

lisis se subraya una y otra vez, como un refrán que el lector no debe olvidar, que las sociedades están al servicio de la persona, y no al revés. Esta premisa aparece repetidamente, como una enseñanza de la doctrina social de la Iglesia (pp. 205, 338, 21, etc.). Esta constante acentuación del "derecho de la persona" no está en contradicción con la doctrina sobre el bien común, como es sabido y como también lo recalca Rovira ya desde un principio (cfr., p. ej., pp. 21 ss., 217 ss.), cuando trata de poner de manifiesto la necesidad de servicio, como una de las normas del trabajo.

Y con esto acabamos de indicar una de las características del estudio de Rovira: la concepción del trabajo como un servicio. Si el autor parte de la verdad sobre la naturaleza humana, creada a imagen y semejanza de las Personas Divinas, ésta característica del trabajo, tal y como lo concibe Rovira, es su consecuencia inmediata, ya que Dios, con sus obras, está "sirviendo" al hombre eternamente.

Como escribe en el prólogo el teólogo de la doctrina social de la Iglesia, Prof. Ermecke, de Bochum, esta obra, publicada gracias a la cooperación de la Fundación Thyssen, "tiene temas de esencial trascendencia, plenamente extratemporales" (p. 9).

HEIZ J. KIEFER

Jorge L. MOLINERO, *Elegir a Dios, tarea del hombre. Tránsito del amor natural al amor elicito a Dios según Santo Tomás*, Pamplona, Eunsa, (Col. "Teológica", n. 23), 1979, 174 pp., 23,5 × 15,5.

Uno de los indicios más claros de la calidad teológica de la producción de un autor es no sólo la capacidad que demostró poseer para contribuir a resolver los problemas concretos planteados en su tiempo, sino también, y de manera especial, la virtualidad que encierra los principios fundamentales de su pensamiento para servir como elementos de solución en cuestiones surgidas muchos años después. La obra que recensamos —fruto de una tesis doctoral dirigida por el Prof. Illanes— es una muestra más de cómo un estudio serio y reposado de la doctrina de Sto. Tomás sirve para afrontar con éxito problemas tan actuales como el de los "cristianos anónimos" o el de la "opción fundamental".

El objetivo del A. aparece claramente delineado en el mismo título de su estudio: se trata de dilucidar el modo en que se realiza el paso desde el amor natural a Dios —común a toda criatura— al amor elicito (y electivo) a Dios —peculiar de la criatura racional—. En efecto, si bien existe en el hombre un apetito o amor natural de Dios, es éste un

amor implícito, supuesto en la incoercible tendencia del hombre a la felicidad. Lo que se intenta aclarar es si Dios —implícitamente querido en el apetito natural de la felicidad— puede ser objeto de elección por parte del hombre; y en el caso de que así sea, determinar los presupuestos que hacen posible ese paso del amor natural al amor elícito a Dios.

El A. desarrolla su trabajo en cinco capítulos seguidos de una síntesis conclusiva en la que concreta los resultados de su investigación. En el primero —*Tendencia natural de las criaturas a Dios*— se destaca el carácter de ser finalizado que posee toda criatura y que se muestra en su inclinación al ser y al bien; dicha inclinación se produce siempre según el modo de ser propio de cada criatura. También, por tanto, se da en el hombre esa inclinación natural al bien, a la felicidad, a Dios, "único ser del que puede provenir (la felicidad). Pero esto no implica que esta tendencia hacia Dios sea consciente y que el hombre no pueda realizar acciones contrarias" (p. 52). No basta, pues, esa tendencia natural e implícita para calificar a un hombre de cristiano, ni siquiera con la matización que supone el calificativo de "anónimo".

En el segundo capítulo —*hacia la voluntariedad del amor de Dios*, pp. 57-73— se muestra cómo el amor natural subyace a todo amor elícito, sustentándolo y promoviéndolo, de manera que no apetecemos nada si no es en virtud del último fin, objeto del amor o apetito natural; ocurre aquí lo mismo que en el campo de las causas eficientes, donde el móvil segundo no mueve sino en virtud del primero. De ahí la expresión de Sto. Tomás: *sicut in speculativis ita in operativis*. Pero acontece a la vez algo peculiar: siendo necesario el amor del fin último y causa, además, del amor a los restantes bienes, este amor de los bienes particulares no es necesario. ¿Y en el caso de Dios? El es realmente el último fin. Por otra parte, la elección versa sobre los medios, no sobre el fin; y, sin embargo, es un hecho de experiencia que hay quienes no eligen a Dios como último fin. De ahí el tema del capítulo siguiente.

Hablar de elección —se dice en el capítulo tercero: *El amor elícito de Dios* (pp. 75-93)— supone el conocimiento de las realidades entre las que se efectúa la elección y, a la vez, la indeterminación de la voluntad, es decir, que ninguno de los bienes se vea —aunque en realidad lo esté— como necesariamente ligado con el último fin. Sólo la visión de la esencia divina nos hace conocer la necesaria conexión de Dios con la felicidad, y aún entonces "el apetito intelectual quiere a Dios porque quiere aunque no pueda dejar de quererlo" (p. 91).

