

Además, el autor ha tenido el acierto de reproducir las voces con la misma ortografía de los documentos reseñados, y de consignar el siglo en que se usaron las variantes de los topónimos. Este detalle cronológico es de suma importancia para determinar la época en que los nombres vascos fueron suplantados por los romances o por los romanceados. Así se logra, por ejemplo, saber cuándo se alteraron algunos topónimos antiguos (vgr.: Arbones, Lumberri, Exaberry (y Jarri) en los actuales (Arbuniés, Lumbier, Javier) con diptongación románica.

Felicitemos al Sr. C. B. por su utilísimo trabajo, el cual habrán de tener en cuenta necesariamente cuantos se dedican a esta clase de estudios. Esto constituye el mayor elogio para el presente trabajo.

P. M.

## REVISTAS

### APOLOGETICA. TEOLOGIA DOGMATICA. PATRISTICA. DOCTRINA DE TEOLOGOS

RAHNER, HUGO, S. I., *Navicula Petri. Zur Symbolgeschichte der römischen Primats*: ZkathTh 69 (1947) 1-35.

Al reanudarse la publicación de la importante revista teológica de Innsbruck después de los azares de la guerra, quieren sus redactores mostrar su adhesión a las normas doctrinales de la Santa Sede, fin de sus trabajos como remeros de la navecilla de Pedro (Pío VII, Bula "Sollicitudo", del restablecimiento de la Compañía de Jesús), con un interesante estudio del expresivo simbolismo del Primado contenido en la definición de la Iglesia como "Navicula Petri", que, como ya dijeron Hipólito, San Agustín y San Pedro Crisólogo, "premi, potest, mergi non potest", en su aspecto exegético de Lc 3 5, y en su aplicación al desarrollo de la idea del Primado en el gobierno de la Iglesia. Sobre su significación dogmática señala brevemente, contra Kaspari y Koch, que siempre el concepto de catolicidad y de romanidad fueron reconocidos como una unidad.

Desde el principio vieron los escritores eclesiásticos en la nave de Pedro un símbolo de la Iglesia, regida por Cristo como piloto y conducida por los apóstoles como remeros bajo la dirección de Pedro, dueño de la nave. Estudia la resonancia de la exégesis de la epístola del pseudo-Clemente (Clementinas), de S. Ambrosio y de S. Agustín, hasta los expositores del s. XII. Las exposiciones se fijan en la idea general de la nave, en la tempestad y en la pesca milagrosa. La identificación de la "cathedra Petri" y el "proreta" o superintendente de la "navicula" se halla ya en la epístola de Clemente a Santiago. San Ambrosio enlaza en su especial arte simbólico los dos episodios de la tempestad y la pesca para hacer resaltar la actuación de Pedro como Primado. Se acentúa luego con Máximo de Turín y S. Agustín la significación de la Iglesia romana como único lugar de salvación en el mar de este mundo.

En las aplicaciones de este símbolo al gobierno eclesiástico no hay lugar a las seudohistóricas pretensiones y ambiciones romanas. Las tempestades que sufre la Iglesia, ya externas por la política anticlesiástica ya internas por la herejía y el cisma, son la ocasión providencial para

el desarrollo de la actividad defensiva del timonel romano y de la conciencia cada vez más precisa y determinada de su autoridad. La "navicella" de Giotto es la representación artísticosimbólica de la tradición divina del Primado, que Bonifacio VIII proclama en el fragor de las tempestades que ponen fin a la Edad Media.

J. M. DALMAU.

CIRARDA, J. M.<sup>a</sup>, Pbro., *La asistencia del Espíritu Santo a la Santa Madre Iglesia*: RevEsp<sup>T</sup> 7 (1947) 47-78.

Para estudiar en su conjunto el problema de la asistencia del Espíritu Santo a la Iglesia en el ejercicio de su potestad de jurisdicción, se analizan por separado:

a) Las pruebas escriturísticas generalmente aducidas. Los textos de Mt 28, 20; Mt 16, 17 y 1 Tim 3, 15 prueban bien. Lo mismo parece puede decirse de Io 14, 16. En cambio Io 14,26; 15, 26 y 16, 13s sólo prueban si las palabras no se dirigen a solos los Apóstoles, cosa que habría que aclarar.

b) Naturaleza íntima de la asistencia divina. Objetivamente se trata de garantizar una veces la infalibilidad y otras la prudencia jurisdiccional. Aunque para algunos teólogos ese fin se consigue con auxilios divinos puramente negativos (y eso de hecho podría bastar en abstracto), la sentencia más común sostiene con razón la existencia de auxilios positivos.

