

# BIBLIOGRAFIA

## LIBROS

GUTWENGER, ENGELBERT, S. J.: *Bewusstsein und Wissen Christi. Eine dogmatische Studie.*—Felizian Rauch Innsrain, 6-8 (Innsbruck, 1959) p. 200, cms. 14 × 21,5.

En tres partes se divide esta obra: La Conciencia de Cristo, la Ciencia de Cristo y Armonización de conciencia y ciencia de Cristo.

Quien siga las discusiones y escritos sobre la Psicología de Cristo comprenderá que el libro del P. Gutwenger ha de despertar la atención ya por la sola manera de presentar el problema, al querer conjugar la ciencia y la conciencia.

La primera parte trata en cinco capítulos la cuestión tan complicada de la conciencia de Cristo, de su Yo psicológico y ontológico, etc. Comienza por proponer sintéticamente las teorías más representativas en la solución del problema y hace una breve crítica de las mismas. Luego presenta su punto de partida: la Escritura. No querrá directamente especular, sino simplemente observar qué dicen los testimonios sagrados. Y la conclusión que saca es de que siempre que Cristo dice YO, se refiere a la persona divina. En el capítulo 4 estudia el significado del YO en el psiquismo humano, que siempre supone una especie de identificación por oposición a la objetividad de lo que nos circunda. La conciencia presenta el YO como distinto de lo que no es YO, o que se presenta como un objeto. De aquí que el YO más que conocerse se experimente. El cap. 5 aplica estos estudios psicológicos al caso misterioso de Cristo. No le satisface la solución de Parente, como tampoco la de Galtier. Para él, el YO se experimenta inmediatamente, no a través de la visión beatífica, que pondría al Logos como algo distinto de la humanidad de Cristo. Y aquí es donde no parece clara la solución del P. Gutwenger. Porque afirma simplemente que la actividad psíquica de Cristo se experimenta inmediatamente como unida al Logos, y esto de una manera misteriosa y que no se halla en nadie más. Esta es la afirmación, ¿pero en qué se funda esta afirmación? No basta la psicología humana nuestra, como quiera que la de Cristo es misteriosa y sin duplicado. En vano, pues, acudimos a nuestras experiencias para demostrar, o querer explicar, lo que nosotros no experimentamos.

La segunda parte, sobre la Ciencia de Cristo, quiere también seguir un camino nuevo, aunque se aparta —lo confiesa— de la tradición. Interpreta a la letra las palabras de los Evangelistas sobre el crecimiento en sabiduría y la ignorancia respecto del día del juicio. También es original en interpretar el sentido de la ciencia infusa, que para él consiste en traducir, por la acción de Dios, en expresables los conocimientos aconceptuales e inexpressables —se-

gún él— de la ciencia de visión. Es claro que no a todos convencerán las afirmaciones y explicaciones del P. Gutwenger.

Por fin la tercera parte, la más interesante, se dedica a la armonización de ciencia y conciencia. No queremos entrar en determinar la posición del autor porque exigiría una exposición muy larga. Bástenos notar que resulta bastante difícil de comprender todo cuanto afirma de la intuición del YO o ciencia del YO, y de la relación de la persona. Mérito del P. Gutwenger es el haber intentado una solución enteramente nueva al problema. Más aún, un planteamiento nuevo. El estudio que hace de la psicología del YO resulta interesante y digna de ser atendida. Pero en su conjunto creemos que la solución o explicación del problema se hace más incomprensible que las soluciones de Parente y Galtier. La de Parente tiene el inconveniente de la excesiva actividad o dinamismo del «esse» y de la hegemonía del Verbo; la de Galtier desagrada a muchos porque les parece que induce a una desmedida autonomía de la humanidad de Cristo. La ventaja de la teoría de Galtier consiste en la sencillez con que se explica la conciencia del YO divino en Cristo. La teoría o solución del P. Gutwenger tiene los inconvenientes de las dos teorías, sin sus ventajas. Supone el P. que del YO se tiene *experiencia* más que ciencia. Y este es, a nuestro juicio, el fallo capital. Esto será cierto cuando se trata de nosotros, en quienes el YO y la Persona son una misma cosa con la naturaleza (de hecho). Pero el caso de Cristo es muy distinto: el alma humana de Cristo es enteramente distinta del Verbo, que es la persona divina. ¿Cómo percibe esta alma humana su unión con el Verbo? ¿Por mera introspección experimental? Así lo quiere, de hecho, Gutwenger. Pero, ¿podemos tener una experiencia por introspección de lo sobrenatural? Parente habla de la introspección o experiencia del «esse»; y esto ha desagradado a muchos, que por ello han rechazado su teoría. Y nos parece menos difícil esta introspección o experiencia de Parente, que la de Gutwenger.

El mérito, que reconocemos en el autor, es el de haber indicado un nuevo camino, aun cuando nos parece que falla en su misma base: la experimentación nuestra; el aplicar a Cristo la psicología meramente humana.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

GUITTON, JEAN: *El Problema de Jesús. Diario de un librepensador*. Trad. por Const. Ruiz-Garrido (Perspectivas, 9).—Edic. FAX (Madrid, 1960) p. 334, cms. 20 x 12,5.

Libro de gran interés. Guitton toma la postura del librepensador, que examina los datos, averigua las fuentes, equipara los adversarios y pesa las razones. No se trata de una vida de Cristo, como quizás alguien pensaría. Es algo más: la apología de Cristo, o si se quiere decir con más exactitud, la apologética modernizada. Con razón dedica su obra a los grandes apologistas Newman, Grandmaison, Lagrange, Pouget, que sin escribir apologética, hicieron la apologética.

Guitton sigue un camino nuevo, que tiene tres etapas: El Testimonio Cristiano; La Divinidad; la Resurrección. Y en este camino se van salvando todos los obstáculos, que al hombre moderno le crean dudas sobre el Cristianismo.

No es nada fácil resumir el contenido lógico de esta obra. Hay que leerla con detención. Guitton se muestra más que nunca pensador; y seguir el hilo de sus raciocinios es ir caminando la vía del Cristianismo. A toda clase de lectores formados resultará un libro excelente; pero más que nadie se aprovechará el intelectual, el estudiante, el catedrático, que ponga en duda la veracidad de Cristo o del Cristianismo. Creemos, sin embargo, que antes de leer el libro conviene que esté bien versado en los datos históricos de nuestra Religión: conocimiento de los escritos del Nuevo Testamento, algunas nociones de Teología, etc. ¡Ojalá muchos de los jóvenes universitarios de España, que tanto gustan de examinarlo todo por sí mismo, lean este libro, en el que aprenderán a discurrir, a examinar a fondo el contenido del Cristianismo y a resolver las dificultades, que tal vez ellos mismos no saben formularse con precisión, y que Guitton hace de manera viva y leal!—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

DUNS ESCOTO, JUAN: *Obras del Doctor Sutil*. Ed. bilingüe. Dios Uno y Trino. Versión de los PP. Bernardo Aperribay, Bernardo de Madariaga, Isidro de Guerra y Félix Alluntis, O. F. M. Introducción general del P. Miguel Oromí, O. F. M.—B. A. C., t. 193 (Madrid, 1960) p. 129\* + 712.

No son expresión de afán propagandístico las palabras de la cubierta de este libro: «Con la publicación de las Obras del Doctor Sutil, Juan Duns Escoto, la Biblioteca de Autores Cristianos ha remontado el vuelo por encima de toda vulgarización fácil y de todo negocio editorialístico.» Se trata, en efecto, de presentar al público español el texto críticamente auténtico de uno de los grandes pensadores del mundo filosófico y teológico medieval, del que cierra el primer siglo de oro de la Escolástica, después de las grandes figuras Alejandro de Ales, Alberto Magno, Tomás de Aquino y Buenaventura, con quienes comparte dignamente un puesto de honor; más aún, de la figura intelectual del medievo dentro de la escolástica, que presenta caracteres más originales y destacados después de Santo Tomás y es jefe de uno de los dos bandos principales en que se dividió la lucha de las escuelas dentro de la ortodoxia católica. Todos los interesados en cuestiones filosóficas y teológicas agradecerán a los abnegados traductores y editores el habernos facilitado la captación del pensamiento del Doctor Sutil, ahora sobre todo, cuando se ha superado, gracias al ingente trabajo de la Comisión Escotista, la dificultad de poseer un texto genuino del pensador franciscano.

Este tomo contiene el texto de los dos primeros *in folio* de la edición crítica comenzada en 1950 (van ya publicados cinco); es decir, el prólogo y los dos primeros libros del Comentario a las Sentencias conocido como *Opus Oxoniense*. La materia tratada es: Introducción sobre la Teología; de la fruición de Dios fin del hombre; Dios en su ser uno y trino. A estos tratados han añadido los editores españoles el tratado «De primo principio». Preceden al texto una Introducción general de 103 pp., obra del P. Miguel Oromí, una copiosa bibliografía sobre Escoto y el Escotismo, pp. 106-129, y una breve nota biográfica y bibliográfica sobre sus obras, y termina con un corto índice onomástico.

Hubiéramos deseado una noticia más extensa sobre los trabajos de los editores de la edición crítica. Es necesario hacer público el abrumador trabajo

a que se entregan los miembros del Colegio de Quaracchi para presentarnos las magníficas ediciones de San Buenaventura, de Alejandro de Ales y ahora, bajo la dirección del P. Carlos Balic, de Duns Escoto. En la bibliografía notaré un lapsus. En la p. 116 se cita un artículo del P. Olazarán, S. I., que no trata de Escoto, sino de Soto (es controversia en tiempo del Tridentino).

La introducción general del P. Oromí nos presenta una visión del pensamiento del Doctor Sutil. Como se ha visto ya en otros escritos suyos, el P. Oromí se ha preocupado por hacernos seguir a Escoto «en su marcha de cazador de ideas» (cosa que confiesa no es fácil), ante todo en su metodología científica, y por esto ha escogido los puntos que a su entender destacan más su manera, dejando a un lado muchas de las conocidas diferencias de otros sectores filosóficos y teológicos. Tales son: El filósofo y teólogo; conocimiento y realidad (realidad abstracta, división de las ciencias filosóficas, realidad de nuestro conocimiento); la Metafísica (univocidad y diferencias del ser, las diferencias del ser y la existencia de Dios, posibilidad y objeto de la ciencia teológica), y Ética (el ser ético fin de la Teología y de la Filosofía, voluntad y racionalidad, fundamento del orden moral, ley necesaria y contingente, la bondad moral y los actos morales indiferentes). Cierra el estudio un catálogo de 25 proposiciones en que resume el autor las posiciones de Escoto.

Aunque los puntos tratados en esta introducción parezcan más bien filosóficos, tiene ella interés teológico no despreciable. Desde luego la posición general que se nos describe como específicamente escotista es la del filósofo-teólogo, o mejor teólogo-filósofo. No sólo de hecho la Metafísica es ciencia hecha por teólogos (la antigua ciencia es pura filosofía física), sino aun *de iure*, viene a decirse; pues sólo por la revelación sabemos la existencia de esencias metafísicas; la metafísica es radicalmente cristiana. Pero no por esto se convierte en teología; no confunde Escoto ambas ciencias. Tres verdades se señalan como fundamento de la metafísica, recibidas de la revelación: la creación libre, el ejemplarismo con la contingencia de las esencias creadas, y la destinación a ver la esencia divina. Interesante teológicamente es también el estudio sobre el univocismo escotístico, que según él es fundamento necesario de la verdadera analogía y de la posibilidad de la ciencia teológica. Se puede notar que con la definición de unívoco nos da Escoto tan sólo la unidad de concepto, con lo que no parece ponerse en el centro radical de la cuestión de la analogía o univocismo; esta es la relación entre el concepto común y el modo con que se aplica a los particulares. Naturalmente es cuestión teológica la de la practicidad de la ciencia de la divinidad; como también le interesa al teólogo el voluntarismo ético de Escoto, que queda vindicado del irracionalismo, que se le atribuye. En cambio quizás sea algo difícil explicar la contingencia que atribuye a los preceptos de la segunda tabla del Decálogo, así como la contingencia frecuentemente subrayada en toda la exposición de las esencias creadas.

