralelamente, con su ausencia languidece y se desdibujan sus contornos⁵⁴. Así el pecado, en cuanto que causa la pérdida de la "semejanza", viola la naturaleza humana, no entendida biológicamente, sino en cuanto "imagen" de Dios y "capax Dei".

Sto. Tomás de Villanueva también formula explícitamente esta idea al considerar que el ser espiritual del hombre, su naturaleza espiritual, es "quasi regula tuorum actuum".

Si es hombre ha de llevar una vida racional que el Santo identifica con la vida virtuosa. Ser virtuoso es la manifestación acorde

53. *In Dom. I Quadrag.* c. VI n. 12, t. I, 372-373; *In Dom. I Quadrag.* c. I, n. 4, t. I, 338.

54. *In fer. IV Cinerum* c. II n. 3-4, t. I, 302-303; *In Dom. I Quadrag.* c. III n. 2, t. I, 348; *In Dom. I Adv.* c. VII n. 5, t. I, 46-47; *In Dom. II Adv.* c. I n. 7, t. I, 59-60.

con lo que el hombre es en realidad, al igual que de toda planta esperamos el fruto que le corresponde. Y, sin embargo ¿qué es el pecado? Es un aborto de la naturaleza y su falsificación. El pecador no conserva de hombre más que su aspecto externo. El pecado le convierte en zorra, puerco, mulo, dice con expresiones que suenan a raras. El pecado es una realidad tan brutalmente destructora que solamente puede explicarlo la ignorancia de la dignidad humana y de la finalidad a que está llamado el hombre. Ofuscación y ceguera que contrajo el hombre en el pecado de Adán. Pecar es rebajarse, envilecerse y entregarse a la abyección; es, dice toscamente, convertirse en una bestia⁵⁵.

La "imagen" de Dios imprime en el hombre un movimiento de interiorización, base del propio conocimiento y de su situación entre Dios y la creación irracional para elevarse finalmente al conocimiento y amor de Dios.

El pecado es exteriorización, propia ignorancia, perderse en las cosas, impidiendo así la elevación desde el conocimiento de sí mismo al conocimiento y amor de Dios⁵⁶.

Mientras el alma intelectual desarrolla su vida en conformidad con su naturaleza racional a través de los actos de conocimiento y amor, el pecado ejercita todos estos actos "in contrarium"⁵⁷.

Por ello el alma se siente insatisfecha y decepcionada con los

55. *In Dom. III Adv. c. III n. 5, t. I, 108-109; In Dom. III Adv. c. I n. 3, t. I, 91-92; In Dom. Sexag. c. V, n. 13, t. I, 269; In Dom. II Quadrag. c. II n. 2, t. I, 467-468.*

"Monia secundum genus suum germinant; et quale est semen tale est fructus; quomodo tu solus degeneras? Non secundum genus tuum seminatus solus: ex Deo natus secundum spiritum, non de spiritu, sed de carne metis corruptionem. Dei semina recipis, fructum doemoni reddis. Quare non sicut seminatus est ager animi tui, sic germinat. Ecce ad similitudinem Dei factus, Dei radicem habes, et fructus mortis emititis? Cur non operam sequuntur naturam? Cur non secundum naturae genus est germen operationis? Herba generi respondet suo; tu non respondes generi tuo: tritici granum sparsum terrae generis sui granum reddit, et tu degeneras: fruges non adulterant sui sinceritatem seminis, tu adulteras puritatem animae, vigorem mentis, corporis castitatem. Fecit Deus hominem de limo; ecce agrum; dedit ei spiritum; ecce semen agri; et in anima "inspiravit spiraculum vitae. Ecce in carnis agro animam, spiritum coelestem seminavit, et in agro animae spiraculum gratiae seminavit..." (*In Dom. Sexag. c. V, n. 26, t. I, 273*).

56. *In Dom. III Adv. c. I n. 3, t. I, 91-92.*

57. *In Dom. Septuag. c. IV n. 5, t. I, 222.*

resultados obtenidos del mal empleo de las criaturas. El pecado es la frustración de la naturaleza humana⁵⁸.

La anomalía del pecado resalta con mayores dimensiones, cuando consideramos al pecador como cristiano. En éste ya no es suficiente que actúe como criatura racional. Sus actos también deben manifestarse conformes con su profesión, que es la emitida, personalmente o por sus padrinos, en el bautismo. Allí, conspuentado con Cristo, renunció a Satanás y prometió vivir solamente para Cristo. El santo óleo le consagró templo viviente del Altísimo y recibió la vestidura blanca, símbolo de la inocencia reconquistada, y la luz ardiente de la caridad. En el pecado, por el contrario, cede a los halagos del mundo, expulsa a Cristo, profana su templo, desaparece la caridad y la cándida vestidura bautismal sufre la mancha del pecado. Donde está Cristo no opera el pecado, y la adhesión al pecado es la expulsión de Cristo⁵⁹.

Si ya por el hecho de la creación el cristiano quedaba esencialmente obligado al trabajo, que en el contexto de la obra del Santo se identifica con el esfuerzo por transformar en relación de amor la unión que existe entre todo efecto y su causa ¡cuánto más el cristiano que se mueve en la economía de la redención, un segundo título legítimo de los derechos de Dios sobre el hombre! La Cruz venció al pecado. Reparó su mal. Pero fue una reparación incoada, no perfeccionada; perfecta en cuanto a los méritos, mas no en cuanto a sus efectos. La Cruz venció a la muerte, pero su victoria aún no se ha manifestado. Vive en el tronco, más los ramos aún no han conseguido la plenitud de la vida. He aquí el papel del hombre: desarrollar poco a poco esta vida, realizar en nosotros la manifestación progresiva de la victoria de la Cruz, llevar los méritos redentores en cada uno de nosotros a su plenitud efectiva, prepararse a sí mismo, como ramo del árbol de Cristo, a la revelación final de los hijos de Dios. Tarea anulada por el pecado que impide la colaboración humana con la obra divina. La obra destructora del pecado aparecerá en toda su amplitud en el último

58. *In Dom. Septuag. c. V n. 8-9, t. I, 226-227.*

"Unde anima suo nativo illo potu ciboque privata, semper arida, satibunda, famelica, per corporeas creaturas vagatur, mendicans ab eis aquae guttulas ut refrigeret sitim suam..." (*In fer. VI post Dom. III Quadrág. c. III n. 2, t. II, 64*).

59. *In Dom. III Adv. c. II n. 4-5, t. I, 93-95; In Dom. Septuag. c. IV n. 2, t. I, 220.*

día, en el que los santos brillarán esplendorosos en el mismo redentor, mientras en los pecadores ese "pignus", esa "spes viva", recibida en el bautismo, aparecerá infecunda, al igual que la configuración con la muerte y resurrección de Cristo que dicho sacramento iniciara⁶⁰.

2.º *El pecado como ingratitud e injusticia para con Dios*

El pecado, para Sto. Tomás de Villanueva, es sencillamente la ingratitud⁶¹. Cuanto más bellos son los trazos con que describe al Padre bondadoso, tanto más vivas serán las imágenes con las que identifica el pecado con la ingratitud. Nos resulta incomprensible que el honrado médico, afanoso en su servicio sanitario, no reciba más que reproches y recriminaciones⁶². Pensemos en la ingratitud humana que más se haya grabado en nuestra vida personal y, descrita por un santo que vivía íntimamente unido a Dios y hasta había gustado sus finezas. Ese sería el camino que mejor conduci-

60. *In Dom. Adv. c. V n. 3, t. I, 32-33; In Dom. I Adv. c. II n. 11-12, t. I, 16-17; In Dom. I Adv. c. IV n. 6-7, t. I, 28-30.*

61. "Considera pondus peccati, quantum est, quod Filium Dei traxit ad terram! quantus erat morbus, quanta miseria quae tali medicina indiguit? Bernardus (*In Nativ. Dom. Serm. 3, 5 PL. 183, 125*): "Ex qualitate remedii morbi aestimo quantitatem". Filius Dei iubetur occidere, ut pretioso sanguinis sui balsamo meis vulneribus mederetur. Et Augustinus in sermone Epiphaniae: "Quam gravis sit peccati, et quam dura conditio prodit remedii magnitudo: emplastrum vulnus, infirmitatem medicina detegit. Considerat etiam qualis sit illa gloria quam expectamus, et, quam ne amitteremus, talia dignatus est pati. Quanta nobis contulit gratis Deus?: gratis coelum, terram et omnia quae videntur, et pro illa gloria tantum pretium requisivit. eius valorem, magnitudinem et excellentiam recognosce. Vide etiam quanta sit illa damnatio quam ut tu non substineres, Filius Dei tanta dignatus est pati. Ecce quis venit, propter quid venit et ad quid venit. Haec audis, homo, et taces? Haec audis, et dissimulas? Vides et non tinniunt ambae aures tuae? Haec audis et non procidis et non trepidas, et non expavescis et non otus prae gaudio et laetitia dissolveris? O pelagus mysteriorum!, o profunditatem intransvadibilem sapientiae Dei!, et quis non submergitur in ea? et quid primum dicam, fratres? unde incipiam? Deficit sensus, haeret lingua, stupet intellectus! O charitatem eximiam! o amorem excessivum! o pietatem! o benignitatem! o dignationem! o bonitatem! o sapientiam! o inaestimabilem bonorum omnium infinitatem! ut servum redimeres Filium tradidisti, propter vermiculum propter fornicam de terra. Et quid est, homo, Domine, quia sic magnificas eum? aut filius hominis quia sic reputas eum?, qua, obsecro sapientia, quo consilio, qua ratione, qua causa, Filium unigenitum tradis dilectissimum, charissimum in crucem et mortem, ut hominem ingratum, praevicatorum, tui contemptorem, recuperes et salves? quid magis admirabimur, fratres, Patrem donantem, an Filium acceptantem?" (*In Dom. II Adv. c. IV n. 4, t. I, 82-83*).

62. *In Dom. IV Adv. c. III n. 3, t. I, 127.*

ría a la comprensión del pecado como *la ingratitud*. Porque el pecado es la más despiadada negativa a toda iniciativa divina con miras a establecer la comunidad de amor a la que se orienta la naturaleza humana. Bondad, paciencia y omnipotencia divina se coordinan estrechamente en la búsqueda de la conversión del hombre. Dios espera paternalmente, le prepara la huida de las ocasiones, le amonesta con reprobaciones, remordimientos y amorosos castigos. Todo es inútil. Están frente a frente la misericordia divina y la malicia del pecado que domina en el hombre. Multiplicación de pecados, aumento de beneficios; crímenes más graves, mayor clemencia divina; en la densa oscuridad, fulgurantes destellos de la gracia divina. Descarado desafío y deliberado excitar la ira del juez, frente a un misericordioso disimulo del Señor que parece ignorar aquello que no quisiera castigar⁶³.

La ingratitud del actuar pecaminoso humano, lo mismo que su gravedad, se capta mejor cuando se recuerda que el pecado es la causa que destruye el más perfecto plan divino de reconquista del hombre, su criatura. Plan divino que reviste la modalidad de gracia y don magnífico para el hombre. El santo, comentando algunos versillos de Isaías (5, 3-4) y de Miqueas (6,3) hace hablar así a Dios:

“Yo te he creado. Yo te he creado. Yo te he redimido con mis llagas y mi muerte. Te he dado mi doctrina como guía en la búsqueda de la verdad. Te envié mi Espíritu del cielo y puse mis ángeles a tu servicio y a los santos te los propuse

63. *In fer. V post Dom. I Quadrag.* c. III n. 1, t. I, 437-438; *In fer. IV post Dom. II Quadrag.* n. 2, t. I, 493-494.

“Quartum principale quod debet praecedere confessionem, est dolor et tristitia de peccatis. Dic, primo quomodo excitandus est dolor. Considera, peccator Dei bonitatem, patientiam, tolerantiam; quandiu te expectavit, quoties paternaliter te admonuit, quoties procuravit tibi undique occasiones ut fugeres a peccato; inspirationem, remorsus, reprehensiones, flagella pia, ut ad ipsum te converteres. Dic Deo tuo: vicisti me, Domine, et victus sum: Fortior me fuisti et invaluable, vicit misericordia tua malitiam meam: multiplicavi peccata, multiplicabas beneficia: adauxi crimina, auxisti clementiam. Si fugiebam, retinebas, si cadebam, levabas; si torpebam, excitabas, si obcaecaban animam, tu illuminabas, si offendebam, dimittebas. O admiranda contentio bonitatis Dei et malitiae meae! Vicit tamen, ut aequum erat, clementia tua, vicit miserando. Quasi ex professo et ultro deliberate iram iudicis irritabam, et dum iram concito, misericordiam impendis; dum magis ingratus et profanus tua praecepta contemno, tu magis tuam misericordiam auges. Peccabam et dissimulabas et non videre te fingebas, quod nolles visum castigare. Hei me miserum! Hei me vilissimum et abiectum mancipium peccati! (*In Dom. IV Adv.* c. VII n. 4. t. I, 143-144).

como enseñanza viviente. Juzgad, pues, ángeles; juzgad también vosotros los santos entre mi viña y mi obra. ¿Qué más podía hacer? ¿Cuál es la causa que os movió a preferir la colaboración con el enemigo mío y vuestro? Preferiste obedecer al enemigo en medio del trabajo y la angustia, antes que obedecer, en medio de la bondad y paz internas, a un Dios que te había colmado de tantos beneficios y preparado tal gloria. Tuve hambre y no me disteis de comer. Tuve sed y no me disteis de beber. ¡Ay! de aquellos que deban oír tal recriminación. ¿Qué será de ti, oh cristiano, cuando levantes los ojos para contemplar las cicatrices de tu Redentor? ¿su sacratísima humanidad y la Cruz refulgente en las alturas? ¿Cómo te atreverás a considerar tanta misericordia, tanta bondad, tanta dignación suya y tanta ingratitud tuya? ¿sobre todo cuando por tu malicia no te fueron provechosas? ¡Oh, cómo llorarás!, y hasta querrias desgarrar tus carnes con tus propios dientes, como dice el salmo (Ps. 110,11): "Lo ve el malvado y se irrita, cruje los dientes y se consume...", y el Apocalipsis (10,7): "y plañirán sobre él todas las tribus de la tierra", porque de nada les sirvió tanta bondad y misericordia de su Redentor. Para contraste de su condenación verán la gloria y alegría de los justos refulgentes como el sol, y se recordarán que por leves y momentáneos placeres abandonaron tal gloria y despreciaron hacer penitencia..."⁶⁴.

Su alma enamorada de Dios escucha el canto agradecido de la naturaleza a su Creador:

"Clama el cielo: Oh hombre, yo me pongo a servicio de tu comodidad y utilidad. Oh hombre, clama el sol, yo te ilumino y acaricio con mis rayos y en tiempo primaveral te ofrezco el paraíso de la tierra para tu recreo y expansión. Oh hombre, dice la tierra, yo te presento los cereales, las legumbres, en fin, todos mis frutos. Oh hombre, exclama el mar, yo te ofrezco la variedad inmensa de peces. Reconoce al dador de todo ello y muéstrale tu gratitud. Pero somos como puercos que devoran las bellotas sin levantar la cabeza. Toda la naturaleza grita: "Accipe, redde, cave". Aun cuando no hubiéramos cometido más pecados, la ingratitud bastaría para merecer el infierno"⁶⁵.

Esta ingratitud en relación con Dios es un acto de injusticia y en relación consigo mismo un acto de soberbia.

Injusticia para con Dios como negación de una entrega amorosa exigida por el doble título de la Creación y de la Redención.

La enemistad injusta del pecador para con Dios cobra aún

64. *In Dom. I Adv. c. IV n. 5, t. I, 28-29; In Dom. II Adv. c. IV n. 3, t. I, 82.*

65. *In Dom. I Adv. c. VIII n. 13, t. I, 53-54; In Dom. II Adv. c. I n. 6, t. I, 58-59; In Dom. II Adv. c. IV n. 4, t. I, 82-83; In Dom. Quinquag. c. II n. 3-5, 283-284; In fer. IV Cinerum c. I n. 1, t. I, 294-295; In Dom. IV Adv. c. I n. 2, t. I, 115.*

mayor relevancia en todos aquellos textos en los que habla del pecado como fruto de la soberbia humana. Ordinariamente presenta al pecado como un deliberado y retador desprecio de Dios, un altanero enfrentarse a Dios en la transgresión de su ley, como la cínica iniciación de una causa con Dios⁶⁶.

Pero el pecado, ante todo, es el desprecio de Dios y el auto-endiosamiento⁶⁷. Parece que la gravedad del pecado reside en el desprecio de Dios. Cuando se propone mover al pecador a confesarse lo más pronto posible después de la caída, afirma que no es tan grave caer como permanecer en el pecado resueltamente y con voluptuosidad. Porque la caída, dice, tiene una cierta explicación en la debilidad humana, pero la permanencia en el pecado, no utilizando el remedio que Dios le ofrece, incluye un "contemptus"⁶⁸. Todavía es más explícito cuando agrupa a los pecadores en dos grandes categorías. Unos son víctimas de su fragilidad, de una especie de necesidad. Otros son los que pecan por malicia en el sentido estricto de la palabra. Aman el pecado y se glorían de él. Se mofan y desprecian los castigos divinos. Parece que desafían impertérritamente su cólera divina. En una palabra, desprecian a Dios. Y esta es la malicia de las malicias, de manera que, queriendo pecar levemente "sub ratione peccati", su culpabilidad es grave porque pecán "ex malitia, gratis et ex contemptu Dei"⁶⁹. El "contemptus" señala la mayor profundidad del pecado. Cuando cla-

66. *In Dom. I Adv. c. I n. 13, t. I, 8; In fer. IV post Dom. Quadrag. c. I n. 3, t. I, 401; In fer. IV post Dom. I Quadrag. c. II n. 16, t. I, 417-418; In fer. V post Dom. I Quadrag. c. III n. 1, t. I, 437-438; In Dom. In Psalmis c. II n. 4-7, t. II, 221-222.*

67. *In Dom. IV Adv. c. IV m. 4, t. I, 144; In Dom. I Adv. c. IV n. 1, t. I, 26; In Dom. II Adv. c. IV n. 4, t. 83; In fer. VI post Dom. I Quadrag. c. I n. 2, t. I, 443; In Dom. I Adv. c. I n. 7, t. I, 3; In Dom. Septuag. c. I n. 2, t. I, 202; In fer. III post Dom. I Quadrag. c. I n. 6, t. I, 386; In fer. IV post Dom. II Quadrag. n. 2, t. I, 493; In fer. II post Dom. IV Quadrag. c. II n. 4, t. II, 93.*

68. "Gregorius (*In Ezech. I Dom. II 24 PL. 76, 916-916*). Tanto graviora sunt peccata, quanto diutius infelicem anima detinent alligatam. Et sicut idem ait: Non tantum offenditur Deus de peccato, quantum de illo contemptu, quo peccator negligit converti, pro nihilo hoc habet: et interdum plus negligentia quam culpa ipsa displicet Deo. Psalmus (41,9). Nunquid qui dormit abiiciet" ut assurgat? Nam cadere fragilitatis est; perseverare in peccato, purae malitiae et quidem contemptus Dei" (*In Dom. Passionis c. VI n. 2, t. I, 157-158*).

69. "Esaggera. Summa malitia, diligere malitiam, adeo ut volens peccare venialiter sub ratione peccati, mortaliter peccet. Isti sunt qui peccant contra Spiritum Sanctum; quoniam peccant ex malitia, et gratis faciunt peccatum et ex contemptu" (*In Dom. Quadrag. c. IV n. 5, t. I, 28*).

sifica un pecado entre los de difícil perdón, ordinariamente aduce como prueba su "contemptus specialis" por las circunstancias especiales que rodean a tal acto pecaminoso⁷⁰.

Temeroso del juicio final escribe:

"Observad la ley de Dios. En esto consiste nuestra salvación y si alguna vez la quebrantáis por ignorancia o debilidad, evitad el desprecio convertios a Dios con prontitud; prevenid su juicio con la confesión, frecuentad los sacramentos y con la debida preparación"⁷¹.

Es lógico que sea así, puesto que, sin excluir el elemento objetivo del pecado, acentúa de manera poco común su aspecto subjetivo: ese contemptus Dei como malicia conocida y querida por el pecador.

Mas no pensemos en un desprecio estático. Se caracteriza como pugna activa contra Dios, ya que el pecado, aunque no pueda alcanzar a Dios "in quantum in se est", trata de herir al mismo Dios, forcejea por usurparle las prerrogativas de legislador supremo y fin último y hasta es la "negatio facti" de Dios. El pecado exterioriza una voluntad que se erige como norma autónoma de los propios actos. Mientras la voluntad divina, expresada en los preceptos, debería dirigir el curso de la vida humana, el pecador establece, como norma a seguir, a la propia voluntad, y en la negación del precepto se resiste a reconocer la existencia de toda voluntad superior en él exteriorizada. Por eso el pecado es la "negatio facti" de Dios y un equipararse "interpretative" al Creador, al apropiarse una nota exclusiva de Dios: ser norma de los actos.

¡Pero costosa y desafortunada tentativa de la soberbia humana! El pecado es el gran fracaso del hombre.

3.º Aspecto anticomunitario del pecado

El sentido anticomunitario del pecado ocupa uno de los primeros planos en toda reflexión sobre el pecado.

El pecado, rebelión contra Dios, destruye la primera comunidad, la del hombre con Dios en un diálogo de conocimiento y

70. *In fer. VI post Dom. IV Quadrag.* c. II n. 4, t. II, 116-117.

71. *In Dom. I Adv.* c. V n. 9, t. I, 30; *In fer. VI post Dom. IV Quadrag.* c. III n. 6, t. II, 132.

72. *In Dom. I Adv.* c. VI n. 4, t. I, 40-41.

amor. Abunda en textos bíblicos para probar el odio que Dios siente por el pecado. Trae al recuerdo buena parte de los castigos impuestos a la humanidad. Son muy frecuentes y amplias las alusiones a los ataques turcos a la cristiandad y a la herejía luterana como justo castigo del cristianismo de su tiempo⁷³.

En numerosos pasajes describe al pecado como una fuga iniciada de Dios, como un estado ya constituido de ruptura con Dios. El pecador vive alejado de Dios⁷⁴. En todo pecado actual, afirma en otros textos, se repite la huida del primer pecado⁷⁵. Es un privarse de la salvación, causa de la necesidad de una reincorporación a la "coeconomía salutis" sólo realizable en los méritos redentores de Cristo con nuestra colaboración⁷⁶. Es un condenarse que exige un nuevo redimirse. Ciertamente Cristo nos redimió, pero ello no dispensa al hombre de redimirse a sí mismo con la aplicación de los méritos redentores en un esfuerzo de cooperación humana. En la predicación del Santo la historia humana es un recuento de la impaciencia divina que experimenta los medios más evanzados para conquistar al hombre y que concluye con la exaltación del amor como único triunfador⁷⁷.

También considera el pecado como expulsión de Cristo⁷⁸, como consecuencia de la interiorización del "mysterium iniquitatis", enemigo irreconciliable de Cristo⁷⁹.

A su vez la ruptura de la comunidad de amor con Dios conduce a nuevas manifestaciones del sentido antisocial del pecado. Porque, en la misma ruptura con Dios, el pecador se encara también

73. *In Dom. II Adv. c. I n. 6, t. I, 58; In Dom. II Adv. c. IV n. 6; t. I, 85-86; In fer. V post Dom. I Quadrag. c. I n. 4, t. I, 424-427; In fer. V post Dom. I Quadrag. c. I n. 6, t. I, 428; In Dom. III Quadrag. c. III n. 3, t. II, 3-4; In Dom. III Quadrag. c. IV n. 2, t. II, 25; In fer. II post Dom. IV Quadrag. c. II n. 1-11, t. II, 91-97; In fer. III post Dom. IV Quadrag. n. 3, 4, II, 105; In fer. VI post Dom. IV Quadrag. c. I n. 1, t. II, 109; In fer. VI in Parasceve c. I n. 3-4, t. II, 240-243; In fer. VI post Dom. II Quadrag. n. 6, t. I, 518-519.*

74. *In Dom. I Adv. c. VII n. 10-12, t. I, 50-52; In Dom. III Adv. c. I n. 4, t. I, 93; In Dom. IV Adv. c. I n. 3, t. I, 116; In dom. IV Adv. c. I n. 6, 119; In Dom. II Adv. c. I n. 8, t. I, 60-61; In fer. IV Cinerum c. I n. 1, t. I, 295; In fer. IV Cinerum c. II n. 4, t. I, 303; In fer. IV post Dom. I Quadrag. c. II n. 16, t. , 418.*

75. *In fer. VI post Dom. IV Quadrag. c. II n. 3, t. I, 418; In Dom. III Quadrag. c. IV n. 4, t. I, 26-27.*

76. *In Dom. Septuag. c. V n. 22, t. I, 233.*

77. *In Dom. II Adv. c. I n. 9, t. I, 61-62.*

78. *In Dom. Passionis c. I n. 12-13, t. II, 140-142.*

79. *In Dom. Septuag. c. III n. 5, t. I, 217.*

consigo mismo, ya que mientras la concupiscencia sigue dócilmente al pecado, la conciencia le arguye de irregularidad e inconsecuencia. ¡Terrible tormento y reproche de la conciencia!⁸⁰. También le enfrenta con los ángeles, con los hombre y con la creación. Bello cuadro el de la creación libre del pecado. Todo, los ángeles, los justos, los hombres unos para con otros, y también los seres irracionales tienen la misión, que cada cual realiza en la medida asignada por el Creador, de conducir al hombre a Dios en el reconocimiento de su dependencia del Creador. Irrumpe el pecado y desorganiza y divide rencorosamente a la creación⁸¹. El hombre niega su dependencia del Creador y en la autonomía, que cree haber conquistado, se incapacita para el ejercicio de su misión. El que pretendía enriquecerse pierde su dominio participado sobre las cosas y cesa de ser como el centro en torno al cual giraba la creación para elevar su canto a Dios. Los ángeles, que antes aparecían al servicio del hombre y como portadores de ciertos mensajes, divinos al hombre, se desentienden o lloran al hombre como miembro muerto y ansiosos de su reincorporación a las filiales relaciones con Dios⁸². ¿Y los justos, aquellos miembros de la Iglesia que ya triunfaron? Expone su pensamiento en el contexto del juicio final como revelación gloriosa de los hijos de Dios. Toda la humanidad, íntimamente unida, ansía la resurrección y glorificación de nuestro cuerpo. La espera el Padre como realización de la promesa de constituir a su Hijo rey de todas las cosas. La anhela el Hijo para ofrendar al Padre los frutos de su Encarnación y Redención y la desea el Espíritu como esplendorosa realidad de la caridad y del amor. También muestran su impaciencia los ángeles y, sobre todo los santos, que sólo encontrarán la plenitud de su gloria en la unión con los que aún militan. La Jerusalén celestial espera que se complete el número de sus hijos. Bello conjunto aquel en el que la impaciencia de los justos por la demora del premio recibe una amorosa recriminación: esperad a los que aún libran su combate.

80. *In Dom. III Adv. III* n. 5, t. 1, 109; *In fer. IV Cinerum* c. II n. 13, t. I, 308; *In Dom. Septuag.* c. I n. 2, t. I, 201-203; *In Dom. Septuag.* c. III n. 2, t. I, 214; *In fer. VI post Dom. III Quadrag.* c. III n. 2, t. II, 64-65.

81. *In Dom. IV Adv.* c. I n. 2, t. I, 115; *In Dom. I Adv.* c. I n. 11, t. I, 6.

82. *In Dom. I Adv.* c. I n. 11, t. I, 6; *In Dom. I Adv.* c. II n. 16, t. I, 20; *In Dom. I Adv.* c. IV n. 7, t. I, 29; *In Dom. I Adv.* c. VI n. 2, t. I, 39; *In Dom. I Adv.* c. VI n. 4, t. I, 40-41; *In Dom. II Adv.* c. II n. 2, t. I, 66; *In fer. VI post Dom. III Quadrag.* c. IV n. 1, 28-29.

No serán premiados los unos sin los otros. Todos han sostenido el mismo combate, en diversos tiempos pero no independientemente, y unidos recibirán el premio. Todos, los que ya triunfaron y los que luchan, están llamados a ser conciudadanos de los ángeles y co-edificadores de una misma ciudad. Son sus piedras. La Iglesia triunfante se descubre incompleta sin la militante, materialmente incompleta. Esto siembra en ella una solicitud, una tensión y preocupación por el incierto desenlace de nuestra lucha. Siguen con la máxima atención los más mínimos detalles del desarrollo de nuestras vidas. Este ansia los convierte en medianeros entre Dios y los hombres. Portadores de nuestros deseos ante Dios, y de la gracia divina al hombre. En cierta manera nuestro combate es suyo. Sobre nosotros pesa la obligación de no defraudar la esperanza que en ellos iniciara nuestra conversión. Es deber personal de cada uno de nosotros aportar un granito de arena a la gloria de los justos. Porque las nupcias están preparadas. La Iglesia triunfante espera, mas... el número de los invitados aún está incompleto⁸³.

Esta unión tan íntima entre la Iglesia militante y la triunfante en el regocijo de la conversión, y en la mutua ayuda consolidada finalmente en la gloria, muestra el carácter anticomunitario del pecado. Defrauda la ansiosa expectativa de la Sma. Trinidad y de la Iglesia que tanto anhelaba la resurrección del miembro muerto. El pecado siembra el dolor en la ciudad cristiana y le priva de algo a lo que tenía derecho. Es un algo que se seguiría como "ex opere operato" de nuestra presencia entre ellos. Su gloria parece misteriosamente incompleta. Falta un miembro y, por tanto, su aportación. El pecado en esta perspectiva es la ingratitud y hasta la injusticia de no haber correspondido al esfuerzo común en pos del común destino, que sólo se logrará plenamente con la cooperación de todos y cada uno de los llamados. Es comprensible así que el pecador se sienta responsable ante los justos el día del juicio, y el por qué ellos tendrán una participación en el poder judicial de Cristo⁸⁴. También ellos han sufrido la injusticia del pecado.

Llega a esta conclusión después del examen de las exigencias de la justicia que premia la virtud y castiga el vicio. Tanto la virtud como el pecado ejercen una repercusión que no sólo merece pre-

83. *In Dom. I Adv. c. IV n. 5-6, t. I, 34-35.*

84. *In Dom. I Adv. c. IV n. 4, t. I, 27-28.*

mio y castigo sino también honor y confusión respectivamente. La confusión es algo más que una parte accidental del castigo, "praecepta poena hominis quatenus homo". Pero notemos que tal confusión y dehonore debe provenir de toda criatura racional. Los ángeles en el cielo, los demonios y todo hombre, cualquiera que fuere su condición, serán fuente de confusión para los condenados. La ausencia de una sola de estas criaturas impediría que la justicia fuera íntegra y perfecta. Si, pues, toda criatura contribuirá activamente, en cierta manera, a la integridad y perfección de la justicia vindicadora del pecado en el último día, es lógico que la injusticia del pecado deje sentir también sus efectos sobre toda criatura racional⁸⁵.

El pecado rompe, finalmente, los lazos que unían al hombre con los seres irracionales. La creación, un mundo ordenadísimo que hablaba un lenguaje familiarmente inteligible al hombre, imagen de Dios, es entregado al desorden del pecado. El hombre, que poseía una participación de la libertad divina, corre tras la libertad absoluta. Se emancipa de Dios y la malicia de su pecado de la visión de las cosas como mensaje de Dios. Ya no descubre en ella su canto de gratitud al Creador. La contempla como instrumento de sus caprichos. Y, sin embargo, la creación sigue en realidad cantando y reivindicando los derechos divinos⁸⁶.

Pero sin duda alguna la primera víctima del pecado es el mismo pecador. En su hambre de libertad absoluta cae en tal sumisión al pecado que las más duras tiranías humanas son pobres reflejos suyos. Porque el déspota humano podrá ligar y esclavizar nuestros miembros, pero las facultades espirituales permanecen dueñas de sus propios actos. La tiranía del pecado es inmensamente más dura. Bajo su imperio "mens, sensus, ratio, iudicium, voluntas, affectus, desiderium et quidquid in homine praecellitur ligatum est, amittit quidquid hominis est et fere totus obrutuit"⁸⁷. ¡Terrible situación la del pecador!

85. *In Dom. I Adv. c. IV n. 7, t. I, 29.*

86. *In Dom. I Adv. c. VI, n. 4, t. I, 40-41; In Dom. I Adv. c. I n. 8, t. I, 4; In Dom. III Quadrag. c. IV n. 4, t. II, 27; In Dom. I Adv. c. IV n. 7 t. I, 29-30; In Dom. Passionis c. IV n. 1, t. II, 156; In Dom. I Adv. c. I n. 15, t. I, 9-10; In Dom. I Adv. c. III n. 3, t. I, 23; In Dom. Passionis c. II n. 9-12, t. II, 148-152.*

87. *In fer. VI post Dom. IV Quadrag. c. II n. 4, t. II, 116-117; In Dom. I Adv. c. VII n. 5, t. I, 46.*

Amargura, inquietud, intranquilidad, paz buscada y nunca hallada, "foris gaudius, intus timores"⁸⁸. La conciencia no ofrece al pecador el seguro y tranquilo refugio que ofrece al justo atribulado. La experimenta como una impertinente pregonera de la verdad, de su separación de Dios⁸⁹.

Zacarías Herrero

88. *In Dom. I Adv. c. III n. 3, t. I, 23; In fer. IV Cinerum c. II n. 13, t. I, 308.*

89. *In fer. IV Cinerum c. II n. 13, t. I, 308; In Dom. IV Quadrag. c. IV n. 4, t. II, 27; In Dom. Passionis c. II n. 10, t. II, 149; In Dom. I Adv. c. VI n. 4, t. I, 149; In fer. VI post Dom. 70.*

Teología Espiritual

Segunda Parte.-

I. EL AGGIORNAMENTO

1. *La actualización.*

El Vaticano II nos intimó un *aggiornamento* o actualización, invitándonos a un diálogo con el mundo, y pidiéndonos una existencia cristiana comprometida. Nos presentaba algunas descripciones antropológicas y sociológicas del mundo, pero advirtiéndonos que el mundo no es estático, sino dinámico, pues progresa y cambia sin cesar. Cada día se acentúan más el personalismo y el socialismo; el progreso y la destrucción van juntos de la mano; la ciencia y la técnica comprometen a todas las ciencias; todas las disciplinas, incluida la teología, cobran carácter antropológico y sociológico; la grandeza y miseria de este mundo se refleja en la expectación del hombre actual.

Los que temen el cambio se escandalizan; los que quieren acelerarlo se desalientan; unos se refugian en el indiferentismo, en el nihilismo, escepticismo, rebeldía inútil y formas variadas de vida negativa, otros se entregan a la disipación, a la revolución, a preparar ese mundo nuevo que esperan. Aparentemente se están desquiciando los pilares de la civilización: familia, municipio, clases sociales, iglesias, organizaciones, instituciones seculares, naciones, patrias. Surgen nuevas potencias, nuevos amos, nuevos controles, nuevos métodos de dominio, nuevas energías. Los signos de los tiempos, tanto los negativos, como los positivos, preocupan a todos.

La teología espiritual, dentro de su campo, se apresta a ser sal de la tierra, luz y levadura del mundo, para realizarse a sí misma. Sabe que no podrá realizarse, ni cumplir su misión, si no logra ese "aggiornamento", que intimó el Concilio. Sabe que tiene que comenzar "amando al mundo", en lugar de odiarlo o anatematizarlo, pues-

to que Dios amó al mundo tanto que le dio a su Hijo y ahora le da su Iglesia. Por amor a ese mundo, la teología espiritual aspira a cobrar carácter antropológico y sociológico: su exagerado carácter psicológico tradicional reclama el "aggiornamento"¹.

2. *El fin penúltimo.*

La teología espiritual se ordena a un fin último, supratemporal, que según el Evangelio es la vida eterna. Pero la consecución del fin último depende de un "fin penúltimo" y temporal, que es preciso conseguir en el mundo, y que sólo se consigue cuando se vive una existencia "comprometida". Vivir no es vegetar, sino actuar. Es preciso existir, *sistere extra causas*, vivir libremente, como persona libre. Y dentro de ese cuadro hablamos de "aggiornamento" o actualización.

"Actualizar" significa, no sólo ensamblar el fin último con el penúltimo, sino también traducir e interpretar en el lenguaje e ideología de cada siglo el mensaje evangélico supratemporal. Hablar como don Quijote, en lenguaje e ideología anticuados, se llama anacronismo. ¿Cómo podrá haber diálogo entre la Iglesia y el mundo, si la Iglesia habla un lenguaje anacrónico? La teología espiritual espera reconocer el lenguaje e ideología del mundo actual, para dialogar sin anacronismos quijotescos.

La denuncia del Concilio viene a constatar que llevamos retraso con relación al mundo, al que teníamos que haber salado, iluminado, fermentado y salvado. No cumplimos con nuestro cometido, si el mundo anda tan mal como decimos. Por eso, reconocemos nuestro pecado y tratamos de arrepentirnos en serio con propósito de la enmienda. El mundo se vuelve contra nosotros, según la fórmula evangélica: pisotea la sal corrupta. El que trate de guardarse

1. VARIOS, *La Sfida della secolarizzazione: Quaderni di Spiritualità*, 1971, p. 5-22.

MALDONADO, L., *La nueva secularidad*, Barcelona, 1968.

SEBASTIÁN, F., *Secularización y vida religiosa*, Madrid, 1970.

SCHILLEBEECKX, E., *Dios y el hombre*, Salamanca, 1969.

BONHOEFFER, D., *Widerstand und Ergebung*, 12 ed., 1964.

THIELICKE, H., *Der Evangelische Glaube*, Tübingen, 1968, p. 7ss.

Id., *Theologie und Zeitgenossenschaft*, Tübingen, 1967, p. 258-272.

LE SENNE, *Traité de morale générale*, Paris, 1942.

LAVELLE, L., *Traité des valeurs*, Paris 1950.

SCHELER, M., *El formalismo en la ética...* Madrid.

Id., *Le saint, le genie, le héros*, trad. Fribourg, 1947.

su alma, la perderá; es preciso exponerla por Dios, por el Evangelio y por el mundo (Mt 10,39; Jø 12,25).

Pero "actualizar", es lo contrario de "acomodar": no pretendemos acomodar el Evangelio al mundo, sino salvar al mundo por el Evangelio; éste no es mundo ni función del mundo, y por eso es salvador del mundo. Al soldar el fin último al penúltimo, no hay ya solución de continuidad: el fin último es el que sigue al penúltimo. Si el mundo se renueva, el Evangelio es continua novedad, incesante creación, siempre viejo y siempre nuevo, como Dios².

3. Teología de la acción.

Si la "acción" tiene hoy gran prestigio desde los puntos de vista científico y filosófico, no lo tiene menor desde el punto de vista teológico. La "santa indiferencia" de san Ignacio sería hoy escandalosa, si no fuera acompañada por un activismo apostólico; la santa indiferencia consiste en distinguirse en el servicio de Dios y de la Iglesia. El desinterés sería inapetencia de saturación, o sueño pesado. La conciencia cristiana no es un "juicio", sino un mandamiento: puede acatarse o rechazarse, pero no impunemente. Por eso se nos predica ahora una existencia comprometida.

Los teólogos nos ofrecen una teología que nos ayude a ver, juzgar y actuar con decisión en el mundo en cuanto cristianos. No hemos sido llamados para juzgar o condenar al mundo, sino para salvarlo. Se nos recomiendan pues ante todo, el conocimiento y el aprecio de los sistemas que hoy inspiran a los hijos del mundo en sus luchas ideológicas y prácticas. El mundo mismo se ha adelantado a denunciar la punible negligencia o culpable indiferencia, que parece observarse en el cristianismo frente a los problemas de la tierra. Muchos cristianos protestan por la lentitud y obstruccionismo que creen percibir en el *aggiornamento* de la Iglesia.

Se nos pide una "existencia comprometida", como forma de ser en el mundo. Esa fórmula significa que hemos de cargar con nuestra cruz, que es el "compromiso temporal". Cuál sea ese compromiso concreto y cómo hemos de afrontarlo cada uno de nosotros, lo vimos ya en la primera parte. Aquí se nos exige algo que parece extra-

2. VATICANO II: espec. *Gaudium et Spes, Dignitatis humanae*, etc. La revista *Concilium* ha dedicado numerosos estudios a este tema. Cfr. nn. 9 y 29.
CHENU, M. D., *El Evangelio en el tiempo*, Barcelona 1966.

ño: "amar al mundo" para poder salvarlo. El cristiano no goza de libertad de indiferencia o de un privilegio de invitado y expectador. Sus omisiones son tan culpables como sus malas acciones. Su misión inmediata es, no la contemplativa, sino la activa, la comprometida.

Fr. Gogarten y H. Cox nos proponían una indiferencia inaceptable, ya que veían el mundo corrompido por el pecado original³. Abusaban de la fórmula paulina: "tener, como si no se tuviese". San Pablo predicó lo contrario (Act 27, 10-35; II Cor 11,29).

4. Otro complejo de Jonás.

El simpático profeta Jonás es un tipo: sirve de señuelo para definir complejos. Sartre habla del "complejo de Jonás", para definir al hombre que traga conocimientos y los devuelve enteros, como la ballena tragó a Jonás. H. Cox, habla del complejo de Jonás como sentimiento de culpabilidad y traición a los ninivitas. Esas son metáforas. El verdadero complejo de Jonás es su postura entre Dios y los ninivitas. Se supone que era un hombre enterado, conocedor de la lengua y costumbres de los ninivitas; en otro caso, Dios hubiera tenido que suplir con carismas su incompetencia.

Jonás se niega a ir a Nínive, aun desobedeciendo a Dios. Huye a Tarsis, esperando que así sobrevendría el fin de Nínive. Sin embargo, Dios amaba a los ninivitas: removió un poco el mar, zarandeó el barco, arrojó a Jonás por la borda, hasta las entrañas del cetáceo, y volvió a colocarlo sentado en una playa, frente a la carretera de Nínive. Jonás se rindió al fin: suspiró, se puso en pie, comenzó a caminar hacia Nínive y su predicación tuvo tal eficacia que Nínive se salvó.

Había predicado con eficacia, había revelado a Nínive la volun-

-
3. "Tanto... cuanto". Ejercicios de S. Ignacio, Madrid 1947, p. 22.
 GUSDORF, G., *Traité de l'existence moral*, Paris 1949, p. 105-109.
 GOGARTEN, FR. "Theologie und Geschichte", en *Zeits. f. Theol. u. Kirche*, 3, 1953, 348.
 COX, H., *The secular City*, 1966, p. 271 ss.
 BERDIAEV, N., *Royaume de l'esprit et Royaume du César*, Neuchâtel 1951.
 BULTOT, R., *Christianisme et valeurs humaines*, Louvain 1963.
 COMELIN, J. y CALVO, J., *Teología de la ciudad*. Estella 1972.
 BESRET, B., *Incarnation ou eschatologie?* Paris 1964.
 CHENU, M. D., *Los cristianos y la acción temporal*, Barcelona 1968.
 LE SENNE, R., *Le devoir, como principe de toute valeur*. Paris 1932.

dad de Dios con espíritu profético, había logrado detener el brazo del Omnipotente. Pero en el fondo, él odiaba al ninivita; le dolía contribuir a su salvación. Descargó todo su resentimiento contra un ricino, que solía interponerse entre él y el rayo del sol. De pronto se había secado el ricino mediador, dejando a Jonás expuesto a la canícula.

El cristiano es hoy enviado al mundo para suministrar sal, luz y levadura de salvación. Está entre Dios y el mundo, como ricino mediador. Son muchos los que recalcan y huyen a la Tarsis burguesa, mientras entonan en el barco himnos a la gloriosa voluntad de Dios. Parece que Dios está removiendo un poco las entrañas del mar y algunos serán vomitados frente a las playas, en que se abren los caminos de Ninive. Tenemos problema: complejo de Jonás, prejuicio, rencor judío, sentimiento, odio al ninivita, privilegio divino, acaparamiento de Dios, ocultamiento de la sal, luz y levadura...

5. *Entre Dios y el mundo.*

Este es el título de un famoso libro de Gogarten: no somos mundo, ni del mundo, pero somos-en-el-mundo. Era también éste uno de los tópicos de san Agustín: el hombre, colocado entre Dios y el mundo, tiene que dar la cara o la espalda a uno y a otro; pero puede dar la cara o la espalda a los dos.

El protestantismo acusó a la Iglesia católica de haber alterado el problema fundacional: interponerse entre Dios y el individuo, no como una mediación, sino como una frontera. Por lo demás, tampoco aceptaba el concepto de mediación, ya que dentro del individualismo moderno Dios y el individuo hablan a solas. Esto parecía contradecir a la teoría del *Deus absconditus*, pero el individualismo lo exigía. Es verdad que se admitía la Biblia como posible mediación; pero también la Biblia quedaba sometida al libre examen.

El problema existe y es general. En el destierro de Babilonia, los judíos, un tanto escarmentados de tantos profetas y de tantas

-
4. ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas*, Madrid 1936.
 PFEIL, H., *Überwindung des Massenmenschen*, Graz, 1956, p. 16 ss.
 GUARDINI, R., *Hölderlin* 1939, p. 516 ss.
 VERBIST, H., *Les grandes controverses de l'Eglise contemporaine*, Lüssanne, 1969.
 STERN, A., *La Filosofía de Sartre y el Psicoanálisis existencialista*, Buenos Aires 1951, p. 178 ss.

familiaridades con Dios, acentuaron la divina trascendencia. Trataron de superarla por el sistema de las mediaciones. Y la primera de toda fue la sinagoga, sin la cual no hay ni Biblia, ni contexto, ni valor, ni sentido. Dadas las difíciles circunstancias, fue preciso institucionalizar la sinagoga, hacerla bien visible para constituir un auténtico pueblo de Dios, en lugar de un sueño espiritualista. A pesar del riesgo que esto implicaba para la verdadera religión, la sinagoga constituyó la mediación fundamental. Ahora bien, automáticamente, le incumbía el deber de ser mediación y no frontera entre Dios y sus hijos existenciales, entre Dios y su mundo.

Se acentuaron entonces, como hoy, las dos tendencias de siempre: el nacionalismo y el universalismo. Israel podía colocarse en medio o en un extremo. Y ya hemos visto en el complejo de Jonás cuán difícil es para muchos profetas amar a los ninivitas, colocarse entre Dios y ellos, llevarles sal, luz y levadura, en nombre de Dios⁵.

5. GOGARTEN, Fr., *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Stuttgart 1956.
RINGGREN, H., *Israelitische Religion*, Stuttgart, 1963, p. 289 ss.
VARIOS, *La Nueva Teología holandesa*, BAC, Madrid 1974.

II. LA EXPLOTACION

1. Régimen totalitario.

Como el cristianismo, el marxismo ha logrado un desarrollo completo: abarca todas las posibilidades y potencialidades del hombre, y se enfrenta con el cristianismo en cada detalle; al mismo tiempo dialoga con él o contra él. Ambos sistemas sirven al hombre por el amor y convivencia fraterna: el cristianismo, dentro de una ciudad de Dios; el marxismo, dentro de una ciudad del hombre.

Según Marx, la dialéctica materialista y determinista, no impide al hombre vivir en un desorden libre, por culpa de un pecado original histórico. Se encuentra alienado, despojado del fruto de su trabajo con el que tenía que crear el mundo y a sí mismo. Los "Amos", que le han arrebatado ese fruto, son parásitos, pero astutos: organizan su "orden social", un bosque de leyes, prejuicios, teorías, artes, organizaciones, instituciones. Como último recurso organizan la religión, opio del pueblo, una providencia que refrenda la injusticia y consagra la explotación sistemática. Quien proteste, es enemigo de la sociedad y de Dios.

El problema es social: por eso mismo, lo abarca todo. El individuo es social y dentro de la sociedad puede, debe y tiene que vivir socialmente. Esta sociedad es universal, internacional. Hoy la prudencia aconseja respetar las fronteras y Estados, para ir imponiendo la dictadura del proletariado, pero al fin sólo habrá un rebaño y un pastor. La utopía o paraíso comunista es un sueño o ideal. Algunos se devanan los sesos, preguntándose si el paraíso comunista es realizable o no; entretanto el comunismo avanza: en el canódromo los galgos corren una liebre que nunca alcanzarán, pero corren, mientras los espectadores están sentados.

No se defiende la violencia, sino que se la permite, como hace Dios con el mal. La violencia la ejercen los que se apoderaron de los bienes comunes para su provecho particular, y luego defendieron su latrocinio con las armas físicas, morales y religiosas. Es lícito rechazar la fuerza con la fuerza: la violencia es necesaria, inevitable⁶.

6. MARX-Engels, *Historisch kritische Gesamtausgabe*, Frankfurt 1927-1929.

2. *La Revolución.*

Hay épocas en que el "desorden constituido" se hace patente; aparecen las "incongruencias", y comienza la revolución. "El catecismo de la revolución de Netchaev produce la impresión de un tratado de ascetismo, de una doctrina de la vida espiritual, escrito por un revolucionario, que exige la renuncia completa al mundo. Impone al revolucionario el desapego del mundo, el no amar nada de lo que pertenece a este mundo. Su principio fundamental es el mismo de la ascética y de la mística espirituales...: apegarse a lo Uno y ofrendarle la vida entera. Ese uno es la revolución... El revolucionario es hombre sacrificado: debe renunciar a todo interés personal, a los negocios, a los sentimientos, a las amistades, a los bienes, e incluso a su nombre. En él todo se orienta hacia un interés único y una pasión única: la revolución".

El cardenal Suenens recoge la lección: "hay una ascética y una mística comunistas, un espíritu de sacrificio total a la causa, un esfuerzo gigantesco de persuasión y adoctrinamiento, que sería peligroso minimizar... Los dirigentes, formados con método, con la única finalidad de movilizar a las masas en servicio de la comunidad, no han hecho más que triunfar... Todo: prensa, propaganda, cine, radio, televisión, círculos de estudio, congresos, organizaciones adheridas, etc., todo está organizado en función de la conquista de las almas y de los corazones... Nadie puede negar el dinamismo impresionante del 'apostolado' comunista".

El Cardenal insiste en el aspecto formal. Pero lo mismo ocurre en el aspecto material. ¿Quién puede negar que hoy abundan la explotación del hombre por el hombre, o la alienación? Y ¿quién puede negar que con el marxismo ha mejorado la situación de los pobres y humildes, que eran sistemáticamente despojados, mientras bajaban de Jerusalén a Jericó? Por ende, una meditación sobre el comunismo y la revolución no viene mal a nadie⁷.

7. BERDIAEV, N., *El cristianismo y el problema del comunismo*, Madrid 1936.

McFADDEN, Ch., *La Filosofía del comunismo*, 2 ed. Valladolid 1961.

LOMBARDI, R., *La doctrina marxista*, Barcelona 1952.

SPUYRI, P., *Le marxisme après Marx*, Paris 1970.

BERDIAEV, N., *Esprit et Réalité*, Paris 1943, p. 94.

CARD. SUENNENS, L. J., *L'Eglise en état de mission*, Bruges 1958.

RAHNER, K., "Humanismo cristiano", en *Los problemas de un diálogo*, Madrid 1969, p. 35-54.

AGUIRRE, J., "Historia de un diálogo" en id., id. p. 13-34.

3. *Misterio y diálogo.*

El marxista se encuentra frente al misterio, lo mismo que el cristiano. Critica fácilmente a los demás, ya que los desórdenes saltan a los ojos; pero su crítica recae sobre él mismo. El "héroe rojo", pintado por Bloch, "marcha hacia la muerte con la frente alta, más sublime que los mártires cristianos, porque no tiene el consuelo y esperanza de la vida eterna. Avanza simplemente hacia la nada". ¿Pero, qué prueba eso? San Agustín pintó de igual modo al "héroe donatista", que se despeña o quema en público, pero advertía: "al mártir le hace la causa, no la pena". Y ése es el problema.

Sin embargo, hay paralelismo y posibilidad de diálogo. El héroe rojo no avanza hacia la nada, sino envuelto en la nube de la esperanza: cree en un reino de Dios en la tierra, en una sociedad pacífica, libre, no represiva ni explotadora. Se engaña Bloch, cuando piensa que el mártir cristiano sólo aspira a la "vida eterna"; aspira también a mantener la libertad de su conciencia, y a instaurar en la tierra el reino de Dios; o, mejor dicho, aspira a esto inmediatamente, aunque también espere a la vida eterna. No tiene ninguna prisa por morir.

El marxismo concede fácilmente, que la religión, aunque sea "opio del pueblo", es el exponente de un estado de injusticia y de miseria. Antes de la aparición del marxismo, la única constante que denunció la injusticia y la miseria fue la religión. Marx pensó que esa protesta callada y devota era magnífica pero insuficiente, y trató de darle eficacia y coraje; pero el paralelismo continúa, con ciertas posibilidades de diálogo en el futuro. Los pueblos oprimidos, que constituyen la mayoría de la humanidad, recurren al marxismo sin renunciar a la religión, o bien a una religión marxista. La utopía de Marx es resonancia de la utopía humana, o categoría elemental. De este modo, es previsible que en el futuro el cristianismo y el marxismo tendrán que marchar juntos, complementándose, para eliminar a los que viven de la represión y de la explotación⁸.

8. BLOCH, E., *Atheismus im Christentum*, Tübingen 1968.

GUSDORF, G., *La découverte de soi*, Paris 1948, p. 373-393.

GUTIÉRREZ, G., *Theología de la liberación*, Salamanca 1972.

LOMBARDO-RADICE, L., "Pluralismo en la praxis social", en "Los problemas de un diálogo", p. 55-66.

Id., *Christentum und Marxismus heute*, Viena 1966. (Diálogo de Salzburgo).

4. *La moral comunista.*

Se oye decir que el marxismo es una moral de la violencia o una moral del éxito, o una moral contradictoria, pues por un lado admite la libertad y por otro la niega. Tales objeciones son superficiales y no tocan el problema de la moral comunista. Sería engañoso pensar que el comunismo rechaza la moral, para admitir sólo valores económicos y políticos. Son muchos los filósofos modernos que, aun negando a Dios, admiten valores humanos, ya de situación, ya inherentes a la naturaleza humana general. El marxismo llega a exigir el "ateísmo" en nombre de los valores morales, negando un Dios que según los cristianos acepta la moral burguesa, aprueba la injusticia, explotación y alienación. Rechaza la moral burguesa, en nombre de una moral simplemente humana. No hay pecados en el sentido de ofensa a Dios pero los hay en cuanto ofensa al hombre, y por eso se reclama una moral rigurosa que llega hasta el sacrificio de la vida, al compromiso temporal, lealtad, veracidad, valentía, riesgo, desprendimiento, amor a los demás y especialmente a los oprimidos.

Muchos ven aquí una plataforma de diálogo con el cristianismo. Se aduce que la actual moral cristiana se ha dejado invadir y recurrir por el individualismo y el utilitarismo burgués, ocultando su pecado con velos piadosos. Y pues hoy la Iglesia va desmontando ese aparato burgués, el diálogo vuelve a ser posible, ya que el comunismo odiaba a la burguesía más que a la Iglesia. Ha sido el marxismo una fuerza que ha ayudado a la Iglesia a descubrir la invasión de los parásitos extraños. También los "pueblos subdesarrollados" iniciados por el marxismo, están aprendiendo a rectificar sus criterios morales para su bien o para su mal.

El problema grave que aquí se nos plantea es el de la "conciencia recta" frente a la "conciencia domesticada". Una conciencia no puede ser recta si no es "social", es decir, si no está formada de acuerdo con los problemas sociales. Pero entonces esa exigencia reclama estructuras, en las que el sentido de justicia y caridad sea posible, viable o realista. Se oyen ya muchas quejas contra la "pastoral burguesa", y esa es la denuncia que se presenta contra la "conciencia domesticada".

-
9. GENT, W., *Untersuchungen z. problem des Atheismus*, Hildesheim 1964.
ARANGUREN, *El marxismo como moral*, Madrid, 1968, 1970.
ID., "El diálogo futuro entre marxistas y cristianos, en *Los problemas de un diálogo*, p. 203-214.
SPIEKER, M., *Neomarxismus und christentum*, Paderborn 1974.

5. *Cambio de postura de la Iglesia.*

Ese cambio es evidente. La Iglesia reconoce que el comunismo es falso, e incluso una seudoreligión; pero reconoce también en él una serie de valores humanos indiscutibles y eficaces en el momento actual. La llamada "teología de la liberación", la teología de la revolución y la teología de las comunidades de base, están descubriendo a las conciencias cristianas domesticadas una realidad tan clara y lamentable, que el cristiano está reconsiderando la teoría de la violencia, de la resistencia, de la desobediencia pasiva, de la voluntad de Dios.

La inmensa mayoría de la humanidad, incluidos los países comunistas, gime bajo la opresión de una minoría prepotente, que disfruta de todos los privilegios de la tierra. Como en el Imperio Romano, a cada hombre libre corresponden mil esclavos. Los pueblos, incluso continentes enteros, se ven acosados por la necesidad. Recurren al comunismo político en demanda de ayuda económica e ideológica, para romper las cadenas de la esclavitud y de la tiranía económica. La América Latina, Africa y Asia se previenen contra las malas artes del capitalismo. Y la Iglesia no puede permanecer indiferente ante ese espectáculo, en el que la guerra es necesaria para que la superproducción y las fábricas de material bélico de USA y URSS continúen funcionando y vendiendo productos homicidas. Callarse es consentir.

