

ESTUDIO AGUSTINIANO

Antes "Archivo Teológico Agustiniiano"



Vol. IV

Fasc. III

SEPTIEMBRE - DICIEMBRE

1969

SUMARIO

	PÁGS.
ARTICULOS	
CONSTANTINO MIELGO, <i>El pecado original en el Antiguo Testamento.</i>	471
JOSÉ MORÁN, <i>Presupuestos filosóficos del pecado original en San Agustín</i>	497
ARGIMIRO TURRADO, <i>Lutero, intérprete de la doctrina de San Agustín sobre el pecado original</i>	519
TEXTOS Y GLOSAS	
JOSÉ RUBIO, <i>¿Estructura o dialéctica? Nota sobre el debate entre Lévi-Strauss y Sartre</i>	547
FIDEL CASADO, <i>El primer Quodlibeto de Santiago de Viterbo, O. S. A.</i>	519
CARLOS GONZÁLEZ, <i>Espiritualidad seglar, religiosa y sacerdotal a la luz del Concilio</i>	567
ANDRÉS G. NIÑO, <i>Regreso a la esperanza (II)</i>	577
LIBROS	581
INDICE GENERAL (Vol. IV)	652

ESTUDIO AGUSTINIANO

Antes "Archivo Teológico Agustiniiano"



DIRECTOR: P. L. Cilleruelo.
SECRETARIO: P. Z. Herrero.
ADMINISTRADOR: P. L. Andrés.
REDACCIÓN - ADMINISTRACIÓN:
PP. Agustinos, Paseo de Filipinos, 7.
Teléfonos 22 76 78 y 22 76 79.
Valladolid (España).

SUSCRIPCIÓN:
España: 180 ptas.
Extranjero: 3,5 \$ U. S. A.
Número suelto: 65 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA
Dep. legal: VA. 413-1966

Impreso en los talleres de la Editorial Sever-Cuesta, Prado, 10 y 12. Valladolid.

El pecado original en el Antiguo Testamento

Las relaciones de Dios con la humanidad han sido fundamentalmente concebidas por Israel bajo la noción de Alianza. Este es el tema principal de la Teología del A. T. El pecado no es más que el aspecto negativo, la oposición a la relación amical. Es así natural que la Escritura hable frecuentemente de esta triste experiencia, en la que el hombre se enfrenta con Dios. Y aunque lo primero sea la gracia, los autores no se olvidan del pecado, ya que éste en definitiva sirve para apreciar mejor el don de la amistad con Dios.

I. EL PECADO ORIGINAL ORIGINADO.

El A. T. ha expresado esta idea con muchos términos, ninguno de los cuales corresponde exactamente con el concepto que de él nosotros tenemos. Y es que los israelitas no llegaron jamás a presentar una noción elaborada y especulativa del pecado, como se concluye por la extrema variedad de términos, que emplea para calificar esta experiencia humana.

1. *Noción y naturaleza del pecado*¹.—Tres términos son los más frecuentes y los que, por tanto, deben atraer nuestra atención: *h̄t'*, *'wn* y *psh'*.

La raíz *h̄t'* significa literalmente “errar el blanco”, “fallar el tiro”. Algunas veces (Jue 20, 16; Job 5, 24; Ps 25, 8; Isa 65, 20) conserva aún

¹ No es nuestro objeto el estudio de la noción del pecado en el A. T. Nos limitamos simplemente a exponer algunas características de este concepto. Para una mayor información sobre la Hamartiología del A. T., cfr. G. QUELL - G. BERTRAM - G. STAEHLIN - W. GRUNDMANN, ThWNT, I, 267-295; R. CRIADO, “El concepto de pecado en el A. T.”: *XVIII Semana Bíblica Española*, Madrid 1960, 5-49; A. GELIN, “Le péché dans l'Ancien Testament”: *Théologie du péché* (Bibliothèque de Théologie, Série II), Tournai 1960, 23-47; S. PORÚBCAN, *Sin in the Old Testament*, Rom 1963; E. BEAUCAMP - E. de PLACES - S. LYONNET, DBS VII, Paris 1966, 407-567; R. KNIERIM, *Die Hauptbegriffe für Sünde im A. T.*, Gütersloh 1965.

su sentido profano. Principalmente, sin embargo, se usa en sentido religioso, entendiéndose por ella, la falta, mala conducta o negligencia que impide conseguir, alcanzar o conservar lo que la norma de comunidad intenta guardar. Quien peca (*hṭ'*) falla el objetivo al que debía dirigirse. Se comprende fácilmente que este término designe el estado de frustración, producido por el acto malo (Num 32, 23; Isa 58, 1; Ez 18, 4-5)².

El término *'wn*, muy frecuentemente empleado como nombre, relativamente raro como verbo —en lo que debe verse ya una tendencia a designar un estado más que un acto—, significa “doblar”, “estar doblado”, “desviarse”, “extraviarse”. “Ordinariamente no indica una acción singular, sino el estado fatal, en que cae el pecador después de la mala acción”³. De aquí que se acerque a lo que nosotros entendemos por culpabilidad o sentimiento de culpabilidad, que grava al pecador como un peso, que puede ser transportado, quitado o expiado (Gen 4, 13; Ex 28, 38; Lev 16, 22). Este término califica más bien al sujeto y a la iniquidad resultante de los hechos pecaminosos (Ps 32, 5; Jer 35, 8).

El tercer término, *psh'*, es la calificación más grave del pecado⁴. Tiene su origen probablemente en el ámbito político y presupone la relación de un pacto, que con el acto malo, se rompe o se interrumpe. Indica así la rebelión contra la palabra dada, hostilidad contra la comunidad de la que se forma parte, y sobre todo contra Dios, que es el *partner* de la Alianza. Entre los profetas sirve para designar el pecado de Israel contra el Dios de la Alianza: la apostasía, la obstinación del pueblo que Yahvé eligió “para ser su pueblo predilecto de entre todos los pueblos de la tierra” (Deut 7, 6; cfr. Os 7, 13; 8, 1; 14, 10; Miq 1, 5; 3, 8; 7, 18; Jer 2, 8-29; 3, 13; 5, 6, etc.).

“Los tres términos expresan, cada uno a su manera y con matices particulares, la idea de ruptura de la Alianza entre Yahvé y el pueblo”⁵. *Psh'*, la rebelión de la voluntad humana contra la voluntad de Dios; *hṭ'*, la aberración, el extravío, la falta (etimológicamente de *fallar*); *'wn*, la iniquidad resultante del acto malo.

En definitiva, estos términos, así como otros que pudiéramos citar, presuponen una norma establecida, de la cual se desvía el pecador. Esta

² E. BEAUCAMP, a. c., 442.

³ J. SCHARBERT, *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre* (Quaestiones disputatae 37), Freiburg 1968, 54.

⁴ G. von RAD, *Theologie des Alten Testaments*, I, München 1957, 262.

⁵ E. BEAUCAMP, a. c., 445.

norma estaba formada primitivamente por las costumbres y leyes que regulaban la armonía del clan o de la tribu⁶. El Dios de Israel era garante de este orden comunitario, además parte contractual, y de ahí que cualquier lesión de las leyes fuera considerada como un verdadero pecado contra Dios. El tema central de la Alianza con Yahvé, en la que quedaron integradas las normas que regulaban el comportamiento del individuo en la comunidad, es la que ha ofrecido la base a los autores bíblicos, para calificar el pecado, ya que éste no es ni más ni menos que la otra cara de la medalla, es decir, de la Alianza. No es extraño así que los diferentes términos empleados para designar el pecado sean términos de relación.

La postura correcta de los miembros de la comunidad ante Dios, no podía ser otra que la obediencia: "escuchar mi voz" (Ex 19, 5 y particularmente característica de la literatura deuteronomista), que en el lenguaje de los sabios recibe el nombre de *temor de Dios* (Prov 10, 27; 14, 26.27; 15, 16; 19, 23, etc.), y que otros autores designan con estas expresiones: "andar en el camino de Yahvé, con Yahvé, ante Yahvé o en la ley de Yahvé (Gen 5, 22-24; 6, 9; 17, 1; 48, 15; Lev 18, 3; 26, 3, etcétera).

Por el contrario, el pecado es "no escuchar la voz de Yahvé" fórmula familiar del Dtr (Deut 1, 43; 8, 20; 9, 23; 28, 15.45.62), y de la literatura emparentada con ella (Jer 3, 3.25; 7, 28; 9, 13; 40, 3). Ya de esta manera, aunque no con las mismas expresiones, Oseas e Isaías habían considerado el pecado como una negativa a aceptar las cláusulas de la Alianza (Isa 5, 24; Os 8, 12). Esto es lo que explica que se haya podido decir con toda razón que para Israel "la desobediencia es el pecado original y la quintaesencia de todos los pecados, grandes o pequeños"⁷. En efecto, el J en su relato sobre el primer pecado (Gen 2-3) lo describe como una desobediencia. Esto es lo que se concluye del esquema de alianza que ha adoptado para dar una representación plástica a su reflexión teológica sobre el pecado⁸.

⁶ Sobre el primitivo carácter comunitario de la ética israelita, cr. J. HEMPEL, *Das Ethos des A. T.*, Berlin 1964, 2 ed.; E. HAMMERSHAIMB, "On the Ethics of the Old Testament Prophets": *Supplementum to Vetus Testamentum*, Leiden 1960, 75-101; E. JACOB, "Les Bases théologiques de l'éthique de l'Ancien Testament", *ib.*, 39-51; J. L'HOUE, *La Morale de l'Alliance*, Paris 1966.

⁷ L. KOEHLER, *Theologie des A. T.*, Tübingen 1936, 198.

⁸ L. ALONSO-SCHOEKEL, "Motivos sapienciales y de Alianza en Gen 2-3": *Biblica* 43 (1962) 295-316, especialmente 305-309.

De aquí resulta una importante característica del concepto de pecado que tenían los israelitas. La relación que subyace a la noción de pecado no es la de creatura a Creador, sino la relación personal entre los dos *partners* de la Alianza. No se es pecador por el mero hecho de ser creatura (esto sería la finitud del hombre), sino porque el hombre se rebela contra Dios y no acepta las cláusulas de la Alianza⁹.

Una segunda característica conviene resaltar: el pecado es además una categoría social. Debido a la mentalidad de clan y de comunidad que domina toda la ética israelítica, el pecado no es un fenómeno que interesa sólo al individuo que lo comete, sino también al grupo humano en que está integrado. En el caso de que la comunidad no se desolidarice del pecador, la Alianza común con Yahvé está rota¹⁰. El pecado en efecto, desencadena un mal que pronto o tarde irrumpirá sobre el individuo y la comunidad que le acoge, pues el castigo no es algo externo al pecado. He aquí una tercera nota digna de tenerse en cuenta. Nuestra mentalidad moderna separa estrictamente el acto malo de sus consecuencias. El castigo es algo sobreañadido, que viene después del pecado y del exterior. En cambio, según el A. T. el pecado engendra la desgracia (Gen 4, 13; Ez 38, 10; Zac 14, 19). El pecado y el castigo, el mal moral y el mal físico no son más que dos aspectos de la misma realidad¹¹.

Esta coherencia entre pecado y sus consecuencias ha suscitado una disputa acerca de la retribución en el A. T. En un famoso estudio, K. Koch¹² señalaba que, según el A. T., el mal desemboca necesariamente en el castigo. El A. T. presentaría el mal como una acción humana que desencadena automáticamente el castigo en virtud de una fuerza inmanente, y no en virtud de la intervención de Dios que castiga o premia con una pena o un mérito sobreañadido. El error de K. Koch es haber reducido demasiado la intervención de Yahvé¹³, que por cierto en algunos textos es acentuada (Os 4, 9; 13, 12; Isa 66, 4; Job 40, 12-14). En todo caso, el pecado es una potencia mortal que amenaza al individuo

⁹ P. RICOEUR, "Culpabilité tragique et culpabilité biblique": *Revue d'histoire et de Philosophie Religieuses* 33 (1953) 285-307.

¹⁰ J. SCHARBERT, *o. c.*, 56.

¹¹ G. von RAD, *o. c.*, I, 263; E. BEAUCAMP, *o. c.*, 410-445. Los dos términos *hät'* y *'wn* indican el acto malo y sus consecuencias, cfr. Núm. 32, 23; Deut. 24, 16; Ez. 33, 10; Zac. 14, 19; Isa. 1,4; 64, 5. El mal moral y el mal físico son una sola realidad, cfr. Isa. 47, 10-11; Jer. 11, 17; Deut. 31, 29; Prov. 17, 13.

¹² K. KOCH, "Gibt es ein Vergeltungsproblem im A. T.?: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 52 (1955) 1-42.

¹³ Véase la observación de G. von RAD, *o. c.*, I, 264, nota 175.

y a la comunidad y que siempre es considerado con sus consecuencias y la intervención de Yahvé¹⁴.

2. *Universalidad del pecado*.—Esta potencia de muerte, el pecado, cuyas características hemos anotado, atañe generalmente a todos los hombres. Ya el J alude a la universalidad del pecado como causa del diluvio (Gen 6, 5). La misma constatación se repite después de este acontecimiento (Gen 8, 21) manifestándose así claramente cuál es su mentalidad respecto de la pecaminosidad del hombre. A estas afirmaciones hace eco el Código Sacerdotal (Gen 6, 12-13), para quien la corrupción general de toda la carne motiva el castigo impuesto por Dios con el diluvio.

Aunque estos y otros textos que citaremos más adelante pudieran interpretarse quizá de la pecaminosidad del hombre debido a su ser creado, la insistencia con que los profetas acusan a Israel y describen su historia, no deja lugar a dudas de que tienen una noción depurada y estricta del pecado como rebelión y oposición a Dios y de su extensión general. La historia de Israel es una historia de pecado (Ez 23; Isa 1, 4; Cfr Isa 5, 7). El mismo profeta Isaías es consciente de su impureza y de su solidaridad con un pueblo impuro (Isa 6, 5); impureza que es un verdadero pecado, puesto que el ángel le purifica de su *pecado y de su iniquidad* (Isa 6, 7). Para Miqueas (7, 2) “el hombre piadoso ha desaparecido de la tierra: no hay ningún justo entre los hombres”. A quien hace eco Jeremías (5, 1) que se lamenta de no encontrar en Jerusalén un hombre que practique la justicia. La afirmación de I Re 8, 46: “no hay hombre que no peque” es frecuentemente ratificada por los sabios (Eccle 7, 20; Job 9, 2; 25, 4; Prov 20, 9) y los psalmistas (Ps 14, 2-3; 130, 3).

A veces, sin embargo, ciertos autores se glorían de su propia justicia (Ps 26), como Job que se declara inocente (Job 31); a pesar de todo, reconocen el propio pecado, al igual que los profetas que eran conscientes de su impureza (Isa 6, 7; Jer 1). Es, por tanto, natural entender la contraposición entre justos y malvados, tan frecuente en los libros sapienciales (en Prov 46 veces) en sentido relativo: son justos comparados con los impíos, aunque no haya que excluir cierto pietismo farisaico de algunos que se glorían de su fidelidad a la ley¹⁵.

¹⁴ J. SCHARBERT, o. c., 57-58.

¹⁵ A. GELIN, o. c., 41.

El pecado no es sólo común a todos los hombres, sino que también parece que atañe al hombre desde el primer momento de su existencia, incluso desde la concepción en el seno materno: "Yo en iniquidad nací y en pecado me concibió mi madre" (Ps 51, 7). Parece aquí que el pecado fuera congénital al hombre. Semejante proceso de remontar al comienzo de la existencia humana para sorprender el pecado, se advierte en el Ps 58, 4 en el que se dice a los jueces malvados: "Desde el seno se desviaron los impíos, se descarriaron desde el vientre los mentirosos". El mismo proceso se advierte en el II Isaías, que dirigiéndose a Israel, dice: "eres absolutamente infiel y te han llamado desleal desde el vientre de tu madre" (Isa 48, 8). En todos estos lugares se manifiesta el mismo proceso de remontar, bien a la primera existencia de Israel, del impío o del hombre en general¹⁶, para hacer la afirmación que ya desde entonces estaban sujetos al pecado. Ordinariamente se está de acuerdo en negar que el Ps 51, 7 ofrezca por sí solo base suficiente para construir la teoría del pecado, como heredado y transmitido por generación. Para los israelitas, las relaciones sexuales (Lev 15, 19-20), lo mismo que el parto (Lev 12, 2-3) ocasionaban impurezas rituales y posiblemente es a esto a lo que el autor alude y nada permite suponer que haya buscado una causa más profunda¹⁷. El autor, por otra parte, tiene una conciencia aguda del pecado, que sorprende continuamente en la existencia humana, y nada más natural que recurrir a la concepción y al nacimiento, donde ve el origen del pecado y de la naturaleza humana. En este caso, el texto aludiría a la fragilidad de la naturaleza del hombre, como causa y origen del pecado¹⁸. Bajo este punto de vista, este versículo está en armonía con un buen número de textos, que afirman que el origen del pecado está en la debilidad humana. Este es el sentido de la observación del J: "las inclinaciones del hombre son malas desde su juventud" (Gen 8, 21; cfr 6, 5). La debilidad del hombre es tal que no tiene nada de extraño que peque¹⁹.

¹⁶ Generalmente se excluye que el Ps. 51, 7 aluda a un caso particular, por ejemplo, que el autor haya sido concebido en adulterio. Se acepta que habla del hombre en general.

¹⁷ A.-M. DUBARLE, *Le péché originel dans l'Écriture*, Paris 1967, 2 ed., 21. Sobre este texto véase J. K. ZINK, "Uncleaness and Sin. A Study of Job XIV, 4 and Psalm LI, 7": *Vetus Testamentum* 17 (1967) 354-361.

¹⁸ K. CONDON, "The biblical doctrine of original Sin": *Irish Theological Quarterly* 34 (1967) 26-27.

¹⁹ H. HAAG, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre* (Stuttgarter Bibelstudien 10), Stuttgart 1967, 58, nota 67.

A la misma explicación recurre el autor del libro de Job (4, 17-19): “¿Puede el hombre ser justo ante Dios: un mortal puede ser puro ante su autor?”. Nótese el perfecto paralelismo entre las dos frases. Hay una especie de identificación entre la impureza por ser hombre y su injusticia. El autor da como supuesto que el hombre por ser tal, debido a su fragilidad no puede estar sin pecado ante Dios. Un poco más adelante (Job 14, 4) vuelve sobre la misma idea: “¿Quién puede sacar lo puro de lo impuro? Nadie”. Dada la fragilidad de la naturaleza humana, es inútil esperar que sea pura y justa.

Igualmente los Psalmistas son de la misma opinión. Dios perdona a los hombres “porque El sabe nuestra hechura, se acuerda de que somos polvo” (Ps 103, 13s). De hecho éste es el motivo al que recurren frecuentemente para implorar el perdón de sus culpas (Ps 22, 30; 78, 38-39; 89, 48; 90, 3). Finalmente, los sabios en los consejos que prodigan, suponen asimismo la debilidad de la naturaleza humana. Sus severas amonestaciones se dirigen principalmente a que el hombre esté atento a los movimientos de su corazón y se ejercite en el control de sí mismo (Prov 15, 10; 19, 18; 23, 3-14).

Los profetas generalmente profundizan más y sorprenden la raíz del pecado en el corazón del hombre. Particularmente Jeremías, que ha estudiado a fondo la perversión del hombre, ve en el corazón, el origen del pecado. “El corazón es más engañoso que cualquier otra cosa y es incurable. ¿Quién lo conoce? (Jer. 17, 9). El endurecimiento, que no es exclusivo de Israel, sino común a todas las naciones (Jer 3, 17) es la raíz de todos los pecados (Jer 7, 24; 9, 13; 11, 8; 13, 10) y crea una especie de segunda naturaleza, de la que es difícil liberarse: “¿Muda el cusita su piel o el leopardo sus pintas? ¡También vosotros podéis entonces hacer el bien, los acostumbrados a hacer el mal!” (Jer 13, 23).

Así pues, el A. T. prepara la doctrina de S. Pablo sobre la universalidad del pecado y ve generalmente en la debilidad humana el origen de esta triste experiencia.

3. *Solidaridad en el pecado*²⁰.—Hemos señalado anteriormente el

²⁰ Sobre la solidaridad o relación entre el individuo y la comunidad, que ha recibido el nombre de “personalidad corporativa” (*corporate personality*), véase, H. W. ROBINSON, “The Hebrew Conception of corporate personality”: *Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 66, Berlin 1936, 49-62; J. de FRAINE, *Adam et son lignage*, Bruges 1959; J. SCHARBERT, *Solidarität im Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt*, Bonn 1958; Id., *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient*, Freiburg 1964.

carácter comunitario de la ética israelita, que le viene de su pasado nómada. Esta concepción comunitaria de la vida ha impregnado la noción de pecado. El lazo de sangre real o ficticio crea una solidaridad entre los miembros de la tribu²¹. La salud, el bienestar, la prosperidad, la bendición de Dios son un patrimonio común en el que participa el individuo, siempre que guarde las normas que regulan la vida común. De este modo la vida del clan está regida por la ley de solidaridad, tanto para el bien como para el mal.

Desde nuestro punto de vista es oportuno señalar el papel que juega el individuo culpable en el seno de la comunidad. Es una convicción profunda de los autores bíblicos que una calamidad puede alcanzar a todo el grupo por el pecado de un individuo. Como, por otra parte, no se distingue entre el pecado, la culpabilidad y el castigo, se da a veces el caso de que una comunidad se declara culpable por la falta de un individuo, o simplemente que la comunidad carga con el castigo de un crimen cometido por un individuo. Los ejemplos son numerosos en este sentido. Basta citar el caso de Akan, donde todo el pueblo "viola la alianza" por la falta de una persona y es causa de un castigo para todo el grupo (Jos 7, 11). El caso de Abimelek es elocuente. El pecado de un solo individuo habría podido comunicarse a todos los ciudadanos (Gen 26, 10). En estos casos parece que la culpa de un individuo pasa a un grupo. Otras veces y es lo más frecuente, se afirma simplemente que la culpa de un individuo desencadena el castigo de una comunidad. Así, el pecado de David haciendo el censo del pueblo ocasiona una peste mortal (II Sam 24, 1-7). Achaz, por su falta de fe, es responsable del castigo que va a venir sobre Judá (Isa 7, 17).

La legislación israelítica manifiesta esta misma mentalidad. La acción culpable de un individuo ejerce una influencia nefasta sobre todos los miembros del grupo, y tal individuo debe ser extirpado de en medio del pueblo. De lo contrario, todo el grupo quedaría bajo la maldición o la desgracia que una acción mala desencadena (Gen 17, 14; Ex 12, 15; Lev 7, 20; 17, 4.9.14, etc.).

No solamente hay solidaridad entre contemporáneos, sino también entre generaciones sucesivas. El clan no es una sucesión de seres vivos, sino que en cualquier tiempo se presenta como una unidad orgánica y concreta, en la que están integrados los antepasados y los futuros des-

²¹ R. de VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Paris 1958, I, 26.

cientientes. La conocida frase, diversas veces repetida de Ex 34, 6s (Cfr Ex 20, 5s; Num 14, 17s; Deut 5, 9s; Jer 32, 18s): “Yahvé, Yahvé, Dios piadoso y misericordioso, tardo para la ira y grande en gracia y fidelidad... pero que nada deja impune, antes bien castiga la iniquidad de los padres en los hijos y en los hijos de los hijos, hasta la tercera y cuarta generación”, manifiesta claramente la mentalidad de que existe un lazo de unión entre las generaciones sucesivas: Dios investiga rigurosamente la descendencia para ver si los hijos son tan malos como los padres, y en el caso de que los encuentre culpables, los castiga, aunque tenga que esperar muchas generaciones²².

Es opinión diversas veces repetida en la Biblia de que el destierro ha venido por la acumulación de los pecados de los antepasados y de los presentes. Lev 26, 39: “A causa de la iniquidad de sus padres perecerán como ellos” (Cfr. Jer 9, 13; 16, 11). A este texto hace eco Isaías (14, 20): “Preparad a sus hijos para la matanza, a causa de la iniquidad de sus padres”. Las acusaciones de los profetas contienen frecuentemente una retrospectiva histórica en la que presentan el pasado de Israel como una historia de pecado, cuyo resultado es el Israel de hoy, que obra peor que sus antepasados, y de ahí que el juicio sea inevitable (Jer 2, 2-8; 7, 25-26; 11, 10; 16, 10-13; Ez 16; 20)²³.

Cuán arraigada estaba esta mentalidad lo manifiesta la sentencia de Lam 5, 7: “Pecaron nuestros padres y ya no existen y nosotros cargamos con sus iniquidades”. Voces se elevarán contra esta manera de pensar que el pueblo había recogido y transmitía en un proverbio: “los padres comieron agraces y los hijos tienen la dentera” (Jer 31, 29; Ez 18, 20), pero el principio de solidaridad seguirá manteniéndose hasta los mismos albores del cristianismo (Sab 3, 11-12; 4, 3; Eccli 41, 7).

Si la solidaridad de la raza fue un principio fundamental de los israelitas, se nota, sin embargo, una tendencia hacia el individualismo, constatable en el Deuteronomio que implanta la sanción individual por parte del juez humano (Deut 24, 10.16), aunque conserve el principio de la retribución colectiva por parte de Dios (Deut 5, 9; 7, 9; 11, 5-6), en la crítica anteriormente citada de los profetas Jeremías y Ezequiel y en la doctrina de los sabios, que insisten en la responsabilidad personal²⁴.

²² Ha sido J. SCHARBERT quien ha probado que éste es el sentido de la frase, véase “Formgeschichte und Exegese von Ex. 34, 6s und seiner Parallelen”: *Biblica* 38 (1957) 130-150.

²³ J. de FRAINE, o. c., 88-92; J. SCHARBERT, *Solidarität...*, 210s.

²⁴ J. HEMPEL, o. c., 32-93.

El A. T., sin embargo, nunca llegó a elaborar una síntesis entre estas dos mentalidades opuestas, que coexistieron a lo largo de la historia de Israel, aunque a partir del destierro la responsabilidad personal gana cada vez más terreno. El mismo A. T. manifiesta, pues, vacilaciones en cuanto al principio de solidaridad, que en gran parte debe juzgarse como un resto de concepciones atávicas, y por tanto vehículo de la palabra de Dios, y no contenido de la revelación misma. Si por otra parte, es una convicción del A. T. que hay continuidad entre las generaciones, es debido a que "el pecado se objetiviza en estructuras sociales, en sistema de valores, en ideologías, en tradiciones, en costumbres, en comportamientos colectivos, en mentalidad común para todos los individuos de una sociedad"²⁵. Se puede, pues, decir que el pecado de los antepasados condiciona la conducta de los descendientes, pero concluir a una transmisión hereditaria es dar un paso en falso, puesto que en todo caso la solidaridad supone las culpas actuales de los contemporáneos. Mediante estos pecados ellos se solidarizan con el de sus antepasados.

II. EL PECADO ORIGINAL ORIGINANTE U ORIGEN DEL PECADO.

Cuando el A. T. habla del pecado, centra más su interés en calificar y describir la acción y determinar sus consecuencias que en especular sobre su origen. Y cuando esto último ocurre, ordinariamente recurren a la debilidad natural del hombre, que crea un terreno favorable para el pecado, como hemos visto antes. Los profetas, particularmente Jeremías, acuden a la obstinación o endurecimiento del corazón, creado por la costumbre de pecar; esto mismo hacen los sabios: "La necesidad está ligada al corazón del niño. La vara de la corrección la apartará de él" (Prov 22, 15). Sólo un autor no se ha contentado con esta explicación y ha buscado más profundamente la causa del mal: es el autor de Gen 2-3.

A) EL RELATO DEL J. (GEN 2-3).—Estos dos capítulos se atribuyen al J, que escribió en la época salomónica, ciertamente antes de la catástrofe del Reino del Norte (a. 721)²⁶.

²⁵ A. GELIN, *o. c.*, 37-38.

²⁶ O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1956, 2 ed., 298. No comprendemos los argumentos de M. GUERRA, "La narración del pecado

Su ensayo es extremadamente singular. Se constata, en efecto, que es un relato totalmente aislado en el A. T.²⁷ Su singularidad no sólo se manifiesta en el hecho de que nadie fuera de él ha buscado una causa más profunda del mal, sino también en que de hecho ningún autor bíblico denota conocer Gen 2-3, si exceptuamos el Sirácida y la Sabiduría, dos libros compuestos muy tardíamente. De esto se sigue, como muy bien nota N. Lohfink, que el contenido de Gen 2-3 no constituyó para los israelitas, objeto de fe vivida, sino pura especulación teológica, que muy poca influencia ejerció en la fe de Israel²⁸.

Ante la dificultad de interpretación que ofrece un texto aislado y solitario, la pregunta fundamental que se hace el exégeta es la siguiente: ¿Cuál es la intención didáctica del autor? o lo que es lo mismo, ¿por qué compuso este relato? Para responder a estas preguntas, el único medio que tenemos es el texto y su forma literaria.

1. *Carácter mitológico.*—Que el autor de Gen 2-3 ha empleado en su relato muchos elementos mitológicos, es hoy francamente reconocido por un gran número de autores²⁹. Si hasta hace poco tiempo había cierta desconfianza y cierta reserva a dar esta etiqueta a Gen 2-3³⁰, era debido al concepto racionalista y depreciativo del mito, que evoca espontáneamente una composición imaginativa, falsa, propia de la edad prelógica

original, un mito etiológico y parenético": *Burgense* 8 (1967) 58 que afirma que el cap. 3 del Gen. fue redactado en torno al destierro de Babilonia. El silencio que se observa de estos capítulos puede admitir otras explicaciones. Nosotros preguntáramos más bien si en tal época era posible que un autor escribiera Gen. 2-3; tenemos, en efecto, de este tiempo el Código Sacerdotal, y no ha retenido Gen. 2-3.

²⁷ Todos los autores señalan esta característica en Gen 2-3. Cfr. H. RENCKENS, *Así pensaba Israel. Creación, Paraíso y pecado original según Gen. 1-3*, Madrid 1960, 192-193; N. LOHFINK, "Die Erzählung von Sündenfall": *Das Siegeslied am Schilfmeer*, Frankfurt-Main 1966, 81; H. HAAG, *o. c.*, 58; K. KONDON, *o. c.*, 22.

²⁸ N. LOHFINK, *o. c.*, 81; J. SCHARBERT (*Prolegomena...* 18-19, 79, 92) intenta en cierto modo probar lo contrario, pero no lo consigue. Véase a este respecto la nota crítica de N. LOHFINK, *Biblica* 49 (1968) 566.

²⁹ J. L. MCKENZIE, "Myth and the Old Testament": *Catholic Biblical Quarterly* 21 (1959) 265-282; H. CAZELLES, "Mythe et l'Ancien Testament": *DBS* VI, 246s.; C. WESTERMANN, *Genesis* (Biblicher Kommentar), Neukirchen-Vluyn 1966, 26 ss.; A. IBÁÑEZ ARANA, "Los mitos de los orígenes en la Biblia": *Lumen* 16 (1967) 407; K. KONDON, *o. c.*, 25; M. GUERRA, *o. c.*, 51-54; P. GRELOT, *Reflexions sur le problème du péché originel*, Paris 1968, 38-45; G. VELLA, "El Capitulo III della Genesi e il peccato originale": *Rassegna di Teologia* 10 (1969) 85-86; O. LORETZ, *Schöpfung und Mythos. Mensch und Welt nach den Anfangskapiteln der Genesis* (Suttgarter Bibelstudien 32), Suttgart 1968, 120.

³⁰ Véanse en CAZELLES (*DBS* VI, 246) las citas de autores como GUNKEL, BEA, EISSFELDT, quienes negaban la existencia de mitos en el A. T.

de la humanidad. Sin embargo, los estudios de los modernos etnólogos han modificado profundamente el concepto del mito⁸¹.

El mito no es un producto de la fantasía, sino de una facultad de intuición, que aprehende las realidades invisibles o transcendentales, hechos o sucesos que están fuera de nuestro mundo empírico. El mito presenta estas realidades intuitas en una forma estructurada, concreta y pintoresca, donde el hombre y Dios juegan cada uno su papel y donde se transpone en categorías propias del hombre (espacio y tiempo) lo que no es más que intuición de nuestra experiencia. La mente que ha creado el mito no es la filosófica, sino el hombre con todos sus sentimientos, inspiración e inteligencia, y así ha plasmado en un drama vivo la imagen del mundo y los hechos de su experiencia religiosa. El mito cuenta cómo una realidad comenzó a existir, realidad que todavía hoy continúa; e indicando cómo algo comenzó a existir, se concreta asimismo el sentido y finalidad de tal realidad. Lo ordinario del mito es que trate de explicar una condición que se repite siempre y que se atribuye a una historia contingente⁸². No se trata de sucesos históricos reales, que acaecieron una vez, sino de un mensaje, un *logos*, una verdad que vale para todos los tiempos. Así se ve por qué en cierto sentido era necesario que el autor bíblico empleara el género mítico; sólo este género le daba la posibilidad de exponer ciertas verdades de valor perenne en los albores del mundo, verdades que el mitógrafo no puede probar con documentos históricos.

Recientemente O. Eissfeldt ha propuesto llamar a Gen 1-11, relatos *acrónicos*, pues se trata de verdades atemporales, anhistóricas, valederas para todos los tiempos⁸³. Ciertamente sería un abuso manifiesto del término *histórico*, aplicarlo a Gen 2-3⁸⁴.

La existencia de elementos mitológicos en el relato de J no puede negarse. En Ez 28, 1-19, el profeta emplea el mismo mito en una diatriba contra el príncipe de Tiro. Se encuentran aquí los mismos motivos: estado de felicidad primitiva, demora del hombre en el jardín del Edén, el jardín de Dios, una caída de su estado primitivo debido a la ambición, caída que lleva consigo la expulsión del jardín de Dios, y naturalmente

⁸¹ Una visión panorámica revalorizadora del mito puede verse en J. L. MC KENZIE, *o. c.*, o en J. HENNINGER, "Mythe": DBS VI, 225-246.

⁸² A. M. DUBARLE, *o. c.*, 47.

⁸³ O. EISSFELDT, "Achronische, anachronische, synchronische Elemente in der Genesis": *Jahrbuch ex Oriente Lux*, XVII 1963-1964, 148-164, citado por R. de VAUX, *Revue Biblique* 74 (1967) 284.

⁸⁴ R. de VAUX, *Revue Biblique* 74 (1967) 294.

la muerte. La comparación entre los dos relatos manifiesta que Gen 2-3 es más modesto, y en Ez 28 se encuentra el mito en su forma más primitiva³⁵.

No tenemos un relato extrabíblico paralelo a Gen 2-3, ni tampoco se encontrará, debido a que el autor bíblico ha elaborado varios mitos pertenecientes a diversas estructuras; pero los elementos de Gen 2-3, como la creación del hombre del barro, el paraíso, el árbol de la vida, el papel de la serpiente, el ser como dioses, la expulsión del paraíso, los querubines, etc., son formas tomadas de la mitología, donde se encuentran con la misma problemática³⁶.

Siendo, pues, cierto que el género literario adoptado por el J es el mitológico, la cuestión importante es percibir su mensaje. Dado que el mito proclama únicamente un suceso simbólico y fuera de su significado no existe realidad alguna³⁷, nos es obligado admitir que Gen 2-3 no nos da ninguna noticia histórica ni ningún conocimiento científico sobre el estado primitivo del primer hombre. Como, por otra parte, el mito hunde sus raíces en la experiencia religiosa y proclama una verdad valedera para todos los tiempos, debemos aceptar que Gen 2-3 intenta exponer la experiencia del pecado humano y sus consecuencias; en definitiva, un hecho de aplicación universal: el hombre que peca frecuentemente y se rebela contra Dios³⁸.

En verdad tal punto doctrinal es de suma importancia, puesto que el mito de Gen 2-3 enseña así que el pecado es algo contingente en la historia humana, es decir, que el pecado proviene de la libertad humana. El mal no procede de la constitución misma de la naturaleza, ni de la voluntad arbitraria de un dios, sino de la decisión del hombre.

Este hecho de experiencia universal, el pecado, es aquí presentado desde el punto de vista israelítico. El Dios de Gen 2-3 es Yahvé, el Dios de los israelitas. El pecado del hombre es una falta contra este Dios, que el hombre comete, seducido por la serpiente. Ahora bien, no debe caber duda alguna de que la serpiente es aquí el símbolo de los cultos de la

³⁵ Sobre este oráculo véase W. ZIMMERLI, *Ezechiel* (Biblischer Kommentar), Neukirchen-Vluyn 1956, 662.

³⁶ Una breve comparación entre los mitos orientales y la Biblia véase en A. IBÁÑEZ ARANA, *a. c.*, 398-405; H. CAZELLES, *a. c.*, 252-261. La comparación entre Gen. 2-3 y el poema de Gilgamesh, en J. ERRANDONEA, *Edén y Paraíso. Fondo cultural mesopotámico en el relato bíblico de la Creación*, Madrid 1966.

³⁷ H. SCHLIER (*Hochland*, XLVIII, 1955-1956, 206) citado por J. HENNIN-GER, *a. c.*, 245.

³⁸ N. LOHFINK, *a. c.*, 94; P. GRELOT, *o. c.*, 54.

fertilidad³⁹. Estos constituyeron la gran tentación que amenazó con ahogar la fe Yahvista, como sabemos por Oseas, Jeremías, Ezequiel y la literatura deuteronomista. Así, pues, el gran pecado de Israel en su historia sirve para describir el pecado de la humanidad⁴⁰. De este modo el autor tiene una finalidad parenética y pastoral: describiendo el pecado de la humanidad con los colores de los cultos de la fertilidad propina un buen antídoto al mal que padece Israel.

La conclusión que se impone es la siguiente: Gen 2-3 no da noticias históricas ni sobre el estado primitivo ni sobre el primer pecado, sino que se trata simplemente de una interpretación teológica, construida merced a la fe de Israel, de la experiencia que tiene el hombre del pecado, del que se dice que proviene de la libertad humana, y lleva consigo la separación de Dios.

Hay otro punto que debe tenerse en cuenta. Quien emplea el género mítico tiene una finalidad etiológica e intenta explicar por qué las cosas son así y no de otra manera. Que esta finalidad está presente en Gen 2-3 no cabe duda alguna, toda vez que su atención se centra en el dolor, la muerte, el trabajo costoso, de cuyas realidades intenta dar el motivo. Esta intención etiológica es también frecuente en otros mitos extrabíblicos. Conforme a la mentalidad mítica, que atribuye a una historia contingente las realidades y experiencias humanas, el J atribuye también al pecado determinadas consecuencias, como el dolor, el trabajo, la privación de la amistad con Dios, etc. Este punto nos lleva a tratar de otra característica de Gen 2-3.

2. *Reflexión sapiencial.*—Los estudios de estos últimos diez años⁴¹ han revelado que el J ha permeado su relato de temas sapienciales. El problema del bien y del mal, del bienestar y la desgracia, la vida y la muerte, la condición humana, la astucia, la tentación, la conciencia culpable son todos motivos que cautivan la atención de los sabios. Este ambiente sapiencial permite afirmar que nos encontramos aquí con un ensayo de teología reflexiva, en el que la fe de Israel trata de dar solu-

³⁹ F. HVIDBERG, "The Canaanitic Background of Gen I-III": *Vetus Testamentum* 10 (1960) 285-294.

⁴⁰ O. LORETZ, o. c., 121-122.

⁴¹ A.-M. DUBARLE, *Les Sages d'Israel*, Paris 1947; ID., *Le péché originel dans l'Écriture*, Paris 1967, 39-74; H. RENCKENS, o. c., 175 196; L. ALONSO SCHOEKEL, "Motivos sapienciales y de Alianza en Gen. 2-3": *Biblica* 43 (1962) 295-315; N. LOHFINK, "Genesis 2f. als "geschichtliche Aetiologie": *Scholastik* 38 (1963) 321-334.

ciones a los problemas prácticos que presenta la vida, sobre todo, la experiencia del dolor.

Además, el autor se ha servido del esquema clásico de la Alianza para exponer en un relato sus reflexiones y las soluciones que su fe le daba ⁴². Hay un esquema de la Alianza que se articula en varios tiempos: Iniciativa divina, es decir, Dios concede favores; Dios impone las cláusulas de la Alianza; el hombre las quebranta; Dios le castiga y le reconcilia consigo. A poco que se observe, se nota inmediatamente, que el J ha seguido en su relato el esquema clásico de la Historia de la Salvación.

El autor del relato, pues, se sirve de la teología israelítica, de su fe para interpretar la condición humana. Su fe le indicaba que la desgracia, los males que el pueblo padecía, la separación de Dios tenían su origen en el quebrantamiento de las cláusulas de la Alianza y no en Dios que favorecía continuamente al pueblo. Guiado por esta fe, que nosotros no podemos en todos sus puntos aceptar, el J da la misma explicación del mal y del estado de maldición en el que se halla sumida la humanidad: todo ello es debido al pecado. De nuevo observamos aquí, que el J describiendo el pecado del primer hombre, en realidad, describe la experiencia de todo pecado.

Pero, ¿por qué habla de un primer pecado, cometido por una pareja singular?

3. *Mentalidad de clan del J* ⁴³.—Israel conservó de su pasado una mentalidad que pudiéramos llamar propia de clan, según la cual el individuo estaba absorbido por la comunidad, a través de la cual recibe su bienestar como su desgracia. En grupos nómadas o procedentes del nomadismo, es fuerte esta conciencia de solidaridad entre los miembros, ya que es inconcebible que un individuo pueda vivir sin estar integrado en un grupo. El clan está dirigido por un jefe y se consideran todos parientes, descendientes de un padre común. Cuando un grupo entra en relaciones con otro y se llegan a integrar los dos, esto se expresa de una manera genealógica, haciendo derivar a los dos grupos de un mismo progenitor. Las listas genealógicas manifiestan así las relaciones sociológicas y geográficas tanto como las biológicas. Debido a la profunda solidaridad que domina a todos los miembros, sean pasados, presentes

⁴² Sobre este tema véase, L. ALONSO-SCOEKEL, *a. c.*, 305-309.

⁴³ Una buena y breve exposición de esta mentalidad en J. SCHARBERT, *Prolegomena...* 31-44.

o futuros, apenas se diferencia entre el antepasado común y la tribu actual.

De aquí brota otra característica propia de la mentalidad de clan. Las experiencias, costumbres, ritos, defectos, etc., se explican recurriendo al antepasado, al cual se le atribuye una acción que explica el uso actual. Esto es lo que se llama mentalidad etiológica. Por fin, a veces, se le atribuyen al antepasado cualidades, acciones, etc., que sirven para diseñar la imagen típica de la tribu, de la que el personaje es progenitor.

Que el J está imbuído de esta mentalidad genealógica, etiológica y tipológica, propia del clan, es cosa clarísima.

En el capítulo 10 del Gen hace derivar a todos los pueblos conocidos de un antepasado común que lleva su nombre. Así, los egipcios descienden de un hombre que se llamaba Egipto; los arameos, de un tal Aram; los cananeos, de un tal Canaan. Nada, pues, tiene de extraño que conciba a toda la humanidad, como un gran clan, cuyo antepasado Adán (= hombre) lleva el nombre del grupo.

Igualmente, el J atribuye a una acción del antepasado una situación actual. Los Cainitas o Kenitas viven errantes en el desierto, a causa de un crimen cometido por su antepasado (Gen 4). Las tribus de Simeón y Leví han desaparecido en castigo de una falta de su antepasado (Gen 34; 35, 22). Los israelitas no comen el tendón de la articulación del muslo, debido a una experiencia vivida por el antepasado Jacob (Gen 32, 26-33). Nada, pues tiene de particular que el autor atribuya a una mala acción del antepasado común a toda la humanidad las experiencias dolorosas de la existencia del hombre.

Finalmente Adán puede ser simplemente tipo de todos los hombres, como Cam- Canaan es tipo de los libertinos cananeos (Gen 9, 20-25).

4. *Valoración del relato del J.*—Por varios caminos hemos llegado a concluir que Gen 2-3 describe la experiencia de todos los hombres, o lo que es lo mismo, caracterizando a Adán, en realidad, el autor describe la experiencia común del hombre que peca: Adán es tipo de la humanidad. Esto lo exige el lenguaje mitológico, la reflexión sapiencial que medita sobre la conducta humana y la mentalidad de clan propia del hombre que piensa solidariamente.

Un segundo punto es importante: no es sólo la experiencia de todo pecado lo que él describe, sino que también quiere decir que el pecado

es algo contingente, es decir, el mal en el mundo no se debe a que haya dos principios uno bueno y otro malo, o que el hombre esté constitutivamente mal hecho, sino que brota de la libertad humana, como un efecto de la rebelión humana contra Dios. A esta adquisición el autor ha llegado a través de la experiencia religiosa vivida por Israel, como señalábamos antes. La diferencia precisamente entre Gen 2-3 y los relatos extrabíblicos de los orígenes se nota en este punto: mientras en estos últimos, el mal se explica por un accidente o por un fato a nivel cosmogónico, para el J el mal brota de un acto libre del hombre⁴⁴. Es aquí donde hay que ver la interpretación israelítica dada al mito.

Apenas se puede sacar más de Gen 2-3 a favor de la doctrina del pecado original. La mentalidad de clan, que es la base del relato, no podemos secundarla completamente. Es evidente el artificio. Nada nos obliga a admitir que los egipcios descendan de un tal Egipto, y por tanto tampoco nadie nos obliga a creer que todos los hombres provienen de Adán (= el hombre). Como por otra parte, el mito hace derivar de una historia contingente las experiencias de la vida, en vez de aceptarlas como condiciones de la naturaleza humana, es muy posible que el autor pensara que el dolor del parto, el trabajo, etc., sean efecto del pecado primero de la humanidad, pero nada nos obliga a admitirlo, pues el mito no da conocimientos naturales.

Un tercer punto conviene señalar. El J en su historia primitiva dibuja a grandes rasgos la progresión del mal en la humanidad. Después del primer pecado sigue una larga serie, el fratricidio de Caín, la poligamia y venganza de Lamek, hasta llegar a la constatación de Gen 6, 5: "Vio Yahvé que la maldad del hombre sobre la tierra era grande, y que todo el objeto de sus pensamientos de su corazón eran siempre el mal". Después del diluvio, el pecado sigue su marcha triunfante, como lo demuestra el episodio de Cam-Canaan (Gen 9, 18-28), la torre de Babel (11, 1-9). Mediante estos relatos típicos y paradigmáticos, el J ha conseguido exponer el progreso del mal en la humanidad y el abandono en que yace por parte de Dios, del que no podrá salir, si no es por la generosa intervención de Yahvé, que elige a Abrahán (Gen 12, 1-3). Aquí comienza la etapa de la bendición y de la vida, a la que todos pueden participar, en tanto se hagan solidarios del clan de Abrahán. Al lado, pues, de la mal-

⁴⁴ P. GRELOT, *Réflexions...* 38-45; N. LOHFINH, "Die Erzählung von Sündenfall": *Das Siegeslied am Schilfmeer*, Frankfurt-Main 1966, 83-89.

dición y del mal, que arrancan del pecado, hay una bendición que comienza con Abrahán y se extenderá a todos los pueblos.

B) EL PECADO ORIGINAL DE ISRAEL ⁴⁵.—Sin podernos explicar el motivo ⁴⁶, el relato del J no encontró continuadores; ni siquiera parece haber sido conocido por los autores posteriores, sino es muy tardíamente.

Sin embargo, la reflexión sobre el origen del pecado toma otra dirección. Los profetas e historiadores de Israel buscarán el origen del pecado de Israel, no del hombre en cuanto tal, como lo había hecho el J.

Estos autores se encuentran con un pueblo pecador, infiel a la Alianza y dominado por el sincretismo religioso. Llevados por su celo divino, vituperaban crudamente los defectos de sus contemporáneos y profundizando en el mal, retroceden a los antepasados, en quienes ya encuentran los síntomas de degradación y de infidelidad a los favores divinos.

Así, Oseas retrocede hasta Jacob, padre del pueblo, que ya fue un ladrón e impostor (Os 12, 4-13), a la apostasía de Baal-Peor, pecado cometido en vísperas de la entrada en Palestina (Os 9, 10 que alude a Num 25, 1-4), al crimen de Guibea (Os 5, 9 y 10, 9 que aluden a Jue 19). El recuerdo de estas culpas antiguas se une a la enumeración de los pecados presentes (Os 4; 6, 7-10) que hoy soportan y que deben expiar.

También a Jacob recurre el II Isaías, durante el destierro: "Tu primer padre pecó y tus representantes me han sido infieles... Por esto entregué a Jacob al anatema y a Israel a los oprobios" (Isa 43, 27).

Igualmente Jeremías encuentra el pecado en los orígenes de Israel. Después de la salida de Egipto, pasó un tiempo en que Israel fue fiel a su Dios: era el tiempo de la juventud; pero "ya desde antiguo quebrantaste tu yugo y rompiste tus ligaduras y dijiste: no serviré más" (Jer 2, 20). Ya los antepasados se alejaron de Dios antes de entrar en la tierra prometida. A este don de Dios de la posesión de la tierra, respondieron los antepasados con la idolatría (Jer 2, 5-8), a cuyo pecado han vuelto los contemporáneos del profeta (Jer 11, 10). Incluso estos son peores que sus padres.

⁴⁵ Sobre lo tratado en este párrafo, véase A.-M. DUBARLE, *La péché originel...* 25-34, y sobre todo J. SCHARBERT, *Prolegomena...* 78-93.

⁴⁶ No es fácil comprender por qué estos capítulos 2-3 del Génesis no fueron citados por los autores posteriores. Quizá el motivo sea el apuntado por R. RENDTORFF, "Genesis 8, 21 und die Urgeschichte des Jahwisten": *Kerygma und Dogma* 7 (1961) 76: Gen. 2-3 recoge tradiciones extrabíblicas y en un momento en que los círculos proféticos empeñaron una guerra sin cuartel contra el sincretismo, no parecía muy ortodoxo recurrir a estas tradiciones un tanto equívocas.

Muy gráfico es Ezequiel: "Mira, todo proverbista hará un proverbio tocante a ti, diciendo: cual la madre, tal la hija. Eres digna hija de tu madre... vuestra madre era una hitita y vuestro padre un amorreo" (Ez 16, 44-45). El origen sincretista del pueblo explica la tendencia sincretista que siente Israel a la idolatría.

Conviene notar que este recurso a culpas antiguas no se hace con la intención de excusar a sus contemporáneos, sino que lo que intentan los profetas es poner en claro que tal continuidad en el pecado no puede quedar impune.

El E, compuesto hacia el siglo VIII y procedente del Reino del Norte, encuentra el pecado original de Israel en la apostasía cometida inmediatamente después de la alianza en el Sinaí con el becerro de oro. Esta apostasía es el pecado prototipo de Israel que explica la instauración de los becerros en Betel y Dan (Ex 32 y I Re 12, 25). También el Deuteronomio recuerda la apostasía del Sinaí, como el pecado primitivo de Israel (Deut 9, 7-21), al cual siguieron otros pecados (Deut 9, 22-23).

Finalmente, el Deuteronomista, escribiendo durante el destierro, se pregunta cómo ha podido llegarse a esta situación y la respuesta la encuentra en la historia. Desde un punto de vista religioso interpreta el material disponible y encuentra un sinfín de infidelidades en todas las épocas. La primera la encuentra ya en Qades en el intento fallido de ataque a Canaán por el Sur (Deut 1). Después sigue un período en que Israel se mostró fiel a su Dios (Deut 2-4). Pero una vez tomada la Palestina, las infidelidades se suceden continuamente. El esquema adoptado en el libro de los Jueces nos presenta frecuentes apostasías a las repetidas intervenciones salvíficas de Yahvé. La erección de los becerros de oro por Jeroboam (I Re 14, 8ss) es como un pecado original, que es continuado y ratificado por todos los reyes de Israel. También Judá perpetró semejante apostasía bajo Manasés (I Re 17, 19s). Del peso de tanta iniquidad es consciente el rey Josías: "Grande y ardiente debe ser la cólera de Yahvé contra nosotros, porque no escucharon nuestros padres las palabras de este libro a fin de cumplir todo lo que está escrito para nosotros" (II Re 22, 13). Sin embargo, ya es tarde: "Así habla Yahvé: He aquí que voy a hacer el mal sobre este lugar y sobre todos sus moradores... porque me han abandonado y han quemado perfumes a dioses extranjeros" (II Re 22, 16-17).

En resumen, todos buscan en el pasado el pecado prototipo y pri-

mitivo de Israel, que explique el mal desencadenado y sus consecuencias. Cada autor lo ha descrito de diferentes maneras, pero todos ellos creen que al favor divino ya en el pasado el pueblo respondió con la infidelidad y la apostasía. Ya encontramos aquí un primer contacto con el J. Todos ellos afirman que primero fue la relación amical con Dios, el bienestar, el tiempo de la juventud. Es el hombre o Israel que se separa de Dios, complicando así sus relaciones con El.

¿Qué valor tienen estas afirmaciones? En primer lugar, este pecado del pasado, que el J busca en la edad primitiva de la humanidad y los profetas y escritores en el período primitivo de Israel tiene el carácter de prototipo. Claro está este aspecto en el Deuteronomista, que en Deut 1 describe el primer pecado y en Deut 2-4, un período en que Israel fue fiel a Dios. Ambos momentos son modelos o tipos que el autor presenta a sus contemporáneos como ejemplos típicos.

En los textos citados, además, es clara la suposición de que las culpas pasadas condicionan en cierto modo la conducta de sus contemporáneos. Son en definitiva conscientes de la experiencia: cual madre, tal la hija, como dice Ezequiel; y es que el pecado crea una atmósfera, unas estructuras o instituciones (recuérdese los becerros de Betel y Dan) que inducen al pecado, o condicionan, o sitúan al hombre en un ambiente propicio al pecado. No se debe olvidar que en los textos citados, los profetas recuerdan también los pecados actuales de sus contemporáneos, mediante los cuales ellos continúan la mala conducta de sus antepasados. Este punto no conviene olvidarlo en una elaboración de la doctrina del pecado original.

C) DOCTRINA DE P EN TORNO A LA IRRUPCIÓN DEL PECADO EN EL MUNDO.—Durante el destierro, en una situación delicada, la escuela sacerdotal, para salvaguardar las tradiciones religiosas de Israel, compone un ensayo de historia general, donde integra las instituciones religiosas y culturales. El esquema de su historia tiende hacia Israel, depositario del verdadero culto. Por eso, en cada escalón reduce cada vez más su mirada. Este autor conoce a sus predecesores: el J, el E y el D; usa sus tradiciones y dispone de otras nuevas. Con frecuencia las interpreta y se separa de ellas, no por arbitrariedad, sino con el fin de adaptar las antiguas tradiciones al desarrollo que la revelación ha alcanzado en su tiempo.

Limitándonos concretamente a nuestro tema, P manifiesta una con-

cepción muy distinta de la del J. Si para este último, la historia primitiva era un período de maldad y desgracia para la humanidad, que concluye con la catástrofe del diluvio y la amarga constatación de Gen 8, 21⁴⁷, para P, en cambio, la historia primitiva parece ser un período ideal. La narración de la creación culmina con la aprobación solemne de que todo estaba muy bien (Gen 1, 31). De Adán, y a través de Set —único hijo mencionado— parte una genealogía compuesta de hombres piadosos que termina con Noé (Gen 5). P no conoce una genealogía pecadora y mala, y ningún síntoma permite suponer que el mal exista⁴⁸. El autor, dispone luego de la narración del diluvio, catástrofe que fue causada por el mal que dilagaba en la humanidad. De ahí que anteponga la observación siguiente, que no debe limitarse sólo al hombre: “la tierra entera se había corrompido en la presencia de Dios y estaba llena de violencias. El fin de toda carne viene ante mí, porque la tierra está llena de violencias por culpa de ellos” (Gen 6, 11-13). Esta constatación está abiertamente en oposición con la sentencia de Gen 1, 31. La maldad existente amenaza con provocar la vuelta al caos primitivo; y de hecho, según esta tradición, el diluvio es dibujado como un retorno al caos (Gen 6, 17; 7, 11).

El autor sacerdotal no se pregunta sobre el origen del mal, sino que se contenta con constatar su existencia. Pero, ¿de qué mal se trata? L. van den Winngaert⁴⁹, apoyándose en la tesis de Koch⁵⁰ ha probado con suficiente seguridad que P tiene diversas concepciones del pecado, conforme al diverso estadio de la revelación en el que el mal ocurre. Sólo después del Sinaí, emplea los términos comunes para designar el pecado como *ht'* y *'wn*. Antes del capítulo 25 del Exodo, sólo empieza *hms* (Gen 6, 11-13), término eminentemente profético (ocurre 26 veces en los profetas), y que significa la violación de los derechos de los de-

⁴⁷ Cfr. R. RENDTORFF, *o. c.*, 75.

⁴⁸ Con frecuencia se ha indicado que el decrecimiento de la edad de los Patriarcas de la lista genealógica de P (Gen. 5) era el medio de que se valía este autor para exponer el progreso del mal. cfr. G. von RAD, *Die priesterschrift im Hexateuch*, Stuttgart 1934, 171; A.-M. DUBARLE, *Le péché originel dans l'Écriture*, Paris 1967, 72.

Sin embargo, H. HAAG (*o. c.*, 44, nota 34) ha probado que tal indicio en realidad no existe. Por su parte L. van den WIJNGAERT, “Die Sünde in der priesterschriftlichen Urgeschichte”: *Theologie und Philosophie* 43. 1968, 36-37, comparando las listas sacerdotales con las listas sumerias de los héroes prediluvianos, ha ratificado la opinión de H. HAAG.

⁴⁹ L. van den WIJNGAERT, *o. c.*, 49-50.

⁵⁰ K. KOCH, “Die Eigenart der priesterlichen Sinaigesetzgebung”: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 55 (1958) 455s.

más. Emplea, además, el término *sht*, que tiene el significado general de *corromperse* y no es una designación específica del pecado, que sólo será posible, cuando exista el verdadero culto a partir del Sinaí⁵¹.

Comparando la historia primitiva del J y la de P, se observa una gran reserva por parte del Código Sacerdotal. Este último se contenta con decir que el mal, la injusticia existe, y de la cual es responsable el hombre (Gen 6, 13). En esto coincide con el J. Este último autor tiene además el relato del primer pecado, y conoce una descendencia de pecadores, la de Caín, en la que el mal crece y progresa. Conociendo la mentalidad del J, ninguno de estos dos puntos debe ser exagerado, ni tenido en gran importancia. Al J le gusta atribuir cada una de las instituciones a un primer hombre. Si Caín es el primer labrador (Gen 4, 2) y luego el primer edificador de ciudades (Gen 4, 17), Yabal, el primer pastor (Gen 4, 20), Yubal, el primer músico (Gen 4, 21), no tiene nada de particular que diga también quién es el primer pecador⁵². Tampoco tiene nada de extraño que describa una descendencia pecadora, dada su mentalidad de clan.

P, en cambio, no conoce o no quiere conocer el relato de Gen 2-3. Este silencio es más chocante, si se considera que P ha conocido a Ez 28⁵³, donde yace un mito paralelo a Gen 2-3 sobre la caída del primer hombre. P, por tanto se separa voluntariamente de la representación mítica del J y de Ez 28. Parece, pues, que el relato del J no tenía para él mayor importancia.

Además se separa del J, sustituyendo la descendencia mala de Caín por una genealogía de hombres piadosos, en los que no se advierte para nada los síntomas del pecado.

No cabe duda, pues, de que P pensaba de muy distinta manera de como lo hacía el J. Para él es un hecho, y esto le basta, que el mal, la violencia (no todavía el pecado propiamente dicho) existía; preguntarse sobre el origen del mal, no le pareció conveniente, y el relato del J se le antojaba como sobrepasado.