c) Diversas especies de asistencia. En el poder *magisterial*, las enseñanzas del magisterio universal que definen la verdad o el error de una proposición son absolutamente infalibles y garantizan la conformidad con el orden objetivo de la verdad; los decretos doctrinales de valor universal que sin definir la verdad, sólo exponen la seguridad o peligro de una proposición, son también infalibles, pero sólo relativa y prudencialmente, y garantizan la certeza de esa seguridad o peligro; los decretos de interés puramente particular no son infalibles cada uno de por sí, pero el Espíritu Santo cuida de que en su conjunto sean acertados. En el poder *disciplinar*, los decretos universales, por el hecho de serlo, son substancialmente infalibles, aunque circunstancialmente no lo sean; en el caso de que su oportunidad o prudencia sean necesarias para la vida de la Iglesia, es infalible dicha oportunidad y prudencia en virtud de esa necesidad, no de la universalidad del decreto; de los decretos particulares hay que decir lo que se dijo de los doctrinales. Las normas generales de política, dadas a toda la Iglesia, son infalibles substancial y aun prudencialmente según los casos; no lo son las normas de carácter particular o nacional.

J. A. DE ALDAMA.

SANTELER, JOSEPH, S. I., *Zur Lehre von der Schöpfung*: ZkathTh 69 (1947) 209-227.

Expone este artículo los peligros que acechan a la doctrina de la creación. Un peligro ofrece la indebida extensión del uso de la palabra *creación* vaciada de su contenido, primera constitución del sér, como *nueva* aparición, llamar al hombre creador, etc., todo ello completamente ajeno al concepto de producción "ex nihilo sui et subiecti".

Un segundo peligro lo ofrece cierta sistemática. La creación como "receptio" del "esse" puede ser sin duda aceptable, bien entendida. Pero en ciertas exposiciones se avanza la idea que ve en la creación sólo la

producción del *esse* (Dasein), no del sujeto (Sosein), como si éste, en el estado de posibilidad y existencia, fuese *unum numero*. Ciertas explicaciones o argumentos para la distinción real entre esencia y existencia conducirían a ello: "La esencia no es por otro; se relaciona con la existencia como *recipiens et receptum*" (L. Bauer, A. Dempf); el Sosein no es objeto de la creación, sino el Dasein, idea evidentemente contraria a Santo Tomás. Estas concepciones neoplatónicas vienen a ser un sombrero no a medida de la cabeza. También el principio de la limitación del acto por la potencia receptiva puede dar origen a confusiones dañosas para el concepto de la creación. El texto "*esse finitur ad capacitatem participantis*" puede significar correctamente que las esencias finitas son la razón de su existencia finita. Pero si se trata de limitación real, hay quien ve entre el *ipsium esse subsistens* y el sér limitado un *esse* medio ilimitado, cuya limitación real sería la esencia limitada: ¿"qué es este sér"?; se pregunta Meyer, ¿cómo sería creado? Y nótese que con la primera exposición nada vale el principio para la distinción real de esencia y existencia. Donat parece poner en la posibilidad de los seres un substrátum de la creación: "*creare est producere aliquid ex possibilitate sui*"; pero si la preposición *ex* denota la causalidad material, sería más correcto no emplear este modo de decir; más bien debe entenderse que las ideas o formas ejemplares en la mente divina, única realidad que se puede atribuir a los posibles, son *principia secundum quae* las cosas han sido creadas. En general estas concepciones pueden desvirtuar la enérgica acentuación del *ex nihilo subjecti* propio de la creación.

Por fin, puede peligrar la idea de creación por desconocimiento de su cognoscibilidad. Epoca de sensibilismo la nuestra, no acierta a concebir sino lo tangible y sensible. Así se relega la creación al misterio, aun en el sentido del "*credo quia absurdum*". Cierta la filosofía griega no la conoció, aunque el pensamiento chino parece acercarse a esta idea. Pero no es indiferente la cuestión aun para la misma fe, al menos para la credibilidad, si no para la simple credibilidad. De hecho se prueba; sér *ab alio* es ser creado mediata o inmediatamente. De Vries nota que el valor de las pruebas de la existencia de Dios no exige que cada una de ellas nos lleve a todos sus atributos, la santidad, por ejemplo, o la creación. Pero respecto de ésta es de notar que estas pruebas han de llegar a la conclusión que el concepto de *ens a se* no se verifica en ningún sér de este mundo, que todo él es *ab alio*, creado por tanto y absolutamente dependiente de Dios. No conviene sacrificar este concepto a restricciones peligrosas.

J. M. DALMAU.

GALLUS, T., S. I., *Ad B. M. Virginis in redemptione cooperationem*: Div-Thom (Pi) 25 (1948) 113-135.