Además, la Iglesia va cobrando consciencia de que ella misma es víctima de las mañas del capitalismo. Por un lado, el capitalismo está esclavizando a sus hijos, y la Madre Iglesia no puede ni debe permanecer indiferente; por otro lado, siente que el capitalismo ha tratado siempre de convertirla en esclava vendida a su servicio. En el momento en que la esclava pretende recobrar su libertad, comienzan los escándalos, las multas, los castigos, las denuncias: sacudir el yugo es "meterse en política" etc. etc.

Por todo eso, el Vaticano II se negó a condenar el comunismo. Sabe que también el capitalismo es falso¹⁰.

10. *Mater et Magistra, Pacem in terris, Ecclesiam suam, Populorum progressio.*

VATICANO II, espec. *Gaudium et Spes*, BAC, Madrid 1965.

MOELLER, Ch., "Renovación de la doctrina sobre el hombre" en *Teología de la Renovación*, p. 335-386.

VARIOS, *La Iglesia en el mundo de hoy*, 3 vols. Madrid 1970.

III. LA REPRESION

1. *Libido y represión.*

Según Freud, el hombre actual se halla reprimido, contrahecho, por obra y gracia de los "censores". Freud es determinista y vertical: la acción humana es un simple producto del subconsciente, de un complejo que trata de desahogarse por medios sofisticados. Pero como ese complejo tiene ya sus antecedentes y causas, e incluso su proceso, el determinismo freudiano es también horizontal. Supone, pues, Freud que la naturaleza humana debería funcionar perfectamente; en cambio, funciona mal, como se comprueba en los complejos, enfermedades, neurosis y conflictos. Es, pues, claro que esta naturaleza está corrompida, y que vivimos en un radical "desorden psicológico", contra el cual hay que reaccionar. Freud explica el proceso del desorden en esta forma: a) la primera fuerza es el yo, núcleo personal, que pudiéramos llamar naturaleza humana; b) la segunda es la libido, el ello, la concupiscencia, o eros cósmico, ley del mundo, ordenada a la perfección de los entes, a la reproducción y al desarrollo y consumación del ciclo vital; c) la tercera es la censura o superyo, creado por la religión, el arte, educación, moral, pedagogía y demás subproductos de la cultura. Si la libido siguiera sus cauces naturales, las fuerzas estarían en equilibrio; pero si el sistema de fuerzas es alterado por la represión (principio de Le-Chatelier), surge la reacción para restablecer el equilibrio roto, y se crea la situación violenta, el desorden psicológico. Freud recurre al mito del patriarca feroz o jefe de la horda primitiva que organizó la sociedad patriarcal: explotaba a sus hijos y monopolizaba a las mujeres; los hijos pudieron al fin rebelarse; asesinaron al patriarca y organizaron la sociedad fraternal, dominada por doble concepto antagónico: liberación y parricidio. Este psicoanálisis contiene hartos errores, pero ha contribuido a un mejor conocimiento del hombre.

El hombre actual reprimido por la sociedad y por su propia consciencia colabora gustosamente en su ruina, rechazando los conflictos hacia el subsuelo de la consciencia que llamamos el inconsciente. Ahí la libido reprimida, pero no extinguida, organiza su "conspiración" ¹¹.

11. FREUD, S., *Obras completas*, 3 vols. Madrid 1967.
FROMM, E., *Marx i Freud*, Barcelona 1967.

2. Paradoja de la represión.

El desahogo o descarga de la libido es imposible, tanto por motivos internos como externos. El sujeto tiene, además de los impulsos egoístas e individualistas, otros impulsos sociales y generosos, que sirven de freno al egoísmo; además, los demás hombres y mujeres no se prestan a que cualquier transeúnte desahogue en ellos sus instintos sexuales egoístas: un hombre que se deje llevar de los instintos (*sequere naturam*) no camina hacia su perfección, sino hacia su destrucción. La articulación *dynamis-fysis-télos* no se da en el actual régimen: la libido suelta es el caos psicológico; la libido reprimida, a pesar de los riesgos que implica la represión, es fuente de todos los valores activos y eficaces: religión, arte, filosofía, ciencia, cultura, heroísmo, desarrollo, progreso. Pero también sería inútil ocultar los riesgos: las neurosis confirman que la libido reprimida puede convertirse en fuente de desequilibrio, conflicto y locura. Esa es la paradoja.

Freud ofrece una "ascética del deseo". Confiesa que es inútil desahogar el deseo, puesto que es insaciable por esencia; además todo desahogo implica una esencial frustración, tanto en el orden individual como en el social. Toda sociedad es represiva por esencia y toda sociedad libre es frustración por esencia. Sólo nos quedan, pues, dos soluciones: a) refugiarnos en nuestra imaginación; b) afrontar la realidad. El primer camino termina en una neurosis progresiva; el segundo es la ascética.

Naturalmente, la ascética de Freud no es la cristiana. Es la aceptación de "la condición humana". Pero se repite aquí la objeción de S. Agustín a Cicerón: "no sabe qué es la naturaleza humana". Según él, la condición humana es el ser para la muerte, el "instinto de thánatos". La obsesión de Freud es la muerte, no la sexualidad¹².

3. La frustración.

El mito del patriarca feroz trata de explicar el complejo de culpabilidad que aqueja a todos los hombres sin motivo alguno, como

12. ALLERS, R., *Das Werden der sittlichen Person*, 4 ed. Freiburg 1935.
SAGNE, J. C., "Questions d'inspiration psychologique, posées à la théologie de la grâce", en *La vie spirituelle*, Supplement, 95 (1970).
MARCUSE, H., *Eros y civilización*, Barcelona 1968, p. 227 ss.
DELACAMPAGNE, Ch., *Antipsychiatrie*, Paris 1974.

la angustia de los existencialistas. Para dar razón de ese mito, se recurre a la psicología (complejo de Edipo). El niño, al apegarse a su madre, como su propiedad, intenta ya eliminar al padre; y cuando se da cuenta de que la madre desea al padre, o vive para el padre y depende de él, se siente frustrado y culpable, como si hubiera venido a ocupar un puesto que no le corresponde, como un intruso.

La religión es explicada dentro de ese cuadro. Dios es la proyección sentimental del padre. La asociación de los hermanos asesinos quiere protegerse frente a la posible vuelta del jefe de la horda. Presenta a Dios bajo una doble figura: Juez, que puede castigar; Padre que puede perdonar y liberar: es amenaza y también redención o gracia divina. De ese concepto brotan la ascética y el culto, como métodos para aplacar a Dios u obtener su gracia. La religión es, pues, una neurosis de la humanidad. Al llamar Padre a Dios, nos buscamos, como los niños, un poder protector, y ensanchamos hasta lo infinito su sabiduría, bondad y potencia: por un lado, queremos defendernos de las inmensas fuerzas oscuras de la naturaleza, conjurarlas, influirlas; por otro lado, anhelamos realizar deseos oscuros y profundos, que no nos atrevemos a confesar.

Muchos antropólogos y freudianos rechazan los mitos del patriarca y de Edipo, que Freud tomó de Darwin y Smith, como superfluos; pero conceden que es necesario explicar la prohibición del incesto, la autoridad de los valores sobre el individuo, el sentido innato de culpabilidad, la represión, la rebeldía instintiva frente a la represión, el sentido de frustración y el instinto de tñanatos. Son problemas generales que afectan a todas las religiones. Siguen, pues, creyendo, a pesar de las objeciones, que la religión es la muleta del cojo, fanatismo y superstición, para evitar el mal y conseguir el bien por caminos falsos. De ahí que la religión se vea obligada a dialogar o polemizar con Freud y los freudianos¹³.

4. *Elevación, introversión, regresión.*

Son leyes o mecanismos para desahogar un deseo reprimido y

-
13. LAING, R., *Mystification, confusion and Conflict*. N. Y., 1965.
 LAING y ESTERSON, *Reason and violence*, London 1964.
 FOUCAULT, M., *Histoire de la folie*, Paris 1972.
 ORAISON, M., *La culpabilité*, Paris 1974.
 GIRARD, R., *La violence et le sacré*, Paris 1972.
 COOPER, *Psychiatrie and antipsychiatrie*, London 1970.
 FROMM, E., *La crise de la psychanalyse*, Paris 1971.

secreto. El deseo reprimido se refugia en el subconsciente y trata de burlar el control de la conciencia. Recurre a objetos inocentes y se satisface en formas incompletas o indirectas. Se bucan excusas: apostolado, arte, estudio, caridad, etc., para satisfacer un deseo sexual. Estos "fenómenos de elevación" se dan en todos los terrenos: cambian de objeto, e incluso pueden transformar el amor en odio, al no poderse satisfacer. Sus formas son innumerables: lo esencial es que subsista el deseo reprimido, que duele, y se ceda a la tentación de liberarlo.

Algo semejante acontece con los fenómenos y la "ley de introversión". Quizá la timidez, incompetencia, antipatía, inhabilidad, impiden la satisfacción exterior del deseo reprimido, y se busca refugio en el interior. La libido se ceba en sí misma, allí donde nadie puede oponerse: narcisismo, fantasías, novelorías, etc. El yo puede enmascararse de Dios (Plotino). Parece que se busca en el interior a Dios, pero el sujeto se busca a sí mismo, endiosándose y liberándose por la vía mística de su fracaso. O puede convertir el interior en un nirwana, conforme a la ley siguiente.

La "ley de regresión" invita al deseo reprimido a convertir el interior en una matriz materna, en la que el sujeto se despersonaliza, convirtiéndose en objeto. Sólo que, en lugar de plantear el problema en el espacio, como la ley anterior, lo plantea en el tiempo, regresando a un estado infantil o embrionario en el que no tenía problemas. Así se producen los fenómenos de regresión: mimos, evasiones, inhibiciones, vetos, infantilismo, histeria, frivolidad, infancia espiritual, etc. Freud recurre al fin al instinto de thánatos, de la muerte, como impulso que brota del reino inorgánico y nos devuelve a ese reino después de recorrer el ciclo de la vida. Esta vida es pues, a pesar de su belleza, dolor y sufrimiento, como lo manifiesta la mecánica y psicología del deseo que brota de la tierra, como flor de un día, como un fuego fatuo¹⁴.

5. Sublimación

Hay sujetos capaces de "sublimar" la libido, aplicándola a la

14. *Encyclopedia britannica*, vol. VII, p. 827.
 ADLER, A., *Menschenkenntnis*, Leipzig 1927.
 Id., *Theorie und praxis der individualpsychologie*, 3 ed. München, 1926.
 KRETSCHMER, E., *La structure du Corps et la Caractère*, Paris 1930.
 JUNG, J., *L'homme a la recherche de son âme*, Genève 1946.
 WEXBERG, E., *Individualpsychologie*, Leipzig 1929.

creación de valores objetivos y generales. No sabemos por qué unos pueden y otros no pueden sublimar esos deseos reprimidos. Parece que es necesario siempre "entrar en sí mismo" (introversión). Pero, en lugar de quedarse en el interior, el sujeto se recoge y vuelve afuera a ocupar su puesto y su función sociales aprovechando la fuerza de los deseos reprimidos en nuevas direcciones. Así se altera el sentido de las leyes anteriores. En lugar de desahogarse creando, se crea desahogándose. Dios sigue siendo un fin y el desahogo es sólo una concomitancia.

Muchas han sido y son las críticas que se han hecho al psicoanálisis. Las más duras son las de Jaspers y Sartre. Pero hoy se admite generalmente que hay cosas que Freud ha impuesto al mundo definitivamente: desarticular el hombre clásico e hipotético, explorar el subconsciente, comprobar la corriente del pensamiento vivo, descubrir secretas intenciones en muchas actividades que parecen inocentes, mostrar los desórdenes del subconsciente, organizar unas "leyes" o por lo menos unas maneras consuetudinarias de reaccionar ante la represión, etc. Sin duda Freud es demasiado simplista, al querer explicarlo todo del mismo modo, sin tener en cuenta que el hombre es un sujeto, una fuente, no una simple máquina o vehículo. Los éxitos que el psicoanálisis logra en el terreno de la medicina muestran que se trata de una ayuda indiscutible. Jaspers alega que eso se debe al psiquiatra, y no al psicoanálisis; Gusdorf alega que se debe también a la confianza y deseo de curación del enfermo, como acontece en la confesión o dirección de conciencia. Gusdorf añade que todos tenemos necesidad de abrirnos a otro para conocernos a nosotros mismos y advierte que muchos psiquiatras no se conocen a sí mismos ni de lejos y necesitan un psicoanálisis como sus clientes. Herbert Marcuse piensa, por el contrario, que es preciso aceptar a Freud, interpretado por él, estimando que los deseos no reprimidos de la libido producirán eros y amor sociales; pero añade que para eso tiene que producirse un "cambio cualitativo" en esta sociedad ¹⁵.

15. JASPERS, K., *Balance y perspectiva*, Madrid 1953, p. 151-159.

SARTRE, J. P., *L'Être et le Néant*, Paris 1943, p. 637-695.

GUSDORF, *La Découverte...* p. 141 ss.

IV. LA FRUSTRACION

1. *Autoafirmación y frustración*

Mientras el determinismo de Freud se apoya en el pasado, en la causa física, el determinismo de Adler se apoya en el futuro, en la causa final. La clave de interpretación no es ya el eros, sino la *voluntad de poder*, el orgullo. La intención o proyecto subconsciente va orientado al futuro, a la conquista soñada, a un supuesto ideal. Adler admite, como Freud, una esencia humana o naturaleza humana anterior a la existencia en forma de constitución, temperamento, idiosincrasia, carácter.

Parte, pues, Adler del principio de autoafirmación, que Spinoza enunciaba así *omne ens in suo esse perseverare conatur*. Esa tendencia a mantenerse, (impulso de defensa) aparece siempre que el ente se siente amenazado. La resistencia del átomo a perder su unidad prueba hoy que tal tendencia es universal. Pero en el hombre se manifiesta de un modo humano, ya en cuanto a su ser, ya en cuanto a las manifestaciones de ese ser. Tal tendencia es de por sí ilimitada y conduce a la absolutización. Por eso, se ha señalado otra fuente o tendencia en la naturaleza humana, que sea capaz de contrarrestar y ordenar a la voluntad de poder y se llama *voluntad social*. Quizá la voluntad de poder reprimida por la voluntad social, o por la censura externa, se refugia en el inconsciente y desde allí trabaja con máscara, según dijimos, de la libido. En el fondo se apunta a una *libido dominandi*, de la que son víctimas los individuos y los pueblos. La que los griegos llamaron *ybris*, prepotencia, es el resultado de esa tendencia a afirmarse en sí mismo (Prometeo, Ayax). Lo propio de esa tendencia es superar las resistencias y límites que encuentra en su camino: en este sentido, es claro que el hombre es hombre (ser más), gracias a esa tendencia que le llevó a superar las condiciones primitivas, la resistencia de la naturaleza y de la reacción, para progresar. La tendencia es, pues, buena, mientras vaya bien dirigida¹⁶.

16. HAEBERLING, P., *Der character*, Basel, 1924.
 KLAGES, L., *Grundlagen der Charakterkunde*, 4 ed. Leipzig 1926, II, 1928.
 KUENKEL, F., *Charakterkunde*, 3 ed., Leipzig, 1928.
 ALLERS, R., *Character als Ausdruck*, en *Jahrb. f. Characterologie*, 1925.

2. *La tensión vital.*

El equilibrio existencial debería ser resultado de ese juego de ambas tendencias en el hombre, la voluntad de poder y el amor o voluntad social. En este sentido se habla de una correspondencia entre el ser y la función, entre el yo y el no-yo, entre las fuerzas y las cargas. Ese equilibrio se expresaría en los términos humildad o verdad; se dan cuando un hombre cree que es lo que realmente es, y que vale lo que realmente vale. Entonces ajusta automáticamente las cargas que toma a las fuerzas que siente, y ajusta sus proyectos a sus potencialidades o posibilidades. Pero ese equilibrio anímico puede quebrarse, ya por carta de más (complejo de superioridad), ya por carta de menos (complejo de inferioridad). Entonces ya no hay correspondencia entre la subjetividad y la realidad: el fracaso es seguro.

El complejo de inferioridad tiene especial importancia por su extensión, profundidad y efectos. Es evidente que todos comenzamos siendo niños, siendo pequeños, es decir, experimentando una falta de valor frente a los adultos. Esto hace que la educación sea difícil, para mantener bien el sentido de la realidad, por falta de experiencia, de sabiduría y de poder. Así se produce en todos nosotros un inicial sentido de inseguridad, que nos prepara para el complejo de inferioridad. Pero el caso se agrava cuando hay motivos particulares: constitución corporal deficiente, herencia, mala educación, pequeñez en todos los sentidos. Son causas señaladas: a) Enfermedad, vitalidad aminorada, desconfianza del éxito, provocada por tristes experiencias, debilidad, fealdad...

b) Situaciones y circunstancias deprimentes, estables o provisionales: sexo, orfandaz, padres divorciados, hijos únicos, lugar del sujeto entre sus hermanos y hermanas, primeras experiencias escolares...

c) Favoritismo en la familia o en la escuela, desdenes, hijos ilegítimos, intimidados, amenazados, amarga experiencia de los primeros contactos infantiles...¹⁷.

17. ALLERS, *Das Werden...* p. 72-84.
 BUHLER, Ch., *Die geistige Entwicklung des Kindes*, Jena 1925.
 ID, *Kindheit und Jugend*, Leipzig 1928.
 KRETSCHMER, E., *Medizinische psychologie*, Leipzig 1924.
 DRIESCH, H., *Das Leib-Seele problem*, Leipzig 1924.

3. *Compensación y supercompensación*

Una vez que el sujeto comprueba incesantemente su fracaso y frustración en la lucha vital, se retira a su interior como a un baluarte, y allí se compensa de sus fracasos objetivos, los disculpa y explica lógicamente, y para afirmarse, se proporciona victorias ilusorias y justificantes. Este fenómeno se llama compensación. El concepto de compensación brota de la experiencia: cuando en un organismo falla un órgano, todas las fuerzas se concentran, ya para reparar el trauma, ya para compensarlo, como acontece en los ciegos, cuyos sentidos se agudizan para suplir la falta de vista. De ese modo, la compensación puede terminar en supercompensación. Y esto es importante, cuando se trata de la existencia humana la que tiene tantos horizontes y perspectivas. La "inferioridad" trae consigo el aumento de la tendencia de autoafirmación y de voluntad de poder. Para evitar excesos, Evelyn Linch proponía la siguiente meditación: "Yo soy sólo alguien, pero soy alguien; no puedo hacerlo todo, pero puedo hacer algo; el hecho de que yo no lo pueda todo, no es razón alguna para dejar de hacer lo que puedo".

El peligro comienza, cuando la voluntad de poder no se limita con el amor o voluntad social. Quien se siente extraño a su comunidad se aparta fácilmente de ella. La tendencia a unirse con los suyos, amor o voluntad social, es biológica y se da también en los animales. Pero en el hombre aparece con mayor relieve en cuanto *ens sociabile*. "Un hombre aislado se hundiría sin remedio en el caos de la naturaleza" (L. Feuerbach). El yo se funda ante todo en un tú y en un nosotros. Por eso se habla tanto hoy de convivir y de convivencia. Propone Adler la humildad (Allers el amor al prójimo) como correctivo supremo de la voluntad de poder, y como criterio de virtud auténtica en la psicología individual. En efecto, el amor a la propia comunidad y a sus miembros, amor que se extiende a la humanidad entera, es la salud perfecta del espíritu¹⁸.

ADLER, A., *Studie über Minderwertigkeit von organen*, 2 ed. München, 1927.

LYNCH, E., *Training the Child at Home*, N.Y., 1922.

18. ALLERS, *Das Werden...* p. 77 ss

GUARDINI R., *Eine Philosophie des Lebendig-Konkreten*. Maiz, 1926.

SCHELER, M., *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn, 1923.

GUSDORF, *Traitée...* p. 199-234.

FREUD, S., *Esquema del Psicoanálisis*, N.Y., 1949.

4. *El inconsciente colectivo.*

El juego, el sueño, la infancia, los anormales ofrecen constantes pruebas de la utilidad del psicoanálisis. A cada momento comprobamos la satisfacción que ofrecen los galones y estrellas, las cintas y colorines, los gorros y coronas, las listas de amigos y enemigos de la manía persecutoria, la tendencia a echar las culpas al diablo, a las estrellas, al gobierno, a la jerarquía, al desorden social, a los pelagianos y maniqueos. También comprobamos cuántos hombres se han hecho grandes y célebres, o santos, cuando lucharon para curar sus deficiencias, o para compensarlas y supercompensarlas, cuando tenían amor y voluntad social. Las aplicaciones del psicoanálisis individual son, pues, sumamente útiles para la vida personal.

Pero Jung extendió el concepto de "inconsciente" a la humanidad entera como tal. Al estudiar los mitos, ritos, símbolos, que hoy ofrece la historia y en especial la "Historia de las religiones", descubrió un elemento de la psique, que él llama *arquetipo*. Los arquetipos actúan como inductores de nuestra asociación de ideas, y nos empujan a todos por igual y en sentidos equivalentes: son las raíces invisibles de la consciencia personal, una suerte de categorías, pero de origen empírico: por eso pueden llamarse innatos o adventicios, según se mire. Son como el cauce viejo de un torrente, o el cañón cavado por una vieja corriente: las aguas vuelven a él en cuanto quedan sueltas. No son meras representaciones, que puedan describirse, sino que vienen cargadas de emotividad, como los instintos. Jung cita como ejemplos estas concepciones: héroe, eterno femenino, niño, padre. Finalmente son bipolares en un doble sentido: 1) tienen una cara clara y otra oscura; 2) pueden llevar al bien o al mal.

Jung aplicó ese rico material a la conducta individual y social. Los arquetipos son "factores" (en sentido etimológico) que nos condicionan y hasta cierto punto nos determinan, aun en materia religiosa. Por eso lamenta la mala situación de nuestra época religiosa. Los guías espirituales han dedicado su atención e interés a las "instituciones" no al misterio y dinamismo de los símbolos de la religión¹⁹.

19. JUNG, C.G., *Tipos Psicológicos*, Buenos Aires, 1945.
 Id., *Teoría del Psicoanálisis*, Barcelona 1974.
 Id., *L'Homme et ses symboles*, Paris 1964, p. 94 ss.
 ADLER, G., *Études de Psychologie jungienne*, Genève, 1957.
 HOSTIE, R., *Du Mîthe à la Religion*, Paris 1968.
 BADOUIN, Ch., *L'Oeuvre de Jung et la Psychologie complexe*, Paris 1963.

5. *El análisis conciliatorio.*

La situación actual y la que se prevé para los próximos años dan al psicoanálisis inmensas posibilidades y horizontes. El psicoanálisis se desliga de su esoterismo y magia, y de su individualismo congénito, para "actualizarse" y "socializarse" en un ambiente libre y práctico de USA. Los maravillosos ensayos de Penfield sobre la memoria y la teoría de Berne sobre el análisis conciliatorio, fundado en el *facio ut facias*, da como resultado un método científico y práctico de análisis de la personalidad y de la conducta consecutiva.

En la constitución de la personalidad entran tres elementos que se denominan padre, adulto y niño (P—A—N). No son el inconsciente colectivo de Jung, sino estados normales que todos adquirimos en una edad temprana (desde el nacimiento hasta los cinco años), que llevamos grabados en nuestro cerebro y que vamos enriqueciendo, administrando, utilizando y ejerciendo a lo largo de nuestra existencia. El padre representa la autoridad, el adulto representa la razón, el contacto razonable con la realidad y el niño representa las emociones, caprichos, etc.. De ese modo, la conducta humana es explicada como un juego en el que cada uno de los elementos toma parte, predominando ya el uno, ya el otro. En todo caso, toca al adulto llevar la rienda y utilizar los servicios del padre y del niño que lleva dentro. De ese modo se logrará un equilibrio que se condensa en la fórmula "yo estoy bien, tú estás bien", que es el ideal del intercambio con el prójimo, o del *facio ut facias*.

Frente a ese problema pueden presentarse cuatro posturas características:

1. Yo estoy mal — Tú estás bien.
2. Yo estoy mal — Tú estás mal.
3. Yo estoy bien — Tú estás mal.
4. Yo estoy bien — Tú estás bien.

Puesto que se admite el libre albedrío y se suprime el determinismo, siempre son posibles el cambio y la conversión; el individuo acepta la responsabilidad que le concierne en su propia conducta. Por otra parte, la aceptación de los valores objetivos ofrece grandes posibilidades para afrontar los problemas religiosos y morales²⁰.

20. PENFIELD, W., "Memory Mechanisms", en *Archives of Neurology and Psychiatry*, 67 (1952) 178-198.

BERNE, E., *Transational Analisis in Psychotherapy*, N.Y. 1961.

V. LA ALIENACION

1. *La existencia*

Muchos piensan que el existencialismo ha muerto, o tienen prisa por enterrarlo en vida: no ha muerto ni morirá, a no ser como los otros sistemas que quedan catalogados en la historia. Significa una primacía de la existencia sobre la esencia, un viejo problema que se atribuye a la Biblia, a San Agustín, y a otros. No se trata de "esencias" que, al chocar con algo, forman un compuesto y se dan a sí mismas la existencia, sino que se trata de cosas existentes, que se van definiendo o esenciando. Para entendernos con claridad distinguiremos dos clases de ser: 1) un ser inicial que intenta ordenarse; 2) un ser terminal que es la fábrica ya construida. Cuando se trata del hombre hay un proyecto libre y una fabricación en el tiempo y en el mundo. Los existencialistas reprueban el concepto abstracto de "naturaleza humana" y prefieren el concreto de "condición humana".

Si se admite la creación, hay que admitir un ejemplarismo o plan divino. Si no se admite, tenemos un mundo griego eterno. En el cristianismo Dios mueve a cada criatura, según el modo de existir que le dio; en el ateísmo, el hombre es una "pasión inútil", condenado a buscar un imposible.

Se distingue entre existencia auténtica e inauténtica. La diferencia consiste en vivir el proyecto propio o en vivir un proyecto ajeno. Todos comenzamos por una existencia inauténtica, por una alienación o enajenación. Ni siquiera somos capaces de ser "nosotros mismos", sin una referencia inevitable a los otros con quienes convivimos dentro de una "intersubjetividad" existencial. Nacemos en un ambiente y crecemos amasados con él. Esto nos facilita alcanzar la verdad y el amor, pero también nos crea incesantes conflictos. Tenemos que vivir en el mundo de los demás y en él inventar nuestro pro-

Id., *Games People Play*, N.Y. 1964.

HARRIS, Th. A., *Yo estoy bien, tú estás bien*, Barcelona 1973.

PIAGET, J., *La construction du réel chez l'enfant*, Genève 1947.

KUBIE, L.S., "The neurotic Process as the Focus of Physiological and Psychoanalytic Research", en *The Journal of Mental Science*, vol. 104, n. 435 (1958).

GLASSER, W., *Reality Therapy*, N.Y. 1965. Presenta una postura semejante, pero más esotérica, y desdendiendo el pasado indebidamente.

yecto original, nuestro ser libre, y eso constituye nuestra "angustia existencial"²¹.

2. La coyuntura histórica.

Olvidemos la malevolencia de aquellos para los que Heidegger es "un profesor nazi" y Sartre un "colaboracionista", o "un hombre de café". Queda en pie el pesimismo existencialista. ¿A qué se debe? ¿A la Biblia, a San Agustín, a Kierkegaard? De todo habrá, pero en concreto, se debe al derrumbamiento de los valores a raíz de la I guerra mundial. Los vencedores propunciaron el ¡*Vae victis!* Estimaron que los vencidos debían estarles agradecidos. Pero los vencidos, no ya sólo en el campo de batalla, sino también en el campo de la economía, han superado a los vencedores. Es normal que los invasores acepten la cultura de los invadidos. Digamos pues, que las fuentes del pesimismo son dos: 1) la cultura; 2) la derrota, la injusticia, la opresión, la explotación, todo eso que convierte la existencia humana en náusea, angustia y melancolía. El título original de *La náusea*, de Sartre, era "Melancolía" (Simona de Beauvoir). Lo que provoca el vómito es la desvergüenza de los triunfadores. La *Atrábilis*, la cólera, suele engendrar gigantes.

Sartre vio el mundo lleno de *Salauds*. Importa poco que también él fuera uno de ellos. Lo curioso es que no abrumba a los *pecadores*, sino a esos triunfalistas, santones, rellenos de mala fe, de pretensiones apoteósicas, de mentiras acerca de la religión, el arte, el derecho, la industria y el comercio. Ese vasto ejército de *Salauds* da arcadas a Sartre, aunque el ejército avance y aplaste a los existencialistas.

Sin duda los años del existencialismo, fueron años de revelación de la verdad. Los libros de Heidegger y Sartre se leían con avidez, con la misma avidez con que los judíos leían a sus profetas en los momentos de la desesperación. Era preferible tener a mano algunos argumentos para mantenerse frente al *Vae victis!* El término "pesimismo" no asusta a nadie: todos son pesimistas en épocas lamen-

21. HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, México 1951.
 SARTRE, J.P., *L'être et le néant*, Paris 1943.
 ID., *L'existencialisme est un humanisme*, Paris 1946.
 STEIN, E., *Endliches et eviges Sein*. Freiburg 1962.
 BEAUVOIR, S. de., *Pour une moral de l'ambigüité*, Paris 1947.
 CAMUS, A., *Théâtre, Recits. Nouvelles*, Paris 1962.
 SAINT-EXUPERY, A. de., *Oeuvres*, Paris 1959.

tables, cuando vacila la esperanza. Todo depende de que podamos cantar *O felix culpa!* El único problema del pesimismo consiste en saber si hemos de contar con una creación cristiana, o con un mundo griego. Si la tierra produce hombres y cereales, sin distinción, ¡seamos pesimistas! ²².

3. *El proyecto.*

Los complejos de Freud son para Sartre índice de una mala fe, que trata de ocultar un "proyecto original y libre". Esta es la intención profunda, que Freud quiere buscar y que oculta, con su determinismo empírico. Esos complejos de los psicólogos son meras consecuencias del proyecto original, que cada cual se forja libremente. ¿Por qué?

Heidegger eligió el término MAN para designar al mundo. El nos trae al mundo, nos educa y nos obliga a vivir una existencia inauténtica, que no es la nuestra individual. El lenguaje, la cultura, la religión, la educación, la familia, todas las estructuras e instituciones, nos van "sociologizando", colocando "en situación", gravados e hipotecados. El MAN se hace cargo del individuo: lo despierta, cultiva, define, satisface, pero alienándolo, robándole el "sí mismo", haciéndole unidimensional o impersonal (Marcuse). La persona se convierte en objeto, en función del mundo. Ya no es portadora de valores propios, sino recipiente de lo que van arrojando en ella los demás. No se vive a sí misma, sino que vive al dictado: cada día llega a su mesa un diluvio de prospectos, programas, consignas e ideologías, todo bien garantizado por el MAN. El hombre es ya un *dassein*, un misterio que está ahí, sin lograr ex-sistir auténticamente.

Dentro de la existencia inauténtica riela la angustia, como una luna en el lago, anunciando un mundo espiritual y moral, el reconocimiento implícito de una caída: el hombre inauténtico se siente alienado, caído, lapsario, yecto, abyecto. Sabe que se hace las preguntas y que se da las respuestas al dictado del MAN. Está bien educado y domesticado. Le han armado con el repertorio de las preguntas y respuestas corrientes en el mercado, lícitas o ilícitas. En la fa-

22. STERN, A., *La filosofía de Sartre y el Psicoanálisis existencialista*. Buenos Aires 1951.
 TROISFONTAINES, R., *Le Choix de J.P. Sartre*, Paris 1945.
 MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-sens*, Paris 1948, p. 141 ss.
 SIMON, P.H., *L'homme en procès*, Paris 1950.

milia, en la escuela, en la iglesia, en la tertulia, en la literatura, en el arte, en la calle, sigue el proceso de domesticación. El sujeto se ve compelido a demostrar que es normal e inteligente, que conoce el Código de la circulación y de las convenciones sociales. Sabe que tiene que rellenar su ficha, que el MAN controlará. Si sacude el yugo, comienza el escándalo²³.

4. *El deseo vital.*

Me enfrento con dos proyectos: el mío y el del MAN. El MAN, en nombre de esta sociedad de consumo, quiere contar conmigo como con un factor de su economía: me clasifica entre los "caracteres" o "cosas", atribuyéndome una mismidad fosilizada. Y yo protesto, porque mi conciencia me dice que debo realizar el proyecto mío y no el del MAN. Pero si elijo el proyecto mío, tengo que realizarlo en el mundo del MAN; además, tengo que hacerme a mí mismo de la nada, optar continuamente, y eso me produce angustia.

Mi proyecto es mi deseo oculto y total, mi deseo vital. Pero ya vimos la misteriosa paradoja del deseo: deseo lo que no tengo, y si lo alcanzo cesa y muere mi deseo: el apetito cesa con la satisfacción, si se trata de pequeñas satisfacciones, pasado el período "refractario", vuelve a manifestarse el deseo, por ejemplo, en el terreno biológico o sexual. Pero cuando se trata del proyecto vital, la satisfacción significaría el cese de todas las tendencias y apetitos, sin un posible período refractario: sería la muerte por saturación definitiva.

Si opto por mi propio proyecto, no sólo me espera la angustia de crearme a mí mismo, sino que voy descubriendo una nueva paradoja: el hombre se define como un "ser más", que sólo termina en un "ser como Dios". De ahí han nacido el *heroicismo* y la *hybris*, que Sófocles simbolizara en su *Ajax*. Pero Ajax termina suicidándose, después de perder la razón. Ya que el hombre nunca puede ser Dios, a su angustia sucede la náusea, el sentimiento de frustración total, al verse obligado a confesar que es "una pasión inútil".

La conducta en su conjunto es la expresión y revelación del proyecto, ya sea del personal, ya sea del impuesto por el MAN. Si el proyecto es del MAN, la conducta carece de autenticidad: expresa pro-

23. MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, México 1968.
 ID., *Vers la liberation delà de l'homme unidimensional*, Paris 1969.
 VARET, G., *L'ontologie de Sartre*, Paris 1948, p. 131 s. y 186 s.
 DELP, A., *Existencia trágica*, Madrid 1942, p. 81.

gramas, consignas, ideologías, caracteres inspirados en la economía, política, cultura. Caigo así en la teatralidad. Represento un personaje, pero no a mí mismo: vivo yo, pero el MAN vive en mí. Soy portador de un personaje. ¿Pero qué ocurriría, si yo me determinase a vivirme a mí mismo? Los santos han contestado ya a esa pregunta: "Cristo vive en mí" (Gál. 2,20)²⁴.

5. *Lenguaje, curiosidad y equívoco.*

El primer control del MAN es el *lenguaje*. Debería servir para revelar los pensamientos, pero sirve para ocultarlos, y así es vehículo de corrupción. Al aprender a hablar, aprendemos las mentiras, trucos y procedimientos del vivir gregario. Nos van enseñando a hablar, hasta que logran que hablemos "como todos". Terminamos admitiendo el lenguaje como valor absoluto, como charla. Pasamos la vida charlando, para que no exista el silencio, para no escucharnos a nosotros mismos, para ocultar nuestro drama íntimo y nuestra frustración. Y cuando comprobamos la frivolidad, el fraude y la desorientación, es ya tarde.

El segundo control es la *curiosidad*. También nos la había dado Dios para "descubrir"; pero se convierte en Celestina, que trata de taparnos los ojos y nos suministra la comidilla: nos ofrece periódicos, revistas, radio, medios audiovisuales. La vida se convierte en pasatiempo, el estudio en afán de novedades. Saltamos de noticia en noticia, y las noticias nos liberan de la soledad, sin comprometernos. Nos ocupan, y así entramos en el comadreo convencional. Vivimos al corriente, bien informados, somos inteligentes. Hacemos carreras, escrutamos vidas ajenas, opinamos, sentenciamos, escudriñamos la historia de M. de Rosleebón; pero olvidamos nuestro pobre yo, que gime dentro de nosotros. Queda satisfecha nuestra inocente vanidad, y nos llaman listos y aun santos.

El tercer control del MAN es el *equívoco*. El MAN nos vacuna, por si acaso. Podríamos preguntarnos cuál es nuestra vocación personal, nuestra alianza con Dios, nuestro compromiso temporal, y se provocaría el conflicto. Pero el equívoco impide que eso llegue a ocurrir. Cuando alguien ejecuta una acción admirable, y sentimos ganas de

24. SOFOCLES, *Aiace*, Milano 1934 (Introd. y Comentario de M. Untersteiner).
MUSIL, R., *L'homme sans qualités*, Paris 1957.
MORIN, E., *La paradigme perdu: la nature humaine*, Paris 1973.

imitarle, repetimos la consigna del MAN: "también yo podría hacer eso y más". Todos podríamos escribir libros, evangelizar a los pobres, organizar movimientos, dirigir empresas y complejos industriales, comerciales, religiosos, crear riqueza, descubrir valores, promocionar a los jóvenes, etc., pero "no vale la pena". Si alguna vez imitamos, sacamos copias serviles. Y siempre podemos echar la culpa a algo o a alguien: la suerte, Satanás, la salud, la educación, los rivales, enemigos, envidiosos, etc. En último término suspiramos piadosamente: "Dios lo ha querido así, ¡bendito sea!"²⁵.

25. HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, p. 185-208.

VI. EL RESENTIMIENTO

1. *Su exploración.*

Fue Nietzsche el explorador de ese oscuro y vago sentimiento, que ha ido cobrando contornos precisos en la discusión subsiguiente. El pensó que el cristianismo era una moral de esclavos, derivada del odio judío. De ese odio judío, el más profundo y sublime de la historia, brotó la más sublime y profunda forma del amor cristiano. No era una antítesis, que anunciara una nueva forma de negación y de venganza, sino que era la terminación final, la flor y corona del odio, llevado hasta el extremo. El amor cristiano ocultaba el mismo deseo que el odio judío: la victoria, la conquista, la seducción. Mediante Cristo, que parecía dispersar a Israel, lograba Israel el último fin de su rencor sublime.

Las réplicas brotaron a continuación. Aquí nos interesa la de M. Scheler. Primero, porque distingue bien la naturaleza del resentimiento y su aplicación; así, por ejemplo, descubre que Nietzsche es un resentido contra la potencia creadora del cristianismo; y segundo, porque frente a ese amor cristiano se descubre mejor la profundidad y ramificaciones del resentimiento. En efecto, Scheler nos presenta al detalle una fenomenología y una sociología de ese turbio mundo del resentido, comenzando por una definición o descripción, que sirve para orientar en el estudio y en la lectura: "es un autoenvenenamiento psíquico, que tiene causas y efectos bien determinados; es una disposición psicológica de cierta permanencia, que por una represión sistemática, libera ciertos sentimientos y emociones, en sí mismos normales e inherentes a la naturaleza humana, y tiende a provocar una deformación más o menos constante del sentido de los valores y de la facultad de enjuiciar". Es un temor o un miedo, pero inspirado en el odio y en la envidia. Envenena el corazón, envenena el vaso: todo lo que se eche en el vaso, bueno o malo, queda envenenado. Es una postura radical, tan profunda como las tres grandes concupiscencias²⁶.

26. NIETZSCHE, Fr., *La Genealogía de la moral*, WERKE, 20 vols., 1899-1922, Musarion-ausgabe, 23 vols. 1922-1929.
SCHELER, M., *L'homme du ressentiment*, Paris: 1970, p. 16.

2. *El plan del resentido.*

El resentimiento alude a "otra" persona, y por eso se presenta como reacción: se asemeja a la venganza que se toma por una supuesta ofensa. No se trata de un movimiento *primo primus*, sino de una bomba con espoleta retardada y aparato de relojería. El resentido no es víctima de un acceso de cólera, rabia, furor o exasperación: su miedo detiene el propio movimiento para meditar el plan de ataque y tender la asechanza en la ocasión propicia. Eso demuestra impotencia y habilidad al mismo tiempo.

Además, el resentimiento nace en condiciones determinadas, frente a personas y objetos bien determinados; desaparece si faltan tales condiciones, por ejemplo, si la venganza se ha realizado, si el sujeto envidiado ha sido inutilizado, si el objeto codiciado ha perdido su prestigio. Es fácil confundir el resentimiento con muchas formas similares, celotipia, venganza, envidia, malignidad, pesar del bien ajeno, mal carácter, etc. Todas estas manifestaciones son efectos, no causas del resentimiento. La característica de éste es la impotencia del resabiado, que sólo embiste cuando ya cuenta con el éxito de su embestida.

Podemos retener los tres rasgos que definen el resentimiento: 1) la inhibición; 2) la agresividad; 3) la clarividencia. Ante todo, el resentido padece ya un complejo de inferioridad, que trata de ocultar con alardes de audacia y de fuerza: por eso no reacciona inmediatamente, sino que detiene el tiempo y prepara el contraataque. En segundo lugar, para desencadenar la agresividad, aprovecha las reservas de odio rencor, envidia, para que su contraataque tenga fuerza de "demostración": a ambos rasgos aludía Nietzsche, al mentar la "moral del esclavo", que sufre el látigo del señor, o de la fiera que se revuelve contra el aguijón, sin osar reaccionar de momento: es como la histeria. Y en tercer lugar, finalmente, el resentido posee notable clarividencia para descubrir en los demás los valores que él desearía para sí: talento, simpatía, finura, persuasión, captación, virtud, autoridad. Cuando dice, como la zorra, "no están maduras", es porque ha saltado y no ha alcanzado los racimos²⁷.

27. HUAN, G., *La Philosophie de Fr. Nietzsche*, Paris 1917.

DUPUY, M., *La Philosophie de M. Scheler*, 2 vols. Paris 1959.

KAFTAN, J., *Das Christentum und Nietzsches Herrenmoral*, Leipzig 1897.

HILBERT, G., *Nietzsches Herrenmoral und die Moral des Christentum*, Leipzig 1910.

3. *Tensión y descarga.*

El resentido carece de interioridad, de hogar personal. Vive comparándose con los otros. Dentro de su complejo de inferioridad se envenena más con las comparaciones: no atiende a lo que ya posee, sino a lo que quisiera poseer, desposeyendo a los demás. Lejos de relajar la tensión entre sus ambiciones y sus realizaciones, la eleva más aún. Cada vez aparece con mayor fuerza la diferencia entre los valores que desearía poseer y su incapacidad para realizarlos. La única solución que ve es la válvula de escape, la agresividad, consciente o inconsciente, que sirve de descarga a la alta tensión insostenible. Quizá este modo de presentar parezca excesivamente físico y simplificado; pero así la visión resulta más clara.

Tal descarga de la tensión interna nos explica la reacción o animosidad agresiva contra todos aquellos que parecen felices, triunfadores, capaces, tranquilos, normales. El resentido va combatiendo a uno tras otro: con frecuencia, advierte que su postura es mera ilusión, ya que sigue sufriendo; pero, por lo menos, sosiega su necesidad y prurito de agresión. Comienza, pues, su trabajo de esclavo, contra los que triunfan o parecen felices, con una declaración tajante: "no se trata de valores auténticos". El resentido quisiera ser un buen escritor, pero ve que no puede serlo; entonces declara que ser escritor es ser charlatán. Quisiera ser un profesor formativo; al no serlo, declara que la enseñanza es perder el tiempo con alumnos estúpidos, o convierte la cátedra en apología y polémica. Quisiera ser un santo; al no serlo, declara que la virtud es hipocresía y falta de talento. Quisiera ser simpático, atractivo, influyente, etc.; al no serlo, declara que se trata de mentiras, trucos, finalidades turbias, etc. Este método de enjuiciamiento se va perfeccionando hasta que, o bien se llega al cinismo total, o comienzan las anormalidades.

Lo peor es que tras este sistema de enjuiciamientos, viene el sistema de la acción: la denuncia, la calumnia, la mentira, la zancadilla, la declaración de incompatibilidad y cuestión de gabinete, etc. Cuando se hace la lista de todos los que el resentido ha enfilado...²⁸.

28. SCHELER, M., *Vom Umsturz der Werte*, 2 vols. 3 ed. Bern 1959.
Id., *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Leipzig, 1923-4.

4. *La infalibilidad del resentido.*

El resentido se constituye a sí mismo en criterio universal, para determinar lo que vale y lo que no vale, aunque con frecuencia apele a "otras autoridades", si eso le conviene. Dado el carácter subjetivo de sus apreciaciones, suele contradecirse con facilidad y verse sometido a variaciones incomprensibles, en diferentes tiempos y circunstancias, o con diferentes personas. Rechaza lo que antaño aceptó, y revela que todas sus posturas teóricas son medios para suavizar la tensión interna y molesta entre el deseo y la impotencia. Se ve que la descarga es ilusoria.

Exalta aquellos valores en los que puede más fácilmente triunfar, postergando aquéllos que parecen difíciles o inaccesibles: exalta los valores autoritarios, legales, económicos, universitarios, oficinescos, literarios, filosóficos, positivos, para disimular una incompetencia contraria. Es fácil ver que, bajo las posturas doctrinales u objetivas, aparece el resentimiento.

Otro procedimiento corriente: ensalza a alguien para desprestigiar a un tercero, creando contra éste una competencia vengativa, según la fórmula de Unamuno, cuando oyó a un maldiciente, que ponderaba a cierto sujeto mediocre: "¿Se puede saber contra quién va esa alabanza?"

Comienza ponderando ciertos valores, que al final terminan despreciados. Pide disculpa de antemano, (*excusatio non petita*), porque tiene consciencia de su segunda intención que es la propia.

En todos estos casos y otros muchos, el resentido se va acostumbrando a su juego y perfeccionándose en él, mintiéndose a sí mismo, mintiendo a los demás. Pero entendámonos: no se trata de pecados "morales", pues son inconscientes casi siempre, sino de "mentiras orgánicas" (Scheler) o psicológicas. Sin embargo, la agresividad, el pesimismo y la cólera del resentido demuestran que la mentira no es completamente inocente, pues la tensión interior sigue doliendo²⁹.

5. *Resentimiento y creación.*

El cristianismo no negó los valores paganos ni presentó "el

29. MERLEAU-PONTY, M., "Christianisme et Ressentiment", en *La vie intellectuelle*, junio (1935) 303 s.
MONTCHEUIL, Y. de., "Le ressentiment dans la vie religieuse, d'après M. Scheler", en *Rech.sc.rel.*, abril-junio, 1937.

mundo al revés" (Ortega), sino que exaltó los valores propios hasta hacer al hombre partícipe de Dios: podría hablarse del humanismo más exaltado, si no implicara un teocentrismo más profundo. La negatividad de su ascesis se ordena a crear, como la escarda y la poda. El mundo moderno lo ha visto: Lutero y Calvino no presentaban un Evangelio puro, sino un mundo burgués, pero supieron utilizar el principio cristiano para crear.

Nietzsche yerra también, cuando afirma que el método de los cristianos es prepotente: se suben hasta el cielo, se apoderan de Dios, como los titanes para dominar luego al mundo. No es así: los cristianos presentaron la encarnación, la *kenosis*, como bajada de Dios hasta los hombres pecadores y miserables. Nietzsche y los griegos no comprenden eso: según Platón, los dioses no pueden amar, porque no pueden desear; según Aristóteles, Dios no puede amar, porque eso sería dependencia real de las cosas, de los objetos. Por el contrario, el cristianismo definió a Dios como Amor que se difunde. La ascesis cristiana, dirá Scheler, no es regresión, sino participación más intensa en la vitalidad espiritual.

Más todavía. Estima Scheler que el cristianismo aumentó en el hombre la capacidad de gozar, enseñándole a ser feliz con cosas sencillas y fáciles de obtener; la moral pagana del placer estragaba y embotaba la sensibilidad. La felicidad sencilla del cristiano no depende de excitaciones o servidumbres: afina la sensibilidad, la capacidad de goce. Una contemplación gozosa de los valores sólo es posible para los que han renunciado a la disipación y desorientación de los objetos.

Algunos piensan que Scheler exageró los valores vitales del cristianismo, arrastrado por la polémica con Nietzsche, pero el problema es claro en el fondo: paciencia no es pasividad, sino resistencia; perdón no es pasividad, sino generosidad y dominio de la venganza; amar al enemigo es superar el rencor natural; renunciar es dominar los deseos secretos, etc. Berdiaev ha continuado a Scheler en algunos aspectos: sólo quien domina sus instintos es capaz de contemplar una belleza extraordinaria³⁰.

30. ORTEGA Y GASSET, J., *En torno a Galileo*, Madrid 1965.

BERDIAEV, N., *La destinación del hombre*, 2 ed., Barcelona 1947.

VII. LA DESHUMANIZACION

1. *El fundamento de Durkheim.*

Durkheim, siguiendo a Augusto Comte, vio la humanidad como un organismo totalitario; la conciencia colectiva prevalece sobre las conciencias individuales, convirtiéndolas en microorganismos, que no tienen otro sentido que el organismo total. La sociedad suplanta a Dios y hace al hombre a su imagen y semejanza. Es un poder, que nadie puede ignorar, aunque no se ve; impone la moral, premia a los buenos, castiga a los malos, aunque sean ocultos. El individuo, carente de una libertad auténtica, privado de su carácter esencial de hombre (*plus ultra*) adopta inconsciente o conscientemente los valores sociales. Los hechos morales son meros hechos sociales. La horda o tribu primitiva logró que sus miembros comprendieran que sólo en ella podían vivir, moverse y ser. El conformismo es pues la ley eterna y el pecado es la rebeldía.

Se denunció el sistema como mixtificación: la horda es capaz de controlar a los buenos y de explotarlos, pero es incapaz de controlar a los malos que se sirven de ella, en lugar de servirla. Es contrario a los hechos: siempre hubo profetas, rebeldes, revolucionarios, que lejos de acatar a la sociedad y su "orden social" presentaron batalla y la ganaron, cambiando las estructuras, impulsando el progreso, eliminando a los reaccionarios de la horda; y eso lo hacían en nombre de un valor superior a la sociedad siempre cambiante. La sociedad de que habla Durkheim es una entelequia abstracta, no esta sociedad evolutiva. Sería ridículo que un suicida, para saber si el suicidio es malo, tuviera que hacer encuestas sociales (A. Bayet).

A pesar de ello, el carácter social de la ciencia de Durkheim formaba parte del gran movimiento sociológico del siglo actual. Todo era necesario para superar el individualismo cartesiano que nos había aherrojado durante siglos. Por eso el estructuralismo surgió como una serie de ensayos que parecían independientes, y que sin embargo, venían a reunirse en el fundamento de Durkheim. Los que dan al estructuralismo por muerto, corren demasiado, ya que ha logrado triunfos que están vivos³¹.

31. DURKHEIM, E., *L'éducation morale*, Paris 1925.
 LEVY-BRÜL, E., *La mentalité primitive*, Paris 1922.
 BAYET, A., *Le suicide et la moral*, Paris 1922, p. 19 s.
 PAWELS et BERGIER, *L'homme éternel*, Paris 1970.

2. *El estructuralismo.*

“La historia comenzó sin el hombre y terminará sin él”. Y mientras exista, vive inmerso en estructuras psicológicas, sociológicas y culturales. El todo es el que da sentido a las partes, una de las cuales es el hombre. El hombre se cree independiente y creador, cuando consciente o inconscientemente está obedeciendo a las estructuras. El hombre es la plataforma en que actúan las estructuras en su forma más visible y compleja. Es una encrucijada de reglas, códigos y sistemas. Detrás de la conciencia hay unos factores o actores que deciden, empleando siempre la segunda persona: “tú debes”, puedes, quieres, haz no hagas, etc. La conciencia no es *vox populi* ni *vox Dei*, sino *vox structurarum*. Sólo existe una cosa inmensa, un ser, que es la estructura: los objetos son sólo detalles del gran sistema. Foucault presenta la descripción de *las Meninas* de Velázquez, en cuyas infinitas perspectivas desaparecen los reyes históricos, como prólogo a su libro sobre el estructuralismo.

¿De dónde ha brotado esta visión, en la que el hombre pierde, no ya sólo la “conciencia de Dios”, sino también “la conciencia del hombre”? 1) Toma de Marx la economía política, como estructura fundamental; 2) con Durkheim trata los fenómenos sociales y las acciones morales, como objetos o cosas, y los valores como inconsciente colectivo; 3) estima con Freud que los ideales son formas compensadas y sublimadas de realidades orgánicas y fenómenos fisiológicos. Se logra así un nuevo positivismo, una ciencia exacta.

Lasciate ogni speranza voi ch'intrate. Para el existencialismo la vida humana era una viscosidad repugnante, de la que no nos podíamos librar, pero que nos incitaba a salirnos de ella, a buscar aire puro, a secarnos al sol. En el estructuralismo, todo está ya perdido. Es inútil alegar que el sistema tiene mil defectos, y que a fin de cuentas está desapareciendo. Ese es un consuelo miserable, frente a la visión que nos ha ofrecido de la “condición humana”, que para el existencialismo era la libertad. Ya no hay libertad. La vida no es una “sinfonía”, sino una estridencia que rompe los tímpanos³².

32. SAUSURE, F. de., *Curso de lingüística general*, Buenos Aires 1961.
 LEVI-STRAUSS, Cl., *Anthropologie Structurale*, Paris 1958.
 Id., “Critères scientifiques” en *Aletheia*, 4 (1966).
 Id., *El pensamiento salvaje*, México 1968.
 AUZIAS, J.M., *El estructuralismo*, Madrid 1970.

3. *La batalla del estructuralismo.*

Se trata de una guerra muy extraña. El estructuralismo ha sacado de quicio, no sólo a los cristianos, sino incluso a los existencialistas. Se siente seguro de ganar la guerra, aunque pierda todas las batallas, ya que viene respaldado por una sociología progresiva e intocable. En efecto, la crítica ha ido desmontando pieza por pieza el estructuralismo, hasta dejarlo reducido a un método de estudio o hipótesis de trabajo. Los primeros éxitos han sido evaluados, las esperanzas se han desvanecido, no han aparecido las leyes estructurales de la materia, ni las categorías elementales; se ha interceptado la pretensión de pasar del lenguaje a su contenido ideológico, y los mismos sociólogos han visto en el estructuralismo pretensiones infundadas y anticientíficas.

Algunos filósofos se han apresurado a sacar partido de las batallas ganadas al estructuralismo. Sartre se ha destacado en su polémica con Levy-Strauss, y lo ha abrumado con una superioridad manifiesta. Pero eso no significa nada: un simple episodio que no decide la marcha de la guerra. Si Sartre se lamentaba de vivir en un mundo que no había sido hecho por él, Levy-Strauss puede lamentarse de que su conciencia viene inducida, condicionada y determinada por unas estructuras que no ha hecho él. En ambos casos se trata de una cautividad, y Levy-Strauss lleva la ventaja de la claridad: la libertad existencialista era una no-libertad, una farsa. ¿Acaso era libre el Leopoldo Bloom, en el *Ulises*, de J. Joyce? ¿Y qué diríamos de nuestros conciudadanos actuales? ¿Son realmente libres, o simples objetos, inducidos por las estructuras psicológicas, sociológicas, culturales, sociales? Cuando decimos que el hombre es libre "como un pájaro dentro de su jaula", podemos reducir o ampliar los horizontes a nuestro gusto, pero no suprimir la jaula.

El cristiano podría fácilmente caer en la tentación de pensar que el cristianismo lo ha roto todo, al presentar la doctrina de su Jesús resucitado y liberado "de este cuerpo de muerte" (Rom. 7,24). La tentación consistiría en pretender evadirse de las estructuras, cuando en realidad tenemos que salvarnos a través de las estructuras³³.

33. MARCUSE, H., *Eros y civilización*, México 1968.
BOUDON, R., *Les méthodes en Sociologie*, Paris 1973.
CUVINNIER, A., *Introduction à la Sociologie*, Paris 1936.
HALBACHUS, M., *Morphologie sociale*, Paris 1938.
KOGON, E., *L'enfer organisé*, Paris 1947.

4. *La libertad y la estructura.*

Sin duda el hombre es libre, pero como un pájaro dentro de la jaula. Hay, pues, aquí un fondo de verdad. La estructura, para aplicar las metáforas sociológicas, es como un estómago que impone sus leyes a los alimentos; es como una sintaxis que impone sus leyes al lenguaje y a la escritura. Y nosotros vivimos en el lenguaje y en la estructura como en un conjunto de sistemas simbólicos o grupos de signos, que se mantienen dentro de una relación de sentido. No es el *Geist* hegeliano ni la intersubjetividad filosófica. Pero también es claro que la jaula no hace al pájaro, aunque limite sus libertades.

La contienda entre la libertad y la estructura es eterna y nunca acabará. Nada nos resuelve un mero actualismo científico, sin "sujeto permanente", sin ser: si cada día yo soy otro, carezco de ser, pero si soy el mismo, tengo un ser o soy simplemente: hay un problema de identidad, en el mismo cambio. El problema se complica si el hombre sobrepasa siempre la estructura. Si viene progresando con el tiempo desde la prehistoria, sólo queda una explicación: el hombre niega la estructura, la cambia, la derroca, crea otra nueva. Lejos de imponer la estructura al hombre sus leyes, es el hombre el creador del "mundo", de la estructura. No impone el estómago la ley a los alimentos, sino que los alimentos obligan al estómago a modificar sus leyes para mantener un progreso indefinido.