D) LOS LIBROS SAPIENCIALES.—Dado que los sabios intentaban la formación integral del individuo, por su mente pasan las diversas expe-

⁵¹ L. van den WIJNGAERT, *o. c.*, 50.

⁵² H. HAAG, *o. c.*, 56.

⁵³ Este punto lo ha probado suficientemente L. van den WIJNGAERT, *o. c.*, 45-47.

riencias de la vida humana, y naturalmente también el pecado y la desgracia.

Es el Eclesiástico, el primer libro, cuyo autor manifiesta conocer el relato del primer pecado⁵⁴. En un contexto, no exento de misoginia, dice: "Por la mujer comenzó el pecado, y por causa de ella todos perecemos" (Eccli 25, 24).

Se ha de notar que el término mujer está sin artículo, y el autor puede referirse al género femenino, a la mujer en general. Quizá así interpretaba él a Eva⁵⁵. Por lo demás, ni siquiera es cierto que el autor se refiera a Gen 2-3. Puede aludir también a Gen 6, 1-4, texto que fue ampliamente comentado por la literatura apócrifa posterior⁵⁶. Dado el caso que se refiera al relato del primer pecado, se ha de notar que la única consecuencia que saca es la muerte, y para nada habla de una falta hereditaria. Que a este texto no se le debe dar gran importancia, es la opinión común de los exégetas⁵⁷. Se trata, en realidad, de un texto aislado. En todo los demás lugares, el Sirácida considera la muerte como el destino natural del hombre, y expresa este pensamiento con términos que manifiestamente se inspiran del J (Gen 2, 7): "De la tierra formó el Señor al hombre, y de nuevo le hace volver a ella" (17, 1. Cfr. 17, 25; 40, 11, etc.). Dado que esta idea la repite constantemente, lo más fácil es considerar Eccli 25, 24, como una salida de tono, provocada por el contexto misógino, en que está incluida. Los males y la muerte parecen ser para él normales y propios de la experiencia humana (17, 31).

Tampoco del libro de la Sab, otro escrito que conoce a Gen 2-3, se puede sacar nada de provecho para la doctrina del pecado original. El pasaje más importante a este respecto es el siguiente: "Por la envidia del diablo entró la muerte en el mundo y la experimentan los que le pertenecen" (2, 24). Generalmente se cree que el autor se refiere a la serpiente del Paraíso, que es identificada con el diablo. Que la envidia del diablo sea la causa de la entrada de la muerte en el mundo, es lo que asimismo dicen otros apócrifos judíos, para quienes, al ser expulsados de los cielos el diablo y los ángeles, por no querer adorar a Adán,

⁵⁴ Un poco antes, el libro de Tobías (8,6) cita a Gen. 2, 18.

⁵⁵ B. J. MALINA, "Some Observations on the Origin of Sin in Judaism and St. Paul": *Catholic Biblical Quarterly* 21 (1969) 24.

⁵⁶ B. J. MALINA, *o. c.*, 18-34.

⁵⁷ V. HAMP, "Paradies und Tod": *Festschrift für J. Schmid, Regensburg* 1963, 107; A.-M. DUBARLE, *Le péché originel...* 79-86.

imagen de Dios, llenos de envidia, sedujeron a nuestros primeros padres⁵⁸.

El autor manifiestamente no entiende por muerte el simple deceso corporal, sino más bien la existencia desgraciada de los impíos y la segunda muerte. Estos, los impíos, son los que verdaderamente mueren (1, 16). Su perdición es el resultado de sus extravíos y de sus pecados (1, 12). Para los justos, en cambio, la muerte no es más que una apariencia (3, 2). En realidad no mueren, ya que su esperanza está llena de inmortalidad (3, 4), y Dios, después de diversas pruebas los ha hallado dignos de Sí (3, 5). En efecto, Dios creó el hombre para la incorruptibilidad (2, 23), que es un objetivo que todos pueden alcanzar y que depende de cada uno.

Así, pues, el autor no considera el deceso corporal como una pena del pecado. Ni tampoco deduce de la falta del primer hombre (dado que se refiera a ella), la universalidad de la muerte, ya que, según él, la muerte la experimentan sólo los impíos. La incorruptibilidad, la eternidad, la vida es un don de Dios dado al hombre (2, 23), que los fieles buscan con empeño. Sin embargo, tentados por el envidioso diablo, pueden incurrir en la muerte, es decir, perder la vida y la incorruptibilidad.

Esta es, en resumen, la doctrina del autor, en la que no se sorprende de la más mínima alusión a una falta hereditaria, es decir, al pecado original.

CONCLUSION

El problema del pecado ha preocupado hondamente a los autores bíblicos que han recurrido a una extrema variedad de términos para calificar esta experiencia humana. Y no sin motivo, ya que en él han visto la oposición al plan divino con las consecuencias que llevaba consigo: maldición, desgracia, separación de Dios, etc.

Son asimismo conscientes de su extensión universal. Todos los hombres se encuentran afectados por él. La condición humana, abandonada a sí misma es una condición pecadora, privada de salvación. De este estado sólo el auxilio de Dios puede salvarla.

⁵⁸ Véanse las citas de la *Vida de Adán y Eva* y del *Apocalipsis de Moisés* en B. J. MALINA, *o. c.*, 24-25.

Dada esta conciencia tan aguda del pecado y del mal que atañe al hombre, no es extraño que buscaran la causa de tal situación. Sin embargo, acerca de este punto no hay una doctrina formal y dogmática, impuesta por la Escritura. Los autores han opinado diversamente, aunque no se puede hablar de contradicciones, al menos en puntos esenciales.

Los profetas e historiadores se han preocupado de buscar el origen del pecado dentro de Israel. Todos ellos encuentran en el pasado un pecado prototipo, que ahora todos soportan, y al que en el correr de los tiempos se han sumado otros, incluso los de los contemporáneos, de tal manera que hacen inevitable el juicio de Dios. Tal continuidad o solidaridad en el pecado se explica por el hecho de experiencia ordinaria de que el pecado crea un ambiente, una atmósfera de la que el individuo no puede liberarse.

El J, persuadido de la universalidad del pecado, intenta dar una explicación del mal en que se halla sumida la humanidad. Su trabajo es un ensayo de solución que se apoya en varios presupuestos:

—En primer lugar, conforme a la mentalidad general semítica, todos los aspectos dolorosos de la existencia humana son considerados consecuencias del pecado.

—Ahora bien, las desgracias, la separación de Dios, incluso esta fragilidad que el hombre experimenta en sí mismo, son comunes a todos los hombres. Esto no se explica si no es recurriendo a un pecado cometido en los albores de la humanidad.

—Imbuído de una mentalidad característica del clan le resultaba relativamente fácil concebir a toda la humanidad como un gran clan, en el que el comportamiento del progenitor tuvo consecuencias desastrosas.

Es evidente, que varios de estos presupuestos no podemos hoy aceptarlos.

En concreto, la idea de una primera pareja en el origen de toda la humanidad no puede considerarse como contenido de la revelación. El artificio de que se ha valido es manifiesto. Por otra parte es generalmente aceptado que P habla de la creación de la humanidad en general (Gen I, 26)⁵⁹.

En segundo lugar, considerar las experiencias dolorosas de la vida del hombre y de los animales, como consecuencias del pecado es una

⁵⁹ H. HAAG, *Biblische Schöpfungslehre...* 43.

idea tan impregnada de mentalidad semítica, que hace dudar si esto no es más que vehículo de la revelación, y no contenido de la misma. La doctrina de los sabios que consideraban, el dolor, la muerte, etc., como el destino normal del hombre, nos invita a ser reservados en este punto ⁶⁰.

Por último, tampoco, puede probarse por el A. T., una transmisión del pecado por generación. La salud, el bienestar viene al individuo a través del grupo; y para pertenecer a la comunidad no es necesario la pertenencia física y biológica al grupo, sino declararse solidarios con el clan. Si esto es así, no se ve por qué se ha de pedir la generación física para contraer la maldición y el pecado.

En definitiva, la doctrina católica del pecado original no puede basarse en el A. T. en todos sus puntos. Y se tiene la impresión de que el mismo autor J estaría extrañado de la serie de interrogantes que nos presentamos acerca de su texto.

⁶⁰ A.-M. DUBARLE, *Le péche originel...* 188.

C. MIELGO, O. S. A.

Presupuestos filosóficos del pecado original en San Agustín

En una Semana de teología sobre el pecado original el nombre de san Agustín no podía estar ausente, o quizá debiera estarlo para dejar libertad al tratado, ya que ha impuesto ciertas categorías al tema, de las que la teología posterior se ha desligado muy difícilmente. San Agustín ha copado casi toda la doctrina sobre el pecado original y el mismo magisterio ha bebido en su fuente. Su autoridad ha pesado a veces con exceso y hoy se ha lamentado con frecuencia la fuerza impresionante de su palabra. Situarlo en su contexto histórico sería un primer paso para no garantizarle una autoridad infalible; estudiarlo como mera historia del pensamiento sería concederle muy poco, como enmarcarlo en el cuadro de la tradición, nos haría ver su nueva aportación o profundización en el tema. Lo cierto es que, por exagerarse de una parte su autoridad, se le ha desvirtuado por otra, haciéndole responsable de la invención del pecado original¹. En la historia de la teología ese mote ha sonado repetidamente, pero se ha extendido mucho más en nuestros días y se ha llevado hasta el extremo en algunos estudios, que han obligado otros para una puesta en punto².

LOS ESTUDIOS REALIZADOS.

Será difícil decir algo nuevo en torno al pecado original y su problemática en san Agustín, si nos atenemos a la inmensa bibliografía sobre ello³. Se ha estudiado principalmente su doctrina en la polémica pela-

¹ Cfr. TURMEL, J., "Le dogme du péché originel dans saint Augustin": *Revue de Théologie et de Littérature Médiévale* 6 (1901) 385-426, 404; GROSS, J., *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas*. Bd. 1. Von dem Bibel bis Augustinus, München-Basel 1960, 270-271 y 274.

² Veremos luego la primera controversia sobre el tema.

³ Cfr. BUONAIUTI, E., *La genesi della dottrina agostiniana intorno al peccato originale*, Roma 1916; TURMEL, J., "Le dogme du péché originel avant saint

giana, examinando las pruebas de la existencia del mismo, en el bautismo de los infantes, en la universalidad de la redención, en las miserias del hombre y de la creación entera⁴. Unido a esto y con idéntica visión se ha intentado resolver la espinosa cuestión de la esencia y de la naturaleza del pecado original⁵, contando con la diversidad de interpretaciones en el decurso de la historia de la teología⁶, llegando a confundirse

Augustin": *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuse* 5 (1900) 503-526; 6 (1901) 13-31; "Le dogme du péché originel dans saint Augustin". *Ib.* 6 (1901) 235-258, 385-426; 7 (1902) 128-146, 209-230, y luego publicados en *Histoires des dogmes*, I, Paris 1931; GROSS, J., o. c.; ANRUP, N. E., *Augustinus lära om arvynden*. En *dogmhistorisk studie*. (Doctrina sancti Augustini de peccato originali), Lund 1943; MERLIN, N., *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grace*. Analyses détaillées de ses ouvrages sur ces matières, Paris 1931; PINCHERLE, A., *La formazione della dottrina agostiniana del peccato originale*. (Estratto delle Annali della Facoltà di lettere e filosofia della R. Università di Cagliari, IX, 5). Cagliari 1939; LEGEWIE, *Sanktus Aurelius Augustinus. Über die Erbsünde*. Herausgegeben von... (Sexualpsychologie, 3. Dokumente zur Geschichte der Sexualität, 3), Lörrach (Baden), 1928; WILLIAMS, N. P., *The Ideas of the Falls and of original Sin*, 2 ed., London 1929; WILLIS, J. R., *The Teaching of the Church Fathers*, New York 1966, recoge unos textos en p. 265-78; RONDET, H., *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Paris 1967, sobre san Agustín y la tradición agustiniana, p. 134-173. Podríamos a su vez enumerar también los artículos generales en los Diccionarios o Enciclopedias, pero nos creemos dispensados de hacerlo, al igual que las referencias al tema en otros escritos sobre la doctrina del Santo.

⁴ Cfr. además de los citados en la nota precedente PHILIPS, G., "De argumento agustiniano ex miseriis hujus vitae desumpto pro existentia peccati originalis": *Revue Ecclésiastique de Liege* 26 (1934-1935) 313-320.

⁵ Cfr. DUBARLE, A. M., "Bulletin de théologie: Péché originel: Recherches recentes et orientations nouvelles": *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* 53 (1969), 81-113, con un apartado, el 7. *La problématique agustinienne du péché originel*.

⁶ DE BLIC, J., "Le péché originel selon saint Augustin": *Recherches de Science Religieuse* 16 (1926) 97-119; 17 (1927) 414-433, 512-531. Una ojeada sobre la interpretación de los textos agustinianos relativos al pecado original es su primer intento. Y divide las interpretaciones en tres series sucesivas: anteriores a la Reforma, después de la Reforma y las de los últimos años. Puede decirse —escribe— de una manera general que todo el siglo XII ha visto en san Agustín el pecado original definido por la concupiscencia (p. 97). En el segundo artículo habla de dos sistemas de interpretación que es preciso descartar. Primero el sistema de la privación de la gracia santificante, en el que examina la semejanza de Dios, ser solamente criatura, o sea simples animales racionales, no hijos de Dios; y segundo el sistema de la solidaridad moral con Adán. Su resumen podría ser éste, con las tres tendencias de interpretación. La primera, en fecha, la que identifica pecado original y concupiscencia, trata de hacer unanimidad en un tiempo en que el pensamiento de Agustín reina solamente en las escuelas y se impone a un estudio exclusivo. Cuando el favor de las fórmulas anselmianas y la necesidad de conciliar dos doctores de la Iglesia obligan a un cierto número de escolásticos a explicar a Agustín por Anselmo —con una intención más dialéctica que positiva—, otros por hacer profesión de puro agustinismo, continúan hablando como lo habían hecho los viejos agustinianos. Al principio del siglo XVI se ve todavía en el mismo punto: de cara a la tradición agustiniana que define el pecado original por la concupiscencia, es simple afirmación desprovista de pruebas y lanzada de paso, que no se trata allí más que de lo material del pecado. Es preciso que intervenga la Reforma y la alternativa en que se encuentran los controversistas de combatir netamente el agustinismo

el pecado original con la concupiscencia⁷. En relación con la concupiscencia y con el origen del alma se ha hablado de la transmisión del pecado por generación, dando esto como un hecho⁸, recogido en expresión al menos por los documentos de la Iglesia⁹.

Además de esto, se le ha achacado de nuevo a Agustín el maniqueísmo, en la conciencia de que ha sustituido el principio del mal por el pecado original, como hicieran ya los pelagianos, de modo especial Julián de Eclana¹⁰. Y ese dualismo se ha aplicado a toda la doctrina agustiniana, con referencia primordial a la doctrina del matrimonio¹¹, en la que no se vería libre, según esta interpretación, de un cierto dualismo y de la malicia de la carne, que viciaría sus profundas intuiciones. Se ha estu-

tradicional, o de admitir un acuerdo parcial entre Agustín y Lutero, para que tomen cuerpo no una, sino otras dos explicaciones: la de la participación de la humanidad en la falta personal de Adán, y la de la privación de la gracia santificante —esta última la más escolástica de las dos—, debiendo esperar hasta el siglo XIX los textos necesarios para su autenticación" (p. 414-415). DE BLIC no pudo concluir su artículo debido a su muerte y continuará CLEMENCE, J., "Saint Augustin et le péché originel": *Nouvelle Revue Théologique* 70 (1948) 727-754; cfr. también ALSZEGHY, Z., "La teologia dell'ordine soprannaturale nella scolastica antica": *Gregorianum* 31 (1950) 414-450, con una buena bibliografía, y LOTTIN, O., "Le péché originel chez Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin": *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 12 (1940) 275-328; "Baptême et péché originel de S. Anselme a S. Thomas d'Aquin": *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 19 (1942) 225-245.

⁷ DÁVILA, C., *La concupiscencia y su relación con el pecado original y originado*, Bogotá 1947; ORBE, R., "San Agustín y el problema de la concupiscencia en su marco histórico": *Revista Española de Teología* 1 (1940-1941) 313-337.

⁸ GIBELLINI, R., *La generazione come mezzo di trasmissione del peccato originale*, Brescia 1965, citando en la p. 10 los artículos que ha publicado a este respecto; cfr. DE LETTER, P., "The transmission of original Sin": *The Irish Theological Quarterly* 24 (1957) 339-345; LONCKE, J., "De peccati originalis in genus humanum transmissione": *Collationes Brugenses* 44 (1948) 413-417; ROMUALD DE PALMA, "Les causes de la transmission del peccat original": *Etudis Franciscans* 39 (1927) 210-219.

⁹ Cfr. KOCH, W., "Das Trienter Konzilsdekret de peccato originali": *Theologische Quartalschrift* 95 (1913) 430-450, 532-564; 96 (1914) 101-123; CAVALLERA, F., "Le décret du Concile de Trente sur le péché originel": *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 4 (1913) 241-258, 289-315; VANNESTE, A., "La Pré-histoire du décret du Concile de Trente sur le péché originel": *Nouvelle Revue Théologique* 86 (1964) 335-368, 490-510; "Le Décret du Concile de Trente sur le péché originel": *Ibid.* 87 (1965) 688-721.

¹⁰ Cfr. *Op. imp. contra Julian.* IV, 1, PL 44, 1.338; I, 97, col. 1.113; II, 20-22, cols. 1.149-1.150; 32-33, col. 1.155; 117, col. 1.191 y en otros muchos lugares, en que está en juego la aplicación de maniqueos a los católicos y en especial a Agustín mismo.

¹¹ Cfr. JANSSENS, L., "Morale conjugale et progéto-genes": *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 39 (1963) 787-826; MORÁN, J., "Sexualidad, humanización y pecado original": *Archivo Teológico Agustiniiano* 1 (1966) 215-244; JANSSENS, L., *Mariage et fécondité*. De "Casti Connubii" a "Gaudium et Spes". Gembloux-Paris 1967, 13-41, *La doctrine agustinienne*; NOONAN, J. T., *Contraception et Mariage*. Evolution ou contradiction dans la pensée chrétienne?, Paris 1969, 141-182, y luego 221-256. En la mayoría de los estudios sobre el matrimonio se tiende hoy a esta interpretación.

diado también en él la relación con los Concilios de Milevi (a. 416), con el Concilio de Cartago del 418¹², y su influjo en el Concilio de Orange¹³ y en la formulación del Concilio de Trento¹⁴, que recogería las fórmulas de aquél con las nuevas interpretaciones. A veces se ha buscado también en él lo dogmático, siguiendo la tradición de la iglesia antigua y dejando libertad en lo discutible, siendo sus propuestas meramente personales, aunque hayan pesado en la historia. En este sentido sería fácilmente comprensible y tratando de extraer lo dogmático, sus opiniones personales no tendrían más valor que las de cualquiera otro autor privado con las perspectivas y la ciencia de su tiempo¹⁵. Se ha pensado también en la evolución de su pensamiento a este respecto¹⁶ y se ha tratado de ver el influjo de ciertos textos de la Escritura y la interpretación de los mismos por él y por algunos autores antiguos¹⁷. La evolución en ciertos puntos no podría ponerse en duda, si bien quizá no en aquellos en que algunos autores pensaban¹⁸.

A su vez y con buen criterio se ha estudiado la terminología, aunque

¹² BONNER, G., "Les origines africaines de la doctrine augustinienne sur la chute et le péché originel": *Augustinus* 12 (1967) 97-116; FLOERI, F., "Le pape Zozime et la doctrine augustinienne du péché originel": *Augustinus Magister* II, 755-761, Paris 1954, y la discusión III, 261-263, Paris 1955; "Remarques sur la doctrine augustinienne du péché originel": *Studia Patristica IX* (Texte und Untersuchungen 94), 416-421, Berlin 1966; REFOULE, F. R., "Data-tion du premier Concile de Quarthage contre les Pélagiens et du Libellus fidei de Rufin": *Revue des Etudes Augustiniennes* 9 (1963) 41-49. Vid. también A. SAGE.

¹³ Cfr. CAPPUYNS, M., "L'origine des "capitula" d'Orange 529": *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 6 (1934) 121-142; FRITZ, G., "Orange" (*deuxieme Concile d'*): *Dictionnaire de Théologie Catholique* XI (1931) col 1.087-1.103.

¹⁴ Cfr. la nota 9, y PENAGOS, L., "La doctrina del pecado original en el Concilio de Trento": *Miscellanea Comillensis* 4 (1945) 127-273; GUTWENGER, E., "Die Erbsünde und das Konzil von Trient": *Zeitschrift für Katholische Theologie* 89 (1967) 433-446.

¹⁵ SAGE, A., "Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 a 430": *Revue des Etudes Augustiniennes* 15 (1969) 75-112.

¹⁶ SAGE, A., "Péché originel. Naissance d'un dogme": *Revue des Etudes Augustiniennes* 13 (1967) 211-248. Y en él se hacen otras afirmaciones por el estilo, citando a autores diversos.

¹⁷ Cfr. LYONNE, S., "Le sens de Eph'o en Rom. 5, 12 et l'exegese des Peres Grecs": *Biblica* 36 (1955) 436-456; "Le péché originel en Rom. 5, 12. L'exegese des Peres grecs et les décrets du concile de Trente": *Biblica* 41 (1960) 325-355; *Romani 5, 12 in Sant'Agostino. Nota sull'elaborazione della dottrina agostiniana del peccato originale. L'uomo davanti a Dio*, Alba-Roma 1966, 393-413; MEHLMANN, J., *Natura filii irae*. Historia interpretationis Eph. 2, 3 eiusque cum doctrina de peccato originali nexus, Roma 1957. Y en casi todos los estudios se examinan algunos textos agustinianos en referencia con la Escritura.

¹⁸ Cfr. CASAMASSA, A., *Il pensiero di sant'Agostino nel 396-397*. I "Tractatores divinatorum eloquiorum" di Rteract. I, 23, le l'Ambrosiastro, Roma 1919, publicado ahora en *Scritti patristici* I. (Lateranum n. s., an. XXI, n. 1-4, Roma 1955, 41-66).

no de manera exhaustiva, y se ha distinguido el *peccatum originale*, el *peccatum naturale* y los *peccata originalia*, de que habla en alguna ocasión¹⁹ y se ha llegado a plantear la posibilidad de una “pluralidad de pecados hereditarios”²⁰. Quizá lo que no se haya estudiado todavía con profundidad sea el influjo de san Ambrosio a este respecto en su primera etapa y cómo interpreta Agustín los textos ambrosianos en la controversia pelagiana, lo cual podría abrir una pista a nuevos descubrimientos y enriquecimientos²¹, sin que descontemos tampoco el influjo del *Ambrosiaster*²².

NUESTRO INTENTO.

Tras un examen de la doctrina bautismal en la controversia donatista, en la que se puso de relieve el *in remissionem peccatorum* y lo circunstancial, aunque prolongado, de la polémica pelagiana, y además tras la lectura de la bibliografía, cuyo contenido hemos recogido brevemente en las líneas precedentes, me ha asaltado siempre la misma pregunta: ¿San Agustín ha llegado a concluir a la existencia del pecado original, obligado por la tradición y la Escritura, o más bien por su propia experiencia personal, por su formación cristiana y sus concepciones filosóficas? ¿No habrán sido realmente la Escritura y la tradición un fuerte apoyo a su vivencia de pecado irresistible y a sus ideales filosóficos inasequibles? ¿Si no hubiera surgido el pelagianismo se hubiera expresado con tal acuidad sobre el pecado original, o hubiera más bien

¹⁹ Vid. nota 15.

²⁰ DUBARLE, A. M., “La pluralité des péchés héréditaires dans la tradition agustinienne”: *Revue des Etudes Augustiniennes* 2 (1957) 113-136.

²¹ Cfr. HUHNS, J., *Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosius*. (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 17-5), Mainz 1933. El estudio comparativo lo tenemos en preparación.

²² Pueden verse a este respecto los artículos citados en las notas 31 y 32, a lo que puede añadirse: BUONAIUTI, E., “Agostino e la colpa ereditaria”: *Ricerche religiose* 2 (1926), 401, donde dice: “saint’Agostino ha conosciuto, verso il 395, i *Tractatus* dell’Ambrosiastro e vi ha attinto la metafora pregnante della *massa peccati*, da cui a sua volta ha ricavato, con un riferimento spontaneo alla massa di fango, da cui il ceramista ricava i vasi che vuole (Rom. IX, 21), corroborato anch’esso del resto del medesimo *Tractatus*, la concezione della insindacabile e imperscrutabile libertà di Dio nell’elezione dei santi”; ID., “Pelagio e L’Ambrosiastro”: *Ibid.* 4 (1928) 11; LEEMING, B., “Augustine, Ambrosiaster and the “massa perditionis””: *Gregorianum* 11 (1930) 58-91. Estudia el problema con agudeza PINCHERLE, A., *La formazione teologica di S. Agostino*, Roma, s. f., 175-205 con las notas.

continuado la línea tradicional que expresa en sus dos primeras etapas? He aquí el centro de nuestro estudio: Agustín concluye a una deficiencia inicial, porque piensa en el hombre ideal primero, en plena conciencia de valores de la que ahora no le queda más que un tenue recuerdo, un anhelo y una inquietud, y al pretender la unión con los valores y no poder conseguirla, se adhiere a una mancha original que le explica la imposibilidad del ideal filosófico y le obliga a la necesidad de Cristo.

Tendríamos dos puntos claves: su formación maniquea y su asentamiento platónico y plotiniano, prescindiendo por el momento de los influjos estoicos, que explicarían también algo a este respecto.

El maniqueísmo con su mito del *Anthropos* le ha creado una conciencia. Aquel *anthropos* inicial ha perdido los espíritus y tiene que venir nuevamente a recuperarlos para constituir su plenitud, su pléroma. Esa caída y esa pérdida vendrá en parte relacionada con el pecado original y el mito servirá más tarde a Agustín, cristianizando, para su construcción del *Christus totus*²³. Hay un texto notabilísimo que quizá pueda hacer luz sobre la doctrina posterior. Es del *De natura boni* 46 (PL. 42, 569-570; a. 399), y en él se dice:

“Nam et a quibusdam principibus gentis tenebrarum sic dicunt Adam hominem creatum, ut lumen ab eis ne fugeret teneretur”.

Y luego con texto de la *Epistula Fundamenti* explica todo el proceso, cómo han dado su luz al príncipe para poder conservarla y reinar. Lo han hecho por medio de la generación, y el príncipe al recibirlo todo con sus fuerzas y luces, se unió a su cónyuge, emanada de la misma estirpe,

“et facto cum ea coitu, seminavit, ut caeteri, abundantiam malorum quae devoraverat: nonnihil etiam ipse adjiciens ex sua cogitatione ac virtute, ut esset sensus ejus omnium eorum quae profuderat formator atque descriptor; cujus compar excipiebat haec, ut semen consuevit culta optime terra percipere. In eadem enim construebantur et contexebantur omnium imagines, coelestium ac terranarum virtutum, ut pleni videlicet orbis, id quod formabatur, similitudinem obtineret”²⁴.

El mito del *anthropos* tiene un valor inicial, al principio, y un valor redentivo en ese que absorberá toda la malicia y dará la luz al mundo.

²³ Cfr. SCHENKE, H. M., *Der Gott "Mensch" in der Gnosis*. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi, Göttingen 1962, 108-119 principalmente.

²⁴ *De natura boni* 46, PL. 42, 570.

Si Agustín se mantuvo durante tanto tiempo en el maniqueísmo, aunque no estuviera muy convencido, esto lo habrá oído muchas veces y ha tenido que dejar cierto pose en su alma. Era el hombre ideal primero en el mito, del que se apoderaron las tinieblas, pero que conservó la luz hasta tornar a su propia perfección. Bastaba trasladar esto a la historia y tendríamos explicados muchos puntos de la doctrina agustiniana.

A su vez, la formación platónica y plotiniana, le habla de lo sensible y de la "caída", "siendo lo *sensible*, en un sentido, constituido por la *caída*, y en otro, *sirviendo para cumplirla*"²⁵. Como además la finalidad propuesta por esta filosofía era la unión y contemplación del Uno, que en su cristianización identificará con Dios Agustín, éste confiere una gran importancia a la caída y a lo sensible, de lo que tendrá que purificarse para lograr su objetivo. El P. de Lubac había advertido ya que no puede olvidarse la "caída" y la "expulsión" de las esferas superiores, cuando se trate de penetrar en la inteligencia del pecado original y la expulsión del paraíso en la antigüedad cristiana²⁶. A esto habría que añadir todavía, para discernir bien la terminología agustiniana y su alcance, la teoría de la participación aplicada al pecado original y a sus efectos, en especial a la concupiscencia.

Estos elementos se completan y Agustín superará el materialismo maniqueo con el espiritualismo neoplatónico, fijándose como finalidad la unión y contemplación de Dios, arrancando del primer hombre como ideal con todas sus prerrogativas²⁷. Una vez más lo teórico e ideal del neoplatonismo vendría hecho historia en los primeros padres y permitiría a Agustín una explicación relativamente fácil. Palpando además por propia experiencia que el objetivo que se había fijado era imposible para sus solas fuerzas por causas que irá investigando, recurrirá a explicarlo con el pecado original, buscando luego la gracia para rehacer lo deshecho.

²⁵ J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris 1955, p. 29.

²⁶ DE LUBAC, H., *Surnaturel*, Paris 1946, 380-381; cfr. TRESMONTANT, C., *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris 1961, 249-457.

²⁷ FUMAGALLI, J. M., *La dottrina della "Justitia hominis negli scritti antipelagiani di S. Agostino*, Romae 1967; SLOMKOWSKI, A., *L'état primitif de l'homme dans la tradition de l'Eglise avant saint Augustin*, Paris 1928.

IDEAL E IMPOSIBILIDAD: LAS "SORDES ANIMAE".

El neoplatonismo le había abierto una ventana a la esperanza, pero ya en Milán habría sufrido la desilusión y el desengaño en los llamados éxtasis frustrados o intentos de éxtasis²⁸. Se habla en las *Confesiones* de la visión de lo invisible e incorpóreo, pero en la que no pudo permanecer, tornando a las cosas deleznable y pasajeras, trayendo una memoria de Dios, de aquello que había visto *in ictu trepidantis aspectus*²⁹. Esta necesidad y esta experiencia le implicó en una búsqueda más decidida para lograr la finalidad que se había manifestado como la obra más auténtica del hombre en el mundo, aunque luego tenga que renunciar ante la dificultad y la imposibilidad, reduciéndose su acción a la purificación.

Fijo en la finalidad de la contemplación, examina el porqué de la imposibilidad y considera la necesidad de la purificación. Pero ante la purificación de la que le habla en todos los tonos una filosofía plotiniana, Agustín desarrolla el *análisis del objeto de esa purificación*. Tal vez en este tema radique uno de los fundamentos esenciales de toda la doctrina posterior que ha cristianizado con palabras de la Escritura y ha identificado con los efectos del pecado. Si seguimos los pasos de Agustín, descubriremos su avance ascensional, su acercamiento a una expresión más bíblica del pensamiento y una profundización en el problema del pecado. Para ello nos detendremos de modo especial en los *Diálogos* con breves incursiones en las obras posteriores hasta el 396-397. El mismo dirá a Julián de Eclana que no ha inventado nada y que "ya desde el principio de su conversión siempre mantuvo lo que ahora mantiene".

"Exstant —continúa— libri quos adhuc laicis recentissima mea conversione conscripsi, *etsi nondum sicut postea sacris Litteris eruditus*, tamen nihil de hac re jam tunc sentiens, ut ubi disputandi ratio poposcerat dicens, *nisi quod antiquitus discit et docet omnis Ecclesia*: in has videlicet magnas manifestasque miserias, in quibus homo vanitati similis factus est, ut dies ejus sicut umbra praetereant (Ps 143, 4), et sit universa vanitas omnis homo vivens (Ps 38, 6), merito peccati originalis genus humanum fuisse collapsum; unde non liberat nisi qui dixit, *Veritas liberabit vos* (Jo 8, 32); et, *Ego sum veritas* (Id. 14, 6); et, *Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi estis* (Id. 8, 36). Non enim a vanitate nisi veritas liberat; sed secundum gratiam, non secundum debitum; per misericordiam, non

²⁸ Cfr. *Confess.* VII, 10, 16, PL. 32, 742; 17, 23, col. 744-745; 20, 26, col. 746-747.

²⁹ COURCELLE, P., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950, 157-167.

per meritum. Sicut enim iudicii fui ut vanitati subjiceremur; ita misericordiae est ut veritate liberemur, et ipsa bona merita nostra non nisi Dei dona esse fateamur”³⁰.

Las palabras de Agustín no pueden ser más claras y la tradición a que se refiere la expresa con los términos tradicionales y con aquellos que en realidad se hallan en sus primeros escritos y en los anteriores a la controversia pelagiana: Vanidad en la que está inmerso el hombre y verdad liberadora, que se identificará con el Cristo. Sin embargo, en torno al texto se levantó una gran polémica y en ella intervinieron autores de una y otra tendencia³¹. El P. Casamassa entró de lleno en el argumento y concluiría diciendo que “el examen directo de las obras agustinianas, anteriores al 396-397, confirma luminosamente las categóricas afirmaciones del *Contra Iulianum* VI, 12 39”³².

Se pone la máxima insistencia en el *cuerpo* y en la *mortalidad*, como consecuencias del pecado en las primeras obras y luego en la *concupiscencia*, en la *difficultas* y en la *ignorancia*, que sin embargo, dicen casi siempre relación a lo corporal, como tendremos ocasión de señalar. La conclusión que se nos impone está conforme plenamente con las palabras de Agustín: *El ha comenzado por afirmar, ya desde su conversión, la existencia de unas consecuencias de un pecado*, enseñando “quod antiquitus discit et docet omnis Ecclesia”, pero recuerda que *no lo ha hecho con términos bíblicos*, “etsi nondum sicut postea sacris Litteris eruditus”. Es decir, en general se ha atendido a la afirmación de unos efectos, que le resolvían los problemas planteados también por la filosofía, pero, como en otros terrenos, ha ido avanzando en la comprensión, en la explicación y en terminología escriturística. La Escritura vendría luego, como le ha sucedido con frecuencia, y su avance en ella, nos lo deja bien manifiesto en las mismas *Retractationes*³³.

³⁰ *Contra Julian*. VI, 12, 39, PL. 44, 843.

³¹ Principalmente fue E. Buonaiuti quien suscitó la cuestión, en su opúsculo *La genesi della dottrina agostiniana in torno al peccato originale*, Roma 1916, con sólo 23 p. En plan agresivo le respondía CONCETTI, N., *Esame della Genesi della dottrina agostiniana in torno al peccato originale di Ernesto Buonaiuti della Università di Roma*, Fermo 1922, y con más profundidad y copia de argumentos y de textos el P. Antonio Casamassa, en el artículo que citamos a continuación.

³² CASAMASSA, C., *Il pensiero di sant'Agostino nel 396-397. I "Tractatores divinatorum eloquiorum" di Retract. I, 23, 1 e l'Ambrosiastro*, Roma 1919, publicado ahora en *Scritti patristici*, I. (Lateranum n. s., an. XXI, n. 1-4, Roma 1955, 41-66), 48.

³³ Cfr. BARDY, G., *Les Revisions*. (Oeuvres de saint Augustin, 12), Paris 1950, 83-105.

Siendo esto así, queremos iniciar el estudio por las primeras obras de Agustín deteniéndonos un poco en cada uno de los pasajes de las mismas en que aparecen esas manchas del alma —*sordes animae*—, que le privan del dominio del cuerpo y a veces la someten a él —*consuetudo corporum*— y no le permiten la visión de lo superior. Así comprendemos la secuencia progresiva del pensamiento agustiniano en este punto y quizá seremos al final más capaces de comprender la controversia pelagiana, en la que Agustín se cansa de repetir que cuanto está defendiendo no es nada nuevo para él, pues defiende la propia experiencia, es decir la imposibilidad de lograr la visión de Dios y la unión al mismo por las propias fuerzas, explicándolo por un pecado. Había comenzado con la filosofía y ha ido enriqueciéndose con la meditación y la Escritura.

EXAMEN DE LOS PRIMEROS ESCRITOS.

En la invitación a Romaniano a entrar en el puerto de la filosofía a través del *Contra Academicos* aparece en alguna ocasión la necesidad de la purificación para intuir la sabiduría, por ejemplo cuando le expone la fábula de la filocalia y de la filosofía³⁴. El mismo confiesa que no hace más que purificarse de sus faltas y vanas opiniones para llegar a la sabiduría y entrar limpiamente en la filosofía, llegando a la verdad³⁵. Toda su tarea en Casiciaco se ha reducido precisamente a este primer intento expresado desde el principio. Trata de purificarse de la falsedad, quitando de ese modo "*impedimenta inveniendae veritatis*", porque ama la verdad extremadamente y no la hallará si no entra totalmente en la filosofía³⁶.

Ya la final de la obra, tras la enumeración de las contenciones de los filósofos, de platónicos y aristotélicos, se refugia en la filosofía verdadera, no en la que detestan las Escrituras, sino en la auténtica, y escribe, recurriendo a la humildad de Dios que se abaja para curar y purificar las mandas y la soberbia del alma humana:

³⁴ *C. Acad.* II, 3, 7, PL. 32, 922: "Ergo ille, si veram pulchritudinem cuius falsae amator est, sanatis renudatisque paululum oculis posset intueri, quanta voluptate philosophiae gremio se involverit?"

³⁵ *Id.* II, 3, 9, PL. 32, 923: "Ego enim nunc aliud nihil ago, quam me ipse purgo a vanis perniciosisque opinionibus. Itaque non dubito melius mihi esse, quam tibi".

³⁶ *Id.* II, 3, 8, PL. 32, 923: "...nam ipsum verum non videbis, nisi in philosophiam totus intraveris".

“Non enim est ista hujus mundi philosophia, quam sacra nostra meritisime detestantur, sed alterius intelligibilis; cui *animas multiformibus erroris tenebris caecatas, et altissimis a corpore sordibus oblitatas*, numquam ista ratio subtilissima revocaret, nisi summus Deus populari quadam clementia divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret, atque submitteret; cujus non solum praeceptis sed etiam factis excitatae animae redire in semetipsas, et respicere patriam, etiam sine disputationum concertatione potuissent”³⁷.

Tenemos ya señaladas dos cosas que prohíben al alma la vuelta a la primera que promete la filosofía: de una parte, las multiformes tinieblas del error, y de otra, las profundísimas manchas procedentes del cuerpo. La claridad no puede ser mayor, pero nos descubre a nosotros un mundo para el pensamiento que se irá haciendo luz en torno al pecado, y por tanto, también en torno a la encarnación y a la redención, que ahora se le aparece de ese modo, como lo recordará también en las *Confesiones*³⁸. La filosofía lo dejaba ahí, aunque necesite explicación. Ahora señala hechos solamente y luego les hallará la solución.

En el *De beata vita* estos pensamientos se amplían hacia un nuevo campo de investigación, ya que ahora será la sabiduría la que dará la felicidad, pero a ella hay muchas cosas que se oponen. Y la primera gran dificultad para llegar al puerto de la sabiduría y de la felicidad es el “*superbum studium inanis gloriae*”, que es el monte que se alza ante quien pretende entrar en el puerto³⁹. Como el alimento del alma es “*rerum intellectus et scientia*”⁴⁰, resulta que el alma de los imperitos está llena de vicios y nequicia, y esto viene llamado por Agustín con el nombre de “*quaedam sterilitas et quasi fames animorum*”⁴¹. Esas son “enfermedades” y la “nequicia es madre de todos los vicios”. Agustín va en busca del *sapiens* y éste será el auténticamente feliz. Por eso se ha entretenido en ver cómo era el ánimo de los imperitos, que no han quitado todavía de él a través de la disciplina y de la doctrina la nequicia y el error. Todos, por consiguiente, de principio vienen con esos vicios primeros, pero unos se han purificado y otros continúan en sus enfermedades y en su esterilidad y en su hambre. Les falta el conocimiento y la ciencia de las cosas.

³⁷ *Id.* III, 19, 42, PL. 32, 956-957.

³⁸ *Confess.* VII, 18, 24, PL. 32, 745-746; 20, 26, col. 746-747; 21, 27, cols. 747-748.

³⁹ *De beata vita* 1, 3, PL. 32, 960-961.

⁴⁰ *Id.* 2, 8, PL. 32, 963.

⁴¹ *Ib.*, col. 964.

El niño, es decir Adeodato entonces dijo que “aquel tiene a Dios, que no tiene *espíritu inmundo*. Y la madre, Mónica, aprobó sobre todo esto”⁴². De una manera o de otra consintieron en esta profesión de fe común, refiriéndose a la carencia de espíritu inmundo. Y se apresta luego a considerar y definir el sentido de espíritu inmundo en un doble aspecto, sin duda en parte tomado de los misterios cristianos. Lo explica en los siguientes términos, sumamente importantes, porque nos acercan por pasos al misterio cristiano, aunque bastante imprecisamente:

“Tertium vero illud paulo diligentius considerandum est, propterea quod ritu castissimorum sacrorum spiritus immundus, quantum intelligo, duobus modis appellari solet: vel ille qui extrinsecus invadit animam, sensusque conturbat, et quemdam hominibus infert furorem, cui *excludendo qui praesunt, manum imponere vel exorcizare* dicuntur, hoc est divina eum adjurando expelleret: aliter autem dicitur *spiritus immundus, omnis omnino anima immunda; quod nihil est aliud quam vitii et erroribus inquinata*”⁴³.

Agustín se debate en un cristianismo de primera mano, sin filosofías ni teologías, cuyos términos no comprende bien, pero que trata de explicar con sus concepciones filosóficas. Los principales interlocutores de este diálogo eran Mónica y Adeodato y de ahí que se apele con frecuencia a los misterios cristianos, sencillamente referidos. El espíritu inmundo es el *alma manchada de vicios y de errores* y Mónica añadirá que “quien por los *vicios y pecados* se aleja de Dios, no sólo no sea feliz, sino que no viva con un Dios propicio”⁴⁴.

Una vez más tenemos el hecho de los errores y de los vicios, sin especificarse la fuente, aunque la referencia a los misterios cristianos quiere indicar algo. El proceso continúa; Agustín se explica en términos filosóficos y cuando topa con el alma encerrada en la prisión del cuerpo y con algo que se le asemeja en los misterios cristianos trata de poner en relación aquéllos con éstos.

Y torna a la idea que ya había expuesto antes, a saber que la *stultitia* es *egestas*, oponiéndose a la sabiduría. Con aquélla no puede ser feliz, convirtiéndose la *stultitia* y la *egestas*⁴⁵, y siendo el *stultus* también

⁴² *Ib.* 2, 12, PL. 32, 966: “Puer autem ille minimus omnium: Is habet Deum, ait, qui spiritum immundum non habet. Mater omnia, sed hoc maxime approbavit. Navigius tacebat”. Cfr. también 3, 17, col. 968.

⁴³ *Id.* 3, 18, PL. 32, 968-969.

⁴⁴ *Id.* 3, 21, PL. 32, 970: “quisquis vitiiis atque peccatis a Deo se alienat, non modo beatus non sit, sed ne Deo quidem vivat propitio”.

⁴⁵ *Id.* 4, 29, PL. 32, 973.

*miser*⁴⁶. La mayor falta será, en consecuencia, la estulticia, que es defecto para el mismo ser humano que aspira con todas sus fuerzas a la sabiduría, llegando a la felicidad si logra la sapiencia. Los fundamentos están sentados: la sabiduría acerca a la felicidad y la estulticia aleja de ella. El hombre tiene que huir de la ignorancia, purificándose de sus errores, para entrar en la región de la sabiduría. Pero ¿de dónde le viene al ánimo la estulticia? Agustín no responde todavía a la pregunta. Consta el hecho y lo deja sin explicación.

Feliz será quien tenga la sabiduría y la sabiduría verdadera es la sabiduría del Padre, el Hijo de Dios⁴⁷. La conclusión del diálogo sobre la vida feliz da el proceso de la *estulticia* y de la *sapiencia*, destilando que es feliz quien no necesita nada, y que éste es el sabio, definiendo qué es la sabiduría, que nosotros traduciríamos también por equilibrio⁴⁸. La sabiduría se propone como medio de huir a los placeres y a los temores, a los vicios que manchan y afean el alma. Vemos a través de las cuatro palabras que jalonan el texto algo que tiene repercusión en las virtudes cardinales, tales como las entiende el Santo, siguiendo a Cicerón: *sordibus, timoribus, moerore, cupiditate*, que son los cuatro principales elementos pasionales, de que nos habla con frecuencia en sus obras, como contrapuestos a las virtudes.

El tema de la *estulticia* y por tanto de la *ignorancia* es abordado desde la entrada misma del *De ordine*. Se constata ya como una realidad y se parte también del *sapiens* a que se aspira. El hombre no atribuye a la providencia cuanto sucede en el mundo por el hecho de ignorarse a sí mismo y se ignora a sí mismo por estar implicado entre las cosas por

⁴⁶ *Id.* 4, 28, PL. 32, 973.

⁴⁷ *Id.* 4, 34, PL. 32, 975-976.

⁴⁸ *Id.* 4, 33, PL. 32, 975: "Dixeramus enim in exordio hodiernae disputationis nostrae. quod si inveniremus nihil aliud esse miseriam quam egestatem, eum beatum esse fateremur. qui non egeret. Est autem inventum: ergo beatum esse nihil est aliud quam non egere, hoc est esse sapientem. Si autem quaeritis quid sit sapientia (nam et ipsam ratio, quantum in praesentia potuit, evolvit atque eruit); nihil est aliud quam modus animi, hoc est, quo sese animus librat, ut neque infra quam plenum est coarctetur. Excurrit autem in *luxurias, dominationes, superbias, coeteraque id genus*, quibus immoderatorum miserorumque animi sibi laetitia atque potentias comparari putant. Coarctatur *sordibus, timoribus, moerore, cupiditate, atque aliis*, quaecumque sunt. quibus homines miseros etiam miseri confitentur. Cum vero sapientiam contemplatur inventam, cumque, ut hujus pueri verbo utar, ad ipsam se tenet, nec se ad simulacrorum fallaciam, quorum pondus amplexus a Deo suo cadere atque demergi solet, ulla commotus inanitate converti; nihil immoderationis, et ideo nihil egestatis, nihil igitur *miseriae* pertimescit. Habet ergo modum suum, id est sapientiam quidquid beatus est".

los sentidos. Se le impone, pues, un apartarse de los sentidos y entrar en sí mismo, soledad y medicina de las disciplinas liberales⁴⁹. En las *Retract.* I, 3, 2 (PL. 32, 588) dirá que le desplace no haber añadido *corporis*, cuando habla aquí de *sensus*. Era esa su intención, al menos cuando revisa su obra. Corregirá también o pondrá en tela de juicio la gran atribución y el papel que ha comisionado a las disciplinas liberales, como si ellas pudieran sanarlo todo. El ánimo debe comenzar por volver a sí mismo para contemplar la belleza del universo⁵⁰. La unidad la pide el universo o *universitas* que de *uno* se llama así, mas la entrega a la *multiplicidad* cierra al hombre el camino de la contemplación. Tomando la imagen del geómetra y del centro en torno a la unidad describe la multiplicidad de este modo:

“hinc vero in quamlibet partem si egredi velis, eo amittuntur omnia, quo in plurima pergitur: sic animus a seipso fusus immensitate quadam diverberatur, et vera mendicitate conteritur, cum eum natura sua cogit ubique unum quaerere, et multitudo inveniri non sinit”⁵¹.

En busca de la belleza, por la igualdad y la unidad, da en la multiplicidad que se opone a ello y no le permite el ingreso fácil y libre. Es, en el fondo, la huída de sí mismo, la ignorancia, el estar preso de los sentidos lo que le niega la visión de la belleza.

La presentación a Zenobio no puede ser más sugestiva y el programa que pretende llevar a cabo más espléndido. El problema es siempre el mismo: *la purificación para la visión clara*. En ella aparece la búsqueda de las *causas del error* y se revela la *inmoderación de la libidine y las manchas, las perniciosas cupididades y las falsas voluptuosidades*, de todo lo cual es necesario despojarse⁵². Antes de ser entregados los “semina

⁴⁹ *De ord.* I, 1, 3, PL. 32, 979: “Cujus erroris maxima causa est, quod sibi ipse est incognitus. Qui tamen ut se noscat, magna opus habet *consuetudine recedendi et sensibus*, et animum in seipsum colligendi atque in seipso retinendi. Quod si tantum assequuntur, qui plagas quasdam opinionum, quas vitae quotidianae cursus infligit, aut solitudine inurunt, aut liberalibus medicant disciplinis”.

⁵⁰ *Id.* 2, 3, PL. 32, 979.

⁵¹ *Ibid.*, PL. 52, 980.

⁵² *Id.* I, 2, 4, PL. 32, 980: “Sed et haec quae dixi qualia sint, et quae *causa exstet erroris animarum*, quoquo modo et in unum congruant atque perfecta sint, cuncta, et tamen *peccata fugienda sint*, assequeris profecto, mi Zenobi. Sic enim mihi notum est ingenium tuum, et pulchritudinis omnimodae amator animus, *sine libidinis immoderatione atque sordibus*. Quod signum in te futurae sapientiae *perniciosis cupiditatibus* divino jure praescribit, ne tuam causam deseras *falsis voluptatibus* illectus; qua *praevaricatione* nihil turpius et periculosius inveniri potest. Assequeris ergo ista, mihi crede, cum eruditioni operam dederis, *qua purgatur et excolitur animus*, nullo modo ante idoneus, cui divina semina comitantur”.

divina” al alma, ésta necesita purificarse y cultivar el espíritu por medio de la erudición. Conste que no se hable todavía de otra cosa, aunque más tarde diga, mucho más tarde, que ha concedido demasiado a las disciplinas y a la erudición. Eran medios para la purificación y el cultivo del ánimo. Se trata de no ceder a la inmoderación de la lúbidine y de las “*sordes*” y de resistir a las “*cupiditates*”, tratando de oprimirlas⁵³. El fin de todo ello es convertirse a Dios, desde la región en que se halla sometido a lo pernicioso y erróneo, a lo feo y a lo tenebroso:

“A quibus enim rebus —escribe— putas nos orare ut convertamur ad Deum, ejusque faciem videamus, nisi a quodam coeno corporis et sordibus, et item a tenebris quibus nos error involvit? Aut quid est aliud converti, nisi ab inmoderatione vitiorum, virtute ac temperantia in sese attolli?”⁵⁴.

La “*scabies voluptatum aerumnosarum*”⁵⁵ es necesario curarla, teniendo como medicamentos la erudición y las disciplinas liberales. Una y otra vez se recurre a los mismos términos y la curación final se comisiona a Cristo, que providencialmente ha mandado Dios para sanar de esos males:

“Nonne vos movet quibus vitiorum molibus atque imperitiae tenebris premimur et cooperiamur?... Miseri, nescitis ubi sumus? Demersos quidem esse animos omnium stultorum indoctorumque commune est, sed non uno, atque eodem modo demersis, opem sapientis et manum porrigit. Alii sunt, credite, alii sunt qui sursum vocantur, alii qui in profunda laxantur. Satis mihi sint vulnera mea, quae ut sanentur, pene quotidianis fletibus Deum rogans, indigniorem tamen esse me qui tam cito saner quam volo, saepe memetipso convinco”⁵⁶.

Y entonces el alma del sapiens, purificada por las virtudes, deja a un lado las “*sordes quaedam et exuviae*”⁵⁷.

Examinando los grados de las disciplinas y su medida para la purificación se centra nuevamente sobre la *estulticia* que es “*pestis animae*”⁵⁸,

⁵³ *Id.* I, 4, 10, PL. 32, 983: “Ergo aggrediamur, Licenti, freti pietate cultores, et vestigiis nostris ignem perniciosum fumosarum cupiditatum opprimamus”.

⁵⁴ *Id.*, I, 8, 23, PL. 32, 988.

⁵⁵ *Id.* I, 8, 24, PL. 32, 988.

⁵⁶ *Id.* I, 10, 29, PL. 32, 991.

⁵⁷ *Id.* II, 2, 6, PL. 32, 996.

⁵⁸ *Id.* II, 3, 8, PL. 32, 998.

y con cuya definición no se acierta fácilmente⁵⁹. Una cosa puede decirse, asegura, y es que hay que evitarla como las tinieblas⁶⁰.

En este discurso aparecen ya los diversos males y las acciones no buenas cometidas en el mundo y se pregunta si se realizan con orden y si van regidas por el mismo, entrando en otras cuestiones para venir a desembocar en la *autoridad como purificación*⁶¹. Tras un examen de todas las artes liberales y del método de ese estudio y de cómo puede avanzarse *de corporalibus ad incorporalia*, llega al fin. Y hace constar que, huyendo de lo percedero y tornadizo, se alza el entendimiento a lo divino y a la comprensión —“*contemplanda*”, “*intelligenda*” y “*retinenda*”— de las diferentes cuestiones filosóficas, pero errará en el conocimiento “*si servus adhuc cupiditatum, et inhians rebus pereuntibus*”⁶². Para lograr la visión y la contemplación del plan divino hay que apartarse de todas las fugacidades y emerger de la mancha del cuerpo con la edad o con una admirable templanza⁶³.

Todo esto era comprensibilísimo, dado el convencimiento, nacido de los contactos en que Agustín estaba sumido, de que a Dios solamente lo ven los puros. El concepto es plenamente plotiniano y su fuente sería hallada. Esta purificación será clave en la teología agustiniana.

La aplicación práctica de cuanto nos ha revelado en los *Diálogos* nos la ofrece Agustín en los *Soliloquios*. Ya en la plegaria inicial anuncia: “Deus qui nisi mundos verum scire nolui”⁶⁴. Y poco más adelante:

“Deus, quem nemo amittit nisi deceptus; quem nemo quaerit, nisi admonitus; quem nemo invenit, nisi purgatus”⁶⁵.

Y como además El era el “pater pignoris quo admonemur redire ad te”⁶⁶, resulta que es El mismo quien llama para que se le busque y a quien se le halla, purificado. A esa purificación dedicará todo el primer

⁵⁹ *Id.* II, 3, 9, PL. 32, 998-999.

⁶⁰ *Id.* II, 3, 10, PL. 32, 999: “...ut enim oculis tenebras vitamus eo ipso quo nolumus non videre: sic quisquis volet vitare stultitiam, non eam conetur intelligere; sed ea quae posunt intelligi, per hanc se non intelligere doleat; eamque sibi esse praesentem, non quo ipsam magis intelligit, sed quo alia minus intelligit, sentiat”.

⁶¹ *Id.* II, 9, 27, PL. 32, 1.008.

⁶² *Id.* II, 16, 44, PL. 32, 1.015.

⁶³ *Id.* II, 17, 45, PL. 32, 1.015-1.016: “...tibi tamen cujus ingenium quotidie mihi novum est, et cujus animum vel aetate vel admirabili temperantia remotissimum ab omnibus nugis, et magna labe corporis emergentem, in se multum surrexisse cognosco, tam erunt facilia quam difficilia tardissimis miserrimeque viventibus”.

⁶⁴ *Solil.* I, 1, 2, PL. 32, 870.

⁶⁵ *Id.* I, 1, 3, PL. 32, 870.

⁶⁶ *Id.* I, 1, 2, PL. 32, 870.

libro en un examen de conciencia, para llegar al conocimiento casi matemático de Dios. Para ver a Dios se precisan ojos sanos y

“oculi sani mens est ab omni labe corporis pura, id est, a cupidatibus rerum mortalium jam remota atque purgata: quod ei nihil aliud praestat quam fides primo. Quod enim adhuc ei demonstrari non potest vitiis inquinatae atque aegrotanti, quia videre nequit nisi sana, si non credat aliter se non esse visuram, non dat operam suae sanitati” ⁶⁷.

Apelará luego, en breve, a las tres virtudes, fe, esperanza y caridad, para escapar a las molestias del cuerpo ⁶⁸. Lo demás en esta obra es ya conocido.

En el *De immortalitate animae* vuelve en alguna ocasión sobre el “*animus stultus*” y su “*aversio a ratione*”, explicando qué significa eso ⁶⁹. El error en la apreciación de la naturaleza del ánimo lo achaca a la falta de purificación. Así escribe:

“Nisi forte vitam temperationem aliquam corporis, ut nonnulli opinati sunt, debemus credere. Quibus profecto numquam hoc visum esset, si ea quae vera sunt et incommutabilia permanent, eodem animo a corporum consuetudine alienato atque purgato videre valuissent” ⁷⁰.

Explícitamente se nos hace referencia a algo que se ampliará luego y que estaba ya implícito en todo lo precedente, es decir a la “*corporum consuetudo*”.

Los *Diálogos* de Casiciaco nos han referido hechos: la ignorancia, el error, las tinieblas, la estulticia, el cuerpo y sus obstáculos, que arrastran hacia placeres y cupididades —libidines, voluptates, cupiditates—. Todo ello constituyen las “*sordes animae*” que, dada la insistencia que Agustín pone en el cuerpo, proceden sin duda alguna de lo corporal, de lo sensible y por eso “*fugiendum est a corpore*” ⁷¹ será la palabra de orden en estos primeros escritos, máxime cuando se trata de la veracidad de los sentidos. Ofrece esto un interés muy especial, porque son hechos de experiencia, concienciados por la filosofía, y serán fondo común de la doctrina posterior.

Sin embargo, anotamos todavía más: Agustín no ha afirmado nada

⁶⁷ *Id.* I, 6, 12, PL. 32, 875-876.

⁶⁸ *Id.* I, 7, 14, PL. 32, 876-877.

⁶⁹ *De inmort. anim.* 7, 12, PL. 32, 1.027; 8, 13, PL. 32, 1.027-1.028.

⁷⁰ *Id.* 10, 17, PL. 32, 1.029.

⁷¹ Cfr. *Epist.* 3, 4, PL. 33, 65; *Solil.* I, 3, 8, PL. 32, 873; 14, 24, PL. 32, 882; *De quant. anim.* 28, 55, PL. 32, 1.066; *De div. quaest.* 83, q. 9, PL. 40, 13.

aún sobre la existencia o menos de un pecado. Bien es cierto que el origen del mal le había preocupado ya durante su estancia en el maniqueísmo y se lo había venido planteando muy seriamente. En su alma seguía en suspenso la respuesta a la pregunta: ¿De dónde proceden esas “sordes animae”? En Casiciaco, a juzgar por los escritos no tiene todavía una respuesta, aunque no sea más que como afirmación. Había sólo brevísimas referencias a la creación y a la caída. Tendremos que esperar hasta después del bautismo para hallar las primeras afirmaciones del pecado o del *peccatum antiquum*. Esto obligaría a examinar otro punto, su relación con Ambrosio durante este tiempo⁷².

Si quisiéramos continuar con los diferentes pasajes, anteriores al año 396-397, que hablan del pecado o del pecado antiguo, sin concepto propio de pecado, toparíamos con las expresiones analizadas. Ha habido en todo ello muy poca evolución. La insistencia prosigue puesta sobre el cuerpo, la mortalidad, la corruptibilidad y la dificultad que ocasiones —recuérdense los famosos pasajes del *De musica* y los discutidos del *De libero arbitrio*—. Con ello obliga a una atención mayor a la “consuetudo corporum” y a una cierta “necessitas”, que recordará todavía seriamente en las *Confesiones*, como experiencia muy personal.

Agustín decía en una síntesis que recoge un poco el pensamiento de los pasajes citados con referencia además al “peccatum antiquum”:

“Sed inter omnino quae in hac vita possidentur, corpus homini gravissimum vinculum est, justissimis Dei legibus, propter antiquum peccatum, quo nihil ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum secretius. Hoc ergo vinculum ne conculcetur atque vexetur, laboris et doloris; ne aufertur atque perimatur, mortis terrore animam quatit. Amat enim illud *vi consuetudinis*, non intelligens, si eo bene atque scienter utatur, resurrectionem reformationemque ejus ope ac lege divina sine ulla molestia juri suo subditam fore: sed cum se hoc amore tota in Deum converterit, hos cognitis mortem non modo contemnet, verum etiam desiderabit”⁷³.