Se analiza la noción de cooperación inmediata y se distingue la cooperación inmediata por razón de la forma (*concurrit ad idem secundum idem*) y la cooperación inmediata por razón de la materia (*concurrit ad idem sed non secundum idem ac operatio principaliter agentis*), y esto tanto en el orden físico como en el orden moral. No parece que la Santísima Virgen haya cooperado inmediatamente a la obra redentora por razón de la forma, que aquí sería la oblación de N. S., sino más bien por razón de la materia, que es Cristo según su naturaleza humana. El oficio de la divina maternidad tomado adecuadamente, incluyendo el término *a quo* y el término final, es decir, la maternidad de María Virgen y Dolorosa, puede decirse cooperación inmediata a la obra redentora por razón de la materia. El término *a quo* de la maternidad divina fué la concep-

ción virginal, por la que María concibe al Redentor con un consentimiento consciente y libre, queriendo aceptar el oficio de madre cual Dios N. S. lo quería. El término final es un modo único de consumar el oficio de madre: con acerbísimos dolores, con la abdicación de los derechos maternales respecto de la conservación de la vida de su hijo y con la inmolación de éste para aplacar a la divina justicia.

Obedeciendo a Dios en el oficio de madre, considerado precedentemente a la obediencia de Cristo en la cruz, conmueve María sólo en potencia; pero conmueve actualmente gracias a la obediencia de Cristo, la cual determina, actúa y eleva ya al orden de la redención aquella causa en potencia, que era la obediencia de la Virgen en sí misma considerada. Por tanto, en la línea de la causa eficiente de la inmolación cruenta, la obediencia de la Virgen y la obediencia de Cristo forman una sola causa adecuada de la obra redentora tomada íntegramente. La redención así entendida guarda diversa relación hacia los componentes de esta su única causa: hacia la obediencia de la Virgen, como a la causa de la obediencia cruenta por razón de suministrar la materia; hacia la obediencia de Cristo, como a la causa de la obediencia cruenta por razón de la forma. Con esta explicación parecen poder resolverse las dificultades que se suelen oponer a la corredención mariana.

J. SOLANO.

GALLUS, T., S. I., *Ad argumentum quoddam Immaculatae Conceptionis quo exeunte Medio Aevo etiam Assumptio demonstrabatur*: DivThom (Pi) 25 (1948) 325-332.

Se citan los textos de cuatro autores que emplean el argumento de la inmunidad de la Stma. Virgen "ex quadruplici morsu" de la serpiente para probar la Inmaculada Concepción; dos de estos autores expresamente excluyen en fuerza de este argumento la corrupción del cuerpo de la Virgen. Afirman en cambio el hecho de la muerte de María, si bien lógicamente se sigue de su argumentación la inmortalidad de Nuestra Señora. Esta sentencia de la inmortalidad de la Virgen es tan probable por lo menos como la contraria de la muerte o dormición de María. Se requerirían apoyos bastante más fuertes para fundamentar una sentencia que es opuesta a la sostenida durante tantos siglos.

J. SOLANO.

GOICOECHEA, JESÚS, O. F. M., *Proceso histórico del dogma de la Inmaculada Concepción*: VerVid 5 (1947) 151-169.

La historia del dogma de la Inmaculada en sus luchas de partidos se ha de explicar por la doble noción de pecado original. La noción agustiniana de pecado original, exagerada por Lombardo, supone una mancha en la misma carne aun antes de la animación del feto, y ello dió origen a la doctrina *santificacionista*. Las nociones anselmianas del pecado original por mera carencia de la justicia original que se habría de tener y no se tiene, y que radica en el alma, dieron origen a la escuela *preservacionista*. En la primera escuela resulta casi insoluble la dificultad que nace de suponer *a priori* la existencia de algo que se identifica con el pecado original y que hay que purificar; como es de origen natural, condición de la generación, resulta que tiene prioridad sobre la gracia. Esta dificultad se desvanece en la escuela opuesta.

F. SOLA.

LLAMERA, M., O. P., *La vida sobrenatural y la acción del Espíritu Santo*: RevEspT 7 (1947) 423-481.

