

REVISTAS

TEOLOGÍA: DOGMÁTICA, DOCTRINA SOBRE TEÓLOGOS, BÍBLICA, PATRÍSTICA,
MEDIEVAL Y MODERNA

BOVER, JOSÉ M.^a, S. I., *La gracia de la Madre de Dios*: RET 5 (1945),
65-86.

Dos aspectos de la gracia de la Virgen. 1) ¿Es la gracia de la divina maternidad formalmente santificante? No, sin duda, si para que haya santidad formal es preciso suponer una forma física cuyo efecto formal sea la santidad. Pero si, desde el momento que se considera la divina maternidad a manera de forma lógica o moral, que constituye a María formalmente Madre de Dios; al menos si no se considera exclusivamente la generación fisiológica sola, sino en cuanto realizada por numerosos elementos o coeficientes morales que la elevan incomparablemente hasta el orden o plano divino. Y ello no sólo porque la divina maternidad está esencialmente destinada a un servicio personal y necesario de Dios, sino también porque ella es incompatible con el pecado, hace a María objeto de las divinas complacencias, le da el derecho o la capacidad de obrar sobrenaturalmente, y no menos el derecho a la herencia de la vida eterna. 2) La gracia de María es una gracia social. Así la exige el principio de la divina maternidad soteriológica, e igualmente los principios de solidaridad, de recirculación, de asociación y singularidad trascendente. Deducida así la gracia social de María de los principios mariológicos, es, sin embargo, principio subalterno y puede servir de muchos modos como coeficiente de los principios fundamentales. Su eficacia soteriológica es en muchos aspectos solamente moral; pero puede pensarse además en un influjo físico de la gracia de María en la producción de nuestra gracia, influjo que no es propiamente instrumental, sino a la manera del influjo de la causa segunda con respecto al de la causa primera, ni se debe a la actuación de una potencia obediencial activa, sino a una virtud connatural. Esta solución es probable. Finalmente, esta gracia social de María debe llamarse *maternal*, y secundariamente también *capital* dentro de ciertas limitaciones.

J. A. DE ALDAMA

STRATER, PAULUS, *Sententia de immediata cooperatione B. Mariae V. ad redemptionem cum aliis doctrinis Marianis comparatur*: GREG 25 (1944) 9-37.

No intenta el autor probar con argumentos internos la probabilidad o certeza de la doctrina de la Corredención, sino hacer ver cómo, al modo de la evolución de otros privilegios de María, es de esperar que

se llegará a la plena certeza de éste. Bajo el influjo del Espíritu Santo, varias verdades católicas contenidas en el depósito de la revelación, que se conocían algo obscuramente, han ido apareciendo en su amplitud y todas sus consecuencias con un análisis más perfecto, aunándose el juicio del pueblo cristiano con el del Magisterio antes de sus definiciones, y especialmente en la Mariología.

Sólo la divina y virginal maternidad de María reluce claramente en la Escritura y la Tradición antigua de los Padres. La verdad de la plena santidad de María se oscureció algo por ciertas palabras inconsideradas de Orígenes, que influyeron en algunos Padres, lo cual no impidió que la Iglesia permaneciese en la convicción de esta verdad, que aparece sin vacilación en el Concilio de Trento. Algo semejante acaeció con el dogma de la Inmaculada Concepción. Así poco a poco han ido resaltando con mayor claridad la Realeza, la Asunción, la Maternidad espiritual de María, y en nuestros tiempos la Mediación universal.

De ciertas locuciones de la Escritura brotan algunas verdades Cristológicas y Mariológicas, que van entrando cada vez más en la persuasión de los fieles, bajo la inspiración del Espíritu Santo, y con la atenta vigilancia del Magisterio. Y los principios en que se basan son: la decencia, la eminencia de María sobre los demás Santos, y la conformidad de analogía con Cristo. Estos principios, juntándose con otros argumentos probables, dan lugar al argumento sintético. Principalmente en nuestros tiempos se da realce al principio de la conformidad análoga con Cristo, sobre todo después de la Bula de definición de la Inmaculada Concepción, que ha llevado a los teólogos a ver mejor el oficio de la Nueva Eva, reparadora y aumentadora de la vida sobrenatural. Considerando, pues, la reciente cuestión mariana de la Corredención, actualmente en estado de evolución, hay que esperar llegará a la plena luz, ya que sigue el camino de las anteriores prerrogativas de María; tanto más que las dificultades suscitadas contra la Corredención se solventan fácilmente, y la sentencia que admite el concurso inmediato de María en la redención goza de la preferencia entre los teólogos, y de la benevolencia de los Papas, que le imprimen la nota de seguridad, según la ley interna de la Mariología: las prerrogativas de María, cuando comienzan a proponerse claramente, ya no se borran del alma del pueblo fiel, y por cierto impulso interno llegan a su plena y perfecta claridad.

M. QUERA

COLOMER, L., O. F. M. *Del Ser contingente al Ser necesario*: VV 4 (1946) 5-28.

Intentamos una reducción de los argumentos tradicionales de la existencia de Dios, hacia una fórmula que nos lleve más inmediatamente a la acción profunda que determina la existencia de todo lo contingente. Las cinco vías de Sto. Tomás patentizan que todo ser arranca ontológicamente del ser necesario. Examinemos los tres momentos del curso mental en esta argumentación:

1. *Término a quo*. El punto de partida es cualquiera realidad de las que caen debajo de nuestro conocer. La afirmación de un mundo real es espontánea. Nuestro pensar comienza en la intuición de las cosas que aprehendemos reales y poco a poco vamos conociendo; luego, por abstracciones, universalizaciones y enlaces ideales pasamos al conocimiento propiamente dicho.

La realidad de las cosas nos enseña fundamentalmente su contin-

gencia. Pues bien: un aparecer absoluto de un ser que no era, es contradictorio. Luego hay que buscar un ser necesario.

2. *Proceso lógico de ascensión.* Del principio de razón suficiente dimana el de causalidad. El ser contingente necesita una causa de su ser. Lo contingente ejerce sus acciones actuando sobre algo previo. El ser necesario obrará sin objeto previo, independientemente, y por lo mismo habrá de ser absoluto, eterno, inmutable, simplicísimo, infinito, único. De lo contrario sería en algo contingente. La eficacia de este ser necesario actuará por un acto creador que comunica y conserva el ser de lo contingente.