Hay algunos hechos dignos de nota en este texto. Agustín continúa con el sentido platónico del cuerpo como vínculo. Y a su vez achaca esto al pecado antiguo, más conocido que el cual no hay nada para predicar

⁷² Nos llevaría muy lejos este examen y está en preparación. De cuanto hemos podido investigar hasta el presente aparece claro que los términos usados por Agustín en esas obras y que puede decir relación a ese primer pecado o a sus efectos son idénticos a los empleados por Ambrosio en los sermones que posible o probablemente Agustín oyó durante su preparación al bautismo.

⁷³ *De mor. eccl. cath.* I, 22, 40, PL. 32, 1.328.

ni más secreto para entender. El no había predicado todavía, pero sin duda había oído hablar de ello en un platonismo cristianizado como era el de Ambrosio. Referencia a los efectos corporales nos la hace en otros pasajes⁷⁴. Y así por ejemplo dice también:

“Mag.—Mirare potius quod facere aliquid in anima corpus potest. Hoc enim fortasse non posset, si non peccato primo corpus illud nulla molestia et summa felicitate animabat et gubernabat, in deterius commutatum, et corruptioni subjaceret et morti...”⁷⁵.

Y agrega en otra ocasión:

Non enim sicut peccatum in ejus potestate est, ita etiam poena peccati. Magna quippe res est ipsa anima, nec ad opprimendos lascivos motus suos idonea sibi remanet. Valentior enim peccat, et post peccatum divina lege facta imbecillior, minus potens est auferre quod fecit”⁷⁶.

El problema de la acción del alma en el cuerpo o viceversa o de cómo puede actuar el cuerpo en el alma tiene una gran transcendencia en este libro VI *De musica* y Agustín apelará a la dificultad de movimientos que tiene el alma en el cuerpo por causa de ese mismo no dejarse dominar. Creerá que eso se debe al “primer pecado”. Hay otra serie de textos, sobre todo del *De vera religione*⁷⁷ y del *De Gen. contra manichaeos*⁷⁸ que insisten en lo mismo, acentuando algún otro aspecto. La insistencia va sobre la “poena peccati”, que en general viene identificada con la dificultad para regir el cuerpo y con la ignorancia. Y así leemos en otra parte:

“In corporibus autem inferioribus atque mortalibus post anima ordinata, regit corpus suum, non omnimodo pro arbitrio, sed sicut leges universitatis sinunt. Nec ideo talis anima inferior est corpore coelesti, cui corpori etiam corpora terrena subjecta sunt. Pannosa enim vestis damnati servi multo est inferior veste bene mariti, et in honore magno apud Dominum constituti; sed ipse servus melior est qualibet veste pretiosa, quia homo est”⁷⁹.

⁷⁴ Cfr. *Id.* I, 19, 25, PL. 32, 1.326 y en los textos de las notas siguientes.

⁷⁵ *De mus.* VI, 4, 7, PL. 32, 1.166.

⁷⁶ *Id.* VI, 5, 14, PL. 32, 1.170.

⁷⁷ *De vera relig.* 12, 25, PL. 34, 132-133; 15, 29, PL. 34, 134; 20, 38, PL. 34, 138; 44, 82, PL. 34 159; 45, 83, PL. 34, 160.

⁷⁸ *De Gen. contra manich.* I, 13, 19, PL. 34, 182; 18, 29, PL. 34, 187; II, 7, 8, PL. 34, 200; 19, 29, PL. 34, 210-211; 21, 31-32; PL. 34, 212-213; 25, 38, PL. 34, 216; 27, 41, PL. 34, 218; 29, 29, 43, PL. 34, 219-220.

⁷⁹ *De libero arb.* III, 11, 34, PL. 32, 1.287-1.288; cfr. también 10, 31, PL. 32, 1.286; 18, 51-52, PL. 32, 1.296-1.297; 19, 53-54, PL. 32, 1.296-1.297; 20, 55, PL. 32, 1.297.

Agustín tenía todavía un problema sin resolver, que intuía, pero al que no había dado forma definitiva: era el origen de todo esto. Se ofrecían a su vista dos caminos: o el maniqueísmo con doble principio, o la creación, que ya admitía y en cuya explicación invertirá mucho tiempo. Ante los hechos que ha constatado por experiencia y por la filosofía, busca en la Escritura un punto de apoyo y descubrirá la primera caída como la causa de todo ello, siendo entonces la voluntad del hombre la causa de la deficiencia, dependiendo de ella todas las demás. En el *De libero arbitrio* anunciaba, aún imprecisamente, la encarnación y la redención con un parangón a contrario entre la caída y la justicia del Verbo de Dios al redimir⁸⁰. Engañada la mujer y por ella el varón toda la descendencia de éste viene castigada a las leyes de la muerte. Es la puesta en vista de los efectos que ha señalado en los textos y la relación con la primera caída y el engaño. Tal como entendía entonces los efectos de aquel primer pecado, así entendería también la redención.

Todos estos son puntos de reflexión y meditación a través de los textos agustinianos⁸¹. Dada la trayectoria de su pensamiento y su ideal inicial que aparece muy claro en los *Diálogos* y en las obras de sus primeros escauceos intelectuales, no solamente en el fondo de su doctrina sobre el pecado original, sino en casi todas las demás, existe un presupuesto filosófico y un presupuesto existencial, vivido con hondura en su propia alma. Agustín fue madurando con los años su doctrina y ésta adquirió un tinte mucho más bíblico, al menos en su expresión. Bajo los textos de la Escritura juegan un papel primordial sus concepciones filo-

⁸⁰ *Id.* III, 10, 31, PL. 32, 1.286: "Atque Verbum Dei unicus Dei Filius, diabolum quem semper sub legibus suis habuit et habebit, homine indutus etiam homini subjugavit, nihil ei extorquens violento dominatu, sed superans eum lege justitiae; ut quoniam, femina decepta, et dejecto per feminam viro, omnem prolem primi hominis tanquam peccatricem legibus mortis, malitiosa quidem nocendi cupiditate, sed tamen jure aequissimo vindicabat, tamdiu potestas ejus valeret, donec interficeret justum, in quo nihil dignum morte posset ostendere, non solum quia sine crimine occisus est, sed etiam quia sine libidine natus: cui subjugaverat ille quos ceperat, ut quidquid inde nasceretur, tanquam suae arboris fructus, prava quidem habendi cupiditate, sed tamen non iniquo possidendi jure retineret. Justissime itaque dimittere cogitur credentes in eum quem injustissime occidit, ut et quod temporaliter moriuntur, debitum exsolvant, et quod semper vivunt, in illo vivant, qui pro eis quod non debebat exsolvit". El subrayado de los textos latinos, citados tanto en el cuerpo del artículo como en las notas es nuestro.

⁸¹ Quizá las conclusiones debieran extraerse tras el análisis de todas las obras agustinianas y con un sentido más crítico. Sin embargo, nuestras primeras investigaciones y la misma bibliografía nos permiten adelantar las conclusiones, que continuaremos confirmando en estudios sucesivos sobre este tema tan interesante en el pensamiento agustiniano y en el de la tradición en general.

sóficas iniciales, ya que cuando Agustín se encuentre con la Biblia de verdad, ha madurado en su propio pensamiento.

Hemos querido indicar con estas palabras simplemente que Agustín tenía razón cuando decía a Julián de Eclana que había enseñado, "*quod antiquitus dicit et docet omnis Ecclesia*", pero con una anotación, "*etsi nondum sicut postea sacris Litteris eruditus*". Sus convicciones filosóficas hallaban una prueba y una confirmación en las Sagradas Letras, con el peligro de interpretar algunos textos según sus propias concepciones. Quizá de este *quid pro quo* Agustín no se diera cuenta precisa. No obstante, examinando la esencia del pecado original más tarde en el Santo y sobre todos sus efectos, ignorancia y concupiscencia, vemos con claridad que eso mismo lo había puesto de relieve por medio de la filosofía y merced a su construcción sobre la *memoria Dei*, que se trocará en la *imagen de Dios*.

Agustín no se ha inventado el pecado original, sino que ha descubierto en él el origen de la imposibilidad que tiene el hombre para cumplir su suprema aspiración que es la unión con Dios y la contemplación del mismo. Esto le explicaba los hechos constatados y le bastaba; de tal suerte que, al aparecer el pelagianismo, se vería obligado a defender una doctrina que había esclarecido con la experiencia y la filosofía y había explicado con la Escritura, hallándola también en ella. Sin embargo, todo esto ha sido ya estudiado en sus diferentes ramificaciones, como insinuamos al principio. Con estos presupuestos puede entenderse el porqué de algunas de sus interpretaciones a los textos escriturísticos, sin que entremos tampoco a examinar las sentencias sobre el origen del alma, que tanta trascendencia tendrá para la transmisión del pecado original.

CONCLUSIONES.

Concluiríamos, pues diciendo:

1. Agustín, a través de su formación maniquea y neoplatónica—no entramos en el estoicismo— está llamado a admitir un hombre ideal, modelo, perfecto, que vería a Dios y podría adherirse a El.
2. Con la experiencia en la mano se percata de que existen unas dificultades que no le permiten esa finalidad. Son las "*sordes animae*", de las que tiene que purificarse, como le decía el neoplatonismo y su

cristianismo le exigía ahora. Y esas "*sordes animae*" son el apego a lo sensible, la mortalidad, la corruptibilidad, la ignorancia, el error y la concupiscencia. Esta sería la línea tradicional, que la controversia le ha hecho profundizar, preguntándose por el origen. En esto radicaría su aportación reflexiva.

3. Agustín habría traducido a la realidad concreta aquello que era el hombre ideal y vendría identificado, siguiendo la Escritura, en cierto modo con el primer Adán, a quien adornaría de todos aquellos bienes que el hombre ideal (filosófico o del mito maniqueo) gozaba. La privación de todo aquello vendría representado en las "*sordes animae*" y en la "*consuetudo corporum*" y estos efectos se deberían al pecado original.

4. El obispo de Hipona tenía razón cuando decía que en la controversia pelagiana enseñaba "*quod antiquitus discit et docet omnis Ecclesia*", pero "*etsi nondum sicut postea sacris Litteris eruditus*". Ha avanzado en terminología bíblica, pero a veces su exégesis es filosófica, es decir su contenido no es escriturístico siempre, sino filosófico, expresando en términos bíblicos lo que tenía adquirido por la experiencia y por la filosofía.

5. Por último, añadiríamos, aunque no haya sido éste nuestro tema, que en el *De doctrina christiana*, dando las reglas para una recta interpretación y progreso en el estudio de la Escritura dice que deben usarse todos los conocimientos necesarios, filológicos, geográficos, naturales, filosóficos, etc. Creeríamos que en la práctica también él ha tratado de emplear los conocimientos de su tiempo, aunque muchos de los consejos que ha prodigado en esta obra haya sido pura teoría para él y no los haya aplicado a su propia exégesis. Su relatividad estaría en esta misma regla y también la libertad para nuevas interpretaciones.

JOSÉ MORÁN, O. S. A.

Lutero, intérprete de la doctrina de S. Agustín sobre el pecado original

I. LUTERO Y SAN AGUSTÍN.

Es bien conocida la frase de los primeros reformadores en sus polémicas con los teólogos católicos: "Si tibi non placet, dic Augustino". Y es que el monje agustino Martín Lutero, padre de la Reforma, que ya en su profesión religiosa había tomado el nombre de Agustín, adoptó desde un principio como programa de su vida la fidelidad a San Pablo y a San Agustín, según él, el intérprete más fiel del Apóstol. Así lo afirma expresamente en la *Controversia de Heidelberg* (1518) con ocasión del capítulo provincial convocado por su amigo y superior Staupitz. A las 40 tesis, redactadas por Lutero y defendidas públicamente por el joven agustino Leonhard Beier, les antepuso este prólogo significativo, a guisa de programa perenne: "Teniendo una total desconfianza de nosotros mismos, según el consejo del espíritu: *No te apoyes en tu sabiduría...* (Prov. 3, 5), ofrecemos humildemente al juicio de todos los que deseen asistir las siguientes paradojas teológicas, para que se vea claramente si han sido sacadas con razón, o no, del divino Pablo, vaso y órgano de Cristo elegido entre nosotros, así como de San Agustín, su intérprete más fiel"¹.

Ya en una carta del 19 de octubre de 1516 a su amigo Spalatín, no dudaba en afirmar: "Mi disconformidad con Erasmo, no lo dudo, viene de esto: cuando se trata de interpretar las Escrituras, yo prefiero Agustín a Jerónimo en la misma medida en que él, Erasmo, prefiere Jerónimo a Agustín"². Algunos años más tarde, en 1525, al defender contra el mismo Erasmo sus tesis fundamentales de la "sola fides", contra la existencia del libre albedrío en el orden religioso y contra el valor meri-

¹ M. LUTHER, *Oeuvres*, "Labor et Fides", I (Genève 1957), 124. Cfr. Ed. Weimar, I, 350-365.

² *Ib.*, V (Genève 1958), 7; W., I, 70.

torio de las buenas obras, proclama sin ambages que el humanista holandés omite a San Agustín, el cual está completamente de parte suya: "Augustinus, quem praeteris, meus totus est"³. Algunos autores han notado que hacia el 1531 Lutero adopta una postura de reserva con respecto a ciertos puntos de la doctrina agustiniana, como el libre albedrío y la justificación. Ya no encuentra en Agustín tan claramente esa pasividad total del hombre ante su justificación y salvación, ni esta justificación forense o extrínseca, que están a la base de su propia doctrina. En una carta de su discípulo Melanchtón a Brenz, reformador de la Suabia, fechada en mayo de 1531, y que parece expresamente aprobada por alguna palabra de Lutero, podemos leer esta confesión un tanto ambigua: "Tú te has aferrado a las imaginaciones de Agustín, el cual negó que la justicia de la razón sea reputada como justicia ante Dios; y en esto tiene razón. Pero seguidamente se imagina que nosotros somos reputados justos por razón del cumplimiento de la ley que el Espíritu Santo obra en nosotros... Agustín no está en acuerdo perfecto con la doctrina de San Pablo, aunque se le aproxima mucho más que los Escolásticos. Y, por mi parte, yo cito a Agustín como enteramente de acuerdo con nosotros, por causa de la persuasión del público a este respecto, aunque él no explica suficientemente la justicia por la fe". Y le da el consejo de que "animum revocandum esse ab Augustini imaginatione"⁴. Claro que, más tarde, ni el mismo Melanchtón fue en esto del todo fiel a Lutero; porque, en las obras de su madurez, llega a defender decididamente la libertad humana y la libre cooperación del hombre en la obra de su justificación, si bien quedan en él algunos puntos oscuros, como la armonización entre el empecatamiento humano y la libre cooperación con la gracia divina (*Examen Ordinandorum*, a. 1559; *Corpus Reformatorum*, t. 23, p. 15; t. 9, p. 468). L. Cristiani afirma que esta postura un tanto ambigua de Lutero y Melanchtón perdura en los teólogos luteranos hasta el sínodo de Stettin en 1577, al percatarse de que la invocación de San Agustín en favor del luteranismo daba a los teólogos católicos un arma formidable contra ellos⁵.

³ *De servo arbitrio* (1525): Oeuvres, V, 57; W., 18, 640.

⁴ Cfr. L. CRISTIANI, "Luther et saint Augustin": *Augustinus Magister*, Paris 1954, II, 1.029-1.038; ver pp. 1.037-38; B. LOHSE, "Die Bedeutung Augustins für den jungen Luther": *Kerygma und Dogma* 11 (1965) 116-135; J. LORTZ, S. J., *Historia de la Reforma*, Madrid 1963, I, 186 ss.; P. BERGAUER, *Der Jakobusbrief bei Augustinus*, Wien 1962, 88 ss.

⁵ L. CRISTIANI, a. c., 1.038.

No negamos fundamentalmente estas reservas algo tardías de Lutero con respecto a algunos aspectos de la doctrina agustiniana, por otra parte admitidas también por el mismo Calvino, cuando afirma: "No debemos recibir por entero la tesis de San Agustín; al menos, su modo de hablar no es apropiado. Pues, aunque despoja muy bien al hombre de toda alabanza de justicia propia y la atribuye por entero a Dios, sin embargo refiere la gracia a la santificación por la que somos regenerados en novedad de vida"⁶. Con todo, aun tomando con ciertas reservas las innumerables citas agustinianas aducidas por Lutero después del 1531, como en sus célebres *In I Librum Mose Enarrationes* (Vorlesungen über I Moses) y en las últimas tesis públicas dirigidas por él en la universidad de Wittenberg, no debemos olvidar que las tesis fundamentales de Lutero nacieron mucho antes, en su opinión, cual fruto auténtico de la doctrina del Apóstol y de su intérprete más fiel, San Agustín. De hecho, los puntos fundamentales de la doctrina de Lutero sobre el pecado original y la concupiscencia (su pecaminosidad perenne en esta vida, su transmisión por generación y sus efectos en la misma naturaleza humana) van corroboradas con abundantes citas agustinianas hasta el fin de su vida. Por eso, consideramos de gran importancia teológica y ecuménica la interpretación que dio Lutero a la doctrina de San Agustín sobre el pecado original y el por qué de la misma.

Nos sorprende ver cómo algunos historiadores católicos de la categoría de un Joseph Lortz, S. J., consideran esa interpretación luterana como una cosa lógica, dada la doctrina del Hiponense, especialmente en sus obras antipelagianas: "En la negación del pensar racionante le presta ayuda decisiva San Agustín, que, por otra parte, desempeña un papel decisivo en la interpretación y repercusión del forcejeo de Lutero en torno a la libertad del pecado, justificación, libertad y pecado original... Por otra parte, San Agustín acentuó con extraordinaria energía la impotencia de la voluntad y la realidad del pecado, del pecado que afecta también a los justos. En ciertas formulaciones al fin de su vida aparecen finalmente estas ideas junto con el pensamiento de la libre predestinación del hombre por Dios con tanta exageración que Lutero pudo deducir de ellas que San Agustín aceptaba que la voluntad del hombre estaba radicalmente corrompida y padecía un continuo pecado original: ¡exac-

⁶ CALVINO, *Institutiones*, Lib. III, 11.

tamente lo que exigía y demostraba la experiencia anímica de Lutero, según su opinión”⁷. Es éste un grave error de perspectiva, que adultera radicalmente la doctrina de San Agustín y pasa injustamente por alto la gran confusión teológica de la Edad Media y de las primeras décadas del siglo XVI, debida sobre todo al nominalismo antiescolástico —por una parte neopelagiano o naturalista y por otra parte de tipo agnóstico—, así como al método imperfecto y rudimentario tanto en la exégesis bíblica como en la interpretación de la teología patristica. Y es que todos usaban las categorías aristotélico-tomistas, incluso el mismo Lutero, que tanto se mofaba de ellas como por sistema. El llama a Aristóteles “chivo”, “peste”, y al glosar a su estilo el Apocalipsis (9, 1) no duda en afirmar que Alejandro de Hales, o mejor Santo Tomás es la estrella caída del cielo que aprobó y propagó la filosofía racionalista aristotélica, ruina de la cristiandad⁸. Sin embargo, en la mayor parte de las cuestiones, especialmente en las trinitario-cristológicas, Lutero usa esa misma terminología durante toda su vida. Y ésta es una de las razones decisivas que impidieron tanto a Lutero como a los teólogos católicos interpretar rectamente la doctrina de San Agustín, plasmada en categorías neoplatónicas y bíblicas, según veremos a continuación.

II. CONCEPTO DE “PECCATUM ORIGINALE” EN LOS ESCRITOS ANTIPELAGIANOS DE SAN AGUSTÍN: INTERPRETACIÓN DE LOS ESCOLÁSTICOS Y DE LUTERO.

Ya en el *De moribus Ecclesiae catholicae* (388-390) nos dice San Agustín que el pecado original es la cosa más conocida para la predicación, pero la más misteriosa para su intelección⁹. Las circunstancias histórico-doctrinales de su tiempo, primero por causa de los maniqueos y sobre todo a partir del 412 por causa de los pelagianos, le obligaron a ocuparse del pecado original con tanta insistencia y amplitud, que resulta de todo punto imposible atender en un breve estudio a todos los aspectos del mismo por él desarrollados. Por eso, aquí tendremos que limitarnos a los puntos fundamentales de su doctrina y a la interpretación que les han dado los teólogos posteriores, especialmente Lutero.

⁷ J. LORTZ, *Historia de la Reforma*, I, 186-187.

⁸ Ad librum eximii Magistri Nostri Magistri Ambrosii Catharini, defensoris Silvestri Prieratis acerrimi, responsio (1521), W., 7, 698 ss.; ver p. 736.

⁹ “...quo nihil est ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum secretius” (*De mor. Eccl. cathol.* 22, 40, PL. 32, 1.328).

VI. SAN AGUSTÍN Y SAN PABLO.—No creemos necesario insistir en que San Agustín, al igual que San Pablo, y todos los Santos Padres así como toda la teología cristiana hasta el siglo XIX consideran los primeros capítulos del Génesis como un relato histórico que explica el origen del pecado y por ende la presencia del mal en el mundo, como una secuela del orgullo y de la desobediencia de los primeros padres al mandato divino. Ese pecado, libre en Adán, se transmite por generación a todos sus descendientes, convertido así en un “pecado de la naturaleza humana” (*peccatum naturae*). Lutero se apoyará en San Agustín para defender esta doctrina fundamental hasta el fin de su vida¹⁰.

El problema surge cuando se trata de definir la esencia misma de ese pecado original, especialmente en relación con la *concupiscencia desordenada* en toda su amplitud.

Es evidente —y el luterano Julius Gross lo ha demostrado con gran abundancia de citas¹¹—, que San Agustín tiene una doble y abundante serie de textos, a primera vista contradictorios, en sus obras antipelagianas. Contra la afirmación de Julián de Eclana, que se limitaba a definir la concupiscencia como una mera “*affectio naturalis et innocens*”¹², Agustín emplea una nutrida gama de términos que expresan el mal de la concupiscencia: enfermedad, debilidad, vicio, mal, herida, causa del pecado (*morbus, languor, infirmitas, vitium, malum, vulnus, causa peccati*). Estos calificativos no engendrarían dificultad alguna al indicar únicamente que la concupiscencia es un mal y una secuela del pecado de origen. Pero hay otra serie de textos en los que San Agustín llama *peccatum* a la concupiscencia, siguiendo en esto la terminología paulina, especialmente de la Epístola a los Romanos. De tal modo que, refiriéndose al perdón del pecado original por el bautismo, no duda en emplear frases como ésta: El pecado original-concupiscencia pasa en cuanto al *reato*, pero permanece *en acto*, “*Ut etiam illud maneat actu, praetereat reatu*” (*De nupt. et concup.*, I, 26, 29, PL. 44, 430). A estos textos de matiz paulino añade San Agustín con singular insistencia el Salmo 31, 2: *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum*. La sola palabra

¹⁰ *Die Promotionsdisputation von Petrus Hegemon* (licenciatura en Teol.; 3 julio 1545), W., 39-2, 337-401. Con citas continuas de San Agustín defiende Lutero la transmisión del pecado original por generación: “ex traduce, ex propagine” (p. 395).

¹¹ J. GROSS, “Das Wesen der Erbsünde nach Augustin”: *Augustinus Magister*, II, 773-787.

¹² *Op. imperf. c. Iulianum*, I, 71, PL. 45, 1.094-96; III, 67, PL. 45, 1.317; IV, 25-26, PL. 45, 1.351, etc.

imputatio, unida ya a la concupiscencia-pecado, nos indica de antemano la procedencia de la terminología y de la doctrina luterana sobre el pecado original y la justificación forense o puramente extrínseca.

Los teólogos católicos, desde San Anselmo, Pedro Lombardo, etc., trataron ya de dilucidar esa especie de contradicción en la doctrina agustiniana, pero con muy diversos resultados. La explicación que más éxito ha obtenido hasta nuestros días es la que dio Santo Tomás, viviseccionando la esencia del pecado original en dos partes: la concupiscencia como elemento material (*peccatum materiale*), y la privación de la justicia original o gracia santificante como elemento formal (*peccatum formale*) (*De Malo*, q. 4, a. 2; I-II, q. 82, a. 3). Según esto, el *reatus* de que habla San Agustín equivaldría al pecado original *en cuanto culpa*; ésta se perdona en el bautismo, para recibir la gracia santificante o habitual. Por otra parte, el *peccatum* que permanece *en acto* después del bautismo sería la concupiscencia o el elemento material, que ya no es culpa, sino únicamente *pena* del pecado de origen. Esta es también a grandes rasgos la defensa que hizo San Roberto Belarmino de la doctrina agustiniana, al compararla con las definiciones de Trento¹³. Entre los teólogos de la escuela agustiniana, a pesar de algunos matices especiales, baste citar las siguientes palabras de Berti: “*Peccatum originale nihil est aliud quam concupiscentia cum reatu sive vitium ex morbida qualitate contractum ab anima, cui inest reatus culpae seu privatio originalis iustitiae, adeo ut concupiscentia sit originariae culpae quasi materia, reatus vero sit illud, quod appellant theologi formale peccatum*”¹⁴.

La intención de los teólogos católicos es muy plausible, pero ni ha satisfecho a los teólogos protestantes, ni responde plenamente a la mentalidad de San Agustín y a sus categorías filosófico-teológicas.

2. LA INTERPRETACIÓN DE LUTERO.—San Roberto Belarmino deja en muy mal lugar a Lutero como intérprete de esta doctrina agustiniana, cuando afirma de él: “Lutherus uno vel altero Augustini testimonio,

¹³ R. BELARMINO, *De Controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, Neapoli 1858, t. IV: De amissione gratiae et statu peccati, lib. V, c. 13, 214 ss.

¹⁴ L. BERTI, *De theologicis disciplinis*, lib. 13, c. 5, n. 9. Cfr. J. MAUSBACH, *Die Ethik des hl. Augustinus*, 2 ed., Freiburg i. Br. 1929, II, 181 ss.; J. R. ESPENBERGER, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Scholistik*, Mainz 1905; G. DÍAZ, O. S. A., *De peccati originalis essentia in schola agustiniana praetridentina*, Monasterio de El Escorial 1961; J. A. WOREK, O. S. A., *De originali peccato apud Gregorium Ariminensem*, Calahorra 1964.

eoque falso citato, contentus fuit”¹⁵. Esto resulta incomprensible, si se tiene en cuenta que el Reformador alemán toma ya de San Agustín su doctrina sobre el pecado original incluso en 1515-1516 en su exposición de la Epístola a los Romanos¹⁶. Además, Lutero le cita innumerables veces como al intérprete más fiel del Apóstol precisamente al tratar del pecado original, o mejor, de la concupiscencia en cuanto verdadero pecado hasta la muerte. Y no debe olvidarse que de este punto fundamental proceden como conclusiones en cadena todas las demás tesis del luteranismo: justificación extrínseca, negación del libre albedrío en el orden religioso y del mérito de las buenas obras, predestinación absoluta por parte de Dios, aniquilamiento de la ley natural, eficacia puramente psicológico-religiosa de los sacramentos, etc.

Pues bien; Lutero, anclado en un positivismo bíblico impresionante que le aclara la tragedia de su experiencia más viva, no sólo defiende con textos de San Pablo y de San Agustín que la concupiscencia o el *fomes peccati* es siempre en esta vida un verdadero pecado, que corrompe en el orden religioso a nuestra naturaleza, sino que llega a adoptar una definición nueva y especial del pecado. Es una concepción *subjetiva y experimental*, que le lleva a considerar el pecado como un *estado anímico*, perceptible por la experiencia humana y por las vivencias y sentimientos del alma¹⁷. Como él, a pesar del bautismo y de la confesión, seguía experimentando en sí mismo la concupiscencia del pecado o la lucha cruel y constante entre la carne y el espíritu, no dudó en identificar el pecado original con la concupiscencia y en considerar como una quimera la doctrina católica del perdón de los pecados y de la renovación intrínseca del hombre por la justificación.

¹⁵ R. BELARMINO, o. c., lib. V, c. 12. Cfr. J. DE BLIC, “Le péché originel selon saint Augustin”: *Recherches de Science Religieuse* 16 (1926) p. 102.

¹⁶ Ya entonces para Lutero el pecado original “est non tantum privatio qualitatis in voluntate, immo nec tantum privatio lucis in intellectu, virtutis in memoria, sed prorsus privatio universae rectitudinis et potentiae omnium virium tam corporis quam animae ac totius hominis interioris et exterioris. Insuper et pronitas ipsa ad malum, nausea ad bonum, fastidium lucis et sapientiae, dilectio autem erroris ac tenebrarum, fuga et abominatio bonorum operum, cursus autem ad malum” (*Divi Apostoli ad Romanos epistola*, 1.515, Die Scholien, W., 56, 312). Cfr. J. FICKER, *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1.515-1.516*, Leipzig 1908, I, 67 ss.; II, 106-111; R. HERMANN, *Zu Luthers Lehre um Rechtfertigung*, Tübingen 1952; B. GHERARDINI, “El pecado en el pesimismo de la Reforma”: *El pecado en la filosofía moderna*, Ed. Rialp, Madrid 1963, 29-87; K. ALGERMISSEN, *Iglesia Católica y Confesiones Cristianas*, Madrid 1964, 791 ss.

¹⁷ J. LORTZ, *Historia de la Reforma*, I, 182. Lo mismo puede decirse de Calvino. Cfr. J. CADIER, “Calvin et saint Augustin”: *Augustinus Magister*, Paris 1954, II, 1.038-1.056; ver p. 1.055.

Ya en el año 1520, en la defensa de sus artículos condenados por León X, insiste Lutero en definir esa concupiscencia-pecado o *fomes peccati* como una *realidad positiva*, viva e inquieta, como la falta de una cosa que debiera estar en el alma y la presencia en la misma de una enfermedad y de otros afectos que no debieran estar. Basta ese *fomes peccati para* impedir el ingreso en el cielo, y nuestro único remedio está en la misericordia de Dios que nos otorga la fe en los méritos de Cristo y no nos *imputa* ese pecado siempre presente en nosotros. De aquí el célebre binomio luterano *simul iustus et peccator*, o “partim iusti, partim peccatores”, que, sin lugar a duda, inicia el camino a la *dialéctica de los contrarios*, tan arraigada y desarrollada más tarde por la misma filosofía idealista alemana, sobre todo por Hegel. No se olvide que Hegel y Schelling hicieron toda la carrera eclesiástica en un seminario luterano.

En el artículo tercero afirma Lutero que la concupiscencia o *fomes peccati* es de por sí un verdadero pecado y que, por lo mismo, aunque no haya otros pecados actuales, impide que el alma separada del cuerpo entre en el cielo: “Res enim viva et quotidie movens est peccatum, sicut et ipsa anima, in qua habitat. Nam et iustitia res est vivens et movens. sunt. Unde fit, ut, cum ipsimet concedant, abajo actuale peccatum morari ab introitu coeli, cogantur concedere, quod et fomes moretur, qui origo vivacissima et inquietissima actualium peccatorum est. Omitto hic dicere, quod originale peccatum, ut omnia peccata, ita et *incredulitas est*. At nemo unquam satis diligit, credit, expectat, quam diu est in carne. Spiritus enim promptus est, sed caro infirma, etiam in Apostolis: ideo fomes vere est actuale peccatum, actualis privatio sive defectus eius rei, quae adesse debet, et actualis positio seu praesentia infirmitatis et aliorum affectuum, qui deesse debent, ut vere dixerit S. Jacobus (1, 18), Nos esse initium creaturae Dei, nondum complementum, partim iusti, partim peccatores, hoc uno salvi et ab impiis discreti, quod peccatum cognoscimus, confitemur et expugnamus, cui illi potius obediunt”¹⁸.

En el artículo segundo afirma que él toma esa doctrina de San Pablo, de San Agustín, cuya doctrina antipelagiana compendia e interpreta en ese sentido, de su propia experiencia y de la experiencia de todos los verdaderos santos. Enuncia así el artículo: “Negar que en el niño, después del bautismo, permanece el pecado, es machacar a Pablo y a Cristo”,

¹⁸ *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X novissiman dampnatorum* (1520), W., 7, 110-111; *Divi Pauli ad Gal. epistola* (1519), W., 2, 490, 526.

“In puero post Baptismum negare remanens esse peccatum est Paulum et Christum conculcare”¹⁹. Para probar su tesis, Lutero se funda en que San Pablo llama pecado a la concupiscencia, y en la experiencia de todos los adultos bautizados: “Paulus (Rom. 7, 7) dicit: Concupiscentiam nesciebam esse peccatum, nisi lex diceret ‘Non concupisces’. Hic sine dubio claret, concupiscentiam esse peccatum. At quis est hominum, qui concupiscentiam non sentit, postquam adoleverit, quamvis baptizatus, cum hic Apostolus sanctissimus, nedum baptizatus, suam concupiscentiam accuset? Unde ergo hoc peccatum, nisi ex nativitate carnis etiam post baptismum remanens?”²⁰. Sigue probando con textos paulinos que el Apóstol se refiere a sí mismo, y al aducir en su favor el célebre texto de San Juan: “Si dijéremos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos y la verdad no está en nosotros” (1 Io. 1, 8), dice Lutero: “Notavit Augustinus quod non dixit ‘habuimus’ sed ‘habemus’”²¹. Después de exponer con negros tintes el argumento de la experiencia, nos ofrece una interpretación global de la doctrina de San Agustín sobre la relación entre el *reatus* y la *concupiscentia-peccatum* en sus obras anti-pelagianas. Partiendo de su concepción experimental del pecado, afirma Lutero que San Agustín refuta a los pelagianos diciéndoles que en el bautismo se perdona o pasa el reato, pero permanece realmente en acto la concupiscencia-pecado. Vale la pena citar íntegramente sus palabras: “Quid hic dicere possum, nisi quod urgentibus eodem argumento Pelagianis Augustinus dixit? scilicet peccatum remitti quo ad reatum, sed non quo ad actum, seu ut ipsius verbis utar, Peccatum istud reatu transit, actu manet. Sicut enim, ut idem ait, aliquod peccatum transit actu et reatu (sicut est omne actuale), ita econtra hoc originis peccatum transit reatu et manet actu. Ecce non negat esse peccatum, nec dicit solum defectum aut poenam esse, sed peccatum actu et vere esse. Rursum dicent, ‘At nos reatum hunc proprie vocamus peccatum, non illud quod remanet’. Respondeo: In re ista seria et sacra non licet argutiis sophisticis cavillari, quibus effingunt reatum esse *respectum* inter Deum et peccatorem, quo hic deputatur ad poenam. Iniuria est gratiae Dei, si solum istum pahntasticum respectum tollere doceatur, cum, ut Scriptura loquitur, gratia Dei renovet, mutet et in novos homines transformet

¹⁹ W., 7, 103; *Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis* (1519), W., 2, 410.

²⁰ W., 7, 103; *Ein Sermon von hl. hochwürdigen Sacrament der Taufe* (1519), W., 2, 727-737; *Rationis Latomianae Confutatio* (1515), W., 8, 37-128.

²¹ W., 7, 107.

de die in diem, et res ista serio agatur non respectibus tollendis, sed substantia et vita mutandis. Nam ideo corpus mori et incinerari oportet, ut peccatum expurgetur: verus est morbus et serius, qui tam seriam et potentem exigit medicinam”²².

El único perdón de ese reato consiste para Lutero en que Dios, por su misericordia, *no imputa* ese pecado siempre real a aquellos a los que ha otorgado la fe en los méritos de Cristo. Por eso son al mismo tiempo justos y pecadores: “Ita simul verum est, iustum non peccare, et tamen peccatum habere seu malum facere”. Y concluye tomando del mismo San Agustín su doctrina de la no imputación del pecado: “Concludamus ergo cum pulcherrimo verbo Augustini: Peccatum, inquit, remittitur in baptismo, non ut non sit, sed ut non imputetur. Ecce est et remanet peccatum, sed non imputatur: quare perseverandum est in usu Scripturae et antiquorum, et non defectum sed vere peccatum appellandum libidinem et alias passiones reliquas baptismo. *Et aliud esse omnia peccata remitti, aliud omnia tolli*. Baptismus omnia remittit, sed nullum penitus tollit, sed incipit tollere, id quod illos fefellit, qui remissionem intellexerunt omnimodam expurgationem, ac sic defectum pro peccato accipere se ipsos coegerunt, ex malo intellectu in peiorem lapsi”²³.

Esta interpretación agustiniana de Lutero se conservará en toda su inmensa obra y, según el teólogo luterano de la “Sammlung”, Ernst Kinder, ha sido recogida en todas las profesiones de fe luteranas con referencias explícitas a San Agustín²⁴.

Aunque Lutero adoptó desde muy pronto el principio de la “sola Scriptura”, cualquier lector precavido habrá podido observar que sus tesis fundamentales proceden de la que él creyó auténtica interpretación agustiniana de San Pablo. Sería injusto poner en duda su honradez. Por eso creemos de suma importancia hacer una breve comparación entre la doctrina de Lutero y la del Obispo de Hipona, fuente de tantas opiniones encontradas en el transcurso de los siglos.

En primer lugar, no creemos lícito el método de aferrarse exclusivamente a una de las dos series de textos agustinianos sobre el pecado

²² W., 7, 109; *Enarrat. Psalmi* 51, W., 40-2, 351-352; W., 56, 263, 272; W., 3, 199.

²³ W., 7, 109-110.

²⁴ E. KINDER, *Die Erbsünde*, Stuttgart 1959. “Auf Augustinus berufen sich die Bekenntnisschriften hier wie sonst öfter und führen ihn gegen die Scholastiker ins Feld: z. B. *Apologie* II, 24 ff.” (p. 43). Cfr. Z. ALSZEGHY, S. J., “Il peccato originale nelle professioni di fede luterane”: *GREGORIANUM* 47 (1966) 86-100.

original y la concupiscencia. Esto no es honesto ni objetivo. Pero tampoco es lícito atribuir al Santo Doctor una infinidad de textos contradictorios, casi a renglón seguido, sencillamente porque no se logra comprenderle. Hoy día tenemos medios de interpretación mucho más perfectos que los del siglo XVI, y debemos usarlos con la mayor precisión posible. Dar a la terminología agustiniana un sentido escolástico equivale en general a tergiversar por completo su pensamiento.

3. LA CONCUPIESCENCIA COMO "PECCATUM" Y EL NEOPLATONISMO DE SAN AGUSTÍN.—Se ha de advertir ante todo que la doctrina agustiniana sobre el pecado original refleja fielmente la terminología y la doctrina de la sagrada Escritura, especialmente de San Pablo, así como su propia experiencia filosófico-religiosa. Por lo tanto, aunque su neoplatonismo es de suma importancia para descifrar las contradicciones aparentes de sus expresiones, no puede ser considerado aquí como la fuente decisiva de su doctrina. La antropología neoplatónica y su catarsis de tipo esencialmente gnoseológico tienen en Agustín un sentido profundamente cristiano.

Ya hemos indicado antes que San Agustín llama con mucha frecuencia "peccatum" a la concupiscencia, glosando los textos del Apóstol. Sin embargo, tiene también un sin fin de pasajes en los que nos dice expresamente que San Pablo llama pecado (*ἀμαρτία*) a la concupiscencia sólo porque ella es la fuente y raíz de todos los pecados: "Peccati autem nomine quod in illo habitabat, ipsam nuncupabat concupiscentiam; quia peccato facta est, et si consentientem traxerit atque illexerit, concipit paritque peccatum"²⁵. Del mismo modo, la concupiscencia es un mal (*malum*), porque es la causa de todos los males, y es un vicio (*vitium*) por ser la causa de todos los vicios: "Nam quis praeter vos cupiditatem negat esse malam, qua cupiuntur mala? quis, inquam, praeter vos per-

²⁵ *Contra Iul.*, VI, 23, 73, PL. 44, 868. Hay una serie innumerable de textos en este sentido. "Quae alio modo peccati nomen accepit" (*De perf. iust. hominis*, 21, 44, PL. 44, 316); 6, 12, PL. 44, 297; 11, 28, PL. 44, 305-306; "Modo quodam loquendi peccatum vocatur" (*De nupt. et concup.*, I, 23, 25, PL. 44, 428); "Sed haec etiamsi vocatur peccatum, non utique quia peccatum est, sed quia peccato facta est, sic vocatur sicut scriptura manus cuiusque dicitur quod manus eam fecerit... Et ideo iam non sit peccatum, sed hoc vocetur sive quod peccato facta sit, sive quod peccandi delectatione moveatur, etsi ei vincente delectatione iustitiae non consentiatur" (*Contra duas epist. Pelag.*, I, 13, 27, PL. 44, 563); *Op. imperf. c. Iul.*, I, 71, PL. 45, 1.096; I, 72, PL. 45, 1.098; III, 210, PL. 45, 1.336; *De pecc. mer. et remiss.*, II, 22, 36, PL. 44, 173; *De nat. et gr.*, 38, 45, PL. 44, 269; 56, 66, PL. 44, 280; 62, 72, PL. 44, 283; *In Ps. 118, ser. 3*, 2, PL. 37, 1.507; S. 155, 1, 1, PL. 38, 841.

suadere conatur non esse vitium, quam cupiditatem confitetur esse vitiorum; et non esse malum, cui suadenti si consentiatur fit opus malum?"²⁶.

Si a esto se añade la serie innumerable de textos en los que San Agustín nos dice que por el bautismo se perdonan el reato de la concupiscencia y todos los demás pecados, y que la praxis eclesiástica de bautizar también a los niños nos indica la pecaminosidad universal de ese reato, pero que la concupiscencia-pecado permanece en acto después del bautismo, nos encontramos ante una contradicción, o mejor, ante la dialéctica de los contrarios de Lutero, en la que ambos términos opuestos son a su vez una garantía mutua. Si la terminología agustiniana se toma en sentido escolástico, es preciso admitir que en los bautizados hay pecado y no hay pecado; de este modo, la *no imputación* de Lutero deshace el nudo de la contradicción mucho mejor que las distinciones de los católicos. Pero la cuestión es mucho más rica de sentido y confirma, a pesar de todo, la doctrina católica proclamada en el concilio de Trento.

Ya en el Congreso Internacional Agustiniano de París (1954), hizo notar el P. E. Hendriks, O. S. A., que en el contexto platónico de los Santos Padres y en la teología bíblica el concepto de *peccatum* no implica en general la idea de una ética o de culpabilidad moral, que recibió más tarde en la teología y filosofía escolásticas. De ahí que los Santos Padres, especialmente San Agustín, hablen sin complicaciones de un *peccatum naturae*²⁷. Bastaba la constatación existencial de un desorden interno, de una lucha continua entre la carne y el espíritu que enfrenta al hombre con su Creador, para poder hablar de un pecado de naturaleza. Para el neoplatónico, todo quebranto del orden y de la armonía de las cosas constituía ya un pecado, un mal, un vicio, una imagen deformada que no reflejaba la perfección del ejemplar supremo.

Ciertamente, esta constatación es de suma importancia para dilucidar la cuestión que nos ocupa, pero no explica del todo la paradoja agustiniana. No en vano Lutero la llamó ya "paradoja teológica" en la *Controversia de Heidelberg*, según vimos antes.

En nuestra opinión, teniendo en cuenta otros casos análogos de la doctrina agustiniana, la terminología platónica y una cierta base filosó-

²⁶ *Op. imperf. c. Iul.*, IV, 48, PL. 45, 1.366; IV, 61, PL. 45, 1.375; V, 19, PL. 45, 1.452.

²⁷ E. HENDRIKS, O. S. A., "Platonisches und biblisches Denken bei Augustinus": *Augustinus Magister* I (Paris 1954) 285-292.

fica del mismo signo juegan aquí un papel mucho más decisivo. Toda la obra agustiniana está como impregnada de un principio neoplatónico, por él cristianizado, que le sirve de substrato: *Es la teoría neoplatónica de la participación*, que implica al mismo tiempo el concepto de causalidad ejemplar y eficiente. Toda realización concreta de una *Idea* en el mundo creado acusa la *presencia* y la *causalidad* ejemplar y eficiente de la *Idea Suprema*. En el platonismo, ambas cosas, la realización concreta limitada y la *Idea Suprema*, reciben el mismo nombre y solamente por el contexto es posible entrever la distinción real que las discierne en sí y en sus propiedades. En otros lugares hemos expuesto ampliamente esta cuestión fundamental para comprender rectamente el pensamiento de San Agustín. Es la misma relación que él establece, por ejemplo, entre el Espíritu Santo, *Caridad*, y nuestra caridad participada, que causó tantos titubeos a Pedro Lombardo, a Petavio y al mismo De Régnon; o entre el Verbo, *Sabiduría de Dios*, y nuestra sabiduría participada²⁸. La misma doctrina agustiniana del *carácter sacramental*, al que Agustín llama con frecuencia *sacramentum*, obedece sin duda a ese intercambio mutuo de nombres y de propiedades en la teoría neoplatónica de la participación.²⁹

Pues bien; si no queremos admitir un sinnúmero de contradicciones en la doctrina agustiniana sobre el pecado original, y si tenemos en cuenta que San Agustín dice con insistencia que la concupiscencia es pecado en acto por ser causa de todos los pecados, mal y vicio por ser causa de todos los males y vicios, y que en el bautismo se perdona su reato y todos los demás pecados, es preciso admitir que el término *peccatum* tiene para él en este caso, al igual que en San Pablo, el sentido neoplatónico de *causa ejemplar y eficiente* de todos los pecados. Por eso llama indistintamente *peccatum* a la causa (concupiscencia) y a sus efectos (los pecados actuales), y sólo por el contexto podemos discernir cuándo ese término implica el concepto de una verdadera culpabilidad moral ante Dios (*reatus*), o no.

En este sentido, es válida la interpretación de Santo Tomás y de la mayor parte de los teólogos católicos, según la cual el *reatus* que se per-

²⁸ A. TURRADO, O. S. A., "El platonismo de San Agustín y su doctrina acerca de la inhabitación del Espíritu Santo": *Augustiniana* 5 (1955) 471-486; *Id.*, "Eres templo de Dios. La inhabitación de la Sma. Trinidad en los justos según San Agustín": *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 7 (1966) 330-331.

²⁹ A. TURRADO, "El carácter sacerdotal según San Agustín": *Augustinus* 12 (1967) 403-422.

dona en el bautismo es la *culpabilidad moral* de la concupiscencia, aunque ésta continúe presente y activa en el bautizado como lucha entre la carne y el espíritu y como raíz de todos los demás pecados actuales. Es una interpretación objetiva en cuanto a la doctrina, si bien no llega a resolver plenamente la paradoja agustiniana por falta de una perspectiva neoplatónica. En cambio, la interpretación de Lutero y de sus seguidores que, a primera vista, parece mucho más fiel al pensamiento de San Agustín, aunque sea muy comprensible en el siglo XVI, hoy debe ser revisada de lleno a la luz de los nuevos métodos de exégesis bíblica y patristica. Es lo que han tratado de hacer los componentes del grupo luterano "die Sammiung", según puede verse en el libro antes citado de Ernst Kinder.

Pero hay otro aspecto de la doctrina agustiniana sobre el pecado que es preciso mencionar, al menos brevemente, porque viene a corroborar cuanto llevamos dicho hasta el momento. Se trata del concepto agustiniano del *pecado actual*.

4. CONCEPTO AGUSTINIANO DEL "PECCATUM ACTUALE" Y SU INTERPRETACIÓN POR LUTERO.—La conclusión lógica de la doctrina de Lutero sobre la *concupiscentia-peccatum* es que, por el pecado original, nuestra naturaleza quedó empecatada, corrompida (*verdorben*), privada del libre albedrío para todo lo referente a la salvación. Y Lutero sacó esa conclusión lógica con creces, atribuyéndola también a San Agustín. Si el hombre, por el pecado original, está corrompido y privado del libre albedrío para el bien, todas sus obras son de por sí pecados, del mismo modo que el árbol malo no puede dar más que frutos malos. Sólo que la misericordia de Dios, por los méritos de Cristo, no les tiene en cuenta esos pecados y, por lo mismo, tanto la persona como las obras de los justos son al mismo tiempo buenas y malas o pecaminosas: "Ac per hoc persona ipsa iusti partim est iusta, partim peccatrix. Si ergo omnis persona simul peccatrix est, dum iusta est, quid evidentius sequi potest quam ut opus quoque partim sit bonum, partim malum? Cum Christus dicat et natura monstret, talem esse fructum, qualis est arbor, vitium arboris certe in fructu sentitur"³⁰.

Recogiendo a su modo la doctrina de San Agustín contra los pelagianos, y en parte con fidelidad, afirma Lutero que esas obras de los justos no son meros defectos, sino verdaderos pecados por ir contra el pre-

³⁰ *Assertio omnium articulorum...*, W., 7, 137.

cepto de amar a Dios de todo corazón, con todas las fuerzas y con toda el alma: "Est enim omissio illius praecepti, 'Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo...' (Mc. 12, 30). Cum autem caro resistat spiritui, clarum est, quod vires carnis non diligant Deum, ac per hoc peccant in hoc praeceptum"³¹. Fundándose en San Agustín, en San Gregorio y en la misma Escritura, termina diciendo que "la obra buena bien hecha es pecado venial según la misericordia de Dios, pero es pecado mortal según el juicio de Dios"³². De ahí también su artículo 36, en el que niega la existencia del libre albedrío después del pecado como no sea para pecar mortalmente: "Liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo, et dum facit, quod in se est, peccat mortaliter"³³. Acusa al Papa y a los teólogos desde 300 años atrás de haber defendido el pelagianismo al enseñar que el hombre puede prepararse para recibir la gracia mediante las obras moralmente buenas. Esto va, según él, contra la doctrina de San Pablo y de San Agustín: "Est autem articulus nixus primo in verbo Augustini de Spiritu et Littera, c. 4, 'Liberum arbitrium sine gratia non valet nisi ad peccandum'. Rogo, quae est ista libertas, quae non nisi in alteram partem potest eamque peiorem? Est hoc esse liberum, non posse nisi peccare? Sed Augustino non credam. Scripturas audiamus, etc."³⁴. Esta doctrina de Lutero sobre el pecado y el libre albedrío se conserva intacta en toda su obra: en su *Comentario a los siete Salmos Penitenciales* de 1517³⁵, en la *Controversia de Heidelberg* de 1518³⁶, en el *Tratado de la libertad cristiana* de 1520³⁷, y de un modo especial en su *De servo arbitrio* de 1525, contra Erasmo³⁸, etc.

Será preciso recurrir aquí al concepto agustiniano del *pecado actual* en relación con la concupiscencia desordenada. Porque, si bien el Santo distingue con cierta frecuencia los pecados actuales en mortales y veniales, también aquí su concepto de *peccatum* sobrepasa con mucho el sentido que le da la moral posterior.

Cuando San Agustín afirma que todas las obras de los justos son de algún modo pecados, no hace más que reproducir la doctrina de la Escri-

³¹ *Ib.*, W., 7, 137.

³² "Opus bonum optime factum veniale peccatum est secundum misericordiam Dei, sed mortale peccatum secundum iudicium Dei" (*Ib.*, W., 7, 138-139).

³³ *Ib.*, W., 7, 142.

³⁴ *Ib.*, W., 7, 142.

³⁵ W., 1, 154-220.

³⁶ W., 1, 350-365.

³⁷ W., 7, 39-73.

³⁸ W., 18, 600 ss.

tura, especialmente de la primera Epístola de San Juan, con ese matiz neoplatónico de falta de armonía perfecta con el ideal del bien, según indicamos antes. Por eso, como después del pecado de origen estamos todos sujetos a la concupiscencia desordenada, todas nuestras obras padecen al menos de una *falta de intensidad en la caridad debida* y, por lo mismo, pueden llamarse pecados. Nos lo dice bien claramente en su obra *De perfectione iustitiae hominis*, con expresiones que agradarán sin duda a los moralistas modernos: "Peccatum est autem, cum vel non est caritas quae esse debet, vel minor est quam debet, sive hoc voluntate vitari possit, sive non possit: quia si potest, praesens voluntas hoc facit: si autem non potest, praeterita voluntas hoc fecit; et tamen vitari potest, non quando voluntas superba laudatur, sed quando humilis adiuvatur"³⁹.

Precisamente, la concupiscencia que afecta a todo el hombre, carne y espíritu, es la causa de que falte siempre algo a la perfección de nuestra caridad mientras peregrinamos por esta vida. Sin embargo, San Agustín afirma que era conveniente proponernos ya desde ahora el ideal futuro para que sepamos hacia dónde se dirigen nuestros pasos: "Nam cum est adhuc aliquid carnalis concupiscentiae, quod vel continendo frenetur, non omni modo ex tota anima diligitur Deus. Non enim caro sine anima concupiscit, quamvis caro concupiscere dicatur, quia carnaliter anima concupiscit. Tunc erit iustus sine ullo omnino peccato, quando nulla lex erit in membris eius repugnans legi mentis eius (Rom. 7, 23), sed prorsus toto corde, tota anima, tota mente diliget Deum, quod est primum summumque praeceptum (Mt. 22, 37-38). Cur ergo non praeciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat? Non enim recte curritur, si quo correndum est nesciatur"⁴⁰. Estos mismos conceptos se encuentran con frecuencia en todas sus obras antipelaianas, especialmente en el *De natura et gratia*. Cualquiera lector menos precavido podría creer que se halla a veces frente a la dialéctica luterana de los contrarios, a leer frases como ésta: "Verum quia saepe in levissimis et aliquando incautis obrepit peccatum; et iusti fuerunt, et sine peccato non fuerunt"⁴¹. Evidentemente, el Santo se refiere aquí a esa falta de la caridad debida que mengua la perfección de todas las obras de los jus-

³⁹ *De perf. iust. hominis*, 6, 15, PL. 44, 298.

⁴⁰ *Ib.*, 8, 19, PL. 44, 301; *De gr. Christi et de pecc. orig.*, I, 11, 12, PL. 44, 366-367.

⁴¹ *De nat. et gr.*, 38, 45, PL. 44, 269.

tos en esta vida sujeta a la concupiscencia, pero que no son en modo alguno pecados mortales ni ante la misericordia, ni ante el juicio de Dios, según pretende Lutero. En este contexto agustiniano tiene una importancia singular la excepción expresa y única de la Virgen María, “de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo questionem”⁴².

Quedan aquí flotando aún varias cuestiones íntimamente relacionadas con el pecado original, como la justificación, el mérito de las buenas obras y la predestinación, pero en realidad todas ellas dependen de la anterior sobre la *concupiscentia-peccatum*. Además, el tema de la imagen de Dios en el hombre, del que nos ocuparemos a continuación, las incluye de algún modo a todas ellas.

III. LA DOCTRINA AGUSTINIANA DE LA IMAGEN DE DIOS Y LAS TESIS DE LUTERO SOBRE EL PECADO ORIGINAL Y LA JUSTIFICACIÓN.

Bien podemos afirmar con algún autor moderno que la doctrina agustiniana de la imagen de Dios en el hombre fue una de las preocupaciones más serias de Lutero durante toda su vida. No podía ser de otro modo, dada su íntima relación con la justicia original en que fue creado el primer hombre. Para Lutero, esa justicia original de Adán era algo *natural* o *connatural*, que formaba parte integrante de la plenitud de la naturaleza humana. Por eso, al perder esa justicia por el pecado, la naturaleza humana quedó de algún modo incompleta e intrínsecamente corrompida. Esto no se ha de entender en sentido escolástico, como si nuestra naturaleza hubiera quedado metafísicamente menguada, sino en sentido *psicológico-religioso*; pero ya es una cosa muy grave decir que la naturaleza humana perdió su plenitud natural por el pecado, y que esa deficiencia radical es innata (eingeboren) en todos los descendientes de Adán. “La justicia original de Adán, dice Lutero, no era un don extrínseco y separado de la naturaleza del hombre; era algo natural, perteneciendo a la naturaleza de Adán el amar a Dios, creer en él y reconocerle, etcétera. Estas cosas eran tan naturales en Adán, como es natural que los ojos vean la luz”⁴³.

⁴² *Ib.*, 36, 42, PL. 44, 267.

⁴³ *In I Librum Mose Enarrationes*, W., 42, 123-127; *Enarrat. Psalmi 51* (1532), W., 40, 323 ss.

Para Lutero, al igual que para los teólogos luteranos y calvinistas, incluso modernos, como Emil Brunner, H. Thielicke, Karl Barth, etc., esto equivale a la *pérdida de la imagen divina* del hombre⁴⁴. Nada hay más en consonancia con los textos antimaniqueos de San Agustín, que hablan de la pérdida de la imagen de Dios por el pecado de Adán. Pero hay en el fondo una diferencia radical, porque tanto San Agustín como los maniqueos de su tiempo se situaban exclusivamente en un contexto paulino, es decir, en un plano sobrenatural de la *imagen de Cristo*, hombre nuevo, por contraposición a Adán, hombre viejo. Sin embargo, cuando hacia el año 412 comenzó a dilagar el error pelagiano con su optimismo naturalista, el Santo Doctor se vio obligado a insistir en el *aspecto natural* de la imagen divina, *oscurecida, debilitada, envilecida y deformada* por el pecado de origen, *pero no del todo perdida*. Esa diferente postura de San Agustín, debida al carácter opuesto del maniqueísmo y del pelagianismo, explica con creces lo que algunos pretendían calificar de contradicciones⁴⁵. Tratándose de un genio como Agustín, es ese un método muy peligroso, sobre todo si se tiene en cuenta que hacia el fin de su vida escribió unas *Retractationes*.

Pues bien; tanto Lutero, como los teólogos católicos que se han debatido entre sí sobre la esencia del pecado original en la doctrina agustiniana, no comprendieron el alcance profundo de su exposición en torno a la imagen trinitaria del hombre, especialmente tal como la desarrolla en los últimos libros del *De Trinitate*. El mismo M. Schmaus se limitó a vagar por el campo de la psicología, aunque a veces parezca lo contrario, en su obra *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* (Münster, 1927), si bien en algunos artículos recientes ha corregido en parte su postura⁴⁶.

Lutero, ya en sus años maduros (1535-1545), explicaba en la universidad de Wittenberg el Pentateuco, y al llegar a los versículos 26 y 27 del cap. 1 del Génesis: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza", se detuvo a examinar la doctrina de San Agustín sobre este par-

⁴⁴ In *I Librum Mose Enarrat.*, W., 42, 46 ss. Cfr. E. BRUNNER, *Der Mensch im Widerspruch*, 3 ed., Zürich 1941, 530 ss.; *Id.*, *Dogmatik*, Zürich 1950, 66-70; H. THIELICKE, *Theologische Ethik*, I, Tübingen 1951, nn. 812 y 949; K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, III/2, 1948, p. 20; O. WEBER, *Grundlagen der Dogmatik*, I, Neukirchen 1955, 118-119.

⁴⁵ A. TURRADO, "Nuestra imagen y semejanza divina. En torno a la evolución de esta doctrina en San Agustín": *La Ciudad de Dios* 181 (1968) 776-801.

⁴⁶ A. TURRADO, "Eres templo de Dios...": *Revista Agustín. de Espiritualidad* 7 (1966) 377 ss.; 8 (1967) 363-406.

ticular, aunque sin mucho entusiasmo, porque ve que los teólogos católicos deducen de ella la existencia del libre albedrío después del pecado en el orden de la salvación. Creemos muy conveniente seguir de cerca los pasos de Lutero, porque en realidad nos vuelve a ofrecer aquí un resumen de sus tesis fundamentales.

Después de resumir la doctrina de San Agustín, expuesta en el *De Trinitate*, sobre esa imagen trinitaria en la tríada de potencias del alma humana (memoria, entendimiento y voluntad), y de observar con cierto disgusto que en esto San Agustín conserva la división de Aristóteles⁴⁷, pasa a analizar lo que dicen los católicos del concepto de semejanza o *similitudo*, que sería una perfección de la imagen en el orden de la gracia⁴⁸. Supongo que Lutero se referirá aquí a los teólogos católicos, porque en realidad San Agustín identifica fundamentalmente ambos conceptos de *imago* y *similitudo*, corrigiendo expresamente en esto a Orígenes y a otros Padres que le siguen⁴⁹.