El escotismo propuesto por el P. Oromí parece presentar cierta originalidad. Quizás se desearía verlo más avalado con citas directas del Doctor Sutil. Ninguna aparece hasta la p. 67 y en lo restante no son muy numerosas. También se echa de menos una explicación más directa de la distinción formal *ex natura rei*.—JOSÉ M.<sup>a</sup> DALMAU, S. I.

TOMÁS DE AQUINO, SANTO: *Suma Teológica*. Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una Comisión de PP. Dominicos, Vol. XIII. *Tratado de los Sacramentos en general*. Versión e introducciones del P. Fr. Cándido Aniz, O. P. *Tratado del Bautismo y Confirmación*. Versión e introducciones del P. Fr. Arturo Alonso Lobo, O. P. *Tratado de la Eucaristía*. Versión del P. Fr. Manuel García Miralles, O. P. Introducciones y notas del P. Fr. Emilio Sauras, O. P.—B. A. C. (Madrid, 1957) t. 164, p. XV-882.

Esta edición bilingüe de la Suma de Sto. Tomás, con abundantes introducciones y notas, constituye no sólo una contribución muy apreciable para presentar al público católico de nuestra patria los tesoros de la doctrina del Doctor Angélico, sino también una exposición del estado actual de la investigación teológica, conforme a los principios del Santo y las virtualidades contenidas en sus enseñanzas, por lo general según la interpretación tradicional en su escuela. Esto no quita que los autores de las introducciones y notas, cuya personalidad científica es suficientemente conocida en el campo teológico, manifiesten su propio sentir en varias cuestiones interesantes, disputadas entre los discípulos del Santo.

En este tomo, primero de la Teología sacramentaria, hallará el lector, además de las cuestiones comúnmente estudiadas, importantes complementos. Pueden señalarse la introducción general del P. Aniz (pp. 4-12); el sustancioso capítulo sobre el sacerdocio de los fieles del P. Alonso Lobo (pp. 267-293), etc.

Más sobre todo se hace interesante este tomo por las introducciones y notas del tratado de la Eucaristía, que llenan las dos terceras partes del nutrido volumen. En ellas el preclaro teólogo, que es el P. Sauras, nos da en realidad un tratado original sobre el augusto Sacramento, con ramificaciones en el estudio de los demás signos eficaces de la gracia. Bastará indicar algunos de los puntos desarrollados. Destaca por su acribía el estudio de la razón de Sacramento en la Eucaristía y el binomio Eucaristía-Cuerpo místico, con las ideas originales del autor sobre la causalidad de la gracia con relación al Bautismo (pp. 434-464). Magnífico el capítulo sobre la presencia real del Señor en el Sacramento (pp. 512-528). Precisa y sensata la nota sobre la epiclesis (pp. 642-644). Al comienzo del estudio sobre la gracia como efecto del Sacramento de la Eucaristía, establece el principio «La Eucaristía es un Sacramento general», por contener el «analogado sacramental supremo», el Verbo Encarnado. Por esto puede decirse que la Eucaristía, por estar en ella Cristo totalmente, actúa en todos los demás, y que todos los efectos de los otros Sacramentos se pueden atribuir a éste (4, d. 8, q. 1, a. 2); esta causalidad es la propia del fin (3, q. 65, a. 3). De donde los demás Sacramentos contienen «un voto, o un deseo, o una tendencia natural» hacia la Eucaristía. Pero como además la Eucaristía es uno de los siete Sacramentos, debemos distinguir en ella dos clases de efectos: el que causa como Sacramento general, que es «toda gracia en lo que tiene de sobrenaturalmente vivificante», y los que causa como sacramento particular, «la gracia cibativa» sustento y aumento de la vida sobrenatural, unión con Dios y gozo espiritual (pp. 67-674). Precisas y prácticas las indicaciones sobre el uso de la Eucaristía (pp. 710-723). Por último son importantes las introducciones a las cuestiones 82 y 83 sobre el

ministro y la acción litúrgica de la Eucaristía, el rito de la Misa (pp. 822-842). Expone el P. Sauras positivamente las «formalidades sacrificiales» de la consagración, prescindiendo, con buen acuerdo, de proponer como teorías diversas las distintas explicaciones que se han propuesto por los teólogos.—J. M.<sup>a</sup> DALMAU, S. I.

TOMÁS DE AQUINO, STO.: *Suma Teológica*, vol. XIV. *Tratado de la Penitencia*. Versión e introducciones del P. Fr. Armando Bandera, O. P. *Tratado de la Extremaunción*. Versión e introducciones del P. Fr. Arturo A. Lobo, O. P.—B. A. C. (Madrid, 1957) t. 163, p. 611.

A pesar de que el sacramento de la penitencia no lo trató íntegramente Sto. Tomás en la *Summa*, pues interrumpió su trabajo en la cuestión 90, a él debemos la gran síntesis de los elementos que componen el sacramento dentro del esquema aristotélico de materia y forma. Así reduce a una unidad los aspectos subjetivos y objetivos de la penitencia, sin minimizar ni la eficacia de la contrición, ni el efecto de la absolución, un dilema que había preocupado mucho a los teólogos anteriores y al que no se había dado una solución satisfactoria. De ahí el interés de la publicación de este tratado en la BAC. El P. A. Bandera ha completado además las cuestiones con acertadas introducciones históricas o sistemáticas. La Bibliografía general que precede al tratado de penitencia es un poco desconcertante. Es claro que no pretende ser exhaustiva, pero su criterio de selección no aparece claro. Por una parte se citan, junto a tratados dogmáticos, un tratado canónico, el de Capello, y unas cuantas monografías históricas sobre el sacramento en la Edad Media (Anciaux) en la iglesia primitiva española (S. González) y sobre la confesión de los laicos (Teetaert). Habiendo citado estas monografías no nos explicamos por qué no se citan también las obras históricas de D'Alès, Galtier, Poschmann, K. Rahner, etc.

En la primera introducción estudia el P. Bandera la penitencia en la Sagrada Escritura. Considera como texto más claro el de Io 20, 21-23 y así se suele hacer ahora. Pero no es totalmente exacto, como parece creer el P. Bandera (p. 14) que la tradición, al menos la anterior a Trento, lo considerase así. La tradición más antigua se apoya sobre todo en Mateo (16 y 18). Así lo supone Tertuliano mismo (*De Pudicitia* 21, 9) y aun en el mismo índice de Anciaux sobre los teólogos del siglo XII aparece citado más veces Mt que Io. En el comentario al texto de S. Mateo, del P. Bandera, no encontramos tampoco ningún eco de las modernas discusiones sobre el sentido eclesial de la penitencia (Xiberta, Poschmann, K. Rahner) o en general sobre el sentido de «atar y desatar» (G. Lambert, Galtier, etc.). Es muy probable que la brevedad relativa de las introducciones le haya impedido detenerse en estas cuestiones, pero hoy en día en que el público busca con tanto interés los fundamentos bíblicos de las instituciones eclesiásticas, se podrían tal vez sacrificar otras cuestiones y tratar éstas con más detención.

Al tratar de la necesidad del sacramento expone con claridad y precisión los diversos conceptos de necesidad (p. 23), distinguiendo además, cosa que no hacen todos y es causa de muchas confusiones, entre necesidad del sacra-

mento y necesidad de la confesión (p. 251). En esta última cuestión nos hubiera gustado encontrar alguna referencia al problema creado por la instrucción de la Sagrada Penitenciaría en 1944 (AAS 36 [1944] 155) sobre la absolución en masa sin signo alguno externo de contrición.

Al hablar de la universalidad de la potestad de perdonar los pecados en el sacramento analiza naturalmente los textos escriturarios sobre la blasfemia contra el Espíritu Santo (Mc 3, 28ss), apostasía (Heb 6, 4s), y el pecado *ad mortem* (1 Io 5, 16), pero ¿no es minimizar excesivamente la significación de estos textos reducir la imposibilidad del perdón a la imposibilidad general de perdonar un pecado mientras perdura la voluntad de pecar? El autor dice expresamente: «en el fondo la doctrina se puede aplicar a cualquier pecado mortal» (p. 96). Algo específicamente distinto parece haber en estos pecados en los que se rechaza a Cristo, no para buscar un placer, sino precisamente para buscar la *salvación* fuera de Cristo. Si además este rechazar a Cristo se considera, reprimiendo violentamente la conciencia, como un acto de virtud, el arrepentimiento es psicológicamente imposible. Esta situación no es común a todos los pecados.

Al problema que plantea la historia de la Iglesia antigua sobre la irremediabilidad de algunos pecados, es claro que el autor no podía dar una respuesta completa en tan pocas páginas. Pero tampoco debe dar por sentado que «basta un elemental estudio de la historia» para desmentir la hipótesis de los historiadores del dogma acatólicos (p. 100). Cualquiera que haya estudiado los textos de Tertuliano, Hipólito y Orígenes sobre esta cuestión y aun los del mismo S. Agustín sobre los relapsos, sabe que el problema es bien complicado.

Otro problema interesante y que no ha perdido su actualidad es el de la atrición y contrición. Estamos de acuerdo con el autor en la crítica que hace tanto del contricionismo como de las simplificaciones de algunos atricionistas. El intento de síntesis del autor mismo distingue entre disposiciones requeridas para recibir el sacramento y disposiciones para la justificación. Para lo primero basta la atrición, para lo segundo se requiere la contrición, pero ésta la opera el sacramento mismo que hace «ex attrito contritus» (p. 201). El P. Bandera mezcla sin embargo, a mi entender, el problema psicológico moderno de los motivos de la contrición y atrición como razón de su distinción, con el esquema antiguo ontológico de la disposición para la justificación. No se puede negar que en el hombre el cambio ontológico producido por la gracia no debe quedar sin repercusión en el psicológico, pero hay que tener en cuenta la distinción de ambos campos. Véanse los artículos de P. DE LETTER, *Two Concepts of Attrition and Contrition*: TheolSt 11 (1950) 3-33; *Vi clavium ex attrito fit contritus*: TheolSt 16 (1955) 424-432.

Estas observaciones sobre detalles particulares no quitan mérito a la obra del P. Bandera que se distingue por la claridad y el vigor de su exposición, sobre todo en las cuestiones especulativas. Únicamente hubiéramos deseado en la parte positiva una información más actual.—RICARDO FRANCO, S. J.

TOMÁS DE AQUINO, SANTO: *Suma Teológica*, vol. VI.—Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1956) p. XV-923, cms. 13 × 20, ptas. 75.

—: *Suma Teológica*, vol. III (2.º)... (Madrid, 1959) p. XXIII-1183, psetas 115.

—: *Suma Teológica*, vol. XVI... (Madrid, 1960) p. XV-1030, ptas. 125.

En el vol. VI traduce y comenta en sus introducciones el P. C. Soria el tratado de la ley en general (cuestiones 90-97 de la prima secundae) en que Santo Tomás discurre sobre la esencia de la ley, sus clases y sus efectos, y en especial sobre la ley eterna, la natural y la humana. Con gran agilidad y dominio y saber se mueve el introductor en los distintos puntos del tema, subrayando, si conviene, qué es en ellas lo propio de Santo Tomás, y en lo discutido sobre la mente del Doctor, fijando la que cree ser su verdadera posición, como el que la promulgación es constitutivo sustancial de la ley y no mera condición, y en la noción del derecho de gentes, que dice está constituido, según Santo Tomás, por el derecho natural secundario, o sea por conclusiones próximas y fáciles deducidas del primario, y no son mero derecho positivo no exigido necesariamente por el natural. En cuanto a Suárez, tan clásico en esos temas, es lástima que aún se acentúe como suya la idea ya tan superada de que en el concepto de ley dé la primacía a la voluntad, y la de que no reconoce índole de verdadera ley a la eterna. Para corregir esos conceptos basta leer el *De legibus* I, 1 c. 5 y 2 c. 1.

El P. A. Colunga traduce y comenta el tratado de la ley antigua (cuestiones 98-108) en que se expone lo relativo a su origen y a sus preceptos morales, ceremoniales y judiciales. Luego lo relativo a la ley nueva: su origen, su comparación y su relación con la antigua y su peculiar contenido. La conocida competencia del introductor, aparte de una sabia disertación amplia sobre el encuadramiento histórico de la ley, comenta esas ideas con exposiciones en general someras, si se quiere, pero ricas y suficientes para orientar al lector en una materia un tanto misteriosa para nosotros. Pero la bibliografía general no satisface del todo en cuanto a su modernidad.