3. *Término ad quem.* Este ser necesario, creador libre por amor, que nos da la vida y el ser, es... Dios, del que dependemos necesariamente en virtud del acto creativo. El tiene supremo dominio sobre nosotros, y al darnos ser, hemos de obrar según la naturaleza de nuestro ser, resultando El así el Supremo Legislador, y nuestro fin último. De donde resultan los órdenes religioso, moral y jurídico, que nos ligan a Dios. El pecado, al negar estas relaciones con Dios, niega el amor divino, que ha sido la fuente de donde ha manado.

F. SOLÁ

ALEJANDRO DE VILLALMONTE, O. M. Cap., *Andrés de Vega y el proceso de la justificación según el Concilio Tridentino*: RET 5 (1945) 311-374.

Teniendo en cuenta el opúsculo de Andrés de Vega "Sobre la justificación y la fe", publicado en Trento inmediatamente antes de comenzarse a tratar conciliarmente el problema de la justificación, y la fórmula de Decreto compuesta por él y conservada en las actas, puede observarse una gran coincidencia entre la doctrina de Vega y el decreto conciliar definitivo, tanto en la acción divina en el proceso justificativo como en la acción humana, como finalmente en el valor de las disposiciones del hombre. Esta coincidencia se debe a la positiva influencia del franciscano en la historia del Decreto, al lado de otros grandes teólogos tridentinos, como Salmerón, Laínez y Seripando. Un año después de publicado el célebre Decreto conciliar publicó Vega su obra *In Tridentini Concilii Decretum de Iustificatione*, que es el primer comentario a la doctrina tridentina sobre la justificación, y tal vez la mejor fuente para entenderla. El autor de este artículo resume el comentario de Vega a los capítulos V y VI del Decreto, estudiando su sentir sobre la relación de la gracia con la libertad en el proceso de la justificación, los actos positivos con que se dispone a ésta el pecador y el valor de estas disposiciones humanas.

J. A. DE ALDAMA

OLTRA, M., O. F. M. *Unidad del Ser en Cristo, según el Cardenal Mateo de Aquasparta.* O. F. M.: VV 4 (1946) 287-299.

Aquasparta pertenece a la dirección agustiniana de la Escolástica. Depende frecuentemente de S. Buenaventura, aunque sin perder nunca su propia personalidad. Es un teólogo intermediario entre la antigua y nueva escuela Franciscana.

1. *Unidad del ser de sustancia en Cristo.* El *suppositum* divino es infinito, y de ahí se desprende que puede sustantificar pluralidad de naturalezas y esencias. La sustancia individual de la naturaleza inteligente es persona cuando tiene en sí misma un ser individual y no está

unida a otra persona. Si subsiste en otra persona y está unida a otro *suppositum*, deja de ser persona. Como solamente existe un Cristo, una Persona de Cristo, es consecuente que no exista más que un *esse substantiae*. Al ser en sí y para sí de la Hipóstasis, llamamos *subsistentia*.

2. *Dualidad del ser de existencia en Cristo (esse existientiae)*. Aquasparta respeta la doctrina de Sto. Tomás, Alberto Magno y Buenaventura como sutil y probable; él, empero, no la defiende, antes la impugna. Sus argumentos son:

a) *La Realidad de la Encarnación*: El Verbo tomó la naturaleza humana en sí; por esto Cristo es Dios por la naturaleza divina, y hombre por la naturaleza humana; luego tiene un *ser* humano por la naturaleza humana que tomó en el tiempo. Tiene un ser divino idéntico al del Padre, por el que se diferencia infinitamente del ser humano y de las criaturas; y otro ser por el que es igual a los demás hombres. La generación es el camino que conduce al ser; distinguimos en Cristo dos generaciones; luego distinguimos también dos seres.

b) Cristo es "perfecto hombre"; luego consta de cuerpo y alma. Y siendo así que no hay ningún *compositum* de materia y forma si ésta no da ser a la materia o al compuesto; luego en Cristo el alma da ser al compuesto; y como no se lo puede dar divino, necesariamente se lo ha de dar humano.

c) Cristo vivió y murió. Es así que "vivere viventibus est esse"; luego, como hay que distinguir en Cristo dos clases de vidas y *sólo un viviente*, así dos seres y *un existente*.

"Luego, si la esencia humana no da ningún ser, sino que éste lo recibe del Supósito Divino, entonces Cristo no es hombre en su humanidad, sino en la Divinidad, lo cual contradice a la fe."

F. SOLÁ

SAURAS, E., *Lo divino y lo natural en la Teología según Juan de Santo Tomás*: CT 69 (1945) 21-47.

La ciencia teológica es susceptible de progreso continuo en sus dos aspectos de especulativa y práctica. Juan de Santo Tomás afirma este doble carácter de la Teología, pero subordinándolos y unificándolos bajo otro carácter, superior a ambos, que es lo divino. Para él el concepto de Teología incluye la supremacía del elemento divino sobre el natural; por eso se le ha acusado sin fundamento de lo contrario.

La Teología, como verdadera ciencia, tiene sus principios, su proceso y sus conclusiones. El punto de partida es la verdad de fe, la de razón no es más que el instrumento, mediante el cual se deduce la conclusión, que se hallaba incluida en la verdad de fe.

Los principios de la Teología son las verdades de fe que el hombre cree porque Dios las ha revelado. El criterio para aceptar esas verdades como reveladas puede ser divino o humano. El divino es la autoridad infalible del magisterio eclesiástico, el humano puede ser alguno de los motivos capaces de producir certeza humana. De ahí la distinción específica de la Teología católica y de la de los herejes. El teólogo católico acepta los principios teológicos por razón divina y con criterio también divino, sea, porque Dios los ha revelado y la Iglesia infaliblemente los propone. En cambio, el teólogo hereje puede, sí, aceptarlos por razón divina o porque Dios los ha revelado, pero sólo con criterio humano o por motivo de certeza natural. De ahí que las teologías católica y herética, aunque partan del mismo principio y lleguen a idénticas conclusiones, sin embargo, por la distinta razón formal de cognoscibilidad, son esen-

cialmente distintas. Así se ve claramente que, según Juan de Santo Tomás, en la aceptación de los principios teológicos la función prevalente corresponde a lo divino, como razón y como criterio.

El proceso teológico consiste en deducir de un principio de fe, mediante una verdad de razón, alguna conclusión teológica. La verdad de razón tiene función meramente de instrumento al servicio del principio de fe, y por consiguiente, ocupa un orden de subordinación a la verdad revelada. Esta subordinación se deriva además de que el teólogo, para usar de las verdades de razón como instrumento, previamente las ilustra con la misma fe, y por lo tanto las usa como aprobadas por la fe. La subordinación, pues, de lo natural a lo divino en el proceso teológico proviene de que las verdades de fe son los principios y las de razón son los instrumentos que iluminados previamente por la fe sirven al teólogo para sacar de los principios las conclusiones. Esta supremacía de lo divino en el proceso teológico lo deduce Juan de Santo Tomás del carácter sapiencial de la Teología, que la constituye en ciencia suprema e incapaz de ser superada a ninguna otra ciencia, y también del carácter inclusivo de la verdad teológica, por lo cual la conclusión no es más que una verdad incluida en el principio revelado.

