

de la diversidad de perspectivas que presentan los autores estudiados, Ruiz de la Peña destaca los siguientes: a) El primero y más importante es el sentido de la individualidad o del valor de la persona. ¿Puede hablarse seriamente de la muerte allí donde el hombre acaba estando determinado desde lo genérico? b) En el fondo de toda la concepción marxista subyace lo que podríamos llamar un «panteísmo larvado», una especie de visión subterránea en la que se absolutiza la totalidad como principio y centro de sentido; desde ese presupuesto es lógico que el problema de la muerte individual termine siendo soslayado. c) Sigue siendo problemático el planteamiento de la historia; entre el futuro cerrado de E. Bloch y el futuro abierto de R. Garaudy existe una divergencia fundamental, pero aún así hay algo que es común en ambos: ¿cómo pueden hablar de futuro si no hay un trascendente (o transcendencia), cómo hablar de realización abierta del hombre si no existe apertura a lo divino? El autor termina la obra constatando que el problema de la muerte no ha recibido en el marxismo una respuesta definitiva, aunque se hayan ofrecido enfoques sugerentes. Esos enfoques permiten reformular mejor los datos del propio cristianismo. Es lo que hace el autor a lo largo de su obra y especialmente en un espléndido final en que se habla de la «alternativa cristiana» (p. 197 ss.).

Esta presentación de la temática bastará para destacar la importancia de la obra. En nuestro caso ha de afirmarse, sin miedo de equivocación, que nunca en España ni fuera se había escrito nada semejante sobre un tema de tal envergadura. Esta constatación excusará la brevedad de nuestro juicio. Sólo afirmaremos que se trata de una obra sugerentemente formulada en la que se ha unido el estudio crítico del tema en el marxismo y la visión cristiana del problema. El tono general es sobrio: se cita lo importante, pero sin alardes de erudición; se analizan los temas fundamentales, pero sin caer en tecnicismos. El autor se mueve constantemente a caballo entre el pensamiento filosófico y la precisión teológica, realizando un hermoso trabajo de carácter interdisciplinar. Del marxismo ha tratado siempre con respeto y en ciertos momentos con cariño, siempre a partir de una distancia de enjuiciamiento crítico y de separación teórica. A lo largo y a lo ancho de su obra el autor se muestra, sin recelo ni miedo, como teólogo cristiano.

X. Pikaza

### 3) HISTORIA ECLESIASTICA

A. Moreira de Sá, *Chartularium Universitatis Portugalensis (1288-1537)*, 7 [1471-1481] (Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1978) xx-666 pp.

Después de dos años sin recibir nuevos volúmenes de esta obra, que se caracterizaba, entre otras cosas, por la edición de un volumen cada año, nos llega ahora, en la primavera de 1979, el séptimo tomo. Ahora no depende ya del fenecido Instituto de Alta Cultura, sino bajo el nuevo organismo denominado Instituto Nacional de Investigação Científica. Es para felicitar a los responsables y para felicitarnos los lectores de que esta importante obra siga apareciendo, pese a los cambios político-administrativos operados en Portugal últimamente. En diversos números del *Anuario de Historia del Derecho Español* (Madrid: 43 [1973] 595-97; 44 [1974] 823; 45 [1975] 742-43;

46 [1976] 808-9) he ponderado ya el alcance, importancia y utilidad de esta publicación, que el vol. 7 no hace más que confirmar, ya que es difícil superar la alta calidad y nivel adquirido en los seis volúmenes precedentes de *Chartularium* y 2 de *Auctarium*. En este vol. 7 se incluye la publicación de 559 documentos, relativos a los años 1471-81. El corto lapso de tiempo registrado en este grueso volumen es un claro síntoma de la intensificación de la vida y del gobierno de la Universidad Portuguesa a finales del s. XV. De estos documentos emergen, en efecto, nuevos aspectos de la vida universitaria. Entre éstos cabe subrayar una intensificación de la política de protección escolar con bolsas para los estudiantes, el incremento salarial de los profesores, y la tutela que el Rey D. Alfonso V otorga a la Universidad, bajo el título de Protector, que unas veces ejerce personalmente y otras por medio del obispo de Lamego.

Antonio García y García

José C. Nieto, *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, Trad. de inglés de Vicente Simón y Ángel Álvarez (Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979) 658 pp.

José C. Nieto, español de procedencia, protestante de confesión y profesor de Teología en el Seminario Teológico de Princeton (USA), nos ofrece el más documentado y extenso trabajo que se ha escrito en torno a la personalidad y obra de Juan de Valdés. Fue en su origen una tesis de teología, defendida en Princeton, 1967, con el título de *Juan de Valdés, 1509(?) - 1541: entorno, orígenes y evolución de su pensamiento teológico, con especial referencia al conocimiento y la experiencia*. Ligeramente enriquecida, vio la luz en edición inglesa con el título de *Juan de Valdés and the origins of the spanish and italian Reformation*, Genève, Droz (Suiza). La traducción castellana que presentamos está enriquecida con material bibliográfico aparecido en los últimos años, aunque permanece idéntico el sentido de las formulaciones teológicas y religiosas. Son de señalar los cinco nuevos apéndices, publicados previamente en diversas revistas, que enriquecen y amplían la visión fundamental del libro (pp. 537-623).

La tesis del autor puede resumirse fácilmente. En diferentes trabajos, M. Bataillon había interpretado el pensamiento de J. de Valdés a la luz del erasmismo, en el contexto total del movimiento de los alumbrados. Nieto rechaza esa postura: aunque Valdés se haya revestido de colores erasmianos en su primera obra (*Diálogo de doctrina cristiana*), su fondo es diferente, mucho más cercano al reformismo de Lutero; no trata del hombre que tiende hacia Dios sino de la gracia de Dios que se ofrece a los hombres esclavizados por el pecado. El recurso a Erasmo sólo ha sido un medio para evitar la condena de la inquisición.

Si no depende de Erasmo, ¿dónde fundamenta Valdés su pensamiento y su manera de entender lo religioso? En la influencia de Pedro Ruiz de Alcaraz, predicador laico que, de manera independiente, llega a las mismas conclusiones de Lutero acerca del sentido de Dios y de la gracia, de los sacramentos y la oración, de la iglesia y de los santos. Siendo un muchacho de 14 ó 15 años, Valdés convive con Alcaraz en Escalona (años 1523-1524); asiste a sus predicaciones y recibe su influjo. Apresado el maestro por la inquisición, Valdés se encargará de ampliar, estructurar y extender su perspectiva. Tal es la tesis básica de Nieto. Más allá del dato histórico, en ella

se trasluce toda una interpretación del «renacimiento» religioso español del primer tercio del siglo XVI. a) Por un lado se sitúa la línea de Alcaraz, centrada en la impotencia del hombre y en la pura gracia de Dios que se recibe sólo por la fe. b) Por otro lado está la vieja línea de la mística, de raigambre neoplatónica, representada por Osuna, que defiende la capacidad de purificación interior y el ascenso del hombre a lo divino. Para el establecimiento de esta distinción, Nieto apela, de manera acrítica y sin matices, a la dicotomía luterana, que ha sido fijada clásicamente por A. Nygren, al distinguir entre *Eros* (amor místico, de carácter neoplatónico, no cristiano) y *Agape* (gracia de Dios en Cristo) (cf. pp. 132, 136, 139). Evidentemente, aquí no podemos criticar este punto de partida, pero queremos subrayar que Nieto ha leído e interpretado la historia y doctrina de Valdés partiendo de ese presupuesto.