El tratado de la gracia divina (cuestiones 109-114), en que Santo Tomás discute lo relativo al tema, menos la inhabitación divina, lo traduce el P. J. J. Ungidos y en sus introducciones es del P. F. Pérez Muñiz. Quien forma con ellas un estudio global completo de la gracia, con el detalle de todos los aspectos que se le suelen incluir, expuestos con gran maestría y riqueza de ideas. Esquemas reducidos a claves facilitan su lectura, si bien son tantas las cuestiones y sus divisiones, que difícilmente se evitará alguna confusión de matices, al menos para el no teólogo. En general da mucho el introductor, según estilo del Maestro, a las razones teológicas, con gran ingenio y facundia. Se aplica a acumular textos escriturísticos, pero sin apenas comentario o valoración de los mismos; es chocante que sin dudar entienda siempre Rom 5, 5 de la caridad creadora y Rom 2, 14 de la observancia natural de la ley. Acaso se requeriría a veces mayor estudio de los documentos eclesiásticos, y alguna mayor comprobación de opiniones contrarias, como la bayana en algún punto y la semipelagiana. Asimismo alguna mayor distinción a veces en las calificaciones de las tesis; y a ser posible indicar de algún modo que las frecuentes afirmaciones meramente probables (sobre todo si otros teólogos autorizados disienten) no se presentan como ciertas, en concreto algunas impli-



cadadas en las razones teológicas. Por lo demás extraña se suponga que no se le debe (ex promissione Dei) al justo el auxilio especial necesario para *poter* perseverar y aun (en la opinión del autor) para *poter* vencer cada tentación grave (pp. 656, 659, 661). Como extraña niegue que la perseverancia final *se pueda* impetrar *infalliblemente*, dado que la infalibilidad de la oración con sus debidas condiciones interesa ante todo en este punto y dado que el justo siempre puede orar.

Se expone con gran circunspección y aun con aparente imparcialidad la cuestión de la gracia eficaz y suficiente, pero de hecho dando buen relieve a la opinión de Marín Sola, presentada como «sólo un desdoblamiento del punto de partida de Báñez», y seguida por «buenos... insignes tomistas, aunque inferiores en número» (si se compara con la estricta bañeciana) (pp. 772, 775s y 778s).

Mucho es de agradecer la copiosa bibliografía general, aunque no falten vacíos llamativos y apenas se citen autores en las mismas exposiciones.

El volumen III (2.<sup>o</sup>) contiene ante todo el tratado del hombre (cuestiones 75-102 de la primera parte) en que se trata del alma y sus propiedades, de su unión con el cuerpo, de la formación del hombre en cuanto a esos dos componentes, de la imagen divina en él, del estado de inocencia en todos sus múltiples aspectos. La traducción y parte de las introducciones (cuestiones 75-89) corren a cargo del P. M. Ubeda con la colaboración de los PP. A. González y C. Soria, O. P., y de D. Agustín Cordero.

En su prólogo el P. Ubeda lamenta la separación entre la psicología escolástica, que estudia el fenómeno humano desde los principios del ser y del esquema acto y potencia, con sólo vaga atención al substrato anatómico-fisiológico, y la psicología experimental, que busca la génesis de los fenómenos en la observación anatómico-fisiológicas y sus procesos. Cree posible y urgente la síntesis de esas dos orientaciones. No pretenden lograrla estos comentarios, pero sí presentar más o menos conjuntamente lo más válido de la visión escolástica y lo de la psicología experimental en sus conclusiones hoy más elaboradas respecto a ciertos temas, y señalar aquí y allá sus posibles convergencias.

El comentario está concebido ante todo a base de una introducción general, que expone a grandes trazos el pensamiento tomista según el orden del tratado. En ella viene primero un interesante estudio, aunque por fuerza somero dada la amplitud del tema, sobre la historia del hombre como objeto filosófico de sí mismo según las variaciones de esa visión en los diversos criterios empleados: desde los albores de la filosofía a través de los griegos y luego, dentro ya de las nuevas dimensiones del *homo christianus*, por San Agustín y los demás escritores eclesiásticos hasta incluir Santo Tomás y su época; sólo que ya de Escoto se pasa al renacimiento y luego a los múltiples sistemas no escolásticos, con el positivismo, idealismo, existencialismo, etcétera.

Siguen buenas diserraciones respectivamente sobre los sentidos internos, sobre el conocimiento intelectual según Santo Tomás (acaso difíciles de captar para el no formado en filosofía), sobre la libertad y la inmortalidad (quizá algo pobres en el núcleo de sus pruebas) y por fin sobre el problema de si todas las almas son sustancialmente iguales según la mejor interpreta-

ción de la discutida mente del Maestro. Para terminar con una bibliografía que sólo se refiere a esos mismos temas. Luego a cada cuestión antecede una introducción de extensión variable, que resume y oportunamente ilustra con indicaciones históricas, los puntos que incluye. En lo pertinente a la formación del hombre y su estado primitivo (cuestiones 90-102), las introducciones son del P. M. Cuervo, O. P. La del origen del hombre, muy bien pensada (aunque acaso hubiera convenido exponer más la doctrina de la Iglesia), así como la del estado de inocencia, si bien se dan dos definiciones algo distintas de integridad (pp. 523-602) se podría distinguir más lo relativo a la sobrenaturalidad de los dones. Por cierto no se sigue la opinión de Martín, Kors, etcétera, sobre la distinción adecuada entre gracia y justicia original según Santo Tomás. Extraña que no se ofrezca alguna bibliografía general sobre todas esas cuestiones.

El tratado de Gobierno del Mundo (cuestiones 103-119) lo traduce y comenta el P. J. Valbuena, O. P. En una introducción general, que acentúa su importancia, se reprueba el proceder de ciertos manuales que lo desintegran y acoplan sus partes a otros tratados. Tampoco aquí se inserta ninguna bibliografía básica, aunque de vez en cuando se citan diversos autores. A cada cuestión precede su bien elaborada introducción que comenta su contenido, y si es oportuno, se indican sus empalmes con los datos científicos.

A modo de apéndice se añade una serie de 132 notas de comentarios adicionales a diversos artículos de las cuestiones de la *Suma* referidas. Como en la cuestión 105 el artículo 5 (*Utrum Deus operetur in omni operante*), según estima el introductor, «es quizá uno de los más trascendentales de la *Suma Teológica* de Santo Tomás y sin duda el más comentado de cuantos el Santo escribió en todas sus obras» (p. 776); y aunque ya se le dedicó el apéndice II del volumen I y de nuevo se expone en el tratado de la gracia, se le dedica aquí un largo apéndice (pp. 1118-1183), que ahora quiere ser de índole filosófica, aunque de hecho no se desprende del aspecto teológico.

Se diserta en él con dominio y fervor (aunque con algunos resabios de empaque polémico hoy afortunadamente ya casi superado) sobre la concepción «tomista», que es presentada como conclusión apodíctica ante la que es llamada «manifiesta contradicción» del molinismo, para desembocar en la exposición del sistema Marín-Solá, «gran teólogo especialista en esta cuestión, que dedicó a ella la mayor parte de su vida» (p. 1077), «gran maestro y teólogo original», que «ha visto esta solución más completa y la ha presentado con admirable lógica y claridad» (p. 1183).

Y esa explicación se dice entrar en las «variaciones accidentales» del sistema tomista (p. 1124). Y aunque el introductor no se incluye entre sus defensores, estima que ella está «dentro de la línea del más estricto y auténtico tomismo» (p. 1168), pues sólo se trata de «esclarecimientos tomistas», que «parecen... un simple desarrollo y progreso lógicos y homogéneos del tomismo, y, a la vez un golpe certero al molinismo...» (p. 1181). Según ellos, para explicar el pecado no parecen bastar los decretos permisivos bañecianos. Y Dios ve el pecado futuro en su decreto, no en cuanto causal (como dice el bañecianismo), sino en cuanto eterno. Pero con todo ello no se trata «de *corregir*, sino de *completar*» algo en el tomismo (p. 1181). Sin embargo ni el autor del Apéndice ni los responsables de esta edición intentan presentar esa doctrina como «definitivamente incorporada al tomismo», sino como «digna de atención y de discusión» (p. 1183).

El volumen XVI contiene el tratado de los Novísimos (cuestiones 69-99) pertenecientes no a la *Suma Teológica*, que Santo Tomás al sobrevenirle la muerte dejó incompleta, sino al Comentario a las Sentencias que había escrito veinte años antes en su profesorado de París, y del que su discípulo, Reginaldo de Piperno, lo sacó para llenar el hueco de la *Suma*. Después Nicolai añadió como apéndice una cuestión sobre el purgatorio y otra sobre el limbo, y más tarde aún se incluyeron en la primera de esas cuestiones los dos primeros artículos.

La traducción es de los PP. J. Pla y G. Miralles, O. P. En la introducción general el P. E. Sauras, O. P., a cuya cuenta corren los comentarios, destaca el valor intrínseco y moral de este tratado y subraya el lugar de la escatología en la revelación con carácter de plenitud o consumación en el desarrollo de la redención y en el efecto de la institución sacramental. Presenta luego una breve bibliografía hecha acaso sin gran interés y pleno cuidado.

Luego a cada cuestión, o al menos al tema de varias, se antepone su introducción en que se quiere fijar lo que la revelación y la teología dicen sobre cada punto. A veces se encabeza con la exposición de algún aspecto más general, como el de la muerte en la visión humana y en la cristiana, o el de la Comunión de los Santos. Y luego en general se atiende sólo a los puntos importantes, que se explanan con mucha claridad y concisión y se leen con interés; pero a veces parece haber cierta prisa y se tratan con rapidez algunos puntos o se omiten bastantes otros complementarios.

El afirmar que la *apokatástasis* en principio no es contraria a la razón (página 21) parece rechazar la opinión tomista de que el alma separada por su misma índole es inmutable respecto al último fin elegido y de que en esa base se funda la eternidad del infierno. Y en cuanto a la identidad corporal del resucitado, parece seguir el autor la opinión más común de identidad aun física, que algunos tomistas abandonan (p. 237).

El tono de corte a veces demasiado afirmativo choca entre otros puntos en el decir sin matizar que el *lumen gloriae* reemplaza a la gracia y a la caridad de aquí (pp. 19. 493); o que Orígenes aseguró la *apokatástasis* y que ni siquiera la bienaventuranza es necesariamente definitiva (pp. 20. 579). En cambio sorprende que sobre la naturaleza del fuego infernal no se tome postura firme o al menos no se rechace claramente la negación de su realidad (pp. 4. 50) mientras todo el discurso del Angélico lo supone real y corpóreo (cuestión 70, a. 3). Y que se atribuya tan resueltamente a Santo Tomás la duda de si cabe admitir mitigación misericordiosa por sufragio individual (pp. 78s, 581) cuando su modo de hablar parece claro en rechazar toda mitigación (cuestión 71, a. 5; cuestión 99, a. 3, 1.<sup>o</sup>). En lo relativo al milenarismo ¿no hubiera convenido citar la conocida respuesta del Santo Oficio?

Como este volumen corona felizmente la serie, se le incluyen cuatro índices muy oportunos y prácticos. Uno de las cuestiones, pero catalogadas por orden alfabético. Otro analítico, de materias, que es el ya conocido de la edición leonina, pero según el nuevo orden que imponen los vocablos en su traducción. Otro también analítico de las introducciones. Por fin otro sencillo de los dogmas contenidos en la *Suma Teológica*.

Muchos plácemes merecen los RR. PP. Dominicos, que tan animosamente emprendieron y tan gloriosamente han realizado esta empresa tan grandiosa y no fácil de la edición bilingüe de la *Suma* con tan copiosas y

magníficas introducciones, y naturalmente son muy acreedores al sincero agradecimiento de todos los discípulos de Santo Tomás y aun de todos los católicos, que ven en el Angélico «*veluti scholasticae theologiae solem ac principem*», en frase de Molina, y por lo mismo un tan benemérito expositor y defensor de la ciencia cristiana.—J. SAGÜÉS, S. I.

ROBERTUS A S. TERESIA A JESU INFANTE, O. C. D.: *De habitibus animam Trinitati assimilantibus et unientibus*.—Pont. Athenaeum Inter. «*Angelicum*» (Roma, 1958) p. 124, cms. 16 × 23,5.