Por la exigencia de la misma condición divina de la gracia, en la vida del alma justa no sólo es necesaria la acción, sino también la dirección del Espíritu Santo por encima de nuestro régimen racional. Así lo demuestran el fin de la gracia, su naturaleza, su desarrollo y la condición sobrenatural de las virtudes teologales. A la sobrenaturalidad de la gracia corresponde una sobrenaturalidad proporcional en el modo operativo de las virtudes; y por tanto la gracia misma incluye la capacitación habitual del alma para ser movida por Dios divinamente. De ahí que es equivocado pensar que la gracia tiene en el alma un modo de ser humano, cuando lo que pasa es que el alma tiene por ella un modo de ser divino. Ciertamente existe un modo humano, por la deficiente adaptación de la naturaleza a la gracia; pero ese modo es siempre imperfecto y provisional, nunca normal y suficiente. Esa imperfección la quitan los dones del Espíritu Santo, exigidos orgánicamente por la gracia y las virtudes. Y también en ellos un modo humano es desnaturalizarlos. Es imposible atribuirles una doble operación específica, una ordinaria y otra extraordinaria. Los dones, como hábitos que son, se especifican por sus actos, y éstos por su objeto formal. El modo lo causa la medida; y en los dones la medida es divina. No cabe, pues, en ellos más operación que la que se hace al modo divino; en ninguna manera otra, específicamente distinta, al modo humano. Así lo exigen la unidad específica del hábito, la unidad del principio movente regulador, la razón misma de la existencia de los dones, la distinción entre éstos y las virtudes, la imposibilidad de que el alma sea activa y pasiva a la vez, la dependencia funcional divina de los dones y la connaturalidad del modo sobrehumano. Ni prueban lo contrario las razones que suelen aducirse, y mucho menos la pretendida autoridad de Santo Tomás. De todo lo anterior se deduce la concepción tomista de la ascética (actividad de la gracia por sus virtudes al modo humano, bajo el régimen de la razón) y de la mística (actividad de la gracia al modo divino, único, de los dones, bajo el régimen del Espíritu Santo). De donde la ascética es de suyo incapaz de perfección y está subordinada a la mística como a su complemento natural. El constitutivo de la vida mística es la actuación de los dones; y todo acto de ellos es acto místico. Cuando esta actividad de los dones es habitual, constituye el estado místico, cuyo distintivo es el predominio del modo sobrehumano en la actividad del alma. La fuerza motriz de la vida mística es la gracia actual donal: influjo superior divino que actúa mediante los dones las virtudes cristianas, bajo el régimen del Espíritu Santo.

J. A. DE ALDAMA.

SAURAS, E., O. P., *¿En qué sentido depende de la Eucaristía la eficacia de los demás sacramentos?*: RevEspT 7 (1947) 303-335.

Hablar de la eficacia de los sacramentos es relacionarlos con sus efectos. Y preguntar si la eficacia de los otros depende de la Eucaristía es preguntar por la influencia, qué gracia de ésta tiene en los demás. Para contestar a todo esto se precisa saber cuáles son los efectos del Sacramento Eucarístico. Son muchos los que se pueden enumerar. Aquí nos ceñiremos al carácter que tiene su gracia como elemento sobrenaturalmente vivificador, pues en esto principalmente se encuentra la dependencia que los otros seis sacramentos tienen de la Eucaristía. Porque la superior excelencia de ésta sobre aquéllos no consiste solamente en el hecho

de contener la divinidad substancialmente, lo cual es accidental a su razón sacramental, sino también en el de que la causación de la gracia por parte de los otros seis depende de que la Eucaristía misma ponga o no en la gracia de cada uno el elemento sobrenaturalmente vivificador que tiene.

Probado que la gracia en lo que tiene de elemento vivificador es efecto de la Eucaristía, se recuerdan algunas verdades: 1) La gracia divino-cristiana, por ser dada por Cristo para el hombre caído en el pecado y sujeto a las miserias y debilidades de éste, tiene además del elemento vivificador y divinizador otro efecto sanante propio exclusivamente de esta gracia cristiana. 2) La curación del mal y la donación de la vida sobrenatural son inseparables en la presente providencia. 3) Esta gracia divino-cristiana, que nos incorpora a Cristo, es efecto de la Eucaristía, como quedó antes probado.

Luego la gracia cristiana, en cualquier sitio en que se encuentre, debe a la Eucaristía lo que tiene de formalidad vital e incorporativa a Cristo; y a los otros sacramentos lo que tiene de manifestación particular de vida y de sanante. Y como nada de esto último se da en la providencia actual sin el elemento vida, se sigue, "vi concomitantiae", que no se da la gracia de los otros sacramentos sin la intervención de la Eucaristía. Esta intervención se explica por un voto natural que hay en los otros sacramentos, y que consiste en el hecho de que los otros sacramentos encuentran en la Eucaristía la razón sin la que no pueden causar su efecto propio. Sin embargo, para obtener la plenitud de la vida es necesario recibir sacramentalmente la Eucaristía.