Levy-Strauss podía decir que, para manejar un automóvil no se necesita conocer la esencia del automóvil, o suponer que tiene una esencia, o quién lo ha construido, y ni siquiera de qué marca es: quien aprende a conducir, aprende a manejar los aparatos, y puede resultar un gran maestro en las carreras de automóviles. Todo eso es claro. Pero, para enfrentarse con un automóvil, hay que suponer demasiadas cosas que la ciencia no estudia, ya que el hombre de Neardenthal no tenía automóviles, y éstos no nacen en los campos, sino que son producto del ingenio humano; además, decía Sartre, dentro del automóvil tiene que dirigir un hombre, un cerebro libre...

5. *El servicio del estructuralismo.*

La postura de los cristianos en la historia es divertida en el fon-

34. SARTRE, J.P., *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960.
 Id., "Jean Paul répond" en *L'Arc*, 26 (1965).
 GUIDÉ, A., *Les faux Monayeurs*, Paris

do: ven desfilan todos los sistemas, y se aprovechan de lo que les ha gustado en cada uno de ellos. Lo único lamentable es que no se aprovechen bastante, no ya en sentido corporativo y egoísta, sino también en sentido apostólico y caritativo. Porque es indudable el servicio que el estructuralismo nos ha proporcionado. Pensemos en nuestra Santa Teresa de Jesús. ¿Qué es Teresa, si quitamos España, Inquisición, judíos, moros, Iglesia, jerarquía, protestantismo, convento, libros de oración, confesores, ambiente familiar de su infancia, etc.? Se dirá que eso ya se entiende, y que se ha hecho siempre. No es verdad exactamente. Se hacía algo, pero no se aplicaban con rigor las normas sociológicas. Quizá se aplicaban en beneficio del "genio de Teresa", cuando no se han estudiado bien ni siquiera sus "enfermedades".

Un ejemplo clásico lo ha ofrecido la vida de Goethe. Se le ha estudiado desde todos los ángulos, niveles y estructuras. Jaspers protestaba porque los estudios presentaban a Goethe como una suma de influencias culturales, como pretende hacer el estructuralismo. Eso es describir la jaula, pero no el pájaro. Hay, pues en el hombre otra cosa que la estructura. Jaspers distinguía, pues, entre *explicitar* científicamente, y *explicar* realmente. Ortega lo vio claro, al plantear un "Goethe desde dentro". El conflicto se da, pues, en que "yo soy yo y mi circunstancia", es decir, no yo solo y tampoco mi circunstancia sola dirigiéndome.

Pero la marcha de la civilización actual es estremecedora y parece dar mucha parte de razón al estructuralismo, mermando el papel de la libertad humana. Pensemos en los medios audiovisuales, nacionalismos, empresas internacionales, Bancos. No sabemos quién mató a Kennedy, quién gobierna en USA o en URSS, quién paga a los matones y terroristas, o sostiene a los tiranos, quién crea las guerras, explotaciones, represiones, etc. Pero el cristiano tiene todavía el derecho de pensar que sólo el cristianismo es capaz de presentarnos al hombre "como un pájaro libre dentro de la jaula"³⁵.

35: RUBIO, J., "Los marxistas y el estructuralismo", en *Estudio Agustiniá-*
no, 5 (1970) 106-115.

Ib., "¿Estructura o dialéctica?", en *Est. Agust.* 4 (1969) 547 s.

VIII. LA CONVERSION

1. *Estado de confesión.*

¿Se puede hablar a los cristianos de "conversión"? Se puede y se debe, imitando al Vaticano II. Ante todo, se debe hablar de un "estado de confesión", como decían los antiguos profetas. Cuando Israel se desviaba del buen camino, el profeta exigía que el pueblo confesase su culpa, manifestase su arrepentimiento y prometiera la satisfacción. ¿De qué sirve ahora hablar de "reconciliación", cuando no hay reparación? *Non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum*. Jeremías se exasperaba cuando le hablaban de "paz", y san Agustín definía la paz como "tranquilidad del orden": la paz es maldita en el desorden y en la injusticia.

La acusación que resuena por todas partes contra los cristianos, anuncia que tienen una buena parte de sinrazón; el mundo, reflejado en los sistemas que acabamos de exponer y en otros que van surgiendo, tiene una buena parte de razón contra nosotros. No habrá diálogo posible, si no confesamos sinceramente. El mundo no nos cree sinceros objetivamente; a lo sumo, nos concede la sinceridad subjetiva, la de los ilusos y locos.

La teología espiritual pasa fácilmente del campo colectivo al individual. Y entonces la conversión es para cada uno de nosotros una opción constante. Cada uno de nosotros deberá realizar su "*aggiornamento*" por una conversión, por eso que H. Cox llamaba "fe y decisión". Así la teología espiritual nos coloca como "Hércules ante la encrucijada", según la conocida fábula de Pródico. También la Biblia nos presenta esa metáfora de los dos caminos con mayor severidad que Pródico (Mt 7 15).

Si el cristianismo acepta el diálogo con las ideologías modernas, toma en consideración también las acusaciones presentadas contra nosotros. Si deseamos salvar nuestra responsabilidad personal, no podremos practicar la política del avestruz, sino que tendremos que colocarnos en estado de confesión, reparando el mal que hemos hecho y esperando el perdón de la misericordia de Dios³⁶.

36. CARD. SUENENS, L.J., "La corresponsabilidad", en *Teología de la renovación*, Varios, Salamanca 1972, p. 12 s.
Cox, H., *No lo dejéis a la serpiente*, Barcelona 1969, Introducción.

2. *Psicología de la conversión.*

Todo cambio de situación impone una cierta conversión. Pero reservamos ese término para las grandes ocasiones. Se trata entonces de una modificación total en la relación entre el sujeto y su estructura. No basta una "cura psiquiátrica", sino que se necesita un nuevo objeto adecuado, que trae consigo nuevos fines y nuevos medios: "la conversión es el momento dialéctico, gracias al cual una existencia halla nuevo equilibrio, poniendo en movimiento factores, que hasta ahora permanecían en la sombra" (Gusdorf).

Fueron los filósofos los primeros que utilizaron ese término (*Epistrophé, conversio*); se aplicó generalmente al campo religioso, a la teología espiritual. El objeto que nos ha de llenar es la personalidad de Dios; los fines se cifran en la santidad, y los medios en la mortificación y resurrección.

La repetición incesante de estos fenómenos de conversión atrajo hace tiempo el interés de los psicólogos, que han estudiado el tema sobre una documentación inmensa. En lo sustancial, hay acuerdo: aparece un orden nuevo, en sustitución de un desorden viejo, y así se realizan agradablemente los valores personales. El centro del interés personal se desplaza con tanta fuerza, que el sujeto entero queda desplazado y como descentrado de momento. Los psicólogos no suelen insistir en las "razones" que alegan los convertidos o los estudiosos. Por imposiciones de la sociología actual se habla más bien de situaciones, ambientes, circunstancias. Pero los psicólogos describen con preferencia el proceso interno de la conversión, dentro del "fenómeno psicológico". Así W. James va describiendo la conversión por los fenómenos concomitantes:

1. Sentimiento de imperfección y culpa, complejo de inferioridad.
2. Introspección depresiva.
3. Angustia, dolor, náusea, absurdo.
4. Sacudida repentina, lágrimas, ternura, gozo, calor, entusiasmo, canciones, luces, voces lejanas, relajamiento de tensiones, ganas de escribir.
5. Paz, sentimiento de pasividad.

Hay tres tipos diferentes: pasional, cerebral, y de impotencia o pasividad³⁷.

37. JAMES, W., *Fases del sentimiento religioso*, 2 vols., Barcelona 1907.
GUSDORF, *La découverte...* p. 397.

3. *Sociología y conversión.*

También la sociología comienza a preocuparse por el fenómeno de las conversiones. Los estudios realizados el año 1954 mostraron que en ese año se habían dado, sólo en Norteamérica, 500.000 cambios de religión catalogados. Un fenómeno de tal magnitud significa algo. La sociología se siente, sin embargo, recelosa frente a esos hombres hábiles, dispuestos a cambiar y aunque los estudios están todavía en mantillas, dos puntos se destacan ya con cierto relieve: la crisis y la secta.

El concepto de *crisis* se aplica al convertido: los países en crisis y los años de crisis arrojan un gran porcentaje de conversiones. Se supone, pues, un nexo íntimo entre ambos conceptos. Se vio siempre que en épocas de crisis y escepticismo se produce un retorno de los hombres hacia las iglesias y posturas de autoridad. También la psicología individual y social advierte que el complejo de inestabilidad precede y acompaña a las conversiones. Hay gentes acomplejadas que buscan nuevas religiones; son propensas a lo exótico, ávidas de misterios, enemigas de las formas institucionales, oficiales y jerárquicas; son catalogados especialmente los inmigrantes, acomplejados, frustrados, mujeres de mediana edad, constituciones enfermas, etc. Parece, pues, que se trata de buscar "seguridad".

El concepto de *secta* tiene aquí sentido noble y científico: la secta ofrece la mejor oportunidad de conversión. El hombre, zarrado por la crisis, vacilante, sin autoridad, sin fe, halla aquí apoyo y garantía. La secta se caracteriza por su espíritu de espontaneidad, carisma, inspiración, profetismo, organización, disciplina, doctrina y sacerdocio (H. CARRIER) Los miembros de la secta se sienten seguros, firmes, autoritarios: constituyen grupo cerrado frente a otros grupos o rivales. Internamente, la secta aparece como un espíritu que se contagia y comunica a los miembros. El convertido busca identificación y participación, y las halla aquí con facilidad: culto, arte, cánticos, rollos, lenguaje gráfico, personalismo, penitencia, experiencias, módulos de contacto, folklore, oposición a lo institucional y oficial. La secta ofrece al convertido clima y fraternidad³⁸.

38. CARRIER, H., *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, Roma 1960.

COLINON, M., *Le phénomène des sectes au s. XX*, Paris 1959.

CHERY, H.C., *L'offensive des sectes*, 3 ed., Paris 1954.

VERRIER, H., *L'Eglise devant les Temoines de Jehovah*, Raismes 1957.

4. *Filosofía y conversión.*

El término conversión o *epistrophe* fue inventado para diferenciar una existencia inauténtica de la existencia auténtica, que es la *vita philosophica*. Luego el "modo de vivir" se convirtió en un "modo de presentarse ante la sociedad". En la época moderna el "catedrático de filosofía" es un funcionario (Thuillier), aunque algún catedrático pueda ser todavía filósofo. La propaganda del existencialismo acerca de la "existencia auténtica" abre la perspectiva y el criterio para saber qué es una "existencia filosófica" o una "conversión a la filosofía", tal como San Agustín la describe cuando en su juventud leyó el Hortensio de Cicerón.

El problema resulta hoy grave, como lo pone de relieve Thuillier. El marxista ve la existencia filosófica como evasión, cobardía, impotencia ante la obligación de actuar en el mundo: esa visión marxista es un mero prejuicio, impuesto por circunstancias fortuitas, que hoy son diferentes de ayer y de mañana. En efecto, lo propio de la existencia filosófica es que se trata de "acción": Marx y Engels eran "hombres de acción" en cuanto eran filósofos: el marxismo, con sus enormes conquistas, es una simple aplicación práctica de la existencia filosófica de Marx, Engels y Lenin.

El problema en su esencia, queda aclarado en Platón. El deseaba ser un "hombre de acción", y con esa consigna entró en el mundo político. Pero comprobó la realidad de la política y quedó frustrado, desilusionado de tantas mentiras, tiranías, errores, falsedades, traiciones, cobardías, inmoralidades, todo lo contrario de lo que es una "existencia filosófica". Entonces eligió el camino de la "contemplación", del estudio, del pensamiento, la palabra, la escritura, como el mejor medio de influir en la sociedad. Eso es un hombre de acción. Platón ha movido el mundo y ha influido en el mundo más que todos los politicastos y ridículos "hombres de acción" de su tiempo. Se dirá que es un caso extremo. Así es, en efecto. Pero sirve de ejemplo para razonar con sensatez en todos los niveles³⁹.

39. THUILLIER, P., *Socrate fonctionnaire*, Paris 1970.
S. AGUTIN, *Confessiones*, III, 4, 7 PL 32, 685.
FESTUGIERE, A.J., *Contemplation et vie contemplative s. Platon*, Paris 1950. Heidegger evita el término "conversión", pero explica el paso a una existencia auténtica. G. Marcel ofrece un gran ejemplo teórico y práctico.

5. *Teología y conversión.*

San Pablo y San Agustín nos ofrecen la teoría y la práctica de la conversión teológica. Su impresión fundamental es que la conversión se debe a la gracia; esa era la creencia de los primeros cristianos. La segunda impresión es que la conversión es libertad, rotura de cadenas. Sacan, pues, la conclusión de que la gracia divina es una energía, capaz de destruir un hombre viejo y crear en su lugar un hombre nuevo.

¿Qué importancia tienen los "conversos" en la Iglesia? Los primeros fariseos y sacerdotes que ingresaron en ella le dieron nueva vida, lo mismo que los SS. Padres, que eran casi todos conversos. El Espíritu Santo envía a la Iglesia a estos hombres, marcados con su sello para que provoquen sin cesar un rejuvenecimiento, ya que traen el mensaje del mundo y el mensaje del Espíritu.

Con frecuencia, los conversos son mirados con recelo por los que se sienten "cristianos viejos". San Pablo y San Agustín hallaron dificultad en hacerse comprender y admitir. Sin embargo, los conversos son el enriquecimiento de la casa paterna y con frecuencia, el aviso del Espíritu Santo a los cristianos viejos, un auténtico mensaje del Espíritu. Si el deber de los cristianos nuevos es compenetrarse con los cristianos viejos, el deber de éstos es escuchar con veneración el mensaje que traen los "nuevos"; su pecado consistiría en arrebatarse a esos cristianos nuevos el mensaje que el Espíritu les ha dado para nosotros, convirtiéndolos en rutina ramplona (Mt. 23,13).

Si ofrecemos a los prosélitos el primero de los "motivos de credibilidad", la santidad de vida, el ejemplo, las "ascuas" de que hablaba San Agustín, cumplimos ya el mandato de Cristo: "Id y enseñad". Esa fórmula no significa: id y dad clases, conferencias, círculos de estudios, exhibiciones, sino "Id y hacer discípulos míos". Sólo así asimilaremos de verdad a esos hombres que vienen a nosotros con intuiciones especiales, con el mensaje del Espíritu para nosotros⁴⁰.

40. San Agustín, *In Ps.* 119, 4 s PL 36, 1600.
 RAHNER, K., *Escritos de teología*, Madrid 1961.
 MARCEL, G., *Homo viator*, Paris 1945.
 Id., *Etre et avoir*, Paris 1935.
 LACROIX, J., *Personne et amour*, Lyon 1942.

IX. EL MODO DEL AGGIORNAMENTO

1. *La nueva situación.*

“Los teólogos de la muerte de Dios” pusieron de relieve dos supuestos para invitarnos a un cambio radical en la espiritualidad: 1) una nueva generación venía dispuesta a cambiarlo todo; 2) una secularización creciente exigía nuevos tipos de teología. Se perfilaron nuevos problemas futuros: desmitización, análisis del lenguaje, ética de situación, nueva ontología existencial y relacional. Cristo sin metafísicas, cristianismo sin Dios, responsabilidad de la ciudad secular, ser y sentido de la existencia, teología de la historia, etc.

Luego apareció una teología de la esperanza (J. Moltmann, H. Cox, J. Metz) influida por la utopía marxista, que orientaba la espiritualidad hacia un futuro ideal, y que así ponía de relieve la esencia y el sentido escatológico del cristianismo. Como contraposición, comenzó a hablarse de una protología, que insiste en los orígenes del cristianismo, renovando de ese modo una contienda eterna: la existencia apoyada en el pasado y en el futuro.

La creciente importancia de la sociología ha mostrado que la espiritualidad cristiana ha de ajustarse a la situación actual, es decir, a los hechos sociales contemporáneos: guerra, opresión, explotación, raza, color de la piel, drogas, ecología y contaminación, existencia humana, que se amplía sin medida; para revelar una nueva trascendencia divina. Dios se revela en la danza, juego, cántico, éxtasis, amor, mística, tendencias orgiásticas.

Todo esto nos devuelve a la meditación acerca de los “signos de los tiempos”. Si hemos de reconocer en ellos la voluntad de Dios, y también la dirección de los vientos sociales, parece claro que no podremos eludir esa necesidad de cambiar, de ponernos al día, de “actualizarnos”, aprendiendo el lenguaje y la ideología de la calle. El problema es sin embargo arduo. Tenemos que repasar las causas, si realmente definimos qué se entiende por “situación actual”. Es difícil reconocer los “signos de los tiempos”, positivos y negativos, sin dejarse engañar; y luego es muy difícil “vivir en el mundo”⁴¹.

41. GOGARTEN, FR., *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart 1953.
 COX, H., *La ciudad secular*, Barcelona 1968.
 VAN BUREN, P. M., *The secular meaning of the Gospel*, N. Y., 1963.
 ALTIZER, TH. J. J., *Das Gott tot sei*, Zürich, 1968.

2. ¿Cómo se revela ahora Dios?

Las teologías "con genitivo" tienen hoy carácter especial, como signos de los tiempos: son teología de la guerra actual, de la superproducción actual, de la revolución, raza, negros, portorriqueños, trabajadores extranjeros, contaminación y polución actuales. En especial el movimiento juvenil provoca un nuevo tipo de teología, si se lo considera como signo de nuestro tiempo. Aunque muchas fórmulas actuales resultan para los teólogos tradicionales *scandalosae et piarum aurium offensivae*, la juventud las acoge con entusiasmo y las van aceptando poco a poco los teólogos de vanguardia.

Se habla, pues, ahora sin recato de un "Dios danzante", de una "teología dionisiaca", de un Cristo-Clow, de una teología que nos invita a reír, advirtiéndonos que la risa es el arma última de la esperanza, y que en el infierno ya no es posible la risa, pues en eso consiste el infierno. Algunos denuncian un maniqueísmo, más o menos solapado, que inspira las actitudes eclesíásticas y buena parte de las posturas cristianas. Todavía hay algunos que echan la culpa de todo a San Agustín, y a su dominio efectivo en la mentalidad cristiana durante tantos siglos. Un loco alemán, que además era un genio, repetía: "San Agustín ha sido el mejor de los hombres y el peor de los cristianos"; y un libro reciente se pregunta si no habrá llegado la hora de quemar a San Agustín.

"La fiesta de los locos", de H. Cox, lleva como subtítulo "Ensayo sobre la fiesta y la fantasía". Se busca la revelación de la trascendencia divina en la fiesta y en la fantasía creadora. Ha cambiado el concepto de "fiesta" y ha cambiado el concepto de "fantasía", pero Cox sigue razonando: si hoy celebramos una fiesta, no trabajamos: simplemente somos o existimos: sin embargo, festejamos un acontecimiento (político, religioso, cultural, familiar, personal, aniversarios, santos, etc.) que desborda el marco de la misma fiesta y de la historia ente-

BURI, F., *Gott in America*, 2 vols., Bern. 1970. I, 63-71.

BLOCH, E., *Das Princip Hoffnung*, 3 vols., Berlin 1959-60.

MOLTMANN, J., *Theologie der Hoffnung*, München 1966.

Id., *Sie werden sein wie die träumenden*. Conferencia mecanografiada.

Id., *Die ersten freigelassenen der Schöpfung*, München 1971.

COX, H., *Las fiestas de locos*, Madrid 1972.

METZ, J., *Zur Theologie der Welt*, Maguncia, 1968. Aunque la Opera "Jesucristo Superstar", y sus resonancias artísticas tienen sobre todo carácter comercial, demuestran interés por el tema "Jesús viene" o "revolución de Jesús".

ra: tenemos ahí la trascendencia del fenómeno religioso, la trascendencia de Dios. Esta presencia y virtud de Dios en la fiesta engendra hilaridad: la danza de David ante el Arca se ha convertido en símbolo. El diablo es el espíritu de la pesadez (Nietzsche); saltar es despegarse de la tierra ⁴².

3. *El mensaje de los Hippies.*

Este fenómeno se va extinguiendo lentamente y la sociedad de consumo puede ya respirar tranquila. Criticó y ridiculizó ese movimiento y al final logró corromperlo introduciéndose en su mismo espíritu. Pero el movimiento se nos presentaba en esta forma: 1) una nueva fuerza religiosa, nacida en USA, alimentada con medios místicos y químicos; 2) una reacción contra la alienación producida por la sociedad unidimensional de consumo; 3) una pequeña revolución artística, sobre todo en los campos musical y pictórico. La consigna era "Quiero ver a Dios cara a cara". La trascendencia debería revelarse en la inmanencia, en la mente humana, y ese parece un rasgo inconfundible de la mística.

Tal como avanza la sociedad anónima, dentro de poco nadie tendrá ya un rostro propio y personal; los hippies tomaban en serio la fórmula de C. S. Lewis: "Dios no nos hablará cara a cara, mientras no tengamos una cara propia". Es verdad que el movimiento juvenil era ya consuetudinario. Desde los días de la I Guerra mundial (Malraux), los jóvenes venían lanzando manifiestos de rebeldía y brutalidad. Los hippies renunciaban a esa exasperación sin sentido: quisieron ensayar una revolución mística. Se negaron a admitir que Dios quisiera positivamente la guerra. Y exigían una postura lógica y total frente a esa creencia. Denunciaban a las "iglesias", por su racionalismo, espíritu de acomodación y servilismo, y débil espiritualidad. Veían que el cristianismo va perdiendo adeptos: entre 1941 y 1960 fue pasando del 34,2 al 28,5 por ciento. En las demás

42. KEEN'S, S., *To a dancing God*, N. Y., 1970.
 ID., "Manifiesto for a Dionysian Theology" en *Trascendencia*, 1969.
 BROWN, N. O., *Love's Body*, N. Y., 1966.
 MILLER, D. L., *Gods and Games; Towards Theology of Play*, N. Y. 1970.
 RAHNER, H., *Man at Play*, N. Y. 1967.
 PIEPER, J., *In tune with the World: A theory of festivity*, N. Y. 1965.
 HUIZINGA, J., *Homo ludens. El juego y la cultura* México 1943.
 CAILLOIS, R., *L'homme et le sacré*. Edición aumentada, Paris 1950.

religiones se producía el mismo fenómeno. Contra los hechos nada valen los argumentos.

Estos jóvenes americanos, que nacieron y vivieron en un materialismo social, sentían el aburguesamiento, la ultrasatisfacción, la saturación, la falta de deseos y de codicia, la muerte cercana. La subida de Kennedy al poder, y el nuevo sentido que parecía iba a cobrar el orden social, puso de relieve el desorden reinante, las incongruencias de esta sociedad de consumo. Y todo esto se agravó con las experiencias psicológicas y teorías de Huxley y Leary⁴³.

4. *El estilo de la espiritualidad actual.*

Puede hablarse de "estilo de espiritualidad", cuando una época llega a constituir un sistema de vivir la espiritualidad en todos los detalles de la existencia. ¿Es posible hablar hoy de un solo estilo? Vivimos, no sólo en plena crisis, sino también en niveles diferentes de espiritualidad: hay ascetas antiguos, medievales, individualistas, socialistas, etc. Se puede hablar de estilo en el sentido de "espíritu", teniendo en cuenta que la espiritualidad no es "naturaleza", sino "cultura". Así, se enumeran tres estilos generales: 1) espíritu de seriedad; 2) espíritu de juego; 3) espíritu de eternidad. Hoy prevalece el "espíritu de juego", si bien el cristiano tendrá que combinarlo con el espíritu de eternidad-temporal que reclama su tradición.

El espíritu de juego supone que un sujeto puede elegir una solución diferente en dos momentos diferentes, ya pensando en satisfacer un deseo, ya dejándose llevar por un sentimiento de aventura y riesgo. Puede entonces parecer que la vida no se toma en serio, y que es juego de niños. Pero muchos estiman que el juego es algo muy serio, la auténtica respuesta a una situación de superproducción, guerra y

-
43. LANCELOT, M., *Je veux regarder Dieu en face*, Paris 1968.
 ROSZAK, Th., *The Making of a Counter Culture*, N. Y., p. 968.
 MARCUSE, H., *El final de la Utopía*, Barcelona 1968.
 ID., *Vers la libération*, Paris 1969.
 ID., *Philosophie et Revolution*, Paris, 1969.
 BECKER, R., *Bilan de la Psychologie des profondeurs*, Paris 1968.
 HUXLEY, A., *Les portes de la perception*, Paris 1954.
 ID., *El cielo y el infierno*, Paris 1956.
 ID., *La Isla*, Paris 1962.
 LEARY, T., *La politique de l'extase*, Paris 1973.
 DOWNING, J. J., *Psychedelic Experience and Religious Belief*, N. Y., 1964.
 SMITH, H., *Do drugs have religious import?* N. Y., 1964.
 HERNANDO, B., *Jesucristo, nuevo ídolo de la juventud*, Madrid 1972.

mentira. Ha brotado así una teología del juego que no puede confundirse con otras actitudes pasadas: indiferencia del contenido de la acción (Simona de Beauvoir), placer de afirmarse a sí mismo (Lyautey), esteticismo (Kierkegaard), hedonismo (Montherlant), sensualismo mental (Jacques Rivière), autismo (Piaget), nihilismo del que se suicida para demostrar su libertad absoluta (Dostoyewsky). Esas formas de intelectualismo no responden a nuestra actual situación.

Kierkegaard y Nietzsche muestran que la ironía y el humor son rasgos corrientes de un "espíritu de eternidad"; caben entonces perfectamente en el cristianismo. Todos los grandes sistemas clásicos de moral tienen un fondo común de ironía, en oposición al espíritu de pesadez y de seriedad, a la carencia de sentido del humor, a un infierno sin risa. Se explica bien que la actual Teología Espiritual se ocupe de la risa, de la danza y de la música⁴⁴.

5. *¿Cómo será el deber social?*

La prepotencia del socialismo y la preponderancia de la sociología nos proponen criterios sociales para acreditar nuestra espiritualidad personal. Los términos comunidad, sociedad, estructura, solidaridad, participación, simpatía, unidad, etc., anuncian una existencia comprometida, un "reino del amor". Ese amor, principio radical de la existencia en común, es la relación o categoría fundamental que nos empuja hacia un misterio infinito (M. Scheler, M. Buber). En ese fenómeno se revelan los valores estructurales o categoriales, que luego darán su forma concreta a la espiritualidad humana personal (Gusdorf).

Pero la dificultad viene cuando queremos pasar del terreno abstracto al concreto. Mientras se hable de "amor a la tierra", "amor a la sociedad", "amor al hombre" o "filantropía", todo va bien. ¿Pero podemos y debemos amar al "hombre", es decir, a estos hombres que nos rodean, acosan, explotan, oprimen y deshumanizan? Los filósofos y científicos se esfuerzan por facilitar y justificar ese "deber" de amar, y así nos hablan de valores; de hecho son "empíricos", pero llevan títulos ostentosos: valores generales, sociales, universales, de situación, de condición humana, etc. Al fin resulta que tales valores

44. CIRLOT, J. E., *El estilo del siglo XX*, Barcelona 1952.
VAN DER LEEUW, G., *Sacred and profane Beauty*, N. Y. 1963.
NEALE, R. E., *In praise of Play*, N. Y. 1969.

no pueden imponerse nunca a una libertad personal; por ende, sólo valen para los hombres "despersonalizados"

Todos estos filósofos y científicos reformadores, que hoy constituyen legión, terminan por recurrir a la Biblia, lo que resulta extraño. Ningún valor empírico puede ser para los hombres un fin absoluto: todo hombre y todo grupo o sociedad tiene sus límites, y sus valores son relativos. No hay posibilidad de establecer un "fin penúltimo", sino por relación a un "definitivo fin último". Parece claro que una reforma social sólo puede apoyarse en una teología espiritual, como norma de vida común. Porque nunca habrá prójimos o hermanos, si no hay para todos un Padre celestial. Sólo así habrá existencia comprometida o espiritualidad comprometida. Sólo un bien o valor, superior a la sociedad y al individuo, puede reglar sus relaciones. Da pena leer el último capítulo de los humanistas, apoyados en Marx, Freud y Durkheim ⁴⁵.

45. La principal acusación del mundo contra los cristianos es que en su religión no sienten la responsabilidad ante la tierra y el mundo.

SANTMIRE, H. P., *Brother Earth, Nature, God, and Ecology in Time of Crisis*, New Jersey 1970.

GUSDORF, *Traité de l'existence moral: último capítulo y conclusión*.

MOELLER, Ch., *Humanismo y santidad*, Barcelona 1967.

KIERKEGAARD, S., *Vie et Regne de l'amour*, Paris 1946.

SOROKIN, P. A., *Las filosofías sociales de nuestra época de crisis*, Madrid 1956.

FROMM, E., *Y seréis como dioses*.

X. TEOLOGIA ESPIRITUAL PARA DESTERRADOS

1. *El destierro de Babilonia.*

Se habla mucho de "teología de peregrinos" (viatores), pero poco de "teología de desterrados" (transmigrantes). No queremos confesar que somos desterrados y nos hacemos todavía la ilusión de ser turistas. Liquidamos la era constantiniana: sólo nos queda establecer paralelismo con nuestra situación en los orígenes del cristianismo o en la cautividad de Babilonia. Los orígenes del cristianismo sólo nos permiten un paralelismo remoto, ya que al vendaval de Pentecostés no se puede ni reproducir ni imitar. Busquemos, pues en el destierro de Babilonia un modelo social, o por lo menos un ejemplo parcial, para comprender mejor nuestra actual situación espiritual. El paralelismo fundamental consiste en que también a los judíos se les hundió su mundo, mientras surgía otro. Se imponía el problema del criterio: era menester acabar con los seudoprofetías y con los seudooráculos de Jahvé. Era preciso someter a crítica severa a los que sentenciaban: "esto dice el Señor", y habían causado el destierro.

Los golpes asestados a la religión oficial obligó a cultivar con preferencia los deberes y culto que podían realizarse: la circuncisión, el sábado, las reuniones en grupos sinagogales, las leyes de pureza, el culto a la tradición, la ley y la historia, la confianza en Dios, eliminación de sincretismos e irenismos. Esta labor exigía concordar las viejas tradiciones con las modernas costumbres, para redactar una Ley o *Torah* fundamental, que hallamos en el Pentateuco. Así nació la Biblia canónicamente. Una larga serie de teólogos realizó esa empresa gigantesca (Sir 38,34 a 39,8. El peligro de "legalismo", o juridismo era evidente y Cristo mismo lo puso de relieve. Surgieron nuevas explicaciones: doctrinas sobre la creación del mundo, concepto de "nueva alianza", renuncia a los abusos pasados, nueva teología, ángeles, demonios, resurrección, escatología, apocalíptica, casi una nueva religión. Este paralelismo no es identidad: *comparatio non ambulat in quatuor pedibus*: es sólo un recuerdo útil, una advertencia importante, y un aviso de los riesgos que nos amenazan.

46. RINGGREN H., *Israelitische Religion*, Stuttgart, 1963.

DE VAUX, R., *Les Institutions de l'Ancien Testament*, 2 vols. Paris 1958.

2. *Espiritualidad de destierro.*

Los rezagados constituyen problema. No faltarían en Babilonia rezagados que anunciaran la conquista de Babilonia, o la vuelta inmediata a la tierra prometida, mientras Jeremías y los profetas auténticos recomendaban edificar casas, plantar viñas, instalarse en familias y grupos, organizarse. La nueva situación que surgía obligaba a discernir con cuidado la trascendencia de Dios. En adelante, el que afirmara "esto dice el Señor", tenía que mostrar sus patentes y someterse a criterios sociales.

Es vano alegar que la trascendencia cristiana es cualitativa y no espacial o local, como la trascendencia griega. Eso es cierto y muy importante sin duda. Pero si el término "trascendencia" ha de conservar algún sentido, significa que Dios no está al alcance de cada individuo que diga "yo me entiendo con Dios", o "yo represento a Dios" y no necesito iglesia, sinagoga, ni pueblo de Dios. Se impone el sistema de las mediaciones, como en Babilonia, y se rechaza todo "libre examen", protestante o católico, todo individualismo incontrolado, toda divinización enmascarada.

También es vano alegar que hoy tenemos ya una "nueva trascendencia" que se revela en el espíritu humano, y no en el cosmos. Eso es también cierto y muy importante. Pero, si el término trascendencia ha de conservar su sentido, en el espíritu humano hay una frontera sagrada. Se ha ampliado el espíritu humano: el psicoanálisis ha mostrado dentro de ese espíritu perspectivas y horizontes casi infinitos, una espeleología deslumbrante, tenebrosa, inmensa, profundísima. Pero tiene que haber una frontera. Contamos ya con experiencias psicodélicas, éxtasis musicales, análisis existencialistas, Zen, Yoga, Swammis, sectas, pentecostalismos, drogas, adivinos, espiritistas, ocultistas, parapsicólogos, etc. Pero tiene que establecerse una frontera. Nietzsche, en su "Poema" al Dios desconocido, recorre sus propias grutas y al fin descubre el altar en lo más íntimo del corazón. El verbo "conocer" vuelve a cobrar sentido experimental de inmanencia. Pero nuestro mundo es simbólico y tiene que haber una frontera. La trascendencia griega era ficticia; la nuestra es radical⁴⁷.

47. NOTH, M., *Geschichte Israels*, 3 ed., Göttingen 1956.
ALBRICHT, W. F., *From the stone Age to Christianity*, 2 ed., N. Y. 1957.
Card. SUENENS, L. J., "La corresponsabilidad", en VARIOS, *Teología de la renovación*, Salamanca, 1972.
GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación*, Salamanca 1972.

3. *La alegría de destierro.*

Una teología del destierro debería ser teología del luto, de lamentaciones y plañideras, o en todo caso de caras largas y ojos en blanco. Pero aquí falla en parte nuestro paralelismo con los judíos humillados y rencorosos. Ellos colgaron la cítara de los sauces, se negaron a cantar en tierra extraña y maldijeron al babilonio: "bendito sea el que te aplaste y estrelle a tus hijos contra una piedra"! Nosotros somos cristianos, no vivimos en tierra extraña, sino desterrados en nuestra tierra, y amamos al babilonio como a nosotros mismos. Muchas veces tendremos que llorar con los babilonios que lloran, pero en esta crisis actual tenemos que participar en el folclore de los que nos piden: ¡"cantadnos algún cántico de Sión, cantadnos alguna misa gregoriana!".

El paralelismo se restablece en buena parte, ya que los sionistas de la restauración recobraron una alegría nueva y santa; nosotros en este destierro, que es al mismo tiempo restauración, recobramos la alegría del Señor. La alegría es el fundamento de la restauración, una de sus columnas: "no estéis tristes: la alegría de Jahvé es vuestra fortaleza... Callad, este día es santo: no estéis tristes" (Nehem 8,10 s.). La postura trágica, el espíritu de pesadez y seriedad, no encajan bien en el cristianismo. De san Ignacio de Loyola, hombre duro, cuenta Ribadeneira que no se le podía mirar a la cara sin sonreír, ya que irradiaba felicidad y aun hilaridad.

Tenemos en la Biblia un hermoso símbolo, que nuestros teólogos de vanguardia vienen utilizando: "David danzaba delante del Señor con todas sus fuerzas, e iba vestido con un efod de lino... Mical, la hija de Saúl, vio desde una ventana al rey David que danzaba delante del Arca, y lo despreció en su corazón... Mical le dijo: era ridículo el rey, medio desnudo e indecente delante de sus criadas y criados! Pero David replicó: He danzado delante del Señor que me eligió, y aún haré cosas más viles y me rebajaré hasta el polvo, y tendré en gran estima a las criadas y criados... Pero Mical fue ya estéril hasta el día de su muerte" (II Sam 6, 14,23) ⁴⁸.

-
3. MARTY-PEENNAN, ed. *New Theology*, n. 7: *The Recovery of Transcendence*, N. Y. 1970.
 SONTAG, FR., *God why did You do that?* Philadelphia, 1970.
 BERGER, P. L., *A rumor of Angels*, N. Y. 1970.
 COX, *Las fiestas de locos*, p. 161-168.
 BACKMAN, E. L., *Religious dances*, London 1952.
 TAYLOR, M. F., *A time to dance: Symbolic movement in Worship*, Philadelphia, 1967.

4. *Teología de la felicidad.*

Parece ser que tenemos derecho a ser felices aun en nuestro destierro. Y por eso tratamos de cobrar consciencia clara de nuestra situación. Pero chocamos con otros que no piensan como nosotros (pluralismo). Ch. A. Reich distingue tres posturas fundamentales: 1) Los Quijotes que viven todavía en el pasado, y piensan y hablan anacrónicamente; 2) los que reconocen los vicios del pasado, que han causado el destierro, pero estiman que todo se arreglará pronto (Post nubila Foebus) con pequeños retoques, reformas y concesiones, sin necesidad de modificar los fundamentos y dentro del espíritu antiguo: vino nuevo en odres viejos (Lc. 5,37; 3) los jóvenes que traen sentido revolucionario, a los que Billi Grahan llama "la generación de Jesús", porque traen la sabiduría de los infantes (Ps. 8,3), diferente de la sabiduría de los "niños quemados".

Tenemos que liberarnos de la idea de que vivimos en un campo de concentración, con su maravillosa administración, con sus expertos y especialistas, con sus computadores y robots, con su jungla de problemas insolubles. Es verdad que nuestra situación es oscura y resulta difícil hacerse una consciencia clara. Pero ya sólo el intentarlo nos ofrece una experiencia singular: es la revelación de una trascendencia. Si caminamos en busca de nuestro yo, si no nos contentamos con el yo empírico, es que hemos entrado en un camino extraño y no controlado, que nos ofrece desde el principio la felicidad propia de la tierra. "Yo y mi circunstancia o estructura", se dice "yo y la gracia divina".

Fácil es desviarse en ese camino; constantemente nos ofrecen el "vivir un personaje", en lugar de vivir nuestra propia persona. Sentimos pavor de tener que "crearnos a nosotros mismos de la nada"; es decir, de nuestra libertad, de nuestra ausencia de causas y excusas, contentándonos con simples motivos de credibilidad. Y por-

SHEETS, M., *The Phenomenology of dance*, Madison 1966.

THIELICKE, H., *Der Evangelische Glaube*, p. 588. No sólo proclama la necesidad de ideales y utopías, sino también de sueños y fantasías, recordando la fórmula de Alberto Schweitzer: "¿Qué sería el mundo, sin los sueños de los adolescentes?" Ese apéndice se titula: "El sentido de los sueños".

Id., *Theologie und zeitgenossenschaft*, p. 307. Lleva el título: "La necesidad de soñar y el arte de poder soñar". Proclama que una pasión creadora no puede darse sin sueños, y opone la potencia impulsiva de los sueños a la impotencia y esterilidad de los que confunden la virginidad con la falta de calorías.

que es tan fácil caer en la tentación, el nihilismo se extiende como mancha de aceite. Nos vemos obligados a hacernos como niños para entrar en el Reino de los cielos (Mt. 18,3). Y ese candor del niño, que no envejece, aunque crezca, es la teología de la felicidad⁴⁹.

5. *El Vaticano II, como prisma.*

El Concilio "puso término a la Era Constantiniense del Vaticano I... Es el heredero de las grandes corrientes renovadoras que fluían en el interior de la Iglesia: encauzó todas esas corrientes, que cada vez habían ido adquiriendo más fuerza bajo el influjo del Espíritu Santo, y las dirigió decisivamente hacia la mar abierta, que era su meta... Además constituye un nuevo punto de partida, como energicamente nos recordaba Pablo VI. Ya nos encontramos de camino hacia el Vaticano III, cuyos contornos todavía son vagos. La Iglesia, aunque enraizada en el pasado, es también impulso hacia el futuro. La renovación no significa para ella volver al pasado, sino avanzar... para responder a sus nuevas invitaciones. ". Estas palabras del Cardenal Suenens presentan al Vaticano II como un prisma que recoge los haces de luz del pasado y los proyecta hacia el futuro, pero transformados. Lo que parecía una meta se convierte en un punto de partida y lo que parecía una recolección era el grano reunido para la sementera.

Al trasladar el acento del fin último al fin penúltimo, el mundo aparece como un juego de Dios, en el que él tiene sus complacencias. Se atribuye a Dios mismo un sentido del humor, como también a Jesucristo en su contienda frente a los serios y pesados fariseos. Casi todos los santos han tenido un excelente humor y un cierto ingenio para expresarlo, porque les manaba del corazón: "Un santo triste es un triste santo". La fórmula "si no os hacéis como niños", cobra un aspecto nuevo. Dios es el siempre Antiguo y siempre Nuevo, el que era, el que es y el que siempre está viniendo hacia el futuro. El sentido de humor alude a una cierta felicidad, de la que debemos disfrutar ya en la tierra, no sólo como un privilegio, sino como un mandamiento de Dios.

49. REICH, Ch. A., *The Greening of America*, N. Y. 1970.
 THIELICKE, *Theologie und Zeitgenossenschaft*, p. 307.
 NOVAK, M., *The experience of nothingness*, N. Y. 1970.
 ROSZAK, *The Making of a Counter Culture*, p. 205 ss.
 VARIOS, en *New Theology*, n. 8, 1971.

Y si hallamos dificultad en compaginar todos esos conceptos y aspectos de la teología espiritual, pensemos que el sentido del humor es ya amor. Y de eso tratamos, de ordenar el amor⁵⁰.

LOPE CILLERUELO

-
50. BERDIAEV, *La destinación del hombre*.
 Id., *Esprit et réalité*, p. 204-248.
 POLIN, R., *La création des valeurs*, Paris 1944.
 NIETSCHE, Fr., *La gay savoir*, Paris 1939, p. 165 s.
 SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, Paris 1928, p. 353-360.
 BUBER, M., *Je et tu*, Paris 1938, p. 20 s.
 MARTIN G. M., *Wir wollen hier auf Erden schon...* Stuttgart 1970.
 S. Agustín, *In Ps. 131, 1 PL 36, 1716*: "mientras nuestro hombre exterior se disuelve, el interior se renueva. Debemos renovarnos para que no nos sobrecoja la vejez. Es necesario progresar, pero no de manera que con lo nuevo nos hagamos más viejos, sino desarrollando en nosotros la misma novedad".
 HERNANDO, B., *Jesucristo, ídolo de la juventud*.
 KLEIN, W., *Teilhard de Chardin und das II Vatic. Konzil*, München 1975.

TEXTOS Y GLOSAS

"Allegaciones" sobre la potestad eclesiástica Opúsculo inédito de Fray Francisco Castelló. O. S. A.

Introducción, transcripción y notas por FERNANDO CAMPO

INTRODUCCION

El Padre Francisco Castelló, Maestro en Sagrada Teología, es un autor desconocido. Fue catedrático de Sagrada Escritura en la Universidad de Valencia a finales del siglo XIV y escribió algunas obras escriturísticas y "*Allegaciones*" sobre la potestad eclesiástica. Este opúsculo latino fue descubierto por el profesor Antonio García y García, quien tuvo la amabilidad de facilitarme una copia para el estudio correspondiente¹.

a) *Algunos datos biográficos:*

Pocos e incompletos son los datos recogidos por los cronistas agustinos, Padres Tomás de Herrera y Jaime Jordán, sobre el gran canonista y teólogo, Padre Francisco Castelló. Según estos cronistas, era natural de Valencia, donde tomó el hábito de San Agustín en el convento de dicha ciudad. En 1393 se encontraba Fray Francisco Castelló recaudando fondos para la reconstrucción del convento de San Agustín de la villa de Castellón. El 4 de junio de 1399 era provincial y profesor en Sagrada Escritura según consta en un Registro del Archivo de la Curia de Tortosa copiado por el Padre Herrera: "Die 14 februarii, anno 1393, Dominus Hugo de Bages et Luppia,

1. BIBLIOTECA UNIVERSITARIA DE SALAMANCA, Ms. 1861, f. 45v-55r. Este manuscrito contiene también las alegaciones de otros juristas. La transcripción fue realizada bajo la dirección del Dr. A. García y García como trabajo práctico en el cursillo de doctorado en la Facultad de Derecho Canónico en la Universidad Pontificia de Salamanca en 1970-1971.

Episcopus Dertusensis, postea Valentinus, concessit 40 dies indulgentiae iis, qui iuvarent suis elemosinis novam reaedificationem conventus S. Augustini villae Castilionis, qui propter Regis Castellae guerram fuit destructus, et ad ruinam devenit totaliter. Nunc vero quidam ob reverentiam et eiusdem B. Augustini honorem intenderunt illum reaedificare, et in suo solido stato tornare etc. Die 4 junii, anno 1399, Guillelmus Raimundi licentiam praedicandi et confessiones audiendi concessit viro honorabili ac religioso F. Francisco Castello, Provinciali, in sacra pagina solemni professori (ea sunt Registri verba) et Fratribus Dominico Cerdam Priori, Bernardo Periz Lectori et aliis conventualibus conventus B. Augustini villae Castilionis”².

El Padre Jaime Jordán añade: “El 1 de septiembre del año 1408 era otra vez provincial, como consta de un auto de compromiso, que hizo el Convento de San Agustín de Valencia con los sobrinos de nuestro Obispo Don Juan Formentera, que para en el Archivo de dicho Convento. Fue el Maestro Fray Francisco Castelló insigne letrado, Cathedrático de Escritura en la Universidad de Valencia y muy santo. Murió con grande exemplo en el Convento de Valencia”³.

El Padre Gregorio de Santiago Vela no tuvo noticia de las *Allegaciones* del Padre Francisco Castelló y le omite en su Ensayo; pero con su gran talento crítico, al hablar del Padre Fray Francisco de Castillejo y de Fray N. Castillejo, no está de acuerdo con Ramírez de las Casas, que atribuye al Castillejo predicador y cordobés “obras relativas a la Sagrada Escritura”, por lo que al distinguir a Francisco de Castillejo de Fray N. Castillejo escribe: “Existen diferencias notables en los datos de uno y otro, y esto nos hace presumir que se trata de autores distintos, pues mientras al que encabeza este artículo se le da el título de Maestro y se le atribuyen obras además que manifiestan haber sobresalido en la carrera de la enseñanza, del anterior sólo se dice que era predicador en el convento de Córdoba”⁴.

En realidad las obras escriturísticas que se atribuyen a Francisco de Castillejo o a Fray N. Castillejo (cordobés de los ss. XVI-XVII

2. T. DE HERRERA, *Alphabetum Augustinianum* 1 (Madrid 1644) 164.

3. J. JORDAN, *Historia de la Provincia de la Corona de Aragón de la Orden de los Ermitaños de N.G.P. San Agustín* I (Valencia 1704) 159.

4. G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustín* 1 (Madrid 1922) 652.

corresponden a Fray Francisco Castelló (valenciano) que vivió en la segunda mitad del siglo XIV y el primer cuarto del siglo XV.

El apellido *Castilionis*, que Jaime Jordán traduce "Castelló", procede de la antigua *Villa Castilionis* actualmente Castellón de la Plana, donde probablemente nació Francisco Castelló a quien también se le pudiera denominar Francisco de Castellón. Por pertenecer esta villa al antiguo reino de Valencia se le puede seguir considerando como valenciano.

Para comprender este opúsculo y su doctrina hay que tener en cuenta los condicionamientos sociológicos, culturales y políticos del siglo XIV en España, porque constituyen el entorno adecuado y explicativo del origen de estas "Allegaciones". En la Edad Media, especialmente en España, desde el siglo VI predominó una corriente o ideología jurídica, política y eclesiástica, denominada con razón *Agustinismo Político* por inspirarse en textos de *San Agustín*, del Papa Gelasio, San Leandro, San Isidoro de Sevilla y otros autores medievales. El concepto de cristiandad con una cosmología cristocéntrica y una política agustiniana vertebraba todas las clases sociales desde el siervo y el villano hasta el señor feudal y el rey o emperador más poderoso con una compenetración de poderes y sistemas canónicos, en los que no faltaron fricciones como la que vamos a ver.

b) *Motivo de las "Allegaciones"*:

Surgió un pleito enojoso entre la potestad civil y la eclesiástica a principios del siglo XV en la ciudad de Valencia con ocasión de que la Justicia criminal de dicha ciudad quitó las armas a unos clérigos, que eran simplemente tonsurados y además estaban casados.

Las "Allegaciones" fueron escritas en el año 1419, en el que tuvo lugar la intromisión de los jueces seculares en la jurisdicción eclesiástica, por lo que la causa fue llevada a Roma⁵.

Entre los peritos o expertos consultados figuran Arnaldo de Conchis (Doctor en leyes), Juan de Moya (Licenciado en cánones), Bernardus Bonus Homo (Doctor en cánones), Juan Lobera (Doctor en le-

5. E. OLMOS Y CANALDA, *Inventario de los pergaminos del Archivo Catedral de Valencia* (Valencia 1961) n.º 4.834: Letras compulsatorias otorgadas por la Curia Romana en la causa del Obispo de Valencia en la Curia Real 3 de nov. 1419 (pergamino 6.719); n.º 4. 836: Comisión del Obispo de Valencia para absolver a los jueces seculares por intromisión en la jurisdicción eclesiástica 19 de nov. de 1419 (perg. 2.676).

yes), Januario Rabaca (Doctor en leyes), Miguel de S. Juan (Doctor en ambos Derechos), Juan Mercader (Doctor en leyes), Bernardo Flamench (Doctor en leyes), Pedro Esculano, (Doctor y profesor de leyes), Domingo Masco (profesor de leyes), mas los teólogos Francisco Eiximensis O.F.M., Francisco *Castilionis* y Juan de Montesono O. P. El Padre Francisco *Castilionis* o Castelló O.S.A. ocupa el séptimo lugar entre todas las "Allegaciones". La cuestión o cuestiones discutidas aparecen explícitamente en el siguiente texto: "Justitia criminalis civitatis Valentiae reperit aliquos clericos incedentes armatos seu arma portantes publice in dicta civitate et abtulit eis dicta arma e vult eas penes se retinere. Dominus Episcopus Valentiae reperit arma supradicta a praefata justitia... Cum inter multos honorabiles viros et domino Nicholaum de Thamadito, Justitiam criminalem civitatis Valentiae anni proximi lapsi, ex una, et Johannem de Moya licentiatum in Decretis, canonicum Tirasonensem et Rectorem parochialis ecclesiae sancti Laurentii civitatis Valentiae et officialem reverendi domini episcopi dictae civitatis et diocesis ex altera, fuerit firmatum compromissum in posse vestri discreti Berengarii Descamps, notarii publici Valentiae super certis disceptationibus tangentibus clericos in sacris ordinibus constitutos simplices ac etiam conjugatos super quibus decidendis erant electi arbitri per dictum justitiam multum honorabiles viri et magne scientiae domini, Dominicus Mascons legum Doctor, Guillelmus Caera et Johannes Carbonelli in legibus licentiatum et per dictum officialem prehonorandi viri eminentissimi scientiae domini, Michael de Sancto Johanne, prepositus et canonicus Ecclesiae Valentinae utriusque juris Doctor et Geraldus Lacol, canonicus dictae Ecclesiae Valentinae in legibus Licentiatum et Petrus Chatalani in decretis licentiatum, qui ut pluries dixerunt super disceptationibus tangentibus dictos clericos in sacris ordinibus constitutos ac etiam simplices tonsuratos erant concordés. Sed predicti domini electi per dictum justitiam dubitabant super articulo tangenti clericos conjugatos, qui quidem articulos in allegationibus infrascriptis est formatus et ad ipsius dubii sive articuli decisionem fuerunt concorditer praedictas partes electi arbitri multum honorabiliter dominus Januarius Rabaca dignissime in legibus licentiatum et miles et Johannes Lobera legum Doctor preceptor Ecclesiae Maioricensis sub certa forma in dicto compromisso et prorogationibus contenta quod quidem compromissum sive compromissa fuit et fuerunt proroga(ta) per dictum mensem Januarii presentem et honorabilem virum dominum Petrum Cabata seniore[m] domicellum

et justitiam criminalem civitatis Valentiae anni presentis de voluntate et consensu venerabilis procuratoris fisci serenissimi domini nostri regis et ejus venerabilis domini advocati et per dictum officialem dicti R. domini episcopi et post varias inde habitas jurium et fororum allegationes digeste et deliberate et per multos dies fuerit tractatum et disceptatum quid fieri deberet super articulo supradicto inter honorabilem dictum dominum Januarium Rabaca et dictum Johannem Lobera arbitros supradictos"⁶.

A todas las alegaciones se les antepone el siguiente título: "Incipiunt allegationes factae pro parte dicti reverendissimi domini episcopi tam per honorabiles et religiosos in sacra pagina magistros quam etiam legum et decretorum Doctores solemnes"⁷.

Estas alegaciones corresponden por su estructura al género literario jurídico de los *consilia*, calificándose así de hecho al final de algunos informes⁸.

Por aquel entonces corría entre los juristas un tratado de Giordano de Osnabrück, *De prerogativa imperii* traducido al catalán-valenciano junto con las doctrinas de Nogaret y otros laicistas de la corte del Rey Felipe el Hermoso de Francia. Se cuestionaba también lo siguiente: "An liceat episcopo dari licentiam arma portandi ex juxta causa"⁹.

En el mismo manuscrito hay un libro, que lleva el siguiente título: "Liber compositus et translatus de Galico in latinum per dominum Petrum Bertrandi utriusque juris professore tunc Episcopum Edunensem, nunc vero Cardinalem super quadam questione que vertebatur inter Regem Franciae et Prelatos" (Anno Domini 1339, die prima septembris)¹⁰. A estos tratados y libelos acude Francisco Castelló en razón de funciones históricas para dar solución a los interrogantes planteados y refutar algunas doctrinas heterodoxas¹¹.

c) *Principios generales y doctrina de Francisco Castelló:*

El Padre Francisco Castelló tenía amplios conocimientos de la

6. BIB. UNIV. SAL., Ms. 1861, f. 27-28.

7. Ib. f. 2v.

8. A. GARCÍA Y GARCÍA, *Juristas ibéricos medievales*. Juristas valencianos. Ponencia presentada el día 2 de abril en el II Congreso internacional de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España (Salamanca 1970). Posteriormente ha seguido investigando sobre este tema.

9. Ms. 1861, f. 27.

10. Ib. f. 104-123.

11. Ib. f. 65.

tradición cristiana precedente y estaba en contacto con los acontecimientos trascendentes de la época, que le tocó vivir. El Obispo Hugo de Lipia le conocía desde finales del siglo XIV en la diócesis de Tortosa, cuando el Padre Castelló se dedicaba a construir el convento de Castellón, llegando poco después a ser Provincial y profesor de la Universidad de Valencia. Como profesor de Sagrada Escritura, teólogo y canonista, el Maestro Francisco Castelló da su opinión sobre el pleito en cuestión con la particularidad de no descender a detalles del litigio, sino que expone los principios generales conforme a los cuales ha de solventarse este problema y el binomio entre el poder civil y el eclesiástico. Al trazar los derechos y deberes de los creyentes para con las instituciones políticas entonces vigentes, acude a la tradición bíblico-patristica y a los teóricos del Derecho eclesiástico de finales del siglo XIII y primera mitad del siglo XIV, defensores de la superioridad del "Sacerdocio" sobre el "Reino" reafirmando la potestad directa de la Iglesia en lo temporal. Comentando los textos de los grandes teólogos medievales, expone el Padre Francisco Castelló su opinión personal bastante acertada para la solución práctica del problema existente entre la Iglesia y el Estado.

Defiende la doctrina teocrática o hierocrática del pontificado partiendo del principio de que Cristo fue ungido por Dios según su humanidad para ser Rey y Sacerdote de todo el orbe, lo cual prueba con textos de la Biblia especialmente de San Pablo. Ahora bien, Cristo dio a San Pedro como Vicario suyo y a sus sucesores ambas potestades la real y la sacerdotal, luego el Papa tiene plena potestad espiritual y temporal: "Cum igitur Papa habet plenat potestatem spiritualibus, sequitur quod habet plenariam potestatem in temporalibus"¹².

Hay muchas citas del Decreto y de las Decretales, especialmente de la Bula *Unam Sanctam*. El Papa podía juzgar sobre cosas temporales, si *necessarium fuerit* porque el Papa es *rex regum*¹³.

Considera herética la opinión de aquellos que niegan al Papa la potestad de juzgar en lo temporal. Refuta especialmente el libelo que afirma: "Que tota anima sia subdita a lur Rey en lo temporal y en aquells qui del rey prenen beneficiis temporalibus et alts bisbes en lo spiritual"¹⁴.

12. Ib. f. 46.

13. Ib. f. 47.

14. Ib. f. 48v.

Conviene tener en cuenta que Francisco Castelló no defiende que la potestad de juzgar los obispos en lo temporal sea siempre inmediata y directa. Es más, observa que aunque Cristo fue Rey, no quiso entrometerse en juicios seculares. "Et in hoc ipsum debent sequi omnis ecclesiae prelati, licet libentius aliqui opositum faciant"¹⁵. Cuando el poder temporal ayuda al espiritual suele pasar después su recibo y se cobra con creces. Conviene dejar al brazo secular la ejecución de los castigos, si bien la Iglesia tiene esa potestad, las dos espadas y la de intervenir en las cosas temporales ya sea en cuanto *ad nutum*, ya *ad usum* y también en cuanto *ad dominium*¹⁶.