Lutero no hace mucho aprecio de esa búsqueda en torno a la imagen divina del hombre, sino que la considera más bien ociosa e inútil, sobre todo porque los teólogos católicos pasan de ahí a demostrar la existencia del libre albedrío en el orden de la salvación: "Nam huc quoque afferitur disputatio de libero arbitrio, quae ex imagine ista nascitur". Además, surgen de ahí muchas *opiniones incómodas*, como la de citar este texto de San Agustín para defender el libre albedrío: "Deus, qui creavit te sine te, non salvabit te sine te". (Se ve que todos citaban de memoria, porque Agustín dice en realidad "non te iustificat sine te": Sermo 169, II, 13, PL. 38, 923). Y esto, dice Lutero, no puede atribuirse en modo

⁴⁷ Quid sit imago illa Dei, ad quam Moses hominem dicit factum esse? Ac Augustinus in hoc loco explicando multus est, praesertim in libro De Trinitate. Doctores autem reliqui fere Augustinum sequuntur, qui Aristotelis divisionem retinet, quod imago Dei sint potentiae animae, memoria, mens vel intellectus, et voluntas; in his tribus dicunt consistere imaginem Dei, quae in omnibus hominibus est. Sicut enim in divinis, inquirunt, verbum nascitur ex substantia Patris, et Spiritus sanctus est complacentia patris: Ita in homine ex memoria procedit verbum cordis, quod est mens; Eo producto prodit voluntas, quae videt mentem et ea delectatur (*In I Lib. Mose Enarrat.*, W., 42, 45).

⁴⁸ Similitudinem autem dicunt esse in donis gratuitis. Sicut enim similitudo est quaedam perfectio imaginis, ita dicunt naturam perfici per gratiam. Itaque similitudo Dei est, quod memoria ornatur spe, intellectus fide, et voluntas caritate. Ad hunc modum, inquirunt, homo est creatus ad imaginem Dei, hoc est, homo habet mentem, memoriam et voluntatem. Item, homo est creatus ad similitudinem Dei, hoc est, intellectus est illuminatus fide, memoria confirmata spe ac constantia, et voluntas ornata caritate (*Ib.*, W., 42, 45).

⁴⁹ Cfr. R. A. Markus, "Imago and Similitudo in Augustine": *Revue des Études Augustiniennes* 10 (1964) 125-143.

alguno a las fuerzas de la naturaleza⁵⁰. El se limita a recomendar mucha prudencia al leer esas expresiones de los Santos Padres, porque estos vivían en otros tiempos y daban a sus palabras un afecto y sentido que nosotros no podemos darles ni comprender hoy⁵¹. Y opina repetidas veces que en esta vida ya no podremos comprender en qué consistió esa imagen perdida por el pecado.

Tenemos la memoria, la mente y la voluntad corrompidísimas y gravísimamente debilitadas, o mejor, completamente leprosas e inmundas (prorsus leprosa et immunda). Satanás las tiene mucho más esbeltas que nosotros, y no vamos a decir por eso que él fue creado a imagen de Dios⁵². A continuación, pasa a exponer las maravillas del estado de Adán antes del pecado, tanto en sus potencias espirituales como en su mundo exterior, y se conforma con definir la imagen divina como un conocimiento y fe profunda en la bondad de Dios y como un estado felicísimo, libre de todo peligro y del miedo de la muerte⁵³. Una vez que todo ha caído y ha sido corrompido por el pecado, sólo nos resta acogernos al

⁵⁰ Lutero no reprueba esa diligencia y esos pensamientos referentes a la Trinidad, "tamen haud scio, an sint valde utiles, praesertim cum ea postea longius ducantur. Nam huc quoque affertur disputatio de libero arbitrio, quae ex imagine ista nascitur. Ita enim dicunt: Deus est liber, ergo cum homo ad imaginem Dei sit conditus, habet etiam liberam memoriam, mentem et voluntatem. Ad hunc modum multa excidunt, quae aut improprie dicuntur, aut postea imple accipiuntur. Ita nata est hinc periculosa sententia, qua pronuntiant Deum ita gubernare homines, ut eos proprio motu sinat agere. Ex hoc dicto multae incommodae opiniones enatae sunt. Simile est, quod citatur: Deus, qui creavit te sine te, non salvabit te sine te. Hinc conclusum est: liberum arbitrium concurrere tanquam causam praecedentem et efficientem salutis. Non dissimile est Dionysii dictum, periculosius superioribus, ubi dicit: Quanquam daemones et homo ceciderunt, inquit, tamen naturalia manserunt integra, ut sunt mens, memoria, voluntas, etc. Sed si hoc verum est, sequitur, quod homo viribus naturae possit facere, ut salvus fiat (*In I Lib. Mose, W., 42, 45*).

⁵¹ *Ib., W., 42, 45-46.*

⁵² Vereor autem, ne, postquam haec imago per peccatum amissa est, non satis eam possimus intelligere. Memoriam, voluntatem et mentem habemus quidem, sed corruptissima et gravissime debilitata, imo, ut clarius dicam, prorsus leprosa et immunda. Si enim istae potentiae sunt imago Dei, sequetur etiam Satanam ad imaginem Dei conditum esse, qui profecto illa naturalia longe habet validiora, quam nos habemus, sicut est memoria et intellectus summus et voluntas obstinatissima. Ergo est imago Dei longe aliud, nempe opus Dei singulare. Si qui tamen contendunt has potentias esse imaginem istam, fateantur eas quasi leprosas et inmundas esse. Sicut leprosum hominem tamen hominem appellamus, quanquam in carne leprosi omnia pene mortua sunt et stupent, nisi quod ad libidinem commoventur vehementius (*Ib., W., 42, 46*).

⁵³ Ergo imaginem Dei sic intelligo: Quod Adam eam in sua substantia habuerit, quod non solum Deum cognovit et credidit eum esse bonum, sed quod etiam vitam vixerit plane divinam, hoc est, quod fuerit sine pavore mortis et omnium periculorum, contentus gratia Dei. Sicut in Heva apparet, quae cum serpente sine omni metu loquitur sicut nos cum agno aut cane. Ideo etiam istam poenam proponit Deus, si transgrediantur praecceptum: 'Quaecumque die comederis ex ligno hoc, morte morieris', quasi dicat: Adam et Heva, vos nunc vivitis

Evangelio para que nos sitúe en el camino de la esperanza de la vida eterna, por la fe en los méritos de Cristo⁵⁴. En realidad, Lutero vuelve a adherirse exclusivamente a la concepción que San Agustín tenía de la imagen divina del hombre en los primeros escritos de su vida, con un marcado acento neoplatónico de fácil dinamismo espiritual, de incorruptibilidad o sumisión de la carne al espíritu y de ausencia de todo dolor físico y moral.

Precisamente, la doctrina de San Agustín sobre la imagen en sus obras antipelagianas y en los últimos capítulos del *De Trinitate*, escritos en la misma época, podía haber sido una revelación para Lutero. Porque esa imagen, que radica en la ontología vital del espíritu humano, es la que expresa con más claridad el equilibrio agustiniano entre la naturaleza y la gracia, y la que implica con creces el ontologismo de la justificación, proclamado más tarde por el concilio de Trento. Además, Lutero podía haber visto en esa doctrina que la escatología agustiniana comienza por ser ya una realidad en esta vida, y no una pura esperanza de la vida futura⁵⁵. Pero tal vez era ya demasiado tarde. Porque Lutero partió siempre del concepto de la *concupiscentia-peccatum*, que él creyó auténticamente paulino y agustiniano, y todo lo demás estaba condicionado por el mismo; las expresiones paulinas y agustinianas que parecen indicar un verdadero perdón de los pecados ya en esta vida y una renovación interna por la gracia, serán para él una simple *no imputación* del pecado por la misericordia de Dios y una pura benevolencia divina sin renovación alguna por parte del hombre; el misterio de la libertad y de la gracia que se refleja tan vivamente en los dos corifeos del cristianismo, será para Lutero únicamente el monomio de la gracia o benevolencia divina. Es más; si en la sagrada Escritura encuentra

securi, mortem non sentitis nec videtis. Haec est imago mea, qua vivitis, sicut Deus vivit. Si autem peccaveritis, amittetis hanc imaginem et moriemini (In I Lib. Mosé, W., 42, 47).

⁵⁴ Sed peccati originalis ista culpa est, quo vitium contraxit tota reliqua creatura, ut solem ante peccatum clariorem, aquam puriorem, arbores fertiliores, agros foecundiores esse existimem. Per peccatum autem et illum horribilem lapsum non solum caro lepra peccati deformata est, sed omnia, quibus haec vita utitur, corrupta sunt, sicut infra clarius dicemus. Hoc autem nunc per Evangelium agitur, ut imago illa reparetur. Manserunt quidem intellectus et voluntas, sed valde viciata utraque. Evangelium igitur hoc agit, ut ad illam et quidem meliorem imaginem reformemur, quia in vitam aeternam vel potius in spem vitae aeternae renascimur per fidem, ut vivamus in Deo et cum Deo, et unum cum ipso sumus, sicut Christus dicit. Neque vero ad vitam solum renascimur sed etiam ad iustitiam, quia fides arripit meritum Christi et statuit nos per Christi mortem liberatos esse (*Ib.*, W., 42, 48).

⁵⁵ Cfr. la nota 28.

algunas frases irreconciliables con esa postura radical, como las de la Epístola de Santiago (*la fe sin las obras está muerta*), no duda Lutero en rechazar la autenticidad de la misma, porque la considera opuesta a San Pablo y al Evangelio. Las dudas de sus correligionarios más destacados le parecen fuera de lugar⁵⁶. Será ésta una postura subjetivamente honesta, pero de consecuencias incalculables, que deben servirnos de invitación a revisar muchas cosas del pasado. Es preciso insistir en el respeto al misterio tanto en la teología protestante como en la católica. La justa armonía entre la libertad y la gracia nos resulta incomprensible, pero también lo fue para San Agustín. Él no duda en confesarlo con toda humildad⁵⁷. En cambio, las duras y prolongadas polémicas de los teólogos católicos en torno a la naturaleza de la gracia eficaz (*de auxiliis*) se alejaron con demasiada frecuencia de esta perspectiva, y Lutero negó sin más uno de los polos que integran el misterio, el libre albedrío, aniquilando así toda colaboración del hombre en la obra de su salvación⁵⁸. Esto no puede ser. O se respeta profundamente este misterio y se salva el diálogo consciente y responsable del hombre con su Dios y Creador, a través de Jesucristo, o el cristianismo se convertirá irremediabilmente en una religión incompatible con las aspiraciones más íntimas del hombre.

IV. REPLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN ANTE EL ECUMENISMO MODERNO.

El nuevo ambiente ecuménico, promovido por los últimos Papas y por el Vaticano II, nos invita a hacer algunas breves consideraciones sobre el pecado original y sus consecuencias. Es un tema que no podemos pasar en silencio en una hora como ésta.

1. Ante las nuevas perspectivas de la exégesis bíblica y del evolucionismo científico moderno, que van imponiendo con tanta rapidez la desmitologización de ciertos relatos bíblicos, como los primeros capítulos

⁵⁶ Cfr. P. BERGAUER, *Der Jakobusbrief bei Augustinus*, Wien 1962.

⁵⁷ Sed quia ista quaestio, ubi de arbitrio voluntatis et Dei gratia disputatur, ita est ad discernendum difficilis, ut quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur; quando autem assertitur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri (*De gr. Christi et de pecc. orig.*, I, 47, 52, PL. 44, 383). Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., "L'équilibre supérieur de la pensée de saint Augustin dans les questions de la grâce": "*Augustinus Magister*", II, 763-771.

⁵⁸ H. J. McSORLEY, C. S. P., *Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De Servo Arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition*, München 1967.

del Génesis, será preciso que tanto los católicos como los protestantes se vayan deshaciendo con prudencia de todos aquellos aspectos históricos del pecado original que no puedan ser armonizados con la nueva situación, aunque hayan sido aceptados y ampliamente elaborados hace siglos por los grandes corifeos del cristianismo y por los iniciadores de la Reforma.

Ciertamente nunca podrá satisfacernos una explicación meramente filosófica, por más existencial que aparezca, y la psicología más profunda sólo logrará ayudarnos a constatar la falta de orden y armonía en nuestro mundo interior; pero, sin la luz de la revelación, la situación actual de la humanidad seguirá siendo un misterio inexplicable, o mejor, un absurdo sin remedio.

Tanto la teología católica como la protestante deberán buscar un camino en el que resalte el aspecto individual y libre de nuestra situación pecaminosa, para que la doctrina del pecado original sea fidedigna a la sensibilidad del hombre moderno. Sin embargo, creemos que la situación del mundo presente exige al protestantismo clásico una revisión mucho más profunda de sus doctrinas, que a la teología católica. Esa negación radical del libre albedrío en el orden religioso, defendida por Lutero y, con diversos matices, por los demás reformadores; esa corrupción intrínseca de la naturaleza humana en el plano psicológico-religioso, y el consiguiente determinismo salvífico o predestinacionismo, todo ese pesimismo profundo e incurable en esta vida, no podrá en modo alguno satisfacer el sentido de responsabilidad individual del hombre moderno. Del mismo modo, esa mengua de la razón-prostituta (Hure) en el orden trascendental y religioso, que Lutero proclama con tanta viveza⁵⁹, así como la maldad o maldición inmersa por el pecado en todas las criaturas que nos rodean⁶⁰, cierran el paso tanto a la teología de las religiones no oristianas y a la teología de las realidades terrenas, canonizadas por el Vaticano II, como a la filosofía del derecho, tan importante en la civilización moderna⁶¹. Además, en la teología protestante clásica

⁵⁹ Lutero la llama "esposa del diablo" y "la más grande prostituta del diablo" (die höchste Hure, die der Teufel hat), etc. Cfr. *Predigten des Jahres* (1526), W., 20, 230.

⁶⁰ Nec dubito quin ante peccatum aura purior et salubrior, aqua foecundior, imo quoque solis lumen pulchrius et clarius fuerit, ita ut tota creatura in omni parte nos admoneat maledictionis per peccatum implicitae (*In I Lib. Mose*, W., 42, 153); *ib.*, W., 42, 48.

⁶¹ Cfr. A. REBER, *Katolische und protestantische Rechtsbegründung heute*, Frankfurt a. Main 1962.

no hay cabida posible para un diálogo con el humanismo moderno o, al menos, tiene que resultarle mucho más difícil que a la teología católica. El mismo filósofo comunista francés, *Roger Garaudy*, refiriéndose a la doctrina de Calvino sobre la predestinación absoluta (*decretum horribile*), que lleva la postura de Lutero hasta sus últimas consecuencias, no duda en afirmar: "La predestinación de Calvino dio lugar en las almas a una angustia más sombría que la necesidad de los átomos de Epicuro, y tradujo la confusión de las almas en el caos del feudalismo en descomposición"⁶². Aunque un comunista no pueda comprender lo que significa para un cristiano la fe en los méritos de Cristo, sin embargo no le falta toda la razón al constatar la anulación total del individuo ante su propio destino final. Por eso, la lucha de Lutero y de los primeros reformadores contra el neopelagianismo de algunos nominalistas⁶³, debería librarse de ese excesivo pesimismo antropológico y de su determinismo salvífico a ultranza. Aunque las comunidades de la Reforma sigan en general fieles a la doctrina primitiva de sus fundadores, ya sabemos que hay varios teólogos que siguen hoy día su propio camino; pero también es cierto que muchos teólogos protestantes, de signo liberal, caen en el extremismo opuesto de reducir toda la religión a una especie de filosofía, inmanentista o existencialista, que desvirtúa por completo el mensaje cristiano. Lo difícil está en conservar el equilibrio justo entre las verdades fundamentales del cristianismo y la nueva mentalidad del mundo.

Por otra parte, la teología católica deberá conservar a toda costa la realidad del pecado y de la redención, si no quiere caer también en un optimismo de tipo naturalista que prive a Cristo y a su Iglesia de su razón de ser-en-el-mundo. El equilibrio del Vaticano II, especialmente en su Constitución *Gaudium et Spes*, es el mejor antídoto de las posibles desviaciones en este sentido.

2. Tanto San Pablo como San Agustín nos describen el pecado de origen y sus secuelas impulsados por la revelación y por la propia expe-

⁶² R. GARAUDY, *¿Qué es la moral marxista?*, Buenos Aires 1964, 27.

⁶³ P. VIGNAUX, *Luther commentateur des sentences*, Paris 1935; B. HAEGGLUND, *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition: Luthers Stellung zu der Theorie der doppelten Wahrheit*, Lund 1955; H. A. OBERMANN, *The Harvest of Medieval Theology*, Harvard University 1963; L. BOUYER, *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane*, Paris 1965, 91-94; K. ALGERMISSEN, *Iglesia Católica y Confesiones Cristianas*, Madrid 1964, 767-772.

riencia interna y externa de la lucha cruel entre la carne y el espíritu. En parte es éste un impulso existencial, que Lutero adoptó también sin reservas, pero sin la perspectiva bíblica y teológica de los primeros siglos del cristianismo, según vimos antes. Por eso, su justificación forense o puramente extrínseca choca contra la teología bautismal de San Pablo y contra la doctrina agustiniana de la imagen divina del hombre y de la eficacia de los sacramentos. Su escatología se convierte así en una pura esperanza de la vida futura, sin un comienzo ya verdaderamente real en esta vida⁶⁴. Es una concepción en exceso jurídica de la antropología cristiana, que volverá a brotar de un modo parecido en el jansenismo posterior.

Pero también hemos de notar que la teología católica, a partir del concilio de Trento, insiste casi exclusivamente en la *renovación ontológica* o *metánoia* interior del cristiano por la gracia santificante y las virtudes infusas. Es cierto que la liturgia y, en general, los escritos de ascética y mística conservan en toda su pureza la conciencia del pecado y la confianza sentida y constante en los méritos de Cristo. Sin embargo, con esa insistencia de la teología católica en la renovación ontológica del cristiano por la justificación quedó bastante oscurecida la parte de verdad que contenía la doctrina de los Reformadores, y un tanto empobrecida la doctrina de toda la tradición cristiana: la justificación es ciertamente una renovación ontológica interior, que se realiza mediante la reforma o restauración de nuestra imagen y semejanza divina, fundamento de toda renovación individual y eclesial, pero en los adultos esta renovación no se realiza sin *la confianza o fe fiducial* en los méritos de Cristo, único Mediador nuestro. Esta es la única actitud posible del cristiano ante el misterio de su redención por Cristo, ya que, según nos enseña el mismo concilio de Trento, nadie, a no ser por una revelación especial, puede saber con certeza si es digno de amor o de odio. Por eso *Seripando*, prior general de los agustinos, y sus seguidores pedían con tanta insistencia que esa confianza en Cristo fuera también incluida en el "decreto tridentino de la justificación (*duplex iustitia*). El Concilio no rechazó esa doctrina, si bien no juzgó oportuno incluirla en el de-

⁶⁴ *In I Lib. Mose*, W., 42, 48. "Ut haec vita cognoscatur non esse iustitia sed iustificatio, non sanitas sed sanatio, non finis sed phase domini, non terra sed migratio, et prorsus continua purgatio peccati et transitus de virtute in virtutem... At talis transitus certe manifestat, reliquum esse semper peccatum, a quo recedamus et ad maiorem iustitiam propinquemus" (*Assertio omnium articulorum...*, W., 7, 107).

creto. La calificación de *duplex iustitia* que le dio Seripando, por ese cierto sabor luterano de la dialéctica de los contrarios, hizo que la teología posterior enturbiara su verdadero sentido. En realidad, esa doctrina implicaba al mismo tiempo la renovación ontológica interior y la actitud de confianza total en los méritos de Cristo, como un todo indivisible en la justificación del adulto. Y es preciso que esos dos elementos aparezcan inseparables, si no queremos que nuestros razonamientos teológicos resulten truncados y en pleno contraste con la realidad de nuestra vida cristiana⁶⁵. Por mi parte, creo que todo verdadero cristiano aceptará plenamente la verdad de la última frase que escribió Lutero antes de su muerte: "Somos mendigos, esto es verdad"⁶⁶. Todos somos mendigos de Dios; mendigos y enfermos, por las heridas del pecado, que Cristo, el *Medicus humilis* de que habla San Agustín, vino a curar poco a poco en esta vida hasta que nos conceda la sanación total en la vida futura. Todos los testamentos de los Santos se hacen eco de esta postura realmente cristiana, y sin la confianza en su amado Redentor se sentirían desvalidos y con las manos vacías ante el tribunal del Juez Supremo. Se impone, pues, de nuevo conservar en todo el equilibrio del misterio cristiano, sin querer enfrentar nunca al hombre con su Creador y Redentor, pero también sin aniquilar por completo su actividad en la historia de salvación, que cada uno habrá de ir escribiendo con su propia mano guiado por la mano paternal de Dios.

3. El teólogo luterano *Iulius Gross* se ha empeñado últimamente en atribuir a San Agustín la *invención antibiblica* del pecado original hereditario (*Erbsünde*), pasando por alto la doctrina de San Pablo y de la tradición patrística anterior al Hiponense⁶⁷. Es la misma acusación gratuita que le hacía ya a San Agustín el duro y astuto pelagiano Julián

⁶⁵ Cfr. A. TURRADO, "Fe en Cristo y fe en la unidad de los cristianos": *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 9 (1968) 5-16; ver pp. 9-10); P. PAS, "La doctrine de la double justice au Concile de Trente": *Ephemerides Theol. Lov.* 30 (1954) 5-53; D. GUTIÉRREZ, O. S. A., "Al margen de libros y artículos acerca de Lutero": *La Cuidad de Dios* 169 (1956) 609-637; ver pp. 627-632; A. TRAPE, O. S. A., "Scuola teologica e spiritualità nell'Ordine Agostiniano": "*Sanctus Augustinus vitae spiritualis Magister*", II (Roma 1959) 5-75; ver pp. 50-59.

⁶⁶ J. LORTZ, *Historia de la Reforma*, I, p. 455.

⁶⁷ J. GROSS, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Von der Bibel bis Augustinus*, München-Basel 1960, p. 386.

de Eclana: "Quasi ego prior vel crediderim vel esse disputaverim originale peccatum"⁶⁸.

Varios teólogos católicos han salido ya al encuentro de tan infundadas afirmaciones, tratando de distinguir entre lo esencial de la tradición cristiana sobre el pecado original y ciertos progresos nacidos al calor de la polémica antipelagiana de San Agustín⁶⁹. Todo esto debe ponernos en guardia contra toda posible exageración. Porque esos teólogos católicos y protestantes, que tienden a desvirtuar casi por completo la tragedia del pecado original, si desean seguir siendo cristianos, deberán conservar al menos los elementos fundamentales de la doctrina agustiniana, que es la doctrina tradicional de todo el cristianismo, es decir: el hecho de la universalidad del pecado, y la necesidad de la redención de Cristo. Sin esto, la desmitologización del dogma, al estilo de R. Bultmann, acabará por no dejar intacta ni una sola de las verdades cristianas.

Por lo demás, la evolución del dogma debe seguir con prudencia su camino. San Agustín puede servirnos en esto de modelo; él, que fue uno de los más ardientes buscadores de la verdad, y que no dudó en confesar la imposibilidad de llegar a poseerla plenamente en esta vida: "Non arbitror in hac vita in cuiusquam mente posse compleri"⁷⁰. También el dogma del pecado original deberá ser expuesto en el lenguaje accesible a la mentalidad del hombre moderno, pero sin desvirtuarlo. La primera formulación oficial en los nueve cánones del concilio de Cartago (418), y la doctrina de San Agustín no pueden ser relegadas sin más al olvido⁷¹. Sería un verdadero suicidio sin remedio.

Lutero no cesa de ensalzar el magisterio universal de San Agustín. Ya al final de su vida, propone el ejemplo de la oración de Santa Mónica como modelo de la verdadera oración cristiana. Por su fe y confianza en Dios, no sólo obtuvo la conversión de su hijo, sino su dedicación

⁶⁸ *Op. imperf. c. Iul.*, II, 104, PL. 45, 1.184; *Contra Iul.*, VI, 12, 39, PL. 44, 843.

⁶⁹ Ch. BOYER, *Le péché originel*, en "Théologie du péché", Tournai 1960, 243-291; A. VANNESTE, "L'histoire du dogme du péché originel": *Ephemerides Theol. Lov.* 38 (1962) 895-903; F.-J. THONNARD, "Prétendues contradictions dans la doctrine de saint Augustin sur le péché originel": *Revue des Études Augustin.* 9 (1963) 383-387; 10 (1964) 370-374; A. SAGE, "Péché originel. Naissance d'un dogme": *Ib.*, 13 (1967) 211-248; *Id.*, "Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430": *Ib.*, 15 (1969) 75-112.

⁷⁰ *In Io. tr.* 86, 4, PL. 35, 1876.

⁷¹ Cfr. A. SAGE, "Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430": *Ib.*, 15 (1969), p. 112.

total al estudio de la ciencia de Dios, de tal modo que llegó a ser luz y guía perenne en la Iglesia: “non solum convertitur Augustinus et baptizatur, sed totum se ad studium Theologiae confert, et fit talis Doctor, qui usque in hunc diem in Ecclesia lucet, eamque docet et instituit”⁷². Sería lamentable tener que constatar la veracidad de esa afirmación un tanto desconcertante, que comienza a oirse ya en ciertos ambientes: “¡A este paso va a resultar que muchos protestantes son más católicos que muchos católicos!”.

P. ARGIMIRO TURRADO, O. S. A.

⁷² *In I Lib. Moise, W., 42, 662.*

TEXTOS Y GLOSAS

¿Estructura o dialéctica?

Nota sobre el debate entre Lévi-Strauss y Sartre

El movimiento estructuralista —no haría falta decirlo— constituye la última moda intelectual de nuestro momento, sobre todo en el área cultural de influencia francesa, que nos incluye. Lo que comenzó siendo un método específico de investigación científica ha derivado en programa filosófico. Podría discutirse mucho sobre la legitimidad de este paso. Pero lo cierto es que recuerda inevitablemente la aparición y desarrollo del existencialismo, por citar un caso bien conocido.

Esta puesta en actualidad dista de ser un registro banal. Porque la moda intelectual es radicalmente bivalente: influye, se difunde, avasalla, en la misma medida en que pierde personalidad y se mixtifica. Así el movimiento va tomando una vaguedad característica. La mayoría de las críticas o apologías no le conciernen realmente. Aunque también es cierto que el estructuralismo nunca ha sido un cuerpo doctrinal, sino más bien un denominador común, resultante de investigaciones paralelas.

Su posición de último «ismo» le permite ser no sólo la filosofía del momento, sino el «lugar de encuentro» de las demás corrientes ideológicas, que tienden a redefinirse y tomar postura ante el nuevo programa. Han surgido, incluso, algunas controversias notables, aunque casi siempre limitadas a determinado autor o aspecto, de modo que casi ninguna le afecta globalmente.

Entre ellas destaca, sin duda, el largo debate entre el conocido filósofo Jean-Paul Sartre y el principal representante del estructuralismo antropológico, Claude Lévi-Strauss¹. Ha sido ésta una controversia muy significativa que ha llegado al gran público, suscitando numerosos comentarios. Se ha hablado incluso de un relevo o transmisión de poderes. Personalmente no lo creo así, y el hecho de que ambos cuenten con numerosos seguidores, incluida la juventud universitaria, parece

¹ Sartre expuso sus ideas al respecto en su obra inconclusa *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960. Hace algunas referencias a la obra de Lévi-Strauss, siempre en tono constructivo y hasta elogioso. Claude Lévi-Strauss dedica el último capítulo de su obra teórica *La pensée sauvage* (Plon 1962), titulado "Histoire et dialectique" a enmendar la obra sartriana. Sartre toma posición ante este ataque en "Jean-Paul Sartre répond", en *L'Arc*, núm. 26, 1965.

suficientemente expresivo. La polémica ha revestido un carácter más conciliador por parte de Sartre, mientras que Lévi-Strauss se ha mostrado mucho más agresivo.

I. SARTRE Y LAS EXIGENCIAS DE LA «RAZÓN DIALÉCTICA».

En su *Critique de la raison dialectique*² pretende Sartre la construcción de una «antropología estructural e histórica» a base del movimiento original de «totalización» del hombre, que se despliega dialécticamente en una *praxis* que le exterioriza en sus relaciones objetivas e interioriza las relaciones objetivas en el hombre mismo³.

Sartre se propone revitalizar el marxismo, al que considera núcleo doctrinal básico y capaz de «la única antropología posible que deba ser a la vez histórica y estructural»⁴, pero que actualmente se encuentra «reificado» por el dogmatismo. La «crítica» va a consistir en una refundición dialéctica y su existencialización: «El día en que la búsqueda marxista tome la dimensión humana (es decir, el proyecto existencial) como el fundamento del saber antropológico, el existencialismo ya no tendrá más razón de ser: absorbido, superado y conservado por el movimiento totalizador de la filosofía, dejará de ser una investigación particular para convertirse en el fundamento de toda investigación. Las indicaciones que hemos hecho (...) tratan de apresurar el momento de esta disolución»⁵. En cambio el estructuralismo no es aludido más que marginalmente, para utilizar algunos de sus conceptos⁶.

Para Sartre «el hombre se caracteriza, ante todo, por la superación de una situación, por lo que logra hacer con lo que han hecho de él, aunque no se reconozca nunca en su objetivación»⁷. El marxismo debe aceptar la especificidad del acontecimiento histórico. Porque «el hombre se define por su proyecto. Este ser material supera perpetuamente la condición que se le hace; descubre y determina su situación trascendiéndola para objetivarse por el trabajo, la acción o el gesto... Esta relación con el Otro distinto de uno mismo, más allá de los elementos dados y constituidos, esta perpetua producción de sí mismo por el trabajo y la *praxis*, es nuestra propia estructura; no es ni una necesidad, ni una pasión, ni tampoco una voluntad, sino que nuestras necesidades, o nuestras pasiones, o el más abstracto de nuestros pensamientos participan de esta estructura: siempre están *fuera de ellos mismos hacia...*»⁸.

La existencia misma es proyecto. El substrato «natural» también cuenta, des-

² Cito la versión castellana de Losada, Buenos Aires 1963.

³ J.-P. SARTRE, *Critica de la razón dialéctica*, I, 193-247.

⁴ ID., *ibid.*, 151.

⁵ ID., *ibid.*, 156.

⁶ Especialmente el de «reciprocidad», II, 161 ss.; 186, 191.

⁷ ID., *ibid.*, I, 86.

⁸ ID., *ibid.*, 191.

de luego, pero «lo que llamamos libertad es la irreductibilidad del orden cultural al orden natural»⁹.

La dialéctica en sí misma no aparece como historia o razón histórica, sino como el fundamento de la existencia, porque es por sí misma el desarrollo de la *praxis* y la *praxis* es, en sí misma, inconcebible sin la *necesidad*, la *trascendencia* y el *proyecto*¹⁰.

Es importante la distinción sartriana de «totalidad» y «totalización». La razón dialéctica «no es otra cosa que el movimiento mismo de la totalización»¹¹. Y la dialéctica «es, pues, actividad totalizadora»¹². En cambio la totalidad «se define como un ser que es radicalmente distinto de la suma de las partes, se vuelve a encontrar entero —con una u otra forma— en cada una de éstas y entra en relación consigo mismo, ya sea por la relación con una o varias de sus partes, ya por su relación con las relaciones que todas o varias de sus partes mantienen entre ellas»¹³.

Es claro que Sartre se esfuerza por acuñar una estructura dialéctica. Buscando conceptos paralelos, podría decirse que la sincronía es la totalidad, mientras que la diacronía es totalización. Aunque quizá fuera más exacto decir que para Sartre la estructura es a la vez totalidad y totalización¹⁴.

En nuestra existencia personal «quemaremos toda la leña, porque en las vidas singulares cada *praxis* utiliza *toda* la cultura y se hace a la vez sincrónica (en el conjunto actual) y diacrónica (en su profundidad humana), y porque nuestra experiencia es por sí misma un hecho de cultura»¹⁵. Y, en general, la experiencia dialéctica «partiendo de las estructuras sincrónicas y de sus contradicciones, busca la inteligibilidad *diacrónica* de las transformaciones históricas, el orden de sus condicionamientos, la razón inteligible de la irreversibilidad de la Historia, es decir, de su *orientación*»¹⁶.

La razón dialéctica, pues, «comprende en ella a la razón analítica como la totalidad comprende la pluralidad»¹⁷. Pueden distinguirse, por tanto, dos aspectos en la estructura: sistema y función. Pero en su conjunto se trata de una progresión dialéctica, una *praxis* constituyente. Hablando de la estructura social, Sartre habla de un «perpetua destotalización engendrada por el movimiento totalizador» o una «totalización retotalizada»¹⁸. Es el juego constante y recíproco de la razón dialéctica constituyente y la constituída.

Al cerrar su obra —inconclusa— nos advierte Sartre que ha estudiado sola-

⁹ ID., *ibid.*, 133.

¹⁰ ID., *ibid.*, 148.

¹¹ ID., *ibid.*, 194.

¹² ID., *ibid.*, 195.

¹³ ID., *ibid.*, 193.

¹⁴ ID., *ibid.*, II, 174.

¹⁵ ID., *ibid.*, 220.

¹⁶ ID., *ibid.*, 246-247.

¹⁷ ID., *ibid.*, II, 370.

¹⁸ ID., *ibid.*, II, 370.

mente «el plano de la totalización sincrónica», sin considerar la «profundidad diacrónica de la temporalización práctica». Le resta estudiar la «progresión sintética que tratará de elevarse hasta el *doble movimiento sincrónico y diacrónico* por el cual *la historia se totaliza ella misma sin cesar*»¹⁹.

II. LÉVI-STRAUSS Y LAS EXIGENCIAS DE LA «RAZÓN ANALÍTICA».

Claude Lévi-Strauss dedica el último capítulo de su obra teórica *La pensée sauvage*²⁰ a examinar la obra sartriana. Ha tomado en préstamo algunas palabras del vocabulario de Sartre y cree conveniente deshacer los equívocos. Según Lévi-Strauss, la *Critique* vacila entre dos concepciones de la razón dialéctica: «Unas ocasiones, opone razón analítica y razón dialéctica, como si opusiera al error y la verdad, y aun al diablo y al buen Dios; otras veces, las dos razones parecen ser complementarias: caminos diferentes que conducen a las mismas verdades»²¹. En el primer caso, la empresa de Sartre es contradictoria (puesto que define la razón dialéctica por medio de la analítica); en el otro, superflua.

Por su parte, no piensa en una oposición ni una independencia de ambas razones: «la oposición entre las dos razones es relativa, no absoluta; corresponde a una tensión, en el seno del pensamiento humano, que quizá subsistirá indefinidamente de hecho, pero que no está fundada de derecho». Porque la razón dialéctica es siempre constituyente: es la «pasarela» exploratoria, los «esfuerzos perpetuos que la razón analítica tiene que hacer para reformarse», para dar cuenta de la vida²².

Lévi-Strauss se define como «materialista trascendental y esteta», en la terminología sartriana. Materialista trascendental, porque no opone ni distingue las dos razones; esteta, porque estudia al hombre «como si fuese una hormiga», es decir, con la razón científica. Además, «... por cuanto creemos que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo»²³. Claro es que no se trata de una destrucción, sino de la «reducción etnográfica» —siguiendo el símil de la solución de un sólido en un líquido—, que es la que permite llegar a las «invariables».

En cambio Sartre no sabría qué hacer con los pueblos «sin historia», ya que ha definido al hombre por la dialéctica y a la dialéctica por la historia. Por eso utiliza expresiones como «sociedades primitivas» —regidas casi como pura biolo-

¹⁹ ID., *ibid.*, 542.

²⁰ C. LEVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962. Cito por la tr. cast. *El pensamiento salvaje*, F. C. E., México 1964.

²¹ ID., *ibid.*, 355.

²² ID., *ibid.*, 256-257.

²³ ID., *ibid.*, 257.

gía— o «humanidad desmembrada y deforme». Y es que Sartre participa del prejuicio común que considera que en nuestra cultura occidental se condensa «todo el sentido y la dignidad de que es susceptible la vida humana». Y Lévi-Strauss apostilla: «... se necesita mucho egocentrismo y mucha ingenuidad para creer que el hombre está, por entero, refugiado en uno solo de los modos históricos o geográficos de su ser, siendo que la verdad del hombre reside en el sistema de sus diferencias y de sus propiedades comunes»²⁴.

El origen del mal está en que Sartre permanece cautivo de su *cogito*, aunque no sea ya individual, sino social. La distinción del yo y el otro se ha trasladado ahora al primitivo y al civilizado. Y Lévi-Strauss asegura que encuentra «aspectos del pensamiento salvaje en la filosofía de Sartre» y que «el análisis de lo práctico-inerte restaura buenamente el lenguaje del animismo»²⁵.

Aplaudé su «exigencia de totalización», aunque para el etnólogo no es ninguna novedad. Pero añade: «El papel de la razón dialéctica es el de poner a las ciencias humanas en posesión de una realidad que sólo ella es capaz de proporcionarles, pero el esfuerzo propiamente científico consiste en descomponer, y luego en recomponer conforme a otro plan. Aunque rindamos homenaje a la fenomenología de Sartre, no esperamos encontrar en ella más que un punto de partida, no un punto de llegada»²⁶.

En cambio Sartre lleva los abusos de su dialéctica hasta atribuir a la realidad los caracteres de su método. Pero se muestra especialmente desafortunado cuando se refiere a las sociedades exóticas, ya que muestra participar de «todas las ilusiones de los teóricos de la mentalidad primitiva». Su relación con nuestra sociedad es como la de la razón constituida respecto de la constituyente. Este es su error original: la distinción de las dos razones. En cambio Lévi-Strauss repite: «... la razón dialéctica nos parece ser la razón analítica puesta en marcha»²⁷.

Sartre preconiza un método «progresivo-regresivo». Pero con ello no hace más que restringir el método etnológico. Y Lévi-Strauss añade: «nuestro método no es simplemente progresivo-regresivo: lo es dos veces»: en el plano positivo —o dialéctico, si se prefiere— y, luego, en el estructural o analítico. Porque «el descubrimiento de la dialéctica somete a la razón analítica a una exigencia imperativa: la de dar cuenta y razón también de la razón dialéctica. Esta exigencia permanente obliga sin cesar a la razón analítica a extender su programa y a transformar su axiomática. Pero la razón dialéctica no puede dar cuenta y razón de sí misma, ni de la razón analítica»²⁸.

Otro error de Sartre radica en «indagar el sentido más verdadero buscándolo

²⁴ ID., *ibid.*, 360-361.

²⁵ ID., *ibid.*, 361.

²⁶ ID., *ibid.*, 362-363.

²⁷ ID., *ibid.*, 364.

²⁸ ID., *ibid.*, 366-367.

en la conciencia histórica». Es su mito propio. El estudio que hace de la Revolución Francesa es una buena muestra: es un esquema abstracto. No nos engañemos, el pensamiento es impotente para «trazar un esquema de interpretación a partir de acontecimientos distantes»²⁹.

«Entre los filósofos contemporáneos, Sartre no es, indudablemente, el único que valora la historia a expensas de las demás ciencias humanas, y en formarse de ella una concepción casi mística. El etnólogo respeta la historia, pero no le concede un valor privilegiado. La concibe como una búsqueda complementaria de la suya: la una despliega el abanico de las sociedades humanas en el tiempo, la otra en el espacio»³⁰.

Y Lévi-Strauss observa que los filósofos rechazan «esta relación de simetría entre la historia y la etnología... Se diría que, a su juicio, la dimensión temporal disfruta de un prestigio especial, como si la diacronía fundase un tipo de inteligibilidad, no sólo superior al que aporta la sincronía, sino sobre todo de orden más específicamente humano»³¹.

Nuestro autor explica esta opción porque el material etnológico ofrece «el aspecto de un sistema discontinuo». En cambio el historiador cree en el cambio continuo. Lo que no es más que una ilusión, de carácter abstractivo. Como tampoco existe la historia objetiva, sino la «historia-para». Parcial, «inevitablemente parcial». En efecto, no se puede escribir la historia de la Revolución Francesa, simultáneamente, la del jacobino y la del aristócrata³². Y Lévi-Strauss insiste nuevamente en su tesis sobre la necesaria discontinuidad del método histórico. Por eso «no hay historia sin fechas», aunque éstas no sean lo más importante; pero «sin ellas la historia se desvanecería». Seguir concibiendo el devenir histórico como un desenvolvimiento continuo le parece algo ilusorio y hasta contradictorio. Lévi-Strauss ha obtenido incluso su matriz: es rectangular. Y concluye: «en un sistema de este tipo, la pretendida continuidad histórica no se obtiene más que por medio de trazados fraudulentos»³³.

Para recuperar su carácter científico, el método histórico debe comenzar por «recusar la equivalencia entre la noción de historia y la de humanidad, que se nos pretende imponer con el fin inconfesado de hacer, de la historicidad, el último refugio de un humanismo trascendental: como si, a condición tan sólo de renunciar a yos demasiado desprovistos de consistencia, los hombres pudiesen recuperar, en el plano del nosotros, la ilusión de la libertad». Y continúa: «De hecho, la historia no está ligada al hombre, ni a ningún objeto particular. Consiste totalmente en su

²⁹ ID., *ibid.*, 367-369.

³⁰ ID., *ibid.*, 371.

³¹ ID., *ibid.*, ib.

³² ID., *ibid.*, 374.

³³ ID., *ibid.*, 378.

método... Como se dice de algunas carreras, la historia lleva a todo, pero a condición de salir de ella»³⁴.

Para comprender la especificidad del conocimiento histórico hemos de situarlo en el contexto más amplio del pensamiento «salvaje» y el «domesticado», del que constituye un aspecto: «Lo propio del pensamiento salvaje es ser intemporal; quiere captar el mundo, a la vez, como totalidad sincrónica y diacrónica...». No está dominado, como el domesticado, por la «preocupación de la continuidad». Por eso es «intersticial y unificador»³⁵.

El «universo de la información» nos está devolviendo un mundo «en el que reinan de nuevo las leyes del pensamiento salvaje»³⁶. Hoy vemos claramente que se trata de «dos saberes distintos, aunque igualmente positivos»³⁷.

¿Qué decir de la praxis individual? «No discutimos que la razón se desarrolla y se transforma en el campo práctico: la manera en que el hombre piensa, traduce sus relaciones con el mundo y con los hombres. Pero, para que la *praxis* pueda vivirse como pensamiento, es necesario primero (en un sentido lógico y no histórico) que el pensamiento exista: es decir, que sus condiciones iniciales estén dadas en forma de una estructura objetiva del psiquismo y del cerebro, de faltar la cual no habría ni *praxis* ni pensamiento»³⁸. No se dan en la realidad las «robinsonadas» de Sartre.

III. ¿OPOSICIÓN O COMPLEMENTARIDAD?

¿Qué pensar de este detalle? Jean Pouillon, que ha estudiado detenidamente el contenido de la controversia, cree que «la oposición entre esas dos empresas de comprensión del universo humano o, si se prefiere, entre esas dos empresas igualmente 'críticas' (puesto que ha podido hablarse del 'kantismo' de Lévi-Strauss), es sin duda irreductible, pero adopta la forma de una correlación paradójica: una exclusión por inversión y luego recuperación»³⁹.

Pero en seguida añade que «algunas formas de la oposición, no obstante, se reducen a complementaridades». Tal el caso central del primado de la razón analítica» o la «razón dialéctica». La distinción entre las dos razones se articula según la relación interna de la cultura con la naturaleza: «la razón dialéctica, motor de la cultura, determina campos y establece en ellos relaciones que la razón analítica

³⁴ ID., *ibid.*, 380.

³⁵ ID., *ibid.*, 381.

³⁶ ID., *ibid.*, 387.

³⁷ ID., *ibid.*, 390.

³⁸ ID., *ibid.*, 382.

³⁹ J. POUILLON, «Sartre y Lévi-Strauss»: *Claude Lévi-Strauss, L'Arc*, Aix-en-Provence 1967. Cito por la tr. cast. Paidós, Buenos Aires 1968, 105.

puede luego desmontar como sistemas naturales. La dialéctica constituye lo que el análisis conoce. Es preciso distinguirlos, pero no se los puede disociar»⁴⁰.

Otros casos típicos son la pretendida oposición de sincronía y diacronía (estructura e historia) o el correlativo de sistema-libertad. Se trata, en realidad, de una doble complementaridad: la historia tiene sentido porque está estructurada y la libertad encuentra siempre unas reglas. Existen unas «invariantes» que condicionan toda praxis «desde dentro», además de los condicionamiento externos. ¿Cuál es lo decisivo entonces, la estructura o la praxis? Para Sartre, la estructura se explica por la praxis dialéctica. Para Lévi-Strauss, la praxis supone las estructuras. Ya lo hemos visto.

Pouillon concluye así su mediación: «Quizá, con todo, el problema esté mal planteado. Es inútil querer conceder privilegios, sea a estructuras, que siempre están ya constituidas y, por lo tanto, suponen otra cosa; sea a praxis individuales, por cierto totalizadoras, pero que en la historia aparecen siempre como totalizadas, y sería preciso preguntarse si no se las podría coordinar en el seno de una totalización más vasta, que haría plenamente inteligible su relación»⁴¹.

Jean Piaget, en su examen del debate, piensa que «uno y otro de sus protagonistas dan la impresión de haber olvidado el hecho fundamental de que en el terreno de las ciencias mismas el estructuralismo fue siempre solidario de un constructivismo, al cual no sería posible negar el carácter dialéctico, con sus signos distintivos de desarrollos históricos, de oposición de contrarios y de «superaciones», sin hablar de la idea de totalidad, común a las tendencias dialécticas, tanto como a las estructuralistas»⁴². Y aventura un juicio global: «...los vínculos establecidos por Lévi-Strauss entre la razón dialéctica y el pensamiento científico, aunque son exactos, siguen siendo, sin embargo, de una modestia inquietante en cuanto a las exigencias de aquélla, y obligan a devolver a los procesos dialécticos un papel más importante de lo que él parece desearlo»⁴³. No basta un «lanzamiento de pasarelas», sino que es preciso sustituir los modelos lineales o arborescentes por «espirales» o círculos no viciosos⁴⁴.

A mi parecer, es también un problema de temperamento. Sartre parece haberlo comprendido así en su respuesta al ataque de Lévi-Strauss⁴⁵, aunque lo achaca más bien a una cuestión de mentalidad socio-política. Lo cierto es que chocan en esta controversia dos texturas mentales muy diferentes. Y excesivamente ambicio-

⁴⁰ ID., *ibid.*, 105-106.

⁴¹ ID., *ibid.*, 112.

⁴² J. PIAGET, *El estructuralismo*, Proteo, Buenos Aires 1968, 103-104.

⁴³ ID., *ibid.*, 104-105.

⁴⁴ "Jean-Paul Sartre répond": *L'Arc* (1965), núm. 26. Dice, entre otras cosas: "se trata de constituir una ideología nueva, la última barrera que la burguesía puede oponer aún contra Marx". *Ibid.*, 88. Resulta curiosa esta acusación de Sartre, tras haberla sufrido él mismo hace años.

sas: cada uno pretende incluir a su oponente. Por lo demás, es claro que Sartre, desde su existencialismo dialéctico, privilegiará siempre la libertad y la praxis, histórica o individual, personal o social. En cambio, Lévi-Strauss, desde su inconsciente estructurado y estructurante, se inclinará siempre por los condicionamientos.

Pero existe, además, un punto fundamental de oposición irreductible: el concepto mismo de totalización. En Sartre, «el hombre es producto de la estructura, pero la sobrepasa siempre... El hombre recibe las estructuras y en este sentido se puede decir que éstas le hacen. Pero las recibe en cuanto comprometido en la historia y de tal suerte que no puede por menos que destruirlas para constituir otras nuevas que le condicionarán a su vez»⁴⁶. Es decir, el movimiento de totalización supera siempre las totalidades realizadas. En cambio para Lévi-Strauss la totalización opera en un campo cerrado. Carece de mentalidad propiamente dialéctica.

De aquí proceden otras oposiciones realmente inconciliables. Me limito a señalar dos: para Sartre, la razón es, a la vez, constituyente y constituida. Para Lévi-Strauss, en cambio, es sólo constituyente: el peso de los «invariantes» es siempre decisivo. Igualmente, Sartre mantiene el primado del sujeto; Lévi-Strauss lo concede a la estructura.

La actitud de ambos recuerda la famosa distinción saussuriana de «palabra» y «lengua». De Saussure evitó hablar de primados. Y es que, ¿tiene algún sentido primar el aspecto existencial o el sistemático, cuando ambos forman parte de un todo estructural y dialéctico?

Cada vez se ve más necesario recoger la herencia hegeliana. Hoy es posible ya la elaboración de una teoría dialéctica. Y si es verdad que «la madurez intelectual de Europa es Hegel» y que «toda auténtica filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel»⁴⁷, tenemos señalada la ruta a seguir.

⁴⁶ Id., *ibid.*, 90-91.

⁴⁷ X. ZUBIRI, "Hegel y el problema metafísico": *Naturaleza, Historia, Dios*. 3.ª, Editora Nacional, Madrid 1955, 209.

El primer Quodlibeto de Santiago de Viterbo, O. S. A.

Con la publicación del primer Quodlibeto de Santiago de Viterbo¹ se ha hecho, al fin, realidad lo que, para los entendidos en historia de la Escolástica, era algo inexplicable. Ya en otra ocasión aludíamos a una especie de queja del insigne jesuita P. Pelster, al manifestarnos personalmente sus deseos de que las obras de Santiago de Viterbo no continuasen permaneciendo en el anonimato y oscuridad del campo de los manuscritos medievales. Hoy, gracias al P. Eelcko Ypma, podemos contar con un volumen, dentro del *Corpus Scriptorum Augustinianorum*, dedicado íntegramente a la publicación del primer Quodlibeto.

En la introducción a este volumen, que hace el mismo P. Ypma, después de señalarnos los datos más principales de la vida de este escolástico, va detallando todo lo que se refiere a la existencia, lugares donde se encuentran, relaciones entre las redacciones de los diversos textos, cuestiones que han sido objeto de estudio y aspectos redaccionales de los treinta manuscritos que, esparcidos por toda Europa, contienen las cuestiones controvertidas que constituyen los cuatro Quodlibetos escritos por este autor.

Por habernos ocupado personalmente de las cuestiones I, IV, VII, VIII, XII y XIII, entre las veintidós que constituyen el primer Quodlibeto², podemos suscribir totalmente lo que en la misma Introducción nos dice el P. Ypma acerca de la *postura doctrinal* de Santiago de Viterbo frente a los demás filósofos, marcada generalmente por la prudencia; de la *precisión* y fidelidad en las citas abundantes que hace de San Agustín así como también de otros autores paganos y cristianos, filósofos o teólogos, que pasaban entonces por auténticas autoridades; de su *amplia erudición*, que dice mucho en pro de la dedicación de muchas horas consagradas al estudio, a base de cuidadosa y abundante biblioteca que le facilitaba grandemente la consulta de las fuentes. Curioso es el detalle que nos suministra el P. Ypma (Introduc., p. XXIV) acerca de la repugnancia de Santiago

¹ *Jacobi de Viterbio, O. E. S. A., disputatio prima de QUOLIBET, quam edendam curavit Dr. EELCKO YPMA eiusdem Ordinis, Romae 1968.*

² CASADO, F., "El pensamiento filosófico del beato Santiago de Viterbo": *La Ciudad de Dios*, 163 (1951) 437-454; 164 (1952) 301-331; 165 (1953) 103-144, 283-302, 489-500.

de Viterbo a desprenderse de esa biblioteca personal que para él fue un precioso instrumento de trabajo. Hemos podido asimismo comprobar esa amplia erudición y recurso a las fuentes, que se revela en lo exhaustivo de la exposición que hace de todas las opiniones, cuando se relacionan con el punto en discusión que es objeto de cada una de las cuestiones. Bien es verdad que, no tratándose de «autoridades» en la materia, se limita con frecuencia a nombrar a los autores con las palabras «quidam», «alii», etc. En estos casos le interesaba más la solución de los problemas que las personas que hubieran defendido las posturas contrarias. Eso sí, la deferencia y el respeto a sus opiniones, así como una prudente reserva al decidirse por las propias, acompañan siempre su enfrentamiento con los demás. Véase este ejemplo: «Et hoc ad praesens mihi magis videtur, *sine praeiudicio et cum reverentia alterius opinionis, nec temere et pertinaciter hoc asserendo, sed sobrie et cum formidine pronuntiando*, quod utique observandum praecipue videtur in hac quaestione et similibus humanam intelligentiam excedentibus. In quibus aliqua ignorare venialis est infirmitas; praesumptuose autem asserere damnabilis est temeritas...»³. Mucho tenemos que aprender sin duda de estas hombres de auténtica inteligencia y a la vez no desprovistos de virtud, que nos echan en cara nuestra estúpida intransigencia intelectual, fruto, a su vez, de no poco orgullo y de sobrada estimación de nuestro no muy abundante valer intelectual.

Al final de la Introducción el P. Ypma expresa su deseo de que la publicación de este primer volumen pueda contribuir a un mayor conocimiento del pensamiento doctrinal de Santiago de Viterbo y de su papel en el desarrollo de la postura filosófica de los Agustinos de los siglos xiv y xv. Sobre lo primero no cabe la menor duda ya que lo simplemente manuscrito suele estar limitado al pequeño grupo de los investigadores; sobre lo segundo podemos decir también algo en concreto: en otro lugar hemos afirmado que Santiago de Viterbo, segundo de a bordo en la escuela agustiniana después de su fundador Egidio Romano, es el primero que, dentro del agustinismo medieval, tiene una postura netamente agustiniana en tesis características del Agustín filósofo. Pues bien, en este primer Quodlibeto tenemos unos cuantos ejemplos de esta postura, como veremos a continuación.

CONTENIDO DOCTRINAL DEL PRIMER QUODLIBETO

Podemos decir que, en general, la casi totalidad de las cuestiones en él contenidas son cuestiones filosóficas; solamente las seis últimas se refieren a temas teológico-morales y éstas son tratadas brevemente y con superficialidad.

³ *Quodl. I, q. 2, núms. 75-80, Utrum Deus possit facere species infinitas.*

I.—CUESTIONES DE METAFÍSICA Y TEODICEA.

a) *Sobre el concepto objetivo de ser y su analogía (Q. 2).*—Es lamentable que consideremos hoy como trasnochadas cuestiones que los escolásticos tuvieron por fundamentales y que realmente son de importancia. Cuando vemos que hoy la ciencia y la técnica van arrinconando al Dios paternalista y considerado como comodín para la explicación de los acontecimientos buenos y malos que se suceden en el mundo, los modernos se esfuerzan, y con razón, por devolver ese Dios al mundo de la ciencia que lo ha rechazado presentándole como siéndolo todo: el Dios horizontal como contraposición al Dios vertical y personal de los antepasados. Pero quizás, a veces, éstos no se dan cuenta de que hay que tener cuidado para no llegar a un humanismo ateo. Pues bien, desde una concepción racional, solamente si nuestros conceptos sobre el ser en todas sus variantes, aplicados a Dios y a las criaturas, tienen un significado analógico, o sea, diverso y con una distancia infinita a pesar de toda la relación íntima existente entre la verticalidad y la horizontalidad de Dios, se salvará nuestra concepción de la humanidad del panteísmo o del humanismo ateo. Y no se olvide que es precisamente por estos dos caminos por donde discurren ya o van a enfocarse las filosofías teóricas y prácticas de gran parte de los hombres de un próximo futuro. Esta cuestión de tanta trascendencia la resolvían los escolásticos ahondando en el concepto de ser que, mirando a su objetividad, no puede ser unívoco a Dios y a las criaturas sino diverso a pesar de todas las conveniencias entre ellos. Esto es precisamente lo que constituye el objeto de la q. 2. Es también esta cuestión donde, siglos antes del *De nominum analogia* de Cayetano, Santiago de Viterbo nos presenta una clasificación perfecta de las diversas maneras de atribución de la significación de un concepto a diversos sujetos y, a la vez, una buena clasificación de la analogía que, andando el tiempo, había de ser toda la razón de ser de la obra de Cayetano antes citada. Dicha clasificación es la que se inserta en el cuadro de la página siguiente:

A semejanza de como Santo Tomás había entendido en la Suma Teológica la analogía existente entre Dios y las criaturas, en esta cuestión Santiago de Viterbo insiste en la analogía de atribución al aplicar el concepto de ser a estos dos sujetos. Sin duda tanto el doctor Angélico como el Viterbiense deseaban hacer hincapié en la distancia infinita existente entre el ser de Dios y el ser-no-ser de las criaturas y en la absoluta dependencia del segundo respecto del primero.

b) *Sobre la tan discutida distinción entre la esencia y la existencia (Q. 4).*—En otro lugar nos hemos ocupado extensamente de este punto. La conclusión a que allí llegamos fue ésta: Santiago de Viterbo no acepta totalmente la postura de Egidio Romano, que ha sido considerado en la historia de la filosofía como el abanderado de la distinción real; otra cuestión es si Santiago de Viterbo no admi-

Conveniencia ...	}	Sólo en el nombre	<i>Equivocación.</i>		
		}	De semejanza y conformidad esencial ...	<i>Univocación.</i>	
			De atribución según un "antes" y un "después"	<i>Analogía de atribución.</i>	
			}	En el nombre y en lo significado por él, pero con conveniencia	<i>Analogía de proporcionalidad propia.</i>
				De proporcionalidad propia	
		Según un sentido trasladado y con semejanza proporcional.	<i>Analogía de proporcionalidad metafórica.</i>		

tió una distinción real. En efecto, nos preguntábamos entonces si no cabría pensar que nuestro autor temió que la postura egidiana pudiera ser entendida como de hecho después se la han atribuido, o sea, urgiendo la distinción entre la esencia y la existencia hasta identificarlas con «dos realidades» (*tamquam res et res*). Así el P. Hocedez⁴ y últimamente el mismo Zubiri que no duda en escribir: «Pero una cosa es decir que estos dos aspectos son distintos como aspectos, otra que sean dos momentos *físicamente* distintos *tamquam res et res*, como diría Egidio Romano»⁵. El subrayado del «físicamente» en este texto de Zubiri es nuestro, y hacemos hincapié en esta palabra porque precisamente es esto lo que creemos que Santiago de Viterbo ha querido evitar; no es en un orden físico donde hay que encontrar una distinción real que exigiera dos realidades existenciales, sino en un orden metafísico en el que la esencia es considerada como realidad en directo, la existencia, en cambio, en oblicuo. Zubiri vuelve a insistir en la misma página: «... no hay distinción ni composición «real», esto es, *física*, entre esencia y existencia». Pensamos de nuevo que esta distinción o composición *física* es precisamente lo que Santiago de Viterbo quiere dejar a un lado cuando se resiste a admitir una distinción real al estilo de Egidio, es decir, como siendo la existencia un «*superadditum essentiae*»⁶. Sin embargo, nuestro escolástico mantendrá su distinción real

⁴ HOCEDEZ, E., *Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia*. (Texte précédé d'une introduction historique et critique), Louvain 1930.

⁵ ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, Madrid 1962, 471.