A esta causalidad del sacramento Eucarístico en los otros sacramentos, que es una causalidad final, debemos añadir que este sacramento causa además, como "conditio sine qua non", la gracia sanante y los efectos variados de los otros; pues, dada la inseparabilidad entre todos estos efectos y la vida causada por la Eucaristía, cuando ésta produce su efecto vivificador propio causa también la salud, sin la que la vida no puede darse. Finalmente, la Eucaristía causa eficientemente los efectos particulares suyos. Este sacramento, por tanto, tiene eficacia para causar todas las gracias que de Cristo proceden.

*Consecuencias:* 1) La excelencia y superioridad de la Eucaristía sobre los otros sacramentos. 2) Su necesidad, porque sin ella no hay vida divina ni incorporación a Cristo.

El efecto de la Eucaristía como sacramento particular es la gracia cibativa, por la que se conserva y aumenta la vida divina y sobrenatural al librar de los pecados pasados y preservar de los futuros.

De todo lo cual se concluye que la Eucaristía es el sacramento más excelente, por la universalidad de sus efectos.

M. LIAÑO.

HOFBAUER, JOSEPH, S. I., *Die Paradiesschlange*: ZkathTh 69 (1947) 228-231.

Debería traducirse Gn 3 1, etc., según el uso del artículo hebreo, no "la" serpiente, sino "una" serpiente. Así desaparecen ciertas dificultades cuyas soluciones son artificiosas, y el castigo Gn 3 14 se entiende mejor relacionado, como expresión popular de la extrema humillación, con el demonio, cuyo instrumento fué "aquella" serpiente.

J. M. D.

GIAMBERARDINI, G., O. F. M., *De dolore, morte et resurrectione Verbi In carnati secundum S. Hilarium Pictaviensem*: DivThom (Pi) 25 (1948) 3-18.

Después de exponer las tres principales explicaciones del pensamiento de S. Hilario en la cuestión tan controvertida del dolor en N. S. Jesucristo según el Pictaviense, indica brevemente el articulista su propia solución a este problema, aun no resuelto del todo. San Hilario creyó y afirmó que Cristo *de facto* padeció y sintió dolor, si bien de *iure* no estaba obligado ni a lo uno ni a lo otro. Pero en el ardor de la controversia, empeña lo principalmente el Santo en defender la divinidad de Cristo, insiste en que aunque padeciese de parte de sus enemigos, quedó libre de dolor (*de iure*). Esta misma explicación se confirma con los textos en que S. Hilario habla de la muerte y de la resurrección del Señor. Es verdad que tiene el S. Doctor expresiones que tomadas en sí mismas parecerían traicionar su fe en la integridad de la humanidad del Redentor; pero cuya recta interpretación ha de deducirse de todo el pensamiento de S. Hilario.

J. SOLANO.

MADOZ, J., S. I., *Potamio de Lisboa*: RevEspT 7 (1947) 78-109.

En la antigua cuestión sobre la ortodoxia o heterodoxia de Potamio, parece decisivo un texto en que apenas se ha reparado. Es un fragmento de una carta de San Atanasio a Potamio, conservado por Alcuino. También S. Atanasio trata de arriano al obispo de Lisboa. Su acusación concuerda con la de Febadio. Como los escritos que tenemos de Potamio son ortodoxos, habrá que decir que desde Sirmio sirvió a la causa arriana; con lo cual se revalorizan los datos fundamentales que da el *libellus precum*. Siguen unas breves notas sobre su actividad literaria, cronología, estilo literario y fuentes.

J. A. DE ALDAMA.

MASCARUCCI, P., O. P., *Il progresso di Cristo nella scienza in Sant' Alberto Magno. Studio comparativo con i teologi del suo tempo*: DivThom (Pi) 25 (1948) 217-250.

En el tratado de *Incarnatione* había atribuido S. Alberto a Cristo seis ciencias, que en el Comentario a las Sentencias quedan reducidas a cuatro: la divina, la bienaventurada, la infusa y la experimental. La ciencia de unión, que había admitido antes, se defiende ahora como idéntica con la ciencia bienaventurada. En la ciencia infusa no aparece claro si San Alberto piensa en la infusa *per se* o *per accidens*, como tampoco si la concibe como sobrenatural o como natural, aunque las expresiones más inclinan hacia la naturalidad. En el Comentario a las Sentencias abraza la doctrina del progreso de Cristo en la ciencia en cuanto al acto y no en cuanto al hábito, como habían enseñado también algunos maestros de la escuela dominicana, y ataca la sentencia del progreso aparente de Pedro Lombardo. El mismo progreso real lo defenderá Santo Tomás con los maestros franciscanos. En la Suma Teológica retracta expresamente Santo Tomás esta opinión, admitiendo en Cristo el hábito de la ciencia adquirida. Esta sentencia de Santo Tomás *senior* parece ser también la de San Alberto en el tratado de *Incarnatione*, mientras que en el comentario al Pseudo-Dionisio y en sus escritos exegéticos favorece más a la opinión del progreso experimental actual.