En general llega a probar con argumentos sólidos que es más conveniente y oportuna la potestad mediata o indirecta en lo temporal, procurando la unión y colaboración del poder secular con el eclesiástico. Por ser súbditos de la Iglesia, los príncipes cristianos están sometidos no sólo por razón del pecado, sino también mediatamente en cuanto a lo temporal, ya que están obligados a defender a la Iglesia contra sus enemigos según la doctrina de la cristiandad o agustinismo político. Reconoce que en su tiempo la Iglesia estaba estructurada de un modo diferente al de los primeros siglos, y que la misma Iglesia había tratado de justificar sus posesiones y dominios con leyes y decretos, que le convenían. Y afirma que "si condiderunt decreta talia, hoc fecerunt moti Spiritu Sancto, quo Ecclesia in moralibus spiritualiter regitur"¹⁷.

Defiende categóricamente que la Iglesia tiene autonomía para juzgar en lo espiritual y también en lo material si está conexo con lo espiritual; sin embargo recomienda como medida práctica tanto al Papa como a los obispos que no se metan demasiado en materia temporal y política para que los reyes no tomen revancha llegando a choques violentos. Aún estaba reciente el recuerdo del atentado de Anagni (1303) y los últimos acontecimientos de Valencia, Roma y Aviñón.

Estas *Alegaciones* están inspiradas en la corriente del *Agustinismo Político*. San Agustín es considerado como el primer tratadista cristiano del *Derecho político-eclesiástico* con sus obras como *la Ciudad de Dios*, sermones y cartas, donde afirma que "si la religión cristiana se entendiese como debiera, establecería, consagraria, re-

15. Ib. f. 52.

16. Ib. f. 53.

17. Ib. f. 53v.

forzaria y engrandecería una República mejor de lo que supieron hacerlo Rómulo, Numa, Bruto y otros hombres ilustres”¹⁸.

En la España visigótica y en tiempo de Carlomagno se borran los límites imprecisos entre la Iglesia y el Estado con una cristalización de la doctrina de san Agustín sobre la cristiandad, que tendrá notable influencia en el Papa Gregorio VII y otros Papas de la Edad Media. Con razón ha afirmado F. Javier Conde que “los teólogos y juristas medievales no hicieron otra cosa que llevar a las últimas consecuencias la inspiración agustiniana”¹⁹.

Egidio Romano, como maestro oficial de la escuela agustiniana, Santiago de Viterbo, Agustín Triunfo, Alejandro de san Elpidio, Guillermo de Cremona y otros agustinos, desarrollando la doctrina de san Agustín y la decretalista medieval, atribuyen al Papa una especie de soberanía universal elaborando el primer Derecho público de la Iglesia. Aunque san Agustín admite un Derecho natural neutro dentro del Derecho romano, no distingue con precisión y claridad entre teología revelada y filosofía, facilitando la integración del orden natural en el sobrenatural y del Derecho político secular en el Derecho cristiano.

Surgen en el siglo XIV absorciones y eclosiones con encuentros bruscos de dos ideologías juridico-políticas dialécticamente opuestas: la corriente secularizadora auspiciada por Pedro Flotte, Guillermo de Nogaret, Guillermo de Plaisians y otros juristas laicos contra el llamado Agustínismo Político amalgamado con el pensamiento aristotélico-tomista en una etapa de decadencia. Quizás no se encuentre en la historia un anticipo más semejante a lo que ocurre en la Iglesia del siglo XX. Siguiendo la ondulación pendular de la historia es mucho lo que tenemos que aprender del pasado, no para quedarnos en el presente, sino para pensar en el futuro. Hoy se pudren algunas raíces e instituciones del árbol de la Iglesia como en los siglos XIV y XV; lo que debe preocuparnos ahora cuando agonizan algunas viejas estructuras son las consecuencias del mañana: los frutos que se malograrán por falta de savia y de continuidad. El

18. S. AGUSTIN, *Epístola 138 ad Marcellinum* 2,10 PL 33, 529. Cf. F. CAMPO, *Filosofía del Derecho según San Agustín* (Valladolid 1966) 123-149; H. X. ARQUILIERE, *L'Augustinisme Politique* (Paris 1955) 206 p.

19. F. J. FERNÁNDEZ CONDE, “El Agustínismo Político y su importancia en la evolución histórica del Medioevo”: *Burgense* 13 (1972) 458.

Agustinismo Político fue realmente la médula del proceso histórico medieval y ha seguido influyendo en la Iglesia hasta el siglo XX.

Para valorar bien la Edad Media es necesario seguir publicando documentos, que nos pueden resultar sorprendentes, como los presentados por Peter Linehan, que llega a considerar a la Iglesia española "como un departamento del Estado"²⁰. Creo que con este opúsculo de Francisco Castelló se clarifica un poco el enigma de la Iglesia española en los siglos XIV y XV.

20. P. LINEHAN, *La Iglesia española y el Papado en el siglo XIII* (Salamanca 1975) 288. Puede verse la recensión sobre esta obra en *Estudio Agustiniano* 10 (1975) 327. Cf. W. ULLMANN, *Principios de gobierno y política en la Edad Media* (Madrid 1971); U. MARIANI, *Chiesa e Stato nei Teologi Agostiniani del secolo XIV* (Roma 1957) 282 p. El Padre A. ZUMKELLER, que ha estudiado a los autores agustinos de Alemania en el siglo XIV, está muy interesado en la publicación de este y otros manuscritos de los agustinos españoles de la Edad Media.

ALLEGATIONES HONORABILIS FRATRIS FRANCISCI CASTILIONIS ORDINIS FRATRUM HEREMITARUM BEATI AUGUSTINI, IN SACRA TEOLOGIA MAGISTRI.

Doctores theologi de potestate ecclesiastica sentiunt sequentia dicta. Primum quod Christus unctus est a Deo secundum
5 humanitatem, ut esset monarcha totius orbis quo ad regalem dignitatem. Probatur, nam Apostolus ad Ephesios i. sic dicit de Christo quod Deus Pater secundum operationem potentie uirtutis eius operatus est in Christo, suscitans illum a mortuis et constituens ad dexteram suam in celestibus super omnem po-
10 testatem et principatum et uirtutes et dominationes etc., et omnia subiecit sub pedibus eius et ipsum dedit caput super omnem ecclesiam que est corpus ipsius¹, ubi glossa: Omnia subiecit sub pedibus eius, idest, sub humanitate eius, quam etiam angeli adorant et ipsi homini Christo omnia subsunt sibi².

15 Item in Psalmo dicitur: 'Sedes tua uel tronus tuus Deus in seculum seculi, uirga equitatis uirga regni tui'³, quod etiam allegat Apostolus ad Hebreos i. probans per hoc Christo a Deo Patre datum esse regnum siue dignitatem regiam uel sedem iudicariam in seculum seculi permanentem⁴. Quod autem talis po-
20 testas fuerit sibi data quo ad humanitatem patet per hoc quod consequenter allegat Apostolus ex Psalmo subdens: 'Dilexisti iustitiam etc., propterea unxit te Deus'⁵. Glossa: 'Secundum hominem, quia deitas nullo indiguit'⁶. Et ex hoc concludit glossa quod per hoc quod dicit eum unctum significat eum esse sa-
25 cerdotem qui unctus est in regem, et non secundum diuinitatem cum non potest conuenire, igitur secundum humanitatem et sic habetur propositum.

1. Cf. Eph. 1.19-23.

2. Cf. N. DE LYRA, *Glossa ordinaria Bibliorum Sacrorum* (Lugduni 1589). vol. VI, col 532. Se seguirá citando las glosas por esta edición.

3. Ps. 44.7.

4. Cf. Hebr. 1.8.

5. Ps. 44.8.

6. N. DE LYRA, *Glossa ordinaria*, VI, 802.

Item ad Hebreos ii. 'Non enim angelis subiecit orbem terre etc.'⁷, Et infra: ¿'Quid est homo? Omnia subiecasti sub pedibus eius'⁸. Ubi clare patet quod loquitur de Christo homine, quem ut
30 sit paulo minus ab angelis minoravit, et cum hec omnia sub pedibus eius subiecit, igitur, etc.

Item Apoc. xix. Habet in uestimento et in femore scriptum: 'Rex regum et dominus dominantium'⁹. Ubi glossa, per uestimentum et femur exponit humanitatem Christi¹⁰. Ergo etc.

Secundum quod a Christo uterque gladius datus est Petro et
35 suis successoribus. Probatur, quoniam Christus homo, utrumque gladium, id est, utramque potestatem, videlicet, sacerdotalem et regalem habuit, set talem Petro, Vicario suo, et suis successoribus dedit. Igitur etc. Consecuentia nota et antecedens quo ad primam partem in primo dicto deductum est, set quo ad
40 secundam partem probatur multipliciter.

Primo di.XXII. c. primo, ubi dicitur: 'Quod Christus beato Petro eterne uite clauigero terreni simul et celestis imperii, jura comisit'¹¹. Igitur.

fol 46 Secundo, quoniam in his quorum unum subordinatur alte-
45 ri uel subiecit cui comittitur, cui comittitur maius comitatus et minus, ut patet in arte architectoria. Set potestas temporalium potestati spiritualium tanquam minus maiori subordinatur et subiecit. Patet di. x. c. *suscipitisne*, ubi dicitur: 'Libenter accipitis quod lex Christi uos sacerdotali subiecit potestati, atque
50 tis tribulacionibus subdit'¹²? Set certum est quod Christus comisit Petro potestatem spiritualium. Ergo sequitur quod eidem comisit potestatem temporalium. Ergo.

Tercio, quia temporalia se habent tanquam dispositiones ad
55 spiritualia. Igitur apud quem est plena potestas spiritualium, apud illum est potestas temporalium ordinandi mediate uel immediate de rebus publicis temporalibus dispositue ad spiritualia requisitis. Cum igitur papa habet plenariam potestatem in spi-

50 tribulacionibus] tribunalibus.

7. Hebr. 2.5.

8. Ib. 2.6-8.

9. Ap. 19.16.

10. Cf. N. DE LYRA, *Glossa ordinaria*, VI, 1655-1656.

11. D. 22 c.1. (Se ha utilizado la edición de FRIEDBERG I, 73).

12. D.10 c.6 (FRIEDBERG I, 20).

ritualibus, sequitur quod habeat plenam potestatem in temporalibus. Ergo.

- 60 Quarto. Quicumque habet potestatem iudicandi de spiritualibus ad illum etiam reducitur auctoritas iudicandi de temporalibus, set papa habet potestatem plenariam iudicandi de spiritualibus, ut notum est. Igitur, etc. Antecedens patet quoniam temporalia non nisi secundum spiritualia debent regulari, quod patet ex
 65 dictis Apostoli .i. Cor. vi, dicentis: '¿Angelos iudicabimus? Quanto magis secularia!' ¹³. Glossa, id est: 'De rebus seculi' ¹⁴. Ex quo patet quod apud quem est plena auctoritas iudicandi de maiori, ad illum sicut ad superiorem iudicem reduci debet, si necessarium fuerit, omne iudicium de minori. Ideo dicit
 70 Apostolus, ubi supra: 'Quod spiritualis omnia iudicat' ¹⁵. Patet etiam quare in fine seculi, spirituales omnia iudicabunt.

- Quinto est in casu. Dominus papa potest priuare imperatorem imperio et regem suo regno. Igitur papa habet iurisdictionem in temporalibus. Consecuentia nota est, set antecedens patet. XV. q. vi. c. *alius* ¹⁶ ubi patet quod Zacharias, papa, Regem Franchorum deposuit, et eadem ratione potest deponere imperatorem. Ergo.

- Sexto, scilicet, papa consecratur ut sacerdos, et coronatur ut rex, et festum coronacionis eius anunciat omnibus regibus.
 80 Igitur, utraque potestas in eo residet, alias frustra talia fierent.

- Septimo. Papa gerit uices Christi saltem quantum ad potestatem et iurisdictionem officii. In Christo autem planum est fuisse potestatem regalem et sacerdotalem, ut patuit etiam in eius incarnatione, in eius conuerssacione, in eius passione et in eius resurrectione. Primo, in eius incarnatione, potestas eius regalis ostensa est, quia ex tribu regali traxit originem; potestas vero sacerdotalis, quia suum aduentum per Johannem Baptistam, qui filius fuit sacerdotis nunciari uoluit. Unde dicit Pater Augustinus, De consensu euangelistarum ¹⁷: Quid quia Chris-

13. I Cor. 6.3.

14. N. DE LYRA, *Glossa ordinaria*, VI, 238.

15. I Cor. 2.15.

16. Cf. C.15 q.6 c.3 (FRIEDBERG I, 756).

17. Cf. *De cons. evang.* c.1-3 (PL 34, 1043-1044).

fol 46v tus futurus etiam rex, profeta et sacerdos. Ideo diuina pro-
 uidentia factum est ut tres euangeliste, qui Christum quantum
 ad naturam humanam assumptam notificare sumpserunt, hoc
 ordine eorum euangelia inceperunt. Quare Matheus incipit a
 35 semine regali dicens: 'Liber generacionis Jesu Christi filii David
 regis'¹⁸. Marcus, vero, a uaticinio profetali, dicens: 'Inicium
 euangelii Jesu Christi sicut scriptum est in Isaia profeta'¹⁹. Set
 Lucas a sacrificio sacerdotali dicens: 'Fuit, in diebus Herodis,
 sacerdos quidam nomine Zacharias'²⁰. Ordo ostensibilis est in
 100 eius conuerssacione, tamen Matheus indicat. Accesserunt qui
 didragmam accipiebant ad Petrum et dixerunt ei: 'Quare ma-
 gister uester non soluit didragmam? Christus perueniens eum
 uolentem interrogare dixit: 'Quid tibi iudetur, Petre, reges te-
 rre a quibus accipiunt tributum a filiis suis aut ab alienis? Al
 105 ille dixit: Ab alienis'²¹. Quo dicto ab alienis, continuo concludit
 sibi, 'ergo liberi sunt filii regum'²². Scilicet, super quo dicit bea-
 tus Jeronimus quod 'Dominus noster et secundum carnem et
 secundum spiritum filius regis erat'²³. Quia secundum humani-
 tatem ex Dauid semine uel stirpe erat generatus. Secundum uero
 110 diuinitatem omnipotentis prius erat uerbum. Et ideo tanquam
 regum filius tributa soluere non debebat, soluit tamen ne scan-
 dalizaret eos dicens Petro: 'Uade ad mare et mite hamum etc.'²⁴
 Tertio ostenssum est in eius passione, nam potestatem regalem
 ostendit, quando intrans Jerusalem cum diabolo pugnaturus re-
 115 galem reuerenciam suscepit a populis cernentibus uestimenta et
 ramos de arboribus in uia, unde et testimonium profeticum Za-
 charie inductum est per euangelistam Matheum dicens Zacha-
 ria: 'Ecce rex tuus uenit tibi mansuetus, sedens super asinam
 et pullum eius'²⁵. Uere potestatem sacerdotalem ostendit quando
 semetipsum obtulit in ara crucis. Quarto hoc osenssum est in
 120 eius resurrectione, quia potestatem regalem ostendit in dia-

18. Mt. 1.1.

19. Mc. 1.1-2.

20. Lc. 1.5.

21. Cf. Mt. 17.23-24.

22. Ib. 17.25.

23. *Comentarium in evang. secundum Mt.* 3,17 (PL 26.127).

24. Mt. 17.26.

25. Ib. 21.5.

boli expoliacione, quando multa corpora sanctorum surrexerunt cum eo et introierunt in sanctam Ciuitatem in signum uiciorie obeunte. Sacerdotalem, uero, ostendit in Spiritus Sancti dacione, quando dixit, Jo. XX: 'Accipite Spiritum Sanctum, quorum remiseritis peccata remittuntur eis'²⁶. Unde Math. ultimo: 'Data es mihi omnis potestas'²⁷, uidelicet, sacerdotalis et regalis, in celo et in terra. Cum ergo papa gerat uices Christi, sequitur propositum.

Octauo et finaliter. Tota hec conclusio patet per extrauagantem *Unam Sanctam Ecclesiam*²⁸, ubi hec sunt formaliter uerba: 'Unde dicente Domino ipsi Petro, *pasce oves meas*²⁹, in eiusque potestate, duos esse gladios, spiritualem uidelicet et temporalem, euangelicis dictis instruimur. Nam dicentibus apostolis, *ecce duo gladii hic*³⁰, non respondit Dominus nimis est, set *satis es*. Certe qui, in potestate Petri, temporalem gladium esse negat, male uerbum attendit Domini proferentis: *Conuerte gladium tuum in uaginam*³¹. Uterque igitur in potestate est eccl. 47 clesie spiritualis, uidelicet, gladius et materialis. Set is quidem pro ecclesia exerdendus est, ille sacerdotis. Is manu regum et militum ad nutum et pacienciam sacerdotis. Oportet autem gladium esse sub gladio, et temporalem auctoritatem spirituali subici potestati. Nam cum dicat apostolus, *non est potestas nisi a Deo*³², que autem a Deo sunt, ordinata sunt. Non ordinata essent nisi gladius esset sub gladio. Et infra: 'Spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet et iudicare, si bona non fuerit'³³. Hec ibi.

Ex quibus patet secundum dictum principale cum suis probationibus, ex quibus etiam potest patere quod non solum a Christo, Petro et suis successoribus datus est uterque gladius, set etiam utrumque habet, cum aliquiliter aliter, quilibet ordi-

141 subici] subijci.

26. Jn. 20.22-23.

27. Mt. 28.18.

28. *Unam sanctam* 1.8.1 in *Extrav. comm.* (FRIEDBERG II, 1245).

29. Jn. 21.17.

30. Lc. 22.38.

31. Mt. 26.52.

32. Rom. 13.1.

33. *Unam sanctam* 1.8.1 in *Extrav. comm.* (FRIEDBERG II, 1245).

150 narie tempus. Item ad idem potest adduci illud Constantini imperatoris, qui iurisdictione temporali ditavit ecclesiam³⁴.

Ex hiis patet falsa esse duo dicta cuiusdam aduersarie cedulae uel tractatus. Primum quorum est: 'Que la potestat seglar deu punir tot mal factor sen distincio de persones'. Secundum: 155 'Que la cort spiritual solament a autgar de la ley de Deu et dels manamentis de Deu et de les ceremonies, et de les justifications de aquella et de aquells, et les altres coses se pertanecen a la cort temporal'³⁵. Patet dicta esse falsa quum probatum est papam habere iurisdictionem non tantum in spiritualibus set 160 etiam in temporalibus.

Tertia conclusio est, quod papa in terris est rex regum et dominus dominancium. Probatur quia Christus etiam secundum suam humanitatem fuit in terris 'Rex Regum et Dominus Dominancium'³⁶. Set papa in huiusmodi dominio tanquam eius Vicarius uniuersalis sibi succedit. Igitur, etc. Antecedens quo ad primam partem in deductione prime conclusionis patuit; secunde ex secunda conclusione. Igitur.

Item, papa potest corrigere et deponere imperatorem et reges terre. Igitur consecuencia nota et antecedens superius deductum est. 170

Item, omnem regem uel mundi principem papa habet iudicare. Ipse autem a nemine. Ergo consecuencia nota et antecedens patet. i. Cor. ii. 'Spiritualis homo omnia iudicat. Ipse autem a nemine iudicatur'³⁷. Igitur.

175 Item, quocumque alio rege uel principe papa est dignitate sublimior, continet enim alias potestates perfectiori modo. Igitur, consecuencia bona et antecedens patet. xv. d. c. duo sunt quippe³⁸: 'Aurum non tam preciosius est plumbo, quam regia po-

178. est] sit.

34. Cf. D. 96 c. 13-14 (FRIEDBERG I. 342-344).

35. Cf. *Tractatus seu libellus compositus et traslatus de gallico in latinum per dominum Petrum Bertrandi etc.* en Biblioteca Universitaria de Salamanca, MS. 1861, fol. 104-123. Se expone esta doctrina para refutarla en los fol. 105-106. Estaba traducido también al Valenciano y Catalán. Se cita este libello varias veces en el mismo manuscrito y contenía las doctrinas recogidas por Flotte, de Plaisians y Nogaret en defensa del rey de Francia Felipe el Hermoso.

36. Ap. 19.16.

37. 1 Cor. 2.15.

38. D. 96 c. 10 (FRIEDBERG I, 340).

testate, altior ordo sacerdotalis. *Videmus enim colla regum et*
 180 *principum submiti regibus sacerdotum*. Et ab eis benedici et
 inungi. Et ad Hebreos vii³⁹: Absque ulla contradiccione verum
 est quod qui minor est a maiori benedicatur, uel quo minus est
 a meliore benedicatur.

Fol. 47v. Item, papa// omnem dignitatem et potestatem habet
 185 instituere, igitur papa est rex regum etc. Consecuencia nota an-
 tecedens patet. xxii,c. [1]⁴⁰, ubi dicitur quod cuiuslibet ordinis
 dignitatem et potestatem et gradus Romanus Pontifex habet
 instituere et confirmare, eius uero potestatem solus Christus
 fundauit et confirmauit. Igitur.

190 Quartum dictum theologorum tale est quod afferere scien-
 ter ac pertinaciter papam uel Romanam Ecclesiam non habere
 potestatem uel iurisdictionem in temporalibus, est dictum here-
 ticum. Probat, quia hereticum est pertinaciter sacram scrip-
 turam et decreta sanctorum patrum, a Spiritu Sancto reuelata,
 195 quibus ecclesia militans regitur. Per contrarium intelligere quod
 intellectus Spiritus Sancti flagitat ut singulariter de sacra
 Scriptura Magister Sententiarum allegat Yllarium et Jeroni-
 mum in iiii. Sententiarum di. xiii, dicens: 'Extiterunt plures qui
 celestium uerborum simplicitatem, non ueritatem respiciens, ab-
 200 solucionem suscipuerunt, aliter interpretantes quam dictorum
 uirtus postulat. De intelligencia enim heresis non de scriptura
 est; et sensus non sermo fit crimen. Idem in viii, li. De Trinitate:
Intelligencie sensus in crimine est. Ad idem allegat Jeroni-
 mum dicentem quod ex uerbis inordinate prolatis incurritur
 205 heresis⁴¹. Hec ibi. Nunc autem pertinaciter asserere papam uel
 romanam ecclesiam non habere temporalem iurisdictionem, et
 scripturas sanctas ad illum sensum trahere, est aliter intelligen-
 re scripturam sanctam et decreta sanctorum patrum in illa ra-
 dicata, quam uirtus uerborum Spiritus Sancti postulet. Ergo
 210 etc.

Item, pertinaciter aserere papam aut romanam ecclesiam
 non habere iurisdictionem in temporalibus est nouam oppinio-

179. ordo dignitas. videmus] videas.

180. regibus] genibus. 197. Yllarium] Hillarium.

39. Cf. Hebr. 7.7.

40. Cf. D. 22 c. 1 (FRIEDBERG 1, 73)

41. P. LOMBARDO, *Liber IV Sententiarum* d. 13 (PL 192.868).

nem gignere uel sequi, eius pacis et unitatis diuisiuam. Et hoc, ut uideatur, hereticum. Nam heresis idem est quam diuisio, 215 set talis est dicta conclusio, ut declaratum est superius, ergo: Consequencia tenet per Beatum Augustinum, ut allegat eum Magister Sententiarum, ubi supra, dicentem: 'Quod hereticus est qui alicuius temporalis comodi et glorie principatusque sui 220 gratia falsas aut nouas opiniones de fide uel sequitur'⁴². Dummodo autem talis est dicta conclusio, nam gignit nouam opinionem uel sequitur contra decreta sanctorum patrum a Spiritu Sancto reuelata et in sacra scriptura fundata ut uisum est et uidebitur. Igitur.

Item dicta iii.^a conclusio habetur xxii,c.primo⁴³.x premissis 225 quod 'Christus beato Petro eterne uite clauigero terreni simul et celestis imperii iura comisit'. Sic ait: 'Unde non est dubium quia quisque cuilibet ecclesie jus suum detrahit iniusticiam facit. Qui autem et romane ecclesie priuilegium detrahit ad ipso [summo] omnium ecclesiarum capite traditum, auferre 230 conatur, hic procul dubio in heresim labitur; et cum Fol. 48 ille uocetur iniustus, hic est dicendus hereticus.// Fidem quippe uiolat, qui aduersus illam agit, que mater est fidei; et in illum contumax inuenitur'. Hec ibi. Ex quibus patet dicta conclusio cum eius probationibus.

235 Contra aliqua dicta superius posita est quidam libellus asserens quod curia spiritualis habet iudicare tantum de .x. preceptis et de ceremoniis legis et iustificacionibus; de aliis autem non debet se intromittere, set curis secularis, que debet 240 punire omnem malefactorem absque personarum distincione⁴⁴ Primum dictum specialiter probat per illud quod habetur .ii. Paralipo. xix.c.ubi patet quod Rex Josaphat dixit, sic: 'Ubicunque est questio de lege, de mandato, de ceremoniis, de iustificationibus, ostendite eis'. Loquebatur de sacerdotibus. 'Ut autem

233. in illum] et illi.

42. Ib. d. 13.

43. D. 22 c. 1 (FRIEDBERG 1, 73).

44. Cf. *Libelo* que reflejaba las ideas regalistas y conciliaristas de Juan de Paris, Guillermo Occam y Marsilio de Padua. En contra de estas doctrinas y en defensa de Bonifacio VIII sobresalieron los agustinos Egidio Romano, Santiago de Viterbo y Agustin Triunfo, a quienes no alude Francisco Castelló.

245 non peccent in domino, Ananias autem sacerdos et pontifex
 uester, in hiis que ad Deum pertinent, presidebit; porro Zaba-
 dias filius Ysmael, qui est dux in domo Yuda super opera ea erit
 que ad regis officium pertinent, habebitque magistros levitas
 coram uobis' etc.⁴⁵

250 Dico primo. Quod tota illa scriptura concessa non probat
 suum propositum, nam bene uolo quod ubicumque fuerit questio
 de lege quantum ad precepta decalogi, de mandato. Quantum
 ad cetera moralia ex preceptis decalogi, qui quedam questionis
 elicita de ceremoniis, quantum ad testimonialia, de justifica-
 255 tionibus quantum ad judicialia, per que iusticia est inter homi-
 nes conservanda ad sacerdotem et pontificem recurratur, nam
 in hiis specialiter ipse presidebit quantum ad maiores cau-
 sas. Et uolo quod Zabadias, qui erat dux in domo Juda super ea
 opera erit que ad regis officium pertinet, scilicet, si aliqui
 260 rebeli inueniantur, nam tunc per eum pena debita erant plec-
 tendi, quod nunc etiam faceret secularis curia, si contra curiam
 ecclesiasticam aliqui reuelarent. Set hiis concessis ¿Quid ad
 propositum? Patet quod nichil.

Dico secundo. Quod concesso quod tunc temporis sit factum
 265 fuerit, ita quod tamen de illis sumus sacerdos se debeat intro-
 mitere, cetera autem dimittere curie seculari non sequitur quod
 nunc tempore legis noue ita sit fiendum, nam hoc tempore do-
 minium ecclesiasticum magis dilatatum est et honorificatum est.

Dico tertio. Quod si in lege ueteri sic fiebat, significabat
 270 quod specialiter sumus sacerdos uel prelati, ut Deo uel spiri-
 tualibus uaccet liberius, de negociis secularibus non debet se
 intromittere, set aliis relinquere qui modicum sunt spirituales,
 ut patebit inferius, hinc est quod dicitur .ii.ad Timotheum:
 'Nemo milifans Deo implicat se negociis secularibus'⁴⁶. Set omni-
 275 bus hiis concessis patet quod non sequitur quod curia spiritualis
 Fol.48v. de aliis negociis quam de supradictis// non se possit intro-
 mitere, cuius oppositum dictus libellus asseruit.

Item, dictus libellus asserit quod curia secularis debet puni-

245. Ananias] Amarias

45. 2 Paral. 19.10-11.

46. 2 Tim. 2.4.

re omnes malefactores absque distinctione personarum, quod
 280 probat sic, quoniam papa Clemens sic intellexit auctoritatem
 Petri quando dixit: *'Que tota anima sia subdita a lur rey en lo
 temporal et en aquells qui del rey prenen beneficiis temporals
 et als bisbes en lo spiritual et lo sol et la luna qui designen les
 dues potestats, abduy son ministres generalment presidents
 285 a tota creatura cascu en son offici, et Aaron le spiritual existia
 sobre tot lo poble sens distincio de persones. Et nuestre Señor
 feu dir per Moisés a tot le poble: Maleficos ne pacieris viuere*⁴⁷.
*Axi que la auctoritat dreça a la potestat seglar de punir tot
 malfactor sin distincio de persones. Exo xxii*⁴⁸. Hoc in dicto li-
 290 bello inueni formaliter, ideo scripsi taliter.

Ad istud, primo nego eius dictum prout superius iam proba-
 tum est. Et ad probationem quando dicitur, quod *ita intellexit
 papa Clemens dictum beati Petri etc.*⁴⁹, negatur, cum quia ille
 non fuit Clemens, set Inocencius, qui aliter intellexit, nam
 295 bene sciuit scripturam sanctam et jura canonica que dicunt
 oppositum.

Dico secundo. Quod dicta auctoritas insufficientes allega-
 tur ad suum propositum. Nam dicta auctoritas non est beati
 Petri, quum auctoritas beati Petri talis est: *'Subiecti stote om-
 300 ni humane creatura propter Deum, siue regi tanquam excellen-
 ti etc.'*⁵⁰. Que est in prima epistola sua c.ii. Set dicta auctoritas,
 quam allegat est Pauli Apostoli ad Romanos xiii⁵¹, que sic ha-
 bet: *'Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*.
 Causam assignat dicens: *'Non est potestas nisi a Deo'*. Set ex
 305 hiis auctoritatibus siue sint Petri siue Pauli, non probat suum
 dictum, nam uolo quod omnis anima potestatibus sublimioribus
 sit subdita, et ut exponit glossa:⁵² *Bonis et malis regibus, prin-
 300. Tanquam excellenti] quasi precellenti.*

47. Exod. 22,18.

48. Ib. Esta doctrina habia sido defendida por ARNOLDO DE VILANOVA y era seguida por algunos juristas de la ciudad de Valencia.

49. Cf. X. 1.33.6 (FRIEDBERG II, 198). En esta decretal *'Solitae'* del año 1204 y en la *'Novit'* del año 1201 defiende Inocencio III el poder coercitivo del papa en lo temporal.

50. 1 Pet. 2.13.

51. Rom. 13.1.

52. Cf. N. DE LYRA, *Glossa ordinaria*, VI, 163-164.

310 cipibus, tribunis, centurionibus et huiusmodi. Quare ut dicit glossa sublimes sunt in mandatis, unde rogo sequi. Ergo potestas secularis debet punire omnem malefactorem absque personarum distinctione. Certe non sequitur, quia tunc puniret papam uel episcopos si demerentur, quod falsum est ut probabitur.

Item placet illud quod adduci ex. De maioritate et obedientia, ubi papa loquens imperatori sic ait: 'Nosse debueras, quod fecit Deus duo "luminaria" magna in fundamento celi; luminare maius ut preesset diei, luminare minus ut preesset nocti. Utrumque magnum, set alterum maius, ad firmamentum. Igitur celi, hoc est, uniuersalis ecclesie fecit Deus duo luminaria magna, quia duas instituit dignitates, que sunt pontificalis auctoritas et Fol.49. regalis potestas. Sed illa// que preest diebus, puta, spiritualibus maior est; que uero carnalibus minor, ut quanta est inter lunam et solem, tanta inter pontifices et reges diferencia cognoscatur'⁵³. Planum est autem quod luna deriuatur a sole quantum ad eius formacionem, quia ex illa luce que facta est scribitur in gen.⁵⁴, prima die, quarta die post modum formatus est sol, ut Dionisius dicit⁵⁵: Deinde luna et stelle, et quantum ad eius lucis recepcionem, quia luna a sole suam lucem recipit, unde pater omnium planetarum per astrologos ipse sol describitur, sic dominium imperiale uel regale deriuatur a dominio papali uel sacerdotali quantum ad eius formacionem et quantum ad eius dignitatem uel auctoritatis recepcionem. Item arguit per illud 3.^o Regum, c.ii, ubi habetur quod Salomon fecit interficere Joab tenentem se ad cornu altaris⁵⁶. Ex quo concludit quod rex debet punire omnem malefactorem.

335 Dico quod consecuencia est nulla. Rationes sunt: Prima, quum Deus illud sibi mandauerat dicens: 'Maleficos non patieris uiuere' Exod. xxii⁵⁷. Item, xxi⁵⁸: 'Si quis per industriam occiderit proximum suum, et per insidias, ab altari meo euelles eum,

320. puta] id est.

53. X 1.33.6 (FRIEDBERG II,198).

54. Cf. Gen. 1.6-14.

55. Cf. D. AREOPAGITA, qui en repite con frecuencia esta comparación del sol y la luna en 'De coelesti Hierarchia', 'De diuinis nominibus' y en las epistolas (PG 4,539-546).

56. Cf. 3 Reg. 2.28-30.

57. Exod. 22.18.

58. Ib. 21.14.

ut moriatur'. In lege autem nova non sic, cum ecclesia sit ual-
340 de priuilegiata, nisi in certis casibus et iurisdictiones distincte
sint.

Dico etiam quod es alio aparet suam consequentiam esse nu-
llam, nam arguit sic: Sic fiebat per reges antique legis, ergo, ta-
liter per reges noue legis debet fieri. Constat quod non sequi-
345 tur, uidelicet, multa enim tunc fiebant que nunc remota sunt; pa-
tet ex iudicialibus Math. v⁵⁹, et ceremonialibus ad Ephe. v⁶⁰.
'Ecce ego Paulus dico uobis, quoniam si circumcidamini, Chris-
tus uobis nihil proderit. Testificor autem rursus omni homini
circumcidenti se, quoniam debitor est uniuerse legis faciende'.
350 Hinc est quod dicit Apostolus ad Hebreos, vii, traslato sacerdocio
necon est ut legis traslatio fiat⁶¹.

Et per simile potest respondi ad alia que de lege ueteri ad-
ducit ut ad id de rege Antiocho qui interfecit quemdam ex eo
quod occidet sacerdotem infra ecclesiam ii. Machabeorum, c.
355 iiii⁶². Et ad consilia si qua sunt, nam caussata est illa lex et sin-
gulariter quantum ad iudicialia et ceremonialia ut dictum est
et aliter consimilia iudicia ordinata sunt, ideo a ueteri lege ad
nouam indifferenter arguere constat, quod inualidum est argu-
mentum et sic ipse arguit, hinc est quod nihil probat. Multa
360 enim inconuenencia concludentur, si huiusmodi arguere habe-
re locum, quod ad presens esset longum deducere.

Item, nec illud etiam ualet quod adducit in fultimentum
Fol.49v. suorum dictorum// de Gregorio super Ezechielem⁶³: Quo-
niam bene uolo quod qui malos percutit in eo quod sunt mali et
habent uasa interfectionis ut occidat pessimos minister est Do-
365 mini. Set ex hoc non sequitur quod curia secularis indifferenter

346. Ephesios] Galatas.

59. Cf. Mt. 5.17-22.

60. No se trata de Ef. 5 sino de Gal. 5.2-3.

61. Cf. Hebr. 7.11-28.

62. 2 Mach. 4.37-38.

63. Cf. GREG. MAG. *Homiliarium in Ezechielem* 9.1: 'Apropinquave-
runt visitatores urbis, et unusquisque vas interfectionis habet in manu
sua' Ms. 1861, Biblioteca Universitaria de Salamanca, fol. 66. El libelo de
la corte del rey de Francia aducia en su favor el comentario de S. Grego-
rio Magno a estas palabras del profeta Ezequiel (PL 76.786-1072).

possit sacerdotes et seculares interficere. Rex autem uel curia secularis in materia sibi subiecta, si derimeantur iuste potest sibi subiectos interficere, et in hoc Dei minister est; sacerdos autem noue legis curie secularis subditi non sunt. Igitur etc. Ut
 370 patet per illam extrauagantem que incipit 'Unam Sanctam Ecclesiam'⁶⁴, superius alegatam, que dicit sic: 'Si deueniat terrena potestas, iudicabitur a potestate spirituali; set si deueniat spiritualis minor, a suo superior; si uero suprema, a solo Deo, non ab homine poterit iudicare, dicente Apostolo: *'spiritualis*
 375 *homo iudicat omnia, ipse autem a nemine iudicatur'*⁶⁵. Hec ibi formaliter. Ideo dicitur in Psalmo: 'Nolite tangere christos meos et in profetis meis nolite malignari'⁶⁶. Et sic patet quod supradictus libellus non habet robur firmitatis set est profundus simplicium laqueus.

380 Alterius ponit predictus libellus tercium dictum quod erat primum in ordine, uidelicet, quod curia secularis, scilicet christianorum est curia ecclesiastica, probat per hoc medium: Nam curia christianorum est congregacio fidelium sicut curia eccle-
 385 siastica, et omnis potestas est a Deo et uenit a Deo et in Deo debet terminari⁶⁷.

Ad istud dico, quod quamuis predicta conclusio uel tale dictum posset tolerari, ad proprium tamen intellectum falsa uel impropria est. Patet, nam ex illo modo loquendi et suo modo probandi habet dictus libellus multa inconueniencia concedere.

390 Primum quod curia spiritualis est curia secularis et econtra, quod est falsum et contra comunem modum loquendi, quod est abuti terminis secundum eorum primariam impositionem, set probatur consequencia. Nam curia spiritualis est congregacio fidelium sicut curia secularis et omnis potestas est a Deo
 395 et uenit a Deo et in Deo debet terminari, et hoc est suum medium probandi, uidelicet, meus modus non ualet, ergo nec suus.

Secundo. Habet concedere quod curia papalis sit curia se-

374 dicente] testante.

64. *Unam sanctam* 1.8.1 in *Extrav. comm.* (FRIEDBERG II, 1246).

65. 1 Cor. 2.15.

66. Ps. 104.15.

67. Cr. *Libelo en MS.* 1861, Biblioteca Univ., Salamanca, fol. 105.

cularis ecclesiastica. Et patet arguendo sic: Ipse arguit quia
 400 curia papalis est congregatio fidelium et curia secularis est con-
 gregatio fidelium, et omnis potestas est a Deo et uenit a Deo et
 in Deo debet terminari, igitur.

Tertio. Ex illo medio probandi habet concedere aliud falsum
 et inconueniens, uidelicet, quod curia fidelium uiatorum est
 405 curia comprehensorum fidelium. Patet consequencia, nam utra-
 que curia est fidelium, prout fidelitas distinguitur contra infide-
 litatem et tota eorum potestas est a Deo etc.

Fol.50. Quarto. Ex illo medio habet aliud inconueniens concede-
 re, uidelicet, quod curia diei finalis iudicii erit curia secularis
 410 et spiritualis. Patet consequencia aplicando predictum medium.

Quinto. Ex illo medio habet aliud inconueniens concedere
 quod curia ix ordinum angelorum, et maxime prout ecclesie mi-
 litanti ministrarunt aut seruiunt est curia secularis ecclesias-
 415 lica. Patet ex suo medio probandi quia utraque curia est congre-
 gacio fidelium, prout infidelitas eius oponitur et omnis potestas
 est a Deo et uenit a Deo etc.

Hec probatio ualet quam addunt ad probandum suum pro-
 positum ut est illa quam ponit in fronte, scilicet, dicit bea-
 420 tus Petrus⁶⁸ quod *omnis anima subdita sit*, a lur rey in tem-
 poralibus, ex quo concludit, igitur curia secularis fidelium est
 ecclesiastica. Dico quod non sequitur suppositis terminis pro-
 prie grosso modo posset concedi consequenciam. Tamquam hoc
 omnis asinus currit; ergo homo est. Auctoritas enim Petri so-
 425 lum suis loquebatur subditis, et erat humilitatis inductiua ad
 meritum ut patet extra. De Maioritate et obedientia⁶⁹, superius
 alegatum et non donacionis uel iurisdicionis oblatiua cui erant
 subditi.

Item, ad dictam auctoritatem superius responssum est. Si
 430 ergo ad suum dictum uult eam aplicare patet quod illud non in-
 fert, cum ad alium sensum dicta sit. Si quid nostrum benedic-
 tum est remito maiorum correccionem. Deo gratias.

Contra multa dicta in tribus conclusionis arguo, et primo

420. beatus Petrus] Apostolus Paulus.

68. Cf. 1 Petr. 2.13-18, S. Pablo ad Rom. 13.1.

69. Cf. X 1.33.6 (FRIEDBERG II, 198).

435 sic: Nam Christus in terris non fuit Rex secundum suam humanitatem, ergo tres prime conclusiones false sunt. Consecuentia nota, sed antecedens patet, nam ut habetur, Johan. xviii, Christus dixit Pilato: 'Regnum meum non est de hoc mundo'⁷⁰ etc. Ergo in Christo non fuit potestas regalis, nec per consequens in papa in hoc mundo.

440 Item scribitur, Johan, vi, quod 'cum cognouisset Jesus quod uenturi essent illi ut caperent eum et facerent eum regem, fugit in monte'⁷¹. Ergo uidetur quod nec in Christo nec in papa eius uices gerenti fuerit in terris potestas regalis.

445 Item. Math. xxii scribitur: 'Reddite que sunt Cesaris Cesari, et sunt Dei Deo'⁷². Ex quo uidetur quod de temporalibus Christus non se intromitebat, sed tantum de spiritualibus. Cum ergo papa in hoc sibi succedat, ergo sequitur quod papa non debet se intromittere similiter de temporalibus, set tantum de spiritualibus.

450 Item et confirmatur, nam Luc. xii, dicitur de Christo: 'Quis me constituit iudicem aut diuisorem facultatum super uos?'⁷³. Ubi patet quod christus noluit se intromittere de rebus temporalibus uel de iudicio rerum temporalium, ergo nec papa debet se intromittere cum sit eius vicarius.

455 Item beatus Bernardus iii lib. de Consideratione, loquens ad Eugenium de imperatoribus insigniis et ornatibus: 'In hiis successisti non Petro, set Constantino'⁷⁴. Quare iure diuino non conuenit Petro nec successoribus, nec Petrum huius potestatem fol. 50v. exercuisse. Item rex terrenus non recognoscit superiorum dominium nisi Deum. Ergo rex non est pape subditus, nec ab eo deponendus. Consecuentia nota et antecedens patet: nam super illud Ps.⁷⁵ 'tibi soli peccaui', dicit glossa: 'Rex omnibus est superior'⁷⁶. Et ideo a Deo tantum, qui est maior, est puniendus. Et quis

441. caperent] raperent.

70. Jn. 18.36.

71. Ib. 6.15.

72. Mt. 22.21.

73. Lc. 12.14.

74. *De consideratione* 4.3.6 (PL 182,776).

75. Ps. 50.6.

76. N. DE LYRA, *Glossa*, III, 799. El comentario es de Casiodoro.

de populo peccauit, Deo peccauit et regi. Rex uero non habet
465 hominem qui sua facta diiudicet, ergo potestas spiritualis non potes-
tates iudicare temporalem.

Item i Pet. ii, dicitur: 'Subiecti stote omni humane creatu-
re propter Deum, siue regi quasi precellenti' ⁷⁷. Si ergo rex pre-
cellit, non subditur iudicio alicuius alterius.

470 Item potestati temporali conuenit uti gladio materiali, ut
dicit Apostolus ad Romanos xiii: 'Non sine causa gladium por-
tat' ⁷⁸. Glossa: Id est, habet iudiciariam potestatem ad punien-
dum corporaliter malos ⁷⁹. Set malis gladius non conuenit potes-
tati spirituali; ergo pape non conuenit habere potestatem tem-
475 poralem, ergo nec Christo conueniebat.

Item Math. vi, dicitur: 'Nemo potest duobus dominis serui-
re' ⁸⁰. Ergo papa non potest bene uti utroque gladio, quoniam
unus est alterius impeditivus, utens eum negotiis temporalibus
non bene militat Deo, dicente Apostolo: 'Nemo militans Deo
480 implicat se negotiis secularibus' ii ad Timoteum, c. ii ⁸¹. Ideo
Deus benedictus constituit in mundo principes, spiritualis et
temporalis ut unus in spiritualibus et alius in temporalibus
mundum regerent et gubernarent.

Item dominium temporale papa ab imperatore recognoscit.
Igitur consequentia nota, set antecedens patet .xcvi.d.c. *Cons-*
485 *tantinus* ⁸², ubi dicitur: 'Quod imperator Constantinus coronam
et omnem regiam dignitatem in urbe romana et in Italia et in
partibus Occidentalibus Apostolico cessit'. Item eodem cap. sub-
ditur: 'Beato Siluestro et omnibus successoribus eiusdem in pre-
senti contradimus palacium imperii nostri Lateranense, de-
490 inde diadema, uidelicet coronam capitis nostri simul et signum,
simulque clamidem purpuream atque tunicam coccineam, nec
non et omnia alia imperialia et omnem processionem imperia-

487 cessit] concessit.

490. signum] phrygium.

77. 1 Pet. 2.13.

78. Rom. 13.4.

79. Cf. N. DE LYRA, *Glossa VI*, 165-166: 'Habet iudiciariam potestatem
ut malos puniat'.

80. Mt. 6.24.

81. 2 Tim. 2.4.

82. D. 96 c. 13-14 (FRIEDBERG 1, 342-344). Omite algunas frases.

lis culminis et gloriam potestatis nostre'. Item adducitur in dicto cap. 'Decernimus itaque et hoc, ut ipse beatus Silvester, et
 495 successores eius diademate, videlicet et corona, quam ex capite nostro illi concessimus, ex auro purissimo et gemmis preciosis uti debet pro honore beati Petri'. Igitur uidetur quod gladium temporalem a Constantino imperatore habuit papa. Ergo.

Item papatus ab imperatore dependet, ergo imperator est
 500 superior ad papam. Consecuencia nota, set antecedens patet, tum quia primo Machabeorum ⁱⁱⁱ scribitur, quod Judas machabeus, qui fuit dux populi judeorum, 'elegit sacerdotes sine macula, ut mundarent sancta', igitur sacerdotium deriuatum est a iudicibus et regibus; tum quia papatus, papa ab eleccione
 505 imperatoris dependebat, ut patet in gestis beati Gregorii, cum electus esset in papam et ipse coronaretur pontificalem dignitatem refugere scripsit Mauricio imperatori ut sue electioni non preberet assensum, hoc idem habetur expresse xxi, di. c. *In nomine Domini* ⁸³, quod imperatoris consensensus requirebatur//
 510 in eleccione summi pontificis, ergo papa ab imperatore dependet. Igitur imperator maior est ipso papa.

Ad primum. Quando dicitur etc. Nego antecedens. Et ad probationem quando dicitur quod Christus dixit: 'Regnum meum non est de hoc mundo' ⁸⁵, concedo quod regnum Christi
 515 non fuit de hoc mundo, modo mundano, quo sunt alii reges, qui ex fortitudine ministrorum accipiunt potestatem regnandi; ipse autem Christus, sine tali adminiculo, sufficiens est ad regendum suos, ut Christus ait. El ideo non sequitur quod in Christo non fuerit potestas regalis temporalis, immo fuit rex in spiritualibus
 520 et temporalibus ut superius est declaratum.

Secundo dicitur quod Christus constitutus est rex tam in spiritualibus quam in temporalibus, cum in terris uiuens, regnum terrenum temporaliter administrare noluit, unde dicitur: 'Regnum meum non est de hoc mundo'. Similiter iudiciariam
 525 potestatem exercere noluit super res temporales; quod ideo fecit ut nobis exemplum tribueret declinandi temporalem impli-

508. xxi] xxiii

83. Cf. 1 Mach. 4.42-43.

84. Cf. D. XXIII c. 1 (FRIEDBERG 1,78).

85. Jn. 18.36.

cacionem ac sollicitudinem, et ut ostenderet quod illi potioribus intenti esse debent in inferioribus non debent occupari.

Ad secundum. Quando dicitur quod 'cum cognouisset Christus quod uenturi erant illi ut caperent eum et facerent eum regem fugit etc.'⁸⁶. Ad hoc dicitur quod Christus cessit dominio regali, oblato sibi per homines, quia regnum hominibus dabit, ut ait Pater Augustinus⁸⁷.

Secundo dico quod hoc fecit propter exemplum nostre humilitatis, nam quia homines perniciose imperiis iniabant. Rex fieri noluit, quia uero diuicias perniciose appetebant, pauper esse uoluit, et quia mortem et contumelias homines superbissimi horrebant, crucem et omne genus contumeliarum sustinuit.

Tertio dico quod quia uia humilitatis tendendi in Deum, tanquam in finem ultimum ad quem homo factus est, est tutissima et securissima; uia autem superbie est periculosissima, que hominem deuiat a predicto fine et maxime in principatibus regnat uel maximam occasionem prestat et ampliat. Ideo Christus nobis exemplum prebuit, ut hanc uiam periculosissimam perdicionis fugiamus et uiam tutissimam humilitatis adeamus. Ideo ipse Christus rex fieri noluit.

Ad tertium. Quando dicitur: 'Reddite que sunt Cesaris Cesari, et que sunt Dei Deo'⁸⁸, ergo papa non debet introuere se de temporalibus, sed solum de spiritualibus. Respondeo negando consequentiam. Ad antecedens dico quod per illa uerba non subtrahitur potencia temporalium a papa, set datur intelligi quedam iusticia legalis ut unicuique reddatur quod suum est, Fol. 51v. modo quo dicit Apostolus ad// Romanos xxiii: 'Reddite omnibus debita; cui tributum, tributum; cui uectigal, uectigal; cui honorem, honorem; et cui timorem, timorem'⁸⁹. Imperatoribus, igitur, et regibus reddenda sunt temporalia quasi pro stipendiis ipsorum, quia ministri Dei sunt ut dicit Apostolus. Tenentur enim defendere Ecclesiam Dei et christianum populum gubernare, pro quo ministerio stipendiandi sunt thesauro Ecclesie

530. caperent] raperent.

86. Ib. 6.15.

87. Cf. *Tract. in Johan.* 25,2 (PL 35, 1596).

88. Mt. 22.21.

89. Rom. 13.7.

560 corporali, quia quodam jure nature et diuino pro tali ministerio debetur eis tale stipendium temporalem iusta illud Apostoli i. Cor. ix: '¿Quis inquam militat propriis stipendis? ¿Quis pascit gregem, et de lacte eius non comedit?'⁹⁰.

Ad quartum. Quando dicitur quod Luc. xxii, scribitur de
 565 Christo: 'Quis me constituit iudicem etc.'⁹¹. Ubi patet quod Christus noluit se intromittere de rebus temporalibus; igitur nec papa debet se de illis intromittere cum sit eius vicarius. Respon-
 deo et primo nego consequentiam. Non enim sequitur Christus non se intromisit de iudiciis temporalibus; ergo nec papa se de-
 570 bet intromittere. Multa enim a Christo premissa sunt, que tamen ab suis successoribus sunt executata. Non enim legimus quod Christus baptizauerit baptismo atque et tamen potestatem excellencie in omnibus sacramentis habuit; nec legimus quod diuersis linguis loquutus fuerit, et tamen habuit dominium
 575 linguarum et universaliter omnes gratias gratis datas. Apostoli uero baptizauerunt et linguis loqui sunt. Apostoli etiam aliqua pretermitebant quorum habebant potestatem ne impedirentur a pocioribus, propter quod dicebat Apostolus: 'Non me misit Deus baptizare, set euangelizare'⁹². Multa etiam Christus dimisit apostolis exequenda et ordinanda in Ecclesia, que ipse
 580 per se ipsum non egit aut ordinauit. Simpliciter dico quod licet Christus non exercuerit regiam potestatem, temporalem non propter hoc sequitur quod eius vicarius eam exercere non debeat, et precipue in casibus necessariis, licet possibilis dicere
 585 quod, quando turbas paut in deserto, et quando uedentes et ementes de templo eiecit, et eos funiculo uel flagello percussit⁹³, tunc potestatem regiam temporalem exercuit, alios actus regales gloriosos at manifestos obmittens uel declinans.

Ad auctoritatem tamen respondo dicendo: Quando dicitur
 590 ¿quis constituit me diuisorem facultatum?⁹⁴. Quasi dicat nullus. Et si dicatur certum quare Johan. v, habetur quod 'Pater omne

90. I Cor. 9.7.

91. Lc. 12.14.

92. I Cor. 1.17.

93. Cf. Mt. 21.12; Mc. 11.15.

94. Cf. Lc. 12.14.

judicium dedit filio'?⁹⁵. Igitur est iudex omnium. Dicit quod Pa-
 ter dedit ei omne iudicium meritorum et premiorum. Et licet
 595 omne iudicium suum auctoritate non tamen executione. Quia
 enim ut dicit Ambrosius super hoc:⁹⁶ Propter celestia uenerat,
 de terrenis iudicare uolebat, juxta illud ad Timotheum .i.c.⁹⁷:
 'Nemo militans Deo implicat se negotiis secularibus'. Et propter
 hoc dicit Apostolus ad Corinthios vi: 'Secularia iudicia si habue-
 600 ritis, contemptibiles qui sunt in Ecclesia constituite ad iudican-
 Fol.52. dum'⁹⁸. Christus ergo qui est capud Ecclesie// propter dic-
 tam causam de iudiciis secularibus licet esset rex et iudex, in-
 tromittere se noluit. Et in hoc ipsum debent sequi omnis Eccle-
 sie prelati, licet libentius aliqui oppositum faciant.

Ad quintum. Quando dicitur quod papa in temporalibus non
 succedit Petro set Constantino, dicendum est quod papa succe-
 605 dit Petro in potestati temporalis prout eam jure divino Petrus
 habuit et ipse similiter habet. Set prout papa huiusmodi potesta-
 tem habet jure humano, sic succedit Constantino, quantum ad
 immediatam aliquorum temporalium administrationem.

Ad sextum. Cum dicitur quod rex terrenus non recognoscit
 610 superiorem dominium nisi Deum, igitur non est pape subditus.
 Nego antecedens, et ad probationem, quando dicitur per glos-
 sam quod rex non habet hominem qui sua facta diiudicet⁹⁹, di-
 cendum est quod cum iudicatur temporalis a spirituali, non iu-
 dicatur ab homine, set a Deo cuius uice spiritualis potestas
 615 agit. Uel potest dici quod rex ille qui non habet hominem, qui
 sua facta diiudicet, est sumus rex spiritualis, id est, sumus pon-
 tifex, qui a solo Deo iudicatur non ab homine de jure. Inter-
 dum tamen, causa humilitatis, aliorum iudicio se subicit, uel
 secundum Patrem Augustinum: '*Tibi soli peccavi*, quia tu solus
 620 sine peccato, ille iustus punitur, qui non habet in illo quod impu-
 niatur¹⁰⁰.

Ad septimum, quod est illud Petri .ii. 'Subiecti estote omni

95. Jn. 5.22.

96. Cf. *Expositio Evan. sec. Luc.* 8, 122 (PL. 15, 1730).

97. 11 Tim. 2.4.

98. Cor. 6.4.

99. Cf. N. DE LYRA III, 799; VI, 165-166.

100. *Enarr. in ps.* 50,9 (PL 36,590).

101. 1 Pet. 2.13.

humane creature propter Deum, siue regi precellenti etc.¹⁰¹. Dicendum quod rex precellit non simpliciter, set in ordine potestatum temporalium. Sicut enim aliquid dicitur primum simpliciter, ut Deus aliquid primum in genere ut supremum corpus, quod est primum in ordine corporum; sic dicitur aliquis precellentior simpliciter in Ecclesia ut Summus Pontifex, Christi Vicarius; aliquid autem dicitur precellere in aliquo ordine ut archipresbiter in suo collegio et rex in ordine potestatum sibi subiectarum, maxime in suo regno.

Ad octauum. Quando dicitur: Potestati temporali conuenit uti gladio materiali, ut dicit Apostolus ad Romanos¹⁰², set hoc non conuenit pape, ergo. Dicendum quod antecedens pro secunda parte est falsum, pro quo sciendum quod spiritualis potestas, sicut habet duplicem potestatem sic habet duplicem gladium, nam nomine gladii iudicialia potestas intelligitur. Habet enim gladium spiritualem ad puniendum spiritualiter, et habet gladium materiale ad pugnandum corporaliter. Set sicut potestatem spiritualem habet secundum immediatam executionem, temporalem autem habet secundum imperium et directiones, secundum quod dicitur habere utrumque gladium diuersimode tamen, nam spiritualem habet secundum usum, temporale uero secundum nutum, et hoc est habere digniori modo, unde beatus Bernardus 4.^o lib. De Consideratione ad Eugenium loquen ait:¹⁰³

645 '¿Quid tu denuo usurpare gladium temptas, quem semel iussus es ponere in uaginam? ¿Quem tuum, qui tuum negat, non satis mi-

Fol.52v. chi uidetur attendere uerbum Domini dicentis: *Conuerte gladium tuum in//uagina*¹⁰⁴. Tuus ergo et ipse euaginandus. Alioquin nullo modo ad te pertineret. Et ideo dicentibus apostolis: *Ecce gladii duo hic*¹⁰⁵; non respondiesset Dominus: *Satis est*, set nimis est. Uterque ergo Ecclesie et spiritualis, scilicet, gladius et materialis; set is quidem pro Ecclesia existendus, ille uero ab Ecclesia exercendus; ille sacerdotis, is militis manu, set sane ad nutum sacerdotis, et iussum imperatoris'. Quid autem

644. temptas] tentes. 646. ponere] reponere tuum] tamen.
648. ideo] is. 653. exercendus] exerendus.