Esta distinción entre ascenso místico del hombre (representado por Osuna) y experiencia fiducial de la gracia de Cristo (destacada por Valdés) subyace en toda la interpretación del libro. Como investigador, Nieto procura mostrarse imparcial. Pero, como creyente que se encuentra en una determinada tradición teológica, deja ver claramente sus preferencias por el modelo valdesiano. Situado ante esa división, el mismo Erasmo acaba siendo a sus ojos un místico, esto es, un defensor del espíritu humano que, en proceso dialéctico cercano al que propugna el neoplatonismo, asciende hacia la perfección de lo divino. En contra de esa tendencia, Valdés ha rechazado todos los esquemas místicos: contra la posibilidad de un ascenso espiritual del hombre, se fija en la presencia del Espíritu de Cristo; su camino es el camino de la reforma, trazado independientemente por Lutero, cuando acentúa la impotencia religiosa del hombre, la justificación por la fe, la gratuidad radical de todo lo relacionado con la salvación. «Si queremos definir la religión de Valdés como una "religión del Espíritu" habremos de dejar claro, y muy claro, que la suya es una religión del Espíritu Santo o del Espíritu de Cristo, y esto la sitúa en agudo contraste con la "religión del Espíritu" propia de Erasmo, Osuna y el misticismo en general... Para Valdés, el hombre es incapaz, en alma y cuerpo, de llevar a cabo algo que le valga para la salvación. Ni puede amar a Dios, ni puede recorrer el camino que conduce a la perfección moral» (p. 223). Frente al antropocentrismo de Erasmo y de toda la nueva tradición mística española, Valdés ha elaborado un radical teocentrismo; frente a todas las luces interiores o semillas divinas de una religión panteizante del eros que busca a Dios, Valdés ha destacado el principio reformado de la salvación por pura gracia, la iluminación desde la fe en el Cristo.

Desde aquí se entienden los tres elementos básicos de la elaboración teológica de Valdés: a) *La oposición ley-evangelio*: la ley conduce al conocimiento de la incapacidad del hombre, determinado por una naturaleza caída que le aplasta; sólo por el evangelio puede superarse y escuchar la gracia o voz de Dios. b) *La experiencia de la justificación*: frente a todas las razones de la tradición y más allá de la autoridad de la iglesia, Valdés apela a la experiencia personal como lugar donde el hombre se descubre enriquecido, salvado y transformado por la fuerza del Espíritu de Cristo. c) *La oposición entre experiencia y doctrina teológica*: no se trata de conocer teóricamente y de pensar sino de vivir, desde la incorporación con Cristo, la gratuidad salvadora del evangelio. En este aspecto hay que destacar que el hombre no es sólo pasivo en el final de un largo proceso de ascenso de contemplación sino desde el mismo principio de la fe. Lo que justifica es esa fe y no

una especie de capacidad superior de llegar a lo divino. Por todo esto se puede concluir que «las características de su pensamiento» de Valdés) pertenecen definitivamente al tipo de la Reforma... Valdés es un ejemplo histórico de cómo los temas principales de la teología protestante también fueron conocidos y formulados por alguien que, por lo que sabemos, nada debía a Lutero o a otras fuentes de la Reforma» (p. 528),

Tales son los temas fundamentales de este libro que, por la abundancia del material utilizado y por la radicalidad de sus afirmaciones, considero apasionante. No soy historiador; no puedo dar un juicio sobre el estudio de las fuentes; tampoco puedo valorar en todo su alcance el sentido de la influencia de Alcaraz sobre Valdés... A pesar de todo eso, me atrevo a decir que el libro, en su conjunto, es muy valioso. Eso no significa que lo acepte sin más. Como teólogo juzgo poco afortunada la división tajante que establece entre «mística» y «reforma» (o justificación por la fe). Tengo la impresión de que en el camino de la mística española, desde Osuna hasta Juan de la Cruz y en adelante, hay muchas cosas que Nieto no ha valorado suficientemente. Además de eso, me siento molesto ante los juicios anti-eclesiales, en un libro como éste que debía ser siempre neutral y respetuoso (cf. pp. 121, 123, 146). Concluiré afirmando que el tema de fondo de la obra sigue estando abierto; quien se considere teólogo no podrá dejar a un lado los grandes problemas planteados en el pensamiento de Valdés y de su tiempo.

Xabier Pikaza

*Crónicas Franciscanas de España*, bajo la dirección de O. González Parente, OFM. I. *Primera parte de el árbol cronológico de la Santa Provincia de Santiago compuesta por fray Jacobo de Castro (1722)* (Madrid, Editorial Cisneros, 1976) XXVI-390 pp.

El benemérito Archivo Ibero-Americano ha tomado la feliz iniciativa de reeditar sistemáticamente en facsímil una amplia serie de crónicas franciscanas antiguas, relativas a las diferentes Provincias. Venciendo dificultades bibliográficas y técnicas no fáciles de resolver, se proponen ofrecer no menos de veintidós grandes volúmenes, convertidos hoy frecuentemente en rarezas bibliográficas. Respetando la intencionalidad espiritual puesta en la recuperación de la tradición franciscana para que sirva hoy de modelo y pauta para nuevas generaciones, a veces desconectadas de su propio pasado, hemos de saludar desde el campo científico tal reedición como un empeño loable por muchos conceptos, entre los que cabría mencionar también el literario.

Mas es, sobre todo, desde el ángulo histórico donde podemos justipreciar el valor de estas obras. Sin olvidar su propósito edificante, representan muchas veces una fuente privilegiada, cuando no única, de conocimiento de parte tan importante de nuestra historia y espiritualidad como es la presencia del franciscanismo en España y sus dominios, dado que se ha perdido sin remedio en penosos avatares de nuestra historia la documentación que hoy podría servir de base para reconstrucciones históricas modernas. Los cronistas, con sentido variable, extractan, sintetizan y citan parcial o íntegramente piezas documentales hoy perdidas. Si tales fuentes interesan especialmente a la historia del franciscanismo, atinadamente utilizadas y leídas, como lo ha hecho no raras veces un Domínguez Ortiz, proporcionan valiosos

datos para una historia social de las propias Ordenes y para múltiples aspectos de la religiosidad popular.

La multiplicidad de crónicas existentes, que cubren con sus noticias toda la geografía española y gran parte de la americana, forma un *corpus* notable que por primera vez va a resultar asequible íntegramente. Unos sobrios prólogos iniciales introducen al plan general y a cada una de las obras y un acertado índice adicional de nombres hace más fácil y fructífero el manejo de la colección entera. El sentido pragmático que inspira esta decisión merece la aprobación general y marca una pauta a seguir para todas las órdenes, cuyas crónicas, catálogos biográficos y bibliográficos, constituyen importantes instrumentos de trabajo y hoy causan fatigas con su difícil búsqueda.