J. SOLANO.

SERRANO MUÑOZ, V., *El hombre ante el hecho del pecado original, según Domingo de Soto*: RevEspT 7 (1947) 535-598.

En el ambiente del Concilio Tridentino, Soto no sólo defiende la existencia del pecado original, sino que intenta explicar su esencia. Frente a la teoría de San Agustín, que tanto insiste en la concupiscencia, y la teoría de San Anselmo, que acentúa la privación de la justicia original, Santo Tomás representa una conciliación, al distinguir un elemento formal (privación de la justicia original), y un elemento material (la concupiscencia); este último, no tanto esencial, cuanto pasivo, consecuente y secundario. Así lo entiende Soto. El cual presenta por su parte una nueva teoría. Según él, la esencia del pecado original es la privación de la justicia primera, en cuanto a su elemento formal; es decir, solamente la privación de la gracia santificante. Todo lo demás es consecuencia de dicha privación. Para explicar los problemas ulteriores de la transmisión y de la voluntariedad, Soto insiste en la unidad física o natural del género humano a causa del vínculo de la generación, negando el pacto de que habló Catarino. Sobre los efectos del pecado original, es de interés su explicación del "vulneratus in naturalibus". Desde luego no es que falte en el hombre después del pecado ninguno de sus principios naturales; entre un hombre en estado de naturaleza pura y otro en estado de naturaleza lapsa no hay en eso más diferencia que la que existe entre el "nudus" y el "expollatus". La privación de la justicia original fué llaga y herida en lo natural, en cuanto que el hombre quedó entonces expuesto a las incursiones del diablo, del mundo y de la carne, de tal manera que no puede obrar siempre conforme a la naturaleza. Esta doctrina, que estaba ya originariamente en Escoto, tiene en Soto el mérito de la sistematización lógica, del uso más preciso del lenguaje, de la depuración de ciertos confusionismos, por ejemplo en el amor de Dios sobre todas las cosas. En el punto concreto de la libertad, la "herida" consiste para Soto, no en que no podamos hacer lo que queremos en el orden natural y en el sobrenatural, por lo que se refiere a la cooperación a la gracia, sino en que no podemos por nosotros mismos merecer la gracia, sin la que nada podemos sobrenaturalmente. Estudiando, pues, las posibilidades del hombre caído en el plano natural y sin especial auxilio divino, dice Soto: a) Puede conocer todas las verdades especulativas y prácticas; concretamente la existencia de Dios, sus atributos negativos, su razón de principio y fin; además, el puesto del hombre en la creación b) Puede obrar bien, aunque no puede merecer la gracia ni la gloria; y aquí refuta especialmente Soto a Gregorio de Rimini en su teoría sobre la necesaria ordenación del acto a Dios como fin último. c) Puede cumplir alguna vez, no siempre, los preceptos de derecho natural "quantum ad substantiam actus", no "quantum ad modum et finem praecipientis" d) No puede, consiguientemente, amar a Dios sobre todas las cosas, ni siquiera con un amor natural e imperfecto, como lo admitía Vitoria; que sería una veleidad y no merecería el nombre de amor de Dios. e) Ni puede evitar todos los pecados mortales.

J. A. DE ALDAMA.

ROS, FIDEL DE, O. F. M. CAP., *Los místicos del Norte y Fray Luis de Granada*: ArchIbAmer 25 (1947) 5-30; 145-167.

Es un estudio de los escritores del Norte europeo, Luis de Blois, el pseudo-Tauler y Herp, que influyeron sobre Fray Luis de Granada. Incidentalmente presenta nuevos testimonios del influjo de Savonarola sobre los aducidos por Marcel Bataillon en su artículo *De Savonarole a Louis de*

*Grenade.* Trabajo interesante que manifiesta las fuentes que utilizó el dominico español y en las que se inspiró: como anota el autor del artículo, nada tiene que perder con trabajos de esta índole autor tan distinguido, quien en general citaba al fin de sus pasajes ajenos el origen de lo que copiaba. Examina obras del P. Granada y de los escritores mencionados, y va presentando los pasajes iguales, que no dejan la menor duda acerca de la influencia de los escritores nórdicos en Fray Luis, y explica por qué ha pasado inadvertido para muchos traductores de las obras de Granada el origen primitivo de muchas oraciones y pasajes del mismo.

C. G. GOLDÁRAZ.

SANCHIS ALVENTOSA, JOAQUÍN, O. F. M., *Doctrina del B. Juan de Avila sobre la Oración*: Ver Vid 5 (1947) 5-64.