102. Cf. Rom. 13.4.

103. *De consideratione* 4,3,7 (PL 182.776).

104. Cf. Jn. 18.11; Mt. 26.52.

105. Luc. 22.38.

655 siñ habere gladium materialem ad nutum? Quidam autem sic
 exponunt, quia spiritualem potestatem habens potest suade-
 re armorum sumpcionem contra maleficos principi seculari, cui
 materialis gladius est comissus, et potest diuinam legem expo-
 nere et predicare, in qua scribitur: 'Maleficos non pacieris ui-
 uere'¹⁰⁶. Innuicio ergo ista non est aliud quam diuine legis pre-
 660 dicacio, et ut principes diuine legi obediant exortacio, hec au-
 tem expositio satis est conueniens, nam nutus est signum uo-
 luntatis, per predicacionem autem et exortacionem spiritualis
 potestas iudicat, set uelle fieri uindictam de malefactoribus, et
 iste nutus est quedam iussio, tamen propter hanc iussionem re-
 665 quiritur iussio principis secularis, imperatoris, actum militi uel
 ministro cuius est gladio uti materiali; unde sicut in ocupacio-
 ne, qua aliquid agimus, per exteriora membra, requiritur volun-
 tas, aut intellectus uniuersalis mouens primum et remotum et
 uoluntas particularis, tanquam mouens proximum et uirtus mo-
 670 tiua membrorum tanquam exequens; sic et in corporali permu-
 tacione spiritualis potestas se habet tanquam primum monens
 et ideo dicitur innuere. Princeps uero temporalis se habet sicut
 mouens proximum, et ideo dicitur iubere, quia inmediate impe-
 rat exercitium actus, minister uero principis exequitur actus
 pugnationis.

675 Ad nonum. Quando dicitur: 'Nemo potest duobus dominis
 seruire'¹⁰⁷, ergo potestas regalis temporalis non est necessaria,
 nec utilis ecclesie. Dicendum quod nemo potest duobus dominis
 seruire cum sibi repugnat. Unde Crisostomus hoc uerbum expo-
 nens sic ait: Duos dicit quia contraria inuunt uel iniungunt.
 680 Potestas autem regalis cum ordinata est nunquam discordat a
 sacerdotali, set ei consonat; et sicut uita terrena subministrat
 spirituali et uita spirituali collaborat terrene, sic potestas re-
 galis obsequitur sacerdotali et hec illi consulit¹⁰⁸. Quod autem dici-
 tur de impedicione uel opposicione harum potestatum, quodam-
 685 modo uere est, et quodammodo non uere. Sunt enim oposite

674. exequitur] exsequitur.

106. Exod. 22.18.

107. Mt. 6.24.

108. Cf. CRISOST. (PG 57, 294-300). No se consigue la cita con precisión.

predicte potestates in quantum conuiuunt unum commune, quod est potestas, non autem sic sunt oposite, quod una repugnet alii et excludat ipsam aut impediat, immo iuuat aliam ut dictum est.

Si autem aliqui potestatem temporalem habens repugnat
690 spirituali aut eam impediunt ex inordinata eorum uoluntate procedit abutentes potestate sibi concessa, et non ex condicione ipsius potestatis, que in obsequium spiritualis a Deo ordinata est.

Ad decimum. Quando dicitur quod dominium temporale
695 pa recognoscit ab imperatore etc., dico quod beatus Silvester non recipit illa temporalia a Constantino quantum ad dominium recognitionem, set quantum ad immediatam aliquorum temporalium administracionem, quorum ecclesia ante non habebat, uel
Fol.53 quantum ad ipsius ecclesie et fidei catholice deffensionem
700 quia// sicut dictus Constantinus antequam baptizaretur, utebatur dominio temporalium tyrannice et usurpate ad ecclesie impugnationem et christianorum persecucionem, ita post modum sicut Dei minister usus est tali dominio ad ecclesie exaltacionem et christiane fidei deffensionem, unde multa priuilegia concessit ecclesie in fauore fidei christiane. Beatus ergo Siluester uel
705 alius papa, licet posit recognoscere ab imperatore uel rege dominium temporale, ut dictum est, non potest ab ipsis recognoscere dominium quantum ad uniuersitatem et totalem iurisdictionem, totalis enim et uniuersalis dominus temporalium et spiritualium
710 est ipse Christus et summus pontifex, eius vicarius.

Ad undecimum. Quando dicitur quod papatus ab imperatore dependet, negatur. Ad probaciones dicendum: Ad primam quod Judas Machabeus non elegit sacerdotes quantum ad officium¹⁰⁹, sed quantum ad personas, quia inter deputatos ad
715 ficium sacerdotale illos elegit, quos ex sanctitate uite et ex fama populi magis cognouit habere uoluntatem in domini lege. Ad secundam dicitur quod quando papa in ecclesia primitiua propter pollulacionem hereticorum concessit aliquid jus imperatoribus et regibus tam in summi pontificis eleccione quam in ecclesie
720 gubernacione, ideo fecit quia pro illo tempore ad deffensionem inimicorum indigebat regum et imperatorum auxilio, set post

109. Cf. 1 Mach. 4.42-43.

modum reassumpsit sibi gladium correccionis eorum et reaccepit ab eis jus ecclesiasticum, quod eis ex condicione ipsorum non conueniebat.

Ad duodecimum. Quo probatur quod papa non habet plenitudinem potestatis eo quod sit Christus uicarius. Dicendum breviter quod dato quod uicarius minus possit quam ille cuius est uicarius; hoc tamen non obstante, papa Christi uicarius recte dicitur, non quod habeat totam illam plenitudinis potestatis, quam habet Jesus Christus Dominus noster; habet tamen plenitudinem potestatum spiritualis et temporalis, que ad regimen ecclesie militantis a Christo sibi comunicata expedit, sicut oppinantur aliqui doctores theologi de sciencia anime Christi, que quamuis non sciat omni asimpliciter, scit tamen omnia que ad regimen et statum ecclesie expediunt, quod dictum sit super assumptionem.

Ad decimum tertium argumentum, si fieret, quod prelati ecclesie non debent possidere temporalia, eo quod Christus mitens suos discipulos ad predicandum, dixit eis: 'Nolite possidere aurum neque argentum etc.'¹¹⁰. Scilicet, prelati gerunt uices apostolorum, ergo: Dicendum quod prelati ecclesie temporalia possident et quantum ad sustentacionem sue uite, et etiam ad dispensandum pauperibus et in alios pios usus, nec solum quantum ad usum, set etiam quantum ad dominium. Tamen sollicitudinem circa ista temporalia debent aliis comitere ut liberius spiritualibus intendant; unde legimus Christum loculos habuisse at eos inde comisisse¹¹¹, in quo prefigurabatur quod ecclesia etiam habitura temporalia. Apostoli quocumque temporalia habuerunt, cum hii, qui conuertebantur ad Christum, uendebant possessiones et precium ponebant ante pedes apostolorum, qui Fol.53v. distribuebant unicuique sicut opus erat¹¹². Uerum tamen// postea dispensaciones huiusmodi comiserunt vii diaconibus. Ad istud igitur quod obiecitur de uerbo Christi ad apostolos, dicitur quod hoc mandauit Christus, non quia illicitum est possidere aurum et argentum, set ut alii uidentes apostolos temporalia con-

110. Mt. 10.9.

111. Cf. Jn. 12.6.

112. Cf. Act. 4.32-35.

tepnere magis mouerentur ad conuerssionem. Uel hoc dixit ad ostendendam confidenciam quam de Deo predicatoribus habent
 755 uel habere debent; uel hoc dixit ut doceret quod pro exercitando predicationis officio omnis cura et sollicitudo pretermittenda est; uel hoc dixit quia sic erat expediens pro illo tempore; uel hoc dixit ut sciant predicatoribus uerbi Dei ratione sui officii alios sibi debitores esse in temporalibus: 'Dignus est enim operarius
 760 mercede sua' ¹¹³.

Ad decimum quartum. Si argueretur, pape in hac materia non est credendum nec suis successoribus, eo quod ipsi fecerunt decreta et decretales, quibus iurisdictionem temporalem habere asserunt; sic enim unusquisque posset facere leges et decreta
 765 prout liberet asserentes habere dominium et iurisdictionem super gentes et regna, set hoc est falsum, ergo et illud, etc.

Ad istud negatur antecedens et consecuencia. Et quando dicitur *unusquisque posset* etc. ¹¹⁴, dico quod non est simile, nam si papa condidit huiusmodi decreta etc., bene potest quoniam rex
 770 regum est et dominus dominantium, est enim sumus vicarius Christi in terris, alii autem sic non, nec ad condendum leges uel decreta habent aliquam auctoritatem nisi a Deo sit eis comissa.

Secundo dico quod et si condiderunt decreta talia, hoc fecerunt moti a Spiritu Sancto, quo ecclesia in moralibus spiritua-
 775 liter regitur.

Dico etiam non esse possibile quod tot sancti uiri summi pontifices ita a lege diuina exorbitassent usurpantes sibi iurisdictionem rerum temporalium ad imperatores et reges pertinentem, mortui enim essent in peccato mortali, et per consequens
 780 non essent sancti, set dampnati, et sic ecclesia turpiter errasset eos canonizando. Falsum enim esset uerbum Christi dicentis: Usque ad consumacionem seculi uobiscum ero ¹¹⁵. ¿Quomodo enim cum corpore sancte ecclesie erit, si caput ipsius ecclesie de-

753. contepnere] contemnere.

113. 1 Tim. 5.18; Lc. 10.7.

114. Palabras anteriormente citadas del argumento décimo cuarto tomado del libelo. Puede verse desarrollado éste y otros argumentos más ampliamente en el tratado "*De potestate regia et papali*" de JUAN DE PARIS, publicado por M. GOLDAST *Monarchia S. Romani Imperii sive tract. de iurisdictione imperiali seu regia* (Frankfurt 1614) t. II, pp. 108-147.

115. Cf. Mt. 28.20.

fereret in tanto passu? Sequitur enim manifesta contradic-
quod essent sancti et non sancti, dampnati et non dampnati, un-
785 de credendum est quod moti a prima ueritate dicta decreta fe-
cerunt.

Dico etiam quod si ratio eorum predicta ualeret, probo eis
quod nec leges imperatorum aut regum ualent eis. Nam dicam, si-
cut ipsi dicunt quod leges imperatores condiderunt, ideo in cau-
sis eorum uane et inualide sunt, sic etiam dicam de legibus re-
790 gum uel statutis eorum, uel aliquarum ciuitatum, quod nichil
ualerent, eo quoniam ab ipsis fabricate sunt in eorum fauo-
rem.

Si ergo decreta ecclesiastica, eo quod a summis pontificibus
ordinata sunt, sic eadem ratione, nec leges imperatorum uel re-
gum aut ciuitatum aliquid eis ualent, eo quod ab ipsis condite
795 sunt.

Dico etiam quod eadem ratione possunt sacre scripture con-
tradocere, dicendo quod si non sit credendum, eo quod a princi-
pibus ecclesie scripta est sicut a Moise et consimilibus princi-
pibus populi iudayci. Item a regibus et a prophetis. Item nouum
800 testamentum ab euuangelistis et a Paulo, a Petro, a Jacobo ac
Johanne, qui uiri ecclesiastici fuerunt, et ecclesie principes,
Fol.54. ideo ipsis cre//dendum non est, sed hoc est denegare fidem
et sacram scripturam corrumpere, immo destruere. Ideo eorum
impugnatio nichil ualet ad meum propositum. Que cum correc-
tione maiorum dicta sint. Deo gratias. Amem.

LIBROS

Sagrada Escritura

FINET, A., *Le Code de Hammurabi*. Litteratures Anciennes du Proche Orient, 6 Paris, du Cerf, 1973, 19 x 12, 159 p.

El libro forma parte de la colección "literaturas antiguas del Oriente Próximo" que la edit. du Cerf viene publicando. Llamamos la atención sobre esta colección, que será de inapreciable valor, ya que abarcará textos egipcios, sumerios, acádicos, hititas, etc. El volumen 6 que presentamos ofrece la traducción francesa del Código de Hammurabi. Precede una introducción en la que Finet describe lo que sabemos de este rey y de su código, de la sociedad que lo originó. Seguidamente se ofrece la traducción anotada. Las notas están impresas en caracteres distintos y, a veces, son verdaderos comentarios. El autor se preocupa de remitir constantemente a los lugares paralelos del mismo código, porque se da la circunstancia de que a veces acerca de una misma materia se legisla diversamente, lo que hace suponer una composición del código en diferentes tiempos.— C. MIELGO.

JEPSEN, A. (ed.), *Von Sinsuhe bis Nebukadnesar*. Dokumente aus der Umwelt des Alten Testaments. Stuttgart-München, Calwer-Kösel, 24 x 19, 248 p. de texto y 48 páginas de fotog.

El intento del libro es recoger textos históricos de los pueblos vecinos de Israel y fotos de los monumentos y objetos que ilustran la historia de Israel. No se trata de probar la fe ni la historia de Israel, sino comprobar la historicidad de lo narrado. Un primer capítulo expone el resultado de las excavaciones hechas en Palestina, así como se ofrece una lista de los lugares excavados. Seguidamente se traza a grandes líneas la historia del Medio Oriente desde el tercer Milenio, la historia de la Palestina antes de la ocupación israelita, y, finalmente la historia de Israel. Notable es que en el libro se ofrecen numerosos textos egipcios, asirios, babilonios, etc. (en cuyo trabajo han colaborado varios autores), se indican las ediciones de tales textos, así como una selecta bibliografía. Completísimos índices ayudan a buscar el dato deseado. Notemos también que el libro contiene 48 pág. de excelentes fotografías de panoramas del Medio Oriente, de excavaciones y de objetos encontrados e igualmente diseños de monumentos antiguos. Un libro excelentemente presentado.— C. MIELGO.

KERTELGE, K. (ed.), *Rückfrage nach Jesus*. Quaestiones disputatae, 63. Freiburg, Herder, 1974, 21 x 14, 223 p.

Recoge el libro las ponencias habidas en la conferencia de escrituris-

tas católicas de lengua alemana tenida en Viena en 1973. El subtítulo de la obra: "método e importancia de la investigación del Jesús histórico" refleja bien el tenor de los diferentes artículos. F. Hahn presenta diversas consideraciones metodológicas sobre el acceso al Jesús histórico, las dificultades de tal acceso, así como su posibilidad e importancia para la fe y la teología. Lentzen-Deis escribe sobre los criterios de historicidad. F. Mussner recoge los principios, criterios matices propios de la investigación del Jesús histórico. Seguidamente, R. Pesch presenta un estudio sobre la tradición de la Pasión de Jesús, y Kertelge, sobre los milagros de Jesús y la cuestión del Jesús histórico. Finalmente R. Schnackenburg cierra el volumen con un artículo sobre el Jesús histórico y su importancia permanente para la teología y la Iglesia.— C. MIELGO .

MACKEN, R., O.F.M., *La "Lectura ordinaria super sacram scripturam"* atribúee à Henri de Gand. Nauwelaerts, 25 x 16,30, 290 p.

De confirmarse que Enrique de Gante haya sido el autor de esta obra, tendríamos sin duda un documento interesante, ya que ningún otro doctor medieval del siglo XIII nos ha legado una obra similar como recuerdo de sus enseñanzas bíblicas. Un solo manuscrito conservado en París contiene esta "Lectura continua...". Es una exposición de los tres primeros capítulos del Génesis: creación, descanso de Dios y caída de nuestros primeros padres, y está precedida de una introducción general a la Sda. Escritura y al Génesis. Es tanto más interesante esta exposición cuanto que no acostumbraban los Maestros de entonces a dejar por escrito sus explicaciones de Sda. Escritura, al contrario de lo que hicieron con las exposiciones que conocemos con el nombre de Comentarios a las Sentencias, Sumas y Quodlibetos.

Naturalmente, como obra de aquel tiempo nos revela los métodos de enseñanza de la Escritura, sus principios de exégesis, sus concepciones sobre ciertas verdades reveladas, explicaciones teológicas y científicas.

El editor ha cuidado el aparato crítico, añadiendo un índice de nombres y otro de fuentes citadas que ayudan a la comprensión de la lectura de esta obra.— F. CASADO.

MICHAELI, F., *Le livre de l'Exode. Commentaire de l'Ancien Testament*, II. Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1974, 24 x 18, 310 p.

Dentro de la colección "Comentario del A. Testamento", publicada por los protestantes de lengua francesa, aparece este comentario del libro del Exodo. Será bien acogido por todos, pues no abundan los comentarios de este libro. Ya desde la introducción manifiesta el autor una línea prudente y mensurada. No se pierde en hipótesis aventuradas, sino que pretende exponer puntos de vista más generales y admitidos por todos. Un punto solamente sorprende: el autor niega que exista un documento elohista. El Javista ha recogido diferentes tradiciones y de ahí la extrema variedad que se observa en su documento. En definitiva, el autor defiende la conocida tesis de Volz y Rudolph, tantas veces combatida. Por lo demás, la prudencia en las posiciones del autor es una característica notable. Ni la liturgia ni la tradición crea la historia; éstas no hacen más que actualizarla e interpretarla. Moisés no es un producto de las tradiciones, sino una figura anclada profundamente en la historia. No hay por qué separar las tradiciones del Sinai de las del Exodo. Como se ve, todos estos puntos hacen ver que el autor sigue una línea media y comúnmente aceptada. La lectura del libro es instructiva.— C. MIELGO.

OYEN, H. van, *Ethique de l'Ancien Testament*. Nouvelle Série Theologique, 29. Genève, Labor et Fides, 1974, 25 x 18, 210 p.

Puede decirse del libro que es una síntesis notable de la Ética del A. Testamento, compuesto con la finalidad de "exponer los fundamentos del pensamiento ético de la civilización europea". El autor es moralista, pero ha sabido recurrir a buenos exégetas (se nota la influencia de Eichrodt y von Rad sobre todo). En la introducción explica el autor cómo el estudio de la ética veterotestamentaria debe tener un carácter histórico y teológico a la vez. Seguidamente, en el primer capítulo expone el autor los fundamentos teológicos de la ética: las dimensiones de la alianza, la elección, la comunidad, la santificación, la justicia como fidelidad a la alianza, la paz. En el segundo capítulo trata del hombre como imagen de Dios, es decir, las grandezas del hombre, así como sus miserias. Los siguientes capítulos exponen las corrientes éticas del A. T.: ética de la *Tora*, ética de los profetas y ética sapiencial. Los dos capítulos últimos tratan dos temas importantes: la ética de la vida social y la ética de la vida política. Para el autor el fundamento último teológico de la ética es la paz "un reino eterno 'de paz'". Para nosotros que admitimos también en la lista de los libros del A. T., a Sabiduría y II Mac admitiríamos que la fe y la esperanza en un más allá es también un fundamento de la ética.— C. MIELGO.

RENDTORFF, R., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. Theologische Bücherei, 57. München, Chr. Kaiser, 1975, 20 x 15, 311 p.

Recoge el autor en este volumen diversos artículos publicados anteriormente en el espacio de veinte años. El criterio seguido ha sido recoger especialmente aquellos que por haber sido publicados en diversas revistas o en volúmenes-homenaje no resultan muy accesibles. El tema de los artículos es variado: un primer grupo trata de temas hermenéuticos, un segundo grupo, del culto y el tercero, temas referentes a los profetas. Finalmente hay algunos que exponen puntos de vista de G. von Rad, a quien el autor admiró y confiesa como inspirador y guía de trabajos propios.— C. MIELGO.

Teológicas

ARIAS, M., PIXLEY, J. V., etc., *Panorama de la teología latinoamericana*, Equipo Seladoc, II, Materiales, Sigüeme, Salamanca 1975, 14 x 22, 198 p.

El equipo Seladoc, integrado por promotores de la teología de la liberación, reflexiona y profundiza sobre temas de religión, que inciden en el binomio Cristianismo y Marxismo. Tanto católicos como protestantes, partiendo de la teología de la liberación buscan nuevos caminos a través del Derecho y de la Pastoral para superar el enfrentamiento o la lucha, porque de lo contrario, uno de ellos está destinado a la destrucción. Se trata de aportes valiosos dentro de los condicionamientos latinoamericanos señalando posibles perspectivas no bien clarificadas. Se tiene en cuenta el "aporte bíblico" en los artículos de J. V. Pixley y S. Galile, "la doctrina social de la Iglesia" según G. Giménez, "la metodología para una Historia de la Iglesia (E. D. Dussel), "los problemas filosóficos de transcendencia y libertad" (J. C. Seannone) "la misión de la Iglesia en la Amé-

rica" (C. T. Gattinoni) etc. Todos estos autores procuran buscar respuesta a problemas de hecho y ofrecen soluciones aceptables. Lamentablemente se está viendo malograr a bastantes pioneros de la teología de la liberación, quizás por exceso de actividad "americanismo" y deficiencia de "espiritualidad" o vida de oración tal como lo reclama el Evangelio.— F. CAMPO.

BANDERA, A., *La Iglesia ante el proceso de liberación*. B. A. C., Madrid 1972, 20 x 13, 382 p.

Indudablemente, los signos de los tiempos son de una Iglesia que se halla empeñada en un esfuerzo de renovación bajo el impulso del Espíritu. Pero esta tarea es tan vasta que implica la renovación poco menos que total de la teología, en cuanto a los temas de que se ocupa y, sobre todo, en cuanto a la mentalidad con que los enfoca. El hombre contemporáneo pide un modo nuevo de hacer teología.

La obra del P. Armando Bandera, profesor de Ecclesiología en el Instituto Teológico de San Esteban, de Salamanca, aborda con hondura y sentido crítico la dimensión eclesial de uno de los más graves y apasionantes problemas del momento: la teología de la liberación. Nacida esta problemática en los países iberoamericanos, en contacto con la dolorosa realidad del subdesarrollo, hoy una teología de ámbito universal. Sin embargo, no siempre los caminos de solución propuestos por el liberacionismo teológico se han ajustado al Magisterio de la Iglesia. Por esta razón, junto a un reconocimiento de sus innegables valores, es preciso proyectar sobre esta teología una seria labor de crítica depuradora.

Y esto es lo que ha pretendido hacer el eminente teólogo dominicano con la importante obra que nos ofrece la Biblioteca de Autores Cristianos. Dividida en cinco capítulos, el primero analiza brevemente los aspectos ecuménicos de la cuestión, exponiendo las ideas más difundidas entre las otras confesiones cristianas en torno al tema del compromiso y de la responsabilidad política de la comunidad eclesial y de los fieles individualmente considerados. Un segundo capítulo estudia la teología política de Metz. Los otros dos capítulos siguientes constituyen el meollo central de la obra, y en ellos se hace amplia exposición de la llamada teología de la liberación; para terminar con un capítulo dedicado a estudiar las causas subyacentes a los nuevos tipos de teología.— T. APARICIO.

BULTMANN, R., *Historia y escatología*, Studium, Madrid 1974, 13 x 21, 174 p.

Presenta el autor el problema de la escatología a través de los distintos aspectos con que se ha ofrecido en la sucesión de los siglos. Ha querido enmarcar, en los diferentes cuadros que nos brinda la historia, este problema tan antiguo y siempre nuevo. Distintas culturas han presentado diversos enfoques, que el autor afronta y analiza profundamente. Multitudes de autores han expuesto innumerables concepciones diferentes, equidistantes, antagónicas... que añaden dificultades a los problemas que implica un esclarecimiento de la escatología en tan variadas etapas de la historia. Comprensiones muy dispares del hombre, de los hechos, de los acontecimientos, de lo escatológico, de la historia... hacen más intrincada la trama de esta ya de por sí, difícil exposición. Una cosa queda patente después de la lectura de este interesantísimo libro: que la fe cristiana da sentido a la historia y realidad al presente escatológico en las decisiones responsables de cada individuo y en cada momento de su existencia.— M. PRIETO.

CROSIGNANI, G., *La Teoría del Naturale e del Sopranaturale, secondo S. Tommaso d'Aquino*, Divus Thomas, Piacenza, 1975, 24 x 17, 104 p.

Es una tesis que los exalumnos del Colegio Alberoni y los sacerdotes de Piacenza dedican a su antiguo Maestro con motivo de su muerte. La presentó el Maestro en los años 1926-1931, cuando el tema era discutido con apasionamiento. El A. toma partido por la interpretación de Cayetano, si bien advierte honradamente que hasta el s. XVI era más corriente entre los mismos tomistas la opinión contraria; advierte asimismo las razones por las que cada escuela lleva su lógica impecable, según las bases de las que parte. Como es obvio, la Bibliografía termina en el año 31, y no conoce las discusiones que sobrevinieron inmediatamente después. Como exposición del *Status quaestionis* y discusiones de aquellos años, la tesis es muy buena, bien llevada con lógica y conocimiento de causa.— L. CILLERUELO.

GALLUS, T., *Interpretatio mariologica protoevangelica posttridentina usque ad definitionem dogmaticam Inmaculatae Conceptionis*. Pars prior (1545-1660) II (1660-1854). E. Storia e Letteratura, Roma 1954, 25 x 18, 286 y 384 p.

Esta obra editada hace 11 años no ha perdido actualidad porque la interpretación mariológica del Protoevangelio (Gén. 3,15) después del Concilio de Trento hizo posible la renovación y progreso de la teología mariana hasta llegar a la definición dogmática de la Inmaculada Concepción. La historia de la tradición y la exégesis bíblica, tal como la estudia con seriedad el Padre Gallus mereció en 1953 una felicitación laudatoria del entonces J. B. Montini. La amplitud y extensión de la obra con gran riqueza doctrinal y acopio de textos tiene algunas lagunas justificables e involuntarias como la de Santo Tomás de Villanueva, Juan de Guevara, Márquez y otros eminentes Agustinos de la Universidad de Salamanca. Estos dos volúmenes contribuyen a fomentar la reflexión sobre un texto bíblico interpretado a la luz de la tradición con gran variedad de matices. La misma bula *Munificentissimus Deus* como la definición de la Asunción de María y la doctrina del Concilio Vaticano II tienen como fundamental la interpretación histórico-exegética del Protoevangelio y otros textos bíblicos. Esta obra abre nuevas perspectivas para fomentar el culto a la Santísima Virgen, Madre de Dios y Madre de la Iglesia.— F. CAMPO.

HORKHEIMER, M., *El cuerpo y la salvación*. Sigueme, Salamanca 1975, 18 x 12, 92 p.

Es indudable que, desde hace unos años a esta parte, el nuevo cristiano viene afirmando que es amigo del cuerpo. En esto, como en tantas cosas, la mentalidad de hoy es muy distinta a aquella que consideraba al cuerpo humano poco menos que ruin y despreciable.

El peligro está en que, al poner el énfasis en la llamada pasión por el hombre, nos olvidemos de Dios; en que, al amar demasiado nuestro cuerpo, nos olvidemos de la parte espiritual, es decir, del alma. ¿O es que este lenguaje ya no vale?...

El presente folleto, en el que se recogen artículos de varios profesores alemanes, incluido Karl Rahner (precisamente su trabajo lleva el título de *El cuerpo y la salvación*), nos habla de este problema: cuerpo y alma. Y lo tratan desde el campo de la filosofía (Heinz Robert Schlette), en la Biblia (Claus Westermann), y desde el campo de la teología (Karl Rahner).— T. APARICIO.

KITAMORI, K., *Teología del dolor de Dios*. Sigueme, Salamanca 1974, 19 x 12, 241 p.

Tal vez convenga aclarar que el autor de este libro, Kazoh Kitamori es uno de los más originales pensadores cristianos del Japón. Profesor de teología sistemática en el Seminario de Tokyo, graduado en el Seminario Teológico Luterano del Japón y doctor en Filosofía por la Universidad de Kyoto, tiene publicados libros importantes, tales como *Juji-ka no Shu* ("Señor de la Cruz"), *Shingaku to Shinjo* ("Teología y credo"), *Shukyo kaikaku no Shinagaku* ("Teología de la Reforma") y *Taiwa no Shingaku* ("Teología del diálogo").

En cuanto a la obra que nos ofrece ahora en castellano —*Teología del dolor de Dios*—, representa, en sentir de Carl Michalson, "la más teología en el Japón. Y sin embargo, al mismo tiempo, la que más probablemente interesará y llamará la atención de los teólogos occidentales".

Del interés e importancia de esta obra dan claro testimonio las cinco ediciones que se han hecho ya en lengua inglesa, en cada una de las cuales ha insertado un breve prólogo el propio Kazoh Kitamori.

El autor explica que la teología del dolor de Dios no significa que este dolor exista en Dios como sustancia. El dolor de Dios no es "un concepto de sustancia"; es más bien un "concepto de relación", una naturaleza del "amor de Dios". Partiendo de esta base teológica, explica el dolor de Dios acudiendo "al corazón del evangelio", y a las epístolas paulinas, para sintetizar con el apóstol Pedro que "el Dios en el dolor es el Dios que resuelve nuestro dolor humano mediante el suyo propio. Jesucristo es el Señor que cura nuestras heridas humanas mediante las suyas.

Esta sería la tesis fundamental de esta importante obra. Pero el libro es mucho más que eso: es un tratado, una verdadera ciencia teológica del dolor de Dios en la profundidad del Jesús histórico; en la esencia del mismo Dios; en el símbolo y en la mística del dolor; en la inmanencia y trascendencia de ese dolor divino; en el dolor de Dios y la escatología. El libro finaliza con un comentario a los textos de Jer. 31, 20; e Is. 63, 15; analizando el significado de las palabras "se han conmovido mis entrañas"... "¿Es que tus entrañas se han cerrado para mí?". T. APARICIO.

KÜNG, H., *Lo que debe permanecer en la Iglesia*, Herder, Barcelona, 1975, 12 x 20, 66 p.

En su colección "Controversia", y con el número 21, publica la editorial Herder esta magnífica obra de Hans Küng, en la que se dan la mano la valentía y la ortodoxia, la concisión y la claridad. Apunta los temas más debatidos, de mayor actualidad y de más palpitante trascendencia, para llegar a una clara conclusión: "Lo permanente, lo distintivamente cristiano, el alma de la Iglesia... Es, para decirlo lisa y llanamente con una sola palabra, una persona, es Jesucristo mismo". Y a continuación vendrán las innumerables versiones que, a través de la interpretación del relato evangélico, se han ido extendiendo en el transcurso de los tiempos y en las acomodaciones étnico-geográficas. Y de ahí la controversia que se suscitó en la sinagoga y que sigue, efervescente, agitando la historia, dos veces milenaria, del cristianismo, y que aparece, en toda su crudeza, por las páginas de este libro del siempre discutido Hans Küng.— M. PRIETO.

SORG, T., *Credo heute*. Predigthilfen zum Glaubensbekenntnis. Calwer, Stuttgart 1975, 14 x 22, 195 p.

Se trata de una colección de sermones de actualidad para actos religiosos destinados a la formación cristiana del pueblo fiel teniendo como base el Credo y siguiendo el método del Catecismo de Lutero, que no es otro que el propuesto por San Agustín al escribir su obra *De catehezizandis rudibus*. Su autor ha querido glosar y poner al día el Credo y el Catecismo de Lutero imitando el modelo utilizado por Juan Brenz (1553-1559). Hoy más que charlas de formación social, moral y alta teología, urge explicar al pueblo y a los niños el Catecismo. T. Sorg, evangélico-luterano, ha tenido en cuenta el nuevo texto del Credo ecuménico admitido por la Iglesia Evangélica en Adviento de 1974. Se ha procurado contar con la colaboración y experiencia de otros pastores para ofrecer al pueblo y a los que tienen cura de almas los principales temas del Cristianismo con las verdades fundamentales, que aparecen en el Credo. Además de un índice sistemático o de materias para facilitar su uso se dan orientaciones oportunas y programas de actos ecuménicos, que pueden fomentar la unidad tan deseada entre los cristianos.— F. CAMPO.

ASSMANN, H. GUTIERREZ, G. etc., *Panorama de la teología latinoamericana*. Sígueme, Salamanca 1975, 14 x 21, 349 p.

Es una selección de los artículos o capítulos de libros más representativos dentro de la teología latinoamericana. Los artículos están agrupados bajo cinco temas: la experiencia de Dios, el Espíritu Santo, la imagen bíblica del hombre latinoamericano, la Iglesia, el quehacer cristiano.

No todas las partes son de igual valor, aunque en todas ellas vibra una teología en relación directa con la vida, con el hoy, con los hombres de este nuevo mundo que es la América Latina. Es teología encarnada, reflexión viva.

El libro se concluye con una breve nota bibliográfica sobre cada uno de los autores. Ha sido realizado por el equipo Seladoc y promete ser el primero de una serie.— B. SIERRA.

MASINA, E. MOLARI, C. etc., *Líneas de un catecismo para el hombre de hoy*. Sígueme, Salamanca 1975, 14 x 21, 277 p.

Este libro trata de dar una respuesta a los deseos expresados en la *Gaudium et Spes* de anunciar el único evangelio de Cristo en un lenguaje comprensible al hombre de hoy. No es un catecismo en el sentido de resumen sistemático de verdades de fe, sino más bien un instrumento de reflexión y estímulo hacia el encuentro con Cristo.

Dividido en dos partes, después de intentar un análisis de la problemática del hombre de hoy ante la fe, reflexiona sobre la persona de Cristo y su anuncio salvífico. La segunda es una reflexión sobre el nacimiento y la vida de las primeras comunidades cristianas y sobre el desarrollo que el mensaje cristiano ha tenido a lo largo de los siglos.— B. SIERRA.

DURAN, L., *La crisis del sacerdote en Graham Greene*. B. A. C. Madrid 1974, 13 x 20, 309 p.

El presente libro es un estudio serio de la obra de Greene en la que el personaje del sacerdote es de gran relieve. Comienza examinando algunos autores modernos para hacer ver la imagen idealizada que estos

tienen del sacerdote, que está en contraste con el profundo realismo de Greene. Luego se trata brevemente del sacerdote según se refleja en los escritos de viaje de Greene, para pasar a lo que constituye el núcleo de la obra, el sacerdote en las principales novelas de Greene.

El autor examina la dimensión teológica centrándose en el sacerdote y en torno a él se habla de la fe, la gracia, el pecado y la salvación.

Libro de gran actualidad en la presente situación eclesial de la cual en algunos aspectos la visión de Greene fue profética.— B. SIERRA.

ORLANDO, P. *Un'opera inedita di Gaetano Sanseverino. Introduzione e testo.* Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1974, 17 x 24, 270 p.

El presente volumen, que forma parte de la "Biblioteca para la historia del Tomismo" consta de dos partes: una introductoria y la obra propiamente dicha.

En la introducción el autor se propone demostrar cómo la obra "Introductio ad universam philosophiam" es auténtica e inédita y al mismo tiempo reafirma su tesis personal en la que hace a Sanseverino uno de los autores que dan origen al neotomismo.

La obra consta de varias partes, escritas en estupendo latín: lógica, psicología, cosmología, teología natural. No debe sorprender que en tan poco espacio Sanseverino afronte tan variados temas. Ha de tenerse en cuenta que se trata de apuntes para los alumnos, cuyos temas Sanseverino trató magistralmente en otras obras. Su mérito quizá radique en esto, en ser una síntesis de su pensamiento filosófico.— B. SIERRA.

ROLANDETTI, V., *Vicenzo Buzzetti teologo.* Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1974, 17 x 24, 206 p.

Vicenzo Buzzetti es ampliamente conocido dentro de la escuela tomista como filósofo, pero su pensamiento teológico había quedado bastante en la sombra. La presente obra, que forma parte de la "Biblioteca para la historia del tomismo, viene a subsanar esta laguna y afronta la obra teológica de Buzzetti con gran conocimiento y seriedad.

El autor nos presenta a Buzzetti enraizado en la más pura tradición patristica —principalmente agustiniana— y tomista. Expone cómo su pensamiento teológico está caracterizado por una profunda penetración del método escolástico, un sentir con la iglesia, y un profundo sentido pastoral, que hace que sea siempre una teología abierta y en contacto con la vida. Dentro de esta teología se trata de estructurar todos los misterios en torno al misterio de la gracia, central en la concepción teológica de Buzzetti.— B. SIERRA.

BLESS, W. - EMEIS, D., *Fe y libertad.* Formación del creyente a partir del Catecismo holandés, Herder, Barcelona, 1974, 12 x 20, 143 p.

La obra de la educación de los adultos en la fe tan preconizada en todos los medios eclesiásticos de la actualidad, merece especial atención de los especialistas teólogos. La presente colaboración, trata, a partir de las afirmaciones claras del *Catecismo Holandés*, de abrir perspectivas y formular proposiciones orientadas todas ellas a una purificación de ciertos conceptos recibidos de tradición que necesitan ser reelaborados en la mentalidad de nuestros cristianos adultos. La fe estará basada especialmente en unos principios bíblicos y de tradición recuperados en la actualidad: La experiencia de la entrega, el ámbito liberador de la fe, la eli-

minación de toda angustia concomitante con la posesión o ausencia de la fe, el diálogo del que cree anclado en la confianza, la experiencia común de los fieles. Además nos presenta la obra ejemplos de diálogo constructivo a partir de análisis de textos del citado Catecismo. Obra sencilla, al alcance del gran público y positiva en la pastoral de los adultos.— C. MORAN.

XHAUFFLAIRE, M., *La teología política*. Sigüeme, Salamanca, 1974. 15 x 23, 130 p.

La obra de Johann Baptist Metz está dando qué decir a los pensadores de la fe en sus implicaciones políticas comprometedoras. El autor trata de extraer, después de una exposición crítica en torno al concepto de "teología política" tanto en la tradición como en los teólogos de la actualidad, las consecuencias prácticas de las afirmaciones presentadas por Metz en su quehacer teológico. Junto a ciertas sospechas de recuperación de la imagen neomarxista implícita en dicho proyecto teológico, el autor trata de ver si no será también posible el poder encontrar en la obra del autor alemán posibles reminiscencias de esa teología clerical que trata de salvarse en medio de esta tempestad provocadora de actitudes radicales en torno a lo que se ha venido llamando consecuencias políticas de una fe comprometida. El trabajo que presentamos al público de habla castellana, posiblemente despierte ciertas mentes cerradas todavía a la admisión en su léxico teológico de esta dimensión política de la fe.— C. MORAN.

DUMAS, A., *Prospectiva y profecía*, Sigüeme, Salamanca, 1974, 12 x 19, 253 p.

El hombre de nuestro mundo se siente presa de la sociedad que le ha dado su ser, una sociedad de consumo, sociedad de monopolios, sociedad industrializada, sociedad manipulada según los diversos análisis de la misma y teorías que la demuestran. Ante esta situación, el cristiano se pregunta sobre la capacidad de iluminar esta realidad suya y de su mundo a partir de los principios de la fe. El autor del presente trabajo trata de analizar estos elementos integradores de nuestra actual sociedad y de nuestro hombre, reflexionando sobre actitudes que vienen del mundo de la vivencia de la fe y trata de proyectar la vivencia de la misma en nuestra sociedad actual y la del futuro sobre todo. Han pasado las horas de la ausencia de la fe del quehacer cotidiano, para repensar las implicaciones de la misma en la estructuración de la sociedad del mañana. Posiblemente tengamos que convencernos de una vez de la necesidad de aceptar esta realidad en todas sus dimensiones, tal cual trata de presentar los principios el autor del libro que presentamos: Superación de dos actitudes o un aferrarse a esquemas superados o un aceptar acriticamente lo que nos ofrece esta sociedad.— C. MORAN.

MATAGRIN, G., *Política, Iglesia y fe*. Para una práctica cristiana de la política, Marova, Madrid, 1974, 14 x 21, 203 p.

La obra que presentamos al público es fruto no de un autor en concreto, algunas exposiciones sí, sino de la Conferencia Episcopal francesa, tratando de dar ciertas orientaciones a la conciencia cristiana sobre un tema tan debatido en nuestro mundo acerca del alcance de las decisiones políticas frente a la fe en la Iglesia. El interrogante planteado por el Pleno del Episcopado francés es el mismo que presenta el cristiano comprometido con la política y con la fe. La actitud presentada en estas

declaraciones de la alta asamblea es de aceptación de las diversas ideas y compromisos de manera positiva, sin renunciar a los imperativos del Evangelio, salvando siempre la necesaria unidad de los que participan de la comunión en la Eucaristía. Es ésta una obra que dejará huella y calará en las mentes cristianas en busca de orientación en su compromiso diario con lo que hoy satura todos los estamentos de la sociedad, la política. Bienvenida sea a la literatura teológica castellana dicha obra.— C. MORAN.

MOLTMANN, J., *Das Experiment Hoffnung*. Einführungen, Kaiser, München, 1974, 13 x 20, 212 p.

El presente libro sigue la trayectoria presentada por Moltmann en su proyecto filosófico-teológico de presentar la esperanza como principio base de la existencia humana y cristiana. La "esperanza en acción" sería el epígrafe de estas charlas y lecciones académicas presentadas por Moltmann en varios centros y que recoge ahora en este volumen. Trata el autor de extender este principio a todos los estados humanos y situaciones culturales. Con el "principio esperanza" trata de confirmarlo como principio de vida y al mismo tiempo de contestación frente al quehacer humano en el mundo. La esperanza cristiana iluminará el existir del hombre fundando el por qué de su miseria, de su sufrimiento, de sus alegrías etc. Moltmann insiste de nuevo estudiando todos estos problemas en varios autores e inspirándose siempre en los principios del cristianismo. Obra complementaria para comprender el pensamiento del autor.— C. MORAN.

MAX WILDIERS, N. *Weltbild und Theologie*, Vom Mittelalter bis heute, Benziger, Zürich. Einsiedeln, Köln, 1974, 13,5 x 21, 416 p.

Se está haciendo tema común hoy día el estudiar las incidencias profundas de la ciencia de la naturaleza en las estructuras mentales teológicas a través de la historia de la teología. Esto es lo que hace el autor del presente libro, a partir de un estudio sumarisimo de las fuentes de la visión del mundo que poseía la escolástica, insistiendo en un cosmocentrismo al pasarlo a la teología. El autor estudia los autores representativos de esta visión, pasando después al análisis del resurgir de la ciencia y su influencia en el pensamiento religioso, extendiendo el análisis hasta nuestros días con un capítulo dedicado expresamente a Teilhard de Chardín y su visión teológica. Un estudio científicamente llevado a término que servirá para una vez más profundizar en las causas determinantes de la situación teológica actual.— C. MORAN.

KARL RUF, A., *Konfliktfeld Autorität*, Zur Ethik eines dialogischen Gehorsams. Kösel, München, 1974, 11 x 19, 151 p.

El autor intenta estudiar detenidamente la problemática actual de la relación entre la libertad y la autoridad, campo en el cual se desarrolla todo el conflicto en lo referente al problema de la obediencia. Tras un análisis de las causas que subyacen a tal conflicto tanto desde el mundo de la psicología, como de la problemática social, se enfrenta el autor con el estudio de la relación libertad-autoridad en una comprensión humana y cristiana para poder llegar a la conclusión de que sin una confianza en el que posee la autoridad difícilmente se llegará a un diálogo positivo en lo referente a la obediencia. Obra interesante por sus análisis detallados y profundización en la revelación con el fin de fundamentar sus asertos.

Una obra que interesa sobremanera en nuestro mundo donde la libertad encuentra dificultades en su orientación y la autoridad indecisión en la práctica de la misma.— C. MORAN.

BRAUN, H., *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*, Sigueme, Salamanca, 1975, 19 x 12, 176 p.

El A. se distinguió hace tiempo por la lógica o dialéctica con que ha llevado a sus últimas consecuencias las posturas modernas de un Bultmann o de los métodos fundados en la "Historia de las formas". Para el lector español, poco acostumbrado a esta clase de lectura, va el libro bien presentado por un Prólogo de Javier Picaza, que hace una crítica excelente y oportuna de Braun. El libro es pues bueno para enfrentarse con el fenómeno Jesús de Nazaret, desligado en lo posible de las tradiciones que a lo largo de la Historia ha provocado, pero al mismo tiempo, interpretado por hombres del s. XX, cargado de tradiciones y prejuicios. Se pretende que el lector haga un esfuerzo de tipo actual, enfrentándose con una fenomenología y con una aporética "científica". El esfuerzo mental se dirige a que el lector reconstruya el ambiente en que apareció y se reveló esa figura de Jesús de Nazaret. Pero, ya que para contestar a esa pregunta es necesario analizar a fondo el problema literario, las fuentes en que se nos habla de Jesús, el esfuerzo del lector se dirige también a analizar las fuentes, problema que hoy se concreta en la "historia de las formas".— L. CILLERUELO.

BOYD, R.H.S., *India and the latin Captivity of the Church. The cultural context of the Gospel*, Cambr. Univ. Press, Cambridge, 1974, 22 x 14, 152 p.

Boyd escribe como misionero irlandés en la India. Concibe la posibilidad de una teología diferente de la que viene desde hace siglos encapsulada en formas culturales de Occidente: cabe una nueva teología, acomodada a la cultura y modos de expresarse de la India. De hecho, la Iglesia cristiana se ha establecido en la India, y sigue su camino muy diferente del que se sigue en Occidente. El A. espera que el Occidente aprenda de la India: así se irá liberando de un lenguaje, de unas estructuras organizadas, de un colonialismo, que hoy le impiden penetrar en los pueblos no occidentales. Por eso el A. habla en el título de una Cautividad europea, como se habló de una Cautividad de Babilonia. Si la Iglesia logra la libertad, podrá ofrecer la fe cristiana y el mensaje cristiano, tanto al Occidente como al Oriente; de ese modo, la misma doctrina cristiana quedará más claramente definida y confirmada en la experiencia. Las prensas universitarias de Cambridg presentan el libro pulcro y elegante.— L. CILLERUELO.

FISCHER, B., LENGELING, E. J. etc., *Kult in der säcularisierten Welt*, Pustet, Regensburg, 1974, 19 x 12, 128 p.

Las estadísticas señalan un notable descenso en la participación de actos de culto en todas las grandes religiones. Se han cambiado muchas cosas, se han renovado los ritos, lenguaje, símbolos, para producir un mayor impacto y reflejar mejor el sentido y valor del culto para la existencia humana. Pero no se ve el remedio eficaz. No se ve por qué esta parte principal de la vida cristiana pública tiene tan escasa fuerza de atracción sobre amplios sectores del pueblo cristiano. Es pues evidente la necesidad de enfrentarse con el problema. Los últimos cambios en el culto

han coincidido con la acomodación de la Iglesia a un mundo pluralista. ¿Estarán aquí las razones de la escasa fuerza atractiva del culto? ¿Qué significa fundamentalmente el culto para la existencia humana? Con este problema se enfrentan los teólogos de las iglesias católicas y protestantes. En este volumen se ofrecen cinco estudios que tratan de hallar una respuesta para el pueblo en general. Así se nos presenta una temática completa sobre el culto y se nos ofrecen nuevos aspectos del mismo.— L. CILLERUELO.

HARKIANAKIS, S., *Orthodoxe Kirche und Katholizismus*, Kösel, München 1975, 19 x 11, 88 p.

El A., Metropolitano del Instituto Patristico Vlatadon, cerca de Tesalónica, fue invitado por la Universidad de Ratisbona a pronunciar unas conferencias sobre las relaciones entre la Iglesia Ortodoxa y la Católica. Esas conferencias se nos ofrecen aquí en un pequeño volumen y tocan con valentía los problemas fundamentales. Como es obvio, el primer problema es el mismo concepto de "iglesia", tanto desde los presupuestos ontológicos, como desde los presupuestos culturales. El segundo problema es la actual concepción de Iglesia concreta en ambos campos, desde el Concilio Vaticano II. Se estudian los documentos desde el punto de vista estructural y funcional, deteniéndose en la trilogía eclesiológica (*Constitutio dogmatica De Ecclesia, Constitutio de sacra Liturgia y Decretum de Oecumenismo*). El tercer problema es el del monacato; no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia, y así teóricamente se concibe una iglesia sin monacato; pero en la práctica representa la espiritualidad más elevada en ambos campos y así aparece como signo y testimonio de la misma Iglesia. Se analiza finalmente el arte religioso, como expresión de una teología característica. El librito, muy interesante, va precedido por unas palabras de J. Ratzinger.— F. CAMPO.

HOMMES H, y RATZINGER, J. *Das Heil des Menschen*, Kösel, München, 1975, 22 x 13, 64 p.

La Facultad Católica de teología de la Universidad de Ratisbona organizó un Symposium sobre el tema "Mundo interior y expectación cristiana de la salvación". En este cuaderno se nos ofrecen dos de las conferencias pronunciadas: la una desde el punto de vista de la Filosofía, y la otra desde el punto de vista de la Teología. Basta el nombre de sus autores respectivos para garantizar la importancia de ambas conferencias.— L. CILLERUELO.

MOLTMANN, J., *Gott kommt*, Kaiser, München, 1975, 21 x 12, 64 p.

Este cuaderno contiene tres conferencias de Moltmann: una sobre el ansia de libertad que Dios da y los hombres reflejan; otra, sobre el trabajo y la tarea de la Iglesia en el futuro, conferencia habida como recuerdo de la Discusión de Zwinglio en 1523, sobre la reforma de la vida pública de la Iglesia; y otra finalmente sobre los niños defectuosos y minusválidos. Aunque se trata de esquemas muy breves, son siempre muy interesantes, dada la autoridad de su autor.— L. CILLERUELO.

MOLTMANN, J., *Manifeste der Hoffnung...*, *Manifiesto de la Esperanza. Testigos, documentos, modelos*, Kaiser, München, 21 x 12, 80 p.

Este libro, escrito originalmente en inglés, es presentado en lengua

alemana y editado por J. Moltmann y L. Vicher. El primero añade una pequeña introducción. El librito se lee con gusto. Es fácil hablar de la Esperanza cuando todo va bien; pero hablar de la Esperanza entre los oprimidos, marginados, subdesarrollados y acosados, exige una fe profunda. Y eso es lo que se pretendía en las Reuniones de Accra (Ghana), de donde salió este librito.— L. CILLERUELO.

SCMAUS, M., GOSSMANN, E. etc. *Historia de los Dogmas*, BAC., tomo I, cuaderno 2b. *Fe y conocimiento de Dios en la Edad Media*, por Elisabeth Gössmann, Madrid, 1975.

Ya nos ocupamos de esta obra, al presentarla al público español: es suficiente la presentación de la BAC. En cuanto al cuaderno que ahora presentamos, nos sugiere problemas muy graves. El tema exigiría un estudio de Boecio, del Areopagita y de la influencia de S. Agustín. Sin eso, toda discusión carece, a nuestro juicio, de valor y de sentido. Elisabeth Gössmann pretende implantarse en la Edad Media, pero desde la Edad Moderna. No se plantea el problema de la "explicación" es decir de la *cognitio rerum per causas*. Desde esa convicción, es difícil hablar de S. Agustín, de Boecio y del Areopagita: es difícil saber por qué la Preescolástica y la temprana Escolástica, fueron evolucionando en el sentido de la Dialéctica. Y si no se entiende la temprana Escolástica, difícilmente se entenderán la alta Escolástica y la baja Edad Media, Escoto, Ockham, Nicolás de Cusa. Ese defecto se debe a nuestro juicio, al planteamiento de principio en toda la obra. Elisabeth Gössmann trabaja, en cambio, a conciencia dentro de sus límites. El cuaderno se hace sumamente interesante y nos explica muy bien el aspecto oficial de la Escolástica. La traducción nos parece excelente y la presentación muy cuidada.— L. CILLERUELO.

KRAUS, H. J., *Reich Gottes: Reich der Freiheit, Grundsdriss systematischer Theologie*, Neukirchener V., Vluyn, 1975, 21 x 15, 442 p.

El título indica ya que esta Teología sistemática, centralizada en el Reino de Dios, es Teología Bíblica. El A. pretende introducir más y más la palabra de Dios en la Teología sistemática para afrontar los problemas actuales. Por eso, toma en serio el A.T., en oposición a tantos teólogos, que, al parecer no están convencidos de que el A.T. sea palabra de Dios, sino "judaísmo": de ese modo, orillan las dificultades, pero ya no ven la dialógica de la Historia de la Salvación, ni el proceso de la instalación del Reino de Dios en este mundo. Esta nueva Teología sistemática vive el problema de la Teología de la esperanza, la orientación hacia el futuro de J. Moltmann. Pero se aparta de ella, en cuanto no se apoya en un futuro utópico, al estilo marxista, sino en una realidad incesante y presente, que es la acción cristológica en la Historia, como influencia preponderante de K. Barth. Pero el A. tampoco se detiene en K. Barth, sino que pasa a presentar la Teología como praxis eclesial, existencia social y política. Su dialógica es simple: Tesis, Explicación, Aparato. La obra, dentro del espíritu de la Teología dialéctica, es óptima e incitante. El tema de la libertad, tema fundamental de la existencia, es atendido con sumo cuidado.— L. CILLERUELO.

PELLICCIA, G. - ROCCA, G., *Dizionario degli Istituti di perfezione*, Vol. II: Cam. - Conv. Ed. Pauline, Roma 1975, 28.5 x 20, XXVI p. 1726 col.

La presentación general de esta valiosa obra se hizo cuando apareció el primer volumen, cf. *Est. Agust.* IX (1974) 541-542.

Ofrecemos ahora y recomendamos el segundo volumen, el cual, apar-

te una introducción: criterios metodológicos, abreviaturas y siglas generales y bibliográficas, documentos pontificios, colaboradores; recoge un interesante y rico material doctrinal: desde la historia de grandes Institutos religiosos (Canónigos regulares con sus diversas Congregaciones y familias, Capuchinos, Carmelitas, Cartujos, Clérigos regulares: Hermanos de S. Juan de Dios, Escolapios, Barnabitas, Teatinos, etc.; Cistercienses, Jesuitas, Paúles), hasta conceptos, que pudiéramos calificar de curiosos (caricatura y religiosos, cárcel y vida religiosa, cónyuges casados), pasando por importantes temas teológicos y jurídicos relativos a la vida religiosa: carisma, carismas, castidad, consagración religiosa, consejos evangélicos, comunidad, clausura, capítulo, confederaciones, etc.

Muchas de las palabras son expuestas por diversos colaboradores, no sólo algunas de las más importantes y amplio contenido, como "Compañía de Jesús" (siete colaboradores), sino también otras de relativa importancia y breve exposición, como "clausura" y "celda" (cuatro colaboradores cada una). Sin duda, esto ofrece mayores garantías del valor científico de la obra.

Dada por supuesto la diversa calidad de su variado contenido, es claro que, en apreciación de conjunto, este segundo volumen merece la misma incondicional alabanza y recomendación que el primero.— H. ANDRES.

KNECHT, S., *Die Vision des Papstes*. Erzählung. Graz-Göttingen, Styria-Vandenhoeck und Ruprecht, 21 x 13.5, 147 p.

Se trata de una novela que trata de los problemas más acuciantes del ecumenismo. Se refiere a una narración acerca de un Papa apreciado por todos, que, después de sufrir una enfermedad, expone en una Encíclica un ecumenismo audaz. La curia trata de boicotear la Encíclica. El Papa viaja a Palestina, asiste e incluso participa en una concelebración con los hermanos separados. No falta quien trata de hereje al Papa. Pero él se defiende y expone su línea. El ecumenismo sigue adelante. Sebastian Knecht es un pseudónimo. Se esconde debajo un conocido teólogo, que conoce íntimamente los problemas del ecumenismo. El libro, pues, no debe ser juzgado como obra de literatura, sino como una obra teológica, en la que se discuten los problemas del ecumenismo.— C. MIELGO.

AUBERT, J. M., etc. *Théologies de la Libération en Amérique latine*, Beauchesne, Paris, 1974, 22 x 14, 136 p.

La complejidad del problema de la Liberación en una América, que parece desdoblarse en seis o siete Américas diferentes, ha hecho que la Teología de la Liberación se desdoble también en Teologías de la Liberación. En este volumen, que aquí presentamos, cinco especialistas en la materia ofrecen cinco puntos de vista para examinar este fenómeno tan raro de una Teología característica, que aparece en América de pronto, y que reviste ya caracteres tan diferenciados. Destaca entre ellos la visión que nos ofrece Eduardo Ibarra, tanto desde un punto de vista sociológico como teológico, ya que nos permite juzgar mil casos diferentes, que acontecen en la actualidad, y que reclaman su teología peculiar, es decir, una reflexión teológica peculiar sobre la situación. El volumen es también muy útil para concretar y no perderse en abstracciones. Finalmente nos ofrece una excelente bibliografía. Está muy bien presentado por Beauchesne.— L. CILLERUELO.

BAKER, D., *Schism, Heresy and Religious Protest*, University Press, Cambridge, 1972, 22 x 14, 404 p.