Este trabajo es parte de una tesis defendida en el *Angelicum* sobre la inhabitación divina en el justo según Santo Tomás en su comentario a las Sentencias. Es que en este comentario se toca más ampliamente el tema y además, por ser la primera obra del Santo Doctor, su estudio puede ser base para el de las otras. El autor, sin entrar en comparaciones con otros teólogos de aquella época, quiere ceñirse al solo texto en sus diversos elementos para lograr cierta síntesis total de su doctrina.

Como el Angélico no trata de la inhabitación sino a propósito de las misiones divinas, que implican difíciles problemas, la tesis se centra en los incluidos en este esquema: la acción divina sobrenatural asimiladora y unitiva del alma a la Trinidad; los hábitos que fijan esa unión; las operaciones sobrenaturales con que el alma logra su objeto divino. Pero de todo ese trabajo no se nos da sino un índice general muy detallado, y al final una síntesis que indica las directrices y la conclusión del estudio. Pues de los tres puntos básicos el autor aquí sólo presenta el segundo, o sea el de los hábitos más directamente relacionados con la inhabitación, como son la gracia santificante, la caridad y el don de sabiduría, y que vienen a ser como algo intermedio entre la acción divina de donde brotan y las operaciones del alma inherentes a la inhabitación.

Primero se concluye que los hábitos sobrenaturales en cuanto meros efectos divinos no bastan para explicar la inhabitación, sino además en cuanto nos asemejan a Dios y nos disponen así a recibir las Personas y nos unen a ellas; pero de suerte que no se explica la inhabitación como don principal por el don secundario de la gracia como su causa moral, sino la gracia por la inhabitación.

Luego, al tratar ya en concreto de los tres hábitos mencionados, se empieza por la gracia santificante, que esencialmente está conectada con la inhabitación como su fin propio, en cuanto que nos asemeja de modo sobrenatural a la naturaleza divina y nos une por sí misma con la Trinidad, pues que no es realmente sino la misma gloria en su estadio germinal.

Después se habla de la caridad en su intrínseca conexión con la inhabitación por su cuasiidentificación con la gracia santificante, por su índole esencialmente unitiva y por su especial asimilación sobrenatural a Dios en el Espíritu Santo que no se da sino en el don de caridad.

Por fin viene el don de Sabiduría, ya que el alma tan íntimamente se une a Dios por la caridad, que con aquel don, por cierta como atemperación y real adhesión a lo divino, conoce a Dios como en íntima experimentación del mismo Dios.

Por la exposición indicada se muestra bien clara la esencial relación a la inhabitación que los hábitos reseñados entrañan, según el Angélico. Pero el

autor no parece hallar más en orden a explicar por esos dones la razón formal de la inhabitación.

Se atiene exclusivamente al comentario a las Sentencias, y cita en el texto y aun en notas muchísimos pasajes de dicha obra. Quizá ello indica que la disertación abarca demasiado campo, en vez de limitarse con sosiego a algunos aspectos. Creo que la cuestión de la prioridad entre don increado y don creado pedía más detención. Y desde luego la repetida afirmación de que, según Santo Tomás, los hábitos fundan relaciones especiales y propias a Personas divinas, es de gran importancia y convendría o abordarla ampliamente (ello sólo daría para un capítulo o aun para una tesis) o contentarse con señalar como probable esa interpretación del Angélico. Tras una bibliografía, que no ha pretendido ser completa, la exposición es buena y copiosa; pero ni una sola vez se cree oportuno citar algún autor que amplíe, o restrinja, o confirme, o contradiga, o rectifique.

No es fácil hacerse cabal idea de la tesis en su conjunto por este solo capítulo. De ahí el epílogo sintético de ella, que tras subrayar que en la visión intuitiva de Dios el hombre se une realmente a El por los actos de entendimiento y voluntad, como elemento esencial de la presencia de Dios en el alma y el último ápice de las misiones invisibles, explica la inhabitación del justo de modo análogo a su glorificación por ser idénticas gracia y gloria, aunque en distinto estadio; pero sin que esos se requieran en la inhabitación de aquí, sino que bastan, aunque en su relación a los actos, los hábitos que unen al último fin a la vez por conocimiento cuasiexperimental (don de sabiduría) y por caridad. Esto no es afirmar (como opinan Juan de Santo Tomás y Gardeil) que en el justo viador (como ocurre en el bienaventurado) esos actos de conocimiento y amor exigen o hacen la nueva presencia.

La inhabitación se explica pues en su raíz por el valor unitivo de la gracia santificante, como participación de la naturaleza divina y fuente de los hábitos operativos sobrenaturales y por estos de todos los actos que verdaderamente unen al alma con el fin último sobrenatural aquí y en el cielo. Lo cual vale en su proporción de la caridad y la sabiduría, en las cuales y por tanto en sus actos consiste la máxima actualización de la gracia.

Pero esos hábitos y sus actos según el autor, sólo pueden expresar la razón formal de la inhabitación en cuanto frutos, no meramente de la eficiencia de Dios sino sobre todo de su ejemplaridad; o sea que la gracia la concibe como participación de la naturaleza divina, en cuanto principio de la vida trinitaria, y más en concreto la sabiduría como participación de la intelectualidad divina en cuanto generativa del Verbo, y la caridad como participación de la bondad divina en cuanto espiradora del amor, de modo que los actos de la sabiduría y de la caridad confieren al justo la fruición de Dios Trinidad.

El autor cree dar así la mente de Santo Tomás. Pero ¿expresa bien la razón formal de la inhabitación? No costaría probar que en buena filosofía la causalidad eficiente, y aun con la ejemplar, no pueden por sí solas explicar ese fenómeno. Y con todo el mejor camino de lograrlo es el indicado por el autor y ya señalado por León XIII y Pío XII de la analogía con la visión beatífica. Pero en ésta, además de la causalidad eficiente y ejemplar, se da esa otra desconocida en la filosofía natural, la cuasiformal. ¿No será una similar la clave del misterio de la inhabitación y de una más profunda inteligencia de la doctrina de Santo Tomás?—J. SAGÜÉS, S. I.

WEITER, FRIEDRICH: *Die Lehre Benedikts XII, vom intensiven Wachstum der Gottesschau*.—Universitas Gregoriana (Romae, 1958) p. VIII-236, cms. 15 × 23, L. 2.000.

Esta obra es una tesis doctoral defendida en 1956 en la Univ. Gregoriana y hace el vol. 92 de *Analecta Gregoriana*. El Papa Juan XXII, con ocasión de la controversia por él suscitada en 1331 sobre la dilación, según era su opinión privada, o no dilación, hasta el juicio final, de la retribución esencial a las almas de los difuntos, encargó a su pariente J. Fournier, a quien en 1317 había creado cardenal, que estudiara la cuestión a fondo. Fournier compuso en 1333 un libro *De statu animarum sanctorum ante generale iudicium* (conservado en la biblioteca vaticana) en que: a) Defiende contra la opinión del Papa, que las almas de los difuntos justos y pecadores entran respectivamente en la visión de Dios o en la pena del fuego antes del juicio final. b) Añade que en éste dichas almas experimentan en su condición un aumento intensivo de la visión o de aquella pena. c) Y confirma esta su opinión aun con las respuestas a los argumentos de los que difieren aquella retribución esencial hasta el último juicio.

En vista de los pareceres contrarios, Juan XXII había preparado en forma de bula una retractación de su sentencia, pero su muerte súbita le impidió publicarla. Le sucedió Fournier con el nombre de Benedicto XII, que a los tres meses, en 1335, decidió oficialmente la controversia con la Const. «Benedictus Deus», pero sin querer tocar en ella la cuestión del aumento intensivo de la retribución esencial en el juicio final. En 1342 publicó su libro, pero como mero estudio privado y así dejando abierta esa cuestión, que hasta hoy no ha sido resuelta por el Magisterio.

Precisamente el estudio de la misma en su libro es el objeto de la presente monografía. En la primera parte se da la historia de su composición, publicación y conservación y se fijan los escritos contrarios que el Papa tuvo delante, sobre todo los de Juan XXII. En la segunda se explican sus términos de aumento intensivo, de conocimiento de Dios, a propósito de la visión beatífica, y de la felicidad. La tercera, la central, expone los dos argumentos demostrativos de que en el juicio final aumenta la visión en los ángeles y en los hombres. El de que entonces se les dará mayor revelación de la esencia divina, pues empezará a ver y según el ser que en ella tienen, objetos ahora ignorados como la predestinación divina de los justos y la previsión de los condenados. Y el de que el apetito natural de reunirse con el cuerpo que dice el Papa tener el alma separada beata, impide a ésta su total entrega a la visión y amor de Dios, mientras no se hace aquella unión; no que al perfeccionamiento de esos actos coopere instrumentalmente el cuerpo, sino que, puesta la dicha unión, el alma queda ya del todo expedita para ellos.

En la cuarta parte se ordenan y recogen diversos documentos positivos de los partidarios de la dilación de la visión hasta el juicio y las respuestas de Benedicto que más bien ve en ellos pruebas a su favor, ya que, las dos corrientes de dilación y de no dilación que parecería haber en los Padres, cree se sintetizan acabadamente en la tesis del aumento intensivo. Y los

textos bíblicos que parecen poner la retribución esencial en el juicio final pueden entenderse muy bien de la retribución en su grado ya definitivo. Pero ¿por qué difiere Dios hasta entonces la resurrección del cuerpo y con ella la donación del premio perfecto? Porque quiere que todos los miembros del Cuerpo Místico obtengan a la vez el premio total en la consumación de dicho Cuerpo. La quinta parte expone ya más brevemente el paralelo aumento intensivo en los condenados, aun en los demonios, de la pena de fuego, que Benedicto mira como esencial, y en las respuestas a los argumentos de los dilacionistas se saca de ellos nueva confirmación de aquel punto. Por fin en la sexta parte se reseñan los teólogos anteriores que desde P. Lombardo defendían el aumento intensivo de la visión y algunos de los que lo impugnaban, para mejor subrayarse lo personal de Benedicto en la cuestión.

Esta monografía es de gran interés histórico, porque muestra la actuación de dos Papas tan cercanos que se oponen: la de Juan XXII que como teólogo particular propugna y con enorme seriedad trata de apoyar en gran riqueza de autoridades una doctrina que después él mismo se propone relegar como Papa en la herejía, y la de Benedicto XII, que como Papa realiza esa solemne relegación, mientras como mero teólogo privado sostiene una opinión que cree aneja a aquella definición, y para ello cuidadosamente analiza aquellas autoridades en su texto y contexto y aun rectifica o completa sus citas y oportunamente las aclara con nuevas alegaciones, pero sin proclamar papalmente su sentencia.

Además se ve que, mientras los defensores o impugnadores del aumento intensivo de visión explotan o minimizan el argumento de la resurrección, Benedicto, no sólo utiliza el mismo con gran agudeza y en su justo posible alcance, sino también el que ninguno de sus predecesores ni de sus seguidores hace mención de la mayor revelación de la esencia divina en el juicio final. Y en cuanto al método, mientras aquellos defensores o impugnadores se basaban sobre todo en la especulación, él se mueve en la Escritura y Tradición.

La monografía es también de interés doctrinal, porque muestra qué íntimamente unidas están la cuestión de la dilación de la retribución esencial y la de su aumento intensivo; y cómo en esta última afirmación, según anota el autor, cobran mayor sentido el juicio final, la relación del fiel a la Iglesia en su consumación, la importancia del cuerpo en el ser humano y el privilegio asuncionista que sería no de mera glorificación corporal, sino de anticipada plenitud definitiva de la visión.

El trabajo del autor podría parecer menos difícil, ya que su principal labor es analizar y ordenar las ideas de Benedicto en sólo una obra y una doctrina concreta. Pero tiene el gran mérito de haber encuadrado acertadamente el tema en su exacto momento y alcance histórico, el haber examinado con tanta finura las ideas del Papa y haberlas sabido discriminar y exponer con tanto orden y claridad, de ordinario copiando (en notas) los textos papales para no sobrepasar su pensamiento y, sólo a base de ellos, tratar de averiguarlo donde no lo explicita; así como el haber fijado nitidamente el puesto de Benedicto en la cuestión y sus aportaciones personales. Si algo puede herir al lector, es sobre todo la frecuente repetición de ideas, sin duda por afán de mayor claridad o acaso por ser a veces inevitable.—J. SAGÜÉS, S. I.