Las conclusiones teológicas reciben su firmeza de la fe divina. La certeza y firmeza de la conclusión se derivan en primer lugar de las del principio de fe, en que se halla incluida, y son, objetiva y equitativamente, mayores que las de cualquier conocimiento humano; en segundo lugar se derivan también de la verdad de razón, que actúa como menor del silogismo deductivo, por usarse ésta en cuanto iluminada por los principios de fe. De ahí que la certeza objetiva o firmeza de la conclusión teológica, aunque no sea evidente, sin embargo es mayor que la de las ciencias naturales. En el silogismo que lleva a una conclusión teológica, el término medio entra como idea revelada, en cuanto atributo de la mayor de fe; y aunque entra también como sujeto de la menor de razón, para que el silogismo concluya, se ha de tomar en el mismo sentido en ambas premisas, o sea que en la menor se ha de entender, no como idea simplemente natural, sino como avalada por la revelación o iluminada por la luz del principio de fe.

Tal es la doctrina de Juan de Santo Tomás acerca de la supremacía de lo divino sobre lo natural en la verdadera ciencia teológica; y por eso "in Theologia non invenitur practicum et speculativum formaliter, sed eminenter sub ratione superiori luminis divini utrumque comprehendentis".

J. SALAVERRÍ.

CUERVO, M., *La inhabitación de las divinas personas en toda alma en gracia según Juan de Santo Tomás*: CT 69 (1945) 114-220.

En este trabajo se dedican 86 páginas a exponer la doctrina de la inhabitación según el Dr. Angélico y los teólogos anteriores y posteriores a él, hasta Juan de Santo Tomás, reservando para este último tan sólo las 20 últimas páginas.

1. *Antes de Santo Tomás de Aquino*, ni Pedro Lombardo con su identificación del Espíritu Santo con la gracia, ni Alejandro de Ales y Alberto Magno con su recurso a la acción divina productora de la gracia, ni San Buenaventura con su original apelación al concepto de donación y don propio del Espíritu Santo, lograron una explicación satisfactoria del misterio de la inhabitación.

2. Santo Tomás da la explicación teológica más satisfactoria. Según

él, la existencia de Dios en las almas consiste en una relación real de indistancia de las almas a Dios, juntamente con la consiguiente relación de razón en Dios a las almas. El fundamento de esa relación real, o la razón formal de la existencia de Dios en las almas, es la acción divina en ellas, la cual reclama el contacto inmediato de Dios, con inmediación de virtud y de supuesto. De donde se sigue que, como la acción de Dios en las criaturas puede ser de tres especies distintas, tres pueden ser también las especies de existencia de Dios en las almas: la primera, como autor del orden natural, del cual es causa por razón de *su esencia una*, tal es la presencia de inmensidad o de Dios en cuanto Uno; la segunda, en cuanto produce una participación de su Ser como es en sí mismo substancialmente, Trino en personas; tal es la presencia de inhabitación substancial o de Dios en cuanto Trino; la tercera, cuando eleva a una naturaleza creada a la unión hipostática con una persona divina; tal es la presencia de unión hipostática o personal, tan sublime que ni el mismo Omnipotente puede hacerla mayor.

Para comprender el alcance de la doctrina de Santo Tomás inculca el P. Cuervo cuatro cosas: 1.^a, que la existencia de las divinas personas en el justo es real y substancial; 2.^a, que es real y específicamente distinta de la presencia de inmensidad; 3.^a, que la presencia de inmensidad se presupone necesariamente a la de inhabitación o substancial de las personas; y 4.^a, que la gracia es causa formal de esa inhabitación, no en cuanto efecto producido por Dios, sino por razón de las operaciones de conocimiento y amor, que de ella proceden. Por eso Santo Tomás enseña que por la inhabitación Dios está presente en el alma *sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante*, denominación que expresa la *causa formal* de la inhabitación.

Con todo esa presencia no es meramente objetiva intencional y afectiva porque incluye, como presupuesto necesario, la presencia de inmensidad, que "es la que da toda la *realidad y substancialidad* a la presencia de las divinas personas en el alma; los actos de conocimiento y amor, dimanantes de la gracia, no son más que causa de que esa misma presencia substancial de las personas se tenga de *un modo nuevo*, es decir, como personas distintas entre sí" (cf. p. 145). Las gracias actuales, que disponen a la justificación, y la fe y esperanza informes bastan para establecer de un modo inicial e imperfecto la presencia en el alma de las divinas personas, pero no como enviadas donadas y poseídas. Esta posesión admite una serie indefinida de grados, desde el más imperfecto, que es el habitual del recién nacido bautizado, hasta el más perfecto de la visión beatífica; entre ellos está el de las almas místicas, que gozan de esa suprema manifestación de la vida cristiana.

3. *Después de Sto. Tomás* algunos tomistas, como Kilwardby y P. de Tarantasia, no siguieron al Angélico; otros sí, como P. de Palude, D. de Deza, Bartolomé de Torres, Çayetano, Bañez, etc. La escuela Nominalista representa en esta materia la negación más rotunda de la doctrina del Aquinate. En el siglo XVII autores como Vázquez, Valencia, Alarcón y Arriaga, parecen reducir la de inhabitación a una presencia de inmensidad. Zumel la explica por la deificación que causa la gracia.

Al Dr. Eximio, lo mismo que a Egidio Romano, discípulo inmediato de Sto. Tomás, le parece insuficiente la explicación de éste. Suárez cree que la razón del *cognitum in cognoscente et amatum in amante* sólo exige una presencia objetiva intencional y afectiva, y no llega a explicar la presencia *real y substancial*. En lo demás defiende francamente los puntos de vista del Angélico, en oposición irreductible al Nominalismo, aunque el articulista se esfuerza en convencernos de que Suárez es "radi-

calmente" nominalista. Suárez defiende con el Aquinate, que sola la gracia santificante puede ser la causa formal de la inhabilitación, pero no por razón de su esencia (Zumel), ni tampoco por razón de sus operaciones de conocimiento y amor; sino porque la gracia, por razón de la amistad recíproca que incluye, exige una presencia real y substancial de Dios, específicamente distinta de la que corresponde al título de inmensidad. La explicación de Suárez fué seguida por gran número de teólogos, incluso de la escuela tomista, como P. Nazario, los Salmanticenses, González de Albeida, Billuart, Gonet, llegando éste a afirmar que "eam docent omnes thomistae" (p. 195). Otros, como Godoy, tratando de impugnarla, incurrieron en un más grave error.