J. I. Tellechea Idígoras

André Prévost, *L'Utopie de Thomas More*. Présentation, texte original, appareil critique, exégèse, traduction et notes. Préface de Maurice Schumann (Paris, Editions Mame, 1978) 784 pp.

Para los habituados a modestas ediciones de bolsillo o a pensar que la *Utopía* es la descripción fantástica de una quimera, la presente edición de gran formato y con casi ochocientas páginas constituirá una sorpresa. Esta se verá incrementada al tener en las manos esta primorosa joya bibliográfica, cuya soberbia calidad material sirve de digno ropaje a la extraordinaria calidad científica del volumen debido al trabajo ejemplar de A. Prévost. Autor de una magnífica obra traducida al español, *Tomás Moro y la crisis del pensamiento europeo*, lleva a las espaldas cuarenta años de pacientes investigaciones moreanas, pertrechado de grandes conocimientos lingüísticos y vasta cultura teológica, filosófica, histórica, de gran posesión de la cultura clásica y de la renacentista. El fruto lógico de tales premisas no puede ser otro que este monumento científico, que honra al autor y a su país, justamente mercedado por la Academia Francesa.

El primer mérito de la obra es el de ofrecernos una excepcional edición por partida doble de la *Utopía* de Tomás Moro: la reproducción facsimilar de la edición latina de Froben (1518) con sus bellos caracteres, que sólo sujetos cada vez más raros y privilegiados podrán saborear, y a la que acompañan a pie de página las variantes de veintitrés ediciones posteriores; y la traducción francesa esmeradísima en la página contigua, en versión enteramente nueva que arrinconca por defectuosas e incorrectas a todas las precedentes, excepción hecha de la Marie Curvers-Delcourt.

Texto tan enigmático y cifrado como el de Moro es iluminado con las breves y ricas anotaciones críticas, al pie del texto francés, en las que Prévost vierte condensadamente todos los arcos de su erudición amplísima. Dadas las limitaciones de espacio impuestas por el paralelismo de las páginas —la facsimilar de tamaño fijo—, cierra el libro un extenso apéndice de notas complementarias en el que con auténtica exhibición erudita y magistral, profundiza Prévost en los más diversos y recónditos aspectos de la *Utopía*. No merece relegarse al olvido la detallada Sinopsis de la obra moreana, verdadera radiografía de su estructura literaria. Todas estas calidades conjuntas, que convergen en esta esmeradísima edición, la acreditan como la de citación obligada para mucho tiempo.

El segundo mérito del libro es el de su bellísima introducción, precedida por el exquisito prefacio de M. Schumann. Con 250 páginas de texto, de

excepcional riqueza y contenido y de sobria belleza literaria constituye una auténtica monografía sobre la *Utopía*. Se afrontan sucesivamente las preparaciones remotas y génesis inmediata de la obra, se estudian los temas, estructuras y ritmos de la misma; con singular profundidad se analiza la Utopía como experiencia existencial, y las resonancias del libro en el auge de la civilización, en el hombre singular y en la propia vida de Moro. Finalmente, se nos informa de modo exhaustivo acerca de las ediciones y traducciones de la *Utopía*, de las calidades estéticas de su latín y de otros aspectos formales.

De todo este ramillete de aspectos destacaría, por su profundidad y originalidad, el tratado en la cuarta parte, titulada «La Utopía, experiencia existencial». Tras profunda meditación, Prévost nos ofrece aquí las claves fundamentales de lectura e interpretación de la obra de Moro, hartamente de las usuales. Utopía no es quimera. Apunta a una realidad transcendente a través de un género parabólico, no ofrece recetas realizadas ni realizables. Nos escapa su sentido profundo cuando no vemos en sus páginas sino una especie de escapismo irreal y frívolo tanto como cuando creemos que patrocina sistemas fascistas o totalitarios, y hasta los *Gulags* modernos. Moro no trata los rasgos de una ciudad ideal, sino una encarnación imperfecta (micro-utopía) de un arquetipo transcendental, diferente de todos los modelos utópicos y que remite a la esperanza, a la aventura de un deseo insaciable. A través de un movimiento dialéctico y mayéutico, sutilmente analizado por Prévost, y bajo el espejismo de un modelo concreto, Moro nos invita a distinguir el relato del discurso interno latente. En este último se ha de detectar los valores dinámicos supremos, irrealizables en su perfección absoluta, que reclaman una superación sin límite: la felicidad humana, el desinterés, el espíritu de familia, la búsqueda de la felicidad, la sed de progreso y, con singular relieve, la llamada a las realidades religiosas, olvidada por muchos exegetas. Una atenta y paciente lectura, de la mano de Prévost, descubre misterios disimulados en la enigmática obra de Moro. El crecimiento en la libertad interior, el amor fraterno en la renuncia a sí mismo, la reforma social que pasa por la del corazón humano y tantas otras cosas, constituyen el horizonte luminoso de esta obra que conmovió a los humanistas de su época que supieron escrutar en su hondo mensaje, en su método de crítica y prospectiva, en su dinamismo transformante cuyos logros definitivos nos remiten a un lugar más allá de la historia. Moro contribuye al ascenso de la humanidad hacia cotas inasequibles y siempre más altas; Prévost nos ayuda a subir para mejor divisarlas. Al estudiado y al estudioso podríamos decir lo que Moro suplicó al verdugo al acercarse al cadalso: «Ayúdame a subir; para bajar me las arreglaré como pueda». Aún quedan cosas que nos incitan a subir.

J. I. Tellechea Idígoras

Francisco Suárez, *De iuramento fidelitatis*. Estudio preliminar por L. Pereña, V. Abril, C. Baicero, A. García, F. Belda y M. Maseda. Documentación fundamental y edición crítica bilingüe, por L. Pereña, V. Abril y C. Baicero y la colaboración de A. García y C. Villanueva (Corpus Hispanorum de Pace, XVII-XIX) (Madrid, C.S.I.C., 1978-1979) 658 y 383 pp.

Sería pretencioso el presentar a un clásico del pensamiento político como Suárez; es obligado el presentar el singular esfuerzo que ha hecho posible

esta espléndida edición crítica de un escrito suyo, que integra el libro VI de su *Defensio fidei*. Al texto latino y a su versión castellana en la página contigua con la misma numeración —lo que duplica la paginación del tomo segundo— acompaña un perfecto y dificultoso aparato crítico de verificación de citas, un apéndice documental y perfectos índices de fuentes, de bibliografía y de conceptos, datos que acreditan el estilo impuesto por el *Corpus Hispanorum de Pace*, convirtiéndolo en un excelente instrumento de trabajo para cuantos quieran penetrar a fondo en el pensamiento político clásico hispano.