La Sociedad de Historia Eclesiástica de la Universidad de Cambridge propuso el tema anunciado en el título de este volumen, que presentamos, en sus Reuniones 11 y 12. Los estudios reunidos en este libro fueron allí leídos y ordenados cronológicamente para su publicación, (1971 y 1972). Fueron pues seleccionados treinta estudios de otros tantos autores. Los tres primeros estudian la naturaleza y tipos de ortodoxia y heterodoxia, corrientes en los primeros tiempos de la Iglesia. Un número abundante de artículos estudia la herejía durante la edad media, deteniéndose en las relaciones entre Wyclif y Hus y en las revueltas de Inglaterra. Se estudian para terminar las relaciones entre Ortodoxos y Católicos y entre las iglesias disidentes de Africa respecto a Europa. Gran atención se presta a los movimientos de protesta y a sus fundamentos sociales, intelectuales, culturales y políticos. Se presta asimismo gran atención a la bibliografía actual, que refleja intensa preocupación por la "sociología religiosa". Como es natural, a esos Congresos son invitados los autores más prestigiosos: su labor es del todo magistral. Es al mismo tiempo una excelente ayuda bibliográfica actual. La presentación de estos volúmenes de "Historia Eclesiástica" no puede ser mejor.— L. CILLERUELO.

CAZELLES, H. y otros: *El lenguaje de la fe en la escritura y en el mundo actual*. Sigueme, Salamanca. 1974. 14 x 21.5, 225 p.

El mensaje revelado o las verdades salvíficas fueron transmitidas a los hombres en un tiempo y lugar concreto, ahora deben ser actualizadas y acomodadas a las diversas culturas en el lenguaje. Este es el fin que se propone el presente libro.

Analiza la labor del exégeta y del catequista a la hora de interpretar y actualizar la fe a unas circunstancias concretas. Luego trata un tema muy importante y que preocupa a la pastoral actual, es el problema del lenguaje de la fe. Termina con un debate entre exégetas, catequistas y teólogos.

Este libro es eminentemente práctico, y será uno más que aporte luz a la pastoral-catequética, de la cual se escribe hoy tanto.— J. M. SALADO.

DARDELIN, M. J., *La libertad de creer*, Studium, Madrid 1974, 13.5 x 21, 131 p.

La libertad de creer es continuación de "La libertad de aprender", obra del profesor Daniel Hameline, a quien no fue posible completar su obra dado que se consideraba al margen de los acontecimientos que suceden normalmente en las aulas.

Nos presenta las relaciones de una simple profesora con sus alumnas, distinguiendo muy bien entre el contacto realizado durante las clases de formación intelectual y las de formación religiosa-cristiana. Es un libro dedicado a la educación de la fe; pero ante todo es un interrogante planteado a la fe, por la vida. Es una obra interesante para el catequista, presentada no como conclusiones sino como algo que hay que realizar a partir de ella.

Los primeros capítulos reúnen la historia de los tres primeros años. El cuarto, agrupa las lecciones tomadas de la experiencia.— T. MIGUELEZ.

DE BEER, F., *Temoin de l'homme*. Les religieux selon Paul VI. Editions Franciscaines, Paris, 1974, 13 x 18, 165 p.

El texto del Papa: *Evangelica Testificatio* del 29 de junio de 1971, enriquecido y precisado por otras numerosas alocuciones de Pablo VI en sus alocuciones más recientes, es comentado por el autor con la seguridad y profundidad de un teólogo circunspecto. El religioso es el testimonio del hombre en su exigencia de absoluto, según las orientaciones del Papa. Ya no es ese ser marginado, sino que lleva en sí esa orientación hacia el absoluto y es por esto por lo que su testimonio se dirige a todos. Pero esta visión supone una reinterpretación radical de todos los valores de la vida religiosa *a partir del hombre*: no sólo la consagración, los votos (pobreza, castidad y obediencia), la Regla, sino también el estilo de vida, la autoridad, la presencia en el mundo, todo esto es pensado por Pablo VI según nuevas dimensiones. Seguir a Cristo está llegando a ser un acto provocante para todo hombre sea quien sea.— C. MORAN.

FLORKOWSKI, J., *La teología de la fe en Bultmann*. Studium, Madrid, 1973, 13.5 x 21, 260 p.

Acercarse al estudio de la teología de Bultmann supone de entrada el aceptar unos principios que están en la raíz de la teología del autor. La respuesta a esa Palabra de Dios que encuentra al hombre en su destino humano supone una actitud de total abandono a esa palabra que se manifiesta al hombre en el acontecer Cristo en misterio de muerte y resurrección. El autor del estudio sobre la fe en Bultmann intenta hacerlo basado en las mismas afirmaciones de Bultmann y consigue encontrar en el teólogo de Marburgo los principios básicos de su afirmación teológica. La superación de esa actitud excesivamente particularista, por una actitud más comunitaria de la vivencia del misterio de la fe, parece ser según opinión del autor el complemento que falta a Bultmann en su comprensión de la fe. Es este un trabajo importante en la penetración de la obra del teólogo protestante, útil para todo aquel que busca dar solución a muchos problemas planteados por Bultmann al pensamiento teológico.— C. MORAN.

LARRABE, J. L., *Sacerdocio actual y pueblo de Dios*. Studium, Madrid, 1975, 14 x 21.5, 201 p.

El profesor Larrabe nos presenta en este libro un estudio sobre el sacerdote en la actualidad, basándose sobre todo en la doctrina del Vaticano y en el documento Sacerdocio Ministerial, del Sínodo de Obispos de 1971.

Las consideraciones que nos presenta son de gran profundidad teológica y pastoralmente actualísimas. Entre otros temas que nos trata son: Evangelización y profetismo, el sacerdote y la juventud actual, el celibato, la formación permanente del clero, misión del sacerdote en la Iglesia posconciliar, afronta también problemas reales del sacerdote...

Los temas y problemas son desarrollados conforme a la doctrina del magisterio, siempre con algunas aportaciones personales. Este libro creo que ayudará a esclarecer y perfilar la figura del sacerdocio ministerial dentro de la Iglesia.— J. M. SALADO.

MALDONADO, L., *La violencia de lo sagrado*. Crueldad "versus" oblatividad o el ritual del sacrificio. Sígueme, Salamanca, 1974, 14 x 21, 318 p.

Felizmente los estudios en torno al tema de la antropología y feno-

menología religiosa van entrando en nuestros medios como algo esencial en el análisis del hecho religioso en sus estructuras más profundas para conseguir la legitimidad de lo auténticamente religioso. El autor en este ensayo, él mismo indica que se trata de esto, estudia el fenómeno religioso desde la perspectiva del sacrificio, al que encuentra unidos los caracteres de violencia y crueldad como componentes internos de la acción sacrificial. Lo estudia partiendo de la fenomenología religiosa y llega a la concreción histórica de tales datos en el sacrificio cristiano unido al de la antigua alianza con sus características determinantes, para concluir con lo que cree el autor debe prevalecer en la interpretación del sacrificio eucarístico como reactualización del sacrificio de Cristo. Estudio llevado a cabo con un método analítico positivo, viviendo las implicaciones y consecuencias prácticas de la afirmación de "la violencia de lo sagrado" en su expresividad religiosa.— C. MORAN.

PANNENBERG, W., *Teología y Reino de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1974, 12 x 20, 125 p.

La obra que presentamos del autor alemán es una recopilación de artículos publicados en otros lugares, siendo originariamente charlas ofrecidas en diversos centros norteamericanos. La idea central sobre la que basa el autor sus estudios se podría sintetizar diciendo que trata sobre la presencia de ese Reino anunciado por Jesús en el hoy de nuestra existencia cristiana con perspectivas futuristas. Las incidencias de esa presencia del Reino en la misión del cristiano, son otras tantas reflexiones del autor en lo que a nuestro tema se refiere. Obra que sigue la línea de pensamiento del autor, que ya conocemos por otras de sus obras. Esta colabora a ampliar la comprensión teológica del autor y aporta nuevas reflexiones en torno a temas comunes en la teología tanto católica como protestante, dejando a salvo siempre las diferencias de fondo que se ven a un lado y otro de sus afirmaciones.— C. MORAN.

PIOLANTI, A., *Il "Tratadello della disposizione che si ricerca a recever la gratia del Spiritu Santo" di Fra Lorenzo da Bergamo O. P.*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1974, 20 x 24, 105 p.

La Biblioteca para la historia del Tomismo sigue su obra de recoger en la tradición los autores que han insistido en aspectos básicos de la teología. El autor nos presenta en esta obra un estudio y texto de la obra del autor dominico del siglo XVI en la cual insiste sobre la obra del Espíritu Santo en la santificación personal y como dinamismo interior en la comunidad eclesial. Piolanti nos lo presenta con una intención bien precisa nos dice, y es, la de hacer resurgir la figura del autor dominico en el estudio sobre el Espíritu Santo en una época en la cual la teología del Espíritu está recogiéndose de una parte y otra, tanto en los documentos de revelación como en la tradición. Esperemos que realmente la recopilación de estos estudios nos lleven a una toma de conciencia clara de la vitalidad de la tercera persona de la Trinidad en la vida de la comunidad cristiana y en la reflexión teológica occidental actual.— C. MORAN.

van BAVEL, T. J., *Christ in dieser Welt*. Augustinus zu fragen seiner und unserer Zeit. Augustinus Verlag, Würzburg, 1970, 11.5 x 20, 172 p.

La obra que hoy tenemos entre manos ya la conocíamos hace unos

cuantos años. Pero hoy la presentamos en su versión alemana con el mismo frescor y nitidez que la encontrábamos en su lengua original. El Agustín siempre nuevo, es presentado por el P. van Bavel con ese vigor y entusiasmo de actualidad y vivencia que sabe dar a sus escritos. El enraizamiento de su exposición sobre la doctrina agustiniana del amor en todas sus dimensiones, parte de la comprensión agustiniana del sentido del hombre y de la historia que encuentra su conjunción en el Cristo total, con las consecuencias ecuménicas en una Iglesia en busca de unidad. Con esta visión encarnada de la doctrina de Agustín, el autor sabe conjugar perfectamente los datos y afirmaciones agustinianas con el corazón del hombre de nuestros días. Agustín sigue siendo actual en la pluma y vida de los que vitalmente sienten el impulso de su mensaje. Felicitamos al autor de nuevo por esta nueva aportación a la ya extensa bibliografía agustiniana.— C. MORAN.

SCHILSON, A. - KASPER, W., *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe*. Herder, Freiburg - Basel - Wien, 1974, 13.5 x 20.5, 164 p.

El presente estudio sobre la cristología es un resumen de perspectivas en torno al dogma Cristológico en varios autores. Schilson, Asistente del Prof. Kasper en Tubinga, nos hace ver rápidamente cuáles han sido las líneas de pensamiento que siguen en su exposición sobre Cristo los teólogos más representativos, según él, de nuestro tiempo: R. Bultmann, H. Braun, G. Ebeling, K. Barth, H. U. von Balthasar, Teilhard de Chardin, K. Rahner, W. Pannenberg, J. Moltmann, P. Schoonenberg, D. Sölle y el propio W. Kasper. A la exposición crítica de estos autores, añade sus aportaciones positivas en torno a una completa visión del dogma de Cristo para una mentalidad de nuestro tiempo. Está convencido el autor, reforzado por su profesor, que a cada tiempo corresponde un lenguaje determinado del dogma revelado y él trata de presentarlo en unos principios generales, que necesitan sucesivos estudios y reflexiones más amplias. Positiva la obra como visión de conjunto y nuevas perspectivas.— C. MORAN.

HAYES, Z. - BRADY, I. C., *Proceedings of the Seventh Centenary Celebration of the Death of Saint Bonaventure*, St. Bonaventure University, N. Y. 1975, 15 x 23, 120 p.

El presente libro lo componen una serie de colaboraciones cuyos autores, dos estudiosos hijos de San Francisco y dos miembros de la Jerarquía, han sido galardonados con el título de Doctor *honoris causa* por la Saint Bonaventure University, N. Y.

Dentro de un muy genérico fondo común que es su relación a San Buenaventura, la temática es muy variada comprendiendo temas de filosofía de la educación, de teología, ecumenismo, y una relación sobre la revisión de las *Opera omnia* del Santo Doctor.— P. de LUIS.

MAHE, J. - P., *Tertullien. La chair du Christ*. Tome I: Introduction, texte critique, traduction et commentaire. Tome II: Commentaire et index. Du Cerf, Paris 1975, 12 x 19, 477. p.

Si todas las obras de autores de la antigüedad son difíciles de leer e interpretar, las de Tertuliano se han ganado merecida fama al respecto. Unas más que otras, por ej., la que traemos entre manos. Obra de los primeros años de su actividad escritora, —sobre lo cual el autor del es-

tudio aporta variadas pruebas—, resulta de difícil acceso porque a parte de refutar teorías gnósticas o semignósticas, acerca de las cuales nuestro conocimiento es todo menos que perfecto, el lenguaje enrevesado de Tertuliano lo hace aún más penoso.

Con los presentes volúmenes de SC se ha facilitado mucho el trabajo. Acompañando al texto crítico y traducción, una larga introducción nos presenta uno a uno cada uno de los herejes combatidos en la obra; luego a Tertuliano polemista y teólogo. Un comentario concienzudo ocupa el segundo de los volúmenes, explicando a T. por T. mismo sin prescindir de cuantos autores más o menos contemporáneos puedan echar una mano en orden a aclarar su pensamiento. Una página más del óptimo libro de servicio que la serie SC está prestando al estudio de los antiguos autores cristianos. Hubiéramos deseado un poco más de amplitud en el estudio del lenguaje.— P. de LUIS.

LOHSE, B., *Epochen der Dogmengeschichte*¹. Kreuz Verlag, Stuttgart-Berlín 1974, 20 x 12, 275 p.

Este manual de Historia de los Dogmas nos gusta. A la información fiel y exacta, en la medida de lo posible, sobre los momentos sobresalientes en el tiempo y en el pensamiento acerca de los Dogmas, une una poco común claridad de exposición. Su lectura resulta agradable. A ello contribuye el que evita la aglomeración de textos y citas, reduciéndolos a lo indispensable. Sacrifica la erudición a la claridad, a veces hasta simplificando demasiado las cosas contentándose con mantener la opinión tradicional en puntos que hoy están en discusión.

Una tabla cronológica de los eventos tratados en el libro y un índice de palabras que podrían causar problemas a los profanos en la materia con la explicación correspondiente, hacen el libro más manejable y útil.

Respecto a las anteriores, esta última edición se presenta reelaborada y aumentada.— P. de LUIS.

SCHWEIZER, E., - DIEZ MACHO, A., *La Iglesia primitiva, medio ambiente, organización y culto*. Sigüeme, Salamanca 1974, 12 x 19, 156 p.

El presente libro lo componen cuatro conferencias tenidas en Sevilla bajo el patronato de la Institución San Jerónimo. Los comienzos de la Iglesia con los rasgos fundamentales que la caracterizan, la comunidad de Siria como contexto histórico que está a la base del Evangelio de Mateo, y el culto en la comunidad neotestamentaria, son los temas que a partir de los datos del N. T. son tratados con rigor científico por el Profesor Schweizer. La importancia del judaísmo contemporáneo para un mejor conocimiento del Nuevo Testamento, es el tema de la última conferencia, la más larga, que se debe al Dr. Díez Macho. Su pluma se detiene con más amplitud en el estudio de la literatura targúmica desde el punto de vista de su contribución a la exégesis y hermenéutica bíblicas.

Con carácter científico, como decíamos, pero no reservado a solos especialistas, el libro presente es un contributo más para el conocimiento a nivel superior de los libros revelados.— P. de LUIS.

WILES, M. - SANTER, M., *Documents in Early Christian Thought*, Cambridge University Press, 1975, 14 x 22, 268 p.

Pensando en quienes no pueden leer a los Padres *in extenso* o en su idioma original, los autores han seleccionado cuidadosamente los textos

teológicos más sobresalientes del período patrístico y los han ordenado por temas que corresponden en general a los tradicionales "Tratados" dogmáticos, después de haberlos traducido, de propia mano en su mayor parte, al inglés y de haberles prepuesto una breve introducción. Los textos han sido escogidos con criterios de representatividad cronológica, geográfica, lingüística y de géneros literarios. No es ningún Enchiridium. No pretenden "probar" nada; solamente mostrar el pensamiento del autor del texto. Son amplios, lo suficiente para formar ellos mismos el contexto.

Los límites que le imponen el método adoptado y el deber de elegir entre un texto y otro, no le restan utilidad. Solamente hubiéramos deseado que se prestase un poco más de atención a los pensadores heterodoxos que en tantos momentos y ramos del pensamiento fueron el estímulo para el desarrollo posterior.— P. de LUIS.

BOROS, L., *En el camino*. Sígueme, Salamanca 1974, 12 x 18, 98 p.

En el camino es un conjunto de reflexiones acerca de cómo dar sentido al itinerario existencial un cristiano de hoy.

Cristo encarnado se presenta como modelo de caminante cuya vista se pierde en el horizonte del Padre, y que a la vez se preocupa de las cosas mínimas de este mundo.

El Cristo encarnado lo mira en los tres tipos de experiencia que nos muestran los sinópticos, Juan y Pablo. Esta triple experiencia de Cristo es el objetivo vivencial que Ladislao Boros busca personalizar en el lector o en el hombre cristiano que reflexiona.— R. D. GONZALEZ.

BONHOEFFER, D., *Creer y vivir*. Sígueme, Salamanca 1974, 12 x 22, 163 p.

Trata el autor en este libro de dar un enfoque de la Iglesia en el mundo, como formando parte del mundo y elevándose sobre el mundo.

Consta el libro de tres partes claramente diferenciadas. La primera trata del lugar de la Iglesia en el mundo en la cristiandad y en la teología dogmática, y la Iglesia como forma de revelación. Es un conjunto de ideas para una cristología actual y con proyección de futuro.

En la segunda parte ve al hombre aherrojado a la tierra y sin embargo enfrentándose con ella. Una pugna entre el mundo y la Iglesia, entre el mundanismo y la religión. Si el cristiano quiere salir airoso tiene que fortificar su fe.

En la tercera parte trata sobre la oración. El hombre tiene que aprender a orar fundamentándose en la palabra bíblica que es el lenguaje con que Dios nos ha hablado en Jesucristo.— A. CASTRO.

Moral y Derecho

BELTRAO, P., *Sociología de la familia contemporánea*, Edit. Sígueme, Salamanca 1975, 21 x 13,5 190 p.

La familia si no está enferma, sí que atraviesa un período crítico de identidad. Es la secuela inevitable de toda transición. En este volumen

encontraremos una serie de temas que preocupan a los moralistas, con la diferencia de que Beltrao, desde su observación sociológica, se esfuerza en precisar los elementos desencadenantes. No podía faltar la llamada a una cooperación eficaz tendente a fortificar los lazos familiares, mientras invita a la familia a ordenarse decididamente al bien de la persona y de la sociedad.— Z. HERRERO.

ILLICH, I., *Die Enteignung der Gesundheit*, Rowohlt Verlag, Hamburg 1975, 19 x 12.5, 187 p.

Desde su vasta cultura histórico-filosófico-teológica interroga a la medicina sobre su propia identidad. Parece opinar que la medicina actual, con su amplia instrumentalización, no es totalmente fiel a su lema de servicio a la vida. Hasta llega a acusar a la medicina de haberse convertido en peligro para la salud humana. Considera que se ha apoderado del hombre convirtiéndole en una marioneta de sí misma. La medicina exige del hombre una sumisión fiducial tal, que le adormece y le priva de la capacidad de vivir la salud-enfermedad-muerte como experiencias humanas. La medicina está convirtiendo estos acontecimientos personales en resultados técnicos.

Indudablemente merecen tenerse en cuenta sus reflexiones, no para anatematizar a la medicina pero sí para ayudarla a liberarse de sus pretensiones o efectos inconscientes de despojar al hombre de su sentido religioso trascendente.— Z. HERRERO.

KRAUSS, P., *Medizinischer Fortschritt und ärztliche Ethik*, C. H. Beck Verlag, München 1974, 20 x 12, 155 p.

Krauss ha observado, con mentalidad de moralista, los avances ofrecidos por las ciencias médicas en torno a intervenciones en la persona humana. Mas en su valoración se aparta de la estructuración acostumbrada de la reflexión moral. Parte de una moral, como sistema de valores, liberada de todo enunciado formal. Desde aquí amplía los límites, a veces estrechos, impuestos a la ciencia médica desarrollada y practicada por especialistas cristianos. También nos expone su posición personal sobre tema tan actual como el aborto. Este capítulo requerirá del lector una lectura reposada y reflexionada.— Z. HERRERO.

SPORKEN, P., *Geistig Behinderte Erotik und Sexualität*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1974, 20 x 13.5, 188 p.

Sporken ya es conocido entre los lectores españoles como especialista en temas médico-morales. Su pensamiento se inclina abiertamente hacia una moral personalista y también los anormales son persona humana. Este va a ser principio fontal del que tanto él como sus colaboradores deducirán las orientaciones dirigidas a cuantos se relacionen con los socialmente "aislados". La sociedad necesita arbitrar cauces por los que también estos seres humanos encuentren desarrollo para sus capacidades. El presente estudio se limita a las capacidades relacionadas con la sexualidad.

Sporken es también un moralista con gran sentido de la evolución histórico-moral y buscador infatigable de una colaboración interdisciplinaria en el solucionar situaciones reales y concretas humanas. Buen exponente es este volumen que reúne la colaboración de especialistas de diversas ciencias preocupadas por este problema.— Z. HERRERO.

VARIOS, *L'homme manipulé*, Edit. CERDIC, Strasbourg 1974, 21 x 13.5, 242 p.

Ya hace años se ha tomado conciencia de la manipulación de la persona a través de los medios de información, de los partidos políticos etc. Pero quienes tanto se han preocupado de tal manipulación, han prestado poco o ningún cuidado a las posibilidades de manipulación humana más profunda que ponen los actuales conocimientos en mano de los médicos. Sólo los limpios de toda ambición política y verdaderamente preocupados ante el porvenir de la humanidad, médicos-filósofos-teólogos, etc., se han sensibilizado y dedicado sus reflexiones a esta peculiar e importantísima manipulación. Buena muestra es el presente volumen. Los teólogos moralistas se encuentran no sabemos si desconcertados ante situaciones tan nuevas para las que difícilmente encuentran una palabra en los viejos principios, o no sabemos si tal vez la moral está encontrando su verdadero camino de ser fuerza cultivadora de los verdaderos valores pero mediante enunciados amplios.— Z. HERRERO.

DANIELOU, J. - DU CHARLAT, R., *La catequesis en los primeros siglos*, Studium, Madrid, 1975, 13 x 21, 266 p.

La enseñanza de la doctrina cristiana, los métodos usados por los primeros catequistas y el temario que, poco a poco, se fue confeccionando, conservan valores muy positivos y aplicaciones muy prácticas para los tiempos presentes. Sor Regine du Charlat ha recogido las enseñanzas ofrecidas por el Cardenal Danielou en el Instituto Superior de Pastoral Catequética de París. La vasta erudición y los profundos conocimientos teológicos del eminente Cardenal permiten una síntesis maravillosa y un tratado metódico de cuantos elementos esenciales han concurrido a la enseñanza del mensaje de Cristo. Pasajes bíblicos, catequesis primitivas, escritos de los santos Padres, así como otros testimonios gráficos, monumentales, históricos o de simple tradición... son críticamente aprovechados y sabiamente dispuestos para configurar una imagen clara y precisa de lo que fue, en los primeros siglos de la Iglesia, el quehacer primordial cristiano: Dar a conocer a Cristo y su doctrina salvadora. Trata exhaustivamente las distintas facetas que puede presentar una catequesis integral en aquellos primeros pasos del cristianismo: Dogmática, moral, sacramentaria, confluyendo metódicamente en una verdadera y auténtica soteriología.— M. PRIETO.

HEIMERL, H., *El sacerdote secularizado*. Su situación jurídica. Herder, Barcelona 1975, 12 x 20, 150 p.

La situación jurídica de los sacerdotes secularizados sigue siendo problemática, por lo que el autor de este libro analiza los documentos actualmente existentes, que van desde el Código de 1917 hasta el Sínodo de 1971, pasando por las llamadas *Normae* del 13 de enero de 1971. Las resoluciones que se han seguido promulgando como la de la Congregación de Religiosos del 2 de febrero de 1972 son paliativos para suavizar las dificultades, segregaciones y problemas existentes. El autor propone nuevas formulaciones canónicas más asequibles y a tono con la declaración de los derechos humanos y eclesiales de los sacerdotes secularizados, que prefieren el derecho a la limosna. En esto tiene razón Hans Heimerl; pero no se atreve a reconocer que en el fondo laten intereses creados. Bastantes de los sacerdotes secularizados, que han antepuesto una mujer al ministerio sacerdotal, quieren integrarse a la Iglesia como *modus vivendi*. De todos modos, la Iglesia ha dado un gran paso cuando en el Si-

nodo Episcopal de 1971 protege al sacerdote secularizado "para que sea tratado equitativa y fraternalmente. "La problemática, como se hace ver en este libro, no está sólo en el cambio de legislación, sino la variedad de situaciones y la discriminación proveniente de la misma comunidad eclesial, que segrega a unos miembros anteriormente considerados "escogidos".— F. CAMPO.

KALINOWSKI, G., *Lógica del discurso normativo*. Tecnos, Madrid 1975, 15 x 23, 166 p.

La metodología jurídica, al facilitar la investigación sobre el discurso normativo, ha despertado interés por la lógica de las normas, rebautizada con el nombre de "lógica deontológica" desde 1951 con una evolución efervescente pese a las críticas adversas. Uno de los que más han contribuido al desarrollo de esta disciplina es Georges Kalinowski, aunque hay otros sistemas como el de H. von Wright, O. Becker, Castañeda, Anderson, M. Fisher, R. Klinger etc., que en el fondo se reducen a tres tipos: 1.º Las sustituciones normativas correctas de las tesis del cálculo proporcional (G. von Wrinh, O. Becker), 2.º La tesis de la teoría de la oposición de R. Blaché, cuya fórmula más acabada es la teoría hexagonal, aunque es muy representativa también la de García-Maynez con las álgebras de los predicamentos normativos. 3.º Las leyes de la silogística normativa, axiomatizadas en K_2 y en gran parte también en la silogística deontológica de Z. Ziemba. La presente edición traducida del francés por Juan Ramón Capella, ha sido enriquecida con nuevos puntos como la lógica deontológica de Leibniz y algunas aportaciones de G. H. von Wright. Su autor ha profundizado en la Filosofía del Derecho, especialmente en las últimas causas del Derecho positivo-humano, como son la Ley eterna y divina. Para solucionar algunos problemas fundamentales del Derecho positivo acude a una lógica normativa o deontológica, apta para comprender el proceso de creación y aplicación del Derecho. La teoría de las modalidades deontológicas se refiere a las llamadas figuras de calificación jurídica y a sus relaciones: lo obligatorio, lo prohibido, lo facultativo, lo indiferente etc. En el silogismo práctico del Derecho una de las dos premisas y la conclusión son normas o imperativos, que requieren un tratamiento filosófico jurídico como lo hace G. Kalinowski para captar más de cerca la realidad del pensamiento normativo jurídico y moral dentro de una visión positivista y científico. Este libro es para especialistas en la materia o estudiosos del Derecho. El sistema o teoría propuesta por este autor dentro de los matices lógicos-deontológicos pretende estar en lo cierto, y el futuro se encargará de decir si es o no correcto, si está o no está en lo cierto.— F. CAMPO.

MAAS-EWERD, T., *Fürbitten beim Gedächtnis der Heiligen*. F. Pustet, Regensburg 1975, 23 x 15, 224 p.

Estas oraciones de los fieles en las fiestas de los santos desde abril hasta diciembre constituyen una valiosa ayuda para orientar y fomentar la devoción y el culto a los santos dentro de la misa. Estas fórmulas son fruto de una praxis laboriosa en la que no ha faltado la espontaneidad, creatividad y acomodación a las circunstancias. Al lado de estos modelos cabe espontaneidad oportuna según el lugar y los condicionamientos religiosos. Pueden ser leídas por los sacerdotes, por los fieles o conjuntamente. Es aquí donde se permite con bastante amplitud la participación de los laicos, que tienen en este libro una valiosa ayuda para canalizar y fomentar su participación. Aunque escrito para los católicos de habla Alemana y con melodías propias de este país, se pueden traducir y aco-

modar a otras latitudes. La editorial Friedrich Pustet está ofreciendo en Ratisbona mucho material como el presente para colaborar en la pastoral de los sacerdotes y lograr una mayor participación de los fieles en la misa.— F. CAMPO.

RODRIGUEZ, M., *El celibato*, Instrumento de gobierno? Base de una estructura? Herder, Barcelona, 1975, 14 x 22, 256 p.

Como sacerdote, escriturista, psicólogo y tomando abundancia de datos de la historia, ya que no como historiador, según el decir del mismo autor, reúne innumerables citas, comentarios y aportaciones de la legislación eclesíastica, de la Biblia y de la psicología, que hacen referencia al celibato. El autor no defiende ninguna tesis determinada. Lanza, como a voleo, multitud de experiencias, asertos y aportaciones, recogidas en los diversos campos de actividad, en los más variados autores y en las opiniones más dispares, más antagónicas y más contradictorias. Y aunque no es un libro polémico, da pié a las más encontradas controversias. Ya lo apunta el autor en el subtítulo, abriendo esos interrogantes que han hecho correr tanta tinta y que suscitarán miles de artículos, discusiones y alegatos, amén de proyectos, reformas y cambios de estructuras, tan temidas por unos, como deseadas por otros, en la configuración del futuro inmediato.— M. PRIETO.

SCHÖPPING, W., *Heimker zum Vater*. Neues Bus- und Beichtlein für Jinder. F. Pustet. Regensburg 1974, 10 x 14, 48 p.

La renovación de la penitencia para los niños comprendidos entre los 7 y los 12 años además de ser formativa es fundamental, como lo demuestra este folleto elaborado no sobre teorías sino sobre la misma praxis parroquial en Frankfurt. Saber explicar y acomodar las verdades teológicas y morales de acuerdo con la mentalidad y conciencia de los niños de manera que sea esta catequesis bien acogida y asimilada no es tarea fácil y no pocos sacerdotes rehuyen esa labor. Tanto las misas con cánones propios para niños como los actos penitenciales son necesarios para formar cristianamente a la juventud. En este libro hay formularios para hacer el examen, prácticas del sacramento de la penitencia y orientaciones, que pueden servir de modelo a los catequistas de cualquier país católico, aunque tiene algunas modalidades propias de Alemania. Su lectura es útil y provechosa no sólo a los sacerdotes, padres y formadores sino también de un modo especial a los mismos niños para comprender y vivir, según lo pide la Iglesia actualmente, la liturgia de la penitencia.— F. CAMPO.

Filosofía

ALTIERI, P., *Gregorio da Rimini*. Istituto Padano di arti grafiche. Rovigo 1974, 21 x 14.30, 121 p.

Mala prensa ha tenido Gregorio de Rimini en la historia de la filosofía y de la teología; aquí también se ha verificado aquello de "coge mala fama...". Le fue colgado, y tan bien colgado, el sambenito de nominalista, de "tortor infantium" y de precursor del luteranismo en la doctri-

na de la justificación, que va a tener que sudar para liberarse de tales acusaciones. En los últimos años la crítica ha llegado a otras conclusiones distintas. Al lado de quienes, como Gordon Leff han estudiado al de Rímimi, Piero Altieri ha querido hacer luz en medio de las sombras que han envuelto a este escolástico. Después de un capítulo dedicado a la vida y obras, siguen otros a propósito del nominalismo, del conocimiento, del pecado original y de la justificación, en los cuales, como dice el card. Lercaro, que hace una especie de presentación del libro, "con una indagine serena e approfondita del testi, riporta la dottrina di Gregorio ad un illuminato agostinismo, che lo colloca tra gli uomini più significativi di quell'epoca di transizione quale fu il secolo XV...". Piero Altieri llega a la misma conclusión a que había llegado ya G. Leff en cuanto a una ausencia de ocamismo y de nominalismo. Y parece también, siempre según este autor, que injustamente se le ha aplicado el ser el "tortor infantium", así como su conexión con las ideas heréticas de Lutero.— F. CASADO.

FANN, K. T., *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Tecnos, Madrid 1975, 21 x 13, 195 p.

Siempre a vueltas con el mismo tema: la naturaleza de la filosofía. Wittgenstein entiende que su postura filosófica será una materia "nueva" en revolución casi copernicana. ¿Es una filosofía y, sin embargo, no lo es como lo era la tradicional? Una diferencia entre las dos es que Wittgenstein no resolverá nunca los problemas filosóficos como pretendía hacerlo la filosofía tradicional, sino que cuestionará sobre las cuestiones mismas *disolviendo* (no resolviendo) esos problemas de la filosofía.

El autor intenta una exposición de dos obras de Wittgenstein: el *Tractatus Logico-Philosophicus* y el *Philosophical Investigations*, obras que reflejan la vida intelectual de este filósofo, buscando en su comparación y en su contraste su concepto de filosofía. En el *Tractatus*, una "teoría de la figura" y una "teoría de la función de verdad" responderían a preguntas tales como ¿cuál es la función del lenguaje? ¿cuál es su estructura? ¿y su relación con el mundo? Una consecuencia de su teoría del lenguaje será que las *proposiciones* de la lógica, ética, etc., no dicen nada, no tienen sentido, pertenecen a "lo que no puede decirse", lo que trasciende el mundo, a "lo místico", aunque puedan mostrarse. Esto ya nos indica que para Wittgenstein la filosofía no es algo que está al lado de las ciencias; no ofrece la filosofía, como ya decía en el *Notesbook*, figuras de la realidad, y no puede ni confirmar ni refutar las investigaciones científicas; su tarea sería establecer el límite entre lo "pensable" (=lo que se puede decir) y lo "impensable". Es la filosofía, según el *Tractatus*, una actividad de clasificación y de elucidación, demostrando al que quiere decir algo metafísico que sus "proposiciones" son carentes de significado. Así el primer Wittgenstein.

En las "Investigaciones" en cambio Wittgenstein no hablará ya de *el* lenguaje sino de los diferentes usos o juegos del lenguaje. No ya la filosofía se preocupa de las formas lingüísticas sino de la función del lenguaje. Y es que a Wittgenstein le ha pasado lo que a otros muchos filósofos, los cuales, rechazada la metafísica tradicional como ciencia de realidad en virtud del propio sistema, no se sustraen a su influjo natural, llegando a ser para ellos una obsesión, que a Wittgenstein le obligó a decir en cierto momento: "la filosofía es el infierno": "esto es endiabladamente difícil". Quizás nos den una idea sobre el concepto de filosofía en el segundo Wittgenstein estas palabras: en filosofía siempre es adecuado plantearse una *pregunta* en lugar de dar una respuesta a una pregunta. Una respuesta a una cuestión filosófica puede muy fácilmente ser injusta; distraerse de ella por medio de otra pregunta no lo es".

En una palabra, juzgamos interesante esta obra ya que de ordinario no se acentúa esta faceta del segundo Wittgenstein.— F. CASADO.

CABADA, M., *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*. BAC, Madrid 1975, 19 x 12, 221 p.

Feuerbach es uno de los sujetos más interesantes para el cristianismo de hoy, ya que es el que ideologizó, por decirlo así, toda la más fina oposición marxista posterior contra la religión y la teología; precisamente por comprender a medias la divinización del hombre y la realidad del hombre-Dios. Y es, por cierto, la crítica de Feuerbach a la abstracción y a la especulación lo que puede y debe servir para que la filosofía y la teología ajusten sus conceptos y formulaciones de lo divino. Encontrándose Feuerbach entre el idealismo y el empirismo es, por lo mismo, más peligroso que cualquier materialismo, ya que es un materialismo camuflado por una filosofía del absoluto. El autor quiere reflejar en esta obra la actitud de Feuerbach frente a la religión y a la teología con sus proyecciones sobre el pensamiento de ayer y de hoy, del cristianismo y del marxismo. Feuerbach será interesante para quienes lleguen a sentir y tomar en serio el problema del hombre, y debe también significar un toque de atención para no incidir bajo su influjo, en sus mismos errores.— F. CASADO.

MUÑOZ VALLE, I., *Así nació el hombre occidental* (en los albores de Grecia). Cosmos, Valencia 1972, 21.30 x 13.30, 173 p.

Si bien es cierto que sería una inexactitud el decir que todo lo pasado fue mejor, sería una gran insensatez el considerar el pasado como digno a lo más de un recuerdo. A propósito de esto, cuando uno se enfrenta con el estudio de la filosofía griega, no puede menos de asombrarse de ver surgir como por generación espontánea a unos hombres auténticos genios del pensamiento. ¿Es que no hay una razón para esta floración de la sabiduría griega? Aquí precisamente tenemos un ejemplo de como la historia no es solamente una *magistra vitae* sino, como muy bien dice el autor de esta obra, una "actualización progresiva de lo que virtualmente el espíritu era ya desde sus comienzos". El profesor Isidoro Muñoz Valle, consciente de que el hombre actual está cargado de historia, nos ha ofrecido en este pequeño volumen, pero denso de contenido, una ilustración de lo que ha representado la época homérico-arcaica para todo el pensamiento helénico posterior y, consecuentemente, para toda la cultura occidental. Y así, por ejemplo, "la autonomía racional del hombre, la fuerza de la razón crítica, la liberación del individuo, el autogobierno de la ciudad, la filosofía y la ciencia" son, entre otros, elementos de esa cultura que se transfundirán a los pueblos del mundo occidental.— F. CASADO.

GILSON, E., *Lingüística y filosofía*. Gredos. Madrid 1974, 19 x 13.30, 334 p.

Lingüística y filosofía no tendrían por qué referir o encontrarse frente a frente, y, sin embargo, una filosofía del lenguaje ha desplazado a la metafísica limitándose a ser una explicación de las expresiones del conocimiento "verificable" por la experiencia, descomponiendo de esta manera el pensamiento mismo. No cabe duda que la ciencia tiene un campo de investigación independiente y la lingüística también; pero lo peligroso es que los lingüistas se tomen la libertad de filosofar por su cuenta usurpando el campo de la filosofía. El que es sabio en su parcela corre el pe-

ligro de disparatar al usurpar la ajena... El autor, filósofo, se coloca en su campo sin pretender enseñar lingüística a los lingüistas, pero rescatando a la filosofía de las opiniones de los profanos. Reflexiones sobre el lenguaje como hecho humano, sobre palabra y concepto, sobre originalidad e interdependencia de los mismos, lenguaje hablado y escrito, etc., constituyen los temas tratados por Gilson en este libro con amplitud, sutileza y fina crítica que pone en su lugar la íntima relación que el lenguaje tiene aún con las profundidades del pensamiento.— F. CASADO.

CHARDIN, T. de, *Cartas íntimas de Teilhard de Chardin*. - Notas de Henri de Lubac. Desclée de Brouwer, Bilbao 1974, 20 x 13, 535 p.

Se trata de una serie de cartas escritas al P. Valensin, a Mgr. de Solages y al P. de Lubac. Son cartas particulares y, por lo mismo, interesantes desde varios puntos de vista, dada la vida científica por una parte y de "roces administrativos" por otra que en los últimos treinta años caracterizaron la vida de su autor. Es evidente que tratándose de la correspondencia de un hombre de la talla de T. de Chardin, se han de encontrar en ellas noticias interesantes y las más variadas sobre viajes, hombres, actividades científicas, incidentes de su vida, reacciones ante los acontecimientos personales, desarrollo de su pensamiento y hasta de su vida personal, rica por una parte y agitada por otra. Una abundante y erudita anotación del P. de Lubac a cada una de las cartas arroja mucha luz sobre la personalidad de este jesuita tan traído y tan llevado, siempre discutido y también muy admirado. No cabe duda que han de servir para que el lector se forme un juicio adecuado sobre él.— F. CASADO.

CAMON AZNAR, J., *Cinco pensadores ante el espíritu*. BAC minor. Madrid 1975, 17.30 x 10, 333 p.

José Camón Aznar ha escogido cinco pensadores de los últimos tiempos que, a pesar de sus diferencias, en sus sistemas se enfrentan con la realidad ineludible del SER, del ABSOLUTO. En no muchas páginas, dada la importancia de los autores enjuiciados, expone resumiéndolo su pensamiento. Ahí está Fichte, que rastrea al infinito, pero que al no lograr hacerlo trascender sobre la conciencia con la que se funde, creará un idealismo de "pavorosas consecuencias en el activismo político y bélico de la última guerra". Sigue Bergson con su tendencia hacia Dios a base de la experiencia mística. Vemos también a Unamuno, el pasional atormentado por una metafísica del más allá, rechazada sin embargo por su razón, pero exigida por el anhelo existencial de su espíritu. En Teilhard de Chardin reconoce el autor "el anhelo de encontrar una explicación del universo", pero su sistema en conjunto le parece sencillamente desastroso, llegando, según él, a "ahogar precisamente en la envoltura cósmica a las entidades divinas personalizadas". Pero, ¿no será este juicio un tanto exagerado? Finalmente Heidegger, presentado como un filósofo que "ha arrancado desde su misma esencia toda posibilidad de creencia en Dios". También a propósito de este filósofo creemos que el juicio podría moderarse un poco, ya que a pesar, y esto es verdad, de su "ateísmo que sombrea toda su producción", algo muy lógico en un puro existencialismo, parece encontrarse en él una nostalgia del SER por el vacío que acusa en su filosofía la ausencia dejada por el mismo.— F. CASADO.

URDANOZ, T., *Historia de la Filosofía* (IV. Siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo). BAC, Madrid 1975, 19.30 x 12.30, 670 p.

Como es sabido, Kant originó una etapa de la historia de la filosofía, profundamente marcada por el espíritu del filósofo de Königsberg. El P. Urdanoz nos ha querido ofrecer en este volumen de la BAC lo que ideológicamente no puede considerarse separado si se quiere comprender bien todo el conjunto. Kant, el padre del idealismo, la tríada germánica que construye el soberbio edificio, los epígonos Schopenhauer y Krause que aportan un idealismo más personal y más próximo, más unos representantes de un camino hacia el realismo, que reaccionan contra la absorción del individuo por el absoluto, todo esto constituye el contenido de este volumen. Quien esté al tanto de la historia de la filosofía apreciará en seguida que la claridad caracteriza la exposición de los sistemas, cosa no fácil ya que por necesidad ha tenido el autor que ser conciso dada la amplitud de la materia aparte la oscuridad que envuelve el pensamiento de los filósofos de este periodo de espíritu kantiano. Creemos que el P. Fraile ha tenido un digno continuador y que la historia de la filosofía en español ha recibido una aportación capaz de prestar una valiosa ayuda a los estudiosos de la filosofía.— F. CASADO.

HEISENBERG, W., *Más allá de la Física*. BAC, Madrid 1974, 19 x 12, 258 p.

La física, con sus prodigiosos avances, ha llegado a plantearse problemas que tienden a ir más allá de sus propios límites. ¿A dónde puede conducir la técnica una vez que se ha liberado la energía atómica? ¿Qué contienen implícitamente las conclusiones de los científicos? ¿Serán los progresos técnicos los que lleven a la civilización a su ápice o más bien a su tumba? ¿Qué relación tiene los resultados científicos en el campo de la física atómica con los problemas planteados ya desde antiguo por la filosofía? Van por delante estas preguntas como un contenido en conjunto al que responden las cuatro semblanzas (de Einstein, Planck, Wolfgang Pauli y Niels Bohr) que constituyen la primera parte de este libro. La segunda consta de una serie de conferencias y trabajos sobre física atómica, resultados del estudio del autor sobre la misma. Por las preguntas anteriormente formuladas es claro que la obra interesa no sólo a quienes quieran informarse sobre problemas de física atómica sino también para quienes quieran abrirse a instancias superiores en la comprensión del cosmos del que todos participamos.— F. CASADO.

CRUSAFONT, M., MELENDEZ, B., AGUIRRE, E., *La evolución*, BAC., Madrid 1974. 19.30 x 12.30, 1159 p.

Tenemos a la vista un libro que pone al público de habla española al día en el problema de la evolución. Se trata de una segunda edición de la obra, pero no de una reimpresión, cosa imposible en este caso ya que el tema está sometido a los rapidísimos progresos científicos en esta materia. Nuevos hallazgos paleontológicos, un capítulo sobre Paleobiología, otro sobre los Primates, importante para la comprensión de la evolución humana, aparte de la riqueza en cuestión de colaboradores, garantiza todo esto la peculiaridad de esta segunda edición. Los nombres de Crusafont, Meléndez y Aguirre puestos al frente de la obra responden de la seriedad de la misma. En cuanto cabe, y considerados los adelantos científicos, podemos considerar esta obra como relativamente exhaustiva. Creemos que no se puede prescindir de ella para formarse una idea adecuada del problema de la evolución, ya que ésta es tratada y vista bajo todos sus aspectos. Llamamos la atención sobre la exposición del pensa-

miento de Teilhard ya que ilustra las exageraciones que no dejan de propalarse acerca del pretendido materialismo, panteísmo y demás del discutido jesuita. Buena la presentación, como acostumbra la BAC, y abundantísima la bibliografía.— F. CASADO.

FERNANDEZ, C., *Los filósofos antiguos* —Selección de textos—. BAC, Madrid 1974, 19.30 x 12.30, 648 p.

Libros como éste se recomiendan por sí solos. Nada hay más adecuado para adentrarse en el estudio de la filosofía que el contacto directo con las obras de los filósofos. Aunque no se trate más que de una selección de textos, éstos, sin embargo, son los más representativos de cada filósofo, ofreciéndonos prácticamente la totalidad del pensamiento de su autor. Este volumen tan interesante como los demás de este género —recordamos el otro volumen del P. Fernández, *Los filósofos modernos*, BAC, 1970— tiene el especial interés de presentarnos el pensamiento en sus albores y en una cumbre proporcionalmente jamás alcanzada por la inteligencia. A la vez las filosofías de los períodos moral y místico hacen ver la posibilidad de la crisis y reacciones a que está sometido el dinamismo intelectual. Aparte de todo esto no se olvide que la filosofía antigua es indispensable para entender radicalmente toda la filosofía posterior. La bibliografía es abundante para cada filósofo, con un detallado índice de materias que facilita el encuentro con los distintos filósofos sobre temas en concreto, evitando así la pérdida de tiempo que supone su búsqueda en cada uno de los autores.— F. CASADO.

WEIZSÄCKER, C. F. von, *La imagen física del mundo*. BAC, Madrid 1974, 19.30 x 12, 387 p.

Weizsäcker, físico, matemático y, además, filósofo, se mueve en un terreno propio y puede ofrecer caminos de inteligencia en la no fácil cuestión de la interrelación y mutua complementariedad entre la físico-matemática y los problemas filosóficos. Varios son los artículos, cada uno de ellos referido a cuestiones concretas, y pueden ser leídos independientemente de los demás si sólo esa cuestión concreta interesa al lector. Pero en realidad todos ellos se aluden mutuamente y apuntan a un terreno por encima de cada una de las cuestiones, que no pueden ellas alcanzar expresamente por sí solas. Es natural; como queda dicho, Weizsäcker, además de científico, es filósofo y, por añadidura, creyente; por eso, como físico le sorprende la unidad que encuentra en la naturaleza y como matemático intuye la unidad suprema que fundamenta esa unidad física; como filósofo no se le oculta una apertura a lo trascendente. Podemos añadir que, en concreto, es una obra interesante para las cuestiones científicas relacionadas con la filosofía, cuya enseñanza no ha sido fácil de orientar cuando en los últimos años se ha tratado de introducirla en los cursos de filosofía.— F. CASADO.

BISER, E., *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana*. Sígueme, Salamanca 1974, 21 x 13,30, 315 p.

Mucho se ha hablado acerca del sentido de la famosa frase nietzscheana "Dios ha muerto". Para unos, manifiesta con toda agudeza la crisis de los hombres de hoy frente a Dios, sea como ausencia del mismo o como revuelta contra El, o también, como para Heidegger, como expresión del nihilismo, espiritual de un occidente que "ha perdido el ser". Pero podría preguntarse si es esa la verdadera interpretación de la frase

famosa atendido el pensamiento de Nietzsche. A esta pregunta quiere responder el autor. Largo es el camino que recorre para llegar a la conclusión de que Nietzsche no es testigo así sin más de un ateísmo en un sentido auténtico, sino que la "muerte de Dios" es algo positivamente terrible en él; no en el sentido de que Nietzsche dé un viraje hacia lo religioso, sino logrando *la irrupción del vértigo de su negación* como una "convicción", que acompañó a este filósofo hasta la locura, de haber dado, con el experimento suicida de un pensar que *sacudía los últimos mojonos del espíritu*, una señal a su tiempo y, más todavía, a la posteridad con la que de hecho se sentía verdaderamente contemporáneo. Siempre es interesante hurgar en el espíritu de este hombre atormentado por la lejanía de Dios.— F. CASADO.

BROEKMAN, J. M., *El estructuralismo*. Herder, Barcelona 1974, 15 x 22, 200 p.

El estructuralismo no es una filosofía más sino un nuevo método en marcha multidimensional por todos los campos del saber. Filosofía es ahora, según Foucault, cualquier disciplina capaz de construir un objeto en cualquier dominio del saber. Por tanto, aunque para comprender el estructuralismo haya que meditar la frase del biólogo J. Monod: la única objetividad es que no existe ninguna, lo cierto es que el estructuralismo tiende a reconstruir una nueva objetividad superadora de la egología. Broekman analiza el camino del estructuralismo desde el formalismo ruso y el funcionalismo checo, su llegada a París y reciente andadura. El autor completa su hábil información con una bibliografía exacta e interesante sobre el tema y sus protagonistas.— D. NATAL.

DARTIGUES, A., *La fenomenología*. Herder, Barcelona 1975, 15 x 22, 196 p.

Como se sabe circulan por lo menos tres interpretaciones sobre Husserl, padre de la fenomenología contemporánea: la egológica, la científico-matemática con referencias a Frege y Wittgenstein, y finalmente el Husserl en un comienzo idealista que va poco a poco hacia lo concreto. El autor parece insistir en este último camino con referencias diversas a Merleau-Ponty, principal cultivador del mismo.

Están, breve, pero certeramente expuestas la teoría de las emociones y el caso Flaubert de Sartre, así como su ontología juntamente con la de Heidegger. Un estudio sobre la ética de Max Scheler, y otro sobre lo infinito y la ética en Levinas rematan esta interesante obra.— D, NATAL.

FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo*. Sígueme, Salamanca 1975, 14 x 23, 375 p.

No está fuera de lugar releer esta obra decisiva de Feuerbach, especialmente después de las últimas discusiones sobre Dios, sacralidad y temas afines. El influjo enorme de este libro en amplios sectores del pensamiento hace más grata y apremiante esta labor, porque así podemos ponernos directamente en contacto con las fuentes de la discusión. Feuerbach no describe solamente nuestra religión; muchas veces nos describe a nosotros mismos, nuestra caricatura de cristianismo, pero que de hecho es nuestro demasiado humano testimonio de cada día.

La colección Agora nos va acercando a obras que han sido tabú no quizá tanto por razones teóricas como por propia inercia del lector medio. Pero no podemos por más tiempo seguir viviendo de referencias.— D. NATAL.

TINBERGEN, N., & ROTH, G., *Kritik der Verhaltensforschung*. Konrad Lorenz und seine Schule. C. H. Beck, München 1974, 12 x 20, 246 p.

Konrad Lorenz, fundador de la etología, y premio Nobel de 1973 por sus investigaciones sobre el tema, es ya ampliamente conocido a los lectores en castellano por su obra sobre la agresión: el pretendido mal.

Este libro pone críticamente en cuestión los logros de Lorenz en los puntos más discutidos. Las discusiones de Lorenz con los psicólogos y otros investigadores sobre temas afines, ya empezaron por los años treinta y continuarán por largo tiempo al parecer. El escrito de Tinbergen (Niko) compañero de Lorenz en un tiempo y en el premio Nobel viene a ser una pequeña historia de la etología. El interés de la obra es por todo ello evidente.— D. NATAL.

VALVERDE, C., *Los orígenes del marxismo*. BAC., Madrid, 1974, 13 x 20, 273 p.

El marxismo es en gran parte continuación de la Ilustración y producto de una época, nos dice el autor. La pregunta ahora es si continuarán en activo los motivos y hechos, que en cierto modo, hicieron posible el fenómeno marxista. Carlos Valverde realiza con esta obra un trabajo de reconsideración de los momentos que conducen hasta Marx. Y promete continuar este estudio próximamente.

Seriedad informativa y serenidad de valoración caracterizan esta obra opuesta sencillamente a los modos de hacer del avestruz. En cuanto a la convergencia capitalismo-marxismo hay un largo camino, aunque ciertamente las influencias mutuas son, queridas o no, inevitables.— D. NATAL.

LORENZO, J. de *La filosofía Matemática de Poincaré*. Tecnos. Madrid 1974, 13'5 x 21'5. Serie Filosofía y ensayo.

La personalidad de Poincaré es poco conocida en la sistemática filosófica. A confirmar nuestra posición de Poincaré como filósofo, viene este libro de Javier Lorenzo con una nueva visión del científico francés.

La temática de este libro es: primero una exposición muy perfilada de Jules Henri Poincaré sobre la fundamentación del quehacer matemático-filosófico, porque no se pueden separar en él el pensamiento matemático del pensamiento filosófico, unido a la gran personalidad del profesor de descriptiva y esteroetomía. Este libro se divide en dos partes: la primera es una exposición descriptivo-histórica en la que se intenta dar una visión sistematizada del pensamiento de Poincaré y la segunda que pretende ser una valoración histórico-crítica del profesor de la Sorbona.

Entre los problemas a dilucidar resalta el de la impredicabilidad, el de la distinción entre el plano lógico e intuitivo o matemática formal y material, también el de las necesidades de las demostraciones formales de consistencia para el plano lógico, si se suprime el proceso constructivo. Javier de Lorenzo hace hincapié en la necesidad del principio de inducción completa como reflejo de la virtud creadora de todo razonar matemático y cuya esencia queda constituida como la reiteración de una acción desde la posibilidad de la misma.

Dentro de la posición sistemática Poincaré resalta la tesis de toda su obra como la necesidad de compatibilizar un cierto razonamiento intuitivo con el manejo de sistemas formales, que son la base de la plasmación objetivadora de tal razonamiento. Y esto nos lleva a la consideración de que todo hacer matemático es un hacer antropológico —máximo descubrimiento para nosotros— y no "teológico" que se manifiesta en todo discurso significativo.

Aplaudimos la intención de Javier Lorenzo en descubrir esta faceta del científico francés, hasta ahora sólo conocido como físico-matemático. Obra muy interesante, tanto para científico-matemáticos como para los estudiosos de la filosofía moderna. Sería interesante un estudio más a fondo de toda la obra de Poincaré en este sentido de su filosofía.— M. CAMPELO.

BURKE, P. T., *Erste Schritte in der Religions-philosophie*. Kösel, München 1975, 13 x 22, 98 p.

El autor intenta comprender el fenómeno religioso no en abstracto sino en su funcionamiento real. Para ello acude a una serie de desarrollos sobre la expresión religiosa, sus intenciones, intereses para el hombre que la vive, su relación a una comunidad y a un planteamiento de la vida. Con este modo de proceder, se demarca un ámbito esclarecedor, por sí mismo, del tema que hace innecesarias las apologéticas exteriores puramente formalistas.— D. NATAL.

CARLS, R., *Idee und Menge*. Berchmanskolleg. München 1974, 17 x 25, 441 p.

Por diversos caminos y desde campos diferentes se busca con toda urgencia una nueva categorialización filosófica de la realidad con el fin de asumir la nueva visión científico-matemática del mundo. En este sentido la obra de R. Carls ofrece estudios comparativos, de Platón y Aristóteles especialmente con los logros modernos más importantes al respecto como la teoría de los tipos de Russell, la paradoja del mismo Russell (la clase de los elementos no es elemento de los elementos de las clases), y la antinomia de Cantor (el mayor de los números cardinales). Se cuestiona también sobre el supuesto platonismo de Cantor, Russell y Frege. Todo ello en relación a los universales y problemas afines. Así se llega frontalmente al problema de la equivocidad y sobresignificación del Ser, la Existencia y la Analogía, camino de una nueva ontología basada en la nueva lógica.— D. NATAL.

HOLZ, H., *Thomas von Aquin und die Philosophie*. Schöningh. Paderborn 1975, 17 x 24, 87 p.

El autor de este librito afronta la obra de santo Tomás con un suave espíritu crítico. Sin apasionamiento pero con la serenidad de un gran conocedor del problema, dotado con un aparato científico completo para realizar su labor y preparado para dirigirse a la obra del Santo directamente. Así intenta, según sus mismas palabras, una desmitologización del gran pensador medieval, y en contraste con el pensamiento de Kant trata de elaborar un nuevo esquema de relaciones entre la dimensión teológica y la filosófica.— D. NATAL.

LEVESQUE, G., *Bergson, Vida y muerte del hombre y de Dios*. Herder, Barcelona 1975, 15 x 22, 150 p.