1. El B. Avila ocupa un lugar señalado en la Mística española. No se le ha clasificado, por no pertenecer a ninguna escuela, pero debería hacerse una nueva clasificación de la Mística española. La espiritualidad ecléctica, encarnada en la Mística carmelitana, puede definirse como nuestra Mística nacional. Su período de incubación dura toda la primera mitad del siglo XVI, y sus autores directa o indirectamente influenciaron en Santa Teresa. El segundo período comprende los grandes maestros que personalmente influenciaron en el espíritu de Santa Teresa. Período de esplendor espiritual es el de los maestros que vivieron después de Santa Teresa y sintieron su influjo. Período de decadencia sigue al siglo XVI, aunque nunca se extinguen los buenos místicos. El B. Avila pertenece al segundo período. Su doctrina sobre la oración es la siguiente:

2. La oración es "una secreta e interior habla con que el ánima se comunica con Dios, ahora sea pensando, ahora pidiendo, ahora haciendo gracias, ahora contemplando, y generalmente por todo aquello que en aquella secreta habla se pasa con Dios"; es remedio infalible en la necesidad, da luz y consejo, fortalece en el bien y es fuente y origen de todo adelantamiento espiritual. La oración vocal la recomienda como una preparación para la meditación, y ésta se encarece sobremanera. En la meditación se distinguen diversos momentos: la preparación remota con el recogimiento general, la próxima con la confesión de los pecados y rezo del Miserere; sigue la lección, que será por la mañana la materia de los novísimos, y por la tarde la Pasión del Señor; "la lección acabada, hincadas vuestras rodillas... suplicad al Señor os envíe lumbre del Espíritu Santo..."; se hará luego la composición de lugar, y se hará un *pensar sosegado* sobre lo leído; se harán propósitos y se terminará con un ramillete espiritual.

3. La Humanidad de Cristo será objeto de consideración, pero para subir a grados más elevados, se penetrará en la divinidad. No la excluye de la meditación, antes recomienda la contemplación de la Humanidad de Cristo, pero parece que supone que al subir más el grado de contemplación se llega a prescindir de ella.

Los consuelos espirituales sirven para mejor gustar la oración, pero no se ha de buscar el gusto sensible, porque eso tiene el peligro de no buscar a Dios, de confundir los gustos espirituales con los naturales, lleva al culto del amor propio, y puede degenerar en iluminismo. Hay, pues, que aprestarse para las épocas de sequedad.

El peligro de iluminismo le hizo ser muy cauto en escribir sobre los altos grados de oración, que no desconoció, pero prefirió prevenir errores. El mismo silencio se observa acerca de los fenómenos místicos, y da varios consejos y reglas para distinguir los verdaderos fenómenos de los engaños del demonio.

Sobre la debatida cuestión de la unidad o dualidad de la vida espiritual, es decir, si la ascética y la mística son dos caminos paralelos que pueden llevar a un mismo grado de perfección, o si la ascética es un camino que desemboca en la mística, parece que el B. Avila se inclina por lo primero, pero también hay razones para pensar lo segundo. El quería que todos los cristianos fuesen místicos.

F. SOLÁ.

APERIBAY, BERNARDO, O. F. M., *Prioridad entre la vida activa y contemplativa según San Buenaventura*: VerVid 5 (1947) 65-97.

San Buenaventura distingue dos prioridades: de tiempo y de excelencia. Por razón del tiempo la vida contemplativa es a la vez anterior y posterior a la activa; en cuanto actúa en su grado primero y esencial, correspondiente a las virtudes teologales, es anterior a la activa; pero considerada en su ser ultimado y perfecto es posterior. La ascética bonaventurana procede de arriba abajo. En el orden del ejercicio precede la vida activa, la cual está informada por la *ascesis general* de las tres vías: purgativa, iluminativa y unitiva; y la *ascesis particular*, que comprende varios actos, a saber: remoción de impedimentos (pecados principalmente), firmeza y energía para subir de virtud en virtud, tolerancia paciente de las tribulaciones, y ejercicios mentales que nos comunican directamente con Dios. Entre éstos se cuentan la lectura, la oración mental o vocal. Purificada y dispuesta así el alma, a la vida activa sigue la contemplativa como perfeccionamiento. Pero el coronamiento es la vida mixta. Resulta, pues, que de las tres vidas la contemplativa ocupa el centro; ella rige la activa y se perfecciona en la activa, y una vez perfeccionada se desborda fuera de sí, exuberancia que es la vida mixta.