La novedad mayor estriba en haber convertido la introducción usual y sobria de este texto en una monografía de más de seiscientas páginas en la que L. Pereña nos perfila la perspectiva histórica de la obra suareciana a escala europea e hispana y la situación del pensamiento político en torno a la tesis de la obediencia civil, de la opinión pública y del proceso de institucionalización democrática (pp. 1-215); Vidal Abril analiza a fondo la dimensión doctrinal del tratado suareciano con una exhaustiva investigación de primera mano sobre el conflicto ideológico planteado por las leyes y la obra escrita de Jacobo I de Inglaterra: conflicto que ocupó las cancillerías y universidades europeas y del que se va a constituir en árbitro Francisco Suárez con su tratado; Carlos Baciero aproxima la lente a una faceta del conflicto: la polémica entre el monarca inglés y Roberto Belarmino, mientras Antonio García ilumina la polémica sobre el juramento de fidelidad con una incursión histórica en el tratamiento del problema en los viejos concilios visigóticos. Francisco Belda se encarga de enfrentar a Suárez con la modernidad.

A estos estudios, ricos y minuciosos, auténticas aportaciones a la historia del pensamiento político, siguen veinticinco documentos de la época (1605-22), entre los que encontramos breves pontificios, cartas de Suárez, de Felipe III, del Rey de Inglaterra, del Marqués de Buckingham, pareceres, consultas y resoluciones del Consejo de Estado o del Parlamento de París, etc., que muestran patentemente toda la repercusión histórica del tratado suareciano, defendido o rechazado, pero ávidamente leído y difundido por Europa. Por todo ello y a pesar de su volumen, este tomo constituye una auténtica y cabal introducción a la importancia histórica y al fondo del debate de la obra suareciana. Ambos tomos prestigian indudablemente a la ya importante colección del *Corpus Hispanorum de Pace*.

J. I. Tellechea Idígoras

H. Jedin, *Kardinal Caesar Baronius. Der Anfang der katholischen Kirchengeschichtsschreibung im 16 Jahrhundert*, KLK, Heft 38 (Münster, Aschendorff, 1978) 64 pp.

Como contribución, sin duda, al conocimiento de quien es considerado como el padre de la historia eclesiástica moderna, el Cardenal Baronio, ofrece estas páginas el benemérito historiador alemán Hubert Jedin. En forma concisa, pero muy documentada, traza una valiosa síntesis, tras presentarnos en la introducción un balance de las fuentes impresas y manuscritas sobre el tema. En la primera parte describe la vida de Baronio y su estrecha vinculación al Oratorio romano y a la persona de San Felipe Neri, quien determinó en gran parte los caminos espirituales y científicos del futuro Cardenal y aún le quitó tiempo y energías para su trabajo, encau-

zándole por actividades pastorales que dan una nueva imagen del sabio escritor. En compensación, Neri fue quien embarcó efectivamente a Baronio en la obra que le daría nombre imperecedero, más pensando en el valor pedagógico de la historia dentro del clima piadoso y cultural del Oratorio y sus círculos, que en una finalidad estrictamente científica de impugnación de la obra coetánea protestante de los Centuriadores de Magdeburgo.

En la segunda parte sigue Jedin paso a paso la redacción de los *Annales baronianos*, poniendo de relieve su originalidad arquitectónica y su novedad, habida cuenta de la carencia de precedentes similares; y al mismo tiempo su imperiosa necesidad, en atención a las instancias del Humanismo y de la controversia antiprotestante. Por último, en la tercera parte recoge la valoración otorgada en la historiografía posterior a la obra de Baronio y, ya por su cuenta, expone Jedin los propios puntos de vista: el balance es primordialmente positivo y basta para justificarlo el hecho de que Baronio haya inaugurado vías y estilo nuevo, encarnando el comienzo de la historiografía católica moderna. No obstante, tiene fallos y defectos, muy comprensibles en la época y sus limitaciones; el más notable puede ser el de carecer del sentido de la historia de los dogmas y de su desarrollo histórico. Abarcar una visión global del primer milenio fue una empresa titánica, a la que consagró Baronio sus fuerzas y las horas robadas a sus quehaceres pastorales. La clave para su comprensión está en su estrecha relación con Neri. Los *Annales* como sus eruditos trabajos para la reforma del Misal, del Breviario y del Martirologio, le acarrearón no pocos disgustos; no fue el menor el conflicto suscitado con España a raíz de su posición crítica respecto a la *Monarchia sicula* y que le supuso la oposición española para su promoción al Papado. En breves y densas páginas Jedin delinea el perfil humano, espiritual y científico de Baronio y su obra. El Congreso celebrado este año en su país natal, Sora (septiembre 1979) aportará notables complementos a este balance sumario.

J. I. Tellechea Idígoras

F. Tort Mitjans, *El Obispo de Barcelona Joseph Climent i Avinent (1706-1781). Contribución a la historia de la Teología pastoral tarraconesa en el siglo XVIII*, Bibl. Histórica de la Biblioteca Balmes, II, 29 (Barcelona, Editorial Balmes, 1978) XXXII-452 pp.

El Obispo Climent no era un desconocido, aunque su celebridad tópica se debiera a su etiqueta de jansenista. La investigación fundamental y documentadísima del Dr. Tort Mitjans le devuelve su merecida grandeza y un lugar singularísimo en el episcopado de la segunda mitad del siglo XVIII: es un extraordinario obispo, cuyas ideas y cuya ejecutoria pastoral al frente de la iglesia de Barcelona resultan ejemplares en muchísimos puntos. Queda un tanto desvaída y excesivamente abreviada la larga época de su vida que transcurre hasta su promoción a la sede barcelonesa (1706-1762). Con todo, si históricamente pudiera tener interés el descubrir el *humus* valenciano en que se formó su gran personalidad, o el ahondar más en su círculo de relaciones (p. 16), no es menos cierto que la irradiación plena de sus aspiraciones tiene lugar en los años en que estuvo al frente de la diócesis catalana, tema del que se ocupa esta obra a partir de la misma página citada arriba.

La enorme documentación (escritos, cartas, actas, etc.) que maneja el autor



le permite recomponer el ideario y la acción de Climent en un abanico temático amplísimo que abarca coyunturas singulares (expulsión de la Compañía, tensiones y conflictos varios, cisma de Utrecht, motín de quintas, dimisión forzada), grandes pilares de su ideología (concepción del episcopado y del sacerdocio, de la pastoral sacramental y catequética, de la promoción social, de las relaciones Iglesia-Estado, de la reforma de estudios, etc.) y sus modos concretos de actuación pastoral. Su apertura a las corrientes europeas y sus vinculaciones con movimientos jansenistas franceses se ven acompañadas por el eco que su persona y escrito alcanza en el extranjero, caso verdaderamente singular. Su jansenismo aparece en esta obra claramente caracterizado y matizado, al igual que su invencible encono antijesuitico, cuyas raíces quedan al descubierto.