El desorden es la falta de un orden que buscamos. La nada es la negación de un gélido Absoluto. Este, suplantador del Dios en persona y vida, no sólo ha muerto, ya nació cadáver. En efecto, la forma y la ma-

teria en Grecia son la negación de la vida: La primera, de la vida del espíritu, la segunda de la vida biológica. Así el hombre se ha convertido en una mera especie. Para salir de esta clasificación construyó las nacionalidades, pero fue encarcelado por las ideologías.

Sólo queda el retorno al Dios vivo, el Dios de las personas y de la vida como preconizó Bergson. Todo eso, y más aún, nos dice el autor de este libro de un modo lleno de sugerencias.— D. NATAL.

DEING—HANHOFF, L., - RAHNER, K., *Thomas von Aquin 1274/1974*. Kösel, München 1974, 14 x 22, 175 p.

Varios pensadores católicos y protestantes colaboran en la encomiable tarea de rendir homenaje a la figura insigne de Sto. Tomás de Aquino, con motivo del séptimo centenario, para aprovechar una vez más sus fecundas enseñanzas. Abre la serie Ulrich Kühn con un fervoroso trabajo ejemplar precisamente cuando entre los católicos, con los conflictos de la Escuela, se olvidaría juntamente al Santo Doctor. Interesa mucho el filósofo-teólogo anterior a la escisión de Lutero. Rahner, con la altura de siempre, desarrolla el tema del "Deus incomprehensibilis". Continúa Pieper con un estudio sobre la creaturalidad. W. Kluxen relaciona metafísica y razón práctica. Deing-Hanhoff trata el conocimiento de Dios en la doctrina del Santo, y A. Zimmerman el concepto de libertad. Termina la obra con unas preguntas de Jörg Baur en las que se insiste en la necesidad de pasar del Ser metafísico-abstracto de Aristóteles al Dios personal de la autopresencia.— D. NATAL.

BALMES, J., *El criterio*, BAC., Madrid, 1974, 10 x 17, 300 p.

Balmes y *El criterio* no pasan de moda. Especialmente, en los tiempos azarosos que estamos viviendo, tiene marcada influencia para el pensamiento y profundas enseñanzas prácticas para una fiel rectitud de vida. Por eso, la BAC. ha puesto en circulación, ahora en su *serie minor*, a modo de manual, fácil de manejar y de llevar en el bolsillo, esta nueva impresión de la obra cumbre del genio de Vich. Por eso, y porque la obra lleva, en sus páginas, un mensaje de perenne actualidad para las inteligencias que buscan la verdad, que están ahítas de mentiras, que quieren vivir en y de la verdad, es *El criterio* un "estupendo antídoto contra las plagas y males tremendamente actuales", como dice A. Martín Artajo en sus palabras de presentación. Este nuevo esfuerzo de la B.A.C. contribuirá poderosamente a que se haga realidad el deseo de cuantos conocen la obra de Balmes: Que no quede, en el mundo, ni una sola persona sin leer *El criterio*, convertido en *vademecum* de todo ser pensante. Felicitamos a la B.A.C. por este enésimo acierto al escoger las obras más importantes, al revestirlas de los mayores alicientes y al ofrecerlas al público con las máximas facilidades.— M. PRIETO.

HAEFFNER, G., *Heideggers Begriff der Metaphysik*, Berchmanskolleg, München, 1974, 24 x 16, 174 p.

A la caída de Hegel sucedió la bancarrota de la metafísica. Algunos gritaron la "vuelta a Kant", pero Kant era siempre quien iniciaba el camino hacia Hegel. El único modo de superar la situación era estudiar a conciencia la "esencia de la Metafísica", y eso no lo hizo nadie hasta M. Heidegger. El estudio que el A. nos ofrece aquí sobre Heidegger, aunque no puede ser considerado como una exposición completa del pensamiento heideggeriano, es una introducción a su pensamiento total. Es presenta-

do, no sólo en la evolución del pensamiento, sino también en la persona y modos de pensar, como "existencialista". Particular interés ofrece la relación Metafísica-Teología. Sabido es que en los siglos pasados la relación era muy estrecha; Heidegger estimó que de ese modo Dios quedó encadenado a la suerte de la Metafísica: así, al caer ésta, se habló de la "muerte de Dios", ya que en efecto murió el Dios de esa metafísica. Pero Heidegger, preocupado por el pensamiento presocrático y por el pensamiento de los poetas, tiene visos de místico, aunque no expone su concepción de Dios, fuera de los atisbos que nos ha dejado sobre una Abstracción Consciente. El volumen es una tesis doctoral, muy bien llevada y aderezada.— L. CILLERUELO.

MARTIN, A. von., *Im Zeichen der Humanität. Soziologische Streitzüge*, Knecht, Frankfurt a. M., 1974, 21 x 12, 304 p.

Se reúne en este volumen una serie de artículos, hoy difíciles de encontrar del conocido historiador y Sociólogo A. von Martin. Hacen referencia a la "Humanität", como a un punto central, en especial los que están escritos bajo las amenazas del Nacional socialismo. Esta Historia y la Sociología se ocupan del hombre y no de las circunstancias y relaciones circunstanciales; sin duda están condicionadas y marcan al hombre normas inevitables, pero el hombre no es un producto de ellas. Por eso el autor rechaza tanto el Historicismo, que reniega de las normas y valores éticos, como el Sociologismo, en el que el hombre queda desarticulado. Su conocimiento de la historia contemporánea y moderna le permite hacernos ver una dialéctica interna de la historia. El hombre no queda determinado, pero es notorio que los acontecimientos se producen con causas, ocasiones, antecedentes, preparaciones. Un caso como el de Nacional-socialismo requiere un detenido estudio.— L. CILLERUELO.

MOELLER, J., *Von Bewusstsein zu sein, Grundlegung einer Metaphysik*, Grünewald, Mainz, 1962, 21 x 12, 244 p.

La metafísica de la Edad Media partía de un Infinito. Dios era el Ser, Primer Principio y Último Fin, y desde ese concepto se fijaba el sentido del "ente" y del "ser". En cambio, la filosofía moderna pretende aclarar ese sentido desde la subjetividad del sujeto, del hombre mismo. La conjunción de subjetividad e infinito aparece en el Idealismo alemán. Pero hay sin duda una conexión entre consciencia y ser, entre Ser e Infinito y ha de haber una explicación. El autor parte de la consciencia para alcanzar el ser de los entes dados, aclarando así el ser del sujeto. Esto le permite plantear el problema de la trascendencia del ser, con los problemas correspondientes: verdad ontológica, bien, sentido de la libertad. Partiendo de esa trascendencia se ensaya la subida desde los entes dados al Ser absoluto. El sujeto finito se aclara frente al Ser Infinito en su sentido último. Se ensaya así una metafísica, que sube hasta el Ser Infinito, para explicarse a sí misma desde él. El ser es un misterio para nosotros, ya que no somos el ser; pero, ya que estamos instalados en el ser, el ser nos penetra y obliga a reflexionar. La filosofía lo reconoce así; se contenta con mostrar que hay un Principio y hay un Término, que dan sentido a la existencia.— L. CILLERUELO.

SCHOPPER, W., *Das Seiende und der Gegenstand, Zur Ontologie Roman Ingardens*, Berchmanskolleg, München, 1974, 21 x 15, 142 p.

Roman Ingarden es el conocido discípulo polaco de Husserl, que dedicó su atención al campo fenomenológico de la Estética. En sus análi-

sis pretendía llegar a un conocimiento más íntimo del modo de ser del mundo real. Así llegó a fijar la distinción entre "realidad" e "intencionalidad", para alcanzar la distinción y diferencia entre ente y objeto. Schopper, en esta tesis doctoral, aderezada con el aparato universitario propio del caso, se opone al Idealismo trascendental de Husserl, y así discute a Ingarden el modo de ser del mundo real, cuando se le considera desde la Ontología. No es posible plantear ni resolver ese problema desde un simple análisis apriorístico del contenido de las ideas. No parece que la Ontología de Ingarden sea fiel a Husserl, como mera Fenomenología: introduce elementos históricos, extraños a un puro análisis constitutivo. Al hablar de Ontología, no se atiene a una reducción trascendental, dentro de la consciencia. Se le considera como legítimo discípulo de Husserl por su pasión por las profundidades del espíritu científico.— L. CILLERUELO.

SEIFERT, J., *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie*, Pustet, München, 1973, 20 x 13, 380 p.

Una vez más volvemos sobre el eterno problema de la relación entre el cuerpo y el alma. Pero hoy el tema es urgente, necesario y vivo, para enfrentarse con un Materialismo dialéctico universal, que simplifica las cosas a su gusto, sin resolver ninguna. El autor nos presenta un grueso y profundo volumen, en el que revisa, hasta dónde puede llegar la actual situación, el problema en todas sus facetas. Su preocupación fundamental es mantener la unidad de cuerpo y alma en una forma actual, que resista la crítica de quien quiera reducir el cuerpo al alma o el alma al cuerpo. Es imposible dar aquí cuenta de los temas; bastará referirse a la competencia y autoridad del autor y a la discusión constante con los autores de nuestro siglo. Es obvio que todos los conceptos utilizados (sustancia, incompleta, unión, relación, esencia, naturaleza, condición, etc.) están actualizados. En cuanto al problema escolástico *anima-forma-corporis*, el autor se remite a otro libro suyo, en el que discute paso a paso el problema. Aquí nos recuerda sólo que la postura de la Iglesia es independiente de toda metafísica aristotélica, que el cuerpo no puede ser principio de individuación del alma, sino que sería mejor decir que el alma es principio de individuación del cuerpo, y que el término "forma" necesita un largo estudio.— L. CILLERUELO.

Espiritualidad

BARBOTIN, E., *Creer*. Edc. Paulinas, Madrid 1975, 18 x 11, 178 p.

A veces es preferible callar antes que tratar con ligereza y frivolidad los problemas más serios de la existencia y de la fe. Observamos que, por lo regular, cuando en una conversación se habla, por ejemplo, de medicina, todo el mundo calla, excepto el entendido. Pero si el diálogo transcurre sobre materia religiosa, todo el mundo se siente con derecho a hablar, aunque no sepa nada de teología o de moral.

Y a esto no hay derecho. Libros como el de Edmond Barbotin ilustran sobre el particular. Viene escrito en ese estilo directo, a veces tenso, que ofrece la conversación, el diálogo de los hombres —de modo especial, jóvenes—, inquietos, preocupados y que piensan que por encima del materialismo reinante, por encima de todo confort y placer, por en-

cima de la comodidad que ofrece el mundo técnico, se sigue planteando con renovada agudeza la cuestión sobre el sentido de la vida.

El hombre, hoy más que nunca, tiene necesidad de valores supremos, de razones humanas y sobrehumanas para existir. Este libro intenta dar respuesta adecuada a las cuestiones que se plantean los jóvenes cristianos en el momento actual en que su fe trata de esclarecerse, en el momento en que se decide el profundo sentido de la vida del hombre.

El libro, bien presentado, sugestivo, con ilustraciones al principio de cada tema, abunda en testimonios de la Escritura y de hombres ilustres que han escrito sobre la existencia de Dios, el problema del mal y sobre nuestra fe en Cristo-Jesús.

Al final, la conclusión será clara: el sentido humano y sobrehumano que busca el hombre con inquietud y angustia, con ardor y con esperanza, es alguien; y ese alguien se llama JESUCRISTO.— T. APARICIO.

BASSET, B., *Orar de nuevo*, Herder, Barcelona 1975, 12 x 20, 180 p.

Alegre, sugestivo y cautivador se muestra el autor de este provechoso libro. A base de experiencias personales, y aprovechando el inmenso caudal que nos brinda el inagotable río de la historia, va ofreciendo lo más selecto de la doctrina perenne acerca de la oración, insertando, en esta enseñanza, valiosísimas aportaciones del yoga, de la meditación trascendental, de lo más exótico, sea antiguo, sea moderno. Y no se detiene en los primeros grados de la oración, o meditación; sino que llega, en su exposición, y quiere que todas las almas asciendan a las más altas cumbres de la contemplación, de la unión mística, de la transformación en Dios. No escribe el P. Basset para almas privilegiadas, excepcionales..., sino para todos los que tienen conciencia de sí mismos, de sus posibilidades y de su destino. Con gracia muy singular, salpicada de aleccionadoras anécdotas, trata los problemas de hoy y de siempre, relacionados con la oración: lugar, tiempo, modo, postura, libertad, obligatoriedad, provecho, necesidad... de la oración. Desde una pequeña isla, Scilly, parece atalayar a toda la humanidad, a la que quiere hacer llegar el consejo de Cristo: "Orad"...— M. PRIETO.

BESSIERE, G., *Jesús inasible*. Sigueme, Salamanca 1975, 18 x 12, 119 p.

El título, un poco extraño para algunos, tal vez quede aclarado con las siguientes palabras que el propio autor trae en el prólogo, y en el que trata de explicar el fin de su librito: "¿Por qué proponer esta páginas a manera de "aperitivo" antes de los textos que vienen a continuación? Porque todos esos amigos me han enseñado, cada uno a su manera, que no se puede encerrar a Jesús y que él es para siempre el espacio abierto de nuestra libertad. Jesús inasible...".

Es cierto. Leer el evangelio, es quedarse con ganas de volver de nuevo a sus páginas, pues parece como que siempre queda por terminar; como que se ha omitido algo; que algo queda por comprender. Se vuelve a leer y se siente la misma impresión. Igual que el cielo por la noche: cuanto más se mira, más estrellas se descubren.

Gerard Bessiere desea que busquemos en el evangelio como buscan los que han de encontrar. Y que encontremos como encuentran los que han de buscar todavía. Porque se ha dicho: el hombre que llega al final no hace más que comenzar. He aquí un libro sobre el evangelio de Jesús. O mejor, sobre el Jesús del evangelio. Pero en lectura amena, fácil y atractiva; para los hombres que no pueden o no tienen ocasión de penetrar directamente y en profundidad sobre el mismo.— T. APARICIO.

BLAZQUEZ, F., *La mujer es persona*. Edc. Paulinas, Madrid 1975, 18 x 11, 188 p.

Personalmente, me suena a ridículo toda esa campaña y propaganda boba que se está haciendo en este año sobre lo que se ha dado en llamar "El año internacional de la mujer". Lo mismo que, por el lado contrario, me parecen exageradas las afirmaciones que hace en sus libros esa famosa autora que se llama Esther Vilar. Tampoco es cosa del año 1975 "la defensa de los derechos de la mujer". Que se lo digan a las mujeres inglesas de hace bastantes años y a su "movimiento feminista"...

Feliciano Blázquez ha escrito un libro más sobre la mujer. Y el título nos dice ya bastante de lo que pretende: *La mujer es persona*. Sinceramente y con todos los respetos, creemos que esto no es decir nada. Sólo faltaba que hoy dudara alguien de esa verdad. Pero el autor va recorriendo las páginas de la historia y analizando el puesto que ha ocupado la mujer en la sociedad desde los días de Platón y Aristóteles, éste último considerándola como "pura materia"; y desde Pitágoras, que la identificaba con el principio del mal...; hasta llegar a Simone de Beauvoir que habla de la mujer como del "otro". "El hombre es el sujeto —dirá—, lo absoluto; la mujer por el contrario, es lo poseído, lo otro, lo ocasional".

Esto es cierto. Pero no lo es menos que ya en la misma antigüedad hubo tribus, regiones y aun pueblos donde se impuso el "matriarcado"; aunque Esquilo diga en *Las Euménides* que no es la madre quien engendra al hijo, sino que es sólo nodriza del germen como una depositaria extraña.

Me parece de perlas cuanto se dice en este libro sobre "el reconquistar el puesto de la mujer en el mundo". Pero creo que no se pueden tomar a la ligera los textos bíblicos y paulinos referentes a la mujer en un tono, al parecer, despectivos. Quien diga hoy que Pablo fue "misógino" no sabe nada de lo que el Apóstol quiso decir cuando escribía sobre aquello de que la mujer debe callar en la iglesia, etc. Hay que encajar los textos en el contexto histórico. Como tampoco estamos de acuerdo en ese citar un texto y otro, en los que la mujer queda rebajada. En la misma Biblia, a la que acude, encontramos testimonios de alabanza a la mujer. Más acertado me parece defender los derechos de la mujer partiendo de la doctrina de la Iglesia que la considera "en paridad de derechos y obligaciones con el hombre, tanto en el ámbito de la vida doméstica como en el de la vida pública". Lo cual no quiere decir que la mujer sea exactamente igual al hombre, comenzando por la misma naturaleza y organismo humano. ¿O no?... Aquí lo del Quijote: "Llaneza, muchacho, que toda afectación es mala".— T. APARICIO.

CANTINAT, J., *La Iglesia de Pentecostés*, Studium, Madrid 1975, 13 x 19, 226 p.

Con mano maestra va dibujando el autor este cuadro multicolor de la Iglesia primitiva. Y va disponiendo cada cosa en su punto, dando el merecido relieve y la debida importancia a cada elemento concurrente. La cronología y la geografía inundan de luz el acontecer histórico. El ambiente político y religioso con sus regímenes y sus sectas, ha sido descrito, con dominio, profundidad y acierto, avalado, como el resto de la obra, por multitud de estudios, trabajos, etc. que el autor deja entrever, ya que no los cita, por no salirse del estilo de esta colección. La obra comprende los veinte primeros años de la Iglesia de Cristo, sacando, de los hechos, de las palabras y de las personas... aquellas conclusiones y enseñanzas que fundamentan y legitiman la existencia eclesial y las orientaciones difundidas en todos los terrenos. Al lado del afán humano, disponiéndolo y guiándolo todo, aletea el Espíritu divino, que sopló en

Pentecostés, que iluminó en Jerusalén, que inspiró a Pedro y a Pablo y a Esteban y a Santiago... Paralelas a las fundaciones de las primeras comunidades, surgen las controversias, las disidencias, las persecuciones... Incidentes que ayudan a esclarecer más y más la existencia, la misión de los Apóstoles, el primado de Pedro, la parte de los ancianos, presbíteros, carismáticos.— M. PRIETO.

ENOMIYA-LASSALLE, H. M., *El zen entre cristianos*, Meditación oriental y espiritualidad cristiana, Herder, Barcelona 1975, 12 x 20, 80 p.

Bellísima aportación al ingente acervo de estudios que, acerca del valor y la influencia de la meditación, está reuniendo la cultura universal. Es un esfuerzo más, entre los muchos que se han hecho, para esclarecer la supremacía del espíritu sobre la materia. Pone de relieve la persistencia del deseo innato que todo ser humano siente por la felicidad. Y, para lograrla, nos ofrece este acertado trabajo de Enomiya-Lasalle abundante material, espigado en la meditación oriental y en la espiritualidad cristiana. Todo ello contribuirá a consolidar la conciencia y el conocimiento de cuantos experimentan inquietud por lo espiritual. En muchos, quizás logre despertar esa prometedora inquietud. Y a no pocos, les servirá para llegar a los más altos estadios de la unión mística, misteriosa, del alma con Dios. Tratados como el presente irán fortaleciendo las energías de cuantos luchan por su propia emancipación de lo material y por la liberación verdadera.— M. PRIETO.

OGER, J., *Cartas a Dios*. Edc. Paulinas, Madrid 1975, 18 x 11, 175 p.

Con frecuencia oímos hablar de que la juventud está cada día más alejada de Dios; de su indiferencia religiosa; de su apatía por las cosas de la Iglesia. Y uno, a fuerza de oírlo, termina por creerlo, o, al menos, duda ya de las reservas espirituales de los jóvenes de hoy.

Por eso sientan bien al espíritu y le dan cierta esperanza de que no todo está perdido páginas como las de este libro de Jean Oger, que recoge una serie de cartas escritas por chicas de 17 a 19 años de edad, y que no se distinguen precisamente por su piedad.

Es un hecho de observación que los jóvenes de hoy parecen más sensibles que los adultos a los problemas cruciales del mundo actual: la guerra, la violencia, el hambre, el racismo, la injusticia social, el erotismo, el divorcio. Leyendo estas cartas, vemos como casi todas ellas aluden a estos problemas. La guerra aparece odiosa a los ojos de todas estas muchachas. No la comprenden. El hambre que padecen miles de niños y ancianos en los países pobres hace que comprendan mejor su posición de privilegiadas. El racismo de EE. UU. subleva la indignación de la mayoría. La violencia repugna a todas. Algunas se preguntan el por qué de la delincuencia juvenil; y por lo regular, echan la culpa a los padres "que no han sabido educar y formar convenientemente a sus hijos". Muchas protestan también de la vergonzosa publicidad que exhibe a chicas medio desnudas o en poses provocativas. Y en cuanto al divorcio, lo sienten más que por los padres, por los hijos, que no tienen culpa de nada...

La segunda parte del libro es más original, si cabe, por cuanto trata de las *respuestas de Dios*, escritas por las mismas chicas, autoras de las cartas y con las que contestan a las objeciones, a los reproches, a las mismas plegarias que expresaron anteriormente. Y las contestan con sinceridad, con amplitud de miras y hasta con ribetes de buen humor, que agrada a jóvenes y mayores. Un libro de buen entretenimiento y de reflexión.— T. APARICIO.

PAONE, A., *El cristiano y la vida diaria*, Sal terrae, Santander 1975, 12 x 19, 312 p.

Ante la angustia que invade a la humanidad moderna, presenta el P. Paone un apretado florilegio de soluciones y salidas airoas, al par que provechosas en sumo grado, tanto en lo natural como en lo sobrenatural. Enseña admirablemente a ver, con seguridad y acierto, el verdadero sentido de la vida, de los seres y de los acontecimientos. Descubre, con serena perspicacia, los insospechados secretos que guarda nuestra inexplorada naturaleza humana, convidándonos reiteradamente a la profundización en el propio conocimiento, que creará en nosotros un auténtico dominio, llevándonos, como de la mano, a la más fructífera autorrealización. Este dinamismo pondrá en vías de solución la multitud de conflictos que saltan a cada paso en nuestro diario quehacer, y nos deparará acertadas soluciones ante los mil y un problemas que nos presenta la vida. Compagina a la perfección los medios naturales con los mecanismos que nos ofrece la gracia, a la luz de la fe, apoyada en la esperanza y alimentada por la caridad, con el poder asombroso que le proporciona al cristiano transformado por el amor.— M. PRIETO.

SERRA ESTELLES, F., *Por qué seguimos creyendo*. Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1975, 19 x 11, 156 p.

Este libro —ensayo lo llama su autor— intenta responder a una pregunta que debe preocuparnos a todos: ¿Por qué seguimos creyendo?... Francisco Serra Estelles, sacerdote, ocupado durante los primeros doce años de su sacerdocio en la formación y orientación de los jóvenes que deseaban ser sacerdotes o religiosos, se encuentra un buen día con el nombramiento de párroco porque, a juicio del obispo, su línea de pensamiento y actuación no coincidía con los jerarcas del momento y debía abandonar aquella labor que él mismo había organizado desde el principio.

Este joven sacerdote se encuentra ante una nueva aventura: la de crear una parroquia hoy. Ahí es nada. "Era menester cumplir con mi obligación —dirá, repitiendo a la letra las palabras de Gandhi—, sin preocuparme de la opinión de los demás. Pues siempre he creído que cada uno tiene que obrar según su propia conciencia aun cuando los demás se lo critiquen".

Y comenzó a trabajar. Y de sus experiencias como párroco sacó este hermoso libro, escrito para los que intentan vivir su fe en el mundo de hoy. El contenido del mismo son los esquemas de las homilias predicadas en su iglesia sobre el problema de la fe y lo que significa y exige ser cristiano creyente hoy.

Una segunda parte orienta —siempre en la misma línea de homilia moderna, viva y directa— sobre la credibilidad en la Iglesia, con la grave problemática que presenta hoy, enfrentándose con ese futuro incierto y los interrogantes de: "Mañana, ¿una Iglesia sin sacerdotes?"... "Mañana, ¿un cristianismo sin templos?"... Para terminar con una serie de temas predicados en distintas ocasiones y que tratan de insertar la vivencia de nuestro credo en el contexto de nuestra vida real.— T. APARICIO.

VAN STRAATEN, W., *Dios llora en la tierra*, BAC., Madrid, 1975, 10 x 18, 262 p.

Profundamente conmovido por los estragos que los modernos jinetes del Apocalipsis están causando en la humanidad, emprende el P. Weren-

fried una campaña salvadora en la que desea comprometer al mundo entero. Ha recorrido miles y miles de kms., ha visitado continentes, naciones y pueblos y ha conversado con gentes menesterosas y con magnates del poder, del oro y de la ciencia. Por eso ha escrito este libro dramático, ameno, interesante, que hace llegar el mensaje de Cristo a todos los corazones: "Lo que hicisteis por uno de éstos... Lo que no hicisteis... Tampoco por Mí lo hicisteis"... Plástico, igual que un celuloide impresionado, este libro nos permite ver, en toda su crudeza, escenas de la vida dura, lacerante, en Europa y Asia, en Latinoamérica y en Africa, en el paraíso capitalista y tras el telón de acero. Recuerda el enjambre de jóvenes quinceañeras que matan su hambre con el pan de la prostitución, las manadas de lobos humanos que se despedazan disputando un mendrugo de pan y los millones de muertos por la indigencia, por la superabundancia, por la vesania y por los refinamientos de la técnica... Y para todos pide desde una onza de tocino —cuando reunió toneladas, conquistó el honorífico título de "P. Tocino"— hasta camiones y tractores. Optimismo, comprensión y amor a Dios y al prójimo siembra este libro.— M. PRIETO.

XIRINACS, Ll. M., *Sujeto*, Sígueme, Salamanca 1975, 12 x 21, 246 p.

Una nueva sinfonía, que suma sus acordes al concierto inenarrable entonando al gran bien de la paz, es este denso libro de Xirinacs. Y en esta sinfonía mezclan sus voces las moléculas y los hidrocarburos, los vertebrados y los asteroides, el riego sanguíneo y la flora variopinta, la filosofía y los espíritus, la técnica más perfecta y la mística más elevada. Xirinacs es un científico, un historiador y un creyente. Y sabe arrancar arpegios embelesadores a la bioquímica, a la política y a la fe, con el fin de insertarlos en el ingente pentagrama que sirve de anillo esponsal al globo terráqueo y que llevará admirablemente impresa, la palabra paz. Bien dice al autor que este libro es una "meditación delirante a propósito de una fuente llamada Fuente de la paz", porque tiende a fundar una paz verdadera, en la que no haya lobos y ovejas, porque ya podremos llamarnos todos hermanos. A esto quiere encauzar todos los elementos del reino vegetal, animal y racional... con todos sus entronques, ramificaciones, derivados y aplicaciones.— M. PRIETO.

RAD, G. von, *Sermones*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1975, 14 x 21, 196 p.

Partiendo de textos bíblicos, muy bien seleccionados, el autor platica, discurre y saca provechosas conclusiones, apropiadas al auditorio que lo escucha —universitarios— a los tiempos que corren —materialistas, hedonistas y a las circunstancias de una época —la posguerra. Hace hincapié en aquellas verdades más trascendentales, como la muerte, la resurrección..., y en aquellas virtudes más necesarias, al par que más abandonadas, como la fe, la esperanza... Invita a practicar el amor universal, sin discriminaciones, y tanto más efectivo y afectivo, cuanto más comprensivo y racional. La renovación de la humanidad viene de Dios, por medio de su único Hijo, encarnado en los hermanos, todos los hombres. La palabra de Dios sigue resonando en nuestras almas, que la recibirán jubilosas y la harán fructificar al ciento por uno, hasta alcanzar la vida eterna. Estos sermones son lecciones bíblicas asequibles a todas las inteligencias, provechosas a todas las voluntades.— M. PRIETO.

RAGUER, H. Y otros, *23 Institutos Religiosos, hoy*, E.P.E.S.A., Madrid, 1974, 17 x 23, 542 p.

Denso y voluminoso es este libro conmemorativo del XXV año santo

1975. Preparado concienzudamente por representantes cualificados de 23 Institutos Religiosos, es una verdadera síntesis de la vida religiosa en sus variadísimas facetas. Y es una prueba fehaciente de la vitalidad, siempre nueva, de la Iglesia de Cristo. Para seguir más de cerca al Divino Redentor, muchos santos y santas escudriñaron caminos certeros, seguros... que miles y miles de personas han querido hacer suyos, fiándose de tan señeros adalides y confiándose a tan expertos capitanes. Así han quedado plasmadas, en el más maravilloso lienzo, las múltiples actividades, a cuál más benéfica, que ejerce la Iglesia católica. Y este libro nos pone de relieve el valor, el significado y la actualidad de los Institutos Religiosos. Ajustándose a un temario, que abarca cuanto valora y anhela la humanidad hoy, van contestando los autores de estas 23 monografías, con datos históricos, aportaciones permanentes, hechos aleccionadores, ejemplos elocuentes... a la mil y una inquietudes del espíritu. Y nos muestra las diversas modalidades que pueden apreciarse en los métodos, reglas, aplicaciones, etc. de los distintos Institutos, demostrando la abundantísima riqueza, dentro de la más fructífera variedad, en el seguimiento de Cristo, "ya entregado a la contemplación en el monte, ya anunciando el reino de Dios a las multitudes, o curando a los enfermos y pacientes y haciendo bien a todos, siempre, sin embargo, obedeciendo a la voluntad del Padre que lo envió". En este libro verán todas las almas una luz que ilumine el camino abierto a sus aspiraciones. Y verán todos los pueblos la magna obra que la Iglesia de Cristo ha realizado y sigue realizando en el ámbito de la espiritualidad, de la cultura, de lo social y de lo económico, de la fraternidad y de la paz, de las ciencias y del progreso, del ecumenismo y de las gestas misioneras, de la evolución ético-política y de la indefectible doctrina de la santidad. Van precedidas estas magníficas monografías de un prólogo galeato del ilustre Cardenal Tabera, y seguidas por una carta del P. Luis Gutiérrez, presidente de la Conferencia, que hace una breve exposición de los Religiosos en España.— M. PRIETO.

ROYO, M. A., *La oración del cristiano*, BAC., Madrid 1975, 10 x 17, 208 p.

El P. Royo Marín hace una exhaustiva exposición de la que es, por antonomasia, la oración del cristiano: el Padre nuestro. Y la expone tan acertadamente, que se acredita como el profundo teólogo ya conocido por sus densas obras. Divide este trabajo en dos partes, tratando, en la primera, de la oración en general, con sus amplias disquisiciones sobre la naturaleza, necesidad, eficacia, formas y grados de la misma, apuntando, de paso, las dificultades, escollos, etc. que encontrarán los que a la oración se dediquen. En la segunda parte expone el sabio dominico las peticiones del Padre nuestro, con abundancia de explicaciones, citas valiosísimas y aplicaciones concretas a la vida del cristiano que busca identificarse con Cristo. Este libro del P. Royo Marín ayudará a comprender mejor la oración que nos dejó el Señor y a sacar de ella las lecciones que guiarán los pasos del que aspire a escalar los más altos grados de la perfección cristiana y las más encumbradas cimas de la santidad. Felicitación especial merece la prestigiosa editorial BAC por la magnífica presentación, en su serie minor, de esta valiosísima obra.— M. PRIETO.

CAPÁNAGA, V., *Agustín de Hipona, Maestro de la conversión cristiana*, BAC., MADRID, 1974, 23 x 15, 476 p.

Maravillosa sorpresa ésta, que nos ofrece el P. Capánaga, al darnos una obra maestra acerca de S. Agustín, a quien viene estudiando desde su juventud. Renuncia a los caminos ordinarios de la mera biografía, ya

que unas veces la vida externa se lleva la parte del león, y otras veces se produce una vivisección continua, al pasar de Agustín a sus libros, o de los libros a Agustín. Ha preferido ir directamente al estudio de la "vida espiritual" del gran doctor, para organizar un cuerpo de doctrinas espirituales, que realmente constituyen una "espiritualidad" característica. Para ello, ha escogido un centro fundamental, la "conversión", seguida del movimiento constante por ella producido o dialéctica, en un perpetuo bracear dentro de la Circunstancia (agonía). Con esta profunda articulación desenvuelve una suerte de sistema, que no es mera psicología o sociología, sino Teocentrismo y Cristocentrismo teológicos, ya que tanto S. Agustín como el A. van buscando en la Historia y en la Ciencia (Psicología-Sociología) la acción divina y la acción cristológica. De ese modo, la obra se divide en tres partes; I) Agonía espiritual de S. Agustín; II) Orígenes de la espiritualidad nueva; III) Espiritualidad de la conversión continua. Todos lo que podríamos llamar "tópicos agustinianos" van desfilando aquí delante del lector; pero no como tópicos sino como partes de un todo, partes llenas de sentido y de valor nuevo, a la misma luz del Todo. El estudio de S. Agustín es directo y personal. Junto a los pasajes y textos conocidos y divulgados, aparecen textos sorprendentes, que definen el sentido y la actualización posible de las doctrinas. Por eso el gran Doctor, aunque tan antiguo, es siempre nuevo como se ve en este libro del P. Capánaga. Los textos son tan profundos que parecen salirse de la corriente de lo efímero para colocarse en la orilla del gran Río y servir de faro, signo eficaz y aviso a los navegantes. Se diría que el P. Capánaga ha pretendido construir una Suma de Espiritualidad agustiniana. Su estilo es cálido y vivo; de ese modo el grueso volumen se lee sin cansancio, y se vuelve a leer con provecho. Tenemos que felicitar al A. y también a la BAC. por un éxito tan sorprendente en nuestra lengua castellana. No sólo es un libro de estudio, sino también un libro espiritual que llega al corazón. Y no sólo va dirigido a los devotos, sino también a los especialistas; todos sacarán de él gran provecho.— L. CILLERUELO.

RESTREPO, I., *Taizé, Sígueme*, Salamanca, 1975, 13 x 21, 478 p.

La comunidad de Taizé está despertando interés especial en el mundo del espíritu y en el ámbito religioso. Jóvenes y adultos, célibes y casados, buscan la realidad y la verdad de Taizé. El P. Iván Restrepo, jesuita colombiano, ha querido reunir, en este valioso volumen, cuanto hay de cierto acerca de los orígenes, finalidad, métodos, reglas, mensaje, criterios, medios, vínculos, propósitos, aspiraciones... de los fundadores y componentes de la comunidad de Taizé. Y para lograr más fielmente su cometido, se ha ido a vivir, durante varios años, con los hermanos de esa comunidad y ha rebuscado en los escritos primitivos, en los apuntes originales, leyendo y entresacando lo más importante que sobre este tema se haya consignado. Ha entrevistado reiteradamente al fundador y ha grabado sus prolongadas conversaciones repletas de datos inéditos, secretos cuidadosamente guardados y confidencias reveladoras. De todo esto ha sabido entresacar lo que constituye verdaderamente la comunidad de Taizé. Vemos perfectamente reflejados los anhelos del espíritu, la realización de tímidos proyectos y la consolidación de humildes ensayos, apoyados en normas, compromisos, consagración, celibato, oración, fraternidad, entrega y realización. El P. Restrepo ha logrado plenamente su propósito.— M. PRIETO.

CURTY, Ch., *Dans le feu de l'esprit. Expérience de la prière.* Editions Franciscaines, Paris 1974, 11 x 18, 206 p.

Forma parte de una colección de espiritualidad —Présence de Saint François— editada por los Franciscanos franceses. Son temas sencillos y profundos al mismo tiempo, modernos en su expresión y eternos en su contenido. El estilo literario es, a un tiempo, poético, catequético y afectivo, apto para enseñar y para mover a la oración.— A. PEREZ.

REY, K. G., *La imagen maternal del sacerdote.* Studium, Madrid, 1974, 13 x 21, 148 p.

Es el resultado de una encuesta científica, realizada en 1961 con 263 sacerdotes y seminaristas de ambos cleros, suizos a lo que parece. De un cuestionario más amplio, el estudio se reduce al influjo de la madre en la vocación sacerdotal. Aunque las circunstancias en que se realizó la encuesta (en 1961, en Suiza, en ambientes seminarísticos y religiosos de la época son muy diversas de las circunstancias actuales de un seminario español, interesan de verdad los resultados de esta investigación. Y todo educador de seminaristas debe conocer los estudios de esta clase.— A. PEREZ.

Históricas

ARBELOA, V. M., *Aquella España católica.* Sígueme, Salamanca 1975, 13 x 21 374 p.

Elementos de muy variado color, fondo y significado, componen este libro, que viene a ser un documentado estudio sobre la determinante religioso-política en España. Aduce el autor testimonios extraídos del más variado estamento: desde el refranero español, hasta el concordato, pasando por "El motín", Torrubiano, el liberalismo, la dictadura, el obrerismo, los socialistas, clericales y anticlericales, la jerarquía y los regionalismos... Puntos de reflexión que habrán de ser tenidos en cuenta a la hora de programar el futuro. Lecciones de la historia española para una planificación de cara a lo internacional. Algo que debe privar, cuando se trate de la estructuración, en la gran Europa, de lo que constituye el orquestado concierto al que, ávidamente, se aspira. Abundan los datos interesantes que estudiosos insaciables podrán aprovechar para información, ilustración y posibles elucubraciones.— M. PRIETO.

BALLARIN, J. M., *Francesco.* Sígueme, Salamanca 1974, 18 x 12, 232 p.

Francesco es un libro que nos habla del "poverello" de Asís. Pero el lector no debe esperar un estudio científico sobre esta figura de la Iglesia medieval. Ni siquiera un estudio biográfico en el rigor de la expresión. Ya hay bastantes, y yo recuerdo el que leí, hace ya algunos años, debido a la pluma de nuestra inmortal escritora y novelista Pardo Bazán.

Se trata de un libro poético. De una contemplación del impacto del pobre en nuestro tiempo, la búsqueda de la inocencia, el clamor del profeta. Ballarin nos describe la ciudad de Asís, "ciudad poética, pequeña, también con medida"; con su catedral, su plaza y casa comunal; hasta con su templo y teatro romanos. Describe también la familia del mercader de paños, Pietro Bernardone, y de Dama Pica, la provenzal que le dio

un hijo, Giovanni, nacido no en la rica alcoba, sino en el establo...

A este Giovanni, menguado de cuerpo, grácil, delgaducho, vivaz, arrebatado, generoso, poeta, que habla la lengua de Oc, pronto le llamarán todos "Francesco". Y se hará famoso en la guerra contra Perugia, en la que cae prisionero. Pero, cautivo y todo, no pierde el humor ni la buena compañía.

Más tarde, camino de otra guerra, la de Puglia, se encuentra con el Señor y se hablan "de caballero a caballero". Manirroto, Francesco queda desnudo ante el obispo de Asís. Desnudo tal como nació; hasta el punto de que el bondadoso prelado le cubre con su capa. Francesco se ha hecho juglar de Dios y los mozalbetes ya no le apedrean.

Hermoso libro este de J. M. Ballarín, cuyo original ha sido escrito en catalán, y cuyos personajes son enteramente catalanes, con aire mediterráneo. Como mediterráneos son los paisajes. Como lo es San Francisco. Todo ello muy actual, para nuestro tiempo, pero con el encanto y poesía que le da el mensaje cristiano del "poverello" de Asís.— T. APARICIO.

DEUEL, L., *Kulturen vor Kolumbus*. Das Abenteuer Archäologie in Lateinamerika. C.A. Beck, München 1975, 22 x 14, 391 p.

Se trata de una traducción del inglés al alemán por K. Eberhardt y G. Felten para dar a conocer a los lectores de habla germánica las culturas precolombinas y los valiosos restos que se conservan con 56 grabados o fotografías, incluidos dos mapas, para una mejor comprensión del texto. Después de una breve introducción se presenta a Humboldt como el segundo Colón, descubridor de nuevas culturas en América. Sigue una colección documental de diversos autores y especialistas sobre culturas precolombinas: Chimú, Nazca, Inca, Quechua, Chibcha, Maya, Azteca etc. Junto con las historias amenas hay aportaciones lingüísticas, etnológicas y religiosas. Lo mismo que otros libros de la misma colección, pretende ofrecer en forma de síntesis general las maravillas de latinoamérica sirviéndose de buenas colaboraciones de especialistas en la materia. Aunque el texto va sin notas, al final se citan las fuentes utilizadas y se da un índice de materias para facilitar su manejo. Sus láminas y buena presentación hacen agradable la lectura.— F. CAMPO.

MARTI GILABERT, F., *La abolición de la Inquisición en España*. Eunsa, Pamplona 1975, 15 x 22, 358 p.

La colección *Historia de la Iglesia* de la Universidad de Navarra nos ofrece este libro, que nos describe cómo desapareció la Inquisición fundada en 1478 a instancia de los Reyes Católicos para salvaguardar a la fe y unidad en España. En el siglo XVIII esta institución era considerada anacrónica por los enciclopedistas, que propugnaban la libertad religiosa y la indiferencia por parte del Estado. El primero en abolirla fue Napoleón el 4 de diciembre de 1808. Las Cortes de Cádiz el 22 de enero de 1813, después de prolongadas y violentas discusiones, votaron por mayoría la incompatibilidad de la Inquisición con la nueva Constitución y que la jurisdicción sobre el delito de herejía debía ser confiada a los tribunales episcopales mediatizados de hecho por el Estado. Fernando VII a su regreso en 1814 restableció la Inquisición. Tras el levantamiento liberal de 1820 se abolió de nuevo, y ya no volvió a restablecerse al triunfar la reacción absolutista, aunque algunos tribunales episcopales funcionaron bajo el título de Juntas de fe. Finalmente en la regencia de María Cristina se confirmaba su desaparición. El tema de la Inquisición sigue siendo apasionante con sus defensores y detractores. Para comprender bien esta institución hay que juzgarla con la mentalidad de la época que la vio

nacer, su desarrollo y modo de proceder. Después de las obras de Bernardino Llorca y Miguel de la Pinta Llorente hacia falta un libro sobre su abolición.— F. CAMPO.

SAN AGUSTIN, G. de, O.S.A. *Conquistas de las Islas Filipinas* (1565-1615). C.S.I.C. Madrid 1975, 24 x 17, 790 p.

Gracias a la paciente y valiosa intervención del Padre Manuel Merino O.S.A., las crónicas agustinianas del lejano Oriente se ponen al día y dejan de ser un libro raro, lo mismo que las *Crónicas Agustiniánas* del Perú de los Padres Calancha y Torres. La conquista espiritual y temporal de Filipinas en lo admirable y maravilloso es quizás lo mejor de la colonización española con una proyección netamente misionera.

En la introducción, el P. Merino aclara un poco la figura bastante enigmática del Padre Gaspar de San Agustín. Lo que se da como hipótesis o probable ha sido confirmado por nuevos documentos hallados por el mismo Padre Merino en el Archivo de la Provincia de Filipinas en Valladolid. En este volumen XVIII de la *Biblioteca Misionaria Hispanica*, Serie A, del Departamento de Misionología Española, se nos narra en estilo clásico, ameno y conciso cómo se llevó a cabo la conquista y evangelización de más de siete mil islas, denominadas Filipinas. Aparecen como en una película las hazañas, los nombres de los grandes pioneros como Legazpi y Urdaneta, los soldados, misioneros y colonos que aunando la cruz, y la espada hicieron posible la civilización y adoctrinamiento de los aborígenes con idiomas diferentes, que procuraron aprender, respetar y fomentar. Aunque trata principalmente de las labores misioneras de los Agustinos, no descuida el autor la obra de otras órdenes religiosas, que procura resaltar con seriedad e imparcialidad. Las *Conquistas de las Islas Filipinas* son la mejor síntesis de las crónicas anteriores, que hace suyas el autor en lo que tiene de verdad histórica. Queda aún pendiente la segunda parte en la que continúa laborando con tesón el Padre Merino, quien además de la introducción ha puesto algunas notas complementarias y un índice de personas, lugares y cosas notables. Al felicitar al Padre Merino por esta edición, no dudamos de que con su encomiable dedicación a la labor de investigación sobre la obra del Padre Gaspar de San Agustín, aportará nuevos datos en el futuro junto con la segunda parte de *Conquistas de las Islas Filipinas*.— F. CAMPO.

SAN ROMAN, J. V., *Perfiles históricos de la Amazonia peruana*, Ediciones Paulinas, Lima 1975, 14 x 21, 240 p.

Fruto de intensa búsqueda en los anales históricos de la Amazonia peruana, este libro del P. San Román es un estudio serio, profundo, científico y ampliamente documentado, acerca de los grupos nativos de los ríos Napo y Amazonas. La etnología, la antropología, la economía y la política de aquellas gentes encontradas por Orellana al descubrir el río Grande, son analizadas certeramente por el P. San Román. Y a base de esos datos, va perfilando un razonamiento sereno de la labor misionera llevada a cabo por Jesuitas, Franciscanos, Agustinos... Deslinda perfectamente los distintos sistemas, las varias estructuras, las épocas azarosas y los períodos calamitosos, así como los casos conflictivos que han dejado huella indeleble en este conglomerado selvático: Explotaciones primitivas, apogeo del caucho y crisis del mismo, depresión económica, aparición del petróleo, etc. Este libro será indispensable para todo el que aspire a saber la realidad de la gran reserva que atesora la inmensa Amazonia. Una reserva económica y espiritual, que presente configuración

propia, determinante frente al vertiginoso desenvolvimiento socio-económico-cultural de América y del mundo. Junto a las aportaciones más depuradas por la crítica, se valoran los relatos pintorescos de las costumbres ancestrales de aquellos aborígenes. Más de cuatrocientos grupos humanos, con sus correspondientes culturas, forman el variadísimo mosaico que puebla la Amazonia. Y aunque el P. San Román ofrece más datos científicos que anecdóticos, ha salpicado su libro con interesantes descripciones que dan a la obra un encanto especial y una amenidad embrujadora. Costumbres, ritos, tradiciones y mil curiosidades que los primeros historiadores cuidaron muy bien de consignar en sus crónicas, concurren a la formación de esta verdadera síntesis del panorama selvático que nos presenta el P. San Román. La selva impone, embelesa, cautiva y embruja al que se asoma a su impenetrable inmensidad. Por eso, no es de extrañar que este sabio agustino haya sido suavemente aprisionado por los finos lazos que van tejiendo la urdimbre científica, social y religiosa en que se agita y vive, convulsionada, la Amazonia. Los años de ministerio en la cosmopolita ciudad de Iquitos, la entrega incondicional y generosa que, de sí mismo ha hecho en pro del bienestar de estas amabilísimas gentes, le han llevado hasta el extremo, dándose totalmente, sin regateos. Aumentar el valor de este libro, los mapas, los dibujos, los gráficos y cuadros sinópticos que, oportunamente intercalados, ilustran, complementan y resumen la abundancia de materiales que enriquecen, cual joyas de inapreciable tesoro, esta magna obra del P. San Román. No dudamos de la rápida difusión que tendrá este imprescindible libro entre los que gustan de la verdad y de la belleza. Notamos, en la bibliografía, ausencias tan lamentables como la del P. A. Villarejo.— M. PRIETO.

ZIZOLA, G., *La utopía del Papa Juan*. Sígueme, Salamanca 1975, 13 x 21, 494 p.

Vivimos en momentos poco propicios para hablar de utopías religiosas, cuando la realidad se impone dando lugar a paradojas históricas. Se toma aquí la palabra "utopía" como desafío histórico, como fe y como lucha por la transformación del mundo. El Papa Juan, el Papa bueno, ha dado rayos de luz y de esperanza a los creyentes de un mundo en crisis, especialmente a los cristianos o católicos, que tratan de renovar la Iglesia en el mundo para que sea más espiritual, evangélica y humana. El autor, después de haber revisado alguna documentación inédita, junto con lo que ya era del dominio público, centra su investigación en torno a cuatro puntos: 1.º El Papa Juan y la paz. 2.º El Papa y el deshielo. 3.º El Papa Juan y el Concilio Vaticano II. 4.º Duración de una utopía. A estos cuatro puntos corresponden los cuatro grandes capítulos de la obra. El aggiornamento del Papa Juan XXIII ha hecho evolucionar y corregir a una Iglesia que parecía inmóvil y perfecta. En este libro se nos da un esbozo bastante completo de la personalidad, ideario y utopías del Papa bueno. Sin querer hacer una biografía de Roncalli, a los diez años de su muerte, se nos da una imagen auténtica de su pontificado con opiniones personales, que lejos de aminorar agigantan la personalidad de un hombre a quien el pueblo desea ver en los altares.— F. CAMPO.

RADICE, G., *Pío IX e Antonio Rosmini*. Editrice Vaticana. Città del Vaticano 1974, 14,30 x 17, 343 p.

Pío IX y Antonio Rosmini Servati, dos personajes en la historia, con afinidad espiritual y que, sin embargo, parecieron separados y opuestos. Las circunstancias históricas de la Iglesia, como poder espiritual y políti-

co a la vez, eran las más propicias para que aun personas de reconocida superioridad espiritual pudieran haber tenido sus encuentros. En efecto, en este caso las relaciones entre estos dos hombres grandes, con sus más y sus menos, pueden ser vistas a través de cuatro fases principales: la colaboración política, la condena de "Las cinco llagas" y de "La constitución civil según la justicia social", el "Dimittantur" y la defensa de la ortodoxia de los escritos del filósofo. En la primera fase el Rosmini ofrece espontáneamente su colaboración en lo político para bien de la Iglesia, siendo tan apreciada ésta por Pío IX que llegó a ofrecerle el cardenalato. Puntos de vista diversos en el aspecto político prepararon los puntos de fricción. En una segunda fase la condena de la obra "Las cinco llagas", condena más de tipo político que por razones de herejía, fue un acto de gobierno que, a pesar de su odiosidad, no implicó la ruptura de relaciones entre los dos, ya que Pío IX siguió distinguiendo a Rosmini con su afecto, teniendo como contrapartida en Rosmini una filial sumisión a la sentencia. En tercer lugar una serie de acusaciones contra las doctrinas enseñadas por Rosmini en sus obras obligó a Pío IX a mandar hacer una revisión de las mismas. De los ocho votos emitidos, siete de ellos resultaron favorables y sólo uno en contra. Todavía hubo una cuarta fase en que Rosmini tuvo que gustar las hieles de la contradicción cuando, a pesar del "Dimittantur" favorable respecto de sus obras, sus adversarios intentaron de nuevo echar por tierra la ortodoxia de Rosmini. Y aquí de nuevo también Pío IX tuvo que salir en defensa del "uomo dottissimo, obediëntissimo, esemplarissimo", confirmando de esta manera y ya en los últimos días del filósofo de Rovereto la estimación constante con que Pío IX honró al que fue, por otra parte, un sacerdote reconocido por su santidad no común.— F. CASADO.

SCHNEIDER, C., *Die Welt des Helenismus. Lebensformen in der spätgriechischen Antike*, C-H-Beck München, 1975, 22 x 15, 366 p.

El Helenismo, como el Renacimiento, dio las más altas personalidades buenas y malas. Pero tales personalidades sólo tienen sentido y valor dentro del hombre medio y del pueblo de esas épocas. Un estudio apropiado pone de relieve las peculiaridades del lenguaje, la relación con la Naturaleza, las relaciones sexuales. El Helenismo fue pues una nueva cultura: ofreció nuevos presupuestos y posibilidades, desarrolló la alegría, la moda en el vestido y la habitación, el lujo y el placer afinados, la educación y la cultura. La vida profesional fue acentuada y diferenciada; sin embargo, la vida social fue uniformada mediante el juego y la danza, el deporte y los viajes, las fiestas caseras y públicas. ¿Qué pensaba el Helenismo sobre la muerte? El A. utiliza este tema precisamente para hacer ver la profundidad y el colorido fascinantes de los intentos de mística, gnosís, misterios, y demás ensayos para superar la angustia terrenal. El libro va adornado con 20 hermosas y bien elegidas placas fotográficas y es presentado con lujo.— L. CILLERUELO.

SCHWIND, M. etc., *Religionsgeographie*, Wissenschaftl. Buchges., Darmstadt, 1975, 20 x 13, 404 p.

La Geografía de la Religión parece una disciplina nueva, y casi una disciplina en formación. Se suponía que era la parte más dura y molesta de todas las "geografías" regionales, y se la asimilaba de antemano a una Geografía de la Cultura, o como una parte de la misma. Pero no podría justificarse sino contando con un contenido u objeto propio, separándola precisamente de las Ciencias de la Cultura y de las Ciencias de la Religión. Así se fijó ese objeto propio en la extensión o distribu-

ción espacial de las Regiones. Ese tema se enuncia en tres palabras y sin embargo implica numerosos y grandes problemas. Por eso, se ha encomendado un tratado completo a estos 18 autores que se reparten las materias y estudian los diversos aspectos de los problemas geográficos de las religiones. El libro presenta una indudable utilidad, no sólo para la historia de las mismas religiones y su diferente extensión en diferentes periodos de la Historia, sino también para la actualidad, y el continuo evolucionar de las estadísticas en cada nación o continente. El libro tiene además la ventaja de ofrecernos una bibliografía abundantísima y apropiada. Está presentado con limpieza y dignidad.— L. CILLERUELO.

BENGTSON, H., *Herrscher gestalten des Hellenismus*. C. H. Beck, München, 1975, 15 x 23, 343 p.

Los estudios sobre el helenismo en la variedad de sus aspectos se han visto multiplicados en lo que va de siglo. La presente obra ha emprendido el camino de la biografía. Su objeto lo forman doce de las personalidades más salientes de aquel periodo tan pródigo en ellas, comenzando por Tolomeo I, rey de Egipto y dando término con la biografía de la última reina de aquel país, Cleopatra VII. Los personajes han sido escogidos en modo tal que del conjunto resulta una visión bastante completa en el tiempo y en el espacio de aquel periodo. No en vano el autor se ha esforzado en situar a cada uno de los monarcas biografiados dentro de un amplio contexto histórico.

La edición es óptima y con numerosos apéndices: tablas de reyes de cada una de las grandes familias, árboles genealógicos, tabla cronológica. A cada personaje estudiado le precede la imagen correspondiente tomada de la numismática contemporánea.— P. de LUIS.

Psicología y Pedagogía

MEIERHOFER, M., *Los primeros estadios de la personalidad*. Herder, Barcelona, 1975, 14 x 21.6, 184 p.

A nadie se le oculta la importancia enorme que tiene el desarrollo normal y equilibrado de un niño para la formación de la sana personalidad del adulto. La autora de este libro que tratamos de reseñar sabe, por experiencia, que la profilaxis de los trastornos nerviosos y de los defectos del desarrollo debe comenzar en la primera infancia. Por eso, nos presenta un manual de psicohigiene infantil válido para todos, porque está escrito con la máxima claridad y sencillez, equilibrando perfectamente lo teórico y lo práctico. Pone a nuestro alcance su dilatada experiencia terapéutica, pedagógica y maternal.

Recomendamos este librito a los padres de familia, especialmente, ya que les ayudará a conseguir el sano desarrollo de sus hijos pequeños desde los puntos de vista físico, espiritual y caracterológico y prevenir cualquier posible evolución defectuosa. Es una guía estupenda para que los padres puedan acompañar a sus hijos desde los primeros pasos de su vida, que serán decisivos para su desarrollo.— E. ALVAREZ.

MORIN, L., *Los charlatanes de la nueva pedagogía*, Herder, Barcelona, 1975, 12.2 x 19.8, 232 p.

El joven filósofo de la educación de la universidad de Quebec escri-

be este libro con la pluma mojada en vinagre. Arremete con agresividad, con sinceridad y con valentía contra todas aquellas formas degradadas y decadentes de la educación contemporánea. Es una protesta enérgica contra los que enseñan que la ignorancia es ciencia y que creer conocer es saber. Critica duramente ciertos sistemas americanos y pone en guardia a los europeos, ya que también éstos empiezan a ser invadidos por la marea negra del "decir es saber".

Es muy posible que a veces caiga él mismo en esa "opinionitis" que él denuncia. Pero, al menos, ha tenido la valentía de poner al descubierto toda esa literatura barata que, dentro y fuera de las aulas, está haciendo un daño espantoso a la educación. Tiene el mérito de hacernos reflexionar y cobrar conciencia sobre los peligros que amenazan la educación del hombre moderno.

De ahí que el presente libro atraiga la atención del lector, porque, aparte de su estilo vivo, de sus paradojas llenas de sentido común, de las despiadadas críticas de algunos intocables, es fácil que provoque la discusión y la polémica entre sus lectores.— E. ALVAREZ.

OERTER, R., *Moderna psicología del desarrollo*. Herder, Barcelona, 1975, 16,1 x 24,7, 476 p.

La psicología del desarrollo psíquico del hombre es un tema apasionante, que interesa a todos: profesores, educadores, padres de familia, etc. El presente libro trata de darnos una visión, justa y precisa, de la situación actual del desarrollo del ser humano.

En su exposición, como el mismo autor nos dice, se propone afirmarnos en una base empírica y presentar una formulación teórica satisfactoria y una explicación de los hechos observados, cuya descripción formal es necesaria en la psicología del desarrollo.

Para la consecución de una segura base empírica de las líneas del desarrollo psíquico, tiene muy en cuenta la bibliografía anglosajona sobre el tema.

El libro está perfectamente estructurado en cuatro partes: En la primera nos habla sobre la teoría del desarrollo psíquico del hombre, con sus leyes generales, predisposición congénita, etapas, etc. En la 2.^a y 3.^a estudia las motivaciones y actitudes, respectivamente; dos aspectos básicos en la psicología del desarrollo. Y en la cuarta plantea el desarrollo de la inteligencia, dedicando especial atención al sistema de Jean Piaget. No falta en esta última parte un estudio muy interesante sobre el desarrollo del lenguaje, por el papel fundamental que desempeña dentro de las actividades intelectivas específicas del hombre.