4. A *Juan de Santo Tomás* cabe la gloria "de haber sido el primer tomista que advirtió la fundamental discrepancia que existe entre Suárez y el Dr. Angélico" (p. 200). La caridad mueve de un modo efectivo a la presencia real, la postula y exige; pero no consiste *formalmente* en ella. J. de Sto. Tomás es el que con mayor fidelidad reintegró el tomismo en este punto. Para que la presencia de las divinas personas en el alma "sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante" no sea meramente intencional y afectiva, sino real y substancial, recurre como presupuesto necesario a la presencia de inmensidad. Por la inmensidad las divinas personas se hallan ya real y substancialmente en el alma aunque sólo en cuanto se identifican con la divina esencia. Para que comiencen a existir en ella *de un modo nuevo*, o sea, *como distintas* entre sí, hasta la nueva relación real a ellas, que da la gracia, en cuanto principio de conocimiento y amor sobrenatural.

A esto creemos que se reducen las ideas principales del articulista.

J. SALAVARRI.

URDANOZ, T., *Juan de Santo Tomás y la trascendencia sobrenatural de la gracia santificante*: CT 69 (1945) 48-90.

1. Las doce *Disputaciones* de gracia de Juan de St. Tomás no alcanzan la perfección y riqueza de otros tratados suyos. En ellas merecen destacarse las doctrinas siguientes. Lo sobrenatural en los actos y formas deriva de la triple causa, eficiente, final y formal: las dos primeras, como extrínsecas, sólo dan el sobrenatural extrínseco o "quoad modum"; sola la tercera da el sobrenatural intrínseco, o "quoad substantiam". Defiende la necesidad de un auxilio actual para todo acto sobrenatural del justo, el cual puede decirse ser debido a la forma o estado de gracia, pero es totalmente indebido a la persona que lo recibe. Discute las doctrinas de Molina y Suárez sobre el acto vital indeliberado. La causa formal de la justificación es sola la gracia santificante, y juzga insuficientes, aun en el orden de la posibilidad, el acto de contrición de Billuart y aun el hábito sobrenatural de caridad de Suárez. Sigue una vía media entre Sto. Tomás y Suárez en su doctrina sobre la posibilidad de merecer el justo-últimos gracias actuales. Fuera de este breve apunte de ideas, se habla poco en este trabajo de Juan de Sto. Tomás, reconociendo al fin el articulista que "le ha dejado como olvidado y en plano muy secundario, para exponer el amplio cuadro de la tradición tomista, de la que nunca disuena Juan de Sto Tomás" (p. 90).

2. *Santo Tomás* en la gracia santificante distingue las funciones de operante y cooperante, cuyos efectos son respectivamente la justificación y el mérito. Pero considerando por parte del sujeto el proceso de la justificación tiene por término de gracia, como lo definió el Conc. Tridentino

y lo enseña el Angélico. También enseñó que la gracia santificante es un hábito infuso, realmente distinto del hábito de caridad, e inherente a la esencia del alma, no a sus potencias.

3. *La gracia, participación de la naturaleza divina.* Entre los efectos formales de la gracia, que se enumeran, los teólogos son unánimes en afirmar, que el primario es la participación de la naturaleza divina. Aquilatando el concepto de *participación*, como se deduce de la Filosofía clásica, de los SS. Padres, de los Teólogos y de S^{to}. Tomás, se llega a la conclusión de que en él se incluyen estas tres notas: ejemplarismo, grados diversos y causalidad eficiente.

4. Explicaciones teológicas. *Juan Vicente Asturicense* es el iniciador de una vía nueva para interpretar la participación sobrenatural. Según él, la gracia efectúa formalmente la participación de la divina naturaleza en lo más propio y constitutivo del ser divino, que es su "ipsum esse imparticipatum et independens, omnem prae habens essendi plenitudinem"; participación que Dios comunica al hombre como autor sobrenatural. *Curiel* y *Suárez* ponen ese efecto primario en la participación "per modum naturae" de la intelectualidad divina en su modo propio y superior a toda intelectualidad creada. La escuela tomista ha seguido en general a Juan Vicente, mientras que a Suárez le siguen casi todos "los de su escuela". Los Salmanticenses en esto se apartan también del tomismo.

5. La solución tomista es la de Juan Vicente, perfeccionada por Pedro de Ledesma. Después de apurar la dialéctica en contra de Suárez, se hacen las afirmaciones siguientes: "La gracia es participación formal e inmediata del Ser de Dios, como trascendente a toda criatura", "como infinito, acto puro y Ser por esencia", "como plenitud infinita del Ser y raíz y fuente de toda sobrenaturalidad"; "la gracia es participación de la deidad en sí misma", "de la naturaleza divina formal y reduplicativamente como divina". Por lo cual no se duda en afirmar que "la gracia es realidad trascendente a todo lo creado", y por tanto "trascendente también y análoga a todo orden de accidentes". Según esto la gracia "es la *substancia* del orden sobrenatural, la misma *vida divina* in actu primo"; y de ahí que los teólogos tomistas hablen de "una especie de *univocidad* entre la gracia y Dios" (p. 80-81). A la dificultad de que según esto la gracia sería infinita, acto puro y el mismo Dios, responden que es participación de lo infinito, modo finito, y aunque sea efecto de Dios unívoco secundum quid, es sin embargo análogo simpliciter.

Tal es, a nuestro juicio, en breve síntesis el contenido de este trabajo.

J. SALAVERRI.

BOVER, JOSÉ M., S. I. *La aparición del Señor resucitado a las piadosas mujeres*: EB 4 (1945) 5-13.

La hipótesis de que la aparición de Jesús a las piadosas mujeres, narrada por San Mateo, no sea otra que la aparición a María Magdalena, narrada por San Juan, se va abriendo camino aun entre los exegetas católicos. Urge examinar si los fundamentos de esta hipótesis son suficientemente sólidos. Todo el fundamento en que se apoya la hipótesis consiste en que en la narración de San Mateo el plural "las mujeres" es simplemente un *plural de categoría*. ¿Es así? Se demuestra que no. Primeramente, porque en San Mateo no es tan frecuente como se supone semejante plural de categoría. En segundo lugar, porque en los variados plurales empleados por San Mateo no se verifican las leyes nor-

males o condiciones esenciales de semejantes plurales. Un examen minucioso del texto evangélico convence de ello. A esto se agrega que las discrepancias entre las dos narraciones evangélicas son tales, que necesariamente queda comprometida y muy malparada la verdad de una de ellas. Y esto sin que ninguna necesidad nos obligue a identificar el doble relato, si no es el postulado, no demostrado ni demostrable, de que hay que reducir a la "unidad los llamados "duplicados" evangélicos.