A la luz de estas características, no es cómodo el encasillarlo en los cuadros usuales utilizados para la época. Se inserta en el círculo de los obispos cultos de la época y, pudiera ser inscrito en el capítulo de la Ilustración en muchos de sus gustos y apetencias, aún cuando su vasta cultura ahonda preferentemente en la historia de la Iglesia y madura sus ideales al calor de la tradición antigua. Si esta talla intelectual le hace respetable a los ojos de ilustrados que ocupan las primeras instancias políticas, le separa de ellos y de la mentalidad común entre los próceres del llamado despotismo ilustrado su radical oposición a la teoría y praxis regalista, campo en el que le guía el conflicto de San Ambrosio con Teodosio. Por ello su conciencia episcopal, bien penetrada de las ideas episcopalistas, aireadas por los jansenistas, le llevan a fuertes tensiones con los dos polos que aminoran o quieren controlar la función episcopal: Roma y Madrid, el Papado y la Monarquía regalista. Este factor, unido a su intervención espectacular en el motín barcelonés de las quintas, le costará la mitra, en un capítulo de historia del catalanismo anterior en un siglo a la *Renaixença*, y de la historia del castellanismo de hace dos siglos que resulta de actualidad. Sus tensiones con Madrid quedan suficientemente reflejadas; no tanto sus tensiones con Roma, en teorías como en la práctica. Su acreditado sentido de independencia eclesial va unido a un cierto clericalismo en la búsqueda del apoyo del Estado. En cualquier caso ve las cosas con los ojos de un Obispo, consciente ya del descenso espiritual y moral de Barcelona y de la necesidad de vigorización de la Iglesia, tajante y duro en sus juicios sobre Aranda y Campomanes, con quienes concordó en su inquina hacia los jesuitas. Su biblismo, su preocupación por la predicación y la catequesis, sus iniciativas en el campo escolar en la promoción de escuelas gratuitas, su catalanidad, son aspectos cuya relevancia destaca el prologuista de la obra, Joan Bonet i Baltá.

Desde el punto de vista formal, además de las erratas tipográficas inclusive en nombres propios, y de la brevedad de la primera parte, anotamos la inserción de enteras piezas documentales en forma de notas en letra minúscula y la falta de un balance final complexivo y comparativo, que ahorre al lector la tarea de formarse su propia síntesis. Son lagunas menores junto a los méritos de esta espléndida investigación, que con las de los obispos Armanyá, del mismo autor, del Obispo Tavira, Bertrán, Torres Amat, etc., está devolviendo su auténtica faz a los llamados, demasiado cómodamente, obispos jansenistas.

J. I. Tellechea Idígoras

*Variaciones sobre la Ilustración* (En el segundo centenario de la muerte de Rousseau y de Voltaire), por Jorge Uscatescu, Ramiro Flórez, Angel González Alvarez, José Antonio Merino, Robert Mauzi. Dirección y presentación por J. A. Merino (Madrid, Editorial Cisneros, 1979) 108 pp.

El centenario de la muerte de dos figuras de la Ilustración como Rousseau y Voltaire, de no excesiva resonancia europea, dio pie a la revista *Verdad y Vida* para organizar un ciclo de conferencias que luego vieron la luz en letras de molde, con la ayuda de la Fundación Pro Helvetia de Zurich. La complejidad del fenómeno de la Ilustración es analizada de modo genérico en la conferencia de Uscatescu, distinguiendo las coordenadas ideológicas de ámbitos tan diferenciados como el inglés, el francés, el alemán y el español; y de modo más específico en trabajos ulteriores de A. Flórez, quien se enfrenta con la paradoja del ahistoricismo de la Ilustración, unido a su conquista del sentido histórico; de A. González Alvarez, que aborda la faceta del fenómeno religioso en la Ilustración, deteniéndose primordialmente en el materialismo de las figuras francesas (La Mettrie, Holbach, Diderot, Helvetius).

De manera aún más limitada Rousseau atrae la atención de J. A. Merino que en una conferencia bella de fondo y forma analiza con riqueza de textos las ambigüedades, antítesis y contradicciones de la antropología roussoniana, que aparece provista de extraordinaria modernidad y como precedente de recientes figuras y movimientos críticos y contraculturales. Singular finura posee el análisis de Mauzi en su estudio sobre el problema religioso en «La nueva Eloísa», tratando de ahondar en las íntimas actitudes roussonianas a través de los personajes-tipos de esta obra, representativos de otras tantas modalidades contrapuestas ante lo religioso.

El estilo ligero de las conferencias, con sobrio o nulo aparato bibliográfico, hace particularmente grata la lectura de estas exposiciones, ricas en perspectivas y claramente ilustrativas del fuerte paso ejercido por el legado cultural del siglo XVIII en la cultura posterior.

J. I. Tellechea Idígoras

*Aproximación a la Historia social de la Iglesia española contemporánea.* II Semana de historia eclesiástica contemporánea, Biblioteca La Ciudad de Dios, 27 (Real Monasterio de El Escorial, 1978) XXVI-324 pp.

Como fruto tangible de la Semana escurialense que reunió a un grupo de especialistas se recogen en este volumen sus ponencias, variadas en extensión y temática. A. Domínguez Ortiz, a manera de pórtico, introduce en la compleja trama de las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII, recabando el necesario esfuerzo de adaptación mental a la época. M. Revuelta presenta un sugestivo ensayo en que bajo las discrepancias irreconciliables entre absolutistas y liberales de la primera parte del siglo descubre una comunidad de postulados y resultados en el espíritu regalista, que en la práctica tomará cauces tan encontrados. J. M. Cuenca Toribio en amplio trabajo (pp. 45-120) ofrece una amplia panorámica bajo el epígrafe «Iglesia y poder político, 1834-1868», en que analiza las implicaciones del Concordato, el arreglo parroquial, el problema protestante y el anacrónico intento restaurador de la Iglesia.

De signo más minucioso y concreto son los trabajos de C. Martí, «Datos sobre la sensibilidad social de la Iglesia durante los primeros 30 años del movimiento obrero en España»; el de J. Tusell, «Orígenes de la democracia cristiana en España»; el de J. Longares, «Los canales de difusión de ideas en los comienzos del liberalismo español»; el de M. Andrés, «Los estudios teológicos en España durante el siglo XIX»; el de J. M. García Escudero, «Don Angel Herrera y El Debate en la evolución de la Iglesia y el Catolicismo español»; y el de V. Cacho Vía, «Catalanismo y catolicismo en el ambiente intelectual finisecular». Algo desencajado del conjunto es el trabajo de S. Folgado, «Teología de las relaciones Iglesia-Estado».

El sesgo diverso de los trabajos, unos analíticos y otros sintéticos, unos novedosos y otros de visión de lo ya investigado, no rompe la unidad temática del libro y su mérito como aportación a un campo de creciente interés y sobre el que queda no poco que investigar. Aunque todo incide en la historia social, programada como tema de la Semana, quizá todavía los ponentes se enredan demasiado en la historia política, de la cual ciertamente no se puede prescindir, sin seguir las rutas marcadas por los sociólogos y la investigación pormenorizada de campos a los que no suelen llegar habitualmente los historiadores. Es un primer paso que no dudamos habrá de alcanzar buenos resultados, si se garantiza su continuidad.

J. I. Tellechea Idigoras

J. Barrio Barrio, *Félix Torres Amat (1772-1847), un obispo reformador*. Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica, 24 (Roma, Iglesia Nacional española, 1976) 270 pp.