Francamente, no podemos menos de aconsejar esta obra a todos aquellos que sienten interés por este problema tan importante como es el desarrollo psíquico del ser humano.— E. ALVAREZ.

CORNELLA, A., *Aptitud mental y rendimiento escolar*, Herder, Barcelona, 1975, 14 x 21,6, 360 p.

Cualquier libro sobre evaluación en el campo escolar es bien acogido hoy día y más aún si viene garantizado por la firma de una autora que ha dedicado todos sus esfuerzos y sus estudios a esclarecer el misterio de las aptitudes mentales y encontrar los métodos más adecuados para evaluar de forma objetiva el rendimiento escolar del alumno. Es el caso del presente libro, al que auguramos un éxito seguro.

Se trata de un manual excelente sobre el problema de la evaluación en el campo escolar y se refiere de una manera especial a la preparación o selección de instrumentos que comprueben si se han logrado los objeti-

vos fijados en la educación. También hace referencia al empleo de los resultados para ayudar al alumno en su proceso de aprendizaje y en la realización de todas sus potencialidades.

La misma autora nos dice que intenta con su obra una revisión a fondo de los métodos de evaluación que están actualmente en uso, una experimentación más rigurosa de las técnicas de la enseñanza y una discusión entre maestros y psicólogos sobre la naturaleza de la inteligencia y sobre los factores que favorecen o que obstaculizan su desarrollo.

Aporta la copiosa experiencia de anglosajones y norteamericanos en este campo y lo llevado a cabo en Italia.— E. ALVAREZ.

PAULUS, J., *La función simbólica y el lenguaje*, Herder, Barcelona, 1975, 14 x 21.6, 156 p.

El autor del presente trabajo comienza estudiando las funciones representativas o simbólicas, dentro de las cuales destaca el lenguaje, del cual nos da una visión general y cuya originalidad trata de investigar. Para ello, pone a nuestro alcance los estudios de los lingüistas, con todo el grado de madurez alcanzado hoy día. Dedicó luego un amplio capítulo al análisis semiótico de la lengua, exponiendo y criticando la semiología de F. de Saussure y la teoría de los signos. Una vez que aclara en qué consiste la lengua, estudia con qué objetivos es ésta actualizada en la palabra y empleada en las frases del discurso.

Nos habla, finalmente, de los retrasos y trastornos del lenguaje, haciendo notar hasta qué punto las distinciones del clínico se dan la mano con las del psicolingüista.

Interesante trabajo para los que se dedican al estudio o enseñanza del lenguaje, puesto que brinda al lector cuanto debe conocer el psicólogo sobre los progresos actuales de la lingüística. Está escrito con maestría y claridad.— E. ALVAREZ.

KÖHLER, Hans, *Teología de la Educación*, Studium, Madrid, 1975, 13 x 21, 216 p.

No es un manual de Teología de la Educación, sino una reflexión, moderna y profunda, sobre las relaciones de la teología con la pedagogía y sobre la incidencia que la verdad revelada tiene en los temas fundamentales de la educación: fin de la educación, imagen del hombre, relaciones persona-mundo, relaciones del hombre con los demás. Es positivo el estudio y contraste que hace de las grandes ideologías pedagógicas (idealismo, vitalismo, existencialismo, materialismo dialéctico), aprovechando en su caso lo que en ellas se encuentra de positivo y asimilable. El resumen final, claro y profundo, es un buen regalo para el lector, que quedará satisfecho de esta obra.— A. PEREZ.

RUCHER, E., *Intenta conocer tu cuerpo*, (el hombre en cifras). Studium, Madrid, 1975, 11 x 18, 130 p.

No es un libro de exposición científica, ni siquiera de divulgación, sino de curiosidades sobre la composición y funcionamiento de nuestro organismo, a base de cifras, escalofrantes por cierto, y de comparaciones llamativas. No goza de la debida claridad, en parte debido a la traducción que nos parece francamente desgraciada.— A. PEREZ.

BONBOIR, A., *El método de los tests en pedagogía*. Marova, Madrid, 1974, 12 x 18, 173 p.

La problemática de este libro se puede resumir en los siguientes interrogantes: ¿Cuál es la significación de los tests?, ¿Qué problemas plantea la psicometría?, ¿Cuales son las perspectivas abiertas y cuales los límites con los que hay que contar en este campo?, cuestiones éstas que afectan de lleno la función del docente. No podrá jamás un enseñante elaborar pruebas objetivas fidedignas y válidas o intentar medir las aptitudes de los niños que frecuentan su clase sin tener nociones claras acerca de estas cuestiones tan precladamente planteadas.

Pero en este libro hay algo más que precisión en los planteamientos. Hay mucha claridad de exposición, lo que le hace fácilmente inteligible a cualquier persona medianamente instruida en técnicas psicodiagnósticas. En él encontrará todos aquellos elementos que le ayudarán a elaborar, analizar e interpretar los tests con objetividad y con conciencia clara de sus limitaciones. Todo ello hace de este libro un magnífico texto de técnica psicodiagnóstica imprescindible en la biblioteca de un educador.— F. PRIETO.

JACKSON, P. W., *La vida en las aulas*. Marova, Madrid, 1975, 12 x 18, 207 p.

Los destinatarios de este libro son todos aquellos que tienen algo que ver con la escuela. Su fin, despertar el interés y avivar la preocupación por algunos aspectos de la vida escolar que parecen recibir menos atención de la que merecen: la monotonía cotidiana de la clase y su influjo en la vida del niño, los diversos aspectos de la evaluación, las opiniones de los estudiantes sobre la escuela, la participación y el desinterés en clase, las actitudes de los profesores...

En el último capítulo afronta el autor las nuevas perspectivas de la escuela, las relaciones entre la enseñanza y el proceso de aprendizaje. Según él la observación participante y el estudio del campo antropológico son las técnicas de investigación que pueden abrir nuevos campos dentro de la pedagogía. Lo que puede ayudarnos a una verdadera comprensión del proceso didáctico. La vida de la clase se refleja en las páginas de este libro con una extraordinaria transparencia y cada detalle de la conducta de los niños adquiere en la perspectiva del autor una importancia insospechada. Su lectura es fácil e induce a cada instante a la reflexión personal, al autoexamen; una constante llamada a la experiencia personal y un impulso a descubrir nuevos caminos de compromiso.— F. PRIETO.

JOHSON, P., *Psychologie der pastoralen Beratung*. Herder, Wien, 1969, 21 x 13, 192 p.

La actividad pastoral del sacerdote llega hasta la situación de consejero. Dada su función de profeta, Maestro y Pastor, se ve solicitado por los fieles que piden ayuda en momentos de confusión religiosa. Y puesto que la unidad integral del hombre hace que se interfieran todas sus dimensiones, al sacerdote le toca de cerca participar en la salud integral de la persona humana. El diálogo queda establecido y si el sacerdote aspira a salir airoso no tiene más remedio que hacer uso de los hallazgos de la Psicología de la relación.

La Psicoterapia de Carl Rogers, centrada en el propio consultante, designada también no directiva, obtiene en la actualidad gran resonancia en ambientes pastorales tanto católicos como protestantes. Y es que

la Psicología rogeriana está empeñada en hacer libre al consultante que pide ayuda, desde sí mismo con lo que se evita un paternalismo. Es el mismo enfermo el artífice de su terapia.

Esta es la problemática que el profesor Johson, pionero de la Psicología de la relación pastoral desarrolla a lo largo de este hermoso libro. Consejero, consultante y mecanismos de la relación son objeto de su estudio. Sobre la práctica nos ofrece fragmentos de entrevistas.— C. PRIETO GONZALEZ.

PERETTI, A. de, *Los imperativos de la vida colectiva*. Marova, Madrid, 1975, 14 x 21, 208 p.

Por las páginas de este libro desfilan los más significativos personajes y sus concepciones sobre la historia, el hombre y la sociedad en que vive. Arranca el autor del dilema hamletiano: "Ser o No Ser", aplicado a la existencia cotidiana del conjunto de los hombres. Resalta su línea netamente optimista y de opción por la vida colectiva sumamente enriquecedora para el hombre.

El autor rastrea las huellas de este vivir colectivo del hombre a lo largo de su historia, lo que le sirve para mejor comprender el momento presente y para mirar con confianza el futuro, que ha de ser construido a partir de una nueva pedagogía, de un nuevo tipo de escuela. A los cambios del mundo, del hombre ha de corresponder una revolución en la pedagogía que implique una toma de conciencia, un minucioso análisis de la especificidad de la acción pedagógica, del papel del enseñante y una reconstrucción de la institución educativa.

Su lectura introduce serenamente en los más graves problemas del hombre actual, ayudando al lector a mantener un juicio equilibrado a lo largo de sus páginas. Lo recomendamos a todos aquellos que su profesión les pone en contacto directo con los seres humanos y pueden estar expuestos a tentaciones de pesimismo.— F. PRIETO.

RICHARDSON, E., *Dinámica de grupos de trabajo para profesores*. Marova, Madrid, 1974, 12 x 16, 163 p.

Una de las dimensiones claves en la formación de los enseñantes es el conocimiento de la dinámica de los grupos de trabajo dentro del aula. La orientación actual de la educación impone, al dar preferencia al proceso de aprendizaje sobre la enseñanza, que se utilice la técnica de grupo como uno de los mejores medios para que los alumnos puedan asimilar los contenidos de las materias, se formen un juicio crítico a través de la discusión y puedan desarrollar otros aspectos importantes de la personalidad, todo ello en vistas a una formación global. La autora de este libro, E. Richardson, poniendo como base teórica de su trabajo los principios desarrollados por Bion, realiza un profundo análisis de los sentimientos de los grupos en régimen de tutorado.

La minuciosa labor de observación de la personalidad de cada grupo, de su "música" especial, le lleva a interpretar con gran acierto el "Valor simbólico" de cuanto sucede en el grupo. Las observaciones recogidas son muy oportunas y el análisis realizado, muy profundo. La utilidad de este libro y la ayuda que podrá prestar serán extraordinarias para cuantos se dedican a la enseñanza o dirijan grupos de jóvenes.— F. PRIETO.

Varios

FISHER, F., *Viaje de retorno*. Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1975, 20 x 14, 272 p.

Pudiéramos pensar que ante el subtítulo de esta obra: "Drogas y prostitución", se trataba de un libro más sobre este tema tan actual como estremecedor. Pero, no; seguimos leyendo y nos encontramos con que se trata de un "autorretrato de una mujer marcada".

Esta mujer es y se llama Florrie Fisher, la cual a pesar de haber nacido en el seno de una buena familia y vivir en un agradable ambiente burgués —tal vez un poco eso—, ha pasado más de la mitad de sus años atenzada, víctima de la droga.

Y esto es lo que cuenta en este libro sincero y desgarrador. Es la crónica de veintitrés años vividos en la búsqueda constante de la euforia suprema, para alcanzar la cual cayó en abismos insondables. Florrie Fisher, para pagarse el vicio, hubo de prostituirse, robar, traficar. Ningún delito era para ella denigrante con tal de poseer la droga apetecida. Es terrible escuchar de labios de esta mujer que este vicio, o hábito de la droga, le costaba 185 dólares diarios y que para conseguirla se rebajaba hasta la prostitución más vergonzosa; y que le ha costado 75 arrestos y 17 años de cárcel.

Pero este libro no sólo cuenta la caída de Florrie, sino también la soledad que conoció su "viaje de retorno", la agonía física y emocional replegue; la ayuda que recibió en su empeño y su constante cruzada personal contra el vicio.

Un libro fuerte, pero creemos que ejemplar. En su día hizo impacto aquel otro titulado *Pregúntaselo a Alicia*. Lo recordamos bien. Pero, a diferencia de Alicia" que no volvió de su espeluznante viaje, Florrie sí vuelve y lo puede contar en conferencias a estudiantes y padres de familia. Lo ejemplar sería que este libro y estas charlas hicieran mella en los drogadictos, y en aquellos que desean comprobar esta realidad evasiva.— T. APARICIO.

HAWES, P. R., *La Hoguera*. Ed. Martínez Roca, Barcelona 1974, 14 x 20, 244 p.

Es posible que, a pesar de cuanto se ha escrito sobre la tan traída y llevada Inquisición Española, aún queden muchas cosas por decir sobre el particular. También es posible que este libro caiga en manos de uno de esos eruditos y especialistas en la materia y te diga que no se ajusta a la realidad, que es solamente una apasionante novela sobre la Inquisición. Yo debo decir que, sin ser un libro histórico, refleja admirablemente la realidad y la historia de aquel decadente imperio de los Austrias a finales del siglo XVI, de aquella España tan fastuosa como miserable.

Afortunadamente, la historia se escribe hoy de muy distinta manera a como se escribía en los manuales de hace unos años; y todos nos vamos dando cuenta de que en el reinado de Felipe II —y más en los siguientes— no todo era "unos dominios en los que no se ponía el sol"; y los claros-oscuros de aquella época se daban, quizá más que en otras peor tratadas por los historiadores adictos a la Casa de los Austrias.

Peter Hawes, especialista también en historia y literatura, con un interés enorme por todo lo referente al "Siglo de Oro español", ha escrito *La Hoguera* —novela sobre la Inquisición Española—, a través de casos supuestos y, sobre todo, contrastando dos personajes significativos.

Así ha descrito con amenidad y vigor una corte deslumbrante que

aspiraba a la hegemonía universal, pero que estaba corroída por banderías irreconciliables entre sí. Describe un pueblo abierto a todos los contrastes, y también a todas las heroicidades y bajezas: Pícaros y soldados de fortuna; religión y erotismo inexplicablemente mezclados; corsarios y berberiscos que son el pan y la sal de aquella vida española.

Y sobre este fondo, una omnipotente Inquisición, y el trágico choque entre dos personalidades antagónicas: un atormentado predicador y un soberbio cacique de resonancias épicas. Dos actitudes humanas y religiosas; dos símbolos llenos de significado. No podía faltar a la cita el tristemente famoso Antonio Pérez, con sus amores e intrigas. En fin, un libro en el que se consigue fundir admirablemente los datos históricos en un apasionante mundo de ficción novelesca, pero que nos aproxima a una época convulsa y, aún hoy, fuente de continua controversia.— T. APARICIO.

IVENS, J., y LORIDAN, M., *Paralelo 17*. La guerra del pueblo. Dos meses bajo la tierra. Sigueme, Salamanca, 1975, 21 x 12, 118 p.

El holandés Joris Ivens, uno de los más destacados testigos del siglo XX —“el mayor documentalista de la historia del cine, junto a Robert Flaherty y Dziga Vertov”—, nos ha dejado en imágenes su visión de los más importantes acontecimientos que han sacudido al mundo en los últimos cincuenta años. El propio autor nos dice que para expresar adecuadamente en una película lo que es la guerra del pueblo contra el imperialismo americano hay que ir mucho más allá del simple film-reportaje: hay que atravesar la superficie de los acontecimientos y llegar a compartir la vida cotidiana de la población en armas. Para hacer una película digna de la guerra popular es necesario que el cineasta y su equipo se integren completamente en ella, que se conviertan en un combatiente más.

Y esto es lo que hizo Ivens en el Vietnam del Norte. Él había rodado anteriormente en la guerra española del 36, en China y en Cuba. Pero donde de verdad se dio cuenta de que su cámara debía convertirse en un arma acusatoria contra el imperialismo americano fue en Vietnam. Algún día la Historia acudirá a su obra como documento para interpretar una época.

Joris Ivens es un desconocido en España. Por eso, ya que no podemos ver sus películas, debemos contentarnos con este guión apasionante del film que rodó en Vietnam del Norte el año 1968. Acompaña al libro una noticia biofilmográfica sobre su autor por Juan Antonio P. Millán.— T. APARICIO.

MUÑOZ VALLE, I., *Investigaciones sobre el estilo formular épico y sobre la lengua de Homero*. E. Bello, Valencia, 1974, 21 x 15, 208 p.

El largo título de este estudio nos resume su contenido. En él se recoge el fruto de una serie de investigaciones realizadas sobre el estilo formular épico y sobre la lengua de Homero.

Parte de estos trabajos han sido publicados anteriormente en revistas tan importantes como “Helmántica”, “Cuadernos de Filología Clásica” y “Emérita”. El autor investiga en ellos lo que él llama “la serie formular del presentimiento” homérico y su influencia en la obra de Sófocles, con el propósito de completar y, en parte, rectificar, la opinión de P. Mazón acerca de los versos homéricos que sirvieron de inspiración al citado poeta épico en los pasajes de la *Electra* y del *Ayax* que se citan en este estudio.

En una segunda parte investiga sobre tres pasajes de la *Odisea*, con el fin de aclarar el sentido de una serie de indicativos modales que con frecuencia han sido interpretados erróneamente.

Por todo ello, creemos que se trata de un trabajo ejemplar en su género; comprobándolo bien a las claras las 60 páginas de notas, en letra menuda, que viene al final del libro, y que explican puntos difíciles del texto. T. APARICIO.

ROPERO NUÑEZ, M., *Plurilingüismo coloquial en "La Lozana Andaluza"*, Universal de Sevilla, 1975, 21 x 16, 46 p.

El presente estudio es el resumen de la tesis de Licenciatura, defendida el día 20 de octubre de 1973 en la Facultad de F. y L. de la Universidad de Sevilla, por Miguel Ropero Núñez, y que obtuvo la calificación de sobresaliente y posteriormente Premio Extraordinario.

Mezcla de lingüística y de literatura, este trabajo es el resultado lógico del estudio de una obra en la que el aspecto lingüístico y el estilístico tienen gran importancia. Precisamente, de esta armonización, tan hábilmente lograda por Francisco Delicado, surgirá una obra maestra: *La Lozana Andaluza*.

El joven universitario estudia aquí la hipótesis de un amplio plurilingüismo, que él llama con acierto "coloquial", por ser reflejo del lenguaje hablado. Su tarea principal ha consistido no sólo en estudiar este plurilingüismo, haciendo hincapié en los italianismos, sino que también ha intentado dar, después del estudio lingüístico, un juicio de valor sobre este plurilingüismo coloquial existente en la obra citada.— T. APARICIO.

SCHNITZER, L. y J., *El cine soviético visto por sus creadores*. Sígueme, Salamanca, 1975, 21 x 12, 288 p.

Cuando uno lee libros como el presente, lamenta de veras que en España no podamos ver cine soviético. Y no es porque deseemos hacernos comunistas; sino porque nos gustaría ver aquellas películas de los años veinticinco al treinta, "edad de oro del cine soviético", maravillosas películas, dotadas de una fuerza y de un vigor que sólo pudo hacerlas una generación joven.

Serguei Yutkevitch, uno de sus más geniales creadores, dice que aquella fue una época sorprendente y maravillosa: el comienzo de un arte revolucionario, la expansión tumultuosa del arte soviético. El libro nos pone en contacto con aquella voluntad innovadora nacida al socaire del hecho revolucionario que conmovió al mundo y que se afianzó con el decreto leniniano de 1919. Luego nos ofrece la visión, en un auténtico prisma histórico, de quienes colaboraron con los grandes maestros en la primera etapa, pero se desarrollaron ya en periodo estaliniano con las raíces afincadas en la lección aprendida. Estos, a partir del prisma ofrecido por el alejamiento temporal, intentan acordar el pasado y el presente del cine en la revolución socialista soviética.

Para el lector español actual, tan falto de información, tan desconectado de las realidades esclavas, este libro le puede hacer ver y reflexionar sobre lo que fueron capaces de realizar hombres como Kulechov con la nieve infiltrándose en el taller donde trabajaba Golovnia, el cámara capaz de filmar con agua helada hasta la rodilla; hombres como Eisenstein y Pudovkin, que lograron ya entonces lo que no se consigue hoy, a pesar de los medios, material y utillaje que poseen las grandes industrias cineastas: crear un cine realista y a la vez poético y bello; un cine que se puede llamar en verdad "séptimo arte", y no lo de ahora, salvo excepciones.— T. APARICIO.

TOMA, D. y BRETT, M., *El hombre de las mil caras*. Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1974, 20 x 14, 244 p.

Estamos ante un caso poco frecuente; un policía con un amor apasionado por la gente. Un policía que, en una hora cínica como la nuestra, él cree en la innata bondad humana y lucha por llegar a cuanto hay de heroico en el hombre.

Este policía es David Toma, el cual se siente solidario de los caídos en el vicio, de los explotados, de los que son víctimas de los auténticos criminales. No deja de extrañar la actitud de este hombre que llora ante la muerte de un drogado, ante una ramera que se ha suicidado. Por eso, encaja bien el lema que le pusieron en una placa conmemorativa: A DAVID TOMA, CRUZADO EN LA LUCHA POR MANTENER LAS CUALIDADES HUMANAS DEL HOMBRE EN EL TEATRO DEL CRIMEN.

Y este es el libro que escribe, en colaboración con Michael Brett. La historia de este detective extraordinario, que no regatea medios en la guerra personal que lleva a cabo contra el crimen en la ciudad más difícil de América, Newark. Le llamaron "el hombre de las mil caras" por su habilidad en el uso de disfraces. Es un hombre que goza de una gran popularidad, pero que le ha costado estar hospitalizado más de treinta veces. En sus muchas conferencias y charlas que da por televisión afirma que la violencia no lleva a ninguna parte, sino a la violencia; defiende la rehabilitación del drogadicto mediante el amor y la comprensión y se niega a aceptar la dilapidación gratuita de la vida humana.

Libro ameno y edificante para los días que nos toca vivir. Al final, uno quisiera que abundaran hombres como David Toma, que puede decir convencido que se considera afortunado por vivir en un país en el que tiene fe; y cree que la gente es maravillosa; y se siente orgulloso de su familia y de su esposa y de los oficiales de policía, aunque sea un inconformista.— T. APARICIO.

COLOMAR, J. L., *El zen y sus orígenes*, Martínez Roca, Barcelona, 1974, 14 x 22, 158 p.

Como su título indica, este libro viene a ser una síntesis, además de una exposición, de aquellas doctrinas que influyeron más directamente en la formación del zen. El autor dedica buena parte, y muy importante, del libro al taoísmo, del que tomó el zen su pureza y elevación, así como al budismo, del cual sacaría las formas de meditación que complementan este maravilloso arte. Interesante y amena es esta parte que se refiere al budismo y a su Gran Maestro, brindando una sabrosidad y un deleite de altísimo goce espiritual, que hace gratisima su lectura. La inserción de numerosos sutras le dan una vivacidad y un colorido orientales que revisten de interés las narraciones y hacen las delicias de los amantes de las ciencias del espíritu. Termina el autor su exposición con las técnicas pictóricas y poéticas del arte zen, que, junto a la "ceremonia del té" y a las "artes marciales", guían, cual auténticas luminarias, y conducen, como de la mano, a integrarse al orden universal y a dominar ese "saber vivir" inmersos en el mismo. Es una invitación más a seguir las disciplinas del espíritu, desligándonos de los lazos materiales que tratan de aprisionarnos a la materia.— M. PRIETO.

BALABANOV, A., *Mi vida de rebelde*, Martínez Roca, Barcelona, 1974, 14 x 20, 345 p.

La revolución comunista está siendo estudiada desde muy diversos ángulos y bajo muy distintos puntos de vista. Este libro constituye una

contribución excepcional, por tratar de uno de los periodos más tergi-versados del movimiento obrero internacional y porvenir de unas persona que tuvo mucho que ver en la organización del mismo. Se presenta como una autobiografía, haciendo resaltar aquellos momentos, actuaciones o situaciones que más contribuyen al esclarecimiento, a la historia, a la difusión de su causa. Conscientemente recarga los colores para hacer atractivos o repelentes aquellos personajes, métodos, sistemas, medios... que a la autora o al partido le interesa presentar como tales. Termina el libro con una deserción de la autora que impresionó profundamente. Decepcionada por actitudes, maniobras e inmoralidades, con las que ella no podía transigir, huyó de entre los suyos, con el dolor más lacerante de quien ha visto derrumbarse todo lo que había ayudado a construir y con el temor más pavoroso de una amenazante autodestrucción humana que, a todo trance, había querido evitar.— M. PRIETO.

MOINE, M., *La radiestesia*, Martínez Roca, Barcelona, 1974, 13 x 21, 320 p.

Tenemos ante nosotros uno de los libros más completos acerca de la historia, las fuentes, la naturaleza, etc. de la radiestesia. Incluso pretende ser algo así como un manual de aprendizaje para algunos casos más asequibles al común de las gentes. Propone algunos métodos y describe aquellos instrumentos que podrían llamarse pioneros, deseando que muchos aficionados, que se sientan con aptitudes para la radiestesia, se vayan entrenando con los ejercicios del péndulo, de la varita, etc. Hace algunas referencias, que podrían ser más profundas y con aplicaciones más concretas, a las innumerables relaciones de la radiestesia con otras actividades inconscientes que ejercen importantísima influencia en el diario comportamiento de la humanidad. Muchas y muy prácticas son las aplicaciones que la radiestesia tiene para la minería, la agricultura, caza y pesca, medicina, meteorología, etc. Este libro, manual y síntesis de radiestesia, quiere contribuir a la difusión, conocimiento y aprovechamiento de estas aplicaciones, colaborando así al mejoramiento psíquico y físico de la doliente humanidad.— M. PRIETO.

ECO, U., Goldmann, L., BASTIDE, R., etc., *Sociología contra Psicoanálisis*, Martínez Roca, Barcelona, 1974, 20 x 14, 276 p.

Este volumen, que aquí presentamos, responde a una disciplina creada en la Universidad de Bruselas, "Sociología de la literatura". Fruto del II Congreso de los especialistas, es este volumen, en el que colaboran con los flamencos, los belgas, italianos y americanos. Las dos direcciones de las colaboraciones son la Sociología y el Psicoanálisis; por ello, el título de la edición francesa original dice "Crítica sociológica y Crítica Psicoanalítica". Tenemos así un enfrentamiento de sociólogos y psicólogos en el campo de la sociología literaria; pero ese enfrentamiento parece, más que un "contra", una cooperación para alcanzar mayor profundidad en el estudio de la literatura, al examinarla desde esos dos puntos de vista diferentes, pero convergentes. Es natural que cada una de las tendencias trate de presentar el valor y el sentido de un fenómeno literario desde su campo, es decir, desde un freudismo fundamental o desde un estructuralismo fundamental; pero se aclaran aspectos de un fenómeno más complejo, que continúa pidiendo explicación y sentido. Tenemos así el testimonio literal del Segundo Coloquio Internacional de esa Sociología de la Literatura. La traducción parece buena, aunque algo lenta. La presentación es buena.— L. CILLERUELO.

MEHL, R., *Tratado de sociología del Protestantismo*, Studium, Madrid, 1974. 21 x 14, 346 p.

La Sociología sigue extendiendo su imperio en todas las direcciones. Desde la Sociología de las Religiones, desciende a las religiones específicas. Se viene pues constituyendo desde hace poco tiempo una Sociología del Protestantismo en diversos países. El A. cree llegado el momento de reunir los resultados, y organizar unas líneas directrices. Se define la situación del Protestantismo actual en un mundo secularizado. Se examinan los problemas principales: prácticas religiosas, instituciones, misión, secta, postura política, pastoral. Todo el volumen es llevado, no sólo científicamente, sino dentro de una amplia cultura. Tras muchas redacciones sucesivas y durante varios años, la obra puede servir de modelo en este tipo de estudios. La traducción es buena, y se lee con soltura. También la presentación de Studium es esmerada.— L. CILLERUELO.

RODRIGUEZ CARRAJO, M., *El pensamiento sociopolítico de Mella*. Estudios, Madrid, 1974, 17 x 24, 207 p.

Este libro es complemento de otro publicado en 1973 con el título: *Vázquez de Mella, su vida y obra*. Aquí se presenta el pensamiento de Mella con sus mismas palabras teniendo en cuenta la historia y sus circunstancias, que tan desorbitantemente pesaron sobre él. En todas las tesis de Mella subyace la idea de orden agustiniano armonizando la unidad en la variedad. Procuró conciliar la unidad del Estado con el socialismo, que no es sólo un sistema de la defensa de los fueros regionales, sino de toda persona social, en contra de las extralimitaciones y centralismos estatales. A través de las páginas de esta obra se estudia la sociedad, la cuestión social, la moral social, la propiedad, el Estado, la nación y el regionalismo.

El municipalismo es uno de los sistemas más democráticos del mundo con una autodeterminación que hay que conciliar con el regionalismo en función personal y estatal, que pudiera denominarse socialismo jerárquico, idea que requiere restaurar la persona colectiva, municipal y regional con todos sus miembros para resolver la problemática social que el Estado, como personalización jurídica de la nación, no puede resolver por sí solo. Este ensayo es bueno para comprender el mismo sistema parlamentario español de Las Cortes, donde deben tener representatividad todas las clases sociales.— F. CAMPO.

INDICE GENERAL

Vol. X. 1975

I. ARTICULOS

	págs.
APARICIO, Teófilo, <i>Fray Agustín de Jesús o de Castro</i>	47-81
CILLERUELO, Lope, <i>Teología Espiritual</i>	211-269 y 401-454
HERRERO, Zacarias, <i>La pastoral de la confesión en Santo Tomás de Villanueva</i>	373-400
KOWALCZYK, S., <i>La mort dans la doctrine de Saint Augustin</i> ...	357-372
MATEOS, Ciriaco, <i>Inmunidad de María en la culpa original</i> 3-28 y	173-193
MUÑOZ VALLE, Isidro, <i>Las figuras modélicas del mundo clásico y los mártires cristianos</i>	29-45
PEGUEROLES, Juan, <i>Dios conocido y desconocido</i>	195-210

II. TEXTOS Y GLOSAS

CAMPO DEL POZO, Fernando, <i>Notas agustinianas de Dionisio Copete Duarte en el IV Centenario de la fundación del convento San Agustín de Bogotá</i>	83-126
—, <i>Historia de la Provincia de San Miguel de Quito en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVI.</i>	269-310
—, <i>"Allegaciones" sobre la Potestad Eclesiástica. Opúsculo inédito de Fray Francisco de Castelló O.S.A.</i>	455-490

III. BIBLIOGRAFIA: RECENSIONES DE LIBROS

SAGRADA ESCRITURA

BEILNER, W., <i>Jesús ohne Retuschen</i>	132
BUCHHEIM, K., <i>Der historische Christus</i>	130
BULTMANN, R., <i>Creer y comprender</i>	136
CALLE, F., <i>Respuesta bíblica al dolor de los hombres</i>	129
CAMON AZNAR, J., <i>Habla el Aguila</i>	127
CONZELMANN, H., <i>Theologie als Schriftauslegung</i>	136
DANTINE, W., <i>Jesús von Nazareth in der in der gegenwärtigen Disk</i>	131
DAVIES, W. D., <i>Capire il Sermone sul Monte</i>	316
DODD, C. H., <i>La predicación apostólica y sus desarrollos</i>	316
ERNST, J., <i>Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kol</i> ...	134
FENEBERG, W., <i>Der Markusprol. Studien zur Formbestimmung</i>	314
FINET, A., <i>Le Code de Hammurabi</i>	491
GRABNER - HAIDER, A., <i>Vocabulario práctico de la Biblia</i>	312
JEPSEN, A., <i>Von Sinuhe bis Nebukadnesar</i>	491
JEREMIAS, J., <i>La promesa de Jesús para los paganos</i>	115
KAESMANN, E., <i>La llamada de la libertad</i>	133
—, <i>An die Römer</i>	315

	págs.
KRATZ, R., <i>Auferweckung als Befreiung</i>	134
KUEMMEL, W. G., <i>Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Test</i>	314
KUERZINGER, J., <i>Los Hechos de los Apóstoles I y II</i>	134
KUSS, O., <i>San Pablo. La aportación del apóstol a la Teología</i>	316
MACKEN, R., <i>La lectura ordinaria super Sacram Scripturam</i>	492
MARCOS, MATEO, etc. <i>Palabras básicas del Evangelio</i>	127
MICHAELI, F., <i>Le livre de l'Exode</i>	492
MONLOUBOU, L., <i>Jesús y su misterio</i>	131
MUSSNER, F., <i>Der Galaterbrief</i>	133
O'CALLAGHAN, J., <i>Los papiros griegos de la Cueva 7 de Qumrám</i>	133
OYEN, H. van, <i>Etique de l'Ancien Testament</i>	493
PARAMO, S. del, <i>Cultura bíblica y religiosa</i>	128
PIKAZA, J., DE LA CALLE, F., <i>Teología de los Evangelios de Jesús</i>	134
RENDTORF, R., <i>Gesammelte Studien zum Alten Testament</i>	493
SCHELKLE, K. H., <i>Theologie des Neuen Testament. Gott war in Christus</i>	313
SCHENKE, L., <i>Der gekreuzigte Christus</i>	134
SCHICK, E., <i>El Apocalipsis</i>	132
SCHLIER, H., <i>La Carta a los Gálatas</i>	315
SCHMITT, A., <i>Entrückung, Aufnahme, Himmelfahrt</i>	128
SCHMIDT, W. H., <i>Zukunftsgewissheit und Gegenwartskritik</i>	129
SCHNACKENBURG, R., <i>El Evangelio según San Marcos</i>	132
SCHNEIDER, G., <i>Parusiegeichnisse im Lukas-Evangelium</i>	314
SCHOLL, N., <i>Jesús, ¿sólo un hombre?</i>	131
SCHUBERT, K., <i>Jesus à la lumière de Judaïsme du premier siècle</i>	312
STANTON, G. N., <i>Jesus of Nazareth in New Testament Praeching</i>	130
STOLLE, V., <i>Der Zeuge als Angeklagter</i>	136
VAUGHAN, P. H., <i>The meaning of 'bama' in the Old Testament</i>	129
WIEMAR, P., ZENGER, E., <i>Exodus. Geschichten und Geschichte der Bef</i>	311
WESTERMANN, C., <i>Kurze Bibelkunde des Alten Testaments</i>	128
—, <i>Forschung am Alten Testament</i>	129
WILCKENS, U., <i>Rechtfertigung als Freigiet. Paulusstudien</i>	137
WOLF, H. W., <i>Antropología del Antiguo Testamento</i>	130
ZIMMERLI, W., <i>Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophet</i>	311

TEOLOGIA

ARIAS, J., <i>La última dimensión</i>	138
ARIAS, M., PIXLEY, J. V., <i>Panorama de la teología latinoamericana, II</i>	493
ASSMANN, H., GUTIERREZ, G., <i>Panorama de la teología latinoameric. I</i>	497
AUBERT, J. M., IBARRA, E., <i>Le Point Theologique</i>	504
BAKER, D., <i>Schisme heresy and religious protest</i>	505
BANDERA, A., <i>La Iglesia ante el proceso de liberación</i>	494
BAVEL, T. J., <i>Christus in dieser Welt</i>	507
BEER, F. de, <i>Temoin de l'home</i>	506
BLEIS, W., EMEIS, D., <i>Fe y libertad</i>	498
BONHOEFER, D., <i>Creer y vivir</i>	510
BOROS, L., <i>En el camino</i>	510
BOUTIN, M., <i>Relationalität, als Vertehensprinzip bei R. Bultmann</i>	319
BOYD, R.H.S., <i>India and the Latin Captivity of the Church</i>	501
BRAUN, H., <i>Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo</i>	501
BREIT, H., SEIT, M., <i>Beerdigung</i>	138
BULTMANN, R., <i>Historia y escatología</i>	494
CAZELLES, H., DELORME, J., <i>El lenguaje de la fe en la Escritura</i>	505
CHUDIBA, E., <i>Of Time, Light and Hell</i>	319
CROSIGNANI, G., <i>La teoría del naturale e del soprannaturale</i>	495

	Págs.
CULLMANN, O., <i>La realeza de Cristo y la Iglesia</i>	322
DARDELEIN, J. M., <i>La libertad de creer</i>	505
DURAN, L., <i>La crisis del sacerdote en Graham Greene</i>	497
EIJK, T.H.C. van, <i>La resurrección de los muertos en los Padres Apostólicos</i>	139
FAINEL, P., <i>La Iglesia</i>	140
FIOLET, H.A.M., <i>Hacia una nueva teología cristiana</i>	141
FISCHER, B., LENGELING, etc. <i>Kult in der säkularisierten Welt</i>	501
FLOKOWSKI, J., <i>La teología de la fe en Bultmann</i>	506
FREIRE, P., ASSMANN, H., <i>Teología Negra, Teología de la Liberación</i>	321
GALLUS, T., <i>Interpretatio mariologica protoevangelica posttrident</i>	495
HARKIANAKIS, S., <i>Orthodoxe Kirche und Katholizismus</i>	502
HAYES, Z., BRADY, I. C., <i>Proceeding of the seventh centenary celebration of the death of Saint Bonaventure</i>	508
HOFINGER, J., <i>Cristo, por qué de nuestra esperanza</i>	322
HOMMES, H., RATZINGER, J., <i>Das Hiel des Menschen</i>	502
HORRHEIMER, M., <i>El cuerpo y la salvación</i>	495
HORST, U., <i>Cuestiones candentes de ecleziología</i>	321
KARL, RUF, A., <i>Konfliktfeld Autorität</i>	500
KITAMORI, K., <i>Teología del dolor de Dios</i>	496
KNECHT, S., <i>Die Vision des Papstes</i>	504
KRAUS, H. J., <i>Reich Gottes, Reich der Freiheit</i>	503
KÜNG, H., <i>La encarnación de Dios</i>	319
—, <i>Libertad del cristiano</i>	322
—, <i>Lo que debe permanecer en la Iglesia</i>	496
LARRABE, J. L., <i>Sacerdocio actual y pueblo de Dios</i>	506
LOHSE, B., <i>Epochen der dogmen-geschite</i>	509
LUBAC, H., de, <i>Las Iglesias particulares en la Iglesia universal</i>	139
MAHE, J. H., <i>Tertulien. La chair du Christ</i>	508
MALDONADO, L., <i>La violencia de lo sagrado</i>	506
MASINA, E., MOLARI, C., etc. <i>Líneas de un catecismo para el hombre</i>	497
MATAGRIN, G., <i>Politica, Iglesia y fe</i>	499
MAX WILDIERS, N., <i>Weltbild und Theologie</i>	500
MEYER, H., HOLLENWEGER, W. J., etc., <i>Wiederentdeckung des Heiligen</i>	139
MOLTMANN, J., <i>Das Experiment Hoffnung</i>	500
—, <i>Gott, Keiser</i>	502
—, <i>Manifeste der Hoffnung</i>	502
ORLANDO, P., <i>Un'opera inedita di Gaetano Sanseverino</i>	498
PANNENBERG, W., <i>Teología y Reino de Dios</i>	507
PELLICIA, G., ROCCA, G., <i>Dizionario degli Istituti di perfezione</i>	503
PIOLANTI, A., <i>Il "Trattadello" della disposizione che si ricerca a ricever la gratia</i>	507
POZO, C., <i>Maria en la obra de la Salvación</i>	320
RATZINGER, J., <i>Einführung in das Christentum</i>	140
RODRIGUEZ, M., <i>Desacralización: único camino</i>	137
ROLANDETTI, V., <i>Vicenzo Buzzetti teologo</i>	498
SACRAMENTUM MUNDI, <i>Enciclopedia Teológica</i>	321
SCHMAUS, M., GRILLMEIER, A., <i>Historia de los Dogmas</i>	320
SCHMAUS, M., GOSSAMANN, E., etc. <i>Historia de los dogmas, I, Cuad. 2b.</i>	503
SCHWEIZER, A., DIAZ MACHO, A., <i>La Iglesia primitiva medio ambiente</i>	509
SIMONETTI, M., <i>La crisis ariana nel 4.º secolo</i>	317
STROBEL, A., <i>Der Tod-ungelöstes Rätsel überwundener Faund?</i>	138
WILES, M., MANTER, M., <i>Document in early christian thought</i>	509
WRIGHT, J., <i>La Iglesia, esperanza del mundo</i>	323
XHAUFFLAIRE, M., <i>La teología política</i>	499

págs.

DERECHO

ACEBAL, J. L., BARBERENA, T. G., ECHEVARRIA, L., etc. <i>Iglesia y comunidad política</i>	142
ALONSO RODRIGUEZ, A., <i>Ars et doctrina studendi et docendi</i>	142
ARROYO, G., <i>Golpe de Estado en Chile</i>	149
BARBERENA IRAIZOZ, F., <i>La parroquia diocesana dirigida por Rel</i>	143
BAUR, J., <i>Freiheit und Emanzipation</i>	143
BERNHARD, J., <i>Divorcio e indisolubilidad del matrimonio</i>	144
BERNARDEZ CANTON, A., ECHEVARRIA, L., etc. <i>Derecho Canónico I</i>	144
—, <i>Derecho Canónico II</i>	323
BORCHET, E., <i>Die Quaestiones speculative et canonicae des Johannes Baconthorp über den sakramentalen Charakter</i>	145
CABREROS DE ANTA, M., <i>Vigencia y estado actual de la legislación canónica</i>	324
CAMARA, H., <i>Cristianismo, socialismo y capitalismo</i>	143
CODEVILLA, G., <i>Stato e Chiesa nell'Unione Sovietica</i>	324
CUENCA, H., <i>Curso de Casación Civil</i>	325
DANTELOU, J., DU CHARLAT, R., <i>La catequesis en los primeros siglos</i> ...	512
GARIJO, J. J., <i>Antonio Zambrana de Bclaños</i>	146
GARRIGUES, J., ARMERO, J. M., <i>La participación de España en las comunidades europeas</i>	146
GIRETTE, J., <i>Yo busco la justicia</i>	147
HEIMERL, H., <i>El sacerdote secularizado</i>	512
HEINRICH, O., <i>Introducción a la ciencia política</i>	147
HERVADA, J., <i>Tres estudios sobre el uso del término laico</i>	325
JUBANY, ARNAU, N., COMISION EPISCOPAL DE LITURGIA, <i>Ritual de la penitencia</i>	326
KALINOWSKI, G., <i>Lógica del discurso normativo</i>	513
LEGAZ Y LACAMBRA, L., <i>Problemas y tendencias de la filosofía del Derecho contemporáneo</i>	327
LINEHAN, P., <i>La Iglesia española y el Papado en el siglo 13</i>	327
MAAS - EWRD, T., <i>Fürbitten beim Gedächtnis der Heiligen</i>	513
MEDINA, M., <i>La comunidad europea y sus principios constitucionales</i>	147
MOLARO, E., <i>La autonomía privada en el ordenamiento canónico</i> ...	327
MOLTENI, G., <i>La libertà religiosa in Rosmini</i>	328
MOSIEK, U., ZAPP, H., etc. <i>Jus et salus animarum</i>	148
PERKINS RYAN, M., <i>Hacia la madurez moral</i>	331
RODRIGUEZ, M., <i>El celibato, Instrumento de gobierno?</i>	514
SAIER, O., "Communio" in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzil	329
SANCHEZ ABELLAN, F., <i>Canon Romano</i>	149
SPLETT, J., <i>Konturen der Freiheit</i>	329
VILLACORTA RODRIGUEZ, T., <i>El Cabildo catedral de León</i>	330

MORAL

BELTRAO, P., <i>Sociología de la familia contemporánea</i>	510
BOCKLE, F., VIDAL, M., <i>Sexualidad prematrimonial</i>	161
CHAMPLIN, J. M., <i>Unidos hasta morir</i>	163
GRABNER - HAIDER, A., <i>Recht auf Lust?</i>	161
HÄRING, B., <i>Sünden in Zeitalter der Säkularisation</i>	161
HÖRMANN, K., <i>Diccionario de moral cristiana</i>	326
ILLICH, I., <i>Die Enteignung der Gesundheit</i>	511
KRAUS, P., <i>Medizinischer Fortschritt und ärztliche Ethik</i>	512
PLE, A., <i>Freud y la moral</i>	161

	págs.
RAMOS REGIDOR, J., <i>El sacramento de la penitencia</i>	329
REY, J., <i>¿Cómo es tu conciencia?</i>	163
SPORKEN, P., <i>Geist Behinderte Erotik und Sexualität</i>	511
STADEL, K., <i>Busse in Aufklärung und Gegenwart</i>	162
STOECKLE, B., <i>Grenzen der autonomen Moral</i>	162
VARIOS, <i>L'Homme manipulé</i>	512
VARIOS, <i>Diccionario enciclopédico de teología moral</i>	162

FILOSOFIA

ALTIERI, P., <i>Gregorio da Rimini</i>	514
AQUINO, T. de, <i>Del ente y de la esencia</i>	335
ARVON, H., <i>Bakunin - Absoluto y revolución</i>	337
BALMES, J., <i>El criterio</i>	523
BERGSON, H., <i>La risa</i>	337
BISER, E., <i>Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana</i>	519
BURCKE, T. P., <i>Erst Schritte in der religions philosophie</i>	522
CAEADA, M., <i>El humanismo premarxista de L. Feuerbach</i>	516
CAMON AZNAR, J., <i>Cinco pensadores ante el espíritu</i>	517
CARLS, R., <i>Idee und Menge</i>	522
CARVALHO, M. J. de, <i>La dynamique ontologique de L'esprit</i>	334
CHARDIN, T., <i>Cartas intimas de Teilhard de Chardin</i>	517
CIURANA FERNANDEZ, J. M., <i>El fin del materialismo filosófico y ateo</i>	154
COLOMER, E., <i>Hombre y Dios al encuentro</i>	331
CRUSAFONT, M., MELENDEZ, B., AGUIRRE, E., <i>La evolución</i>	518
DARTIGUES, A., <i>La fenomenología</i>	530
DUSSEL, E. D., <i>Método para una filosofía de la liberación</i>	334
FANN, K. T., <i>El concepto de filosofía en Wittgenstein</i>	515
FERNANDEZ, C., <i>Los filósofos antiguos</i>	519
FRANKL, V. E., <i>Der unbewusste Gott</i>	159
FUERBACH, L., <i>La esencia del cristianismo</i>	530
GAERIEL, L., <i>Filosofía de la existencia</i>	157
GILSON, E., <i>Lingüística y filosofía</i>	516
GODELIER, M., MONOD, J., MOULOU, N., <i>Epistemología y marxismo</i>	155
GOLDMANN y JEAN PJALET y las ciencias sociales	337
GOURJNAT, M., <i>Introducción al pensamiento filosófico</i>	333
GRUBE, G. M. A., <i>El pensamiento de Platón</i>	155
HAEFFNER, G., <i>Heideggers Begriff der Metaphysik</i>	523
HEISENBERG, W., <i>Más allá de la física</i>	518
HOLZ, H., <i>Thomas von Aquin un die philosophie</i>	522
HUGHES, G., E. y CRESSWELL, M. J., <i>Introducción a la lógica modal</i>	332
HUME, D., <i>Diálogos sobre la religión natural</i>	335
KANT, E., <i>Disertaciones latinas de Kant</i>	336
LAKA-TOS, J., <i>Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales</i>	338
LEVESQUE, G., <i>Bergson vida y muerte del hombre y de Dios</i>	522
LORENZO, J., de, <i>La filosofía Matemática de Poincare</i>	521
MACHOVEC, M., <i>Jesús para ateos</i>	332
MARTIN, A. von, <i>Im Zeichen der Humanität</i>	524
MARTINEZ MARZOA, F., <i>Iniciación a la filosofía</i>	333
MARXSEN, W., <i>La resurrección de Jesús de Nazaret</i>	154
MECHELS, E., <i>Analogie bei E. Przywara und K. Barth</i>	339
MESLIN, M., <i>Pour une science des religions</i>	160
MOLLER, J., <i>Von Bewusstsein</i>	524
MORSCHER, E., <i>Das logidche An-sich bei Bernard Bolzano</i>	158
MUÑOZ VALLE, I., <i>Así nació el hombre occidental</i>	516
RODRIGUEZ, P., <i>La biodiferenciación filogenética</i>	338

	págs.
ROTH, G., TNBERGEN, N., <i>Kritik der Verhaltensforschung</i>	521
SCHOPER, W., <i>Das Seiende und der Gegenstand</i>	524
SEIFERT, J., <i>Leib und seele</i>
STUDI TOMISTICI. Vol. 2, <i>San Tommaso e l'odierna teologica</i> ; vol. 3, <i>San Tommaso e il pensiero moderno</i> ; vol. 4, <i>San Tommaso e</i> <i>la filosofia del diritto oggi</i>	335
TIMPANARO, S., <i>Praxis, Materialismo, Estructuralismo</i>	156
TRESMONTANT, C., <i>Los problemas del ateísmo</i>	155
URDANOZ, T., <i>Historia de la filosofía IV</i>	518
VALVERDE, C., <i>Los orígenes del marxismo</i>	521
WARKOTSCH, A., <i>Antike Philosophie im Urteil der Kirchenvater</i>	157
WEIZSACKER, C. F., von, <i>La imagen física del mundo</i>	519
YFMA, E., <i>Jacobi de Viterbio O.E.S.A. disputatio quarta de Quolibet</i>	336

HISTORIA

ARBELOA, V. M., <i>Aquella España católica</i>	533
BALLARIN, J. M., <i>Francesco</i>	533
BENGTSON, H., <i>Herrschergestalten des Hellenismus</i>	538
COLECTIVO. <i>Desde Chile</i>	345
COLOMER, E., <i>De la Edad Media al Renacimiento</i>	348
CONSTANTE, M., <i>Los años rojos-Españoles en los campos nazis</i>	344
DANIEN, ERICH VON., <i>El oro de los dioses</i>	346
DEUEL, L., <i>Kulturen vor Kolumbus</i>	534
ESCRIVA, M., <i>El desafío yanqui y España</i>	166
FERNANDEZ, Q., <i>El Señorío de Guardo. Aproximación a la historia de</i> <i>la Villa</i>	345
GOMEZ PARENTE, O., O.F.M., <i>Fray Juan Ramos de Lora, Obispo insig-</i> <i>ne y sembrador de cultura</i>	168
HERRERA PUGA, P., <i>Sociedad y delincuencia en el Siglo de Oro</i>	167
JAVIERRE, J. M., <i>El arzobispo mendigo</i>	167
JAVIERRE, José M. ^a , <i>Sor Angela de la Cruz. Escritos íntimos. Edi-</i> <i>ción crítica, introducciones y notas de</i>	169
KÜNZELMANN, <i>Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten</i>	346
MARTI GILBERT, F., <i>La abolición de la Inquisición en España</i>	534
RADICE, G., <i>Pío IX e Antonio Rosmini</i>	536
SAN AGUSTIN, G. de, <i>Conquistas de las Islas Filipinas</i>	535
SAN ROMAN, J. V., <i>Perfiles históricos de la Amazonia peruana</i>	535
SCHNEIDER, C., <i>Die Welt des Helenismus</i>	537
SCHWIND, M., <i>Religion geographie</i>	537
SERRANA, V. y MIHALOVICI IONEL, Ma., <i>Fuentes del pensamiento judío</i>	347
VINAY, T., <i>Ho visto uccidere un popolo</i>	345
ZIZOLA, G., <i>La utopía del Papa Juan</i>	536

ESPIRITUALIDAD Y PASTORAL

BARBE, D., <i>En el futuro, las comunidades de base</i>	341
BARTOLIN, E., <i>Creer</i>	525
BASSET, B., <i>Orar de nuevo</i>	526
BESSIERE, G., <i>Jesús inasible</i>	526
BLAZQUEZ, F., <i>La mujer es persona</i>	527
BOROS, L., <i>Dios, Mundo; Hermano</i>	153
CANTINAT, J., <i>La Iglesia de Pentecostés</i>	527
CAPANAGA, V., <i>Agustín de Hipona, Maestro de la conversión cristiana</i>	531
COMISION EPISCOPAL DE APOSTOLADO SEGLAR, <i>El apostolado seglar en Esp.</i>	340

	Págs.
CURTY, Ch., <i>Dans la feu de l'esprit</i>	533
DELIUS, R., <i>Seréis mis testigos</i>	150
ENOMIYA LASSALLE, H. M., <i>El zen entre cristianos</i>	528
ESQUERDA BIFET, J., <i>Nosotros somos testigos</i>	339
GARCIA VELASCO, J., <i>El sacerdocio en el plan de salvación</i>	341
GUTIERREZ, L., <i>Autoridad y obediencia en la vida religiosa</i>	153
IRIBARREN, J., <i>Documentos colectivos del Episcopado Español 1870-1974</i>	150
MAGAÑA, J., <i>Ejercicios Ignacianos</i>	340
MARGERIE, B. de, <i>Cristo, vida del mundo</i>	342
MONTSERRAT, J., <i>Nuestra fe. Introducción al cristianismo</i>	342
OGER, J., <i>Cartas a Dios</i>	528
ORBE, A., <i>Elevaciones sobre el amor de Cristo</i>	151
PAONE, A., <i>El cristiano y la vida diaria</i>	529
PRONZATO, A., <i>La provocación de Dios</i>	340
RAD, G., <i>Sermones</i>	530
RAGER, H. y otros, <i>23 Institutos Religiosos</i>	530
RESTREPO, I., <i>Tatizé</i>	532
REY, J., <i>Alégrate de ser mujer</i>	343
REY, J., <i>Vocaciones femeninas</i>	152
REY, J., <i>Vocaciones femeninas</i>	152
REY, K. G., <i>La imagen maternal del sacerdote</i>	533
ROGER, J., <i>Lucha y contemplación</i>	344
ROTO M. A., <i>La oración del cristiano</i>	531
SERRA ESTELLES, F., <i>¿Por qué seguimos creyendo?</i>	529
VAN STRAATEN, W., <i>Dios llora en la tierra</i>	529
VOILLAUME, R., <i>La contemplación hoy</i>	152
XIRINACS, Ll. M., <i>Sujeto</i>	530

PSICOLOGIA. PEDAGOGIA

APRINTHALL, R. C. y N. A., <i>Psicología de la educación</i>	165
ARFOUILLOUX, J.-C., HIERNAUX, J., etc., <i>Tratado de Psicología del niño</i>	164
BAILLO, V., GARCÉS, R., etc., <i>La experimentación educativa</i>	349
BONBOIR, A., <i>El método de los tests en pedagogía</i>	541
CALLE, R. A., <i>El yoga y sus secretos</i>	349
CHAUCHARD, P., <i>Fuerza y sensatez del deseo</i>	164
GUTIERREZ, F., <i>Los españoles y la educación sexual</i>	350
JACKSON, P. W., <i>La vida en las aulas</i>	541
JOHSON, P., <i>Psychologie der pastoralen Beratung</i>	541
KOHLER, H., <i>Teología de la educación</i>	540
KAMPMANN, T., <i>Conocer para educar</i>	350
LEMUS, L. A., <i>Evaluación del rendimiento escolar</i>	348
MEIERHOFER, M., <i>Los primeros estadios de la personalidad</i>	538
MORIN, L., <i>Los charlatanes de la nueva pedagogía</i>	538
OERTER, R., <i>Moderna psicología del desarrollo</i>	539
ORME, J. E., <i>Introducción a la psicología patológica</i>	164
ORNELLA, A., <i>Aptitud mental y rendimiento escolar</i>	539
OSTERRIETH, P., <i>Psicología infantil</i>	165
PAULUS, J., <i>La función simbólica y el lenguaje</i>	540
PERETTI, A., <i>Los imperativos de la vida colectiva</i>	542
PIAGET, J., <i>La representación del mundo en el niño</i>	165
RICHARDSON, E., <i>Dinámica de grupos de trabajo para profesores</i>	542
RUCHER, E., <i>Intenta conocer su cuerpo</i>	540
THY, JAMES M., <i>Psychologie de l'apprentissage et techniques d'enseignement</i>	165
ULICH, D., <i>Dinámica de grupo en la clase escolar</i>	350

Págs.

VARIOS: LITERATURA, SOCIOLOGIA, BIOLOGIA, ETC.

BALABANOV, A., <i>Mi vida rebelde</i>	546
BALLESTERO, E., <i>Principios de economía de la empresa</i>	352
BONBOIR, A., <i>La Docimología</i>	170
COLOMAR, J. L., <i>El zen y sus orígenes</i>	546
ECO, U., <i>Sociología contra psicoanálisis</i>	547
FISHER, F., <i>Viaje de retorno</i>	543
HAWES, P. R., <i>La Hogera</i>	543
JENS, W., <i>Der Fall Judas</i>	353
IVENS, J., LORIDAN, M., <i>Paralelo 17. La guerra del pueblo</i>	544
LUCARINI, S., <i>Dossier sulla droga</i>	352
MEHL, R., <i>Tratado de sociología del protestantismo</i>	548
MOINE, M., <i>La radiestesia</i>	547
MUÑOZ VALLE, I., <i>Investigaciones sobre el estilo formular épico y sobre la lengua de Homero</i>	544
RODRIGUEZ CARRAJO, M., <i>El pensamiento sociopolítico de Mella</i>	548
ROPERO NUÑEZ, M., <i>Pluralismo coloquial en la "Lozana Andalucía"</i>	545
SCHNITZER, L. y J., <i>El cine soviético visto por sus creadores</i>	545
SCOUZEC, G. le, <i>Astrología y Geomancia</i>	351
TOMA, D., BRETT, M., <i>El hombre de las mil caras</i>	546
XANDRO, M., <i>Grafología superior</i>	351