*Iniciación Teológica, por un grupo de teólogos.* Vers. española por los PP. Dominicos del Estudio General de Filosofía de Caldas de Besaya (Santander). T. II *Teología Moral*.—Editorial Herder (Barcelona, 1959) p. 975, cms. 13 × 20.

Al terminar la lectura de este volumen tan largo y en tan ceñida impresión se siente el espíritu como abrumado por tantas cosas como ha recorrido, algunas tan ampliamente expuestas. Después de los prenotandos sobre el concepto tomista de la moral (M. D. Chenu) con su organización en la *Secunda Pars* (J. Jonneau), y de una síntesis de la Moral según el Nuevo Testamento (C. Spicq), se habla primero de la bienaventuranza como fin último del hombre (M. J. Le Guillou). Y luego más que nada sobre su búsqueda, en una compleja gama de múltiples asuntos detalladamente divididos y subdivididos. Ante todo los principios generales del acto humano: los actos humanos (J. Dubois), las pasiones (A. Plé), los hábitos y las virtudes (M. I. Mennessier), el pecado (V. Vergriete), las leyes (V. Grégoire), la gracia (J. D'arc, A. M. Henry, M. Menu). Después las virtudes en particular, tanto las teologales de la fe (A. Liégé), de la esperanza y de la caridad (B. Olivier), como las cardinales de la prudencia (A. Raulin), de la justicia (posición teológica del tratado: L. Lachance) y con ella de la religión (A. I. Mennessier) y de las múltiples virtudes sociales (M. J. Gerlaud), de la fortaleza (A. Gauthier) y de la templanza (P. Laféteur). Por fin las situaciones particulares de los cristianos en el Cuerpo de Cristo según los carismas (J. V.-M. Pollet), las vidas contemplativa y activa (acción y contemplación: Th. Camelot); orientaciones específicas de la vida cristiana (M. Mennessier), los oficios, estados y órdenes de la Iglesia (A. M. Henry). A modo de síntesis se añade un estudio sobre la perfección cristiana (I. Mennessier). A cada tema sigue invariablemente un oportuno apéndice de «reflexiones» a base de complementos doctrinales y de pormenorizados cuestionarios que den lugar al análisis racional y eventualmente al comentario dialogado de las ideas expuestas. Y en seguida las respectivas listas bibliográficas, que no pueden intentar ser exhaustivas, aunque falten libros importantes, v. gr., F. B. VIZMANOS, *Las Virgenes Cristianas de la Iglesia primitiva* (1949).

Al final del volumen vienen a punto un índice escriturístico, otro de nombres, otro analítico de materias (que aun hubiera sido más útil, si fuera más detallado) y por fin el general.

Como cada uno de tantos e interesantes temas es fecundísimo, acertadamente se ha repartido su exposición entre numerosos autores, que sin excepción pertenecen a la orden dominicana. Dichos autores hallan fácil explaryarse en sus correspondientes cometidos, procurando trabajos a ser posibles doctrinalmente redondeados, y para eso tocando todos los aspectos sustanciales de los problemas. Es un placer verles moverse con tanto desembarazo en el copioso saber tomista, no sin proyectarlo, cuando conviene, en el progreso científico moderno. Pero a la vez, pues se trata de «iniciación teológica», han de contentarse a menudo con indicaciones generales en puntos que pedirían generosa ampliación, o simplemente con señalar rutas de exploración, aunque a veces se dé la impresión de pobreza o de ingrata celeridad.

Resulta oportuno subrayar ciertas ideas como la de la moral promotora del bien o del fin y no mero código del deber; la de no separar moral y espiritualidad, pero con tal de salvar la nítida distinción entre preceptos



obligatorios y consejos de pura recomendación; la del papel esencial en moral de la virtud de la prudencia, que cada día parece se estudia menos; la del ideal de la caridad con Dios y el prójimo como base y meta suprema de la moral; la de la importancia de las pasiones en nuestro caminar hacia Dios.

Es natural que en disertaciones tan variadas y desarrolladas por tantos autores haya diferencias y de valor y unas nos satisfagan más, como la de la moral en el Nuevo Testamento, las de la esperanza, caridad y fortaleza, y otras no tanto como la del pecado, la de la gracia, y el en parte algo complicado capítulo de la justicia, sobre la justicia propiamente dicha.

En cuanto al método pensamos que el libro en toda hipótesis puede ser muy útil para sacerdotes y otros lectores ya «iniciados» y aun bastante formados en las materias tratadas, aunque acá y allá habría que completarles algunas afirmaciones, aclararles otras, puntualizarles algunas y aun acaso rectificar más de una. Pero si se mira a las personas a quienes se intenta «iniciar» si bien en sentido amplio, creemos que en general será menos apto ese estilo de amplias exposiciones, que parece suponen una buena dosis de previos conocimientos y que fácilmente pueden pecar de amazotadas, con riesgo de alguna desorientación en los destinatarios y a ratos de no distinguir lo esencial de lo accesorio o aun de no percibir con precisión los términos y la marcha de los problemas, y en definitiva de no sacar siempre ideas limpias y exactas sobre diversas cuestiones. ¿No se les adaptaría mejor un método más didáctico, aunque pudiera parecer más formalista, de explicarles ordenadamente nociones fundamentales y de acentuar después con nitidez las ideas madres? Asimismo ¿no sería posible a veces dar a las exposiciones un más ordenado corte teológico con metódica exploración de las fuentes dogmáticas? Sí juzgamos imprescindible que en cada punto se distinguiera claramente lo indiscutible y lo sujeto a revisión o las varias opiniones, y se precisara en lo posible lo cierto, lo probable, y oportunamente las calificaciones teológicas.

Al presentar la bienaventuranza como fin último, convendría acaso señalar su aspecto supremo como bien de Dios en cuanto esencialmente ordenada a su glorificación. Y ¿se puede afirmar sin más precisión teológica que sin el pecado original nuestra actual situación miserable sería incomprensible y aun injuriosa al Criador (p. 228); que S. Agustín identifica pecado original y concupiscencia (p. 231); que Dios sería injusto si salvara al ya condenado (p. 239); que la pena de daño es infinita y por tanto en todos igual, mientras la de sentido admite más y menos (p. 240); que entre los adultos «los momentos de lucidez... no son tan frecuentes» (p. 243); que el hombre tiene deseo natural de ver a Dios y «no hay reposo para él, ni beatitud perfecta» fuera de esa visión, si bien no tiene en su naturaleza los medios de lograrla (p. 323s); que «el cristiano está obligado a dar como limosna lo superfluo, es decir, lo que le sobre una vez cubiertas sus necesidades» (p. 509); que «el sacerdote tiene la misma potestad de orden que el obispo (p. 880)? Ni se ve claro si para la salvación del infiel se da por necesario el acto de fe estricta (p. 398s); y se muestra excesiva comprensión sobre la pecaminosidad real del acto onanista (p. 793). Por una distracción se pone como límite de la obligación del ayuno los sesenta años, no «incoados», sino «cumplidos» (p. 785).

La traducción suponemos que en general responde al original; pero como traducir a la perfección es difícil, a veces no se llega a dar el sentido exacto, si no es que al menos una vez «pour autant» se vierte «por lo tanto» con perjuicio de la claridad en la idea.—J. SAGÜÉS, S. I.

CEUPPENS, F., O. P.: *Theologia biblica*, vol. 5. *De Sacramentis*.—Marietti. Edit. Pontif., Via Legnano, 23 (Torino, 1959) p. XV-446, cns. 14 × 20.

En la bien conocida serie *Theologia Biblica*, que el autor ideó con la loable intención de estudiar el material bíblico sustancial de la teología dogmática, viene a unirse dignamente y con idéntico método a los tomos anteriores el tratado de los sacramentos, según aparecen en la Escritura. Es obra póstuma que el autor dejó ya acabada y los editores lovanienses ultimaron con todos los requisitos para su impresión.

Tras una breve introducción sobre el término «sacramento» y de su noción en los dos Testamentos, se trata del bautismo: primero de su nombre y de su prefiguración en los ritos de la Vieja Ley, sobre todo en la circuncisión, cuyo uso en los pueblos antiguos y especialmente en el hebreo con sus efectos se estudia, y luego de su institución por Cristo y su carácter sacramental con su materia y forma, ministro y sujeto.

Sigue la confirmación o rito de donación del Espíritu Santo como una prolongación de Pentecostés: se expone su sacramentalidad, su materia y forma, ampliamente su peculiar efecto, su ministro y sujeto.

Como una cuarta parte del libro se dedica a la Eucaristía. Después de resumirse sus figuras veterotestamentarias, hay que conjugar los diversos testimonios neotestamentarios. Primero se estudia la promesa en Juan 6, 51-59 con su realismo, su índole sacramental y sus efectos. Luego su institución con todos sus adjuntos, y sus aspectos de sacramento y de sacrificio, para terminar con un apéndice sobre el origen de la Eucaristía según los autores independientes y otro contrapuesto del mismo punto según el sentir católico.

Acerca de la penitencia se expone su idea y su forma en el Antiguo Testamento, la concesión a la Iglesia del poder de perdonar todos los pecados sin que esa universalidad pugne con ciertos textos bíblicos y por fin su sacramentalidad con todos sus elementos de constitución, causalidad, ministro y sujeto. Lo mismo sobre la extremaunción a base de Santiago 5, 14-16.

A propósito del orden que se lleva más de una cuarta parte del libro (pp. 259-390) se estudia el sacerdocio patriarcal, el mosaico-aarónico y muy largamente el de Cristo con las excelencias y propiedades de su sacrificio; con relativa brevedad la institución del sacerdocio en la Iglesia con su índole sacramental, y la institución de la jerarquía eclesiástica con el primado, el diaconado, el presbiterado y el episcopado.

Por fin el matrimonio: su institución en el paraíso en sus dos propiedades esenciales; su carácter en la Antigua Ley con el alcance de la poligamia y el divorcio; su elevación a sacramento en la Nueva con la perfecta restauración de aquellas dos propiedades esenciales sin que ni el adulterio condicione su indisolubilidad.

Al final se añaden un índice de los textos bíblicos citados, otro de autores y otro analítico de materias que podía acaso ser más detallado.

Tan variada y fecunda temática ha exigido al autor asegurar donde fuera necesario la autenticidad de los textos como Mateo 28, 19 (pp. 17-22) y Juan 6, 51-58 (pp. 104-110), y su mutua concordia como los de los sinópticos y S. Pablo sobre la eucaristía (pp. 161-177), dar la interpretación justa contra posibles o reales explicaciones torcidas de autores independientes, crudamente expuestas; dentro de la misma ortodoxia tener en cuenta lo contro-

vertido entre exegetas católicos, discutir los datos bíblicos e históricos, y siempre tratar de fijar lo ya adquirido y cierto; para finalmente sacar lo que la Escritura mirada en pura exégesis nos da sobre los siete sacramentos. El largo estudio sobre el sacerdocio y el sacrificio de Cristo (pp. 290-341) incluye como un pequeño comentario de esa doctrina en la carta a los Hebreos. Afirma la conclusión de que en los Actos 6, 2-6 está el origen de nuestro diaconado; y que, como éste parece pertenecer a la jerarquía eclesiástica, fue querido por Cristo e instituido por ordenación divina (p. 364). En la relación de los «presbyteri» y los «episcopi» en las letras sagradas opta por la opinión de que son voces sinónimas e indican simples sacerdotes como rectores de las comunidades cristianas, sin que aparezcan aún con la distinción jerárquica posterior (p. 379s). Tiene también por más probable que, aunque es de fe que la jerarquía católica fue instituida por ordenación divina, no consta que Cristo determinara *directa e inmediatamente* el modo de sucesión apostólica según los grados de obispos, presbíteros y ministros inferiores, sino que dejó la fijación del modo a la discreción de los Apóstoles (p. 389s).

En ese mundo de temas múltiples y a veces complicados el autor fiel discípulo de Santo Tomás, a quien a menudo cita, se mueve ante todo con gran seguridad doctrinal, que sigue a Trento y las exigencias de la dogmática; con claridad y orden; con gran conocimiento de las posiciones exactas o al menos sólidas del exegeta católico y de las opuestas, así como de los datos exegeticos e históricos; con gran serenidad en pesar las razones en pro o en contra del punto tratado y gran empeño en aquilatar los textos afirmando o, si es necesario, dudando, o negando como v. gr. que por sola la Escritura se pruebe el dogma de la presencia de Cristo en cada uno de los fragmentos de la hostia consagrada (p. 150) y gran independencia, con que no repara en afirmar contra la opinión tomista de la causalidad física de los sacramentos, que en Juan 3, 5 no se toca al modo de causalidad física o moral (pp. 44-46), o que según la Escritura no consta que la Eucaristía produce físicamente la gracia (p. 102s). Y siempre con afán de dar lo suficiente en cada punto y a la vez de no alargarse demasiado en temas tan fecundos.