⁶ Otro ejemplo de la prudencia que le caracterizaba lo tenemos aquí cuando se enfrenta con la opinión contraria a la suya; nos dice así: "Et licet non videatur esse aliquid cogens ad ponendum huiusmodi esse, *negari tamen aut improbari non debet tamquam aliquid falsum aut impossibile, praecipue cum excellentes doctores hoc posuerint, qui nobis multorum bonorum causa fuerunt et ad quorum*

frente a Enrique de Gante que abiertamente la negaba. En fin, nos atreveríamos a decir que Santiago de Viterbo fue el primero que puso en guardia contra esa interpretación exagerada de la postura de Egidio que, andando el tiempo, ha quedado definitivamente fuera de lugar ⁷.

c) *Sobre la relación existente entre la creación y la conservación (Q. 3).—*

Como acostumbra, si le es posible, en todo su quehacer expositivo, Santiago de Viterbo parte en esta cuestión de unas palabras que encuentra en Agustín ⁸ en las que el Santo identifica en cuanto a los efectos la potencia divina «fabricatoria» y la creadora, ya que en el caso de que la primera le fuera sustraída a las cosas existentes, éstas quedarían reducidas a la nada, como si no hubieran sido creadas. Pasa luego a razonar la cuestión. A las objeciones que suelen oponerse a la tesis de que la conservación no sea otra cosa que una creación continuada responde distinguiendo entre lo que es esencial y accidental en las criaturas consideradas como término de la creación y de la conservación. Es esencial en la criatura la nada radical de la misma, en lo cual coincide la realidad tanto como término de la una como de la otra de las acciones divinas. La creación se opone a la nada de la criatura haciéndola participante del ser; la conservación se opone también a la nada de la criatura impidiéndola quedar reducida a una negación del ser. La nada es lo *absoluto* en la criatura tanto respecto de la creación como de la conservación, y según esto no se distinguen la una de la otra. En cambio si consideramos *lo relativo* de la realidad creada o conservada respecto de esas dos acciones de Dios sobre ella, lo cual es *algo accidental*, entonces podemos hablar de una distinción entre creación y conservación. Y esto accidental es lo siguiente: la *instantaneidad* del ser recibido (creación), la *temporalidad sucesiva* del ser participado (conservación); el *comienzo* del ser recibido (creación), la *permanencia* del ser que comenzó con la creación (conservación); la *unicidad* del acto que origina primariamente al ser de la criatura (creación), la *pluralidad*, por decirlo así, del acto que se continúa por razón del influjo de la causa creadora sobre la realidad creada (conservación). Resumiendo: la distinción entre la creación y la conservación es más bien por una relación distinta entre la realidad de la criatura y el acto creativo o conservativo de Dios; en el primer caso las criaturas participan *inicialmente* ese ser; en el segundo caso lo participan recibiendo la *continuación* de ese mismo ser antes recibido, pero que, debido a su contingencia radical o deleznable, es el mismo en los dos casos con la misma característica de dependencia existencial absoluta respecto de Dios.

altissimum intellectum, quem de hoc et multis aliis pulchris theorematibus habuerunt, ego et multi similes ascendere ac pervenire non sumus idonei" (Q. 4, números 375-385).

⁷ SUÁREZ, G., *El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia en las criaturast*, Salamanca 1948.

⁸ *De Civ. Dei*, XII, 26.

d) *Variedad de seres creados* (Q. 2).—La variedad de criaturas que pudieran ser objeto del acto creativo de Dios es considerada por Santiago de Viterbo atendiendo a dos extremos: Dios, por un lado, y lo que los escolásticos llamaron materia prima, por otro. Mirando a Dios, infinito en perfección y, por lo mismo, indefinidamente imitable, no se puede poner término a la variedad de las criaturas que podrían ser reflejo de las perfecciones de Dios. Es decir, en realidad el número de posibles es infinito. Vistas, en cambio, las cosas desde la materia prima, condición radical de cualquier cosa material, entonces, nos dice, habría un límite como perfección inferior más allá del cual sería imposible el descenso.

II.—CUESTIONES DE PSICOLOGÍA,

Es en estas cuestiones donde encontramos ejemplos de ese agustinismo profesado por Santiago de Viterbo al que hemos hecho alusión anteriormente.

a) *Sobre la teoría del conocimiento* (QQ. 12 y 7).—La teoría agustiniana, denominada hoy «memoria Dei», que defiende la existencia de un innatismo nocional, encuentra un eco bastante unánime a partir de Santiago de Viterbo. En nuestro autor ya no habrá lugar para un entendimiento agente como facultad distinta del paciente (q. 12). No se recata de afirmar que Aristóteles es lo suficientemente oscuro como para que no podamos apoyarnos en él al admitir la teoría de las dos potencias intelectivas. Consideramos de un valor excepcional esta cuestión 12 por sostener en ella su opinión contra sus maestros Tomás y Egidio a los que atribuye la postura contraria; no precisamente por ser contrario a ellos sino porque para ponerse en esa postura, dada la veneración que tenía de los mismos, ha tenido que hacerlo por razones que le parecieron lo suficientemente válidas. Al negar el entendimiento agente, inventado para la desmaterialización del fantasma, se ve obligado Santiago de Viterbo a situarse en la línea del innatismo agustiniano. El fantasma no ofrecerá ya, como en el caso de la abstracción, un objeto que haya que depurar o iluminar, sino un objeto, cuya posesión inicial por los sentidos excitará, mediante una especie de repercusión, lo nocional innato del entendimiento, de modo que éste entienda universalmente lo que de suyo ha sido presentado como concreto y singular. De lleno, pues, se encuentra en el innatismo agustiniano, aunque otra cosa sea si deba equipararse a Agustín en el mecanismo de la intelección. Ese innatismo nocional lo traduce Santiago de Viterbo por lo que él denomina «idoneidades» innatas, que responden interiormente a la diversidad de realidades externas y para toda clase de ellas (q. 7).

Creo que podamos ver también una especie de alusión a lo que después se ha denominado también «memoria sui» en las cuestiones 13 y 14 al hacer una apli-

cación del innatismo al conocimiento que el alma tiene de sí misma y que se verifica mediante la presencialidad habitual que ella tiene a sí misma: «Sibi secundum substantiam praesens est, et ipsa est cognoscens et cognitum simul» (q. 14, número 185). Nos advierte, sin embargo, que este conocimiento que el alma tiene de sí es de alguna manera mediato, ya que se necesita, por razón de la unión del alma con el cuerpo, que el conocimiento empiece por los sentidos para que, al actuar el alma y verificarse un cualquier acto de conocimiento, en este acto pueda captarse el alma funcionalmente primero y por reflexión perfecta después⁹. Sucesivas comparaciones con el conocimiento que el alma va teniendo de lo corporal la llevarán a un conocimiento más perfecto de sí misma¹⁰.

b) *Sobre la moción libre de la voluntad* (Q. 7).—El innatismo nocional en el conocimiento tiene un paralelo en la voluntad. El «pondus» del alma respecto de la felicidad, a la que naturalmente se tiende, se concretiza en el innatismo que pudiéramos denominar «afeccional», valga la palabra por analogía con el «nocional» del entendimiento. Estas «affectiones» que él llama también «quid incompletum respectu actus volendi», son los principios de la moción «formal» de la voluntad, moción que es distinta de la moción «eficiente» general recibida de Dios, y explicarían asimismo la libertad de la voluntad. Quizás nos equivoquemos, pero bien pudiera ser que encontráramos aquí una especie de antecesor del famoso «acto virtual» suareziano posterior¹¹.

c) *Sobre la esencia de la felicidad como posesión del bien por parte de la voluntad* (Q. 8).—He aquí otra de las conclusiones netamente agustinianas; se ha conocido como cuestión sobre la primacía de la voluntad sobre el entendimiento. Santiago de Viterbo no la soslaya sino que se enfrenta abierta y decididamente con ella. Tanto es así que comienza inmediatamente con la tesis esgrimida por los contrarios (primacía del entendimiento sobre la voluntad) demostrando un perfecto conocimiento de las razones con que la demuestran y que él concreta en seis, afir-

⁹ "...per aliquid alius ab ipsa cognitum ducitur in cognitionem sui actus, cum percipit se cognoscere illud. Per cognitionem vero actus ducitur in cognitionem quia est, quae est cognitio indistincta et imperfecta. Quia enim percipit se cognoscere, arguit et se esse" (q. 14, núm. 105).

¹⁰ "In statu tamen huius vitae non potest ad plenum assequi hanc cognitionem, ut perfecte cognoscat quid ipsa est, et maxime, ut est substantia spiritualis, nata secundum se subsistere".

"Magis autem potest cognosci quid est per comparationem ad corpus quod perficit et informat" (Ib. núm. 110).

¹¹ "Et secundum hoc, distinctio supra posita quae a quibusdam assignatur, scilicet de hoc quod est esse actu formaliter vel virtualiter, potest trahi ad bonum intellectum, ut non intelligatur per esse virtualiter esse in actu secundum eminentiorem rationem. Sic enim proculdubio huiusmodi distinctio non conveniret in proposito... Sed intelligatur per esse actu virtualiter, esse actu incomplete et secundum idoneitatem et aptitudinem quamdam" (q. 7, núm. 670-675).

mándose en todas ellas la excelencia y dignidad del entendimiento sobre la voluntad y concluyendo que la felicidad consistirá en el acto del entendimiento como potencia más excelente. Pero Santiago de Viterbo se decide por la sentencia contraria, y lo hace primero positivamente demostrando que hablar de felicidad equivale, en lo más esencial, a hablar de posesión del bien por medio de la voluntad. Es cierto que el entendimiento posee primero ese bien bajo el aspecto de verdad, pero esta posesión de la verdad como bien es solamente material: «licet enim per actum intellectus attingatur res quae est finis, non tamen sub ratione finis». Y la razón es que el objeto de la felicidad «sub ratione finis» lo es solamente el bien que es precisamente el objeto de la voluntad: «A sola autem voluntate attingitur sub ratione finis»¹². Esta consideración está íntimamente ligada a la afirmación de que el entendimiento no es lo que ennoblece al hombre, sino la voluntad. El hombre bueno es el de buen corazón, no el de buena inteligencia. Una felicidad del hombre no se entiende sin una identificación con Dios. A la misma conclusión llegará rebatiendo todas y cada una de las razones de los adversarios.

Resta en la parte psicológica una pequeña cuestión de cuatro páginas (Q. 11) en la que defiende la incorruptibilidad del alma basándose en su naturaleza intelectual. A causa de esta naturaleza intelectual por la que tanto se asemeja a Dios, le conviene parecerse o él en la incorruptibilidad ya que los seres que menos se acercan a Dios en naturaleza son esencialmente mutables en todos sus aspectos, como lo son las cosas materiales. Por otra parte la operación intelectual se caracteriza por la fijación o conversión de lo que es una verdad de hecho, temporalmente existencial, en una verdad de razón, no sujeta a cambio. Ahora bien, la operación sigue al ser; luego el alma no puede ser de naturaleza corruptible. A la misma conclusión llega partiendo de la simplicidad del alma que, a su vez queda afirmada por razón de la reflexión perfecta que el alma es capaz de hacer sobre sí misma (n.º 75),

III.—OTRAS CUESTIONES.

Por tratarse de cuestiones de menor importancia, sea por demasiado teóricas o por la reducida extensión que tienen en el Quodlibeto, nos limitaremos únicamente a hacer mención de ellas. Así, por ejemplo la cuestión 9, *Utrum sit unum aevum omnium aeviternorum*; la cuestión 10, *Utrum angeli moveant corpora per intellectum et voluntatem solum*; la cuestión 15, *Utrum in corpore humano sit pars minima secundum speciem*; la cuestión 16, *Utrum felicior sit mulier nupta quam virgo nuptura*; la cuestión 17, *Utrum Papa possit absolvere aliquem absque restitutione*, cuestión cuya solución está relacionada con la otra de la potestad tempo-

¹² Q. 8, núm. 220.

ral del Papa. Se encuentran en esta cuestión ciertas ideas sobre el aspecto jurisdiccional del Papa sobre los príncipes temporales. Así, por ejemplo, cuando nos dice sobre el origen del poder temporal: «Utraque potestas est a Deo, immediate quidem secundum quod convenit Papae, qui utramque habet ex institutione divina; secundum vero convenit regibus, est a Deo, mediante Papa; ad quem pertinet saeculares principes et instituere et iudicare, ut supra dictum est». Ideas, como se ve, muy de otros tiempos. Las restantes cuestiones, desde la 18 a la 22 son cortitas, versando: sobre la ilicitud de confesarse, aun in artículo mortis, con un excomulgado vitando; sobre la no necesidad de cumplir de nuevo íntegramente una penitencia cumplida en parte e interrumpida por un nuevo pecado mortal; sobre la obligación de restituir en la cooperación con usureros; sobre la identidad numérica del hombre antes y después de la resurrección en el caso de no recibir el alma la misma materia antes tenida; finalmente, sobre si la resurrección se verificará en el mismo lugar donde se encuentre el hombre sepultado. En todas estas cuestiones últimas, más que llamamos la atención, no sobre soluciones de suyo prácticamente imposibles de dar, sino sobre la agilidad con que se mueve entre los distingos que es necesario hacer para poder decidirse por una u otra parte y que justifican el título con que, entre otros, le denominaron en aquellos tiempos de *Doctor ingeniosus y speculativus*.

F. CASADO.

Espiritualidad seglar, religiosa y sacerdotal a la luz del Concilio

La palabra espiritualidad se emplea a menudo con muy diversos significados; será bueno ponernos de acuerdo sobre alguno de ellos. Por espiritualidad entiendo aquí el resultado de ejercer en la Iglesia y en el mundo la misión propia de todo el pueblo cristiano en la parte que a cada uno le corresponde. En este sentido, el cristiano que vive la vida cristiana cumpliendo su misión propia como seglar dentro de la Iglesia, expresa una espiritualidad seglar; el religioso que vive la vida cristiana cumpliendo su misión propia en la Iglesia expresa una espiritualidad religiosa; y el sacerdote que vive la vida cristiana cumpliendo su misión propia en la Iglesia expresa una espiritualidad sacerdotal.

Entendida así la palabra espiritualidad ¿se puede hablar de una espiritualidad seglar, de una espiritualidad religiosa y de una espiritualidad sacerdotal como específicamente distintas entre sí? Admitido que todo cristiano tiene que aspirar a la perfección cristiana, idéntica para todos, ¿en qué se fundaría una espiritualidad religiosa distinta de la espiritualidad sacerdotal y de la espiritualidad seglar?

Una de las novedades innegables al analizar los documentos del concilio ha sido la manera de presentar la doctrina. Tal vez no haya dicho nada nuevo, pero la manera de presentarlo es sumamente importante y nos da una visión que parece más comprensible. Esta novedad resalta particularmente en la constitución *Lumen Gentium*. Creo, como han manifestado algunos, que este solo documento habría justificado plenamente la labor de un concilio.

Al hablar de espiritualidad seglar, religiosa o sacerdotal, no podemos perder de vista la Iglesia. Para comprender lo que sigue es imprescindible una viva conciencia eclesial. La constitución *Lumen Gentium* comienza dándonos las líneas generales de algunos aspectos de la Iglesia: La Iglesia es un misterio. No podemos olvidar este aspecto para no menospreciar ningún tipo de espiritualidad. La constitución nos da después, en el capítulo segundo, una idea fácil, práctica y humana de lo que es la Iglesia: la Iglesia pueblo de Dios. Son muchas las imágenes que se pueden dar para describir lo que es la Iglesia. Por supuesto que ninguna de ellas la definirá completamente, pero entre todas sin duda que la de *Pueblo de Dios*, está más adaptada a nuestra mentalidad actual.

Al decir que la Iglesia es pueblo de Dios, en concreto al decir que es *pueblo*, estamos haciendo referencia entre otras cosas a cierta organización. Un pueblo no es un rebaño. El pueblo es un conjunto de personas con una misión, unos medios para cumplir esa misión, cierta jerarquía, y con diversas funciones a realizar en su seno. En un pueblo cada miembro o cada grupo de miembros desarrolla una función en servicio y para bien de todo el pueblo. Es lo que dice San Pablo de la Iglesia, utilizando su imagen preferida: «somos un sólo cuerpo en Cristo, pero cada miembro está al servicio de los otros miembros»¹. Cada miembro debe estar al servicio de los demás y al servicio de todo el cuerpo.

La razón de ser de cada estado en la Iglesia es el servicio a la Iglesia. Uno es llamado, *ante todo*, no para santificarse o para vivir más de acuerdo con los principios del evangelio, sino para cumplir *una misión de servicio en la Iglesia*. Para cumplir con esa misión deberá vivir más de acuerdo con los principios del evangelio y su santificación será el resultado de ese esfuerzo.

La Iglesia como pueblo de Dios, o como cuerpo místico, como labranza, como edificación, redil, etc. tiene una finalidad propia a la que no puede renunciar. Para cumplir esa finalidad existen en su seno diversas *misiones u oficios*, en lo fundamental de institución divina, para cuya realización Dios llama a través de la Iglesia: es la vocación. Vocación a la vida seglar, vocación a la vida religiosa, vocación a la vida sacerdotal, de acuerdo con las misiones propias en la Iglesia. La perfección, no obstante, es única: la perfección de la caridad. No hay *una* vida de perfección, sin negar, por supuesto, que la vida religiosa es vida de perfección. La vida religiosa es vida de perfección, la vida seglar es vida de perfección y la vida sacerdotal es vida de perfección. Si es así ¿existe alguna razón para afirmar que hay una espiritualidad seglar distinta de la espiritualidad religiosa y una espiritualidad sacerdotal distinta de la espiritualidad religiosa y seglar? El concilio da a entender que sí.

Antes de ver los textos del concilio quede bien claro que hay principios comunes que rigen la vida de todos los cristianos, que son la base de todo tipo de espiritualidad.

ESPIRITUALIDAD LAICAL.

El n. 31 de la constitución *Lumen Gentium* es fundamental. Vamos a comentarlo brevemente.

Comienza dándonos una definición del laico. Para poner después de relieve lo que es propio del laico la constitución compara su función en la Iglesia con lo que es específico del sacerdote y del religioso. Sobre estos textos volveremos necesariamente después, pero es bueno transcribir ya desde ahora el texto completo.

¹ *Rom., 12, 5.*

Con el nombre de laicos se designan aquí todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros del orden sagrado y los del estado religioso aprobado por la Iglesia. Es decir, los fieles que, en cuanto incorporados a Cristo por el bautismo, integrados al pueblo de Dios y hechos partícipes, a su modo, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano, en la parte que a ellos corresponde.

El carácter secular es propio de los laicos.

En qué consiste este carácter secular lo dirá la constitución más adelante.

Pues los miembros del orden sagrado, aun cuando alguna vez pueden ocuparse en los asuntos seculares, incluso ejerciendo una profesión secular, están ordenados principal y expresamente al sagrado ministerio, por razón de su particular vocación. En tanto que los religiosos, en virtud de su estado, proporcionan un preclaro e inestimable testimonio de que el mundo no puede ser transformado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas.

Texto importante para conocer la misión propia en la Iglesia que debe determinar la espiritualidad del religioso y del sacerdote. A continuación dice:

La propia vocación de los laicos consiste en buscar el reino de Dios, al tratar y ordenar, según Dios, las cosas temporales.

No se puede decir en menos palabras y más claramente cuál es la misión propia del laico en la Iglesia. Todo lo que sigue a continuación no es sino explicación de esta frase.

Viven en el siglo, es decir, en todos y cada uno de los deberes y ocupaciones del mundo, y en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, con las que su existencia está como entretrejida. Allí están llamados por Dios para que, desempeñando su propia profesión guiados por el espíritu evangélico, contribuyan a la santificación del mundo como desde dentro, a modo de fermento. Y así hagan manifiesto a Cristo ante los demás, primordialmente mediante el testimonio de su vida, por la irradiación de la fe, la esperanza y la caridad. Por tanto, de manera singular, a ellos corresponde iluminar y ordenar las realidades temporales a las que están estrechamente vinculados, de tal modo, que sin cesar, se realicen y progresen conforme a Cristo y sean para la gloria del Creador y del Redentor.

La propia vocación de los laicos, etc. Se trata de algo propio y característico del seglar. Buscaremos después otros textos que matizan igualmente este sentido de algo propio, específico del seglar.

Buscar el reino de Dios. «Reino de Dios» es una frase que puede expresarse de distintas formas. Se trata de implantar en el mundo el espíritu del evangelio, que en la sociedad humana rijan las virtudes cristianas. ¿Cómo debe, en concreto, el laico implantar este reino de Dios? El religioso y el sacerdote qué duda cabe que intentan también implantar el reino de Dios en el mundo. Las monjas de clausura intentan implantar el reino de Dios en el mundo con sus oraciones y sacrificios. La Santa Misa, los Sacramentos, los sermones de Semana Santa, las peregrinaciones, las visitas al Santísimo Sacramento, el Rosario en familia, las Novenas, etc., son obras que realizadas debidamente implantan el reino de Dios en el mundo. Pero, sin excluir esto, intentamos poner de relieve lo que dice la constitución como específico de los laicos: a los laicos les corresponde por propia vocación obtener el reino de Dios *tratando y ordenando, según Dios, las cosas temporales*. Para cumplir su misión propia de laico al servicio de la Iglesia, no tiene que imitar para nada la vida del religioso o del sacerdote, o ir con más frecuencia a la Iglesia que lo que le exigen las leyes comunes a todo cristiano. La santidad del laico no está en proporción directa a las obras piadosas realizadas o a la participación en los actos de culto.

Viven en el siglo, en la vida familiar, profesional, deportiva, vacacional, científica, campesina, etc. *Allí*. Esta palabra en la Constitución hay que subrayarla: allí están llamados por Dios para que *desempeñando su propia profesión guiados por el espíritu evangélico, contribuyan a la santificación del mundo como desde dentro, a modo de fermento*. La vida religiosa para el laico no es algo que se superponga sobre el trabajo ordinario. No es tampoco únicamente la realización competente de ese trabajo ordinario, sino que en el desarrollo de su trabajo ordinario, *guiados por el espíritu evangélico, contribuyan a la santificación del mundo como desde dentro*.

Hay otros textos del concilio en que se desarrollan y repiten estas mismas ideas del n. 31 de la constitución *Lumen Gentium*. El n. 43, por ejemplo, de la constitución pastoral *Gaudium et Spes*. En él sale al paso el concilio a una doble desviación en la forma de entender el seglar la vida religiosa por no tener una idea clara de cuál sea su misión propia en la Iglesia. Algunos creen que la vida religiosa consiste solamente en la realización de ciertos actos de culto y el cumplimiento de determinadas obligaciones religiosas y descuidan sus deberes terrenos. Otros se dedican con gran interés a sus deberes terrenos pero desligándolos completamente de su vida religiosa. En ambos casos la vida religiosa con su culto, sus prácticas piadosas, sus obligaciones, es un reducto para ciertos momentos, es algo aparte que se profanaría (parecen pensar) al contacto con la vida ordinaria; algo que es patrimonio de la jerarquía eclesiástica fielmente dirigido y conservado por su gente de confianza: los religiosos y sacerdotes Veamos el texto:

Se equivocan los cristianos que, pretextando que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura, consideran que pueden descuidar las tareas temporales, sin darse cuenta que la propia fe es un motivo que les obliga al más perfecto cumplimiento de todas ellas según la vocación personal de cada uno. Pero no es menos grave el error de quienes, por el contrario, piensan que pueden entregarse totalmente a los asuntos temporales, como si éstos fuesen del todo ajenos a la vida religiosa, pensando que ésta se reduce meramente a ciertos actos de culto y al cumplimiento de determinadas obligaciones morales. El divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época.

La doctrina positiva viene a continuación:

No se creen por consiguiente, oposiciones artificiales entre las ocupaciones profesionales y sociales, por una parte, y la vida religiosa por otra. El cristiano que falta a sus obligaciones temporales, falta a sus deberes con el prójimo, falta, sobre todo, a sus obligaciones para con Dios y pone en peligro su eterna salvación. Siguiendo el ejemplo de Cristo, quien ejerció el artesanado, alégrese los cristianos de poder ejercer todas sus actividades temporales, haciendo una síntesis vital del esfuerzo humano, familiar, profesional, científico o técnico, con los valores religiosos, bajo cuya altísima jerarquía todo coopera a la gloria de Dios.

Y repite lo expresado en el número 31 de la constitución *Lumen Gentium*:

Las profesiones y las actividades seculares corresponden propiamente a los laicos, aunque no exclusivamente.

Este último inciso nos recuerda la precisión hecha en la constitución *Lumen Gentium* al hablar del orden sagrado en el número 31, donde dice que

aunque algunas veces (los sacerdotes) pueden tratar asuntos seculares, incluso ejerciendo una profesión secular, están ordenados principal y directamente al sagrado ministerio.

Lo esencial de este número 43 de la *Gaudium et Spes* estaba dicho en la *Lumen Gentium*. Citemos, no obstante, un último párrafo.

A la conciencia bien formada del seglar toca lograr que la ley divina quede grabada en la ciudad terrena. De los sacerdotes, los laicos pueden esperar orientación e impulso espiritual. Pero no piensen que sus pastores están siempre en condiciones de poder darles inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan. No es esta su misión.

El laico, en el esfuerzo por *ordenar, según Dios, los asuntos seculares* tiene como norma su conciencia. No es solamente en la regulación de los nacimientos que los esposos pueden obrar según su conciencia, sino en todo el desarrollo de su vida ordinaria y no solamente pueden, sino que deben hacerlo así. Ahora bien, esa conciencia, no es una conciencia *en barbecho*, sino *debidamente formada, ilustrada por la sabiduría cristiana y abierta a las enseñanzas del Magisterio*.

Pablo VI en su Encíclica *Populorum Progressio* ya se guía por la doctrina del Concilio y urge a los laicos para que cumplan su misión específica en la Iglesia:

*En los países en vías de desarrollo, dice el Papa, no menos que en los otros, los seculares deben asumir como tarea propia la renovación del orden temporal. Si el papel de la Jerarquía es el de enseñar a interpretar auténticamente los principios morales que hay que seguir en este terreno, a los seculares les corresponde con su libre iniciativa y sin esperar pasivamente consignas y directrices, penetrar de espíritu cristiano la mentalidad y las costumbres, las leyes y las estructuras de la sociedad en que viven*².

De todo lo dicho se deduce que existe una espiritualidad laical, que parece ser el resultado de esa *síntesis vital del esfuerzo humano, familiar, profesional, científico, o técnico, con los valores religiosos*³, entendida como hemos expuesto.

ESPIRITUALIDAD RELIGIOSA.

Volvamos al número 31 de la constitución *Lumen Gentium*. Ya citamos ante el párrafo que nos interesa:

Los religiosos, en virtud de su estado, proporcionan un preclaro e inestimable testimonio de que el mundo no puede ser transformado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas.

No creo desfigurar el sentido del texto si me permito afirmar más claramente: a los religiosos les corresponde por propia vocación.

dar un preclaro e inestimable testimonio de que el mundo no puede ser transformado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas.

La visión que nos da el concilio es la siguiente. Como dijimos al principio, Dios constituyó a su Iglesia a la manera de un pueblo organizado, con diversas misiones en su seno que cooperan a la realización plena de la misión general propia de la Iglesia. Como dice la constitución en el capítulo de los religiosos:

² *PP* n. 81.

³ *Gaudium et Spes* n. 43.

algunos cristianos son llamados por Dios para poseer un don particular en la vida de la Iglesia y para que contribuyan a la misión salvífica de ésta, cada uno según su modo ⁴.

Son llamados por Dios. He ahí la vocación religiosa, una llamada de Dios; pero en la Iglesia y para la Iglesia. La vocación religiosa, como toda vocación en la Iglesia, es una vocación de servicio.

La vida religiosa, cuya esencia la forman los consejos evangélicos, es un *don divino que la Iglesia recibió de su Señor y que con su gracia conserva siempre* ⁵. La vida religiosa es un don que Dios ha hecho no solamente a la Iglesia sino también a los que son llamados para vivirla. Es algo semejante al honor que hace un jefe militar en campaña a un determinado número de soldados que elige para una misión delicada. Siguen en la condición de soldados con sus obligaciones comunes, pero con un género de vida y, sobre todo, una misión especial para servicio del ejército y de la patria. De la misma forma los religiosos no abandonan su condición de cristianos (y si son sacerdotes, su condición de sacerdotes), pero son llamados por Dios en la Iglesia a una misión particular que es el *testimonio de la vida futura* ⁶, o el *testimonio de que el mundo no puede ser transformado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas* ⁷.

Lo esencial de la vida religiosa es la profesión de los consejos evangélicos, pero al preguntarnos el para qué de este género de vida surge espontánea la respuesta: en el seno de la Iglesia es necesario un testimonio de la vida futura, un testimonio tal del espíritu de las bienaventuranzas, que solamente se puede dar en la consagración y el desprendimiento que implica la profesión de los consejos evangélicos.

El estado religioso

si se atiende a la constitución divina y jerárquica de la Iglesia no es un estado intermedio entre el de los clérigos y el de los laicos, sino que de uno y otro algunos cristianos son llamados por Dios ⁸.

Este texto del concilio sale al paso de una objeción que puede surgir en la mente de muchos. Se ha dicho que el concilio ha expuesto maravillosamente la espiritualidad seglar y sacerdotal, pero se ha olvidado casi totalmente del estado

⁴ *Lumen Gentium* n. 43.

⁵ *Lumen Gentium* n. 43.

⁶ "el estado religioso, por librar mejor a sus seguidores de las preocupaciones terrenas, cumple mejor, sea la función de manifestar ante todos los fieles que los bienes celestiales se hallan ya presentes en este mundo, sea la de testimoniar la vida nueva y eterna conquistada por la redención de Cristo, sea la de prefigurar la futura resurrección y la gloria del reino celestial". (*Lumen Gentium* n. 44.)

⁷ *Lumen Gentium* n. 31.

⁸ *Lumen Gentium* n. 43.

religioso. Más en concreto, la objeción es la siguiente: es misión del seglar conseguir la perfección cristiana en el ejercicio de su trabajo cotidiano *buscando y ordenando según Dios las cosas temporales*. Es misión propia del sacerdote, como hablaremos luego, ejercer dignamente el sagrado ministerio. Del religioso, en cambio, se dice, que su función propia es vivir los consejos evangélicos y de esa forma dar testimonio de la vida futura. Pero bueno, y ¿qué hace el religioso?, ¿en qué se ocupa?, ¿de qué se sustenta?, ¿Qué trabajos son más apropiados a su condición de religioso?, ¿cuáles se excluyen?, ¿cuál es su puesto en la sociedad civil? Un testimonio de la vida futura deben dar también los cristianos y los sacerdotes. Es necesario hacer algo positivo.

Ante todo quede bien claro que el testimonio que debe darse en la Iglesia es distinto del que puede dar el seglar viviendo una santa vida matrimonial o en el libre uso de sus bienes o de su libertad. Tampoco el sacerdote da el testimonio que necesita la Iglesia. El grado de desprendimiento y consagración interno y externo que debe darse en la Iglesia, solamente se consigue con la profesión de los consejos evangélicos. Como dice la constitución *Lumen Gentium*:

El estado religioso, por librar mejor a sus seguidores de las preocupaciones terrenas, cumple mejor, sea la función de manifestar ante todos los fieles que los bienes celestiales se hallan ya presentes en este mundo, sea la de testimoniar la vida nueva y eterna conquistada por la redención de Cristo, sea la de prefigurar la futura resurrección y la gloria del reino celestial⁹.

Por lo que se refiere a la objeción es necesario tener presente la distinción entre esencia de la vida religiosa por una parte y formas de vida religiosa por otra. No es posible establecer un paralelismo perfecto entre estado laical, estado religioso y estado sacerdotal, ya que *no es* (un estado)

intermedio entre el de los clérigos y el de los laicos, sino que de uno y otro algunos cristianos son llamados por Dios para poseer un don particular¹⁰.

Según esto, un religioso es un seglar, o un religioso es un sacerdote —son las dos posibilidades en la constitución jerárquica de la Iglesia— que ha sido llamado por Dios en la Iglesia para una misión particular de dar un testimonio especial, necesario en su seno, mediante la profesión de los consejos evangélicos. Siendo un laico o un sacerdote, en modo alguno pierde sus obligaciones que dimanan de esta condición. Adquiere, por el contrario, una serie de obligaciones nuevas. Lo mismo que el soldado, en el ejemplo que poníamos antes; no pierde su condición y obligaciones como soldado por haber sido elegido para integrar un grupo

⁹ *Lumen Gentium* n. 44.

¹⁰ *Lumen Gentium* n. 43.

con una misión especial, ni el oficial que les acompaña y les dirige —que sería el caso semejante al del sacerdote en la Iglesia— pierde sus obligaciones como oficial. En esta perspectiva se comprende perfectamente la conclusión del número 44 de la constitución *Lumen Gentium*:

el estado constituido por la profesión de los consejos evangélicos, aunque no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenece, sin embargo, de manera indiscutible, a su vida y santidad.

Cuál es la espiritualidad del estado religioso está perfectamente claro en los documentos del concilio. Lo que no está tan claro es cuál deban ser hoy las *formas de vida religiosa*. Estas no pueden ser las mismas en el siglo xx que en el siglo xii y, lo que no se ha tenido suficientemente en cuenta, las formas de vida religiosa no pueden ser las mismas en los grupos de religiosos-laicos que en los grupos de religiosos-sacerdotes.

El esfuerzo por encontrar el modo más apto para cumplir hoy la misión propia del estado religioso, según la hemos expuesto, sin olvidar la condición seglar o sacerdotal de sus miembros con lo que ello supone, es lo que debe dar como resultado las formas actuales de vida religiosa. En conclusión, la espiritualidad religiosa parece ser el resultado de esa síntesis vital entre el cumplimiento de las obligaciones que dimanen de la condición de laico y la fidelidad a la misión propia de religioso, si se trata de religiosos-laicos; y la síntesis vital entre las obligaciones que dimanen de la condición de sacerdote y la fidelidad a la misión propia de religioso, en el caso religiosos-sacerdotes.

ESPIRITUALIDAD SACERDOTAL.

Algo se ha dicho ya sobre la espiritualidad sacerdotal al hablar de la vida religiosa y seglar, pero vamos a analizar más detenidamente los textos del Concilio.

En el número 31 del capítulo de los laicos de la constitución *Lumen Gentium* se dice:

Pues los miembros del orden sagrado, aun cuando alguna vez pueden ocuparse en los asuntos seculares, incluso ejerciendo una profesión secular, están destinados principal y expresamente al sagrado ministerio, por razón de su particular vocación.

Es un texto sumamente interesante y no es único en los documentos del concilio.

El sacerdote por su ordenación entra a formar parte de la jerarquía en el pueblo de Dios, por ello dentro del mismo se le asigna una función bien concreta

y tan específica o más que la del laico: *está destinado principalmente y expresamente el sagrado ministerio por razón de su vocación particular*. Ese sagrado ministerio con San Pablo podríamos sintetizarlo: *Ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios*¹¹. Esta doble función es la que analiza el decreto *Presbiterorum Ordinis* en sus primeros capítulos. *Allí*, en el ejercicio de este ministerio, están llamados por Dios a buscar el reino de Dios, no tratando y ordenando según Dios los asuntos seculares —como se dice de los laicos— sino *orientando e impulsando espiritualmente a los laicos*¹², *enseñando e interpretando auténticamente los principios morales*¹³, predicando la palabra de Dios y administrando los sacramentos. En todo caso, *su misión es siempre no enseñar su propia sabiduría, sino la Palabra de Dios e invitar a todo instantemente a la conversión y a la santidad*¹⁴. Los laicos, de los sacerdotes pueden *esperar orientación e impulso espiritual*. *Pero no piensen que sus pastores están siempre en condiciones de poder dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones aún graves que surjan*. *No es esta su misión*¹⁵. El sacerdote no cumple su misión en la Iglesia, ni cuando trata los asuntos seculares, ni siquiera cuando los ordena según Dios; no es esta su misión. La razón de ser del sacerdote es su dedicación plena a su ministerio.

*Los presbíteros del Nuevo Testamento, por su vocación y ordenación, son en realidad segregados en cierto modo en el seno del pueblo de Dios; pero no para estar separados ni del pueblo mismo ni de hombre alguno, sino para consagrarse totalmente a la obra para que el Señor los llama*¹⁶.

Las características de la vida sacerdotal sólo se justifican cuando se da esa entrega total al desarrollo de su misión en el seno del pueblo de Dios. Sólo excepcionalmente hay circunstancias en que se justifica una dedicación a los asuntos seculares, incluso el ejercicio de una profesión secular. Pero no es esta su misión.

Por tanto la espiritualidad sacerdotal parece ser, como hemos dicho del seglar y del religioso, el resultado de esa síntesis vital entre los principios generales de la vida cristiana y el cumplimiento cada vez más perfecto de su misión propia en la Iglesia.

¹¹ *I Cor 4, 1.*

¹² *Gaudium et Spes* n. 43.

¹³ *Populorum Progressio* n. 81.

¹⁴ *Presbiterorum Ordinis* n. 4.

¹⁵ *Gaudium et Spes* n. 43.

¹⁶ *Presbyterorum Ordinis* n. 3.

...recuerde el alma dormida

Regreso a la esperanza - II

1

la sinrazón

Aquí y allá nos dicen que es inútil
amar y descubrir lo que pensamos
volver a echar las suertes cuando nada
nos salvará la apuesta hasta la muerte.

¡También se espera el mal, la quebradura
de todo lo que hacemos por costumbre
¡de estar viviendo, aunque nos duela tanto!
Y sólo porque sí, para que brame

el agua de este mar que nos soporta
en rebeldía de olas sin murallas,
y nos alcance y nos arrastre lejos
ahogando las palabras que llevamos.

La sinrazón nos urge y nos envuelve,
acosa los reductos donde vive
el hombre que por dentro nos subleva
a descubrir razones cada día.

Los unos junto a otros nos oímos
el lento respirar, el eco duro
del golpe de la ira con que abaten
el corazón rendido de esperanza.

2

animal doliente

El desarraigo brilla en la tristeza
de estos pasos del hombre peregrino
con su aventura intensa gravitando
sobre su amor de arcilla y su coraje.

Oh débil luz que asoma por los ojos
del animal doliente que le doma
con todo lo que ha visto y lo que sufre
en el umbral del odio y el silencio

Quién ganará la cima abandonada
de su esperanza antigua y victoriosa
y le pondrá en las manos esa tierra
que él recuerda perdida para siempre,

si está lejos, si acaso le combaten
los recuerdos profundos, si se quema
su errante libertad como las hojas
en la hoguera sin fin de los otoños?

Para vivir, andar es lo que resta
cuando las barcas arden en la orilla
y desde aquí se acepta ya el destino
de caminar a solas lentamente.

ANDRÉS G. NIÑO

LIBROS

Ciencias Escriturísticas

SCHREINER, J., *Alttestamentlich-jüdische Apocalypitik. Eine Einführung*, Edit. Kösel, München 1969, 204 p.

El presente libro es una preciosa ayuda para entender correctamente un género literario, particularmente difícil y extraño a nuestra mentalidad: el género apocalíptico. Tema del libro es, pues, la literatura intertestamentaria, y en concreto los apocalipsis judíos pertenecientes al Antiguo Testamento.

En un primer capítulo son presentados los apocalipsis de que se trata: en total, 15, comenzando por el libro de *Daniel* para terminar con el *Testamento de Abrahán*. En tales estudios se examinan las particularidades de cada cual, su contenido, ambiente y temas típicos. En el capítulo 2 se exponen las formas de expresión de los apocalipsis, su estilo y su lenguaje: la pseudonimia, las descripciones de las visiones, los símbolos e imágenes, la indeterminación del lenguaje, etc. El capítulo 3 está dedicado a estudiar las ideas típicas de tal literatura: dos eones, la esperanza del fin próximo, la angelología, etc. Por fin el capítulo 4 es una exposición del origen y ambiente de los apocalipsis, y sus relaciones con otras corrientes del Antiguo Testamento, como son la profecía y la literatura sapiencial.

El libro da un conocimiento exacto del tema tratado. El autor está al corriente de los estudios dedicados en estos últimos años a descifrar el mensaje de los apocalipsis. La exposición es sobria y equilibrada, como por ejemplo, cuando trata de determinar el origen de la corriente apocalíptica. Nótese que es una introducción y no una exposición de los temas tratados en los apocalipsis. Es sin duda alguna, la mejor introducción que conocemos al género apocalíptico. El autor ha sabido unir la brevedad de la exposición con la claridad y exposición completa de los temas introductorios. La impresión y presentación del libro es magnífica.—C. MIELGO.

BRANDENBURG, H., *Der Psalter. Das Gebetbuch des Volkes Gottes*, Edit. Brunnen, Col. "Das lebendige Wort", Giessen-Basel, Vol. I, 1967, 262 p., Vol II, 1968, 307 p.

Se trata de un comentario divulgativo, como todos los volúmenes de esta serie. El título de la colección "La palabra viva" dice suficientemente lo que los autores quieren exponer en sus comentarios: el mensaje perenne de la Biblia, siempre actual. El autor lo ha conseguido. Para ello se ha valido, como él mismo confiesa, de los comentarios de Kraus, Delitzsch, Lamparter, etc., a quienes sigue frecuentemente. La disposición es sencilla: en primer lugar, una traducción propia, ya que el autor cree que la traducción es ya parte del comentario y en cierto modo exégesis; luego, las anotaciones, hechas con el fin de exponer el pensamiento, la doctrina de los fieles del Antiguo Testamento. El Psalterio fue el libro de oración de muchas generaciones, y su valor para el hombre actual es grande.

Es completamente comprensible que el autor haya dejado a un lado las discusiones sobre la cronología de los Salmos, o su relación con el culto. Ha sabido atenerse a la línea de los demás comentarios de esta colección, que esperamos y deseamos sea de provecho para un amplio público.—C. MIELGO.

BRANDENBURG, H., *Das Buch Hiob. Der Mensch in der Anfechtung*. Edit. Brunnen, Giessen-Basel 1969, Col. "Das lebendige Wort", 214 p.

Otro volumen de idénticas características que los anteriores: exposición breve y sencilla del libro de Job, de los problemas que se debaten en este libro, sin discusiones científicas, propias de comentarios más especializados. Es una tarea noble y digna de encomio poner a disposición de un amplio público las adquisiciones de la exégesis científica. A eso debe tender toda exégesis. El autor hace su labor guiado por los mejores comentaristas del libro de Job: Hertzberg, Weiser, Horst, Fohrer.

La impresión es nítida y se deja leer con gusto, como los demás tomos de esta estupenda colección.—C. MIELGO.

SCHUTZ, Fr., *Der leidende Christus. Die angefochtene Gemeinde und das Christuskerygma der lukanischen Schriften*, Edit. W. Kohlhammer, Stuttgart 1969, 24 × 16, 152 p.

Una de las grandes ambiciones de la "Historia de las formas" es el conocer y puntualizar mejor el *Sitz im Leben* en que ha nacido el mensaje o contenido evangélico. La presente obra, defendida como disertación en la Facultad de Teología de Münster durante el curso 1966-67, tiende a interpretar el pensamiento teológico del evangelio de Lucas, especialmente en lo que se refiere al "Cristo paciente", bajo este punto de vista. Por eso su punto de partida es el hecho de que la comunidad para la que Lucas redacta su obra se encuentra en crisis, perseguida y atribulada; sus miembros esperaban la triunfal propagación del evangelio y la inminente venida del reino del Señor, pero se encontraron con algo inesperado: el desprecio, la oposición y la persecución. Lucas presenta a esta comunidad afligida una imagen de Cristo que les ayude a comprender su situación actual y a mantener la esperanza. También Cristo sufrió y fue perseguido ya desde el comienzo de su ministerio público, que Lucas coloca en Nazaret, donde es rechazado y expulsado, hasta el momento cumbre de su condenación y muerte en la cruz; incluso en los episodios cumbres y triunfales de su vida —transfiguración, entrada en Jerusalén...—, se proyecta el signo de la pasión y de la cruz. Y como Cristo ha sido glorificado a través de estos sufrimientos, así la comunidad cristiana debe ver en la persecución y aflicción de que es objeto un medio dispuesto por Dios para conseguir su verdadera realización en el presente y en el futuro, ante la incredulidad y resistencia de los judíos. Para llegar a estas conclusiones Fr. Schütz estudia profusamente la terminología lucana sobre la pasión, comparándola con la paulina, y sobre todo los relatos lucanos en los que percibe o perfila la figura del "Cristo paciente". Una selecta bibliografía pone punto final a este trabajo, uno de cuyos mayores valores es sin duda el haber reunido y expuesto conjuntamente el material lucano sobre la importancia y el valor de los sufrimientos de Cristo, habida cuenta del *Sitz im Leben* angustioso de la comunidad a la que Lucas destina su evangelio.—C. MATEOS.

LEON-DUFOUR, X., *Estudios de Evangelio*. "Colección Theologia": 15. Versión española realizada por José López de Castro, Edit. Estela, Barcelona 1969, 21,5 × 15,5, 408 p.

Siempre resulta una novedad la aparición de una obra de X. Leon-Dufour y más si aparece en idioma español. Ocupado durante más de una veintena de años en las investigaciones neotestamentarias, todas sus aportaciones han contribuido notablemente a comprender más profundamente el contenido de los Evangelios. La presente obra es claro ejemplo de ello. Cultivando una crítica literaria limpia y sana, y en especial el método de la historia de la redacción, siempre al servicio de una exégesis católica, nos ofrece una serie de nueve estudios sobre diversos temas evangélicos: el libro de la "génesis" de Jesucristo, el anuncio a José, la transfiguración de Jesús, la tempestad calmada, las parábolas del sembrador y de los viñadores homicidas... Todos los testimonios evangélicos

sobre los que versan sus estudios son desglosados y hasta "tritutados" para hacernos comprender mejor lo relatado por cada evangelista y su especial significado o teología; los tres momentos decisivos de la génesis de la tradición evangélica —el hecho salvífico, la comprensión comunitaria del hecho a la luz de la fe post-pascual, la perspectiva o interpretación en que el redactor inspirado contempla el hecho salvífico transmitido— son netamente destacados, remontándose sin miedo por encima de las trivialidades del sentido literalista. Con ello pretende inducir al lector a que él mismo "trabaje" y aprenda a interpretar y comprender algunos textos sinópticos, proporcionándole al mismo tiempo los instrumentos apropiados de trabajo. Agradecemos sinceramente a la Editorial Estela este regalo que nos brinda a cuantos alimentamos y estimulamos la necesidad de una verdadera cultura bíblica. Al final del libro un índice analítico recapitula los principales centros de interés.—C. MATEOS.

RIGAUX, B., *Testimonianza del Vangelo di Marco*. Traducción al italiano por P. Lievore, Edit. Gregoriana, Padova 1968, 20,5 × 13, 182 p.

El autor deja ver claramente en la introducción los propósitos que ha tenido al escribir esta obra, verdaderamente interesado en hacer llegar al gran público las adquisiciones y conclusiones científicas en torno a la vida de Jesús. De ahí que su trabajo —considerado por él como un ensayo o introducción a los problemas fundamentales de la vida e historia de Jesús— sea ordenado, sencillo y claro. El contenido se limita al evangelio de Marcos, que es tal vez el que más se presta a ser estudiado y comprendido en la actualidad. Estudia su material original, la lengua, un grupo de temas centrales del evangelio (la esperanza del reino de Dios, la persona de Jesús, la nueva comunidad) y la finalidad del evangelista; su conclusión es que, a pesar del profundo contenido de fe que se nota en todas las páginas marcianas, no hace perder el contacto con la sólida roca del Jesús de la historia. La esmerada presentación hace aún más amena e interesante su lectura.—C. MATEOS.

COMBLIN, J., *Cristo en el Apocalipsis*. Versión al español por Alejandro Esteban Lator, Edit. Herder, Barcelona 1968, 22 × 14,5, 380 p.

Conocíamos ya esta obra de J. Comblin en su original francés. La Editorial Herder nos brinda ahora su traducción en español con una fina e impecable presentación. Con ella ha intentado aportar una contribución notable al conocimiento de Jesucristo y del mensaje neotestamentario. Para nuestro autor el Apocalipsis de Juan es al mismo tiempo un apocalipsis, una profecía y un testimonio. El objeto de este apocalipsis, de esta profecía y de este testimonio es el juicio de Dios, misterio en cuyo centro están Cristo y su Iglesia. La cristología del Apocalipsis está inscrita en el contexto del mesianismo y de la apocalíptica judía; sin embargo, su gran novedad es haber identificado las dos figuras del Hijo del hombre y del rey mesiánico en la persona de Jesús, partiendo de la literatura isaiana del Siervo de Yahvé, en quien están sintetizadas ambas ideas. Pero Juan no se para ahí. En su "Revelación", la Iglesia, que realiza en el momento presente el misterio de Jesús, reanuda y repite el misterio del Siervo de Yahvé: ella da testimonio y profetiza, muere sufriendo la pasión y resucita; sus miembros son instrumentos para llevar la palabra del Siervo de Dios y ejercer con el testimonio de Jesús su función de Hijo del hombre; son instrumentos también para ser su reino, para recibir su vida y mostrar la gloria de ésta. La obra, precedida de una abundante y selecta bibliografía sobre el tema, concluye con perfectos índices de citas bíblicas y de autores.—C. MATEOS.

CERFAUX, L., *Mensaje de las parábolas*. Colección "Actualidad Bíblica": 11. Versión al español de A. G. Fraile, Edit. Fax, Madrid 1969, 22 × 14,5, 238 p.

El empleo de imágenes y parábolas, tan peculiar a las enseñanzas de los profetas y escritores veterotestamentarios, pasa a ser herencia de Jesús, quien

se sirve particularmente de ellas como método de revelación. L. Cerfaux nos muestra en esta obra cómo las parábolas evangélicas representan realidades divinas; de ahí el interés y los esfuerzos de los exégetas para captar con exactitud las enseñanzas de Cristo en ellas contenidas. Recogiendo toda la herencia del Maestro, las reúne en tres grandes grupos: las parábolas sobre los misterios del reino de Dios, sobre una nueva justicia, y las que versan sobre los umbrales de la eternidad (juicio de Dios y venida gloriosa del Señor). Cada una de ellas es someramente explicada, poniendo siempre de relieve el profundo sentido de su contenido. La obra es más bien de tipo divulgativo; responde a los deseos del autor de poner a los lectores en contacto con las riquezas espirituales del texto bíblico. Agradecemos a la Editorial Fax esta nueva aportación a los estudios bíblicos para el pueblo de lengua hispana. La presentación es perfecta y su lectura resulta entretenida.—C. MATEOS.

FIEDLER, P., *Die Formel "Und siehe" im das Neuen Testament*. Colección "Studien zum Alten und Neuen Testament", Edit. Kösel-München 1969, 25 × 17,5, 96 p.

Se trata de un pequeño volumen, aunque denso en contenido, que examina los diversos aspectos de la expresión "y mira" o "y he aquí", tomada del Antiguo Testamento y muy repetida y acomodada por los escritores neotestamentarios a sus oyentes de habla griega. La exposición consta de dos partes: problemas literarios de la expresión y contenido teológico de la misma. En la primera P. Fiedler ofrece una relación de los textos que la contienen y de las anotaciones hechas hasta el presente sobre el tema, extendiéndose especialmente en el modo de emplearla en la literatura profana griega y en el Nuevo Testamento. El distinto uso que observa en cada uno de los hagiógrafos motiva el estudio, más profundo, y el deseo de captar mejor la intención y la teología de cada uno, pues suelen aducirla en momentos cumbres. La obra, que contribuye notablemente a las aportaciones monográficas sobre temas del Nuevo Testamento, se cierra con amplia bibliografía.—C. MATEOS.

BORNKAMM, G., *Gesú di Nazaret*. Colección "Nuovi studii teologici": 3. Versión italiana de Emmanuele Paschetto, Edit. Claudiana, Torino 1968, 22 × 15,5, 250 p.

Las tentativas para reconstruir una biografía histórica sobre la vida de Jesús, desde que tal propósito fuera intentado por P. Strauss, se han encontrado con dificultades siempre crecientes; incluso después de 200 años de investigaciones sobre el "Jesús histórico" no se ha llegado a resultados plenamente satisfactorios. La presente obra de G. Bornkamm, uno de los mejores críticos bíblicos de la época postbultmaniana, claramente muestra que, a pesar de las dificultades de la empresa, el camino que conduce al "Jesús histórico" está aún hoy día abierto a la investigación. Con método rigurosamente científico estudia el carácter de las fuentes para reconstruir la figura de Jesús, la medida en que la tradición evangélica ha podido interpretar o transformar la persona del "Jesús histórico", las aportaciones arqueológicas sobre el ambiente de Jesús, las noticias más importantes e históricamente incontestables que ofrecen los testimonios evangélicos para presentar un esbozo de la figura y de la historia de Jesús. Tales estudios enriquecen poderosamente y favorecen nuestro conocimiento sobre el "Jesús de la historia", aunque en ocasiones sus afirmaciones contrastan con el pensamiento del sector católico (v. gr. p. 56). A pesar de estar dirigida al gran público —en particular a los extraños a la fe cristiana— la obra está concebida como una "teología de Jesús", sobre la base de los testimonios neotestamentarios, analizado y puesto sobre el tapete de la discusión según las exigencias histórico-formales. Tres apéndices y una selecta bibliografía completan este libro excepcional; la brillante presentación del mismo hace más agradable su lectura.—C. MATEOS.

TRILLING, W., *Christus Verkündigung in den synoptischen Evangelien. Beispiele gattungsgemässer Auslegung*. Biblische Handbibliothek: IV, Edit. Kösel, München 1969, 22,5 × 14, 244 p.

Respondiendo a los deseos de los ministros especialmente dedicados a la actividad apostólica, el renombrado exégeta alemán W. Trilling ha compuesto esta obra para dar sentido actual y práctico a las nuevas adquisiciones y conclusiones científicas sobre los tres evangelios sinópticos. Ante la imposibilidad de hacer un estudio completo de todo el material evangélico, escoge diez perícopas, que contienen puntos capitales del mensaje de Cristo: Jesús, Mesías e Hijo de David (Mt 1, 18-25), el anuncio del reino de Dios (Mc 1, 14-15), la nueva y verdadera justicia (Mt 5, 20-22), los signos del tiempo mesiánico (Mc 10, 46-52)... En la *Introducción* (p. 10 s.) nos explica el método seguido en la exposición de cada perícopa, que pone de relieve la actualidad e importancia de su obra: comienza estableciendo las relaciones que el tema ofrece en los tres sinópticos, seguido de una explicación de los principales elementos del mismo; a continuación procede a su identificación literaria, según los módulos del método histórico-formal, estableciendo al mismo tiempo la situación existencial o "Sitz im Leben" que motivó su elección y conservación; después estudia la técnica literaria y la mentalidad teológica del evangelista, que ha insertado tal perícopa en su evangelio, para concluir, una vez encuadrada dentro del contexto inmediato y general, con la exposición de las aplicaciones prácticas pastorales al momento presente. Por todo ello, la presente obra resulta eminentemente instructiva, metodológica y práctica.—C. MATEOS.

CERFAUX, L. - CAMBIER, J., *El Apocalipsis de San Juan leído a los cristianos*. Colección "Actualidad Bíblica": 9. Traducción española por Antonio G. Fraile, Edit. Fax, Madrid 1968, 22 × 14, 300 p.

La presente obra nos ofrece una lectura y comentario sencillo y serio al texto del Apocalipsis. Sus explicaciones, más que un alarde de erudición, ayudan al público cada vez más interesado en entender la palabra divina a deducir del texto bíblico las perspectivas religiosas que lo enriquecen y preparan la reflexión cristiana que de él brota. La obra está dividida en dos partes: texto con anotaciones a cada una de las secciones o perícopas y un estudio especial de las visiones en conjunto, con especial atención a la visión religiosa de la historia, encuadrada en unos elementos específicamente cristianos: Cristo y la Iglesia de un lado y del otro la nueva Jerusalén. Para su composición los autores se han servido especialmente de los grandes comentarios al Apocalipsis. La presentación de la obra es impecable, como corresponde a la colección "Actualidad Bíblica".—C. MATEOS.

SCHIERSE, F. J., *Was hat die Kirche mit Jesus zu tun?* Edit. Patmos, Düsseldorf 1969, 20 × 11, 92 p.

En esta hermosa y concreta Colección se nos ofrece de un modo breve y sumario, pero muy concreto de informarse sobre la profundidad de los problemas actuales. El primer número de la Colección, Karl Rahner respondía a una encuesta preparada por Eberhard Simons. En este segundo número Franz Joseph Schiersemel, conocido profesor de exégesis del Nuevo Testamento responde a una encuesta ordenada por Gerhard Dautzenberg, discípulo de Schnackenburg. Son examinados todos los problemas candentes: historicidad de Jesús, nacimiento virginal, resurrección, ascensión, parusía, preexistencia, filiación divina, fe, confesión, crisis de autoridad, predicación monológica, democratización, cambio en las estructuras eclesiales. En menos de cien páginas fáciles de leer halla el lector una respuesta científica, ponderada y meditada a esos problemas que la situación actual le presenta a cada momento.—L. CILLERUELO.

Ciencias Teológico - Dogmáticas

THIELICKE, H., *Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik. I Band. Prolegomena*, Edit. J. C. B. Mohr, Tübingen 1968, 24 × 16, 612 p.

Presentamos hoy a nuestros lectores una nueva obra teológica de gran envergadura. El conocido autor va a revisar sistemáticamente y desde su punto de vista la inmensa cantidad de problemas viejos y nuevos que la actualidad va amontonando, para mantener la claridad y precisión de la ciencia teológica. Se trata pues de un análisis nuevo y profundo de la actual situación teológica y de una respuesta adecuada en lo posible, a los problemas de la misma, evitando las "salidas por la tangente", que son hoy nuestra tentación. El autor de una Etica teológica ya famosa, después de decenios de contiendas y discusiones sobre todos los problemas teológicos de la actualidad, nos va a resumir sistemáticamente sus conclusiones. La relación Dios-hombre en el sentido del *Noverim Te, noverim me* recibe los mayores cuidados de esta teología sistemática. El autor se excusa de atreverse a intentar un "sistema" en una época tan recelosa de los sistemas, ya que entiende que es el todo el que ha de dar sentido a las partes. Finalmente, el carácter actual de esta teología se funda en sus propios principios: "Hacer teología, dice el autor, es actualizar la verdad cristiana" o mejor: "descubrirla en su actualidad, y entenderla de nuevo gracias a esa actualidad". Así se entiende que la Teología es por su misma esencia "temporal" o "histórica"; no hay "teología perenne". El libro se divide en tres partes: I. Estado de la cuestión teológica actual; II. La Teología dentro de la Mundanidad inmanente; III. Apéndice. En la primera, los dos tipos extremos "modernos" y "conservadores", sirven de base para dos tipos de Teología (Cartesiana o no-Cartesiana, A o B). En la segunda, el fenómeno de la llamada Muerte de Dios obliga a la Teología a pronunciarse frente a ese fenómeno de la secularización. En el Apéndice se comentan algunas ideas centrales, como por ejemplo los términos esperanza, ideal, yo, amor, sueño, discutidos en el libro. Este libro es una aportación fundamental a las actuales discusiones teológicas, es poso de una inmensa lectura de la literatura teológica moderna, es orientación y juicio fundamental dentro de la tradición evangelista, pero sin perderse en los campos de la erudición: los autores modernos son vistos y criticados siempre, no en la circunstancia mínima actual, sino dentro de las corrientes modernas, e incluso de las "escuelas modernas". La presentación de Mohr, dentro del tipo característico de la Editorial, es magnífica.—L. CILLERUELO.

OBERG, E., *Amphilochii Iconiensis Iambi ad Seleucum*, Edit. Walter de Gruyter, Berlin 1969, 24 × 16, 108 p.