Pero la pregunta sobre la posibilidad o no de la elección de Dios queda en pie. Si según las más claras fórmulas de Tomás de Aquino la libertad no es del fin sino de los medios, ¿cómo podemos hablar de una elección de Dios, que es el fin último? En el capítulo cuarto —*La elección del fin, primer acto de la libertad*, pp. 95-116— el A. plantea,

con todo rigor, este punto. Basándose en textos del *Comentario a las Sentencias* y de la *Quaestio disputata De Malo*, y de acuerdo con algunos autores contemporáneos (Fabro, Maritain), sostiene que Sto. Tomás afirma una auténtica elección del fin: no del fin *in communi*, sino del fin *in concreto* en cuya posesión se juzga estar la felicidad. Esta elección del fin *in concreto* constituye el primer acto moral, acto que se revela de la máxima importancia ya que la elección de los medios está condicionada por la elección del fin.

El capítulo quinto —*Inteligencia y libertad en la elección: libertad trascendental*, pp. 117-171— establece que esa elección de Dios es una verdadera elección. Para asentarlo se debe obviar, de una parte, el peligro del intelectualismo según el cual el entendimiento ejercería un dominio despótico sobre la voluntad y, de otra, el voluntarismo, para el que el hecho mismo de elegir constituye la moralidad de todo acto humano. El A., siguiendo a Sto. Tomás, afirma la intervención del entendimiento y de la voluntad en todo acto de elección: la influencia del primero se cumple *per modum finis* e interviene decisivamente en la libertad de especificación; pero de la voluntad depende siempre el querer o no, ya que tiene potestad de moverse a sí misma; la voluntad, en efecto, “en la elicitación de su acto, no depende más que de sí misma” (p. 167).

Así pues, el hombre puede elegir libremente su fin último *in concreto*, constituyendo dicha elección el primer acto de su vida moral. Pero la libertad de que goza en esa elección no es una libertad omnimoda; está condicionada por la realidad —la realidad de su implícita ordenación a Dios, su fin último—, y los actos posteriores a la elección *fundamental* no pueden ser de ninguna manera “prácticamente indiferentes o poco menos que irrelevantes moralmente” (p. 169), ya que el fin está siempre presente en la elección de los medios, y al elegir los medios se vuelve a elegir el fin (p. 170). Olvidar esto constituye uno de los errores más patentes de la llamada teoría de la “opción fundamental”.

Son abundantes los valores encerrados en esta obra. El lector se siente gratamente impresionado por el vigor argumentativo presente en cada uno de los capítulos y en el conjunto del libro. Un discurso perfectamente encadenado, coherente, sin fallas ni saltos lógicos, que liga armoniosamente cada una de sus partes; los textos de Sto. Tomás, introducidos oportunamente, no interrumpen la lectura sino que ayudan a su cabal comprensión. Particular interés revisten, entre otros puntos destacables, la explicación de porqué el hombre está y no está determinado *ad unum* (pp. 78-79); las precisiones hechas en torno al *bonum commune* y *bonum universale* (p. 43); el parangón entre el conocimiento natural de Dios y el amor natural del mismo (pp. 58-59); el acertado señalamiento de los peligros del intelectualismo y voluntarismo (pp. 164-165); la relevancia dada a la elección del fin como elemento fundamental en

la vida moral, junto con el apunte de los peligros de una mala comprensión del tema. Merece también aplauso el estilo lineal, claro y de aparente sencillez de que el A. hace gala.

Hago notar, sin embargo, que quizá hubiera sido conveniente detenerse un tanto más en las alusiones hechas a temas como el de la "opción fundamental" o el de los "cristianos anónimos"; la importancia del tema lo merecía. Algunas traducciones podrían también mejorarse. Así, por ejemplo, el "*cognoscere Deum esse in aliquo communi*" de I q. 2, a. 1, ad 1 no es ciertamente fácil de traducir un castellano correcto, pero, desde luego, la versión del autor ("conocer que Dios se encuentra en algo común") no nos parece que transmita el sentido. Este es, más bien, "conocer implícitamente que Dios existe". El "sub quadam confusione" de la continuación del texto nos parece inequívoco. Hay también, por otra parte, algunas erratas en la transcripción de los textos latinos.

No obstante estas pequeñas deficiencias, se trata, sin duda, de un valioso estudio que, lejos de pecar de los naturales defectos de una obra primeriza de investigación, posee, por el contrario, muchas de las virtudes y cualidades exigibles en una obra madura.

JOSÉ M.<sup>a</sup> YANGUAS

AA. VV., *Im Gewande des Heils*, dirigida por German ROVIRA, Essen, Lugderus Verlag, 1979, 174 pp., 13,5 × 24.

"*Im Gewande des Heils*" es la expresión de Isaías (Is 61, 10) utilizada para describir al Mesías, que la Liturgia emplea para alabar a la Inmaculada, siguiendo el ejemplo de los Padres de la Iglesia, quienes gustaban de poner estas palabras en boca de María. Con ello se vuelven a subrayar los paralelismos entre el Hijo y la Madre, entre el *Magnificat* del Redentor, cantado por Isaías, y el *Magnificat* de la Virgen, del Evangelio según San Lucas. Los pintores de la Inmaculada — pensemos, por ejemplo, en Murillo, a quien el editor de este libro denomina el "insuperable maestro de los cuadros de la Inmaculada" (p. 10)— han identificado este "ropaje de salvación" con el sol que reviste a la imagen celestial en el Apocalipsis: María, revestida con el sol de la justicia de su Hijo, limpia de toda mancha desde el momento de la Concepción.

El motivo de la aparición de este libro es la carta de los obispos alemanes sobre la Virgen, del 30 de abril de 1979, en el 125 aniversario de la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción. Esa Carta pastoral impulsó a un grupo de sacerdotes a reunirse en el "Keve-