J. M. B.

BOVER, JOSÉ M., S. I. *La justificación en S. Pablo*: EB 4 (1945) 297-325.

Como la Teología de San Pablo se desenvuelve en dos planos diferentes: uno inferior, la redención por Cristo; otro superior, la recapitulación en Cristo, así también en su doctrina sobre la justificación cabe distinguir dos estadios: uno, representado por el binario Gálatas-Romanos; otro, por el binario Colosenses-Efesios. Se estudian sucesivamente las características de la justificación en cada una de estas cuatro Epístolas. El resultado de este análisis comparativo es la unidad sustancial del concepto de justificación y la continuidad de un mismo pensamiento en todas ellas. Pero en esta continuidad se descubre un desenvolvimiento progresivo, motivado por el choque con la realidad. El problema dominante en el grupo Gálatas-Romanos es el contraste entre la ley y la fe; en el grupo Colosenses-Efesios, el conflicto entre la gnosis y la revelación. De ahí el carácter más jurídico de la justificación en el primer grupo, más intelectual o vital en el segundo. Si la justificación de Gálatas-Romanos puede llamarse simplemente cristiana, la de Colosenses-Efesios podría denominarse cristológica. Mas en una y otra fase la justificación se presenta como el efecto principal en el hombre de la redención de Cristo y de su capitalidad. Los justos son aquellos en quienes se logra de hecho el fruto de la sangre redentora y los que con toda verdad y propiedad pertenecen al Cuerpo Místico de Cristo.

J. M. B.

BOVER, JOSÉ M., S. I. *El simbolismo bautismal en las Epístolas de San Pablo*: EB 4 (1945) 393-459.

El simbolismo bautismal, según San Pablo, es simbolismo sacramental, representativo y eficaz, de nuestra incorporación en Cristo-Jesús, es decir, de nuestro entronque en el Cuerpo Místico de Cristo. El doble momento del rito bautismal, la inmersión y la emersión, concreta y precisa el simbolismo. La inmersión, absorbiéndonos y como sumergiéndonos en Cristo crucificado, muerto y sepultado, nos asocia e incorpora a su crucifixión, muerte y sepultura: la emersión, imagen de resurrección y de vida nueva, nos asocia e incorpora a Cristo resucitado y eternamente viviente. Y como en Cristo este tránsito de muerte a vida es *de una vez para siempre*, definitivo y eterno, tal debe ser también en nosotros el tránsito de muerte a vida: de muerte definitiva respecto del pecado, de vida eterna respecto de Dios. Y esta vida es la vida espiritual o de la gracia santificante ya adquirida, y que no debe extinguirse, y ha de ser la vida moral, vida propia *del hombre nuevo, creado según el ideal de Dios en la justicia y santidad de la verdad* (Eph 4, 24), y será un día la vida de la carne resucitada y la vida eternamente bienaventurada, cuando será Dios *todas las cosas en todos* (1 Cor 15, 28). Representativo respecto de Cristo, el simbolismo bautismal es respecto

de nosotros representativo a la vez y operativo o eficaz, es decir, verdaderamente sacramental. En virtud de este simbolismo es el bautismo el sacramento eficientemente constitutivo del Cuerpo Místico de Cristo.

J. M. B.

LOPE CILLERUELO, P., *Ideario de San Agustín durante su época maniquea*: CD 158 (1946) 337-350.

El genio de Agustín se entrega a Maniqueísmo y a él unce el carro ya brillante de sus ideas filosóficas. Su supremo esfuerzo por coordinar los absurdos de Manés, en su libro de "Pulchro et apto". Intenta cimentar en sus ideas estéticas el dualismo maniqueísta. Por el principio primordial de la participación ve en todas las cosas bellas una emanación de Dios: bello es lo que se conforma consigo mismo. A esta unidad concurre también el orden, principio que tiende a disociar es el mal. Un sér está bien consigo, "est pulchrum"; está bien con los demás, "est aptum". La razón y el amor son dos tendencias de armonía que tienden a la unidad y se reducen al principio del bien. Estas consideraciones en Agustín son, más que las del filósofo, las del teólogo, más aún las del hombre religioso que quiere dar solución al problema del bien y del mal en sus actos personales. El alma, cuando ama algo en los cuerpos, ama en ellos la hermosura, esa luz que nos habla de la gran unidad; así se redime de su amor al "hýlen". Otro tanto se diga de la razón que persigue el orden de las cosas. No puede haber pecados internos del alma; redundarían en último término en Dios mismo, pues el alma es un pedazo de Dios. Todavía más oscuro que el del alma es el problema de Dios. Dios es una mole inmensa, pues todo lo que existe tiene mole y ocupa espacio. Lo mismo se debe entender del Dios del mal. En el punto de contacto de esas dos moles se verificó la mal llamada creación, que no es sino la involucración de las últimas partículas de Dios en la materia. La creación de los católicos es imposible porque Dios no puede crear sustancias malas. Este desprendimiento de las almas de la sustancia de Dios es una necesidad absoluta: por otra parte, Dios se desprende de ellas libremente: ésta fué una de las anilomías que torturaron estérilmente el genio de Agustín. Sin embargo, en esta lucha perpetua del bien y del mal y del alma por librarse de los tentáculos de las tinieblas y de la materia, vemos ya preludiarse el himno a la providencia que ha de ser más tarde, rotas las cadenas de Manés, siguiendo ya al "Salvador por el camino estrecho", la "Ciudad de Dios".

G. O.

LOPE CILLERUELO, P., *En torno a San Agustín*: CD 158 (1946) 55-74.