Félix Torres Amat, como su tío Félix Amat, son puntos referenciales obligados de todo ensayismo que roce con el tema de la Ilustración española o del llamado jansenismo español. Unas cuantas pinceladas, reducidas a algunas citas y sus correspondientes precipitadas glosas, mantienen vivo algo que se asemeja más a un eco borroso y lejano que a la voz viva y compleja de sus personalidades. Jaime Barrio ha tenido arrestos para concentrar la atención y el esfuerzo sobre la figura de Félix Torres Amat, que se forja en las postrimerías pacíficas del siglo XVIII, pero que despliega su vida en medio de las convulsiones del siglo XIX. Su repertorio de fuentes, en su mayoría inéditas, es muy copioso. De su hábil manejo y conjunción emerge una renovada y completa visión de la personalidad de Torres Amat, acaso más en solitario que en conexión extensa con las varias épocas en que le tocó vivir. Acaso esto tenga sus ventajas, y entre otras la de que el marco no se coma al cuadro y la de superar la costumbre bastante frecuente de querer historiar toda una época con la inevitable ampliación desmesurada de los libros y la repetición y acarreo de materiales.

Barrio se centra primordialmente en su campo concreto con las mínimas referencias al contexto y ello le permite ahondar y renovar la significación de su personaje: Su familia, formación y primeras actividades, el círculo de sus lazos personales, su significación cultural, otorgando especial importancia en este último punto a su versión castellana de la Biblia, donde revisa la tesis de March sobre el P. Petisco y su paternidad sobre esta versión.

Los perfiles ideológicos, ricos y sorprendentes de Torres Amat, se ven sometidos a la prueba de la vida, en la que al protagonista le tocó desem-

pañar funciones de gobierno y responsabilidades políticas en un clima de contrastes irreconciliables que llegaron a la guerra civil. Barrio dedica la mitad de su obra a describir las actividades y preocupaciones de Torres Amat en su sede de Astorga, en su participación en la Junta, en sus relaciones con los Nuncios y los gabinetes. No todo queda igualmente aclarado, mas la personalidad de Torres Amat se nos muestra con una fundamental coherencia y apunta claramente hacia un ideal eclesial que las circunstancias políticas y la cerrazón romana malograron, acibarando los últimos momentos de su vida. La visión de Torres Amat de su momento histórico y el ideario fundamental del ilustre prelado nos devuelven su auténtico perfil, no conocido debidamente hasta ahora y distorsionado por el Nuncio Giustiniani, tanto en persona como en los medios romanos en que pudo ejercer su influjo. Torres Amat resulta una personalidad relevante, muy por encima de muchos obispos coetáneos, y muy de su tiempo, aunque el tiempo le proporcionara simultáneamente nobles aspiraciones y feroces oposiciones. Las cómodas y vacuas etiquetas de jansenismo y regalismo, ceden el puesto a la que el autor ha consignado en su título: un obispo reformador. Una vez avezados a la lectura de numerosos párrafos de Torres Amat, nos quedan mayores deseos de poder conocer más ampliamente todos sus escritos.

J. I. Tellechea Idígoras

#### 4) FILOSOFIA

P. Ribes Montané, *Verdad y bien en el filosofar de Alberto Magno*. Biblioteca Filosófica de Balmesiana, II (Barcelona, Edit. Balmes, 1974) 317 pp.

Con inusitado interés hemos abierto esta obra ante el título prometedor de la misma. La filosofía de X. Zubiri nos ha sensibilizado hoy a los profundos temas relacionados con el tema de los trascendentales en Metafísica. El autor tiene más bien en cuenta la presentación que de estos problemas propone el prof. S. Rábade Romeo. Nos parece más profunda la problemática zubiriana, pero la presentada es más que suficiente para que el acercamiento al filósofo medieval, Alberto Magno, nos ayude a desvelar estos misterios metafísicos. Es lo que se intenta en esta obra.

En cinco capítulos consecutivos se analiza la relación de la entidad y la verdad, en qué sentido el conocimiento humano es adecuación, la relación entre los trascendentales bien y verdad, el dinamismo del apetito del bien y la verdad como norma y guía del deber ser. Basta haber elencado la problemática para apreciar su importancia. A ello tenemos que añadir que se nos ofrecen elementos suficientes para calar en la misma desde el pensamiento de Alberto Magno.

En orden a una futura plenitud de lo aquí estudiado juzgamos conveniente anotar que la investigación parece desarrollada más desde nuestras preocupaciones actuales que desde la problemática de la época. No es que ésta no se tenga en cuenta, pero la reflexión filosófica debería haberse situado más en el centro de aquella situación mental. Sobre todo por lo que toca a la temática de los trascendentales parece necesario poner más en relieve la aportación del pensamiento cristiano a la misma, dada la precariedad de su estudio en Aristóteles. Alberto Magno es, en este aspecto, de extraordinaria significación.

También advertimos un cierto desentenderse de otras escuelas que trabajaban por entonces en los mismos temas. Por referirnos a un caso concreto, anotamos que en el texto se da como algo evidente que la unión del alma con el cuerpo debe ser a beneficio del alma. Tal es, en efecto, la opinión en la línea albertino-tomista. Pero ni San Buenaventura ni Duns Escoto vieron del mismo modo el problema. Para ellos es naturalmente inexplicable que un espíritu se una a un cuerpo a beneficio de éste —monstruosidad para el platonismo y neoplatonismo—. Por lo mismo es necesario interpretar este hecho desde los caminos por los que la Providencia divina ha querido que el hombre pasara hasta llegar a su meta. Sólo así se comprende que este estado de unión del espíritu con la materia pueda tener lugar: se trata de un estado provisorio y en peregrinación a una situación más plena. Esta y otras cuestiones podrían enriquecer la rica temática aquí propuesta.

Una abundante bibliografía y un índice de nombres —algo poco frecuente en nuestra producción librera— avalan la obra y facilitan su manejo.

E. Rivera

C. Morón Arroyo, *Nuevas meditaciones del «Quijote»* (Madrid, Edit. Gredos, 1976) 365 pp.

Con modestia que le honra anuncia Morón Arroyo su obra, reconociendo su *epigonismo* declarado. Lo funda en lo mucho vivo que hay en Ortega. Place hacer atestado de la ejemplaridad de este escritor español quien, contra la tendencia tan generalizada en nosotros del borrón y cuenta nueva, comienza por declararse discípulo y continuador. El mismo señala los temas de sus *nuevas meditaciones*, que resume en los cuatro siguientes: formulación de una teoría hermenéutica que posibilite el acceso al texto cervantino (cap. I); esbozo de una historia del pensamiento español en la época de Cervantes y análisis del pensamiento de éste (caps. II y III); relaciones de la obra de Cervantes con la picaresca y la novela francesa (caps. IV y V); estela de Cervantes en la novela moderna (cap. VI).