Una edición crítica de esta altura merecería un comentario especial, pero tenemos que reducirnos a los límites de una recensión. En primer lugar, esta edición liquida definitivamente el problema de la paternidad del poema que solía atribuirse a San Gregorio Nacianceno. En segundo lugar, se nos regala un texto auténtico, garantizado por los códices y por alguien que ha compulsado los diez mil accidentes que acontecen en la copia de todo códice: la lectura del poema está pues garantizada. Y de este modo, nos encontramos con el Poema de Anfiloquio a Seleuco, que es una joya de la literatura greco-cristiana. Una detenida meditación de "joyas" como estas nos evitaría todos los dislates que estamos continuamente repitiendo acerca de la literatura greco-cristiana. Anfiloquio es cristiano, pero conoce y penetra el alma griega. No es como nosotros, occidentales, europeos, bárbaros en cierto modo. Nosotros tenemos del Cristianismo un concepto diferente, porque no somos griegos. Quien sea capaz de leer y entender este Poema de Anfiloquio en su texto griego, no dirá jamás los disparates que solemos repetir y copiar en nuestros libros de texto. Oberg nos hace pues un

inmenso servicio. Nos da un Prefacio en el que nos explica el estado de la cuestión, el plan del poema, la cantidad y calidad crítica de los códices que nos lo han conservado, versiones latinas y ediciones, con el aparato crítico fehaciente. Nos da luego el texto crítico. Finalmente, reúne cuantos datos y circunstancias pueden contribuir al mejor conocimiento y comprensión de la edición crítica. Realmente nos ofrece un libro de meditación y de lectura espiritual admirable. ¡Qué mundo este, el de los griegos cristianos, tan diferente del mundo de los occidentales europeos! ¡Qué derecho tenemos a citar a los autores griegos, cuando no hablamos griego, ni nos hemos empapado del "espíritu griego"? Yo aconsejaría la lectura en griego de esta joya de Anfiloquio, para liberarse de tantas tonterías que los europeos cargan a cuenta de los griegos. Se lee en un momento, ya que en todo se reduce a diez páginas. ¡Pero qué diez páginas! ¡Valen por cien mil! Citamos hoy a los griegos y no tenemos ni la menor idea del problema que se planteaba un joven griego del siglo III o IV ante la realidad del Cristianismo. Hablamos de pastoral y no tenemos ni la menor idea de lo que significaba para un obispo griego del siglo III o IV explicar al pueblo qué es el Cristianismo. ¡Qué hermoso libro éste, en las circunstancias actuales! Después del texto garantizado nos ofrece Oberg cuanta información podemos desear para entender mejor el libro. Es un libro ideal para nosotros: en media hora de meditación sobre él aprenderemos más que en un año de lectura medieval o moderna. Es realmente un libro de meditación y de poesía. El libro lleva el número 9 de la colección PTS (*Patristische Texte und Studien*) y va presentado por Walter de Gruyter con el mismo esmero que acredita a la colección entera.—L. CILLERUELO.

Calwer Predigten. Band 8, Edit. Calwer, Stuttgart 1969, 22 × 14, 350 p.

Este volumen que ocupa el número 8 de una colección de pastoral, de predicación actual y eficiente, sigue el orden litúrgico y también las características propias de la predicación actual al pueblo cristiano. Los introductores del volumen, L. Goppelt y H. Breit, nos dan en la introducción el lema actual que es "Empirismo inexorable". ¿Saben los predicadores de hoy a qué pueblo están hablando, cómo tienen que informarle, reanimarle, llamarle a la "acción"? ¿Saben los predicadores cuáles son los temas de actualidad, y cuál es su sentido y valor teológicos? No se tome la fórmula "empirismo inexorable" en un sentido "inexorable": en efecto, un cristiano no podrá nunca ser "empirista". Pero la fórmula tiene un gran valor para hacer comprender a los predicadores que hoy la "Lógica" es accidental, y que lo importante es saber "qué es lo que está aconteciendo". Por eso la colección de predicadores de Calwer es muy interesante. Este volumen abarca el tiempo litúrgico desde el Adviento hasta la Trinidad, es decir, los temas candentes del credo cristiano. Los sermones que se ofrecen como "ejemplos" están muy bien seleccionados, ya que siempre sugieren temas de actualidad. Una ligera bibliografía que el volumen nos ofrece parece significar precisamente este carácter actual, que es preciso dar a la predicación cristiana. El volumen es muy actual. En efecto, el escandaloso descuido en que se encuentra hoy la predicación cristiana, por lo menos en los países católicos, indica que es necesario que los predicadores se den cuenta, adquieran consciencia de su labor teológica y pastoral, de su obligación de presentar el credo apostólico en palabras de nuestro tiempo, en las circunstancias de nuestro tiempo y para nuestro tiempo. Por desgracia, eso es más bien un fenómeno raro y personal. Algunos predicadores saben hablar al pueblo, pero la inmensa mayoría no hablan al pueblo, sino que se hablan a sí mismos, y no se dan cuenta de que ellos están ya muertos, aunque se sobrevivan. En la última página nos ofrece Calwer nueve títulos de libros, si es que realmente queremos saber cuál es la tarea de "predicar". La presentación del libro es muy buena.—L. CILLERUELO.

Luther für Katholischen. Presentado por K. G. Steck, Edit. Kösel, München 1969, 22 × 14, 410 p.

Poco a poco se van disipando las iracundias del Barroco europeo y los hombres van recobrando la consciencia de que no son más que hombres. Hoy aparece

ante nosotros este título, que parece extraño: "Lutero para católicos". Se nos va a ofrecer una selección de los temas de Lutero para hacer reflexionar a los católicos. Naturalmente, no es posible entrar en la discusión de los problemas, y por ende se trata de una "Introducción", de una presentación social que permita dialogar. En efecto, hasta hoy el diálogo ha sido sencillamente "imposible", por culpa de algo que no se sabe concretar. Pero hoy es ya quizá posible el diálogo. El título no es pues un contrasentido, como lo era hasta hoy, sino que es un mensaje auténtico. En efecto, el término "católico" ha cambiado de sentido. Ya no significa ser "cayetanista" o "molinista", sino que significa "católico", simplemente. Queramos o no, Lutero es momento tremendo y dramático de la historia del Cristianismo. Dejando a un lado todas sus opiniones, discutibles como las de cualquiera otro de los cristianos cultos de su tiempo, queda siempre en pie el problema del Cristianismo visto desde el punto de vista de Lutero. Queda, además, en pie el éxito que Lutero tuvo, aun en sus extravagancias, ya que las mismas extravagancias tenían una razón de ser en aquel tiempo. Por ende, el volumen que hoy presentamos tiene una Introducción interesante, que nos plantea el problema en una nueva forma, en una forma actual, y no en una forma barroca, cayetanista o molinista. El Catolicismo recobra pues sus fueros, su independencia, y rechaza toda imposición "partidista". El problema de la división entre católicos y protestantes es hoy demasiado grave y hay demasiados cristianos que no encuentran suficiente justificación para una guerra tan cruel y odiosa. ¿Por qué tenemos que ser "enemigos"? ¿Son los problemas doctrinales tan sencillos como nos hacen creer?

Por ende, el autor nos presenta a Lutero como figura enhiesta, y nos da una selección de sus obras. ¿No es claro que el Catolicismo posterior a Lutero, se ha organizado precisamente como "lucha contra Lutero"? La Fe, los Sacramentos, la Iglesia, el Papa, los obispos, los clérigos, los monjes, todo ese mundo "medieval" que en tiempo de Lutero se desplomaba, todo eso necesita ser discutido. El Concilio Vaticano II es la prueba indiscutible. No hemos logrado nada con nuestra Inquisición. Es preciso volver a discutir. El que uno sea más fuerte que otro no demuestra que uno tenga razón frente a otro. Hoy no nos dejamos engañar tan fácilmente como en el Barroco, pero necesitamos una información adecuada. Por eso este volumen cumple su misión informativa. Kösel lo presenta muy bien.—
L. CILLERUELO.

Mysterium salutis. Grundriss heilgeschichtlicher Dogmatik. 3-2 Band. Das Christusereignis, Edit. Benziger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1969, 24 x 15, 668 p.

Oportunamente hemos informado a nuestros lectores sobre esta interesante obra (Cfr. Archivo Teológico Agustiniiano, 1967 fasc. 3). Hoy nos llega la segunda parte del tercer volumen, que se dedica al "Acontecimiento de Cristo", ya que la primera parte se dedica a la misma persona de Cristo. Este tercer tomo, dentro de las direcciones actuales de la Teología, es el centro de la obra entera, no sólo por el lugar que ocupa, sino porque el sentido o el valor de la obra está determinado desde la Cristología, ya que la teología entera es conocida como hermenéutica de la Historia de la Salvación. Este tomo se ocupa pues de la teología de la vida de Cristo, que culmina en la articulación Crucifixión-Muerte-Resurrección. El volumen se completa con un tratado sobre la Soteriología, según se expone en la Tradición bíblica y patristica y con otro tratado sobre la Cooperación de María en el plan redentivo de Cristo, para terminar con la Pneumatología, la Teodicea (se estudia el problema teológico del ateísmo moderno) y las Religiones de Redención. El volumen comprende 13 grandes capítulos con sus correspondientes secciones.

El término "Misterio" juega aquí un gran papel. Se renuncia a todo racionalismo arrogante para aceptar "los misterios de la Vida de Cristo" humildemente, y el "misterio de la Trinidad" profundizado desde el Verbo que se hizo carne. El volumen mantiene con valentía y tacto el diálogo con el pasado católico, con las confesiones cristianas y con el mundo no cristiano, tal y como lo viene prometiendo la obra. Es realmente increíble lo mucho que se ha ampliado la base de la problemática cristológica y soteriológica, la precisa orientación en

que cada problema aparece colocado y la información actual que se consigna en cada momento. No puede concebirse una mejor ayuda para los profesores de Dogmática. Se nos anuncia que por razones redaccionales esta segunda parte del volumen se adelanta, pero se nos promete la aparición de la primera parte para después de la Navidad. La magnífica presentación ha ganado, dividiendo en dos el volumen.—L. CILLERUELO.

MAYER, R., *Christus Wirklichkeit. Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers*, Edit. Calwer, Stuttgart 1969, 24 × 16, 348 p.

Todos saben hoy la importancia que tiene Bonhoeffer para las discusiones teológicas actuales, ya como tema, ya como motivo de discusión. Son muchos los que se preguntan cuál es el auténtico sentido y valor de Bonhoeffer, y qué "relevancia" nos ofrece para nuestros problemas actuales. Lo cierto es que todavía seguimos discutiendo y no sabemos con exactitud el sentido y el valor de Bonhoeffer. Presentamos aquí el primer ensayo general de una hermenéutica de Bonhoeffer. El autor nos ofrece el problema de la evolución de su pensamiento, partiendo de los escritos de juventud. De ese modo tiene ya su sentido el utilizar las fórmulas de Bonhoeffer dentro de una determinada situación. El mismo Eberhard Bethge ha declarado que esta obra es la más necesaria para comprender a Bonhoeffer, y que es un complemento de la biografía que el mismo Bethge publicó. Nos ofrece pues unas bases sólidas y necesarias para poder discutir, con conocimiento de causa, no sólo los problemas que se planteó Bonhoeffer, sino también los que pueden plantearse con ocasión de Bonhoeffer. Este dijo expresamente que el centro de su sistema (porque hay un sistema) es la fórmula "Ser-en-Cristo". Pero el problema subsiste. ¿Qué significa "ser-en-Cristo"? Significa la Mística, la Gnosis, la Teología, la Filosofía religiosa? ¿En qué sentido se aceptaría cualquiera contestación que pueda darse de tales problemas? Por ende, ya sabemos de antemano que Bonhoeffer no nos resuelve nada definitivamente. Pero es necesario contar con él, ya que en la lucha entre el "ontologismo" y el "actualismo" de la teología protestante actual, ha querido mediar y proponer una vía de solución que interesa de verdad a todos los cristianos. El libro es un alarde de competencia de método, de hermenéutica, de crítica y de sensatez. Sus temas son los temas actuales, los temas candentes. La presentación es imaculada.—L. CILLERUELO.

BETHGE, E., *Dietrich Bonhoeffer. Vie, Pensée, Temoignage*, Edit. Labor et Fides (Genève) y Du Centurióm (Oaris), 1969, 23 × 16, 880 p.

Ya nos ocupamos de esta biografía ejemplar, al presentar el original alemán (Cfr. Estudio Agustiniiano, 4 (1969), 174 s.). Ya advertimos entonces que aunque este libro lleva el título de "biografía" es en realidad un título de la mejor Teología de nuestro tiempo. Se trata de Bonhoeffer y sus ideas, dos problemas fundamentales para nuestra actual situación. Esta biografía refleja, no sólo a Bonhoeffer y a sus ideas, sino a todos nosotros. Por una parte esta biografía es tan detallada, minuciosa y morosa, que entra en el terreno formal de la novela, cosa rara en una biografía, y sumamente atractiva para nuestra generación. Por otra parte el autor de la bibliografía es Bethge, el Bonhoeffer redi-vivo. Al enfrentarnos ahora con la traducción francesa, ponemos de relieve un prefacio del mismo Bethge, que es una meditación profunda y dramática: "En Alemania subsiste la reserva frente a Bonhoeffer... Pero ha sido estimado fuera con más interés que en su propia patria". El autor, Bethge, se encuentra ahora, ante una traducción francesa, envuelto en un problema de "relevancia", ya que durante estos años el problema Bonhoeffer ha cundido "deformando y explotando en todas las formas imaginables las nuevas fórmulas teológicas". Tremenda concesión de Bethge: "La Gestapo planteó su encuesta sobre las relaciones que yo tenía con la familia Schleicher (la de su esposa, sobrina de Bonhoeffer), y descuidó el informarse sobre mis relaciones con Dietrich Bonhoeffer. Gracias a eso,

estoy aún vivo". Bethge es pues para nosotros un "heredero", un intermediario, y a eso debe su celebridad. Pero ha sido honesto y no ha abandonado su vocación. Ha escrito este Prefacio y continúa vigilando la herencia que le han confiado. Si estimábamos que esta Biografía era realmente el modelo ideal de Biografías, ahora, al leerla en francés, nuestro entusiasmo crece. Y esto por dos motivos. Porque la edición francesa ha ganado algunos puntos de detalle, y porque nos da la biografía en un lenguaje "latino", que es una nueva obra de arte. Por lo que podemos apreciar, la traducción es fiel, pero tal fidelidad no impide que nos dé una interpretación latina del original, ya que toda traducción es una interpretación. Libro magnífico, uno de los mejores de nuestra época.—L. CILLERUELO.

FOTHERGILL, P. G., *Evolution und christlicher Glaube*, Edit. Echter, Würzburg 1969, 23 × 15, 452 p.

Se nos ofrece ahora traducida al alemán, la obra de Fothergill, que en inglés ostentaba el título de *Evolutions and christians*. El original y la tradición indican suficientemente que se trata de un tema fundamental para la teología cristiana, y que se busca un modo de presentar con claridad y fuerza la relación entre ese famoso concepto de "evolución" y el no menos famoso concepto de "creación". Se discuten aquí problemas biológicos, fisiológicos y teológicos fundamentales, que nadie puede tocar sin conocimiento de causa. Nos complace presentar este libro a nuestros lectores para que nadie se imagine que se puede hablar de "evolución" sin tener una enorme preparación científica. En efecto, de los ocho capítulos de este libro, seis son dedicados a la preparación científica y sólo dos estudian la relación de la ciencia con la fe. Todavía el penúltimo es científico y el último se limita a presentarnos unas consideraciones "externas" sobre el Génesis, sobre la *Humani Generis* y sobre la filosofía. Y este es el tremendo mérito del libro: hacernos comprender que todo aquel que hable de "evolución" está tocando problemas tan delicados, profundos y radicales, que se debate siempre en un "círculo vicioso". Quizá lo que él llama "evolución" es una "creación". O quizá es una pura tontería y superchería. Las ciencias modernas se han hipertrofiado hasta el colmo. La bibliografía de la obra ocupa 57 densas páginas, citando sólo las obras más importantes, con preferencia del mundo inglés; una bibliografía adecuada debería publicarse en un volumen aparte inmenso. Los aspectos "científicos" pueden cansar un poco al lector, aunque sean necesarios para ofrecer una base de juicio sólido. Pero la constante preocupación por el problema de fondo, por la relación entre evolución y creación hacen de este libro una lectura sumamente interesante para todo cristiano.—L. CILLERUELO.

BALTASAR, H. U. von, *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*, Edit. Kösel, München 1969, 19 × 12, 150 p.

En este pequeño volumen recoge el conocido doctor de Basel algunos artículos publicados en diferentes revistas, con uno todavía original. El tema de todos ellos es la unidad, el evitar el desdoblamiento, el pensar en la armonía, en la sencillez, en la unidad, en definitiva. Se busca unidad entre Teología y Espiritualidad, entre las ciencias teológicas, entre las ciencias bíblicas, entre las teologías eclesásticas, en la vida corriente del cristianismo y en la crisis que nos está llevando a una situación elemental. El tema es explosivo, y es imposible ponerse de acuerdo en el conjunto y en los detalles. Muchos pensarán que es inútil hablar ahora de unidad, cuando durante varios siglos se ha tratado precisamente de aconsejar, de enseñar, y aun de imponer con todo linaje de medios, buenos y malos, la duplicidad, la santa sagacidad, esos dos caminos que nos han traído a esta situación que ahora deploramos. Si Dios y el hombre son dos bueyes unidos al yugo, no hay nada que hacer. Y si Dios y el hombre no son dos factores, paralelos, concurrentes, convergentes o divergentes, si no se debe predicar el dualismo dinámico, sino una "*Subjunctio agustiniana*", entonces es preciso cantar de antemano la palinodia, y comenzar a reestructurar todas las estructuras

eclesiásticas. Y llamamos aquí estructuras, no a las estructuras políticas, sino a las estructuras doctrinales. Nos parecen muy buenas las consideraciones de Urs von Baltasar, pero para suscitar problemas, no para resolverlos. Todos sabemos que la unidad tiene que realizarse en Jesucristo, y que la fuerza unitiva es el amor. Pero eso ya lo sabíamos, cuando se nos predicaba a Aristóteles, a Cayetano y a Molina. ¿Qué haremos hoy? ¿Organizaremos un auto sacramental, para quemar en la plaza pública una serie de libros que hoy consideramos, no como concordia, sino como discordia? Nos parecen bien las llamadas a la unidad, pero tenemos que penetrar más hondo y agitar las "causas" de nuestras hondas divisiones y querellas.—L. CILLERUELO.

SCHREUDER, O., *Revolution in der Kirche?*, Edit. Patmos, Dusseldorf 1969, 20 × 11, 96 p.

En otra encuesta, organizada por Eberhard Simons, el profesor holandés Osmundo Schreuder va contestando con una crítica acertada a los problemas que presenta hoy la organización tradicional del Catolicismo en su estructura jerárquica. El problema es tan difícil que Schreuder estima que sólo es posible "una revolución desde abajo", ya que no se ve la posibilidad de que los cambios saludables sean decretados desde arriba. Esto no significa predicar la batalla callejera o la barricada. Schreuder propone por el contrario nuevas formas de inteligencia y solidaridad entre sacerdotes y laicos, como el instrumento eficaz y suave de ir introduciendo las reformas necesarias y de ir las implantando sistemáticamente. En una simple encuesta de menos de cien páginas recorre el lector una serie de problemas candentes y escucha la voz serena de un gran profesor de teología.—L. CILLERUELO.

BOUYER, L., *La Eucaristía*, Edit. Herder, Barcelona 1969, 14,5 × 22, 488 p.

Constituye este libro una verdadera historia de la eucaristía cristiana; se nos ofrece en él una exploración a través de los siglos y de la tradición cristiana para analizar en profundidad la riqueza que se encierra y destacar lo que hay de común o fundamental bajo las diversas formas.

Se estudia con detención la liturgia judía, examinando la liturgia cristiana. De este modo hace más comprensibles las primeras liturgias eucarísticas y los mismos vocablos u oraciones usadas por Cristo.

Dedica el autor sucesivos capítulos a la Eucaristía Patrística con la constitución de formularios o fijación por escrito de las oraciones litúrgicas; a la eucaristía alejandrina y romana; a la eucaristía siria occidental; a la eucaristía bizantina; a la eucaristía galicana y mozárabe. Estudia con objetividad la deformación que sufrió en la Edad Media y finalmente nos habla de los tiempos modernos con la reforma y renovación actual.

El autor se sentiría frustrado si a este cambio de rúbricas que hoy observamos no siguiera un descubrimiento vivo del sentido de la eucaristía. Todo quedaría de nuevo en formas vacías. Numerosos índices ilustran y hacen manejable este libro denso y profundo.—E. SARDA.

FINN, T. M., *The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St. John Chrysostom*, Edit. The Catholic University of America, Washington 1967, 23 × 15,5, 230 p.

Un estudio concienzudo y minucioso que responde a las palabras del Vaticano II en la Constitución sobre la Sagrada Liturgia donde atribuye igual derecho y honor a todos los ritos legítimamente reconocidos y quiere en el futuro se conserven y fomenten por todos los medios. Desea, además que si fuera necesario, sean íntegramente revisados con prudencia, de acuerdo con la sana tradición, y reciban nuevo vigor, teniendo en cuenta las circunstancias y necesidades de hoy.

Resulta éste, por lo tanto, un trabajo de investigación de las fuentes de la liturgia; para ello es estudiado uno de los ritos primitivos del bautismo. Todo es descubierto en su detalle y en su significación; todos los simbolismos, las fórmulas, todas las condiciones y requisitos son analizados con precisión por Finn y sus colaboradores.—E. SARDA.

HAMMAN, A., *Guía práctica de los Padres de la Iglesia*, Edit. DDB, Bilbao 1969, 14 × 21, 344 p.

La expresión "Padre de la Iglesia" es comúnmente empleada para designar a los escritores de la antigüedad cristiana que sobresalieron por el esplendor de su doctrina. Se escalonan desde los orígenes del cristianismo hasta el siglo sexto según unos y según otros hasta el séptimo u octavo.

El presente libro intenta no sólo exponer de un modo narrativo las obras y hechos que rodearon a los Santos Padres, sino que el autor ha logrado meterse en lo difícil e interesante de la cuestión que es el intentar antes descubrir al hombre: al hombre concreto, vivo, de carne y hueso, apasionado y rencoroso, débil o violento. El P. Hamman da en su estudio mucha importancia a la geografía donde se desarrolló la vida de cada uno de los Padres ya que sólo así se puede uno dar perfecta cuenta de la clase de persona que trata, pues no es lo mismo que sea africano o griego para comprender las reacciones y sensibilidad de cada uno.

El autor ha dividido el libro para su mejor comprensión en cinco partes que corresponden a los siglos II, III, IV, V y conclusión, que aparte de otras cosas interesantes nos da en pocas líneas los principales escritos de los Padres de la Iglesia.

El análisis de cada Padre, el poner a cada uno también su obra principal, los magníficos croquis para expresar el itinerario de cada Padre y las láminas de interés que hay a través de todo el libro hacen que la obra esté bien lograda y creemos que será bien recibida por todos los que quieran tener una idea clara de la vida y obra de cada Padre de la Iglesia.—A. FERNÁNDEZ.

KASPER, W., *Unidad y pluralidad en Teología. Los métodos Dogmáticos*, Editorial Sígueme, Salamanca 1969, 12 × 19, 83 p.

En el prólogo nos dice el autor que "su intención es que este trabajo sea una ayuda, dentro de las limitaciones, ya indicadas, para una renovación interna del Kerigma, de la fe y de la teología dogmática y que pueda vitalizar, dotándole de un nuevo impulso, al estudio teológico". Intención demasiado ambiciosa, no cabe duda para sintetizarla en una ponencia. Sin embargo es interesante ver cómo el autor recorre la historia presentando la evolución del método teológico en los distintos momentos de la misma de acuerdo con la circunstancia histórica que viven los hombres.—DEOGRACIAS.

MÜCHER, G., *Fe y educación*, Edit. Sígueme, Salamanca 1969, 21,5 × 14, 290 p.

Tenemos en nuestras manos, sin duda alguna, un trabajo único en una materia tan importante y debatida como la fe y la educación. El tema ha sido tratado esporádicamente en el campo católico, y hora era ya de que alguien acometiera en serio esta empresa harto difícil por las implicaciones teóricas y prácticas que tal tema trae consigo, tanto en el ámbito teológico como en el pedagógico. Dado el maremágnum de teorías que se esgrimen sobre las interferencias entre un campo y el otro, la labor que se le presenta a Múcher es sumamente compleja: la difícil síntesis de las mutuas influencias de la fe y la educación.

Con este trabajo, que tiene como base la tesis presentada para adquirir el doctorado, Múcher no quiere dar una solución dogmática, sino, más bien práctica y orientacional. En un derroche de trabajo nos presenta las diversas tendencias con su crítica, no "destruktiva", para hacer luego un intento de síntesis al final. El libro presenta el siguiente orden lógico:

1. *Aclaración de conceptos*, en el que examina la naturaleza de la fe y la educación, a través del cual se nos va planteando el problema de la mutua influencia: son realidades polifacéticas y complejas, y, por consiguiente, sus influjos serán diversos y múltiples; ¿cómo influir la educación, fenómeno natural, sobre la fe, realidad sobrenatural? Este es el nudo de la cuestión.

2. *Análisis crítico de las diversas escuelas*:

—Pedagogía de los valores.

—Concepción organológica.

—Concepción existencial-personal.

Es un *análisis*, precedido siempre de la historia de cada sistema y pensamiento de los principales representantes; y, además, *crítico*, en el que expone los pros y los contras de cada uno de ellos, sus limitaciones y sus exageraciones. Todo ello con gran claridad y amplitud.

3. *Visión de conjunto*. Aquí ya nos ofrece una visión más sistemática del problema. La crítica de los resultados parciales y, por fin, cómo debe ser considerada en concreto la fe y la educación a la luz de la Sagrada Escritura y de las relaciones mutuas de la predicación y la educación, y la interpretación, a la luz de la fe, de los fenómenos particulares de la educación.

Esta es, a grandes rasgos, la tónica de esta obra que marcará un hito en el estudio de la fe y la educación, de sus relaciones y de los mutuos servicios que podrán prestarse la una a la otra.—N. ROMÁN.

MALEVEZ, L., *Pour une Théologie de la foi*, Edit. Desclée De Brouwer, París 1969, 20 × 13, 258 p.

L. Malevez, el autor de este libro, es sobradamente conocido ya por sus importantes estudios sobre K. Barth, Bultmann y Duméry, ya por su colaboración a la "Nouvelle Revue Théologique", y por tanto no sólo no necesita presentación sino que además su nombre es ya casi una garantía de lo logrado que está su nuevo libro.

Este volumen es una recopilación de distintos estudios teológicos sobre la fe, en los cuales no sólo se analiza la fe en sí misma, y la fe como virtud teologal sino también los motivos de credibilidad en lo que tienen de esencial y también la visión moderna de esos mismos motivos.

El libro está dividido en seis apartados en los que el autor expone las relaciones entre la fe existencial y la fe doctrinal; el Cristo histórico como fundamento de la fe, y la posible distinción entre una teología contemplativa y una teología discursiva. Estimamos que el estudio de Malevez está plenamente de acuerdo con las nuevas corrientes sobre la concepción moderna de una teología de la fe, y que será muy bien recibido por todos los que de alguna manera deseen coger ideas claras sobre la fe no sólo como creencia sino también como vivencia de un cristianismo auténtico.—A. FERNÁNDEZ.

FRIES, H., *La Iglesia en diálogo y encuentro* (Colección "Diálogo"), Edit. Sígueme, Salamanca 1967, 21 × 13,5, 272 p.

Desde que Juan XXIII nos dijo que, tratándose de la relación con los Hermanos separados, había que considerar no tanto lo que nos separa como lo que nos une, la Iglesia se ha puesto en plan de diálogo para un encuentro con esos Hermanos. A nadie se le oculta que si ésta es una postura auténtica, también se puede llegar, en el afán de diálogo y de encuentro, a un irenismo peligroso. El autor se ha propuesto precisamente examinar esas posibilidades de conciliación. Y yendo a lo más radical, comienza por el concepto mismo de "nosotros y los otros" haciendo ver que una concepción, que llevó a una determinada práctica en las relaciones entre los dos, pertenece a la historia y ha de ser revisada totalmente (cap. I). Sigue luego con otro punto que también merecería sus aclaraciones; podríamos sintetizarlo en estas preguntas: ¿qué ha sido de "la verdad de la fe en la historia"?; ¿qué queda de lo que hasta ahora era válido?; ¿hasta qué punto la historia es un elemento estructural de la fe?; ¿"relativización"

de la fe o más bien "ganancias de sus aspectos y dimensiones"? (cap. 2). En el concepto de "nosotros y los demás" el Concilio Vaticano II significó un paso inesperado: la comunidad cristiana traspasará las fronteras de la comunidad católica para, en la práctica, llegar a un acto litúrgico en común con los observadores de las otras confesiones y a la retirada de la excomunión lanzada contra Miguel Cerulario. Así se abrió un portillo a la esperanza de la unión mediante un diálogo fundamentado en una actitud de confianza mutua. En vez de cargar la responsabilidad sobre "los otros", se llegará a reconocer las posturas menos rectas de los "nosotros" (cap. 3). El capítulo 4 está dedicado a la doctrina de Lutero vista a la luz de la teología católica actual. Tampoco en esta cuestión existen hoy las posturas antiguas, lo que es muy natural.

El contacto con los teólogos evangélicos K. Barth, Brunner, Bultmann y Tillich ha obligado a una investigación mejor de las fuentes de esa teología. ¿Hasta qué punto una interpretación exclusivista y totalitaria fomentó la separación a partir del comienzo de la Reforma? ¿Se puede seguir acusando a la Reforma pensando que en la Iglesia nada hay que reformar? ¿Deberíamos decir nosotros de Lutero lo que los evangélicos dijeron de Tomás de Aquino: "no deberíamos abandonar a Tomás de Aquino a la Iglesia católica"? ¿Puede defenderse en la Iglesia católica una intolerancia dogmática? Se afinan los conceptos de Iglesia, tolerancia, libertad religiosa y sus relaciones entre sí (cap. 5). Las relaciones a través del diálogo con los judíos y demás religiones son objeto de los capítulos 6 y 7. Interesante es también el capítulo 8 acerca de la manera de presentar a un pueblo sin Dios el mensaje de Cristo. En él se alaba la postura de Bonhoeffer en sus esfuerzos por presentar al mundo el *Christus crucifixus*, pero se le corrigen también las limitaciones que oscurecen esa presentación de Dios en su objetividad. El capítulo 9 trata de la conversión en la que se examinan las relaciones entre fe bíblica y metanoia, el caso especial del ateísmo moderno, no contemplado por la Biblia, en el que podrían darse elementos favorables a la conversión, por ejemplo: el abandono del politeísmo que impediría menos la aceptación de un solo Dios; el progreso técnico que, al someter la naturaleza al dominio del hombre le impide ver en esa naturaleza un ser superior y a la vez deja al descubierto la precaria situación humana en el mundo; y finalmente el valor positivo de un humanismo que, al "hacer la verdad con sinceridad, viene a la luz". Las ocho últimas páginas son un toque de atención a los cristianos, a los que se les exige la conciencia de estar enfrentados con un mundo más o menos ateo que los interroga. No dejaremos de indicar que toda la obra discurre con claridad y con seguridad en temas que son de preocupación de los hombres que hoy piensan su fe y desean salvaguardarla.—F. CASADO.

MAYER, P. C., *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, Edit. Würzburg 1969, 22 × 15, 416 p.

Se trata de un tema interesante, de una infraestructura que necesitaba un profundo estudio. Mayer ha prestado con este libro una excelente contribución a unos problemas serios. La formalidad con que se ha hecho el estudio, la enorme cantidad de los materiales, la recomendación de los mejores Centros y de los mejores profesores, y sobre todo la advertencia de que se trata de un primer volumen, ya que Mayer desea continuar sus investigaciones, nos invitan y nos obligan a hacer algunas advertencias, que puedan contribuir a que la obra logre un éxito completo.

1. En la bibliografía aparecen lagunas importantes, quizá esenciales y se distribuye la "autoridad" a capricho: ¡Kälin, por ejemplo, es un "doctor"! El estudio adolece de falta de profundidad, porque no se han mencionado ciertas posturas, que quizá no interesan a Mayer. No se estudian los escritos de Agustín a la luz del Maniqueísmo, ni del estoicismo, ni del escepticismo, sino sólo a la luz de Tagaste y de las *Confesiones*. Falta pues una línea firme acerca de la "evolución de Agustín". Se atribuyen indebidamente a Agustín ciertos "platonismos" que no son "platonismos", sino estoicismos y maniqueísmos. Estimamos pues que por esta razón las conclusiones son "problemáticas" y necesitan una revisión.

2. También en el método apreciamos algunas lagunas. El autor ve que es

preciso estudiar a Agustín "cronológicamente"; pero él no lo hace. Comienza por las *Confesiones*, introduciendo un método falso y engañoso. Las *Confesiones* tienen valor desde el año 400 en adelante, no antes. Toda la *Primera Parte* de este libro necesita una discusión histórica mucho más amplia y científica, o debe omitirse del todo. No negamos que Agustín haya convertido su propia vida en "signo", al escribir las *Confesiones*. Pero se trata de un arma de dos filos. (M. Merleau-Ponty, *Signes*, Galimard, 1960, Prefacio): sobre los mismos hechos pueden levantarse diferentes filosofías y teologías. La hermenéutica de las *Confesiones* es sólo válida para expresar la ideología agustiniana del año 400; pero no es válida para una fecha anterior, ni siquiera para hacer una historia crítica de Agustín. Las *Confesiones* no son un libro de historia, sino un comentario espiritual a una "selección" de datos históricos.

3. Si Mayer hubiera seguido un método estrictamente histórico, hubiera seleccionado mejor los términos que dan carácter a su estudio. Pongamos, por ejemplo, *excitatio*, *admonitio*, *nutus*, *animadversio*, *imitatio*. Dentro del platonismo, estos términos son técnicos y definitivos, mucho mejor que algunos de los citados por Mayer, que no definen el platonismo de Agustín. Por eso mismo, nos sorprende el escaso interés que Mayer presta a la "alegoría" y a la "simbólica" de Agustín, que hacía juego con su Semántica y Ontología. Dentro de un método estrictamente histórico y científico, es inoportuno hablar de una Iglesia como "Cuerpo de Cristo" o de "sacramentos" en sentido estricto. Pongamos otro ejemplo, que es la explicación del *número siete*: a pesar de las influencias a que se refiere Mayer, San Ambrosio divide la vida humana en cuatro períodos: puericia, adolescencia, juventud y madurez, y algo semejante hacia Plotino.

4. Un examen profundo del *De Pulchro et Apto* hubiera obligado a Mayer a compulsar las ideas de Agustín antes de su conversión, con una ontología de los signos de tipo estoico y maniqueo, evitando los recursos platónicos, que son una fácil evasión. Este debería ser, sin embargo, el primer capítulo y también el fundamental. Como no se estudian el maniqueísmo, el estoicismo y el escepticismo de Agustín, resulta luego una confusión incesante el llamado "platonismo de Agustín". ¿En qué consiste el platonismo? ¿Consiste, como dice Agustín, en afirmar que Dios es el Primer Ser, el Primer Saber y la Primera Causa? Entonces, jamás hubo platónicos, ya que Platón nunca admitió eso. Así se provoca una ambigüedad, que desconcierta al lector: según Agustín "platónico" es el que considera a Dios (al Dios de los cristianos, personal, libre, creador) como Sumo Bien, Suma Bienaventuranza, Suma Verdad.

5. El platonismo implica "mística". Hendrikx, sin embargo, hizo tabla rasa de la mística de Agustín, y no distinguió entre su período platónico y el no platónico. El problema exige sin embargo un estudio más profundo y serio, tomando el *De Genesi c. Manichaeos, Lib. II* (y no el *De Vera Religione*, como opina Mayer), como punto de partida de un mundo nuevo.

6. Si pretendemos dar una "ontología de los signos", aunque se trate de una determinada fecha de la vida de Agustín, es preciso tratar el material "totalitariamente" y no sólo con la historia y la filosofía. Es cierto que no se puede elaborar una psicología, una sociología, una filosofía y una teología en cada momento; pero sí es necesario "suponerlas", para que no haya contradicciones internas en la doctrina. Es pues necesario ampliar el número de los términos relacionados con "*signum*". Tómese como ejemplo maravilloso la lucha de gallos en el *De Ordine*. Por eso, quizá debiéramos hablar de "ontologías" de Agustín, y no sólo de una "ontología platónica" de Agustín.

7. Convendría dar alguna teoría del "signo en cuanto tal", con garantía de criterio o de demostración. Todo es signo y nada es signo, si no hay referencia a una "objetividad absoluta". Por eso, muchos textos de Agustín dependen de su presunta fuente. Así, por ejemplo, la discusión sobre el "*verisimile*" y el "*verum*" pedía un estudio más profundo: no hay ningún signo seguro de la verdad, ya que lo *probable* y lo *verosimil* pertenecen al mundo de la subjetividad, no al de la "objetividad". Supongamos que todo lo sensible es falso (Mayer, p. 193). ¿Qué significa "falso"? ¿Qué significa un *signo falso*? ¿Cómo es falso este *mundus pulcherrimus*, que Dios creó (Solil. I, 1, 2)? ¿No será necesario distinguir el mundo platónico de las esencias, y el mundo cristiano de las existencias?

8. Al llegar el Libro *De Magistro*, tenemos que volver atrás, presentando la teoría estoica, la que Agustín mantuvo en su juventud, y la que es básica, ya que mantiene el sentido filológico general (*semeion, semaino, sema*). ¿No sería mejor comenzar por ella? El fragmento de la *Dialéctica* mantiene esa teoría del signo como presunta manifestación o demostración: los signos no son signos sino para quienes ya conocen el significado; por eso, no pueden ser revelación sino "señal". Por ende, los "signos" pertenecen a la dialéctica del *buscar*, propia de los sofistas: "nadie busca lo que ya conoce, y nadie busca lo que no conoce". En el platonismo, esta teoría no recibe su interpretación apropiada: en efecto, si el mundo inteligible y el sensible están radicalmente separados, de nada sirven ya los signos, a no ser como amonestación, *animadversio*, dentro de una *memoria* o *subjetividad*.

Estos puntos tienen sin duda su importancia, pero escasa en comparación con el gran servicio que nos presta el libro de Mayer por su seriedad y por su extensión. Era necesario afrontar el tema en toda su amplitud, aunque se hubiese estudiado aparte, en otro libro, la historia de Agustín. La importancia del tema, aparte lo que Mayer nos dice sobre la sugerencia de su profesor Fritz Hofmann, proviene de la importancia actual de la significación de Agustín frente a los "problemas de la existencia", que nosotros solo indirectamente podemos percibir. No podemos afrontar los conceptos de mediación, sacramento, objeto, alma, mundo, Dios, etc., si no tenemos ya una teoría de "signo". Esperamos pues que en sucesivos estudios nos proporcione Mayer una base sólida y definitiva para construir científicamente otras estructuras y teorías agustinianas. Para montar bien tales estructuras, necesitábamos un estudio de la infraestructura.—L. CILLERUELO.

Ciencias Morales y Derecho Canónico

WALTER, J. J., *Un laïc face à Humanae Vitae*, Edit. Epi, Paris 1968, 20 × 14, 93 p.

Poco se habla ya de la *Humanae Vitae*, a pesar de la abundante literatura que suscitó en su día. No cabe duda que contenía pensamientos hermosos, pero el hombre de hoy, siempre práctico, se centró exclusivamente en lo que atañía a su vida íntima: la prohibición de la anticoncepción. La Encíclica no ha destruido la doble posición de los teólogos en la solución del problema de la regulación de los nacimientos, y creo que tampoco haya logrado dar fuerza para que los muchos, que practicaban métodos distintos del de la continencia periódica, cambiaran de conducta. Quizás no pocas de estas parejas se guíen por caprichos más o menos inconfesables, pero son numerosos los esposos que obran así como obedeciendo a una especie de intuición natural. Este libro, estupendo, ayudará a dar fundamentación racional a esta especie de intuición natural que sienten estos últimos esposos. En una palabra, ayudará a formar una conciencia cierta, no discuto ahora si verdadera o falsa, pero sí cierta de manera que obren según su propia convicción, siendo así que cuanto procede de la propia convicción nunca constituye pecado en el terreno subjetivo. Es una esquematización clara y bien sistematizada de las dificultades que generalmente se oponen al contenido de la encíclica.—Z. HERRERO.

SANTORI, G., *Compendio de sexología*, Edit. Razón y Fe, Madrid 1969, 22 × 14, 504 p.

Es un tratado de alta divulgación del tema indicado por su título. Lo estudia y presenta solamente desde el punto de vista médico-fisiológico. Con un lenguaje

muy inteligible que logra llevar al lector el pensamiento que intenta comunicarle el escritor. Para el pastor de almas puede constituir una buena ayuda en su esfuerzo de salir de la oscuridad en ciertos problemas que a veces se presentan en el ministerio sacerdotal. Es cierto que no está fundamentalmente llamado a ser un técnico en el tema, pero estos conocimientos sí que son un elemento integrante de su juicio y conducta para con las personas. Estoy seguro que en más de una ocasión buscará información en él.—Z. HERRERO.

SOESTER, N. de, *Couple chrétien. Qui es-tu?*, Edit. Gicaord, Paris, 20 × 15, 249 p.

Es un libro predominantemente informativo sobre los diversos movimientos católicos en los que puede encauzar su celo apostólico la pareja cristiana. Una información en la que se resaltan sobre todo los medios de espiritualidad, que ofrece cada uno de los siguientes movimientos: Equipes Notre-Dame, La Vie Nouvelle, Les Equipes Saint Dominique, Les Groupement de Vie Evangelique, les Groupes de Vie Chrétienne, Mouvements d'Action Catholique spécialisée, Les Foyers d'Unité Pax Christi, Les Foyers d'Unité de Raizé (en Francia); Foyers de Notre-Dame y Feu et Joie (en Canadá) y Christian Family Movement en Estados Unidos.

Lo hace movida, la autora, por la convicción de que una de las fundamentales misiones de la vida conyugal es saber adaptar su propia vida conyugal a las diversas etapas de cada edad. Esto exige mantenerse en constante afán y voluntad de búsqueda sincera. Su experiencia personal la permite afirmar que la pertenencia a estos grupos, con un verdadero compromiso personal, es un medio magnífico de mantener vivo y hacer eficaz ese afán de búsqueda sincera y al mismo tiempo un elemento importante de unión entre los esposos.—Z. HERRERO.

BARILIER, R., *Amour et société érotique*, Edit. Cerf, Paris 1969, 19 × 14, 152 p.

Es impresionante la sensatez y sinceridad con que este autor protestante enfoca el grave problema de la regulación de nacimientos. Ante todo, nos hace tomar conciencia de que es un problema que permanece en estudio y que por lo tanto permite, y debemos permitir a los demás sin sentirnos escandalizados, el cambio de opinión a medida que transcurre el tiempo. Es notable su esfuerzo por situar bien la cuestión. Quien parta de la concepción de que el problema debe plantearse sencillamente ¿a favor o en contra de la píldora? se ha equivocado ya en el mismo planteamiento del problema. Se trata de crear una mentalidad recta pero situada y limitada por una sociedad erótica. Esto no impide descubrir, con una gran ascesis mental como él logra, captar el mensaje bíblico que puede resumirse así: las relaciones conyugales incluyen la intencionalidad procreadora, aunque no de forma explícita por parte de los esposos, y también la intencionalidad de servicio a la unidad de la pareja. Puede ir una intencionalidad sin la otra, pero no la una contra la otra. Eso sí, concluye que lo que debe ser fecundo no es el acto concreto sino el conjunto de la vida matrimonial. Y a la luz de este pensamiento examinará la situación actual de la sociedad y solucionará los problemas concretos. Es uno de esos estudios, aunque breve, que sale del marco ordinario en que se estudia el problema. Se presta a muchas e importantes sugerencias.—Z. HERRERO.

RENARD, Cardenal A. C., *Matrimonio, amor, hijos según la doctrina del Concilio y postconcilio. Humanae Vitae*, Edit. Fax, Madrid 1968, 19 × 13, 156 p.

Sinceramente, del libro podría esperarse bastante más de lo que en realidad contiene. La mayor parte del mismo va dedicado al texto conciliar, al de la *Humanae Vitae* y a algunos discursos del Papa. Sólo las 58 primeras páginas están dedicadas al comentario del pensamiento conciliar y postconciliar a que alude el título del libro. Y a la verdad que es un comentario casi verbal, reali-

zado en una sumisión perfecta a la enseñanza oficial de la Iglesia y con la concepción recibida de siglos atrás sobre la sexualidad. En este sentido es coherente. Pero creo que a quien lo lea le dejará en la indecisión que proviene de la realidad que tiene que vivir cada día el casado y de la exigencia de la doctrina oficial de la Iglesia.

Por lo demás la editorial ha presentado este pequeño estudio con gran delicadeza.—Z. HERRERO.

ALSTEENS, A., *Dialogue et sexualité*, Edit. Casterman, 1969, 19 × 12, 352 p.

Ya nos es conocida la libertad con que escribe Alsteens. Es el hombre que llega hasta las últimas conclusiones de sus premisas sin sentir limitaciones impuestas por otras ideologías ni tampoco por las premisas de otras ciencias distintas de la suya. Ya lo habíamos constatado en todas sus obras, sobre todo en *La masturbation chez l'adolescent. Les données psychologiques du problème et ses implications pédagogiques et psychothérapeutiques*. Mantiene esta misma tónica en el libro que presentamos. Por una parte su libro puede crear una mentalidad muy conveniente para comprender todo el significado de la sexualidad humana que, como ya es común, estudia más como diálogo entre personas que como fuerza procreadora. Apoyará esa mayor naturalidad con que ya hoy se habla de estos problemas y que la sexualidad es una fuerza que no se limita, ni mucho menos, a ciertas relaciones. Al moralista por otra parte le obligará a cotejar algunas posiciones de la moral con este pensamiento que, en tanto en cuanto sea verdadero, puede fundamentar algunas matizaciones distintas en forma de enfocar estos problemas. Mientras no se vea más claro, algunas de sus conclusiones se encontrarán con la oposición de los moralistas.—Z. HERRERO.

WOJTYLA, Cardenal K., *Amor y responsabilidad*, Edit. Razón y Fe, Madrid 1969, 20 × 14, 347 p.

Es un libro que yo creo que todos apreciarán en líneas generales. Reúne una serie de análisis muy cuidados y llenos de reflexión sobre el amor, la castidad, el matrimonio, la procreación y la familia. Se nota un esfuerzo considerable por asimilar lo mejor de la fenomenología moderna sobre todos estos puntos, como tratando de llevar su pensamiento a todos los hombres sin distinción alguna de credo. Se puede estar más o menos de acuerdo en la exposición general. La divergencia y división de lectores brotará a la hora de leer las conclusiones o aplicación que hace de todo esto a los problemas matrimoniales concretos, particularmente al de la regulación. El reproche que le harán no pocos será el de no ver en la sexualidad, a la hora de las aplicaciones prácticas aunque no en la exposición general, más que la relación procreadora; o al menos el colocarla en primera línea subordinando a la procreación la relación personal de amor entre dos personas. De aquí brota como conclusión lógica, que tampoco aceptarán todos, su posición en el problema de los medios de regulación de los nacimientos.—Z. HERRERO.

POSPISHIL, V. J., *Divorcio y nuevo matrimonio*, Edit. Carlos Lohlé, Buenos Aires-México 1969, 22 × 14, 199 p.

Es un auténtico tratado sobre el divorcio que, sin duda, leerá con interés todo aquel a quien las circunstancias de la vida le sitúen frente a este problema. Ciertamente es un tratado histórico. No me atrevo a afirmar que sea dogmático, porque es que su orientación difiere radicalmente de la interpretación oficial que se ha hecho de este tema. Podemos decir que es tan viejo como el hombre defender el divorcio. Pero nos habían convencido de que estos defensores no pertenecían nunca al círculo de los estudiosos de la teología. Ahora nos encontramos con "el primer libro publicado en castellano donde un teólogo y canonista católico aboga porque la Iglesia católica permita el nuevo casamiento de los fieles

divorciados". A pesar de toda la tradición teológica Pospischil entiende que ningún Papa ni Concilio de la Iglesia ha enseñado nunca infaliblemente que los católicos divorciados no puedan volver a casarse". "El autor cree que la Iglesia tiene potestad, en virtud del poder de las llaves, no sólo para atar sino también para desatar el vínculo matrimonial". Con esta finalidad dedica todo su libro a estudiar y delimitar el alcance de las pruebas teológicas y lugares que comunemente se citan para defender la indisolubilidad del matrimonio. Impresiona el encontrar, al lado de decretos que prohíben la disolución del matrimonio, fórmulas contenidas en libros nunca rechazados por la Iglesia, en las que los esposos se dan mutuo permiso para separarse y volver a casarse. No cabe duda de que se convertirá en un estudio imprescindible en la exposición del divorcio.—Z. HERRERO.

HILDEBRAND, D. von, *La encíclica Humanae Vitae signo de contradicción*. (Traducción española de J. Cosgaya), Edit. Fax, Madrid 1969, 19 × 12, 123 p.

Escasas páginas pero de contenido denso. Hay que reconocer el valor y la seriedad de sus reflexiones, aunque no todos estén de acuerdo con su conclusión. Hildebrand es el hombre comprometido con una manera de pensar no como imposición de fuera, sino como deducción de sus propias reflexiones. Esto hace que la lectura de la citada obra pueda ayudar a muchos a recorrer el camino que les conduzca a una decisión personal de su conciencia frente a este problema de cada día. Es una defensa serena y reflexionada de la Encíclica, que ha merecido el agradecimiento personal de Pablo VI, según comunicación del Nuncio en Alemania.—Z. HERRERO.

CASTEX, J., *Los Consejos Presbiterales en España*, Edit. Verbo Divino, Col. "Diaconía" 34, Estella (Navarra) 1969, 477 p.

Del buen o mal funcionamiento de los Consejos Presbiterales va a depender en el futuro la buena o mala marcha de las diócesis. Tanto en función legislativa como en gubernativa y pastoral, el Obispo no puede erigirse monolíticamente en árbitro único de la situación. En esto, como en tantas otras cosas, no se trata sólo de una vuelta a los orígenes, sino de aceptar una realidad que se impone en todos los órdenes de la vida asociada y, por particulares exigencias, en el seno de la institución eclesial.

Por eso la obra de Castex no puede ser más oportuna. Consciente de que la legislación eclesiástica había dejado muchas puertas abiertas para que cada diócesis, conjugando los principios de unidad y variedad, hiciese sus pinitos y experiencias a la hora de constituir su propio Consejo Presbiteral y consciente, también, del "despiste" que, a pesar de la buena voluntad de todos, podía originarse en la práctica ante la necesidad de legislar con una nueva mentalidad, el autor ha tenido el acierto de reunir en un solo volumen las experiencias jurídicas de todas las diócesis españolas para que con la aportación de todas pueda cada una revisar y reestructurar con más acierto sus propios Consejos, pasado este primer período de "rodaje".

A pesar, pues, de la circunstancialidad de la obra, la consideramos de indudable interés para el clero en general y, sobre todo, para los miembros de los Consejos Presbiterales.—P. RUBIO.

VARIOS, *Dinámica jurídica post-conciliar*. Trabajos de la XII Semana española de Derecho Canónico, Edit. C. S. I. C., Salamanca 1969, 335 p.

Recoge este volumen las ponencias leídas en la última semana de Derecho Canónico, celebrada en Santiago de Compostela y dedicada al estudio de las características que el Derecho Canónico presenta en la actual coyuntura de revisión y transformación como consecuencia de las decisiones del Concilio Vaticano II.

Los temas tratados se distribuyen en tres grupos, que canalizan de alguna forma las tres grandes vertientes por que discurre la dinámica jurídica del posconcilio: estados personales, Iglesia "ad intra" e Iglesia "ad extra".

Todos los trabajos responden a un criterio científico y están firmados por prestigiosos canonistas. Hay dos, sin embargo, que en nuestro criterio merecen especial mención: el de Pedro Lombardía (*La persona en el ordenamiento canónico*) y el de Alfonso Prieto (*Estatuto jurídico del laicado*). El primero —corto, pero enjundioso— describe, en sus líneas fundamentales, la temática del concepto canónico de la persona, los criterios técnicos en que parece debe basarse su construcción y sistematización y la función que puede y debe cumplir en la creación de un orden social más justo dentro de la comunidad eclesial. El segundo esboza un tema, atrayente e importante a la vez, que luego ha sido estudiado con más detenimiento por Alvaro del Portillo (*Fieles y laicos en la Iglesia*) y por Villadrich (*Teoría de los derechos fundamentales del fiel*): el tema de la concreción jurídico-canónica de la participación del laico en la misión eclesial y, en consecuencia, la necesidad de un estatuto jurídico del laicado. No ha sido Prieto el primero en "descubrir la liebre", pero sí en intentar una visión integral del problema.

Para terminar, queremos agradecer al Consejo Superior de Investigaciones Científicas la celeridad con que, esta vez, ha ofrecido al público los resultados de la Semana.—P. RUBIO.

JULLIEN, J.; L'HUILLIER, P.; ELLUL, J., *Los cristianos y el Estado*. Traducción del original francés, Edit. Mensajero, Col. "Iglesias en diálogo" 3, Bilbao 1969, 225 p.

Tres pensadores cristianos —un católico, un ortodoxo y un protestante— enfocan, bajo diferentes puntos de vista, un mismo tema: el de las relaciones Iglesia-Estado. Sus tres contribuciones atestiguan que cada una de las grandes familias cristianas posee sobre el particular un conocimiento y una experiencia tan abundante en errores como en actos ejemplares. Experiencia que no debe ser letra muerta en la urgencia particular del momento presente en el que el problema del Estado —merced, sobre todo, a las corrientes ecuménicas surgidas después de la Segunda Guerra Mundial— va encontrando poco a poco las dimensiones cósmicas que le corresponden según la doctrina apostólica. Esta riqueza de experiencias no pertenece a nadie en concreto. Haciendo partícipes de ellas a los demás se logrará el que la Iglesia universal esté realmente al servicio de todos los hombres.

Los tres trabajos responden fundamentalmente a un mismo esquema: doctrina bíblica, realidad histórica y perspectivas futuras. Y una misma es también la conclusión, aunque matizada según los casos: no se trata de una visión maniquea de la realidad Iglesia-mundo y de su concreción Iglesia-Estado, sino de una visión dialéctica y tensional.—P. RUBIO.

SWEETING, M., *Les Églises et les mariages mixtes*, Edit. du Cerf, Paris 1969, 228 p.

Los matrimonios mixtos entre cristianos de diversas confesiones han sido considerados siempre como dolorosas concesiones por parte de las respectivas Iglesias y como una auténtica prueba para los mismos contrayentes. Esta perspectiva ha cambiado bastante después del Vaticano II, habida cuenta, sobre todo, del clima ecuménico que ha creado su Decreto *Unitatis redintegratio*. Son muchas, sin embargo, las sombras que siguen pesando sobre estos matrimonios.

Para tener una visión integral del problema en todas sus vertientes se hace imprescindible un amplio conocimiento no sólo de la actitud de las diferentes Iglesias cristianas, sino también de las razones teológicas en que se apoya y de la evolución que, desde el punto de vista práctico, se ha operado en el seno de las mismas. En esta línea se coloca el libro del pastor M. Sweeting, miembro del Consejo de la Federación Protestante de Francia, al recoger en un solo

volumen —a modo de “dossier”— los 30 documentos más importantes emanados por la Iglesia católica y por las demás Iglesias cristianas en relación al tema de los matrimonios mixtos. De esta forma el estudioso, lo mismo que el pastor de almas, tiene a su disposición un precioso material —difícil muchas veces de consultar— cuya lectura y reflexión le ayudará a salir del paso, en muchas circunstancias, y —sobre todo— tomar conciencia de la gravedad del problema y a empeñarse en la creación de un clima más cristiano a nivel de cátedra o a nivel pastoral.—P. RUBIO.

TABERA-ANTOÑANA-ESCUADERO, C. M. FF., *Derecho de los religiosos*. Manual teórico-práctico. Sexta edición, adaptada a los documentos conciliares y posconciliares por el P. Gerardo Escudero, Edit. Coclusa, Madrid 1968, XVI-619 p.

ESCUADERO, G., *Nuevas normas para la formación de los religiosos*. Suplemento al “Derecho de los religiosos”, Edit. Coclusa, Madrid 1969, 68 p.

El P. Escudero se ha impuesto la ingente tarea de adaptar el por tantas razones conocido *Derecho de los religiosos* a los documentos conciliares y posconciliares relativos al tema. Con ello la obra sale a la calle por sexta vez en España, sin grandes pretensiones científicas, pero con un gran sentido de servicio y utilidad para el público al que va destinada.

Como suplemento al volumen, Coclusa publica un comentario del mismo Padre Escudero a la Instrucción *Renovationis causam*.

El planteamiento general de la obra responde a criterios fundamentalmente prácticos que, después del Vaticano II, se nos antojan excesivamente jurídicos. Se ha incorporado la doctrina conciliar, es cierto; pero sólo en tanto en cuanto dicha doctrina ha modificado la normativa del Código. Comprendemos perfectamente que mucho más no se podía hacer en las actuales circunstancias, habida cuenta de que en Roma se trabaja intensamente en la revisión de la legislación canónica. Pero hubiéramos deseado —aunque fuese en plan introductorio— un análisis detenido de los principios conciliares sobre la vida religiosa. El Concilio, a nuestro entender, no ha supuesto solamente una serie de cambios concretos, sino —y sobre todo— un cambio de mentalidad, una visión nueva y más exacta de la vida religiosa, una inserción mucho más honda de la misma en la dinámica eclesial. Y esto es tanto o más importante que los cambios concretos. Estos mismos cambios no son otra cosa que la consecuencia de aquellos principios.—P. RUBIO.

VARIOS, *La adaptación y la renovación de la vida religiosa Vaticano II*. Traducción del francés por D. Eloy Requema, Edit. Studium, Madrid 1969, 662 p.

Se ha escrito mucho sobre vida religiosa y Vaticano II, aunque no siempre con el acierto debido. Por eso el mejor elogio que podemos hacer de la obra que tenemos entre manos es el que, en su día, hizo Congar: “No traiciona ni a la vida religiosa ni al Concilio. Es un eco fiel de éste y contiene prácticamente todos los elementos de una teología de la vida religiosa”.

Colaboran en el volumen una serie de autores franceses de reconocida valía, capitaneados por Tillard y Pernot. Los temas estudiados son los conciliares, sobre todo en su vertiente teológica.

Como toda obra en colaboración tiene las ventajas y los fallos consabidos: falta de sistemática, repeticiones frecuentes, contraste de opiniones, profundización en lo concreto, etc. La laguna principal, a nuestro aviso, está en la falta de un estudio sobre la relación entre los votos constitutivos de la vida religiosa y los consejos evangélicos en general. Sobre este punto hay opiniones encontradas en los diversos trabajos, pero ninguno de ellos se enfrenta con el tema.

En resumen, si no es un libro ideal es, al menos, una Suma de la vida religiosa según el Concilio.—P. RUBIO.

Los derechos humanos. Introducción de Antonio Truyol Serra, Edit. Tecnos, Madrid 1968, 160 p.

Con motivo del vigésimo aniversario de la proclamación de los derechos humanos por parte de la ONU la editorial Tecnos, sumándose a la conmemoración, ha recogido en este volumen la Declaración Universal de los Derechos humanos y los grandes convenios internacionales en los ámbitos universal y europeo.

Con carácter introductorio el profesor Truyol Serra hace un poco de historia del problema y lo estudia luego, más a fondo, desde el punto de vista jurídico-internacional-positivo, dando a conocer las metas ya alcanzadas tanto en la ONU, a nivel universal, como en el Consejo de Europa, a nivel europeo.

No es todo sobre derechos humanos, pero sí un primer paso necesario para una toma de conciencia no sólo de que existen unos derechos que nos asisten y nos comprometen sino también de que no podrá haber auténtica convivencia civil y social mientras tales derechos no sean proclamados, respetados y protegidos jurídicamente.—P. RUBIO.