Agustín llega a Cartago aun niño, trece años, sin más defensas en su equipaje contra las seducciones de aquella "Babilonia" que el "pudor innato de su sensibilidad, el pesimismo de su pobreza y el nombre de Jesús de su madre". Como desemboque normal de su vida libre se inscribe en el Maniqueísmo a los 17. Entregado a los placeres a cuyo dejo amargo natural se unían las limitaciones de su pobreza, cae en sus manos el Hortensio. Al contacto de su filosofía ecléctica, se remueven las brasas de un fuego ya latente desde su catecumenado. —¿Quién resolverá su problema religioso, ya que ante todo religioso es su problema, pues las acabadas elegancias del Hortensio no son lo que le fas-

cinan? El catolicismo y donatismo envueltos en una lucha sin cuartel, han perdido su proselitismo. El catolicismo militante, sin figuras de relieve, opone a su hambre de razones una fe intransigente. Termina por tenerlos a unos y otros por despreciables ignorantes. En cambio el maniqueísmo selecto, astuto y proselitista; con doctores de una moralidad aparentemente intachable, con el uso de las Escrituras, su Cristo y dogmas mutilados y, sobre todo, con su solución del bien y del mal, acaba por cautivarle fácilmente, y queda alistado como Oyente. Su maniqueísmo fué práctico: así lo prueban tanto su proselitismo, de que fueron víctimas Alipio, Romaniano y otros; como la regla de conducta observada: abstención de los juegos, teatros, termas. Tuvo dudas, pero las ahogó en el dogmatismo de los Selectos, Fausto entre otros. La abjuración de la secta nace del derrumbamiento ante sus ojos de la moral maniquea. Tras ella caen uno a uno sus dogmas. El del dualismo bíblico lo ve puervizado por Elpidio. Empieza a dudar de la sustancialidad del mal. Con esta crisis llega a Milán. La influencia de Manés es definitiva en Agustín, y el troquel en que fué vaciada su juventud reaparece al contacto de los grandes dogmas católicos. "Toda su metafísica queda montada en mitades antagónicas: "amor de Dios"—"voluntad de excelencia"; es el "Doctor de la gracia" porque es el de la Mendicidad. Esto se evidencia ante la denuncia como maniqueo del pelagiano Julián de Eclana. No puede evitar un sobresalto. Desde entonces se apega más a la Tradición, multiplica las aclaraciones sobre sus escritos. Los debates sobre su mente en la cuestión "de Auxillis" son un buen testimonio de ello. "Algún neófito venido de las filas de los "orientales" y aprovechando este mecanismo filosófico que los occidentales venimos montando, denunciará la farsa prusiana, como Agustín denunció la farsa griega. Entonces volverá a vibrar en Occidente la voz de Agustín".

(Hemos procurado reproducir fielmente las ideas del autor, sin hacernos solidarios de sus conclusiones.)

G. O.

A. C. VEGA, *Capítulos de un libro. Juvenco y Prudencio*: CD, 157 (1945) 209-247; 158 (1946) 193-271.

Valoración crítica de la significación que en la historia literaria poseen nuestros dos eximios poetas.

La primera parte, dedicada a Juvenco, expone primeramente los juicios que antiguos y modernos han emitido sobre él. A continuación sigue la apreciación personal del autor. Pondera su importancia para el texto latino de la Escritura y para ciertos pasajes de exégesis. Pudiera haber sido más categórico en el uso que Juvenco hace del texto griego: BARDENHEWER (III, 430) es más demostrativo en este punto. También utiliza Juvenco a Horacio, cosa que apenas concede el autor. Un pormenor que debiera también haberse ponderado en Juvenco es la creación de palabras poéticas nuevas.

El artículo consagrado a Prudencio es más extenso, analítico y entusiasta. Además del trabajo crítico contiene traducciones de algunos fragmentos y minuciosos análisis de sus obras. Especial mención merece la discusión sobre la cuna de Prudencio. Véncese, con razón, el fallo del lado de Calahorra: la familiar propincuidad se muestra con más claridad y viveza por esta ciudad; en cierto pasaje se declara el poeta oriundo de la "Vasconia" regada por el Ebro; en otro se da por feliógrés de Valeriano, según los códices Emilianense y Vigilano, obispo de Calahorra.

J. MADÓZ.

MENDÍA, BENITO, O. F. M., *Posición adoptada por Raimundo Lulio en el problema de las relaciones entre la Fe y la Razón*: VV 4 (1946) 29-62. 221-258.

Estudiamos la posición luliana comparándola, no con el averroísmo latino, sino con las otras dos direcciones que dominan en el campo de la Filosofía cristiana en los últimos decenios del s. XIII: la de S. Buenaventura y la de Sto. Tomás de Aquino.

1. *Posición de Sto. Tomás*. Teniendo a la vista sus adversarios averroístas, se coloca en su mismo terreno admitiendo que una verdad no puede ser al mismo tiempo objeto de ciencia y de fe, sin que por esto las conclusiones necesarias de la razón sean opuestas a las verdades de la fe. Estas son superiores pero no contrarias. Hay verdades que trascienden la razón humana y nunca las probará la razón "ab intrinsecis": son verdades de fe "per se". Otras hay que son cognoscibles por la razón, pero para muchos son desconocidas "ab intrinsecis", de manera que para ellos serán de fe "per accidens", pero en el momento en que las puedan demostrar por la luz natural de la razón, ya dejarán para él de ser verdades de fe. En conclusión, no puede decir el averroísta: "que secundum modum intelligendi le resultat impossibile la religión cristiana, pero que la admite secundum modum credendi".

2. Esta posición de Sto. Tomás era contraria "a la tradición agustiniano-anselmiana, seguida tanto por los Maestros de la escuela Dominicana pretomista, como por los Maestros franciscanos en general". Estos admitían la fusión de los dos campos de conocimiento (razón y Fe), su colaboración y ayuda mutuas. Lulio toma este partido, afirmando "muchísimas veces que las verdades o artículos revelados pueden ser a un mismo tiempo objeto de fe y de ciencia, puesto que fe y ciencia son actos de entendimiento, y por consiguiente concuerdan". Es posible y aun conviene aducir pruebas a los artículos de la fe. En su favor aduce Lulio la autoridad de las Sagradas Escrituras, de los Santos Padres y Doctores: S. Agustín, S. Anselmo, Ricardo de S. Victor...; y cita el ejemplo del mismo Sto. Tomás, que escribió un libro "contra Gentiles, qui requirunt rationes". De la Escritura cita principalmente Is 7, 9: "nisi credideritis non intelligetis".

Los argumentos con que Lulio prueba su aserto son en gran parte los mismos de que usaban los Maestros de su tiempo contra los averroístas. Pero sus razonamientos tienden a fijar su posición frente a los otros adversarios católicos a los que alude y se dirige abiertamente con frecuencia. Eran éstos los escolásticos que seguían en este punto la doctrina de Sto. Tomás.