Ante temática tan variada cada lector tendrá sus preferencias. La nuestra es por los capítulos II y III en los que se hace un esfuerzo por abrir senda en la maraña, hasta ahora casi impenetrable, del pensamiento que sustenta la genial producción literaria de la época cervantina. Ya es un acierto el haber distinguido netamente entre pensamiento y filosofía. Más amplio es el campo del primero que el de la segunda; pero se entrelazan mutuamente sin que sea posible una estricta separación. Ciertamente que si se limita la filosofía a la exposición metodizada y técnica de las propias reflexiones personales, habría que declarar inexistente la filosofía en toda producción literaria. Pero B. Croce, autor experto en reflexiones filosófico-literarias, sentenció magistralmente que en toda gran obra literaria se dan ideas tan geniales como en el mejor tratado de metafísica. Ahora bien; en pos de esas ideas geniales hay que ir para interpretar de modo algo adecuado la obra literaria. Morón Arroyo lo ha intentado con Cervantes. Le ha analizado a tres niveles distintos que llama de complacencia, de crítica y de creación. En el primer nivel hace notar la presencia de las nociones y doctrinas escolásticas. Tal vez en esta ocasión le ha podido traicionar en algo su formación escolar, pues notamos que muchos conceptos llamados escolásticos son de todo el mundo. Se ha dicho que la escolástica es la filosofía del sentido

común con algunos años de universidad. El tema, con todo, ha sido tratado con seriedad y ha abierto la puerta a ulteriores reflexiones. Los niveles de crítica y creación han sido estudiados con un mimo declarado que ha sugerido al autor los grandes aciertos que advertimos en esta parte de la obra, para nuestro gusto, la mejor lograda. Entre los puntos estudiados anotamos el muy vidrioso sobre el erasmismo de Cervantes. Pensamos con Morón Arroyo que la obra de Bataillon ha impedido ver a Cervantes desde otras perspectivas ideológicas muy distintas. Es lo que se hace aquí.

Que nuevas meditaciones de este estilo acrezcan el patrimonio de nuestro pensar. Es ésta una de las mejores sendas por las que podemos andar hacia la meta esperanzada que entrevemos pero que se nos muestra todavía muy distante.

E. Rivera

Per Frostin, *Materialismus, Ideologie, Religion. Die materialistische Religionskritik bei Karl Marx* (München, Chr. Kaiser, 1978) 244 pp.

El materialismo fue, durante mucho tiempo, la línea divisoria entre marxismo y cristianismo. P. Frostin entiende que ya no tiene por qué serlo. Primero, porque la crítica teológica de la religión, emprendida por hombres como Barth, Bultmann y Bonhoeffer, ha mostrado que no toda crítica a la religión es necesariamente anticristiana. Y, sobre todo, porque el materialismo de Marx no es, como se ha venido dando por supuesto, el de Engels y Lenin.

*El materialismo de Marx no es el de Engels-Lenin, o el del marxismo-leninismo*; he ahí la tesis central del libro que nos ocupa. Tesis que el autor deduce de una doble premisa: a) es preciso distinguir entre el Marx joven y el Marx maduro; b) en el Marx maduro, el término «materialismo» no mienta una ontología o una determinada *Weltanschauung*, sino un *método científico*, el propio de las ciencias experimentales. Lo que no pueda estudiarse con ese método —la libertad, el azar, el amor...— no es necesariamente falso o inexistente; es algo que, simplemente, no cae bajo la jurisdicción propia del antedicho método.

Supuesta la tesis antes formulada, se sigue lógicamente que la crítica propiamente marxiana de la religión no debe confundirse ni con la crítica de la religión en el Marx joven, ni con la crítica marxista (no marxiana) de la religión, llevada a cabo por Engels, Lenin y el marxismo-leninismo. En estos casos se critica ideológicamente una presunta «esencia» intemporal de la religión. El Marx maduro tildaría esta crítica de abstracta. En *Das Kapital*, Marx soslaya cuidadosamente este abordaje y enfoca la religión exclusivamente como un fenómeno histórico junto a otros más. Para ello emplea como utillaje el ateísmo *metódico*, esto es, aquella actitud propia de todas las ciencias experimentales, para las que la hipótesis Dios no es considerada como instrumento pertinente de la construcción científica. Este ateísmo metódico difiere sustancialmente del ateísmo teorético propio del Marx joven y del marxismo-leninismo; más aún, puede esgrimirse contra dicho ateísmo teorético, en el que el Marx de *Das Kapital* diagnosticaría la misma dosis de ideología latente en el teísmo. A este respecto Frostin advierte que Marx trató con sarcástico despego tanto a las asociaciones obreras confesionalmente cristianas como a las confesionalmente ateas; a ambas las califica de «theologische Sektionen» del movimiento proletario.

En conclusión, la crítica marxiana (=del Marx maduro) de la religión

se distancia, por un lado, de la feuerbachiana (=de la del Marx joven) y, por tanto, de la marxista-leninista, y se cifie a estos interrogantes: ¿bajo qué circunstancias crean los hombres representaciones religiosas? ¿cuáles son las causas sociales del fenómeno religioso? Interrogantes que la propia teología debería hacerse, con lo que surgiría algo hoy muy necesario: una «teología materialista», a saber, un discurso teológico que se ocupase de explorar cuáles son las condiciones que hacen posible la expresión verosímil de los contenidos de una fe que, quiérase o no, está determinada en su credibilidad por las situaciones históricas. Por otra parte, esta teología materialista, lejos de entrañar una asimilación indiscriminada del marxismo, serviría para criticarlo desde sus mismos supuestos epistemológicos.

La tesis de Frostin sobre el materialismo de Marx es indudablemente original, casi provocativa, y otorga al libro un real interés. El problema está en saber si, además de original, tal tesis es exacta. A este propósito, el lector se ve asaltado por las siguientes perplejidades:

— ¿Puede seguir dándose por buena la teoría althusseriana de la *coupure épistemologique* entre dos presentes Marx? Frostin sitúa esta ruptura en 1847, fecha de redacción de *Das Elend der Philosophie*.

— ¿Es cierto que «materialismo» significa en el Marx maduro sólo un «wissenschaftliches Arbeitsprinzip», un principio metódico, y no una cosmovisión? Los textos aducidos por Frostin al respecto no aparecen suficientemente convincentes. Por otra parte, no conozco un solo pensador marxista que sostenga lo mismo. Todos los teóricos del marxismo, incluidos los contestatarios (de Bloch a Garaudy, pasando por Lefèbvre, Machovec, Gardavsky, etcétera) defienden a todo evento la inseparabilidad del materialismo histórico y el materialismo dialéctico. Con Frostin (al igual que con Girardi, Belo y otros) estaríamos, pues, por enésima vez en los últimos años, ante el teólogo que osa decirles a los marxistas qué es el marxismo auténtico. Es de temer, sin embargo, que los interpelados recusen la autoridad de los interpelantes y sigan prefiriendo su propia interpretación.

Por último, la sugestiva propuesta de Frostin en pro de una «teología materialista» se queda en eso, en mera propuesta; no es desarrollada en absoluto, contrariamente a lo que prometía en el prólogo, salvo que por desarrollo se entiendan las dos páginas escasas (202 s.) que el último capítulo dedica al asunto. En este sentido, la obra de un Belo va bastante más allá que la que hemos comentado.