VARIOS, *ONU, año XX*, Edit. Tecnos, Madrid 1966, 417 p.

Si hay que dar crédito a las estadísticas, no podemos por menos de admirarnos ante estos dos hechos: mientras la prensa española es una de las que más espacios dedica diariamente a la política internacional, el ciudadano medio español es uno de los que menos interés y peor información demuestra en relación a estos temas. La explicación de este —¿aparente?— contrasentido exigiría reflexiones demasiado profundas. Dos razones, sin embargo, nos parecen fundamentales: por un lado, la desconfianza de un amplio sector español en los organismos internacionales, fundada, quizás, en hechos históricos concretos o en la falsa —por anacrónica— creencia de que dichos organismos son auténticas ficciones jurídicas o entes de razón sin proyección concreta; por otro lado, la falta casi total de estudios serios y documentados en castellano sobre la naturaleza y el alcance de estos organismos.

Teniendo esto en cuenta, no podemos por menos de aplaudir la iniciativa de Tecnos al poner en nuestras manos este precioso volumen, fruto de la colaboración de 15 intelectuales españoles, profesores de nuestras universidades o miembros activos de diversas organizaciones internacionales. Nadie mejor que ellos para hablarnos con claridad y competencia sobre la ONU, su naturaleza y estructuras jurídicas, su prehistoria y sus realizaciones. Y ninguna ocasión más propicia que el vigésimo aniversario de su creación para intentar un balance de lo realizado y aventurarse, con fundamento, en el mundo de las perspectivas futuras en el plano internacional.—P. RUBIO.

DODD, C. H., *El Evangelio y la Ley de Cristo*. Traducción del inglés por Feliciano Gil de las Heras, Edit. Dinor, San Sebastián 1967, 19 × 12, 125 p.

La figura de Dodd y sus aportaciones a la renovación de la enseñanza de la Teología Moral son lo suficientemente conocidas como para ahorrarnos su presentación.

El librito que recensamos reproduce una serie de conferencias en torno al tema de las relaciones entre la vida cristiana y la vida moral, entre el Evangelio y la Ley. El profundo conocimiento y el fácil manejo de las Escrituras que caracterizan todos los escritos del autor son la mejor garantía de estas páginas, modestas en su dimensión, pero profundas y sugerentes en extremo.—P. RUBIO.

Ciencias Pastorales y Espiritualidad

DIETL, M., *Wohin denn, Adam?*, Edit. Echter, Würzburg 1969, 19 × 11, 40 p.

Es este un pequeño librito de poemas. La autora —nos lo dice su amiga Luise Rinser— ha sabido conquistar su vida a través de la entrega desde su silla de ruedas. De pequeña tuvo una parálisis infantil. Los poemas se hacen sugestivos en el momento de una humanidad enfrentada consigo misma, al hacer una crítica al hombre de hoy. Se palpa en ellos gran profundidad arropada con una descarnada sencillez. El diálogo humano abre una pregunta ante Dios y esa pregunta hay que contestarla. Es, pues, un librito evocador que hace meditar.—
L. FERRERO.

CORBÓN, J., *Vida cristiana en la Biblia*, Edit. Desclée de Brouwer, Bilbao 1969, 19 × 12, 246 p.

He aquí uno de esos libros que con tanto ahinco buscamos y no logramos dar con ellos. Son tan necesarios para hoy que no tenemos más remedio que decir al tomarlo en nuestras manos y leer en cualquiera de sus páginas: realmente era esto lo que buscaba. Y es que, no sólo el tema se hace interesante por sí mismo, sino también por el modo de tratarlo. Al exponer el mensaje bíblico a los fieles se corren muchos peligros, entre los más comunes tenemos: la exégesis de gabinete que más que un mensaje parece un monumento arqueológico; y el extremo contrario: una piedad de pacotilla. Con gran habilidad por su parte, Corbón ha sabido salvar estas dificultades.

Parte de un hecho fundamental: el Antiguo Testamento es como el pedagogo que nos va descubriendo poco a poco a Cristo. Y Este como base y fundamento de esa experiencia humano-cristiana que buscamos en la Biblia. En la vivencia de este mensaje (Cristo) el hombre encontrará la liberación de las paradojas de que está rodeada la condición humana. Pero, el mismo autor, nos pone en guardia contra la imitación "servil". Cristo no es un "modelo" que haya que relegar al pasado. No, tenemos que integrarnos personalmente en la Pascua eterna de Cristo que aún sigue "pasando" entre nosotros en este preciso momento histórico en que nos movemos. El modo único y eficaz de participar en esa experiencia de Cristo es el amor. Hay una idea que se repite mucho a través de todo el libro y que resume toda esta maravilla del amor: la *gratitud*. "La gratitud es la transparencia del amor adulto, por el que amamos al otro, por él mismo y no proyectando en él nuestro deseo egoísta".

Nos alegramos de nuevo de este intento de Corbón por hacer asequible el mensaje bíblico al Pueblo de Dios. Sin duda alguna lo ha conseguido. Le deseamos un éxito sincero para que la obra del Espíritu se haga presente de un modo más eficaz entre los fieles.—N. ROMÁN.

PÁRAMO, S. del, *Cultura bíblica y religiosa*, Edit. Sal Terrae, Santander 1969, 21 × 14,5, 221 p.

El autor que ahora nos ocupa, atendiendo a una indicación de algunos de sus lectores, recogió en el presente libro artículos publicados por él en algunos periódicos sobre diversos temas bíblicos y religiosos.

La intención del autor es buena, pero se queda un poco corto para un libro de este título, ya que, tratándose de artículos periodísticos, no estudia las cuestiones desde el ángulo de vista del hombre de ciencia (lo cual en manera alguna desprestigia al autor), sino más bien desde el ángulo de la vida cotidiana, haciendo referencias a cuestiones concretas y dando orientaciones prácticas, apoyado, eso sí, en la Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Todos los

artículos están saturados de Biblia, lo cual, si bien indica un profundo conocimiento del autor sobre la misma, no es motivo para pensar en un libro de envergadura.

Dentro del marco periodístico los artículos son expresión de ese deseo de la Iglesia de llegar al pueblo a través de los medios de comunicación social, y en ellos se informa, se aclara, y se dan normas para la vida práctica, pero como libro pierde ese rango de espontaneidad y actualidad propias del periódico para convertirse en algo estático y pasado que en más de un caso se hace cuesta arriba leer por lo conocido o pasado del tema.—H. DE H.

GARRONE, G. M.^a, *Señor, dime tu Nombre*, Edit. Mensajero, Bilbao 1969, 19,5 × 13,5, 246 p.

El cardenal Garrone ha escrito ya mucho y bien. Sus libros le acreditan como un gran contemplativo y muy amante de Jesucristo. Siempre la figura de Cristo es el centro de sus meditaciones. Aquí, en este nuevo libro, se descubre aún con más nitidez esta faceta del cardenal Garrone, en el que su máxima preocupación está en conocer mejor a Cristo y a través de El llegar al Padre. Llega a estudiar y reflexionar sobre sesenta nombres que se dan a Cristo o El mismo se ha atribuido, convencido de que a través de estos últimos se llega a un conocimiento más profundo de la persona de Cristo.

Resulta estimulante y agradable la lectura de este libro por el calor y la unión de que están saturadas todas sus páginas, por otra parte muy fundamentadas en la Sagrada Escritura y en la doctrina de la Iglesia.—E. SARDA.

PALACIOS LÓPEZ, A., *Lo mudable y lo inmutable en la vida de la Iglesia*, Edit. Paulinas, Bilbao 1967, 18 × 12, 310 p.

Libro sin grandes pretensiones. Trata el tema teniendo como fondo de toda la exposición, las necesidades pastorales de la Iglesia, sobre todo en países de misión, y, más en concreto, a Hispanoamérica. El autor fue secretario particular de monseñor Ugarelli (Brasil) en el Concilio Vaticano II. Aquí encajan los temas básicos del libro: creación de un cuerpo evangelizador (sacerdotes con estudios y especializados en las técnicas apostólicas), ordenación de sacerdotes sin estudios, ordenación de casados, y restauración del diaconado en la Iglesia latina; y también los apartados que destina a esclarecer el concepto de misión.

Otro tema de fondo en el que se mueven las reflexiones del autor, es el ecumenismo tan en boga hoy y que tantos problemas plantea.

Libro sencillo, no es más que "una distinción para orientar al creyente y evitar confusionismos".—N. ROMÁN.

ANDRÉS, R. de, *Oraciones siglo XX*, Edit. Studium, Madrid 1969, 11,2 × 18,2, 382 p.

No puedo por menos que presentarme como un admirador del P. Rafael de Andrés, dado que es un gran sacerdote y sabe llegar al mundo de hoy con una delicadeza, un tino y una profundidad... Todos estos y otros muchos valores son los que avalan la labor pastoral del P. Rafael. Y los presenta con una realidad cruda y con esa relación personal del hombre con Dios. En este libro nos presenta la labor que a través de Radio Nacional de España viene haciendo en el servicio informativo de las doce de la mañana y en el que cada día nos da un punto, para que como buenos cristianos pensemos en Dios y sepamos a través de todas estas cosas que nos rodean, acercarnos a El. Cada día tiene a punto esas frases que sabe sacar de lo que ha sucedido en el mundo y es lo que nosotros tenemos que aprender: saber de estas cosas de nuestra vida y presentarlas a Dios en una oración. Es un libro bien hecho y además tiene a su favor que está adaptado para los hombres de hoy, pues se les hace más atrayente al ver que la

oración de cada día viene puesta con el título de una película de cine. Es un libro que ha de servir al cristiano.—B. ANTA.

BERRIGAN, D., *Nos tienen por hombres muertos* (Sugerencias sobre la vida y la vida y la conciencia), Edit. Studium, Madrid 1968, 19,5 × 14, 222 p.

Un grito o una llamada de urgencia a la conciencia de los hombres de la Iglesia. Hemos dejado de ser activos y nos pegamos a unas antiguas formas de pensar, ofreciendo así un mal servicio a la Iglesia. Se requiere una nueva comprensión de la realidad en su totalidad y un nuevo compromiso de situarse al lado de los problemas de la vida y de los hombres.

El P. Berrigan es muy conocido y escuchado en todo el mundo americano, no sólo entre católicos sino también por protestantes y judíos. Es poeta y posee un conocimiento profundo de San Pablo, cuya teología refleja perfectamente en su libro. Siente muy íntimamente el fenómeno de la discriminación y reclama de todos los cristianos una acción viva que se una a la confianza plena que él tiene en el poder y dinamismo del cristianismo.—E. SARDA.

LUQUERO, D., *Homo Dei (El sacerdote de hoy, de ayer y de siempre)*, Edit. Studium, Madrid 1968, 18 × 11,5, 300 p.

Primordialmente había que decir de este libro que es un comentario al Concilio hecho por un hombre que ama mucho su sacerdocio. A través de todas sus páginas se comprueba un afán por ensalzar la figura del sacerdote de ayer y de siempre. Se detiene en lo permanente y lo ideal y se entretiene menos con lo que podríamos llamar situacional. Sigue a la letra el decreto Praesbyterorum Ordinis y examina los textos que considera sustanciales o simplemente más significativos. La Biblia, los Santos Padres y los autores espirituales que estima como más fiables, son traídos para ayudar a dibujar la figura del sacerdote de siempre.—E. SARDA.

BRETAGNE, G. de, *Pastoral fundamental*, Edit. Studium, Madrid 1969, 21 × 14, 699 p.

La obra que presentamos es excepcional por su solidez. A lo largo de sus páginas se percibe el amplio arsenal de conocimientos que el autor posee, tanto teóricos como prácticos, debido a su experiencia adquirida como profesor de teología pastoral y como misionero durante varias décadas.

El título indica y especifica ya, claramente de lo que se trata. Todo lo que es necesario para una pastoral, como son las diversas ciencias auxiliares, sociología, pedagogía, psicología, antropología, etc., son tenidas en cuenta a la hora de una aplicación de la doctrina sobre el pueblo.

Consta de cuatro partes: en la primera o introducción estudia la pastoral como ciencia y como acción. Concreta el estudio sobre el pastor de almas como hombre de Dios, de Cristo Salvador y de la Iglesia.

En la segunda parte, estudia la acción pastoral como teología, como pedagogía y como recibida activamente en el hombre, que es el sujeto de esa acción.

La tercera parte expone la acción presbiteral en sus fundamentos desarrollándolo en tres secciones: teología especulativa, pedagogía normativa de los valores y pedagogía funcional; y la cuarta, parte que es más práctica nos da la ejecución pastoral.

Creemos que esta obra será del agrado de todos los sacerdotes, seminaristas y entregados al apostolado, puesto que en un volumen se posee bastantes directrices, necesarias para una acción pastoral.

Muy logrado y extenso el índice de autores y materias que hace más utilizable el libro.—A. C. PASCUAL.

SPIAZZI, R., *Teología Pastoral didáctica. 3.º: Catequética*, Edit. Studium, Madrid 1969, 21 × 14, XVI-462 p.

Este libro pertenece a lo comúnmente denominado "manual". Es una síntesis sistemática de todo lo que comprende la catequética. Es el fruto, con ligeras adaptaciones y complementos, de unas lecciones de Teología Pastoral dadas en las universidades Angelicum y Lateranense, de Roma; y por tanto, la obra ofrece las ventajas e inconvenientes que derivan de ello. De un carácter fundamentalmente teórico-didáctico, y aunque quiere mostrarnos la ciencia y el arte de la catequesis, apenas aparece lo segundo. Al final de la obra tenemos un apartado de documentación complementaria con un matiz más práctico: incluyendo normas, experiencias, recursos y subsidios especiales en cuanto al método.

Para la mejor comprensión de este tercer volumen, a decir del mismo autor, se presupone un conocimiento de las dos partes precedentes acerca del Kerigma y de la Homilía y también lo escrito en la Introducción general, porque al estar concebida en conjunto, no se ha querido repetir aquí lo ya expuesto.

La nota más característica del presente libro es la síntesis, de tal manera que trata muchos conceptos en relativamente poco espacio. Considero esto como acierto en cuanto que podemos consultar cualquier punto o tema, y a la vez como defecto porque resulta un tanto superficial y omite elementos que considero interesantes como puede ser una visión histórica; los apartados de psicología y metodología a nivel de actualidad me parecen tratados con excesiva brevedad.

La estructura del libro es clara y completa. Merece destacarse lo que dedica a la catequesis de adultos. Al hablar de la edad escolar las referencias se hacen según el plan y situación de los niños italianos en años anteriores al 65, aunque ello no sea obstáculo mayor para una aplicación a la situación de España.

Por tanto, de mucha utilidad como libro de estudio y de consulta.—B. MATEOS.

DHOTEL, J. C., *Les origines du catéchisme moderne (d'après les premiers manuels imprimés en France)*, Edit. Montaigne, Paris 1967, 23 × 14, 471 p.

Bajo la dirección de la facultad de teología de Lyon-Fourvière se viene publicando una serie de obras meritísimas por su objetividad científica sobre temas teológicos y de pensamiento de sumo interés; además el renombre de los autores y libros aparecidos en esta colección "Theologie" nos llevan a considerarla como un conjunto de obras necesarias en toda biblioteca del investigador de estos temas de teología.

La obra que presentamos, es un trabajo de investigación sobre los catecismos y manuales catequísticos aparecidos en la época moderna, comprendiendo este término su significado más estricto que es, el tiempo aparecido después de la Edad Media. El estudio se limita al comprendido desde la aparición del Catecismo Romano de Pío V hasta 1660; como bien claro lo indica el subtítulo sólo se tienen en cuenta los catecismos impresos en Francia.

Analizando los catecismos y manuales trata de darnos por medio de una visión histórica y teológica, unas líneas de evolución; mostrar la permanencia de una tradición, establecer las relaciones entre la tradición y las innovaciones.

El libro, compuesto de tres partes, se refiere en las dos primeras al aspecto histórico, titulado cada una de ellas por el principal motivo histórico que determina el enfoque en la presentación del catecismo; la tercera parte es una tentativa de síntesis, teniendo en cuenta la evolución de las doctrinas presentadas.

Es una obra meritoria, pues nos muestra la teología catequística propia de esa época. Es un claro ejemplo de que la doctrina hay que ir adaptándola, en su presentación, a las diversas circunstancias históricas.—A. C. PASCUAL.

MANARANCHE, A., *Al servicio de los hombres*, Col. Hinneni, Edit. Sígueme, Salamanca 1969, 19 × 12, 260 p.

Parece ser que en ninguna otra época como la nuestra es tan traído sobre el tapete de la literatura y de la polémica, el tema del sacerdote, sobre cuya persona las cosas más contradictorias se dan cita.

Todos hablan de él, especialmente los profanos a ese estado, tratando cada uno de encuadrarle dentro de su propio sistema de derechas o de izquierdas a la hora de una acción del sacerdote sobre el mundo. No es desacertado que un sacerdote mismo mire al sacerdocio, partiendo, no de una especie de duda metódica, sino de su misma realidad que es la fe; de esta forma se llena el vacío que se nota en la literatura actual sobre este personaje tan singular.

La fe es la que hace comprensible el sacerdocio, y es la única motivación y razón de continuar en el ministerio a pesar de todas las hostilidades y análisis psicológicos y sociológicos.

El libro, es fruto de una serie de contactos con sacerdotes y seminaristas, lo cual hace que en su parte concreta tenga una buena visión sobre los problemas planteados en torno a ese personaje.

El núcleo principal de las reflexiones está centrado sobre la existencia apostólica tal y como aparece en el evangelio y en la tradición de la Iglesia, sobre todo con el Vaticano II.

El título indica claramente cuál debe ser la misión del sacerdote, imitando a Cristo: "Servir y no ser servido".

La obra es de lectura agradable y nada pesada; creemos que una reflexión reposada sobre su contenido nos recordará lo que ha de ser el sacerdote según el evangelio.

No es desacertada la inclusión de la bibliografía que sobre este tema ha salido en estos últimos años.—A. CALLEJA.—

MAYORCA, J. M., *Así creo yo*, Edit. Sígueme, Salamanca 1969, 18 × 12, 126 p.

Este librito en el que se va desgranando el credo de un creyente, nació y tiene como fondo el vivir cotidiano. "La vida ha sido mi temática en *Así creo yo*, el vivir, simple y llanamente, que ya es una oración cuando se sabe la fuente que es también la ruta y el destino".

Son pequeñas oraciones nacidas al calor de la vida y, como la vida quieren ser auténticas. Es una búsqueda y realización concreta de la fe en lo sencillo: curas que pasan hambre ("Pesas más para retenerte entre nosotros, Señor, dos curas con hambre que dos con riquezas"), los niños desnudos de los barrios bajos de cualquier ciudad, los jóvenes rebeldes, los capitalistas, los pobres... Todo en el libro es sencillez y autenticidad, y esa sencillez y autenticidad es la que el autor quiere para la fe.—N. ROMÁN.

GODÍN, A., *La incógnita religiosa del hombre*, Edit. Sígueme, Salamanca 1969, 19 × 12, 348 p.

El presente libro lo forman un conjunto de trabajos, escritos todos ellos por distintos autores especialistas en la materia, que resumen investigaciones significativas y describen métodos o iniciativas que interesan a la psicología y a la pastoral. Intentan fomentar también, al lado de estudios teóricos que ofrecen nuevas hipótesis de trabajo, la construcción y convalidación de instrumentos (tests) adaptados a la evaluación del psiquismo religioso.

Los trabajos están agrupados en seis apartados que dan claridad y una línea de continuidad a todos los estudios, por lo que todos ellos son un matiz distinto de lo que es la incógnita religiosa del hombre.

Se dan en primer lugar unas perspectivas teóricas para luego estudiar los temas que se refieren a la psico-pedagogía de la infancia, psicología diferencial de la adolescencia, y finalizar con un exhaustivo estudio socio-psicológico sobre las creencias y catequesis cristianas.

La buena presentación, la sencillez en la exposición y la actualidad del tema "Dios como incógnita religiosa del hombre" harán que el estudio de estos varios autores, sea bien aceptado y de mucha utilidad para quienes deseen tener una visión psicológica de sus propios problemas religiosos.—A. FERNÁNDEZ.

CASTAÑOS, A.; RODRÍGUEZ, G., *Oremos al Señor*, Edit. Sígueme, Salamanca 1969, 12 × 17, 492 p.

Desde la primitiva Iglesia hasta nuestros días, siempre ha sentido el pueblo cristiano la necesidad de la oración. Pero a través de los siglos pasados se fue creando un devocionario demasiado pío, angélico, sentimental y devocionista. La salvación la hemos visto en el movimiento litúrgico: Dios envía profetas en todo tiempo. Este movimiento litúrgico nos ha presentado un nuevo tipo de oración (oración vieja, pero que se había descuidado): la oración bíblica y eclesial.

De ahí la razón de ser de este libro. Contiene un acervo de oraciones bastante bien compuestas, destinadas a diversas circunstancias, días, tiempos litúrgicos, etcétera... El peligro está en que se pierda la espontaneidad, ya que las fórmulas hechas se estereotipan. De ahí el peligro de los libros de oraciones a veces. Pero ya los mismos autores nos lo indican al principio.

Además de las oraciones, contiene el libro los nuevos rituales de la misa y de los sacramentos, excepto el del Orden. Y la letra de una buena selección de cánticos. Significa, pues, esta obra un esfuerzo renovador.—L. FERRERO.

SEMANA INTERNACIONAL DE CATEQUESIS, *Catequesis y promoción humana*, Editorial Sígueme, Salamanca 1969, 22 × 14, 293 p.

La Semana Internacional de Catequesis de Medellín (11-18 de agosto de 1968) ha dado a luz este magnífico libro que si es interesante para América Latina no lo es menos para España debido al número elevado de sacerdotes españoles que realizan en aquellas tierras su apostolado.

Ya el título mismo es sugestivo y como un resumen de los trabajos que van a incluirse en el libro: Catequesis y promoción humana. Esto nos asegura a los jóvenes que el Concilio ha comenzado a tomarse en serio y que la "Gaudium et Spes" está cambiando las mentes y exigiendo al sacerdote incrustarse en el mundo sin ser del mundo, sabiendo la problemática tremenda que esta postura le va a plantear. Se va a presentar en ese mundo con sólo un arma para defenderse: la palabra de Dios, y a esa palabra se tendrá que agarrar como única tabla de salvación. Por otra parte esto mismo le exige un conocimiento profundo de la antropología del pueblo al que es enviado como mensajero de la palabra. Pero mensajero responsable de su mensaje, comprometido con el mismo; mensajero lleno de esperanza.

"¿Dónde está vuestra fe?" era el lema del Congreso. Lema que lleva directamente a la revisión del actual momento catequético y a la apertura de nuevas formas de catequesis para preparar el camino de la fe. Lema demasiado ambicioso al que Medellín no dio la última palabra pero sí un gran paso lleno de esperanza e ilusión.—DEOGRACIAS.

KARRER, O., *La Palabra de Jesús Ayer y Hoy*, Edit. Paulinas, Madrid 1968, 18 × 13, 335 p.

Esta obra de Karrer es un comentario al Evangelio de Cristo, escogiendo los textos más significativos del mismo y tratando de darles más ilustración aduciendo testimonios de los Padres y de los escritores eclesiásticos antiguos y modernos. Todo ayuda a profundizar en la fe y a tener un conocimiento más completo acerca de los textos que se examinan. Son, por otra parte, problemas fundamentales de vida cristiana los que se abordan: fe, bienaventuranzas, seguimiento de Cristo, oración, amor, corrección fraterna, apostolado, Eucaristía.

La claridad de ideas y el sentido práctico de este autor, contribuyen a hacer de esta obra un libro interesante y ágil.—E. SARDA.

RIVA, S., *La Biblia presentada a los niños*, Edit. Paulinas, Bilbao 1969, 25 × 19, 437 p.

El movimiento de divulgación bíblica se ha dejado sentir con extraordinaria fuerza en el de la adaptación de la Sagrada Escritura a las edades de infancia

y juventud. Tal vez sea porque era el campo más necesitado. El libro que presentamos hoy merece destacarse por su magnitud, por su calidad pedagógica, por su buena presentación y, sobre todo, por su fidelidad al mensaje bíblico, fidelidad que está maravillosamente combinada con la menor fidelidad a la capacidad e intereses de los niños. Decimos que es fiel al contenido bíblico porque abarca todos los libros y porque respeta todas las ideas, aunque en ocasiones tenga que darle una forma histórico-narrativa y sintética: transcribe literalmente los párrafos claves y que pueden ser más accesibles a la mente infantil. En los pasajes más difíciles no hace más que introducirlos y animar a su lectura literal para más adelante. Por lo que toca a la fidelidad pedagógica es de notar que se ha tenido sumamente en cuenta la redacción, uniéndosele la tipografía clara y de gran tamaño. Las ilustraciones, no muy numerosas, están en estilo de gran atractivo para los niños, realizadas por ellos mismos.

Está concebida esta obra, dentro de la corriente bíblica actual, como historia de salvación que tiene su centro en la gran figura de Cristo. Comienza con Abrahán y nos coloca el relato de los primeros padres, del pecado, del diluvio como escritos del tiempo de Moisés. Se cierra con unos breves resúmenes de todas las epístolas y del Apocalipsis.

Destinada a los niños en general, la creo eficaz sobre todo para los comprendidos entre 8 y 14 años.—B. MATEOS.

GRASSI, J. A., *Un Mundo por Ganar* (Los métodos misioneros de San Pablo), Edit. Herder, Barcelona 1969, 23 × 11, 190 p.

Una biografía de San Pablo, extraída de las Epístolas y de los Hechos, que es al mismo tiempo, y sobre todo, un relato vivo del Apóstol viajero e incansable con todo lo que significa como testigo, precursor, hombre de diálogo, trabajador en equipo y antecesor de los evangelistas.

Es considerado San Pablo como un ejemplo vivo para el apostolado moderno y así el autor se preocupa de ir haciendo en cada capítulo las aplicaciones concretas. No menos interesante resulta igualmente el epílogo final en el que se arriesga a considerar e imaginar a San Pablo predicando la Escritura en el ambiente actual del Concilio Vaticano II.—E. SARDA.

VARIOS, *La incredulidad y sus problemas*, Edit. Herder, Barcelona 1968, 12 × 20, 245 p.

Este fenómeno peculiar de nuestra época, el ateísmo, está pidiendo a los cristianos la reflexión para un esfuerzo pastoral de acercamiento al diálogo.

El presente libro consta de dos partes. Analiza en su primera, la falta de fe, sus causas, motivos, etc... Siempre consciente de la dificultad de establecer fronteras entre la fe y la falta de fe. Nos invita a la comprensión, estima y conversación, a través de un testimonio cristiano auténtico, para mostrar nuestra confianza en el hombre y por lo mismo en Dios, ya que como a cristianos, "todo lo humano nos concierne", según el pensamiento de la "Ecclesiam suam".

En su segunda parte, experiencia y testimonio, nos testifica el ambiente francés, mostrándonos la necesidad del sacerdote, religioso y seglar comprometido con un Cristo humilde, de acercarse a las almas e inspirarles una esperanza.

Sabemos que el ambiente español es diferente, pero creo que podemos hablar de la falta de fe de los creyentes españoles. Que esta obra nos sirva para reflexionar sobre nuestra pastoral, nuestro modo de estar y vivir con los hombres españoles, ya que el ateísmo práctico en España, apoyado en el anticlericalismo, aumenta de manera insospechada.—DEOGRACIAS.

ESQUERDA, J., *El hombre en el misterio de Cristo*, Edit. DDB, Bilbao 1969, 14 × 21, 364 p.

El doctor Esquerda creo que no necesita presentación por ser ya muy conocido si no por sus conferencias y charlas, sí al menos por otros muchos libros

que ha publicado y que han tenido mucha aceptación, como "Teología y espiritualidad sacerdotal", libro éste en el que se ha consagrado como un gran maestro de espiritualidad sacerdotal. El hombre en el misterio de Cristo, según el mismo autor, quiere ser una recopilación de "retazos de vida" que busca en el misterio de Cristo la solución integral. El libro recoge también la experiencia y reflexión de su autor desde el principio de su ministerio, pero todo ello bajo una nueva luz: la del Vaticano II.

El autor ha dividido el libro en seis apartados pero dándole a todos ellos una gran unidad de enfoque y de relación entre uno y otro tema. En el primero se plantea la problemática del hombre, mundo, la historia y Dios y en él se trata de dar respuesta a los grandes interrogantes de la vida y de la existencia humana: ¿qué es el hombre?, ¿cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte...?, ¿qué hay después de la vida temporal?

En los capítulos siguientes, siguiendo el plan de Dios sobre el mundo trata el autor la figura histórica de Cristo, el misterio de Cristo Salvador, los signos de los tiempos. Al final del libro en un apéndice trata de la revisión de los estudios eclesiológicos a la luz del Vaticano II.

Creemos que el doctor Esquerda ha logrado plenamente lo que se proponía con su obra y que será bien recibido su libro y que hará mucho bien por lo agudamente que se ha enfrentado a dar solución a los grandes interrogantes del hombre en su pasado, presente y futuro.—A. FERNÁNDEZ.

GALOT, J., *La Oración, intimidad filial*, Edit. Desclée de Brouwer, Bilbao 1969, 19 × 12,5, 245 p.

En la vida cristiana la oración siempre ocupará un lugar preeminente; tanto si partimos de la indigencia radical del hombre, como si consideramos la vida y las enseñanzas de Cristo. Este libro, sin ocultar el primer motivo, hace hincapié en el segundo. Es más, lo que singularmente destaca en él es su insistencia en anteponer la oración de Cristo como modelo y fundamento de la oración del cristiano.

Bajo esta perspectiva el autor se propone responder a ¿por qué y cómo orar?, dedicando gran parte del libro a otro interrogante previo: ¿qué es orar? Es por tanto, un libro orientador que pretende llevarnos a una oración sincera, personal y voluntaria; a una oración que fecunde toda nuestra vida: cuando estamos en comunidad, en el sufrimiento y en la alegría, en la prosperidad y en la necesidad.

Nos parece que este libro, sin ser original, suscita en quien lo lee nuevas actitudes y una conciencia de mayor unidad con Dios, en Jesucristo, por el Espíritu Santo, así como también un ánimo abierto para vivir con intensidad, con gozo y con fruto la vida litúrgica.

Se analiza la oración en múltiples aspectos y todo para presentarnos la auténtica oración en su necesidad, dignidad y grandeza para la vida humana. Un libro recomendable especialmente para quienes no ven el sentido ni la conveniencia de la oración.—B. MATEOS.

CERTEAU, M. de; ROUSTANG, F., *La soledad*, Edit. Desclée de Brouwer, Bilbao 1969, 20 × 13, 243 p.

En nuestro mundo del siglo XX que nos toca vivir ahora y en el que cada vez se trata más y más de estrechar las relaciones entre las naciones, entre las sociedades, entre los grupos afines, para intercambiar ideas en el que parece que el hombre, la persona siempre tiene algo que hacer, la verdad es que esta persona se encuentra muchas veces sola, vacía.

Dándose cuenta de esta realidad, una porción escogida de autores trata por diversos medios de hacernos recapacitar y ponernos sobre la pista de cómo saber aprovechar esos momentos de soledad para encontrarnos a nosotros mismos. Van deslabazando con pericia maestra los estratos de la sociedad y del ser hallando las inyecciones propicias para vencer la enfermedad de la soledad. Pasan en

estudio del silencio de la ciudad, del apóstol, de la sociedad, etc., hasta llegar a la suprema soledad del Dios hecho carne que "fue rechazado por los hombres y abandonado a una horrible soledad por Dios".—F. H.

CARDENAL DUVAL, *Seglares, sacerdotes y religiosos en la Iglesia*, Edit. Desclée de Brouwer, Bilbao 1968, 11 × 18, 157 p.

El autor trata de recoger la misión apostólica de cada católico (seglar, sacerdote y religioso) siguiendo la mentalidad del Vaticano II. Para ello examina los distintos documentos conciliares buscando la unidad de los distintos puntos de vista de cada documento a cada problema que plantea.

El libro se divide en tres partes. La primera, y más amplia, dedicada a los seglares. Lo más importante de la misma es la toma de conciencia por parte del seglar para tender a la santidad aprovechando cada circunstancia diaria y realizando su apostolado en el cumplimiento del deber.

La segunda parte nos habla del ministerio del sacerdote, puesto al servicio de los hombres y cooperador del Obispo.

La tercera parte, la más corta, nos ofrece una visión de la vida religiosa. Visión demasiado jurídicista, olvidando el carácter carismático de la misma.

Y como fin pide unidad entre todos los miembros de la Iglesia para entender el reino de Dios y así hacer más efectiva la misión apostólica.—DEOGRACIAS.

VELASCO, R., *Un católico español se mira en el Concilio*, Edit. Desclée de Brouwer, Bilbao 1968, 11 × 18, 247 p.

Si toda la Iglesia pide renovación, la Iglesia Española no puede ser menos. Por eso, Rufino Velasco, lo primero que hace es preguntar si "tú y yo somos católicos, ¿creemos con fe viva?". En España es raro no ser católico, por eso quizá nos hayamos anacronizado de tal manera que no comprendamos, y entonces o nos quedamos muy atrás o nos vamos muy adelante, perdiendo en ambos momentos el equilibrio. El libro presenta, a la vez que examina los fallos y virtudes del catolicismo español; da la doctrina del Concilio sobre lo que significa ser católico. En el fondo esquivaba la duda de que católico español signifique funcionario que necesita unos papeles exigidos por la sociedad y no compromiso con Cristo realizado plenamente en la entrega diaria del deber como hombres en la sociedad con miras siempre a la comunión eucarística, culmen del compromiso. Podemos calificar el libro como un catecismo, que a la vez nos muestra qué no es catolicismo y qué es catolicismo. Importante punto de reflexión para tantos y tantos millares de católicos españoles.—DEOGRACIAS.

FERRER, C.; GONZÁLEZ CÁNOVAS, C.; RAMOS, E., *El agua es bonita y alegre*, Edit. Bruño, Madrid 1969, 19,5 × 14, 182 p.

Aquí tenemos una aportación alegre a la catequesis. Alegre porque el libro está destinado a formar niños alegres, porque nos presenta lo más encantador y alegre de las maravillas que Dios ha creado y que el hombre puede admirar.

Es laudable que la humanidad tome conciencia de la obligación e importancia de atender a los subdotados. Este libro es prueba de ello en el ámbito de la catequesis, donde frecuentemente se dejan de lado los menos dotados para no perder el ritmo del grupo. Y donde, debido al intento tan arraigado de hacer "aprender al niño la doctrina", se creía tener más dificultades. Estas páginas que comentamos nos enseñan que la labor catequética con los menos dotados es fácil y eficaz, debido a la sensibilidad tan fina que ellos tienen para captar los valores religiosos asociándolos a los dones primarios con que Dios ha dotado el mundo. Como advierte M. Riber en la introducción, "la experiencia religiosa es la profundidad que actúa en el nivel más profundo del hombre". Por ello las expresiones de la religiosidad trascienden la racionalidad y se rigen más bien por la lógica del amor.

Unidad muy acentuada en los temas, que generalmente se estudian partiendo de la bondad y generosidad de Dios: todo en torno a Jesucristo y siguiendo los tiempos litúrgicos. Los esquemas son muy completos y con gran riesgo pedagógico, suavizado y matizado todo con singular sensibilidad, muy a tono con la finalidad que se propone. Se indica en los esquemas algún material complementario: diapositivas, cantos, murales y, en cada tema, las actividades correspondientes.

Recomendamos este libro a educadores de niños subnormales, y también a catequistas de niños pequeños en general.—B. MATEOS.

LÓPEZ, A. M.; ALASTRUE, P., *Guía didáctica del Catecismo Escolar, núm. 1*, Edit. Iter Ediciones, Madrid 1969, 21,5 × 15,5, 127 p.

Los nuevos Catecismos Escolares están dotados de unos programas que orientan al educador. Ahora bien, el desarrollo concreto de la catequesis o clase de religión seguirá dependiendo mucho del Catequista o Maestro. Este necesitará recurso que posiblemente no encontrará en los Catecismos ni en los programas.

Presentamos la primera de una serie de Guías didácticas del Catecismo Escolar que tienen por objetivo, a decir de las autoras, "colaborar con el esfuerzo del Secretariado Nacional de Catequesis y ofrecer a los educadores un material que les facilite su trabajo". Por tanto, estas Guías vienen a ese desarrollo concreto de la catequesis y a esos recursos especiales de que hablábamos. La obra está concebida para una doble lección semanal. Divide en dos tiempos fundamentales la clase de religión: lección inicial (presentación del signo, transmisión del mensaje y actitud de fe); lección de control —segundo tiempo (memorización, oración, actividades). Si bien no va a ser necesario seguir con rigor este orden, pudiéndose alterar cuando parezca oportuno y especialmente cuando se trate del momento de la oración.

En general hay que destacar la variedad de ideas doctrinales y de pistas que sugieren estos esquemas, así como también el elenco de actividades que se añaden a los ya reseñados en los programas del Secretariado. Por todo, lo recomendamos a quien desee un mayor desarrollo de los Catecismos.—B. MATEOS.

BASSO, F., *La Gran Historia de la Salvación de los Hombres* (Temas bíblicos para pre-adolescentes), Edit. Nova Terra, Barcelona 1968, 22 × 16, 23 cuadernillos.

Del mismo autor conocemos la serie "Iniciación Cristiana de los Niños", en varios volúmenes, que contiene esquemas de catequesis para los 6-11 años.

El presente libro es una aportación especial en la que se recogen elementos aptos para transmitir el mensaje bíblico a los pre-adolescentes. Estructurado en dos series: en un fascículo, que viene como introducción, están las orientaciones y las notas pedagógicas para el educador incluyendo en ello la bibliografía a que remite en cada tema; la segunda serie, denominada "Hojas de trabajo para los alumnos", consta de 22 cuadernillos, correspondientes a otros tantos temas, con una parte doctrinal, un cuestionario, un gráfico o esquema explicativo y unos cuantos fragmentos bíblicos relativos al tema.

Estas catequesis ofrecen una visión completa de la doctrina cristiana en muy pocos temas y pueden ser usados como ayuda para desarrollar el programa del Catecismo Escolar de quinto curso, puesto que éste nos transmite el mensaje bíblico de la salvación. Es más, a juicio nuestro, estos esquemas son suficientes por sí mismos y son de una calidad notable, pedagógica y doctrinalmente considerados.—B. MATEOS.

BRETÓN, S., *La mística de la pasión*. Doctrina espiritual de San Pablo de la Cruz, Edit. Herder, Barcelona 1968, 20 × 12, 252 p.

Todo fundador lo es porque es también fundador de una espiritualidad y de una penetración concreta en el misterio de Cristo. Y San Pablo de la Cruz

penetró en el centro mismo de ese misterio: la cruz, sacando sus consecuencias para su vida y para la vida de la Iglesia.

El libro del P. Bretón va dedicado al ofrecimiento de la espiritualidad de San Pablo de la Cruz. El principio lógico de esta concepción espiritual es la participación en el misterio de Cristo que se concentra en la pasión, en la cruz, que termina en la Resurrección: porque el "Christus patiens" es al mismo tiempo el "Christus victor". Esta participación en el misterio pascual no es nada peculiar: es común al cristianismo. Por ello, el capítulo siguiente trata de las distintas formas de participar en el misterio de Cristo entre las cuales se halla la vida religiosa y, en concreto, tal forma de vida religiosa. Todo ello está bien fundado en elementos doctrinales: porque a veces se cree que los santos son más intuitivos que dialécticos. El último problema tratado: ¿cómo se realiza diariamente esta participación y esta espiritualidad de la pasión?

He ahí el contenido de este libro necesario para el esclarecimiento de las distintas espiritualidades de las Ordenes Religiosas que sigue siendo válido como ha dicho el Concilio en su Decreto sobre la vida religiosa.—P. JESÚS FERNÁNDEZ, O. S. A.

VARIOS, *El mensaje de la catequesis cristiana*, Edit. Marova, Madrid 1969, 21 × 13,5, 187 p.

Presentamos el número 4 de la colección "Biblioteca de pensamiento catequético actual", de la que ya hemos hecho merecidas alabanzas al recensionar los tres primeros volúmenes en un número precedente de esta misma revista. Es muy poco lo que conocemos de la colección, puesto que serán veinticuatro volúmenes cuando se complete; pero conociendo el plan que se propone y el valor de los cuatro primeros tenemos la suficiente garantía de éxito. Máxime si tenemos en cuenta que va recogiendo las más importantes aportaciones de los especialistas europeos en el ámbito catequético.

El contenido de este volumen cuarto, responde perfectamente al título y sigue la línea marcada por el segundo y tercero, centrándose en el mensaje mismo que debe transmitir la catequesis y que no debe ser otro que el mismo Cristo. Porque Cristo es el centro de la Historia, como es el centro del reino de Dios y del misterio de salvación. Sin esta unidad en Cristo en nuestras catequesis no habrá mensaje, sino elementos e ideas que pueden ir a parar a la memoria; pero que nunca arrastrarán las "personas" de nuestros catequizandos. Lo que importa es "conocer a Jesucristo", único Mediador, plenitud y consumación del hombre y del universo. Es necesario penetrar en Jesucristo y en la esencia del cristianismo para llegar a la adhesión consciente, personal y total a la obra del "Cristo Total".

Todo esto lo tenemos bien desarrollado en "El Mensaje de la Catequesis Cristiana", con amplitud, precisión, competencia y con perspectivas muy variadas.—B. MATEOS.

VARIOS, *Nuevo Catecismo para adultos. Versión íntegra del Catecismo Holandés*, Edit. Herder, Barcelona 1969, 14,4 × 22,2, 514 p.

Tenemos aquí la traducción íntegra y bien presentada del ya tan famoso "catecismo holandés". Cuando fue impreso el texto original, con el *imprimatur* del Cardenal Bernard Alfrink, la obra alcanzó un enorme éxito. Esto ya nos indica mucho: el nuevo catecismo calaba en la sociedad industrializada de hoy día, como lo es la holandesa. Había logrado romper una valla en la historia de la teología pastoral. Pero necesariamente tenía que llegar la crítica y la discusión: esa crítica y esa discusión que ya hace mucho tiempo tenían que habérsela hecho a aquellos catecismos que enseñaban quizá para saber, pero no para vivir, porque carecían de lenguaje actual y no parecían decir demasiado al hombre de hoy. La discusión —precisamente por tener el visto bueno de los obispos holandeses— ha tenido sus luces y sus sombras. Y también ha habido exageración. A pesar de todo, diversas traducciones fueron saliendo a la luz. Herder ha creído, pues,

de utilidad sacar a la luz la traducción de la edición original, al tanto de la discusión y de las ambigüedades que se le achacaban al catecismo, ya que de herético no se le puede tildar. Para mayor seguridad nos da los apéndices de las comisiones correctoras. Mas parece ser que esto no se da por suficiente. Nuestra editorial abriga por ello el firme propósito de publicar una nueva edición, en seguida que el Instituto Superior de Catequética de Nimega rehaga su texto y lo acomode a las directrices de la Comisión Cardenalicia.

Este catecismo ha salido un poco contra viento y marea. Si en general se le hacen fuertes alabanzas, aunque se encuentren en él ambigüedades —que más que nada son puntos discutidos— está bien que la Autoridad no lo tome como catecismo oficial, pero creemos no se ha de lamentar su impresión como se ha hecho. La época negra del Santo Oficio ya ha pasado. Y la polémica ha estado oscura. Yo creo que el mejor modo de haber combatido el Catecismo Holandés hubiera sido hacer otro con todas sus buenas cualidades, que son muchas, y evitando sus ambigüedades; pero hasta ahora eso no se ha visto. Destruir es muy fácil. Lo importante es construir. Pero esto cuesta más.—L. FERRERO.

SCHLETTE, H. R., *Cristianos y no cristianos*, Edit. Herder, Barcelona 1968,

Este libro presenta un estudio corto pero profundo de un tema tan traído entre manos ahora, como es la unión de los cristianos y sus relaciones con el mundo no cristiano.

Esclarece desde un principio los términos que emplea, expresando la vaguedad del significado que han tenido hasta ahora los términos: incredulidad, paganos, infieles, gentiles, etc..., acudiendo más al plano existencial que al teórico. Seguidamente presenta las acusaciones que los cristianos han tenido de parte de los no cristianos en sus diversas ramas: contra la religión, contra la Biblia y contra la espiritualidad cristiana, contrastando sobre todo la opinión de Wyneken. Finalmente examina las relaciones entre Iglesia y no-cristianos.

Este sencillo estudio esclareciendo las relaciones cristianos no-cristianos señala con interés la actual cristianización estructural del mundo.—CRISTÓBAL VERGARA.

GARCÍA-SALVE, F., *Hombrelucha*, Edit. Sígueme, Salamanca 1969,

Francisco García-Salve con su obra "Hombrelucha" viene a confirmarnos en aquellas palabras de Cristo que nos han conservado los Evangelios: "El Reino de los cielos padece violencia y sólo los valientes que se la hacen podrán arrebatarle".

Su libro es una explosión continua, un tiroteo constante a la "guarnición" de nuestra conciencia de cristianos militantes; un aldabonazo a nuestra modorra espiritual. En cada página hay una llamada íntima y sangrante para que nos volvamos a nosotros mismos; un no sé qué "diabólicamente atrevido" que nos penetra, que nos despierta continuamente.

"Hombrelucha", con una base profundamente evangélica e impregnado de instantáneas de la vida real, no es un libro teórico. Así lo confiesa el mismo autor ya al final de sus páginas: "Ya está concluído. He querido escribir un libro sin teorías. Temo que no lo he conseguido. También la letra impresa se indigesta. Leer libros beligerantes puede ser uno de los mil modos de embotar y justificar nuestra conciencia. Si fuese así lo sentiría. Nos sobran ideas. Nos faltan realidades" (pág. 127).

La sencillez, el estilo fuerte y directo acompañan todas las páginas de la obra. Al final, cuando el autor en "Complemento: Al ritmo de las olas" contesta a unas cartas (¿supuestas o auténticas?), estas tres cualidades hábilmente conducidas por su pluma adquieren un relieve mucho mayor.—J. R. C.

PRONZATO, A., *Evangelios molestos*, Edit. Sígueme, Salamanca 1969, 20 × 11, 360 p.

Cristo vino a traernos la luz; pero nos dimos cuenta muy pronto de que la suya era una luz molesta, indiscreta, que se cuele por todos los rincones, que descubre nuestras miserias, nuestras limitaciones, nuestras mezquindades. Es una luz que no se resigna a ser un puro adorno, sino que compromete, que exige cambios dolorosos en nuestra existencia... Es una luz despiadada, fastidiosa, provocativa. Y nosotros, lejos de dejarnos arrollar por esa luz maravillosa, de rendirnos ante ella, decidimos hacerle competencia, oponiéndole nuestros pequeños farolillos de color...

De este estilo es todo el libro de Pronzato. Con la sana rebeldía y con la protesta trata de defender el mensaje evangélico frente a nuestra burguesía y a nuestro fariseísmo. Emplea a veces expresiones fuertes y con más frecuencia se muestra sarcástico, aunque siempre ameno y caritativo. Transcribe siempre al comienzo de cada capítulo un pasaje evangélico que luego comenta y saca conclusiones en un tono convincente y con un lenguaje vivo y atrayente.—E. SARDA.

BARTH, K., *La Oración*, Edit. Sígueme, Salamanca 1969, 19 × 12, 92 p.

Este librito condensa una serie de conferencias sobre la oración en las que se nos da una explicación de las peticiones del Padrenuestro —después de una breve introducción— basada en los catecismos de la Reforma. El gran Karl Barth nos habla aquí con sencillez, pero con profundidad. En un transfondo calvinista y luterano, nos muestra la necesidad de la oración y su importancia. Por esto mismo quizá tenga algo que enseñarnos a los católicos; al menos a ver de un modo nuevo a los protestantes y a los autores de la Reforma. También ellos dieron gran importancia a la oración, porque los seguidores de Cristo tienen un mandato: el de orar al Padre. En el momento presente necesitamos reencontrar la fuerza de ese mandato, pero bajo una luz renovada en una actitud de compromiso. Quizás nos puedan servir en algo de ayuda estas páginas.—L. FERRERO.

ALFARO, J., *Hacia una teología del progreso humano*, Edit. Herder, Barcelona 1969, 22 × 14, 117 p.

A raíz de la visión de un mundo que evoluciona, que camina sin detenerse para bien o para mal, que ha alcanzado enormes progresos, que se lanza al futuro con ansia y pasión; a raíz de esta nueva visión, se han hecho ya algunos intentos, para construir una teología que explique, dirija y, en cierto modo, sacie esta inquietud humana creadora. Todos conocemos los esfuerzos de Teilhard en este sentido, y tras él los abogadores por una teología de las realidades terrenas. Quizás una cristalización de todo esto haya sido la "Gaudium et Spes" del Vaticano II. Nuestro libro también es un nuevo intento. Un nuevo intento que busca rigurosidad teológica. El autor nos es conocido de otras obras. Por eso lo encontramos interesante: dentro de un campo estrictamente teológico. En algunas formulaciones quizás veamos las cosas desde distinto punto de vista (como lo es la cuestión del sobrenatural y la natura pura, la historia de la salvación y el camino histórico de la humanidad), pues nosotros nos fijamos en cómo de hecho son las cosas y no en cómo pudieron haber sido, aunque al final las diferencias no sean muchas. Su estilo sintético y esquemático también es una ventaja. Consta de tres partes: visión antropocéntrica, visión cristocéntrica y consecuencias para una visión cristiana del progreso. Al final deja caer las conclusiones de todo el libro. Bien presentado.—L. FERRERO.

ZELLER, H., *Mensch sein mit Schwierigkeiten*, Edit. Ars Sacra, München 1968, 18 × 10, 80 p.

Un librito con pensamientos vivos que afectan a la existencia de cualquier hombre con dificultades. El problema de Dios resulta ser siempre central y al

mismo tiempo los conflictos de diverso género son abordados con unos conocimientos modernos y con un lenguaje preciso y claro.

El autor no evita las preguntas incómodas; no ofrece tampoco ningún calmante, sino sólo una auténtica ayuda. Construye puentes para una postura positiva, una actitud fundamental que domine la vida hacia fuera y hacia dentro.—E. SARDA.

FRIEDEN, A. M., *Christus-Gebete*, Edit. Ars Sacra, München 1968, 18 × 10, 95 p.

Un libro de espiritualidad puramente evangélica. El Evangelio de San Juan sirve de pauta a toda una serie de sentimientos que se van expresando en forma de oración al mismo Cristo. Han sido escogidos los versículos más significativos y ellos han suscitado a la autora pensamientos y consideraciones íntimas con Cristo, en las que no falta una oración de petición.

Todo está dicho con la sencillez y la confianza de una persona que ama y reza.—E. SARDA.

FELICI, P., *El pecado en Freud*, Edit. Coculsa, Madrid 1968, 13 × 21, 62 p.

Este pequeño ensayo sobre el concepto pecado en Freud viene a sumarse a una gran bibliografía ya existente sobre tal tema y aunque esencialmente no añade nada nuevo, quizá llene un vacío para el público culto que se plantea esta "cuestión fronteriza", por así decirlo, psicológico-moral y ciertamente por motivos no meramente intelectuales, al ofrecerle una síntesis del pensamiento freudiano sobre el siquismo humano necesario para situar bien el problema, a la vez que patentiza, en la última parte del libro, el grave error de querer equiparar el sentimiento neurótico de culpabilidad con el sentido auténtico de pecado. Una bibliografía no exhaustiva pero sí bastante representativa hace de este librito una obra útil, y de interés.—E. ALVIZURI.

DANIELOU, J.; JOSSUA, J. P., *Cristianismo de masas o de minorías*, Edit. Sígueme, Salamanca 1968, 12 × 19, 148 p.

Este pequeño libro nos presenta la discusión teológica entre estos dos autores que teniendo como precedentes sendas publicaciones, ha florecido en un diálogo. El tema no es otro que el kerigma cristiano y la necesidad de conjugar en él lo personal y lo social. Cristo ha venido por todos y cada uno de los hombres. La cuestión radica, por un lado, en cómo presentar un mensaje auténtico cuya esencia es la metanoia, esto es, una exigencia fundamental de conversión al Reino de Dios. Esto nos llevaría, aún admitiendo teóricamente la dimensión católica del mensaje, a un cristianismo de grupos selectos no ya porque se exija una respuesta idéntica en todos los casos, lo cual sería caer en una religión de perfectores convirtiendo, por lo mismo, el cristianismo en un maniqueísmo, sino simplemente porque es imposible hacer vivir a una gran masa este carácter personal de respuesta y por ello la práctica de muchos está en función de un ambiente que le sostiene. Pero, por otro lado, ¿no estamos volatilizando al hombre al querer que se independice de tal forma del ambiente que ninguna situación la inmute en cuanto a la fe y a la práctica? No se puede olvidar que la vida en sociedad no es un accidente sino una dimensión esencial de la persona. Además, aunque sólo de hecho hagamos del cristianismo una religión de minorías, ¿no estamos siendo infieles con ello a la clara exigencia de Cristo, su "ad omnes gentes"? Esto nos parece llevar a luchar contra la secularización de las sociedades y de las instituciones, y hacer que el pueblo cristiano siga siendo eso: un pueblo, no minorías. He aquí resumida la postura de cada uno. ¿Cuál será la solución? ¿Está "in medio"?...—EDUARDO ALVIZURI.

GEIGER, L. B., *L'expérience humaine du mal*, Edit. du Cerf, Paris 1969, 215 p.

El problema del mal ha sido muy debatido en los últimos tiempos. Geiger nos presenta el mal como una experiencia dentro del campo humano, puesto que el mal como entidad propia no existe, y sin embargo está ligado a la existencia humana como la sombra lo está a la luz.

A lo largo del libro se enfrenta el autor con los diversos aspectos del mal dentro de la experiencia humana. No trata de dar solución al problema sino simplemente describir el fenómeno en la experiencia personal de todo hombre que se enfrenta con dicho problema. La única solución que vislumbra es la irradiación de un amor más fuerte que el mismo mal.

Con características plenamente filosóficas, "L'expérience humaine du mal" contribuye a conocer el mal como una experiencia humana con relación a los estados afectivos con los que se tiene que enfrentar el hombre continuamente.—CRISTÓBAL VERGARA.

EVELY, L., *La Oración del Hombre Moderno*, Edit. Sígueme, Salamanca 1969, 19 × 11, 190 p.

La oración cristiana es una toma de conciencia de la llamada de Dios, un consentimiento en los designios de Dios, en la proposición de Dios. Toda oración cristiana es una acción de gracias.

La única oración que queda por escuchar no es la oración del hombre a Dios, sino de Dios al hombre. En la oración Dios va a ocuparse de ti, servirte a ti; Dios es el que va a hablar. La oración no es hablarle, sino escucharle a Dios. Es Dios quien va a orar a ti.

La oración pagana engendra muchos ateos: es un esfuerzo ridículo por cambiar a Dios, ponerle al corriente de una situación al que él no le dedica toda la importancia que nos gustaría a nosotros, por enternecerle, conmoverle, por calentarle. Casi todas las oraciones son paganas con un pequeño barniz cristiano.

En todo esto se centran las reflexiones de Evely y con estos criterios habla también en su libro de la fe, la providencia, las relaciones entre la acción y la oración; y, finalmente, corrige las perícopas del Padrenuestro con el fin de desmitologizarlo.—E. SARDA.

RUBÍ, S., *Primera Comunión*. Notas de Pastoral Catequética, Edit. Sígueme, Salamanca 1969, 21 × 16, 255 p.

En estos últimos años la pastoral está dando suma importancia a los sacramentos en la santificación de los fieles. Ello era necesario. Dentro de este movimiento general destaca el tema de las primeras comuniones, momento clave y preocupación de primer orden en el ámbito catequético. Máxime en aquellas circunstancias en que es la única ocasión de que el niño sea catequizado.

Por ello se ha ido estructurando de un modo más amplio y complejo la preparación para las comuniones. Son totalmente insuficientes unas pocas catequis previas e intensivas con que se acostumbraba a resolver el problema años atrás. Hoy se exige la colaboración de los padres, de la escuela, de la parroquia. Se dedica todo un curso, se anteponen unos ejercicios espirituales preparatorios, se trata de resolver toda una problemática pastoral que encierra la primera comunión. Sobre todo esto nos llaman la atención las presentes notas pastorales con notable precisión, con la suficiente amplitud y con la competencia de especialistas. Es una obra realizada en colaboración y muy fundada en experiencias pastorales, aunque también se acude continuamente a las aportaciones de variada y selecta bibliografía.

Se insiste en la incorporación del niño a la comunidad cristiana, que ha de sentir y alegrarse con tal incorporación; y se insiste también en unir la primera comunión a la participación en la misa.

En conjunto viene a ser lo más completo que conocemos sobre el tema y su contenido responde bien al título.—B. MATEOS.

COLDREAU, F., *Mundo de los Hombres y Misterio de Salvación*, Edit. Mensajero, Bilbao 1969, 21 × 15, 415 p.

“La predicación sacerdotal, difícil con frecuencia, en las actuales circunstancias del mundo, para mover mejor a las almas de los oyentes, debe exponer la palabra de Dios no sólo de una forma general y abstracta, sino aplicando a circunstancias concretas de la vida la verdad perenne del Evangelio” (Vat. II). A esto trata de responder Francois Coudreau en esta colección de homilias que recorren todo el Año litúrgico. Son cien en total distribuidas en dos partes: 1. El Misterio de Jesús Salvador”. Aquí se incluyen tres etapas (la Esperanza, la Pascua, el Reino). 2. “El Misterio del cristiano salvado” (Domingos de Cuaresma). Están construidas pensando en los sacerdotes: todos pueden sacar algunas ideas interesantes para sus homilias y para sus meditaciones.—E. SARDA.

LEPLAY, M.; MARCUS; VERGHESE, P., *Sacerdotes y pastores*, Edit. Mensajero, Bilbao 1969, 12 × 18, 222 p.

Todas las Iglesias cristianas encontramos planteado frente a nosotros el tremendo problema del ecumenismo. Por eso las colaboraciones entre distintas confesiones se suceden. En el caso presente Leplay (protestante), Marcus (católico) y Vergheese (Iglesia de Oriente) exponen, intentando cada cual de manera más o menos velada, llevar el agua a su molino, lo que en cada confesión se entiende por pastor, y sacerdote, sobre todo en su manera de desempeñar su tarea o misión dentro de la comunidad en la que se encuentra como pastor o sacerdote.

La primera impresión que se recibe al leer esta colaboración es, que si es verdad que cada cual resalta lo de su comunidad, no es menos verdad que cada cual intenta guardarse en el tintero los puntos de divergencia.

Por otra parte, teniendo en cuenta lo que Laplay nos dice en cierta ocasión: “lo que nos une en la búsqueda, frente a las preguntas, es mayor que lo que nos separa en las respuestas”, hemos de constatar que nos interesan más, a pesar de las divergencias tan profundas, ver cómo unidos damos respuesta a las preguntas que el mundo nos plantea a todos y dejarnos de tantas polémicas estériles. Creo que lo importante de esta obra es ese diálogo a que nos llama para un trabajo y una oración en común.—DEOGRACIAS.

ARADILLAS, A., *Ante todo esposos*, Edit. La Muralla, Madrid 1969, 17 × 15, 31 p.

SALAZAR, F., *Moral matrimonial*, Edit. La Muralla, Madrid 1969, 17 × 15, 31 p.

DE LA FUENTE, J., *No tenemos hijos*, Edit. La Muralla, Madrid 1969, 17 × 15, 31 p.

La editorial La Muralla en su afán de informar a los esposos sobre los problemas y relaciones que implica dicho estado de vida ha publicado otros tres fascículos de la colección “Nosotros Dos” (el 8, 12 y 13 respectivamente) que sin duda serán útiles para quienes se interesen por estos temas y no tengan paciencia para leerse grandes libros y deseen la doctrina resumida.—S. FUSTER.