3. El fondo del problema debatido era la autonomía de la Filosofía propugnado por Sto. Tomás, y la fusión de la misma con la Teología que propugna la escuela agustiniano-franciscana. Sirve de lema el anselmiano: "Fides quaerens intellectum", y el agustiniano: "Credo ut intelligam", que Aguasparta explica así: "Non inquirimus aliquid ultra ea quae per Scripturam tradita sunt nobis; sed hic eadem quae primo nota sunt nobis per fidem, investigamus, ut intelligamus per rationem". Lulio admite compatibilidad y simultaneidad de ciencia y fe, por cuanto que "fides non diminuat in exaltatione cognitionis intellectus". Mas la fe es condición previa y el medio necesario para llegar a la inteligencia y demostración de las verdades reveladas, como quiera que la fe enriquece con nuevas luces y fuerzas a la razón natural. Los hombres "creen para entender" y no "entienden para creer". Se trata de la inteligencia de los principios mismos de la fe. Pero esta inteligencia es obra de la gracia, viene de lo alto, procede de la misma fe. Por con-

siguiente el llamado racionalismo luliano es una negación radical de todo racionalismo naturalista.

F. SOLÁ.

MARTINS M., *A polémica religiosa nalguns Codices de Alcobaca*: BRT 42 (1946) 241-250.

El espíritu de proselitismo tan connatural a los judíos, moros y cristianos de la Península Ibérica dió lugar a una riquísima literatura de apologías y polémicas muy interesantes. Cifrándonos a los Códices del Monasterio de Alcobaca, encontramos la Somma contra Gentes de Santo Tomás, la Disputatio christiani et Iudaei de un Benedictino Abad de Westminster (+ 1117) junto con el diálogo contra los judíos de Pedro Alfonso, etc., y otros muchísimos códices abundantes en este género literario.

F. SOLÁ.

OROMÍ, B., O. F. M., *Los Franciscanos Españoles en el Concilio de Trento*: VV 3 (1945) 682-728; 4 (1946) 87-108 1.

1. *Fr. Ludovico Carbajal*. Fué célebre por sus impugnaciones a Erasmo y por su celo en pro de la Concepción Inmaculada de María. Su obra principal fué *De Restituta Theologia*. En el Concilio fué escasa su intervención, como quiera que apenas estuvo en él un año. Tomó parte en las discusiones sobre la gracia, en las de los Sacramentos en general y Bautismo, Confirmación y Eucaristía.

2. *Fr. Antonio de la Cruz, Obispo de Canarias*. Bien poco se sabe de su vida. En el Concilio intervino desde la Sesión II en calidad de Obispo, y aunque reputado como buen teólogo, sin embargo sus intervenciones influyeron poco en el Concilio; y aun en las cuestiones sobre la justificación su posición es un tanto dudosa, si bien por lo general pueden entenderse en sentido ortodoxo. Mayor influjo tuvo su voto sobre la predicación de los regulares, según el cual se redactó el Decreto.

3. *Fr. Francisco Salazar, Ob. de Salamina*. Natural de Granada, ingresó en la Orden en la Prov. Bética, estudió en París y desempeñó importantes cargos de gobierno y aun comisiones imperiales. Fué enviado al Concilio por Maffeo, Secretario del Papa. Allí descubrió a los Legados Pontificios las intrigas de los Imperiales contra el Concilio. Nombrado Obispo titular de Salamina, asistió como tal a la segunda convocatoria del Concilio. Luego residió en Roma como Penitenciario de S. Pedro. Constituido Obispo sufragáneo de Mallorca, tuvo que abandonar la Isla acusado probablemente de simonía. Por esta misma causa estuvo en prisiones 3 ó 4 veces. Anduvo luego vagando por España confirmando Ordenes Sagradas, por lo que fué procesado y recluso en la cárcel. De nuevo en Roma tuvo que sufrir otra vez prisiones y cárceles, hasta que murió en España hacia 1581. Sus escritos se reducen a alocuciones y votos en el Concilio, en el cual, aunque reputado por buen teólogo, ejerció muy poca influencia y su huella en el mismo es nula.

4. *Fr. Jaime de Menceses*. Su biografía es desconocida. Parece que fué andaluz y profesor de Salamanca. Debíó de estar muy poco en el Concilio, y quizás nunca habló en él. Sabemos que era Predicador Apostólico.

Segundo período.

5. *Fr. Juan Jubí, Ob. de Constantina.* Nacido probablemente en Palma de Mallorca, entró en la Orden en la Prov. de Aragón, de la que fué Provincial por el año 1540. En 1542 fué nombrado Obispo titular de Constantina in partibus Numidiae. Desde este tiempo vivió en Barcelona como auxiliar del Ob. Juan Cardona. Asistió a la segunda convocatoria de Trento. Vuelto a España pasó el resto de su vida prestando servicios a las Diócesis de Vich y Barcelona, en donde murió en 1572. En los decretos del Concilio no aparece nada que se deba directamente a su intervención, bien que fuera muy asidua su asistencia a las sesiones y congregaciones. Sólo se debe a su intervención que se suprimieran algunas palabras en la primera fórmula del canon 14 sobre la Penitencia.

6. *Fr. Juan Ortega.* Siendo Ministro Provincial recibió carta del Emperador de asistir a Trento. Apenas estuvo un año en el Concilio, pues murió en él. Muy poco pudo influir en el Concilio, porque el dogma Sacramentario era conocidísimo y el Concilio evitaba las cuestiones discutibles entre los católicos.

F. SOLÁ.

MASCLAUS-GIRVÉS, R., *Sobre la raíz del Ateísmo y del descenso de la religiosidad en los tiempos modernos*: EST 2 (1946) 36-58.

Ha sugerido el tratar este tema el artículo publicado por el P. Bienvenido Lahoz en el número anterior de la misma Revista.

Es generalmente aceptada la opinión de Mns. Bonomelli en la solución al problema propuesta. Dicha opinión puede resumirse en estos términos. La causa de la relativa incredulidad moderna estriba en la laicización de la alta cultura producida por el Renacimiento. La Edad Media era eminentemente Teocentrista, mientras que el Renacimiento se convirtió en Antropocentrista. Los peligros de este movimiento aparecieron gradualmente y casi sin sentir. Primero la cultura perdió su carácter teológico; luego la filosofía y demás artes y ciencias se emanciparon, no queriendo ser consideradas como auxiliares de la Teología. Poco a poco la ciencia se hizo totalmente laica. Vino inmediatamente la corrupción de costumbres. Contra estos dos males se agitan dos movimientos: cartesianismo y luteranismo, pero que resultaron peores que la enfermedad misma. Esta es la opinión de Bonomelli.

Esta opinión, sin embargo, peca de *parcialidad* y es *incompleta*. Es *parcial*, porque "toda ella traduce una marcada animosidad a las innovaciones que rompen todo vínculo con las doctrinas de Santo Tomás de Aquino". Es *incompleta*, porque sólo presenta aspectos que resultan plena e inconcusamente convincentes a las inteligencias fuertemente preparadas.