Con todo inevitablemente habrá quien crea que en tal punto se detiene excesivamente y en cambio sería bueno que desmenuzara más detalladamente tal otro texto o tal otra idea, por ejemplo la indisolubilidad del matrimonio según S. Mateo; que acaso hubiera sido mejor llevar al tratado de la Encarnación o de la Eucaristía lo relativo al sacerdocio y al sacrificio de Cristo; que en el poder de perdonar y retener los pecados no se analiza despacio su importante carácter judicial; que apenas toca la pena temporal al hablar de la penitencia; que acaso sea demasiado afirmar que en pura exégesis los textos del poder de atar y desatar por sí solos descubren el poder de perdonar los pecados. Algún exegeta acaso pensará que no siempre discurre el autor en pura exégesis sin categorías dogmáticas, mientras algún dogmático juzgará que no siempre subraya todo el contenido teológico que tal texto da o permite por sí concluir; alguien echará de menos citas bibliográficas, trabajos como B. M. FOSCHINI, *Those who are baptized for the Dead I Cor. 15, 29. En exegetical historical Dissertation* (Worcester, 1951); T. DE ORBISO, *Epistola Sancti Jacobi* (Romae, 1954), y en general que quizás hubiera sido oportuno reunir al principio de cada tratado o aun de cada tema importante la bibliografía más saliente sobre el mismo.

Pero bien de agradecer es que los editores nos hayan proporcionado este tomo. Y el autor ha sido afortunado en dejar una colección tan útil sobre todo para el teólogo dogmático y que ha venido, si no a sustituir, sí a completar espléndidamente con los resultados de los estudios modernos la magnífica obra de J. CORLUY, S. I., *Especilegium dogmatico-biblicum*, Gandavi, 1884.—J. SAGÜÉS, S. I.

BIFFI GIACOMO: *Colpa e libertà nell'odierna condizione umana*.—Editrice «La Scuola Cattolica» (Venegono Inferiore, 1959) p. 255, cms. 16 × 24, L. 1.500

Este interesante y cuidadosamente elaborado libro se propone intentar una solución al binomio culpa-fatalidad, es decir, al problema de la ineludible *necesidad* de pecar *libremente* en el hombre caído, que sólo con la gracia de Cristo se puede superar. Para eso recuerda la experiencia del sentir general humano de que en el adulto dejado a sus fuerzas el pecado personal es de uno u otro modo insoslayable, mientras la razón natural da que no hay auténtica culpa sin libertad. De ahí el problema a primera vista contradictorio: ¿pecar verdadera y a la vez necesariamente? La respuesta obvia sería que en todo caso donde hay real pecado, éste no es inevitable; pero parece va contra la misma experiencia. Si la razón no da una solución clara, acaso la revelación la dé. El Magisterio antiguo nos enseña la misma verdad de que sin la gracia de Cristo la culpa es de hecho fatal. Y por otra parte supone y enseña que no hay verdadero pecado sin libertad interior. El problema es pues teológico. ¿Cómo se concilian culpa y fatalidad?

Ante todo ¿qué piensan de ello los teólogos? El estudio hace una larga encuesta, no entre todos ellos, sino sólo entre los que puedan comunicar algún nuevo elemento de interés. Desfilan desde S. Anselmo hasta Simón de Tournai; luego los del siglo XIII y después los de los siglos XIV-VI. Como entre ellos no faltan optimistas como Durando de San Porciano, que concede al hombre caído la potencia de evitar todo pecado, y el pesimista Gregorio de Rimini, que sin gracia tiene por invencible toda tentación, se acude a oír a Trento, pero que, si bien enseña en general que el libre albedrío no se extinguió por el pecado de Adán, aunque quedó debilitado, y que el justo sin auxilio especial no puede perseverar en gracia, no cree el autor que el Concilio enseña, al menos directamente, la incapacidad del pecador para cumplir sin gracia la ley divina.

Sigue la encuesta de los teólogos posttridentinos, primero de los siglos XVI-XVIII, y luego, si bien apenas tocan con empeño el problema por creerlo acaso insoluble, los de los siglos XIX-XX. Entre ellos, mientras casi no hay ecos del antiguo pesimismo sino entre los agustinenses, se sostiene general y firmemente la incapacidad de evitar sin gracia todo pecado aun mortal, aunque Ripalda de éste no tiene por teológicamente reprochable la opinión contraria.

Por lo demás ha habido a lo largo de los siglos avances doctrinales como en lo relativo al concepto de libertad, del pecado original y a la distinción de natural y sobrenatural, que pueden ser muy útiles para la solución del problema básico de conciliación entre culpa verdadera y su inevitabilidad.

En cuanto al pecado las soluciones que los teólogos han ido apuntando las reduce el autor a seis, que cree inadecuadas, incluso la clásica de que se da esta impotencia moral respecto de toda la serie, pero con simultánea libertad

para evitar cada pecado en sí. Pero recogiendo de ellas los elementos aprovechables de las soluciones reseñadas, intenta la suya. Asienta ante todo que la impotencia de evitar sin gracia todo pecado es absoluta y que se trata de verdaderos pecados, o sea de actos malos personalmente libres. Pero esos conceptos de fatalidad e imputabilidad simultáneas aparecen inconciliables y no nos exige tal conciliación la doctrina católica. Esta no piensa en situaciones abstractas inexistentes, sino en el hombre concreto, para afirmar su dependencia siempre actual de Cristo y su liberación del pecado por la gracia. Al decir que el hombre sin gracia inevitablemente pecaría, no pretende señalar una situación hipotética irreal, ni meramente afirmar que de hecho hay siempre gracia capaz de superar la impotencia y por tanto que de hecho no hay problema, sino simplemente afirmar nuestra radical necesidad de la gracia.

¿Qué decir a tal esquema? Bien está la tendencia a resolver ante todo con los datos reales lo que acaso no se puede resolver con otros puramente abstractos. Pero hubiera convenido distinguir bien tanto en el planteamiento de la cuestión como en su análisis y sobre todo en el estudio de los autores, que dicho problema existe igualmente en tres casos: en la impotencia del justo de evitar sin privilegio especial todo pecado venial, en la de perseverar en gracia sin auxilio especial, y en la del hombre caído de guardarse sin gracia en general de todo pecado aun mortal.

Ahora bien, en el primer caso del pecado venial, dado que aquel privilegio por hipótesis no se da (solamente nos consta de la Virgen Sma.), queda el problema existencialmente en sus términos escuetos: en tal justo hay *necesidad absoluta* de cometer *libremente* al menos algún verdadero pecado en la vida. En el segundo de la perseverancia del justo, si el error que tenían delante los conciliares, como nota el autor, era que «iustificatus potest sine Dei auxilio perseverare et vitare omnia peccata», es natural que al definir la contradictoria pensarán en la hipótesis de verdadero y a la vez inevitable pecado en el justo. Y por fin, si la proposición de que el hombre caído no puede evitar todo pecado expresa la absoluta dependencia humana de Cristo y por tanto el remedio traído por El, ¿no resulta ineludible la idea de que en esta economía el fallo hipotético de la gracia implicaría una inevitable caída en pecado y que así surja el problema de conciliar esa necesidad con la libertad? En todo caso ¿es que la solución del autor, aun suponiendo que la revelación en su opinión no exija la compatibilidad de pecado y fatalidad, prohíbe claramente al teólogo proponerse ese problema como si no tuviera ninguna conexión con la verdad dogmática mencionada?

Por lo demás, el plan del estudio está muy bien trazado y ejecutado, con la aportación de los diversos elementos que pueden interesar en la fijación de la cuestión, en su indagación y en sus derivaciones y con las oportunas indicaciones bibliográficas que puedan orientar en los diversos pasos del complejo doctrinal.—J. SAGÜÉS, S. I.

PERA, CESLAO, O. P.: *Génesis del Pensiero Cristiano*. (Quaderni del Clero, números 16-17).—Presbyterium (Padova-Roma-Napoli, 1958) p. 211, centímetros 19 × 13.

Es una serie de lecciones de Patrología publicadas por los alumnos del sabio dominico italiano, P. Ceslao Pera. La contribución del autor a la Patrología sólo la puede apreciar quien haya manejado habitualmente las ediciones

de las obras neoplatónicas *De Divinis nominibus* del Ps. Areopagita y el *Liber de causis* publicados en «Marietti» juntamente con el comentario de Santo Tomás y las notas con que las glosa el autor. Una erudición desbordante, siempre oportuna y difícil de adquirir, acompaña a estos comentarios, que destacan además por la probidad científica y por la modestia con que el editor presenta sus propias teorías. El libro que reseñamos, por su índole de apuntes de conferencias, pertenece a otro género distinto, y tiene el mérito científico de la claridad panorámica de la exposición de los temas a grandes líneas, aunque siempre con la seguridad propia de un gran investigador, que habla por experiencia propia de problemas investigados personalmente con gran solicitud. Consta de cinco capítulos. El capítulo I es un conspectus de las orientaciones de las patologías más conocidas, que se critican con ponderación y mesura encuadrándolas en la función que corresponde en la ciencia y en la vida de la Iglesia a este ramo de la teología. El capítulo II es una síntesis histórica jugosa e interesante sobre el Símbolo Apostólico. El capítulo III está dedicado a la documentación sub-apostólica. El capítulo IV trata del desarrollo del pensamiento cristiano en la documentación apologética. El capítulo V, que ocupa la parte más extensa e importante del libro (pp. 92-209), lleva por título la *Escolástica oriental*, y está dividido en seis apartados: 1.—Consideraciones generales. 2.—La Escuela de Roma. 3.—La Escuela de Alejandría. 4.—La Escuela de Cesarea. 5.—La Escuela de Antioquía. 6.—La Escuela de Annessi. El último apartado, que ocupa las pp. 161-209, demuestra en su extensión la especialidad más destacada del autor. Como se sabe, el P. Pera es partidario de la hipótesis de que en la escuela de Annessi se compusieron las obras del Ps. Areopagita. Aunque no se admita del todo esta opinión, creo de justicia observar, que el autor tiene un mérito extraordinario en haber aducido a favor de su tesis una cantidad de pruebas abrumadora en contra de la opinión que sitúa al Ps. Areopagita a fines del siglo v o comienzos del vi. Juzgamos que la obra del P. Pera es altamente orientadora para la Patrología, no sólo para los especialistas profesionales sino también para los amantes de la cultura religiosa.—E. ELORDUY, S. I.

NEWMAN, JOHN HENRY: *El asentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe.*—Ed. Herder (Barcelona, 1960) p. 421, cms. 14 × 22.

Creo que es muy oportuna la traducción de la obra fundamental de Newman «Grammar of Assent». Es la obra de toda su vida. Poco después de su conversión, cuando se sienta en las aulas del Colegio Romano, comienza a recoger notas sobre sus lecturas de teólogos postridentinos, que apuntan en un sentido, del cual sólo más de 20 años después a orillas del lago de Ginebra llega a adquirir plena conciencia. Es una obra, que se adelanta a su tiempo y entra en el nuestro. Lo testimonian los numerosos estudios newmanianos de los últimos años, particularmente sobre la fe. Newman con su extraordinaria disposición natural para lo psicológico descubre los elementos subjetivos del acto de fe, enriqueciendo así un planteamiento parcialmente objetivista. Toda la corriente personalista de nuestros días está en esta línea comenzada por él y expresada en su modo más perfecto en esta obra. A algunos ha parecido que su pensamiento (probabilidades convergentes...) no está a la altura de nuestro tiempo de «alta fidelidad». Pero Newman nos enseña precisamente que la «alta fidelidad», es decir, la razón físico-matemática, no sirve para pen-

sar realidades inconmensurables en esas dimensiones. Sin negar que haya imperfecciones en su pensamiento, podemos afirmar que la falta de «alta fidelidad» no es sólo de Newman sino también del mismo acto de fe, precisamente porque está en una esfera superior a la de las ciencias naturales.