En el orden de eminencia, la vida contemplativa prevalece sobre la activa. Es un error el querer solamente la actividad y el movimiento. La contemplativa, en cuanto es de sí, es más excelente que la vida activa puesto que es más elevada, más pura, más suave, más estable, más rica en méritos. Sin embargo, la vida mixta es más excelente que la vida meramente contemplativa; así obró Cristo N. S., así la Virgen Santísima, así San Francisco y otros muchísimos Santos.

F. SOLÁ.

OMAEHEVARRIA, IGNACIO, O. F. M., *El Trono de Salomón. Los seis grados del amor de Dios*: VerVid 5 (1947) 99-146.

Se compara la doctrina de S. Buenaventura sobre los grados para llegar al amor de Dios, con la doctrina que similarmente exponen otros grandes místicos, principalmente San Juan de la Cruz, P. Granada, Dionisio cartujano, Fr. Gil. San Buenaventura distingue seis grados, sin que excluya la preparación para el primero de ellos, como expresamente determinan otros autores; antes al contrario, su doctrina se armoniza perfectamente con la que posteriormente expuso San Juan de la Cruz en su Noche Oscura.

La comparación da el siguiente resultado: San Juan de la Cruz asigna tres grados preparatorios: enfermedad del amor, buscar a Dios sin cesar, obrar por Dios; el P. Granada pone dos: conocimiento experimental, inflamación de la voluntad; con esta doctrina coincide San Buenaventura en la sustancia.

Los grados del amor son, según San Juan de la Cruz: sufrir sin fa-

tigarse, apeteer y codiciar a Dios, correr ligeramente a Dios, atrevimiento y osadía con Dios, *tenui eum nec dimittam*, arder con suavidad, la gloria del cielo. A éstos corresponden los siguientes del P. Granada: suavísimo deleite, encendidísimo deseo, hartura, embriaguez, seguridad, tranquilidad; y éstos de Dionisio cartujano: "suavitas mentis, insatiabilis famis, amoris incendium, amoris ebrietas, amoris familiaritas, amoris sapo"; y por parte de Fr. Gil, los que siguen: "unotio, extasis, contemplatio, gustus, amplexus, requies". San Buenaventura pone éstos: "suavitas, aviditas, saturitas, ebreitas, securitas, tranquillitas".

Por estos escalones se sube al amor de Dios; queda, pues, este último grado de amor, que consiste en la reproducción de la vida de Jesús en el alma hasta la cumbre del Calvario, participando de las angustias y dolores de la crucifixión mística y del divino desamparo. Entonces ya no queda sino el descanso de la unión eterna con Dios.

F. SOLÁ.

OROMÍ, MIGUEL, O. F. M., *Teoría de las distinciones en el sistema escotista*: Ver Vid 5 (1947) 257-282.

Para entender mejor la teoría de las distinciones es menester relacionarla con la de las identidades, tanto más cuanto que Escoto prefiere muchas veces usar la palabra *no-identidad* en vez de distinción. Para Escoto las identidades son las siguientes: *Identidad* real, que puede ser *máxima* o *formal* (de realidades que se incluyen mutua y adecuadamente), *mayor* (identidad estricta: unidad de realidades que no se incluyen o de realidades que se incluyen parcialmente, o de realidades infinitas), *media* (unión sustancial: unidad *per se*), *mínima* (unión accidental: unidad de agregación, de orden, *per accidens*). Existe también la *identidad mental* (lógica: de conceptos unidos sólo por el entendimiento).

A base de estas identidades se formulan las distinciones, que son también: *Distinción real* (independientemente de nuestro entendimiento), que puede ser *simpliciter* o *secundum quid* (formal o mínima = identidad mayor o estricta). La distinción real *simpliciter* a su vez se subdivide en *física* (máxima—identidad lógica: entre seres completamente independientes—mayor: identidad mínima, entre seres unidos por agregación, por orden, *per accidens*) y *metafísica* o cuasi-física (media: entre elementos constitutivos de un sér esencialmente compuesto). La otra *distinción es la lógica*, que existe entre conceptos sinónimos (*nulla in re*, y corresponde a la identidad formal).

Lo más importante de las distinciones formales es descubrir las raíces sistemáticas de las mismas y la trayectoria sistemática que ellas mismas señalan. En cuanto a lo primero hay que distinguir el orden ontológico y el gnoseológico. En el plano ontológico, la tesis fundamental que constituye la base de estas distinciones es el ejemplarismo metafísico. En el plano gnoseológico, las tesis fundamentales en que se apoyan son el realismo de nuestros conceptos y la intuición intelectual del singular. La trayectoria viene a ser como el armazón para un edificio, que le da estilo y consistencia lógica.

F. SOLÁ.