J. L. Ruiz de la Peña

C. Díaz, *Mounier y la identidad cristiana* (Salamanca, Ediciones Sígueme, 1978) 206 pp.

¿Sigue teniendo Mounier, su persona y su obra, algo que decir? Así lo cree Carlos Díaz, joven profesor de filosofía y buen conocedor del personalismo, al que ha venido dedicando sostenida y rigurosa atención. Pero la significatividad de Mounier —agrega el autor— pasa por su recuperación, que lo libere del secuestro a que ha sido sometido por lecturas interesadas provenientes tanto del marxismo como del centrismo (=del famoso «humanismo cristiano» hoy tan profusamente exhibido por los políticos conservadores); pasa, pues, por la disposición a escucharle directamente a él. Este es el objetivo del presente libro: dejar hablar al propio Mounier.

Tras un encuadramiento histórico del pensador francés, en el que se dibuja nítidamente el campo de tensiones en que se desplegaría su atormentada peripecia biográfica, analiza C. Díaz el surgimiento y consolidación del movimiento *Esprit*. Nacido en 1932, como un eco de la *Quadragesimo anno*, *Esprit* es el fruto de un impulso de renovación que entonces alentaba en los católicos franceses más abiertos. Apoyado en principio por la derecha, sufriría pronto sus suspicacias e incluso su indisimulada oposición, que repercutirían en el mismo seno de la revista homónima. Lo que, por lo demás, era de esperar desde el momento en que Mounier quiso hacer de ella, más que un arma política, un testimonio profético-místico, un instrumento meta-político, una apelación a la utopía (no al utopismo) y a la ética.

Mounier pudo pretender esto porque su mismo talante humano se lo permitía, o mejor, se lo exigía. Un capítulo consagrado al «perfil testimonial de Mounier» así lo muestra. La hondura de su fe y su praxis cristianas destaca con vigorosa eficacia en estas páginas, máxime en las que retratan al Mounier acosado por el dolor que, una y otra vez, puso a prueba su temple.

En lo tocante a «la dimensión histórica» del personaje, el autor subraya los ingredientes de su específico compromiso con la realidad social: sobre la base de la inspiración meta-política de fondo, antes consignada, Mounier supo dosificar inmanencia y trascendencia, encarnación y tensión profética. «Ni teocracia ni liberalismo, sino retorno al doble rigor de la trascendencia y la encarnación», escribe en *Le personnalisme*. Su repulsa de una encarnación que fragua, por hipertrofia, en cesaropapismo, corre pareja con la que le merecen los trascendentalismos evasionistas de la derecha católica. Se distancia críticamente por su desarrollo histórico lineal, en el que no tendría cabida la teología de la cruz. A la revolución estructural demandada por estos optimismos ha de acompañar la personal: he ahí lo que significaba para Mounier «espiritualizar la revolución».

Es siguiendo esta pauta como, a juicio de C. Díaz, hay que hacer política; una política que regenera el tejido social, en vez de contribuir a su depauperación utilitarista y deshumanizadora. Y es así como la política se mueve en la dirección de la utopía, realizando el ideal de un «personalismo comunitario» que rebasa tanto el colectivismo impersonal y masificador como el individualismo insolidario y atomístico.

Después de estudiar la evolución cronológica del pensamiento de Mounier, C. Díaz cierra su obra con unas páginas sobre «el profeta Mounier en la España de hoy». Si alguna duda podía haber acerca de la oportunidad del presente libro, queda disipada con la lectura de estas páginas. Los paralelismos de situaciones, tensiones, dilemas irresueltos, etc., entre las circunstancias vitales del pensador francés y nuestra propia y actual circunstancia española, resultan realmente sorprendentes. Sorprendentes y, para decirlo todo, desalentadores: ¿será posible que los cristianos no aprendamos nunca de la historia, por más que se trate de historia reciente, y nos obstinemos tediosamente en repetir experiencias fracasadas, revalidar paradigmas desacreditados, reinventar soluciones falaces? Efectivamente Mounier —como sospechaba el autor al comienzo de su obra— tiene algo que decirnos todavía. Por suerte o por desgracia, podemos (debemos) aprender de él, al menos para no iterar «en la España de 1970 lo vivido ya en la Francia de 1950».



Quisiera dejar constancia de mi gratitud a Carlos Díaz por este libro. En un momento en el que proliferan los deslizamientos miméticos, los gau-chismos estratégicos y las piruetas coyunturales, reconforta encontrarse con alguien que, habiendo estado *siempre* en la izquierda más comprometida, no se cree obligado *ahora* a cuestionar su identidad cristiana, sino que, al hilo de Mounier, se adhiere a ella sin complejos vergonzantes, con pasión y lucidez. Acaso sea llegada la hora en que los laicos, también en España, hagan teología.

J. L. Ruiz de la Peña

### 5) NOTAS BIBLIOGRAFICAS

Santiago Ramírez, O.P., *Los dones del Espíritu Santo*, Traducción del latín por M. Morán y M. González; revisión de la misma y edición por V. Rodríguez. Biblioteca de Teólogos Españoles, dirigida por los Dominicos de la Provincia de España, vol. 30, C. 7 (Madrid/Salamanca, Imprenta Calatrava, 1978) 318 pp

En el presente libro se ofrece la traducción del tomo VII de la *Opera Omnia* de Santiago Ramírez (*De donis Spiritus Sancti*, CSIC, Madrid 1974) en el que se reproduce el texto base de las lecciones de Teología Moral Especulativa, impartidas por el autor en la facultad de Teología de Friburgo (Suiza) en los años 1929-1931. El material comprende el tema de los dones del Espíritu Santo en general y la exposición concreta de los dones de entendimiento, ciencia, sabiduría y consejo; faltan los de fortaleza, piedad y temor que tampoco aparecen en el texto original.

El P. Victorino Rodríguez, en una breve presentación, sitúa el estudio de Santiago Ramírez dentro de la línea de la tradición tomista, representada sobre todo por Juan de Santo Tomás, oponiéndolo a dos «coyunturas» significativas del momento actual: el giro antropológico de la telogía y la tendencia carismática de la espiritualidad. Frente a esos dos «peligros», el pensamiento de Santo Tomás, fielmente comentado y explicado por el Padre Ramírez, aparece como la solución clásicamente definitiva.

Admiramos la teología del P. Ramírez; le consideramos como uno de los clásicos de la última escolástica y por eso saludamos con gozo la publicación original de su *Opera omnia*. Sin embargo, debemos añadir que la traducción castellana no nos parecía indispensable. Los que se interesen verdaderamente por la obra podían haberla consultado en latín. Para los demás hubiera sido necesaria una introducción o presentación muy amplia en la que se ofreciera la temática actual del Espíritu Santo y sus dones, en comparación con la perspectiva de Santo Tomás y de Ramírez; sólo de esa forma se hubiera obtenido algo más de claridad sobre ese tema.

X. Kikaza

Santiago Ramírez, *La esencia de la caridad*, Traducción y presentación de V. Rodríguez. Biblioteca de Teólogos Españoles, 31, C. 8 (Madrid/Salamanca, Imprenta Calatrava, 1978) 384 pp.

El libro que presentamos es la traducción castellana del texto de las lecciones sobre la esencia metafísica de la caridad, impartidas por el Padre Ramírez en la facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Sala-