El traductor ha facilitado un primer contacto con las ideas de Newman (no siempre bien entendidas) con una introducción, que es resumen y breve interpretación.—E. BARÓN, S. J.

*Studi di Scienze Ecclesiastiche.* (Col. «Aloisiana» n. 1).—Pontificia Faculta Teologica, Via Posillipo, 276 (Napoli, 1960) p. 352, cms. 17 × 24.

Con este volumen comienza una nueva colección de la Facultad de Teología de S. Luis (Nápoles). En ella tendrán cabida principalmente los estudios de profesores de la Facultad y también tesis doctorales en ella defendidas. El índice de este primer volumen es el siguiente: S. Porubcan, S. I., «El salmo De profundis»; L. Fedele, «La speranza cristiana nelle lettere di S. Paolo»; S. Caiazzo, S. I., «Dio rivelante e ragione umana in Emil Brunner»; A. Di Marino, S. I., «Riflessioni sull'obbedienza»; G. M. Fazzari, S. I., «La filosofia dei valori». Note e Discussioni: F. Bruno, S. I., «Le tradizioni Apostoliche nel Concilio di Trento»; M. Errichetti, S. I., «Ite missa est».

Los artículos pertenecen a las diversas ramas de las ciencias teológicas y tratan también de materias filosóficas afines. Varios de los de este primer tomo se caracterizan por su amplitud, como el que trata de la obediencia y el de los valores, en que se pasa revista a toda la filosofía moderna. Casi todos van acompañados de bibliografía. Deseamos el mejor éxito a la nueva publicación.—E. BARÓN, S. I.

FANFANI, LUDOVICO, O. P.: *Teología para seglares*, II, traduc. del italiano. Ediciones Studium (Madrid, 1959) p. 351, cms. 13 × 19.

Comprende este tomo los tratados del Verbo Encarnado (p. 11-182) de la Sma. Virgen (p. 185-260) y de la Gracia (p. 265-340), si bien éste incluye además tres breves capítulos, respectivamente de las virtudes (320-322), de los dones del Espíritu Santo (236-326) y de las gracias «gratis datas» (327-329).

Se puede decir que en lo posible están hechos a base de S. Tomás. Los editores han encabezado cada tratado con una lista de obras generales, casi todas (por origen o por traducción) en latín, francés o español. En el mismo texto apenas se citan autores. Hay mucho bueno en el libro, sobre todo porque en gran parte va reproduciendo la rica doctrina de S. Tomás sobre las materias tratadas. Y la exposición es clara y hecha con cariño y devoción.

El libro se titula «Teología», pero, si bien su doctrina es teológica, contiene muy poco de documentos del Magisterio y de la Escritura y menos de la tradición patristica. Podrían delimitarse y precisarse más los distintos aspectos de diversas cuestiones, ampliarse ciertos temas y puntualizarse mejor algunas ideas. La calificación del valor doctrinal de las cuestiones a veces se omite y otras no se matiza debidamente o con las oportunas distinciones; así se afirma como de fe el culto de latría debido a la humanidad de Cristo, por un documento de Pío VI (D. 1561), pero que precisamente no condena la doctrina contraria sino como «falsa» (p. 175).

Ni las opiniones contrarias se expresan siempre con total exactitud; así a los semipelagianos se les hace decir que el hombre necesita la primera gracia para el bien, pero que luego puede por sí mismo desear su santidad y buscar los medios para lograrla y «merecer la ayuda de la gracia para obrar el bien sobrenatural y perseverar en él» (p. 280s). Por lo demás, mientras algunas cuestiones acaso se podrían suprimir, se omiten otras como las del sacerdocio y (sólo se toca ligeramente) las de la realeza de Cristo y de los títulos marianos de corredentora y dispensadora de las gracias.

Creemos que al tratado de la gracia no se da el espacio debido, en particular a diversos aspectos de la habitual, como la adopción y la inhabitación. Y ciertas ideas parecen confusas: así la de que «por la gracia amamos a Dios con el mismo divino amor» (p. 277).

Como el libro tiene tan buena cantera de ideas, bien estaría que se completara o, si es necesario, se puntualizara y en todos sus aspectos se pusiera al día (incluso en el modo de citar los autores de modo moderno, científico y uniforme).—J. SAGÜÉS, S. I.

QUARELLO, ERALDO, S. D. B.: *Peccato e castigo nella teologia cattolica contemporanea*. (Biblioteca del «Salesianum» 51).—Società Editrice Internazionale [SEI] (Torino... 1958) p. 116, cms. 16 × 23, L. 600.

Quiere esta monografía tratar de la relación de pena y culpa, y entre sus varios aspectos escoge el filosófico-teológico concreto: ¿Es la pena mero resultante connatural inherente al desorden de la culpa (pena concomitante) o además funda la exigencia de una intervención divina que *ab extra* imponga un castigo (pena infligida) y no sólo como preservativo y curativo (pena medicinal) sino con finalidad ante todo vindicativa (pena vindicativa) que repare totalmente la culpa? Prescindiendo de las diferencias que haya entre los autores en las nociones y divisiones de pena, el autor arranca de la definición común de la pena vindicativa como pena infligida por una causa extrínseca al culpable (en oposición a la concomitante o intrínseca, conectada más o menos próximamente con la falta) para vengar una culpa (en oposición a la medicinal o infligida para la enmienda del culpable). En concreto pregunta y examina el autor qué argumentos traen los autores hoy para la existencia de una pena vindicativa extrínseca.

Antes hace algunas indicaciones sobre la importancia del problema en relación con algunas verdades cristianas, como la de los efectos del pecado original sintetizados en la muerte del alma y del cuerpo, la soteriología católica fundada en la pasión y muerte de Cristo, el sacrificio de Cristo como satisfacción dolorosa, la pena temporal, el purgatorio, las indulgencias, el infierno, el sufrimiento. Pero precisa que sólo toca el problema en sí, o sea de si el pecado merece ante Dios una pena vindicativa extrínseca.

Y no trata de resolverlo según la Escritura, la Tradición y el Magisterio, ni siquiera según los teólogos en general, sino según los modernos desde la primera guerra mundial, ya que en los últimos decenios se ha perfilado una tendencia a eliminar el carácter extrínsecista de la pena, reduciéndola a los efectos de una justicia puramente immanente en el orden de las cosas, y oponiéndose más o menos abiertamente los postulados de la justicia vindicativa a una moral de la caridad.



Reseña primero brevemente algunos estudios bíblicos que tocan la idea bíblica de expiación y de justicia, y sólo unos pocos documentos del Magisterio que pudieran afirmar, al menos implícitamente, la pena vindicativa, como la *Miserentissimus Redemptor* de Pío XI y algunos de Pío XII, como la *Humani Generis* y la *Haurietis aquas*.

Luego para su intento estudia en cuatro capítulos la mente de los teólogos a base de cuatro aspectos del pecado más frecuentemente relacionados con la pena, a saber como violación del orden moral, como transgresión de la ley divina, como ofensa de Dios y como conversión a la criatura. Tras cada capítulo da una síntesis conclusiva del estado actual de la cuestión y, si a mano viene, con alguna crítica.

La conclusión global es que las diversas modalidades se dividen en dos corrientes generales: una que explica la pena como acción positiva y personal de Dios, que la inflige al pecador en castigo de su falta; y otra que la mira como un anejo conatural o simple fruto espontáneo del pecado en fuerza de una justicia inmanente. Desde el principio parece sentirse la impresión de que esta segunda es la solución que el autor acaricia secretamente. Subraya que para reparar adecuadamente la ofensa no basta retractar la culpa con un acto de voluntad, sino que requiere algo más; pero no se demuestra que esto haya de ser *penal*. Y mira como principal fruto de su estudio el haber señalado algunas dificultades que suscitan las «razones teológicas» con que, además de una pena intrínseca, se quiere afirmar la necesidad de una pena positivamente infligida por Dios *ab extra* para castigar la culpa.

El tema es de gran interés; pero difícil, pues pocos son los autores que hayan estudiado aparte la pena en su aspecto filosófico-teológico, sino sólo de paso con ocasión de otros temas como el sacrificio o la satisfacción de Cristo, fuera de que fácilmente se han podido entremezclar diversas categorías de aspectos. El trabajo es erudito y es de creer que objetivo, aunque a ratos laborioso en la no fácil exposición del pensar ajeno. Pero ocurre la pregunta de si el catálogo de autores examinado es exhaustivo como para identificarlo con la teología contemporánea; y de si algunos de ellos han tenido presente el problema o si lo tenían ya resuelto en un sentido.—J. SAGÜÉS, S. I.

JOURNET, CHARLES: *Entretiens sur la grâce*.—Edit. Desclée de Brouwer, 22 Quai au Bois (Bruges, 1959) p. 215, cms. 12 x 15.

Este libro es de charlas religiosas tenidas en una iglesia; por eso de tono directo y lectura fácil. Quiere ser al decir del autor, respuestas sencillas y a modo de catecismo, a las cuestiones que a cada uno presenta el misterio de la gracia. No es pues un libro en plan científico, pero es un teólogo el que habla con dominio y en exposiciones precisas y sintéticas del tema en sus varios aspectos.

Sobre la *gracia habitual* con sus diversas propiedades, y acentuándose justamente la relación de gracia creada e increada, ya que en los catecismos no se habla mucho de la increada, que es la principal y origen de la creada. Sobre la *gracia actual* en sus diversos aspectos, aunque no en el importante de su esencia. No se plantea la controversia escolástica de la conciliación de gracia y libertad; pero se ve que el autor sigue a Marín Sola en la versión maritainiana de gracias «brisables» o suficientes y «umbrisables» o eficaces. Sorprende que hoy tan ilustre teólogo afirme sin más que en la concepción de Molina

(al que hace portugués) «Dios y el hombre... obran como dos caballos que... a lo largo de un canal arrastran una barca» en una adición de acciones; y que si esa doctrina no está condenada (pues claramente distingue gracia y libertad) supone de hecho como Pelagio que, si Dios tiende la mano para mi salvación, yo solo soy el que se la cojo y por mi sola libertad me salvo (páginas 37s. 40s.).

Luego habla sobre la *predestinación* en su alcance dogmático, si bien a base del texto *Romanos* c. 9-11 (pp. 69-84) donde los exegetas no ven precisamente esa doctrina, sino meramente la de la vocación a la gracia. Y aunque no se expresa el problema escolástico, las fórmulas del autor son postprevisistas (pp. 53s. 65. 67s. 84). Otra charla sobre la *justificación* y sus caracteres.

Y después viene una sección sobre los estados existenciales de la gracia. Sobre la gracia de Adán, a la que no se ve claro si le atribuye la virtualidad intrínseca de la integridad e inmortalidad, etc., o se miran estas como dones distintos. Sobre la gracia en la economía antecristiana y su relación con la de los cristianos. Sobre la gracia en su modo de derivación actual de Cristo por contacto a través de los poderes jurisdiccionales por los sacramentos, que nos infunden la gracia cristoconformante. Y por fin se habla en contornos menos precisos de lo deseable, sobre la condición de los extraños a la Iglesia Romana en lo relativo a la gracia.

Las disertaciones, aunque sustanciales y que se siguen con gran interés, son doctrinalmente más bien someras, en cuanto que se pretende exponer más que profundizar en cada tema; sin duda porque el autor no se dirige a teólogos de profesión. Quizá por eso no intenta matizar afirmaciones como la de que el estado de pecado mortal no puede durar mucho sin que vengan nuevos pecados (p. 98); que no se sabe si el convertido vuelve a su nivel de gracia anterior (p. 99); que el justo puede «en el instante de la muerte» merecer la vida eterna (p. 102); que el pecador no puede merecer de congruo (p. 105); que la extrema unción no se puede repetir válidamente en la misma enfermedad (p. 176); la de la reviviscencia de los sacramentos y la de que los de vivos eventualmente pueden infundir la gracia al imperfectamente atrito (página 177); la de que la conciliación de la predifinición del acto bueno con la libertad es un misterio (pp. 46. 48).

El libro puede ser muy provechoso a sacerdotes, religiosos y religiosas y a los seculares cuidadosos de nutrir su fe con sustancia teológica, y, según el intento del autor al publicarlo, les será un estímulo para profundizar siempre más los textos de la Escritura.—J. SAGÜÉS, S. I.