La solución, pues, es otra: El mundo de la inteligencia y de la fe pareció que había conseguido un estado perfecto de equilibrio al llegar a la síntesis de Santo Tomás. Pero la inteligencia forcejea aún. "Las ciencias progresan a velocidades inusitadas, sin que la Teología pueda seguir sus acelerados pasos". De aquí que las ciencias se desgajen de su tronco. En consecuencia se forma un fuerte desnivel entre la fe y la razón; los Teólogos "algunos por sus inteligencias anquilosadas, otros por sentimientos de escuela, y otros, en fin, por apatía permanecen encerrados en sus moldes clásicos de la Filosofía escolástica". Aunque no faltan mentes poderosas de pura raigambre católica que intenten explorar nuevos terrenos filosóficos, deseosos de rearticular la Filosofía y las ciencias con la Teología. La obra de estos espíritus tiene la máxima realización en Descartes. El valor de su Filosofía queda patentizado en

el influjo que ejerció en toda la filosofía del s. XVII, "incluso en Pascal, Bossuet y Fenelón, y sobre todo, en Malebranche, y fuera de Francia, en las grandes figuras de Spinoza y Leibnitz".

Es, pues, necesaria una Teología-Filosofía revisionista.

[Esta Filosofía y Teología revisionista ha de ser, por lo visto, la de "las grandes figuras de Spinoza y Leibnitz", por contraposición a Santo Tomás y todos los escolásticos que han sido, según se desprende del artículo que resumimos, la "Rafz del Ateísmo y del descenso de la Religiosidad en los tiempos modernos". Nosotros al leer las Encíclicas y discursos *más modernos* de los Sumos Pontífices, creíamos de ellos precisamente lo contrario.]

F. SOLÁ.

MARÍN ORTÚZAR, *Newman visto desde 1946*: EST 2 (1946) 9-35.

Los escritos de Newman tienen singular interés, por su contenido y por la personalidad del autor. Su conversión fué un hecho trascendental fundado en motivos poderosos. Aunque la fe es don de la divina gracia, sin embargo cuando el hombre cree puede justificar el paso dado con razones de eficacia evidente. A Newman le convenció ver que Roma era la única Iglesia Apostólica. A esta conclusión llegó por pasos. No podía él admitir ni el dogmatismo romano, ni el naturismo religioso de Oxford. Ideó, pues, su famosa *Via Media*. Y al querer precisar su posición estudiando la historia del dogma, se encontró con que la Iglesia del siglo V era la misma que la Iglesia Romana de los siglos XVI y XVII, mientras que él con su *Via Media* estaba en la posición de los Nestorianos y Monofisitas. La Iglesia de Roma del s. V asentaba como principio decisivo contra los herejes de su tiempo, aquel "*securus iudicat orbis terrarum*" de S. Agustín, es decir, el principio de autoridad y tradición. O lo que es lo mismo, la Iglesia auténtica admitía la "tradición", que era la piedra de escándalo de los Protestantes.

El proceso de conversión de Newman se funda en la teoría del valor del argumento histórico, que en ciertos casos llega a formar categoría aparte y es reductible al discurso impropio.

Newman manifiesta una tendencia empírica notable, en lo cual coincide con Balmes cuando quiere éste fundamentar la certeza.

F. SOLÁ.

LA REDACCIÓN, *Centenarios de los PP. Merino y La Canal, últimos continuadores de la "España Sagrada"*: CD 157 (1945) 5-15.

Coincidencia de dos centenarios: natalicio del P. Antolín Merino (1745) y muerte del P. José de La Canal (1845), "dos grandes y relevantes figuras de nuestra historia literaria y eclesiástica y singular ornamento de la Orden Agustiniiana en España". Son muchas las publicaciones de los PP. Merino y La Canal, pero sus obras inmortales son la "restauración" de la Biblioteca del P. Flórez y la "continuación" de su "España Sagrada". Trabajaron juntos y eran dos hombres que se complementaban, se amaban y veneraban. Uno de los dos que hubiese faltado, y el nombre del otro no hubiese pasado tan brillante a la posteridad. La Canal era superior en talento y penetración crítica, Merino le aventajaba en capacidad de trabajo, constancia y tesón. Mientras Merino se ocupaba en la obra que más lo ha dado a conocer, la edición de las obras de

Fray Luis de León, La Canal recorría los archivos de las Diócesis catalanas, volviendo con ricos manuscritos de que se servían después los dos para su "España Sagrada". En 1930 fallecía Merino, y La Canal siguió visitando los archivos aragoneses para completar su "obra", sin contar otros trabajos. En 1934 fué recibido en la Academia de la Historia; rechazó repetidas veces la mitra que le ofrecían, hasta que diez meses antes de su muerte no pudo renunciar el primer sillón en su ya querida Academia de la Historia. Fuera de pequeños y casi estériles intentos, la "España Sagrada" no se ha podido continuar.

C. O.

ARRILUCEA, P. D. P. DE, *San Agustín y su Orden* (síntesis histórica): CD 157 (1945) 90-124.

Es un discurso pronunciado en la parroquia de Ntra. Sra. de Los Angeles de Madrid. Formó parte de una serie de conferencias, en las que, bajo el título general de "La Iglesia y las actividades sociales", eminentes oradores dieron a conocer diversos aspectos de las luchas de la Iglesia a través de la Historia. En tono, pues, exclusivamente oratorio el P. Arrilucea nos pone ante los ojos la figura de S. Agustín, que sale al encuentro de todos los enemigos de la Iglesia, y con la imagen colosal de la "Ciudad de Dios" concibe lanzar y lanza de hecho al mundo una falange de discípulos, que se comprometen a guardar en sí los olvidados consejos evangélicos y perpetúan la obra comenzada por el Africano. La realidad de los siglos ha casi superado los anhelos de Agustín al fundar el monacato de Occidente. Piedra tras piedra han ido sus hijos levantando la Ciudad de Dios. Han cumplido a la letra las palabras que el biógrafo de S. Agustín aplicó a su héroe: "Scribebant libros et docebant indoctos". Los nombres de Santos Agustinos llenan la alta Edad Media. Posteriormente Kempis, Egidio, Seripando, Noris, la escuela ascética española presidida por León, Flórez, Risco, Méndel y tantos otros van desfilando por las páginas que resumimos. Las misiones, la polémica, la teología y las ciencias profanas tienen mucho que agradecer a los hijos de S. Agustín. El Obispo de Hipona llena la Historia entera *por su persona y por su Orden*.

C. O.