GIARDINI, FABIO, O. P.: *La doctrina spirituale di S. Antonio Abate e di Ammonas nelle loro lettere*.—RivAscMist (Firenze, 1957) p. 31, L. 220.

Este cuaderno contiene dos artículos de *Rivista di Ascetica e Mistica* (1957 n. 2-3). Su tema es de gran interés por tocar los primerísimos orígenes de la espiritualidad monástica. Apenas si se había estudiado la espiritualidad de S. Antonio Abad, y es lo que intenta el primer artículo a base de siete cartas con certeza moral antonianas, leyéndolas principalmente según el texto de Valerio de Sarasio como menos interpolado y corrompido; no pretende el autor hallar en cada expresión fórmulas del Santo, pero sí con bastante se-

guridad en conjunto su genuino pensamiento. Van dirigidas a los monjes del desierto egipcio y en un momento malo para ellos por la crisis arriana que pretendía ganárselos; de ahí que insistan en ciertas verdades dogmáticas de fe opuestas a la herejía. La fuerte ascética antoniana tiene como meta la vuelta de nuestra naturaleza tan enferma por el primer pecado a la justicia original en la primitiva semejanza divina, con el recuerdo continuo de los beneficios divinos, sobre todo de la Encarnación. Y se mueve en las grandes ideas de la soteriología paulina, así la de nuestra filiación adoptiva como la más alta finalidad de la Redención. Si S. Antonio fue gran místico, su doctrina es más bien ascética, pero no le faltan fórmulas de alto sabor místico y experimentación divina, como, por ejemplo, la de consolación del Espíritu a modo de lluvia sobre el alma o la de su revelación interior de nuestra adopción.

El segundo artículo estudia en diversas cartas que se apropian a Ammonas, la doctrina espiritual de éste, que al parecer hacia 350 y 356, fue discípulo de S. Antonio y a su muerte le sucedió en la dirección de los monjes de Pispir. En su forzada ausencia de sus monjes, les dio en cartas, sin elaboraciones teóricas, su experimentada doctrina, que, a juicio de Giardini, es lo bastante completa y orgánica para merecer el nombre de síntesis. Insiste mucho en la lucha contra la carne y sobre todo contra la soberbia, y habla largo sobre los efectos inconfundibles de la presencia divina en el alma. Se puede decir que esboza de algún modo la doctrina después tradicional de los dones del Espíritu Santo elaborada por los escolásticos. Y aun expone las relaciones entre la vida activa y contemplativa.—J. SAGÜÉS, S. I.

LAPORTE, JEAN, O. S. B.: *Le pénitentiel de Saint Colomban*. (Monumenta christiana selecta, 4).—Desclée et C.<sup>to</sup> Editeurs (Tournai, 1958) p. 112, centímetros 14 × 20.

Esta edición del penitencial de San Columbano, obra tan señalada en la historia medieval de la penitencia, está hecha a base de dos mss. de Bobio (acaso de la primera mitad, y de la otra mitad del siglo *x*, respectivamente) y de la edición de P. Fleming (año 1657) sobre un manuscrito posterior (quizá de los siglos XII-XIII), y hoy perdido, que contienen completo el dicho penitencial. Hay de él fragmentos numerosos y perfectamente reconocibles en una serie de penitenciales francos de los siglos VII-VIII, pero no los ha utilizado el autor por la duda que ofrecen sus extractos abreviados y no haber podido reexaminar sus insignificantes variantes. Por lo demás casi en todo abandona o modifica (con su división bipartita del penitencial) las tesis de O. Seebass (año 1894), que después G. S. M. Walker (año 1957) procuró mejorar. Es un trabajo cuidadoso, erudito y de buena utilidad.

En una amplísima y juiciosa introducción el autor reseña detalladamente la tradición manuscrita del penitencial; estudia (acaso no siempre con plena claridad) su autenticidad, por crítica externa y sobre todo interna; expone en qué consistía la penitencia columbana, y discute en qué condiciones (imposición, duración, etc.) se ejercitaba; y discurre sobre el ulterior influjo del penitencial, que se centró en otros penitenciales.

Viene luego el texto de 42 cánones (pp. 91-104) de los que el primero indica la necesidad de precisar y restablecer la duración de los períodos penitenciales, los demás según Laporte se refieren a los monjes (2-14), a los clé-

rigos (15-26), a los laicos (27-37), a los paganizantes de la Galia y a los monjes encargados de su evangelización (38-44). Va en tipos romanos lo original primitivo, en itálicos lo añadido posteriormente, y espaciado lo tomado de otras partes.—J. SAGÜÉS, S. I.

*Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie* I, 1957.—Philosophisches Institut Salzburg (Austria) St. Peter, Bezirk 8; p. 248.

Un saludo de bienvenida a esta publicación de estudios filosóficos dirigida por los Profesores Benedictinos del Instituto Filosófico de Salzburg.

1. El P. Beda Thum trata el problema de la Ontología del tiempo según el modo objetivamente de considerarlo. En él se propone determinar la estructura fundamental ontológica del tiempo real.

Cree que los análisis y teorías tradicionales sobre el tiempo real en Física y en Metafísica no han tenido suficientemente en cuenta esta manera objetivante de considerar sobre todo la temporalidad misma del ente temporal, pues siempre describen y determinan ese ente temporal bajo el punto de vista del sujeto, condicionado a su propio tiempo subjetivo.

Con todo, no se ve con claridad qué progreso aportan sobre el concepto clásico del tiempo las que él llama «actuaciones momentáneas», su análisis de lo que es el «momento», o las «fases instantáneas», o la «dependencia», y «el orden en sí de los acontecimientos» con que parece querer explicar el tiempo objetivamente.

Las relaciones que establece entre ser y tiempo, sustancias y accidentes y tiempo, continuo y tiempo, tiempo y causalidad, son interesantes, pero tampoco nos llevan a ninguna conclusión aclaratoria del tiempo objetivamente considerado.

2. El P. Auer, en contraste con las especulaciones anteriores, nos ofrece una notificación interesantísima concreta sobre unos nuevos fragmentos de Aristóteles, encontrados por él parcialmente en la Stifts-Bibliotek Nounberg-Salzburg.

Son pequeños fragmentos de una traducción latina medieval de la Física del s. XIII. Se trata de los llamados Capítulos o Divisiones de los tratados, añadidas después de los tratados. No son, pues, propiamente traducciones.

Se refieren a los pasajes correspondientes de la edición del texto crítico de Bekker.

*I*, Aristót., Física, 198 a b-199b 5; *II*, 210 a 13-211 a 29; 11b, 211b 1-213b 13; *III*, 231b 25-232b 23; *IV*, 240 a 29-241b 10; *V*, 255b 33-257a 10.

El resultado a que llega es que este texto responde a una traducción greco-latina, no arábigo-latina, y que está relacionada con el Ms. Vindob. Bib. Nat. 2318.

Este Códice trae precisamente dos traducciones en sendas columnas: 1<sup>a</sup>-66<sup>v</sup> Physica, Translatio Cremonensis. 1-66<sup>v</sup> Physica, Veteris Translationis.

La 1.<sup>a</sup> en la columna izquierda es arábigo-latina. La 2.<sup>a</sup> en la columna derecha es greco-latina. Los fragmentos tienen relación con la greco-latina.

El copista utilizó el texto que se pone en la Leonina y Didot. Tienen bastantes notas, que más bien parecen glosas del copista que lecciones de otros Mss., aunque esto último no está excluido para todos los casos.

3. Bauer F. escribe un artículo bastante metafísico: «Glossen über den gemässigten Realismus».

Bauer vuelve a tratar el Realismo moderado, para el que el Universal ni es sólo una pura palabra, pues es algo más, ni existe realmente, pues es algo menos que la realidad. Se da sólo fundamentalmente *a parte rei*, y formalmente en el entendimiento, que es la solución clásica. Hace algunas precisiones sutiles y de interés acerca del universal mismo, del concepto universal, de su universalidad, de su univocidad, sobre la identidad, semejanza o analogía del fundamento en los individuos. Discute la identidad o distinción de los grados metafísicos. Toca el problema de la abstracción y determinación.

4. Joseph Bernhart tiene un artículo sobre el tema «Geschichtslehre aus Philosophie und Theologie».

Tras unas consideraciones generales sobre el sentido de la historia, trata el tema de la Filosofía de la Historia en Nicolás de Cusa y en el período de la Aufklärung, Herder, Hegel, Kant y en Nietzsche. Trata el problema lógico de la certeza lográble por la historia y el problema metafísico que pregunta por la esencia, causas y sentido de la historia.

En un segundo apartado trata la Historia como realización en tres apartados. Finalmente, en un tercer capítulo, trata el problema teología de la historia, es decir, que ha traído a la historia la revelación en los documentos de la Escritura. Tratando el peligro de hacer de la Historia pura teología y el de hacer de la historia pura historia. Finalmente trata de la Dinámica bíblica en la realización del reino.

5. Benedikt von Hebenstreit trata el problema psicológico, «Die Psychologische Erhellung geistesgeschichtlicher Phaenomene».

La explicación psicológica de fenómenos históricos y de fenómenos históricos del espíritu era cosa poco corriente hasta nuestros días. Y, sin embargo, ya Leibnitz dijo que la Psicología debía ser el fundamento de toda ciencia histórica exacta.

Expone las bases teóricas que hacen posible esta explicación psicológica, previniendo luego contra los peligros del pansicolgismo.

Cree que, sobre todo, es decisivo estudiar la cosmovisión del autor y las tendencias generales anímicas del sujeto, que es el punto más amplia e interesantemente expuesto, desarrollando además hasta siete tendencias.

6. Elisabeth Herbrich estudia el tema, interesante hoy, de la psicodiagnóstica y de la libertad, a la luz de los tests de Rorschach, para determinar hasta qué punto esos resultados fijan la conducta de los individuos, como si no pudieran obrar de otra manera distinta al carácter deducido de esos tests.

Llega al resultado de que el sujeto sometido a esos tests permanece libre de obrar de modo distinto a lo que fijaría el test, pudiendo resolverse contra su «naturalidad» psicológica.

La autora cree que el método de Rorschach es el mejor para sondear la estructura anímica con sus notas propias de entendimiento, tendencias y carácter y para determinar, pero no absolutamente, sino con las limitaciones que exige la libertad, la dirección de conducta que seguirá el observado con toda verosimilitud, si sigue sus disposiciones naturales. Comprueba su resultado con dos ejemplos de las diagnosis del Instituto Psicológico de Salzburg, en que las personas se condujeron de modo distinto a como dejaban esperar los tests.

7. Jon. Schächer nos ofrece un largo y denso artículo, para nosotros el de más interés, bajo el título «*War Aristoteles Aristoteliker?*». En él replantea el problema de la autenticidad del Aristóteles que hoy poseemos, planteado por Zürcher. Por eso el título no lo creemos tan feliz, tomado, por lo demás, de un artículo de periódico.

En este trabajo, después de unas notas sobre el problema del método en el estudio de Aristóteles, expone la hipótesis de Zürcher con sus 8 pruebas. Presenta un estudio completo de las 34 recensiones del libro de Zürcher y nos da su opinión sobre el problema, poniendo en la balanza y sometiéndolas a crítica las 8 pruebas. Llegando a un resultado desfavorable para Zürcher.

Con todo, no es tan convincente en sus refutaciones como para adherirse a sus juicios definitivamente. Creemos que Schächer ha sido un expositor aséptico, imparcial. En cambio, en la refutación no le creemos tan aséptico y desapasionado, pues incluso a veces parece perder algo la objetividad, apareciendo algo apasionado. El artículo merece ser tratado aparte, y ya tenemos hecho ese trabajo, esperando publicarlo pronto.

8. Cierra el número el artículo de Albert Auer con el título «*Naturrecht heute, Mein Bruch und sein Echo*». En él, como indica el subtítulo, se ocupa de las recensiones que se han hecho a su libro. Cree que los teóricos son los que mejor abordan el problema, pues éstos no propenden, como ciertos autores de orientación teológica, a considerar los problemas resueltos *a priori*. Entre estos teólogos reconoce que hay algunos como Fuchs, Carl Ralmer y S. Rehr, que consideran el problema sin soluciones apriorísticas.

Sabemos que la revista ha suprimido, creemos que con acierto, la especificación *für Psychologie*, pues ya estaba contenida en la primera parte del título.—José SOLÁ, S. J.