Apell an die Kirchen der Welt, herausgegeben vom Oekumenischen Rat der Kirchen, Edit. Kreuz, Stuttgart-Berlin 1968, 21 × 15, 289 p.

El Consejo Ecuménico de las Iglesias nos ofrece los resultados de sus investigaciones en una reunión celebrada en julio de 1966. Vivir en el mundo moderno sin una conciencia de la revolución técnica y social que se ha operado es lamentable. El Consejo Ecuménico de las Iglesias, presto a cristianizar un mundo que parece escaparse, con gran sensibilidad social ha presentado las soluciones, después de una serie de estudios en las más diversas facetas por que hoy discu-

rre el ambiente. El subtítulo indica perfectamente el contenido de este conjunto de estudios: "Documentos de la Conferencia Mundial para Iglesia y Sociedad", o más explicitado, "Respuesta cristiana a la revolución técnica y social de nuestro tiempo". Los temas fundamentales tratados se reducen a la acción de los laicos, los países subdesarrollados, la paz mundial en un mundo atómico, la revolución... y la consiguiente respuesta cristiana, o al menos, el intento de respuesta.—I. RAMOS.

Antaios, herausgegeben von Mircea ELIADE und Ernst JÜNGER, Band IX, Edit. Ernst Klett, Stuttgart 1968, 23 × 17, 596 p.

Presentamos el volumen IX de la gran obra *Antaios*, bajo la dirección de Philipp Wolff-Windegg, Basilea, y la edición de este volumen ha sido preparada por Mircea Eliade y Ernst Jünger. Es difícil dar un juicio unánime sobre la obra dada la variedad de artículos y autores. Por eso, con nuestro elogio por delante, creemos que el interés de los lectores radica en los temas tratados, que son los siguientes: "Hacia el concepto de historia de Toynbee" (F. Adama von Scheltema); "Destino de América y la muerte de Dios" (T. J. J. Altizer); "Encuentro cultural en Indonesia" (A. Bausani); "El arte de Gandhara" (M. Bussagli); "El agata de Pirro" (R. Caillois); "Los paisajes de la villa Medici de Velázquez y el espíritu de la antigüedad" (L. Díez del Corral); "Crisis y renovación de la ciencia religiosa" (M. Eliade); "Mito de la creación e historia de la salvación" (M. Eliade); "Saturnalia, sátira, utopía" (R. C. Elliott); "Temporalidad y libertad" (J. Evola); "Forma como transparencia" (H. Fischer-Barnisoli); "La justicia cae del cielo" (H. Fischer); "Del buen uso del cuerpo" (R. W. Fischer); "Helenismo e Islam" (F. Gabrieli); "La serpiente destrozada" (C. Hentze); "Mito y misterio" (E. Holm); "El círculo de investigación para la simbólica" (P. Shih-Yi Hsiao); "Job, Prometeo de Judea" (S. Israel); "Días en Formosa" (E. Jünger); "*Bárbaros* en la antigua visión china" (L. Lanciotti); "El sabio estoico y el santo cristiano" (J. Lasso de la Vega); "Hacia la comprensión del antiguo arte de la época glaciario" (W. Matthes); "Florencia y la tradición romana" (A. Mordini); "Significado y problemas del simbolismo religioso en Tillich y Eliade" (H. H. Penner); "El actor y la forma del hombre" (K. W. Peucker); "El cáliz" (Ph. Rech); "Música perenne y secularización estética" (W. Roscher); "Laberinto, danza, juego" (P. Santarcangeli); "Arcadios y utopía" (J. Schickel); "Aspectos históricos de un simbolismo del cuerpo" (H. Schipperges); "Pukku y Mikku" (M. Schneider); "75 cumpleaños de Julius Schwabe"; "Neuilly-en-Donjou" (W. von den Steinen); "Encuentro cultural en Japón" (A. Tamburello); "Reconocimiento simbólico y yoga según Leopoldo Ziegler" (M. Vereno); "Los símbolos pitagóricos" (F. Vonessen); "Escenas de cuentos de hadas de Hoffmann" (J. Walter). Klett Verlag ha cuidado esmeradamente la presentación de la obra.—I. RAMOS.

MILDENBERGER, F., *Ohne Gott leben vor Gott?*, Edit. Calwer, Stuttgart 1969, 19 × 12, 48 p.

El librito, escaso en páginas pero muy aprovechadas en densidad, se enfrenta con la discusión acerca del problema de Dios en la actualidad. La distribución del libro abarca tres apartados, en el primero de los cuales afronta la cuestión de Dios en la discusión actual con unos apartados sobre la muerte de Dios, la no muerte de Dios y la manifestación de Dios con oportunas observaciones y una equilibrada posición; la segunda sección está dedicada al Dios viviente en la mutación de la historia, estudiando la vitalidad de Dios, por así decirlo, en el espejo de nuestra humanidad, la transcendencia y la comprensión de Dios con análogas notas que en la precedente sección. Y la tercera, versa sobre la proximidad y ocultez de Dios con temas como el lugar de la fe, presencia mediata de Dios donde estudia la mediación para llegar y conocer a Dios, y concluye su estudio el autor con la pregunta que intitula el libro: Vivir sin Dios-ante Dios? —I. RAMOS.

SPIAZZI, R., *Teología Pastoral Didáctica. I. Kerigmática. II. Homilética*. Traducción de D. Eloy Requena, Edit. Studium, Madrid 1969, 21 × 14, 328 p.

El P. Spiazzi, director del Pontificio Instituto de Pastoral Lateranense de Roma en sus comienzos, recoge en este volumen —primero de la serie— las lecciones dictadas en dicho Instituto, en sus partes kerigmática y homilética. Este hecho puede dar idea mejor que nada de la estructura del libro. Se trata de un estudio metódico, perfectamente orgánico, dado su carácter específico.

En la parte introductoria aclara el autor el sentido de la pastoral como ciencia teológica, precisando dicho concepto y sus dimensiones en el campo de la teología. Trata luego en la primera parte de los principios fundamentales de la teología pastoral kerigmática: sus reglas propias, carácter, contenido, método y finalidad. Y lo propio hace con la homilética, analizando prácticamente todos los aspectos que atañen a dicho género.

A lo largo de estas páginas queda patente la mentalidad didáctica del autor. En ellas se entremezclan los principios más tradicionales, con toda clase de reglas y consejos prácticos, garantizados ya por una larga y abundante experiencia. No faltan tampoco las aportaciones de los más recientes hallazgos, perfectamente armonizadas con todo el entramado armónico del conjunto.

Creo que el libro será útil no sólo a quienes se dedican al estudio teórico de los problemas que hoy plantea la propagación adecuada del mensaje cristiano, sino también a cuantos están directamente metidos en la difícil tarea práctica de dicha propagación.—J. GARCÍA CENTENO.

LOCATELLI, G., *La Pastoral de conjunto después del Concilio*, Edit. Mensajero, Bilbao 1969, 19 × 12, 366 p.

He aquí un libro muy bien logrado dentro de sus aspiraciones. Quizá no diga nada nuevo. Tampoco lo pretende. Sin embargo, son tantas las cosas que recuerda y es tal la claridad y la serenidad con que las dice que bien merece la pena recomendarlo a cuantos están directamente metidos en la comprometida y comprometedora tarea de la cura de almas. Porque el olvido "práctico" de estos principios elementales es sin duda la causa fundamental de la parálisis que sufre el apostolado en general y uno de los mayores peligros de este nuevo renacer de la renovación posconciliar. Renovación que no puede llevarse a buen término si no es partiendo de una actitud interior, una mentalidad profunda que exige mucha limpieza en los ojos del alma y mucho ardor purificado en el corazón de los apóstoles... Sobre todo esto nos dice muchas cosas este precioso libro y nos apunta muchas más. Por la importancia del tema afrontado, por su claridad y sencillez y por el fondo lleno de sugerencias, me atrevo a recomendar su lectura reposada. Porque quizá sea un libro escrito no para ser leído, sino para ser meditado. Y tal vez entonces, cuando se haya pasado con ese espíritu sobre temas tan simples como "el clima intelectual y moral de una pastoral de conjunto", "la teología de la pastoral de conjunto", "los sujetos activos de la pastoral de conjunto", "instrumentos de la pastoral de conjunto"... se comprenderá qué es en realidad esta pastoral de conjunto de la que tanto se habla, y en que tan poco se cree en algunos ambientes, y tal vez hasta se comprenda entonces también qué es simplemente la pastoral. Lo que no es poco.—J. GARCÍA CENTENO.

GARCÍA CARRASCO, J., *La política docente. Estudio a la luz del Vaticano II*, Editorial BAC, Madrid 1969, 20 × 13, 403 p.

¿Qué función desempeña la escuela con relación al hombre? ¿En qué medida se compromete la misión de la Iglesia en la escuela? ¿Qué sentido tiene la escuela en el mundo de hoy? ¿Cuál es la función de la Iglesia, el mundo y el Estado?... En esta línea de interrogantes se sitúa la temática de "La política docente" del profesor García Carrasco. Un libro que se enfrenta valientemente con la problemática nada fácil de la educación, en sus múltiples dimensiones.

Estudio que se centra fundamentalmente en torno a la declaración conciliar del Vaticano II *Gravissimum educationis momentum*, desde una perspectiva histórica, exegetica y teológica. Hay que reconocer que en este libro se nos ofrece un estudio sereno, armónico y conjuntado y que son muy pocos los aspectos que han escapado a su análisis.

Además de la amplitud de temas y de la seriedad y profundidad con que los trata, es mérito del autor haber sabido situar en su verdadera dimensión la declaración conciliar, redimiéndola un tanto de las innumerables acusaciones precipitadas que desde todos los ángulos se alzaron contra ella a raíz de su aprobación y publicación. La actividad educadora estará siempre sometida a controversias, porque en ella han de reflejarse por necesidad las distintas ideologías, concepciones y filosofías de las diversas corrientes del pensamiento humano. De ahí también el riesgo de los excesos cuando el problema se analiza con un ángulo de perspectiva limitado.

Creo que el autor del libro puede estar satisfecho de su propósito, a pesar de estar plagado de dificultades, puesto que ha sabido dejar bien sentado, entre otras cosas, cómo se individualiza el misterio cristiano a través de la actividad educadora y cómo la institución docente revela un particular aspecto del misterio de Cristo y de la Iglesia". Y este era precisamente su propósito.—J. GARCÍA CENTENO.

RIGA, P., *Iglesia y Revolución*, Edit. Sal Terrae, Santander 1968, 21 × 16, 217 p.

La llamada urgente que el Vaticano II ha hecho a la conciencia del hombre de hoy ha tenido respuesta en las múltiples formas adoptadas por éste, como puede verse en una somera ojeada a la abundante bibliografía que existe en torno a los muchos problemas suscitados por el Concilio.

El autor del presente libro ha querido exponer el progreso de la Iglesia, y la misma Iglesia, en torno a una evolución constante que culmina en el examen de la enseñanza social que los últimos papas han puesto de relieve y a la que el mismo Concilio ha prestado interés en varias de sus Constituciones. Para Peter J. Riga con Juan XXIII se abre una nueva era y al mismo tiempo se cierra otra etapa de la Historia que comenzó con Constantino y el fin de las persecuciones de los primeros siglos. Esta nueva fase histórica queda resumida en la palabra del Papa Juan: "Aggiornamento" que indica avance, progreso, y sobre todo posibilidad de diálogo con el hombre de nuestros días con sus inquietudes y problemas.—J. M. TOBES.

Ciencias Filosóficas

PINTOS, J. L., *El Ateísmo del último Sartre*, Edit. Razón y Fe, Madrid 1968, 20 × 14, 166 p.

Para su bien, el contenido de este libro es un poco infiel al título. Ese contenido viene mejor expresado por el subtítulo interior: *La línea evolutiva de su actitud atea*. Pues, en realidad, en el libro se describe eso, la trayectoria de Sartre y de su ateísmo confesado, vista singularmente desde el altopiano de sus últimos escritos, especialmente *Les Mots*, "esa excepcional autobiografía que el pensador existencialista nos ha dado de los años de la infancia" (J. G. Caffarena, Prólogo, XIII). Y para hacer más transparente esta línea de perspectiva el autor hace un análisis central de toda la filosofía de Sartre en la medida en que proyecta luz sobre el tema de su "triumfalismo ateo".

La cualidad más peculiar de Sartre es la lucidez (p. 126). Esa lucidez termina por descubrir la radical impotencia humana y personal. Sartre se revisa. Tal vez su ateísmo sea efectivamente "provisional" y por el camino del amor a los hombres, de la búsqueda de lo humano, después de la experiencia fallida del ateísmo

militante, se pueda barruntar un posible acceso a la esperanza de que comprenda que, al final del viaje, sin billete y sin saber a dónde va, Alguien le espera.

El trabajo directo sobre la obra de Sartre, su "comprensión" intelectual y humana, la referencia de citas bien seleccionadas y claves, hace que el libro se lea con verdadero interés desde el principio al fin.—R. FLÓREZ.

HEIMSOETH, H., *Transzendente Dialektik* (Dritter Teil), Edit. Welter de Gruyter et Co., Berlin 1969, 23 × 16, 405-643 p.

Este volumen aparece como la "tercera parte" de un *Comentario* sobre la "Crítica de la Razón pura" de Kant. Desconozco las dos partes anteriores, lo cual me impide dar un posible conspectus sobre la obra completa. Aquí se parte ya del segundo libro de la Dialéctica transcendental y concretamente del tercer apartado capital que trata de "el Ideal de la Razón pura".

Después del análisis de lo que significa el Ideal transcendental, viene el estudio del contenido. Sobre los grandes temas de "el alma" y "el mundo" se sitúa el problema de la "suma esencia" o ser de todos los seres (*das Wesen aller Wesen, ens entium*), es decir, Dios, en el lenguaje religioso. De ahí que el presente volumen venga a ser, en su mayor parte, el Comentario a las famosas "imposibilidades" de las pruebas de la existencia de Dios, tal como Kant las expone en su Crítica: de la prueba ontológica, de la cosmológica y de la físico-teológica. En el apartado séptimo de este Comentario se pasa revista a la "Crítica de toda teología desde los principios especulativos de la razón". Y a ello se añaden sendos apéndices sobre la Dialéctica transcendental que, siguiendo el texto kantiano, se denominan como "el uso regulativo de las Ideas de la Razón pura" y "la intención final de la dialéctica natural de la razón humana".

Sería una infantilidad querer encomiar la importancia de un Comentario a esa obra central de Kant, cuando viene firmado por un autor como Heinz Heimsoeth. Cabe sólo decir cómo se hace, y aquí es de señalar que va escrupulosamente ceñido al texto original con referencias constantes al mismo y además al contexto doctrinal y bibliográfico que ha de aclarar la literalidad que se comenta. ¿Se va más allá del mismo Kant en la explicitación del sentido en el comentario? Este es el problema. En todo caso, se trataría del sentido que hoy podemos dar a Kant o en el que Kant nos podría hoy servir.

El Comentario a la "Crítica de la Razón pura" se concluye en este volumen; sin embargo, al final, se nos anuncia una cuarta parte como comentario a la "doctrina del Método transcendental", compendio y conclusión de toda la obra, y al que vendrá añadido un índice general de materias que abarcará los cuatro volúmenes. Sin esperar a que este volumen aparezca, tenemos ya una obra con la que habrá de contar necesariamente quien desee adentrarse en el conocimiento del "padre Kant", como le decían los más inmediatos postkantianos.—RAMIRO FLÓREZ.

MIETHKE, J., *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Edit. Walter de Gruyter et Co., Berlin 1969, 24 × 16, XXII-585 p.

Un libro de investigación sobre una doctrina y una vida que nos desvelan a la vez las inquietudes y problemática de toda época. Un libro de investigación, además, *difícil*. Ya desde el prólogo aparecen las dificultades para la lectura actual y las posibles interpretaciones de Ockham. Además de los problemas textuales se alza singularmente este otro: ¿cómo unir o es que se pueden unificar los diversos períodos de la vida y de la producción literaria de Ockham? ¿Cuál es su auténtica biografía interior, siéndonos, como nos lo es, tan desconocida su vida exterior sobre la que nos faltan casi los datos más esenciales?

De ahí que el estudio tenga que instalarse fundamentalmente sobre los textos. Como trabajo de investigación fue presentado para el grado de Doctor (Dissertation) en la Universidad libre de Berlín, en el otoño de 1966. Aunque algo acortado al publicarse, viene sin embargo enriquecido con los datos de la bibliografía posterior aparecida hasta la fecha.

Con enorme paciencia y meticulosidad se entrega Miethke al estudio directo y cronológicamente ordenado de los escritos de su autor, para hacernos ver y describirnos ese "*camino de Ockham hacia la filosofía social*". La exposición sigue este itinerario: Al hilo de los pocos datos que se poseen sobre la Vida y Obras logra describirse el ritmo de su agitada vida y los momentos principales de su producción (el Ockham académico, el proceso de Avignon, la lucha de Ockham contra la Iglesia de Avignon, etc.). Se pasa después a exponer los rasgos fundamentales de la filosofía sistemática de Ockham, algo desconectadamente conocidos hasta ahora (revaloración de los temas tradicionales, verdad del saber, fe y ciencia, ética y gracia, etc.). Viene después la famosa contienda en torno a la pobreza evangélica, las luchas denodadas de Ockham, su ruptura con el Papa, su unión con Luis de Baviera, etc. De ahí parte el material y el conocimiento del mismo para los inicios y sus posteriores exposiciones de las teorías sociales de Ockham. Recorrido este itinerario por el autor de este estudio, se centra ahora en su propio tema que nos viene dado en el capítulo IV del libro, y que, recopilando todo lo anterior, quedará como lo específico y realmente aportador de novedad de la obra: precisar lo que Ockham entiende por el "reino de Cristo", lo que piensa acerca de la Iglesia y su poder temporal.

Ockham concibe su reflexión filosófico-social como contenido obligado de su "existencia teológica". Su ocupación con los problemas eclesiológicos y las posibilidades y modos de un orden social justo viene exigida, desde su interior, como un servicio al "honor" y "gloria Dei". De esta convicción brota su valentía. Y de ahí brota también la invitación, como un grito, a los llamados a exponer e indagar la verdad, *his periculosus temporibus*, para que pongan todas sus fuerzas en ello y evitar así los "infinita mala" que vienen del ancho campo de la ignorancia.

Tanto o más que la doctrina, puede servirnos hoy de ejemplar y estímulo esta actitud valiente y comprometida de la vida y de los escritos de Ockham. Este estudio de Miethke, de investigación científica y rigurosa sobre lejanos tiempos, tiene también su veta de palpitante actualidad... No vaya a ser que se quede también atada la palabra de Dios —como decía Ockham— en los que deben pronunciarse y se conviertan así en "perros mudos que no saben ladrar".—RAMIRO FLÓREZ.

MORÓN ARROYO, C., *El sistema de Ortega y Gasset*, Edit. Alcalá, Madrid 1968, 17 x 24, 461 p.

¿Qué nos queda actualmente de la obra orteguiana? Tras los años polémicos que siguieron a su muerte, se ha hecho el silencio en torno suyo y sus libros apenas se leen en los medios estudiantiles.

Este libro de un autor joven, independiente, que reside desde hace años en el extranjero, quiere presentarse como una decantación rigurosa y objetiva del sistema orteguiano. Su género literario se aproxima al tan francés de "el hombre y la obra". Va dirigido, además, al público culto en general, no a los especialistas.

En realidad, Morón Arroyo nos ofrece algo mucho más modesto que una valoración definitiva de Ortega como persona y como filósofo. Lo que de veras intenta es incorporar a Ortega a la tradición española, al patrimonio filosófico español. Por corte mental y por formación, tal vez también como reacción frente al dogmatismo que ha rodeado siempre la figura de Ortega —de discípulos y contradictores—, el autor se abstiene casi totalmente de formular juicios de valor. Desea que la simple exposición, matizada constantemente con observaciones precisas de todo género, hable por sí misma.

La introducción examina la bibliografía más destacada sobre Ortega; un primer capítulo enmarca el pensamiento orteguiano en su estatuto ensayístico; el segundo describe las etapas de su evolución. Los siguientes estudian la idea de "vida", la de "circunstancia-mundo", el concepto del hombre, la teoría del conocimiento (raciovitalismo y perspectivismo), la sociología, la historia, la cultura, la estética, la ética. Los dos últimos son un balance discreto sobre la ortodoxia orteguiana y su discutida originalidad.

Ciertamente, no es el libro que necesitamos sobre Ortega. Pero seguramente se trate de un primer paso, que contribuya a hacerlo posible.—J. RUBIO.

RIAZA, F., *Teilhard de Chardin y la evolución biológica*, Edit. Alcalá, Madrid 1968, 17 × 24, 443 p.

La tesis de Fernando Ríaza es el primer estudio de altura escrito originariamente en español sobre el genial jesuita francés. Adelanto en seguida que se trata de una obra seria, concienzuda, con finalidad más crítica que expositiva. Y un objetivo primordial a esclarecer: ¿es ciencia empírica lo que nos ofrece Teilhard?

Para resolverlo utiliza Ríaza un procedimiento muy simple: contrastar las actitudes metódicas y epistemológicas de Teilhard con las actualmente vigentes en la ciencia experimental. Tras un largo trabajo decantador de conceptos y métodos, una conclusión se nos repite con insistencia: la fenomenología teilhardiana rompe los moldes científicos y exige ser encuadrada en las filosofías de la naturaleza. Y ello a pesar de la voluntad tantas veces expresada por Teilhard de permanecer fiel a la ciencia empírica. Una conclusión que Ríaza matiza adecuadamente, pero que puede llevar al lector apresurado o con prejuicios —tipo G. Fernández de la Mora— a una visión negativa de la obra teilhardiana.

En realidad, el mismo Teilhard era consciente de la superación de métodos y estructuras lógicas que introducía. Ríaza se ocupa en su tesis de advertirnos puntualmente. Pero más que en un juicio de conjunto sobre el método teilhardiano en sí mismo, se apoya en los postulados del método científico actual para adelantar sus incursiones filosóficas. Una pregunta queda flotando: ¿es que la metodología científica actual no supone una filosofía extracientífica? Precisamente, el intento de Teilhard apuntaba directamente a la superación de visión estrecha que impone el cientifismo actual.

Por supuesto que, aun dentro de la amplitud de su epistemología, el pensamiento teilhardiano adolece de lagunas, cegueras, defectos metodológicos, espejismos, etc. También en este sentido la obra de Ríaza resulta especialmente útil, ya que el autor se muestra buen conocedor y analista de todos sus escritos publicados e inéditos.

Señalemos para terminar que el trabajo comparativo entre la fenomenología teilhardiana y la evolución biológica se realiza desde un punto de vista epistemológico. Se comparan concepciones, no datos técnicos. La obra se divide en dos grandes partes; la primera trata de la cuestión metódica; la segunda compara las concepciones biológicas de los científicos de la evolución con las de Teilhard. El libro se cierra con una conclusión general de gran interés, pero que supone la lectura previa de toda la obra: una simple advertencia a los lectores apresurados.—J. RUBIO.

KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Edit. Alianza, Madrid 1969, 11 × 18, 264 p.

La mejor crítica de la obra kantiana es el tributo que en múltiples campos le rinde la historia: En filosofía representa una verdadera revolución copérmica. En sociología las influencias sobre Hermann Cohen, Ernst Cassirer, Simmel —por citar algunos— hablan demasiado elocuentemente.

En el campo religioso, su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*, seguida sin duda por la aristocracia intelectual protestante, es un himno al hombre de "buena voluntad". Como *leit motiv* resuena el concepto de Religión que (subjektivamente considerada) identifica con el conocimiento de todos nuestros deberes como mandamientos divinos. Entonces el único hombre religioso es el de buena voluntad; y la iglesia sólo es verdadera en cuanto contiene un principio de constante acercamiento a la fe racional pura (como a aquella fe que, cuando es práctica, constituye propiamente, en toda creencia, la Religión) que permita ir poco a poco prescindiendo de la fe eclesial (según aquello que es histórico en ésta). Por eso admite una única Religión y diversidad de creencias.

Anula la religiosidad judía veterotestamentaria, pues no sabe disculpar, al tener una conciencia histórica atrofiada, su conjunto de leyes estatutarias propias de una conciencia moral menos desarrollada, es decir, más objetivante y extrínseca. Y hace comenzar propiamente la Religión con el cristianismo, admitiendo una idea de Cristo —cuya doctrina interpreta de un modo curioso— *sui generis*.

Deja entrever, amén de otras insinuaciones muy interesantes, que el imperativo categórico es un *apriori* no tan vacío, sino objetivo, comparable con las nociones eternas de San Agustín. Por otra parte, en vista de algunas afirmaciones, deberíamos hacer justicia contra tantos insultos al sistema kantiano cuando se proponen ciertas interpretaciones del “deber por el deber”. Así, v. gr., hablando de la religión cristiana, dice: “En fin, abarca todos los deberes: 1. En una regla universal (que comprende en sí tanto la condición moral interna como la externa del hombre), a saber: haz tu deber por ningún otro motivo que la estima inmediata de él, esto es: ama a Dios (al legislador de todos los deberes) por encima de todo;...” (p. 156).

Aunque Kant responda a las críticas de Greifswald diciendo que “para comprender esta obra según su contenido esencial, es necesaria sólo la Moral común, sin meterse en la crítica de la Razón práctica y menos aún en el de la teórica”, podremos entenderla mejor a la luz de esas otras dos aludidas. Porque maneja términos —ley, imperativo, máxima, postulado, etc.— en el mismo sentido especial en que son definidos en la “Crítica de la Razón práctica”.

En cuanto a la edición, es cuidada y extraordinaria principalmente por su cuadro cronológico.—JOSÉ PÉREZ.

SOREN KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado* (Obras y papeles de...), Edit. Guadarrama, Madrid 1969, 18 × 13,5, 245 p.

El traductor ha querido brindarnos con la traducción de esta obra de Kierkegaard inmediatamente después de la de la otra, *El concepto de angustia*, del mismo filósofo danés. Era muy lógico; sólo cinco años separaron la aparición original de ambas obras, y el argumento, en realidad, es una especie de continuación del de la primera; el tema sería éste: la angustia como condición del pecado y consecuencia del mismo está muy expuesta a ceder el paso a la desesperación como enfermedad del yo. Esta enfermedad se manifiesta de varias formas, por ejemplo, de inconsciencia por parte de quien ignora poseer un yo eterno, la del desesperado que no quiere ser sí mismo, y la del desesperado que quiere ser sí mismo. El libro primero nos habla de estas tres formas, de su posibilidad y de lo mortal de esta enfermedad. En el brevísimo libro segundo se expone la universalidad de esta enfermedad. Según Kierkegaard, nadie fuera de la cristiandad se ha librado de esta enfermedad, y en el cristianismo no logrará tampoco librarse de ella a no ser el cristiano auténtico. “Lo raro, nos dice, no es que alguien esté desesperado; al revés, lo raro, lo rarísimo está en que podamos encontrar a uno que de verdad no lo esté” (p. 64). El libro tercero nos señala lo que podríamos llamar categorías de esta enfermedad mortal de la desesperación; por ejemplo, finitud-infinitud, posibilidad-necesidad, consciencia-inconsciencia, etc. En una segunda parte se expone la desesperación como pecado: “el pecado es la debilidad o la obstinación elevadas a la suma potencia de la desesperación cualificada del que lo comete delante de Dios y según un yo potenciado en conformidad con la idea de Dios que el hombre posee en sí y con el cual está íntimamente relacionado. Si, finalmente, el estado de *delante-de-Dios* es con relación a Cristo, o sea, por razón de El, puede desembocar esa desesperación en el “escándalo” que es el pecado de desesperación de los propios pecados y que puede llegar a un rechazo del mismo cristianismo y de un modo positivo declarándolo falso; esto sería ya el “pecado contra el Espíritu Santo” en el que el yo se eleva al sumo grado de desesperación” (p. 234).

Kierkegaard intenta, evidentemente, una penetración, que quiere ser sincera, en las profundidades de la conciencia para llegar a la autenticidad, y quiere hacerlo desde una postura auténticamente cristiana; el resultado es el encuentro con una humanidad auténticamente enferma porque no es auténticamente cris-

tiana. El pensamiento de Kierkegaard podrá tener sus más y sus menos, pero en realidad no deja de ser atractiva, como toda obra que nos revela las intimidades del alma humana ante la problemática de su inserción en el mundo, y presenta muchos aspectos verdaderamente interesantes.—F. CASADO.

WHITEHEAD, A. N., *El concepto de naturaleza* (Biblioteca Hispánica de Filosofía), Edit. Gredos, Madrid 1968, 19,5 × 13,5, 226 p.

Este libro ya no es cronológicamente de hoy; es el resultado de una serie de lecciones dictadas por el autor en 1919. Sin embargo no deja de ser interesante ya que es una contribución con perspectivas nuevas para la filosofía de la naturaleza. Una filosofía de la naturaleza tiene que ver siempre con las ciencias cuyas interrelaciones es necesario dejar bien sentadas en pro o en contra si se ha de pensar en una filosofía de las ciencias naturales. Ahora bien, esta naturaleza es algo objetivo, está constituida por unas "esencias reales, existentes"; y es sobre ellas, sobre las "generalizaciones de más largo alcance que pueden efectuarse respecto a lo que nos es conocido como libramiento directo de la toma de conciencia sensorial" (p. 16) de lo que se ocupa Whitehead en esta obra. Con esto pretende el autor sentar las bases de una filosofía natural con tendencia a una síntesis de lo que en la percepción sensorial se revela como complejo de entidades: "Hemos de abandonar la falsa idea de que la naturaleza es como un mero compuesto de entidades independientes, susceptibles de aislamiento cada una de ellas" (p. 157). Pero habrá que guardarse bien de afirmar la simplicidad de la naturaleza porque "la finalidad de la ciencia sea buscar las explicaciones más simples de los hechos complejos" (p. 182). Whitehead nos advierte: "Busca la simplicidad y desconfía de ella". Habrá que insistir en un acercamiento a la física antigua como expresión de la realidad, y, sobre esa base, "aclarar el concepto de naturaleza, considerado como un hecho complejo para su conocimiento, mostrar las entidades fundamentales y las relaciones fundamentales entre las entidades a base de las cuales han de establecerse todas las leyes de la naturaleza y asegurar que las entidades y relaciones así mostradas sean adecuadas para la expresión de todas las relaciones entre las entidades que se dan en la naturaleza" (p. 58). Finalmente hacemos notar que esta obra de Whitehead puede resultar un tanto chocante a una mentalidad escolásticamente tradicional, ya que es desde el campo de la mentalidad matemática y científica de donde parte el autor inductivamente hacia una metafísica que, sin embargo, llega a puntos de contacto con la metafísica clásica.—F. CASADO.

RABUT, O. A., *Le problème de Dieu inscrit dans l'évolution*, Edit. du Cerf, Paris 1962, 18 × 13,5, 220 p.

Aunque escrito este librito hace unos años, no ha perdido actualidad. No cabe duda que el mundo en evolución, partiendo de una dirección que realmente tiene su impulso y su fuerza expansiva en lo más profundo del ser que evoluciona, plantea un serio problema sobre lo que pueda y deba ser considerado como fuente y origen de esa evolución. Es evidente también que esta evolución puede ser analizada desde puntos diversos, así, por ejemplo, desde un punto de vista puramente científico y desde un punto de vista filosófico. A nadie se le oculta tampoco que el científico, y sólo científico, encuentra una explicación adecuada de esa evolución dentro del mismo mundo sin recurrir a Dios que, naturalmente, escapa a la solución buscada mediante un procedimiento meramente científico. Por consiguiente, no habría que escandalizarse de las teorías paleontológico-biológicas que explican la evolución a base de la misma naturaleza; será siempre inútil negarles los hechos, y de ninguna manera se les puede combatir si no es aceptándolos. Otra cuestión es el método que deba seguirse que, si existe, habrá que ofrecer al científico para completar o rectificar su solución. Así, el autor hace muy bien distinguiendo cuestiones de signo filosófico de las de signo meramente científico que pueden suscitarse teniendo como objetivo los mismos hechos constatados por el científico; claro es que no olvida tampoco señalar la estre-

cha relación existente entre ambas cuestiones. Partiendo, pues, de la evolución, lo que hay que hacer es completar la insuficiencia de una solución con la aportación de la otra, que escapa a la capacidad de la primera a causa de sus limitaciones en el ámbito de la totalidad. Así, sin oposiciones entre ambas, se llegará a la justificación de un recurso a lo que trasciende a la investigación puramente científica. Esto es la que ha intentado el autor. El pensamiento está expuesto con claridad.—F. CASADO.

FINDLAY, J. N., *La disciplina de la caverna* (Biblioteca Hispánica de Filosofía), Edit. Gredos, Madrid 1969, 19,5 × 13,5, 262 p.

Reconoce el autor que el título de este libro puede ser un poco desorientador, pues podría pensarse que se ha preocupado de dar una nueva interpretación a la doctrina platónica expuesta en el *Mito de la caverna*; no se trata de eso. El autor se ha servido de la imagen platónica para hablar de una situación en que nos hallamos como seres racionales frente a lo que se nos presenta delante en apariencias de realidad y de irrealidad con cambiantes que afectan a las mismas realidades. Es evidente que esto presenta una serie de temas filosóficos sobre lo dado y sobre lo que está más allá y que quizás, por nuestra situación de "arrojados", comenzamos a atisbar sin poder llegar a una idea clara de ello. ¿Estamos quizás situados en el mundo de una manera análoga a los hombres de la caverna de Platón? ¿Acaso entre todo lo dado y contemplado por nosotros existen relaciones muy diversas y está todo ello ligado con algo que lo trascienda? ¿Y no será esta situación de cavernícolas lo que explique tanto la existencia como la dificultad de la filosofía? (Lec. I). Evidentemente esta situación constituye una "categoría" humana que debe ser analizada y, por cierto, "fenomenológicamente" (Lec. II). Cree el autor que "para la filosofía, las esencias genuinas, los elementos genuinamente comunes, invasores, son un objeto de inquisición serio y necesario, por no decir exclusivo" (p. 52). Pero esta observación fenomenológica no ha de inmovilizarse en conceptos definitivos al estilo husserliano, sino que ha de atender a una dinámica del conocimiento que es siempre revisionista y, por lo mismo, dialéctica al modo hegeliano de superación que trasciende zonas medias y tiende a algo siempre más allá pero que, al contrario de Hegel, no se disuelve en la realización dialéctica del todo. Hay que contemplar el mundo con sentido común, considerándolo en primer lugar como se encuentra como objeto de experiencia, aunque con ojos filosóficos (Lec. IV). El resultado de esta investigación nos hará conocer la faz permanente de los cuerpos y a la vez el aspecto cambiante de los mismos al estar sometidos a la temporalidad, sin que ninguno de estos aspectos se excluyan sino más bien impliquen la coexistencia que afecta a los cuerpos realmente presentes (Lec. V y VI). La Lec. VII analiza nuevas antinomias existentes en el mundo corpóreo, como la de Cualidad que, a la vez que destaca los cuerpos sobre el fondo de contraste, es irrelevante para la existencia corporal; la antinomia del Parcialismo y Totalismo en la relación de partes a todo; la de Mecanismo contra Quimismo y Vitalismo; la de Causalidad disyuntiva, etc. Pero, al lado de lo corporal en la misma caverna, se constata la experiencia de la subjetividad, de la intencionalidad personal que tan íntima relación tiene con el mundo que rodea a la persona y de la cual puede recibir diversas interpretaciones y configuraciones. Es el campo donde se va perfilando y redondeando poco a poco la yoidad fenomenológica personal de cada uno (Lec. VII y IX). Sin embargo el Yo individual no es la meta; de una manera o de otra hay que enfrentarse con una *Disolución del dominio de las mentes* (Lec. X) que trascenderá la individualidad.—F. CASADO.

FINDLAY, J. N., *La trascendencia de la caverna* (Biblioteca Hispánica de Filosofía), Edit. Gredos, Madrid 1969, 15,5 × 13,5, 259 p.

Este otro libro de Findlay requiere haya precedido la lectura de su anterior *La disciplina de la caverna* del que es continuación. La última lección de *La disciplina* apuntaba evidentemente, desde el punto de vista objetivo, a la considera-

ción de una ontología, de una teoría de los valores y de una teología que es lo que constituye la temática de las cinco primeras lecciones de este segundo volumen. Las cinco últimas se enfrentarán ya específicamente con el problema de la trascendencia. El cosmos noético (Lec. VII) sobrepasará ya todo lo que puede ser el mundo de las opiniones y conjeturas para enfrentarse con el de los verdaderos *eidós* donde impera el "id quo maius cogitari nequit" y constituye el mundo de "estas nobles criaturas de la teología racional" (Lec. IV); ya no descansará la mente hasta investigar los temas del alma (Lec. VIII) y de Dios (Lec. IX). Pero este es "un mundo de arriba, donde adoraremos y meditaremos como es debido" (p. 234). Tornados a la caverna (Lec. X), hay que decir que en ésta no es posible esa experiencia que, a lo más, puede ser vislumbrada mediante el empleo de alguna facultad especial reservada a algunos que han merecido el nombre especial de "místicos". Lo que sí podemos afirmar todos los demás es que la vida está cargada con asombrosas experiencias que difieren, sin duda alguna, de persona a persona, pero que presuponen de manera tan profunda una luz que emana de detrás de la caverna, no teniendo sentido sin ella" (p. 258).—F. CASADO.

TRESMONTANT, C., *Cómo se plantea hoy el problema de la existencia de Dios*, Edít. Península, Barcelona 1969, 19,50 × 13, 429 p.

El autor confiesa modestamente en el Prefacio que este libro contiene solamente unas charlas tenidas ante un auditorio no especializado. Y es cierto que no se trata de un planteamiento y solución rigurosas desde un punto de vista filosófico de la problemática de la existencia de Dios; pero, sin ser un libro para especialistas, sin embargo no dejará de ser muy útil a todos precisamente por plantear la cuestión de la existencia de Dios partiendo de situaciones creadas por los diversos campos de la ciencia, cuya temática, a causa de la convergencia de las soluciones exigidas, apunta a la necesidad de remontarse a una razón y causa última que sea la respuesta a la investigación de ese gran misterio que es el hombre-en-el-mundo-y-con-el-mundo en evolución. Creemos sinceramente que esta obra puede ser de gran ayuda para las discusiones que en nuestro siglo XX y en las circunstancias actuales pueden suscitarse en una sociedad que exige cada vez con más empeño la racionalidad de todo lo que admite. En este libro se le habla al hombre de hoy, a su razón, no a base de especulaciones metafísicas, sino partiendo de realidades cósmicas cuyo análisis plantea el problema de la existencia de Dios con exigencias de una solución positiva.—F. CASADO.

BONIFAZI, D., *Filosofía e cristianesimo* (Discussioni recenti), Lib. Ed. "Pontificia Università Lateranense", Roma 1968, 24 × 17, 151 p.

Toda la obra gira en torno a la tan debatida y quizás no solucionada cuestión acerca de si existe una filosofía cristiana. Ya desde 1931 los filósofos se enfrentaron con el tema y, desde los primeros momentos también, las opiniones se mostraron en desacuerdo. La problemática que parecía sencilla inicialmente se vio luego muy complicada. Se preguntaba si el cristianismo es una filosofía o si, al menos, implicaba elementos filosóficos; si la filosofía de los filósofos cristianos es la única expresión racional posible del cristianismo o si se puede hablar de pluralismo de filosofías aptas para encarnar la revelación cristiana; si la filosofía es cristiana intrínseca o extrínsecamente; si, finalmente, se puede hablar de un pluralismo de filosofías aun dentro de la filosofía que se dice cristiana. El autor examina las discusiones recientes sobre el tema que corresponden a los últimos cuarenta años. Los interlocutores han sido todos los filósofos cristianos de nota: Bréhier, Brunschvicg, Gilson, Maritain, Blondel, Marcel, Padovani, Castelli, Lazzarini, Sciacca, Goubier, Doméry, Prini, Tesmontant, Bogliolo, Abbagnano, Croce, etc. Como todos los problemas en discusión, también éste ha tenido su génesis y su desarrollo progresivo encontrándose soluciones para todos los gustos: negaciones rotundas de una filosofía cristiana, afirmaciones no menos absolutas en contrario, posturas que buscan la conciliación de las anteriores, opiniones que, en la misma conciliación se acercan más a unas que a

otras. A veces en el mismo filósofo se encuentra una evolución del pensamiento a este respecto fluctuando entre la afirmación y la negación; a veces es la expresión "filosofía cristiana" lo que se pone en entredicho. En fin, nos enfrentamos con un verdadero maremágnum de posturas frente al problema y de matices que las diferencian o las acercan. No ha llegado tampoco a faltar el concepto de filosofía cristiana como aspiración de alguna manera natural a lo sobrenatural. El autor se limita a exponer el panorama histórico del problema. Creemos que el lector pueda formarse fácilmente una idea del estado de la cuestión y de las soluciones dadas y, a base de ellas, tomar una postura personal. Y si nos es lícito opinar, optaríamos por el pensamiento de Tresmontant que, a la vez que indica lo positivo de cristiana que tiene la filosofía así denominada, nos lleva a pensar en la insuficiencia de la razón dejada a sí misma.—F. CASADO.

ETCHEVERRY, A., *El hombre en el mundo* (El conocimiento humano y su valor), Edit. Sígueme, Salamanca 1969, 21,50 × 15,50, 352 p.

El problema del conocimiento humano, desde la postura tomada por los escépticos de todos los tiempos y posteriormente a la presentación explícita del problema crítico por parte de Kant, es el problema de la afirmación de la metafísica como ciencia de la realidad objetiva y de la misma trascendencia de Dios; de ahí que recibamos con interés una obra que, como la de Auguste Etcheverry, tiende a hacer resaltar el lugar auténtico del hombre como espíritu que se enfrenta con la realidad del mundo que le rodea y en el que está inmerso.

Ha sido en los últimos veintidós años cuando se han tomado posturas desde la inmanencia misma para fundamentar una trascendencia que posturas anteriores no acababan de justificar plenamente. El autor se encuentra en este camino de desarrollo desde la inmanencia que nos parece muy acertado. El plano de desarrollo de su obra es objetivo y claro. Partiendo de la existencia del error como algo que espolea al entendimiento, que naturalmente tiende a la verdad, y considerada la utilidad que puede tener una duda metódica auténtica (cc. 1, 2, 3), el autor pasa al examen de lo que únicamente puede fundamentar una crítica: la intuición del Yo (c. 4). Es en esta intuición donde el realismo se asienta con una solidez de roca contra el escepticismo mediante una reflexión funcional y refleja, características del entendimiento humano; a esta reflexión dedica el capítulo 8. Un examen adecuado del orden de los inteligibles, que somete a sus exigencias de objetividad a la inteligencia a la que impone sus leyes (cap. 5) y que no es debido a la experiencia sensible, nos sitúa frente a un realismo dentro de la misma esfera del conocimiento, sin necesidad de llegar a una inmanencia idealista (cap. 6), y sin necesidad tampoco de encerrarse en una fenomenología que niegue la intencionalidad del conocimiento (cap. 7). Finalmente, con el último capítulo, sobre el juicio y su valor se completa el análisis de un conocimiento humano mediante el cual el hombre se encarna en el mundo físico, intelectual y social. Así el hombre es-en-el-mundo no como un objeto más en el espacio, sino como alguien al que el mundo le es *familiar* en participación y diálogo constante con él. Queda muy enriquecida la obra al hacerse eco constante de filósofos de hoy como Husserl, Merleau-Ponty, Sartre, Le Senne, Marcel, etc.—F. CASADO.

CHIODI, P., *Sartre e il marxismo*, Edit. Feltrinelli, Milano 1965, 19,50 × 14, 215 p.

El marxismo, al que Sartre no es ajeno, ha sido, sin embargo, para él una fuente de preocupación. Y todo porque el marxismo, con su idealismo materialista, no ha logrado superar el idealismo. Sartre pretende que el marxismo de hoy, encontrándose con el existencialismo, llegue a traducirse en un auténtico marxismo realístico-existencialista. Según Sartre hay que volver a hacer una crítica de la dialéctica hegeliana que tenga como objetivo a conseguir un marxismo realista con la reivindicación de la naturaleza finita del que es protagonista de la dialéctica, el ser humano. La *Crítica de la razón dialéctica* escrita por Sartre en 1960, objeto de este estudio de Chiodi, pretende reafirmar el sentido unitario de la historia y evitar el relativismo de la razón histórica al estilo de Dilthey.

Es el hombre, entendido como praxis-proyecto, el hilo conductor de la dialéctica. Sartre no puede admitir que se suprima la relación sujeto-objeto, pero la conserva dentro del presupuesto idealista de la alineación pero que no quiere entender en un sentido hegeliano sino en el sentido de una interiorización del objeto en el sujeto; otra cosa es si Sartre logra liberarse del aparato categorial hegeliano. Por eso Merleau-Ponty no ha dudado al afirmar que el existencialismo de Sartre es una forma de "ultrabolchevismo". Sartre no ve con buenos ojos que se quiera eliminar la alienación con técnicas represivas de los relacionados como lo hace el marxismo; por este camino piensa Sartre que el marxismo degenerará en una antropología inhumana, o no humana, si no se considera al hombre como fundamento de esa antropología; precisamente esto es lo que está reservado al existencialismo como corrección del marxismo.—F. CASADO.

D'AINVAL, Ch., *La philosophie de Louis Lavelle* (Une doctrine de la présence spirituelle), Edit. Nauwelaerts, Louvain 1967, 23,50 × 16,50, 366 p.

La obra quiere ser una exposición-meditación de la filosofía de Lavelle, ya que la filosofía de este filósofo fue como una meditación sobre la filosofía perenne. Christiane d'Ainval ha querido que su estudio refleje la totalidad del pensamiento de Lavelle tal como aparece en las cuatro mil páginas de sus obras publicadas. La autora ha logrado también el acceso a una fuente inédita y primordial sobre la existencia donde el ilustre filósofo francés presenta en germen su futura postura acerca del método analítico, la primacía, la univocidad y la concretización del ser. En unos tiempos en que el afán de novedades quiere investigar la verdad partiendo de cero, postura filosófica que pecaría de audaz y presuntuosa, por no decir de falta de sentido común, Lavelle ha preferido meditar sobre la filosofía perenne que, al lado de sus deficiencias, nos muestra también su riqueza de contenido. Nos ha ofrecido una "méditation personnelle dont la matière est fournie par cette *Philosophia perennis* qui est l'oeuvre commune de l'humanité...". Y, precisamente, porque no buscó la originalidad, por eso mismo la encontró al ofrecernos en la meditación personal una perspectiva que es verdaderamente original, porque "personne ne pense jamais à la place d'un autre". El método de Lavelle responde a una "expérience immédiate et intérieure" asociada a una dialéctica (P. I, cc. 2 y 3). Este método de experiencia le hará descubrir inmediatamente la presencia del ser en su Presencia Total: "Je découvre la présence toute pure, qui est la présence de l'être au moi" (P. II, c. 1)...; "avant de découvrir la présence subjective qui est la présence du moi à l'être (c. 2). Esto le lleva a la descubierta de la interioridad del yo y a su relación de participación con el Ser (c. 3). Es interesante este capítulo por esa perspectiva de ser-Ser que Lavelle llama de univocidad del ser que "exprime seulement cette idée, que c'est Dieu qui est l'être de toute chose". Esta expresión no debe escandalizarnos ya que el ser creado, colocado al margen de la presencia en él, por esencia, del Ser, sería algo incomprensible, o mejor, sería la nada. Esto parece ser el pensamiento de Lavelle cuando dice: "L'être d'une chose n'est pas distinct de cette chose elle-même considérée, si l'on peut dire, dans la totalité actuelle de ses attributs. Ce n'est pas tout encore: car cette chose... est suspendue dans le tout par des relations qui l'unissent à toutes les parties du tout. Ainsi, l'être qui lui est propre réside dans ses relations avec le tout... Tel est le sens véritable de l'univocité dont on voit qu'elle réside moins dans un caractère unique, présent dans chacun des modes de l'être, que dans l'unité concrète de l'être dont ils sont tous un aspect et sans laquelle aucun d'eux ne serait capable de subsister". La Parte III se ocupa de la presencia del yo a sí mismo en el acto de la consciencia (c. 1) y este acto de consciencia, como lazo de unión entre pasado y futuro, sitúa al hombre en la temporalidad (c. 2). La consciencia del hombre sinceramente realizada tiene que ver con la esencia del hombre ya que le obliga a devenir lo que poco a poco va siendo, pues "le moi n'est pas donné, mais engagé" (c. 3). A base de esta consciencia de sí se desarrollará la consciencia de la relación con "el otro" (Parte IV), con el mundo (Parte V) y finalmente con Dios (Parte VI). La autora de la obra se pregunta si, según Lavelle, "existe-t-il un chemin plus court que conduise a lui". La parte VI versará sobre la *experiencia metafísica* de Dios y

será la respuesta a la pregunta. Evidentemente hay que penetrar dentro del pensamiento de filósofos como Lavelle para desistir a la tentación de clasificarlos inmediatamente según categorías de heterodoxia a las que parecerían ajustarse algunas de sus expresiones. Lavelle, como otros, ha tenido que enfrentarse con el idealismo, el escepticismo y el pesimismo y, por lo mismo, ha tenido que esforzarse por descubrir la presencia del Ser en un mundo que no debe ser absorbido por él pero que, por otra parte, tiene "fenêtres ouvertes sur un monde de lumière". Esta doctrina de la presencia espiritual de Dios en el mundo es lo que ha querido hacer resaltar Christiane d'Ainval en la exposición de la filosofía de Louis Lavelle.—F. CASADO.

SOTELO, I., *Sartre y la Razón dialéctica*, Edit. Tecnos, Madrid 1967, 21 × 14, 158 p.

Desde que la filosofía se ha descristianizado, el hombre se ha encontrado con las raíces de su ser al aire. Los filósofos se han visto precisados a buscar una fundamentación válida de la conducta moral y política de los hombres; y Sartre ha sido uno de estos filósofos. Pero, cuando se ha olvidado el único y sólido fundamento, es muy natural que la solución del problema se haya quedado sin solución; y esto es también lo que le ha sucedido al filósofo de la náusea. De todos modos, la problemática está planteada y las soluciones intentadas. Sotelo intenta presentarnos en este libro la de Sartre en concepto tal como aparece en su *Crítica de la Razón dialéctica*. Según Sartre, en el marxismo está la solución. El idealismo de Hegel fue la etapa inicial, pero había que hacer descender la realidad a su objetividad verdadera; es lo que tendrá lugar con la teoría de Feuerbach cuando afirma que el Espíritu no es otra cosa que la proyección exterior del hombre alienado. Marx, en tercer lugar, perfeccionará la auténtica filosofía señalando su verdadero objeto que es "que la clase ascendente tome conciencia de sí". Pero, con todo y con eso, esta solución marxista de la realidad social, como pauta de la conducta del hombre, "es algo circunstancial, en evolución hacia un estado de cosas social que un día será algo distinto, como asegura el mismo Marx". Luego, dice Sartre, el existencialismo, dentro de una ideología marxista, será la solución definitiva. Pero téngase en cuenta también que "a partir del día en que la investigación marxista tome la dimensión humano-existencial como fundamento del saber antropológico, el existencialismo no tendrá ya ninguna razón de existir". Así, en síntesis, el capítulo I. En el capítulo II el autor examina la crítica que hace Sartre de la falta de fundamentación adecuada de la dialéctica histórica por parte del marxismo. Sartre cree que es el existencialismo lo que puede corregir esa falta de fundamentación, señalando la *praxis-individual* como fundamento de la auténtica dialéctica materialista-histórica. El capítulo III desarrolla el punto de partida sartriano —la *praxis-individual*— como unidad pensamiento-materia, monismo dualista contradictorio, cuya inteligibilidad dialéctica el autor se esfuerza por hacer comprensible según el pensamiento de Sartre. Con la praxis el hombre se hace materia y la materia se humaniza; hay que mantener este monismo dualista como desarrollo de la dialéctica histórica, pero no hay por qué suponer un Ser fuera del hombre en el que éste se apoye; esto sí que sería una verdadera enajenación real, un antihumanismo. En el capítulo IV se expone la teoría de los conjuntos prácticos. La praxis individual se ve negada por la actividad pasiva que exigen los colectivos y la materia trabajada y así se convierte en *praxis serial*, es decir, actividad pasiva que viene exigida y determinada por el Otro. Cuando la praxis serial sea negada por la integración de las praxis individuales en una praxis común, se habrá constituido el grupo, el reino de lo humano, con todas sus consecuencias. Finalmente, el capítulo V se ocupa de la relación existencialismo-marxismo a base de la crítica de este último hecha por Sartre en la *Crítica de la Razón dialéctica*. En una palabra, el autor se ha esforzado, a través de toda la exposición, en hacer inteligible la postura filosófica del último Sartre mediante el análisis de su también última obra ya citada. Ni que decir tiene que exposiciones doctrinales de este estilo no son para todos los paladares.—F. CASADO.

ALEJANDRO, J. M., S. I., *Gnoseología*, Edit. Católica B. A. C., Madrid 1969, 20 × 13, 504 p.

Ya en la Introducción el autor nos hace como una síntesis en la que apunta ciertas afirmaciones que hacen ver que el enfoque de su trabajo ha sido completamente ajustado a la objetividad. Así, considera el problema del conocimiento desde el hombre real, no desde una abstracción; el conocimiento es creador de personalidad; la crisis del conocimiento es crisis de la personalidad; solamente la certeza auténtica del *suppositum cognoscens* puede crear una seguridad vital frente a los embates del escepticismo ambiental. Es, por tanto, evidente la necesidad de una justificación de la realidad.

La solución del problema crítico nos parece también muy acertada; sólo resiste a cualquier hipótesis inspiradora de la duda la conciencia inicialmente funcional, y luego refleja, de los actos psíquicos y del yo ontológico. Legitimado éste ya se puede asentar sin miedo el pie sobre seguro, ya que el "sum", el "ser", aparece equivalente a la vivencia intelectual. Y es que, bien entendido, también para este caso es verdad el principio de Parménides: "igual es pensar que ser". El ser es dato, no invención; es objeto de aprensión que inicialmente es y por sí mismo es aprendido; y esto es lo fundamental. De aquí ya podemos partir a la legitimación de los principios primeros que juegan un papel tan importante en todo el resto del conocimiento. Para el lector no avezado a estos temas llamamos la atención sobre el número 184 donde con unas preguntas bien precisas el autor afirma más de lo que parece en contra de la negación de la trascendencia por parte del idealismo; así por ejemplo, las preguntas acerca de la dualidad del conocimiento (sujeto-objeto), la existencia de la falsedad, la limitación objetiva del conocimiento, el conocimiento progresivo, etc.

Finalmente diremos que completa muy bien la obra la exposición breve, pero no por eso menos clara y objetiva, de las diversas gnoseologías. Muy buena también la Bibliografía colocada al principio del libro y no única, ya que cada problema particular va encabezado con su bibliografía particular.—F. CASADO.

GOROSQUIETA, F. J., *Ética del desarrollo económico*, Edit. Compañía Bibliográfica Española, Madrid 1969, 14 × 22, 150 p.

En el complejo mundo del desarrollo económico es difícil a veces aplicar sin más los principios morales, entre otras razones porque la economía es una ciencia moderna que se ha desarrollado rápidamente. La Teología, que debe saber aplicar las realidades nuevas a través de la moral, tiene en la Economía un campo inmenso. Por otra parte hasta ahora mucho de este trabajo está sin hacer, y además la mezcla de la Política y la Economía hace más difícil aún el estudio de la Política-Económica.

El P. Gorosquieta, consciente de esta necesidad y de esta dificultad, nos expone una serie de temas tratados con bastante sencillez, aunque dentro de la difícil conceptualización de la Economía, y aplica los principios morales con bastante originalidad que se podrá discutir pero que sin duda es un acercamiento y una contribución sincera.

Algunos de los temas más interesantes son: el salario-beneficio, los bienes superfluos, el sindicato tratado desde la estructura española y que resulta oportunísimo en la actual situación del proyecto de ley sindical española. También un tema muy importante es el problema de los precios y la inflación, el ahorro. Al final nos da algunos temas concretos: vivienda contrabando, desempleo. Todos estos temas, vistos en su problemática a la luz de la Doctrina social Católica, resultan interesantes por los revolucionarios que son en la actual estructura económica y sobre todo en la española.—R. PANIAGUA.

BECK, H., *El Dios de los sabios y de los pensadores*, Edit. Gredos, Madrid 1968, 20 × 14, 170 p.

El problema de Dios es el más importante y existencial de todos los problemas, porque responde al sentido mismo de la vida humana. De ahí que los

“sabios y pensadores” se hayan esforzado por conseguir una respuesta adecuada. Es también lo que se intenta en el presente libro.

La obra que presentamos se divide en cinco capítulos. En los dos primeros trata de justificar el problema filosófico de Dios, partiendo de la situación existencial del hombre; y hace una exposición breve y crítica de los principales sistemas que han surgido en la historia del pensamiento en torno a este problema. En el capítulo III se intenta la demostración de la existencia de Dios partiendo de la existencia del mundo. Ello constituye el núcleo decisivo de una teoría filosófica de Dios, y por lo mismo este capítulo es el central del libro. Considera a continuación (cap. IV) la esencia divina a través del parecido lejano que la criatura tiene con el Creador. Finalmente, en el capítulo V, nos habla de las relaciones de Dios con el mundo y en especial con los hombres.

El autor nos ofrece así una visión diáfana del problema, siguiendo en general los esquemas clásicos. Libro estupendo para un primer contacto con el tema tratado.—A. ESPADA.

Ciencias Psicológicas y Sociales

DOLORES, Sor M., *Desarrollo de la personalidad en la vida religiosa*, Edit. Verbo Divino, Estela (Navarra) 1968, 206 p.

La Psicología es uno de los temas de moda hoy día. Se estudia mucho la estructura y desarrollo de la personalidad, sin saber muchas veces qué se entiende por personalidad. Sor Marian Dolores, examinando los factores constitutivos de la personalidad —libertad y creatividad—, quiere ver su desarrollo dentro de la vida religiosa. La gracia es esencial en la vida religiosa, puesto que la función especial del religioso es el crecimiento en gracia. Pero es también muy importante la naturaleza humana como tal. Al ser el religioso hombre, lo primero que tiene que ser es eso. Por lo demás la gracia y la naturaleza van juntas y el desarrollo de la persona debe ir integrado por ambas. Cuanto más cabal sea el religioso como persona —proclama la autora— más valioso será el don y más eficaz el instrumento.

El libro, siendo espiritual y humano a la vez, sirve para despertar la conciencia de súbditos y superiores para que, logrando una personalidad fuerte, puedan entregarse plenamente al servicio de Dios y de la Iglesia.—CRISTÓBAL VERGARA.

BIRCH y VEROFF, *La motivación: estudio de la acción*, Edit. Marfil, Alcoy 1969.

Este libro es un estudio dentro de la serie “temas básicos de psicología”. Al presentar la motivación como el fundamento directo de los actos, más que recurrir a los fundamentos fisiológicos —que como sabemos desempeñan un papel importante dentro de la motivación y de la misma acción—, recurre solamente a los términos de la conducta para explicar los determinismos de la misma acción.

En un primer plano trata de dar conceptos-claves fijando una estructura teórica para el estudio de la motivación. Luego siguiendo la línea general del principio de acción examina las teorías de Hull y Tolman, que quedan enriquecidas por su reflexión personal. El resto del estudio —que es el centro del mismo— está dedicado a la actividad dirigida a objetos, basándose sobre todo en la experiencia.

El libro, de carácter sencillo y claro, puede muy bien servir de introducción a un estudio posterior de la psicología.—CRISTÓBAL VERGARA.

HOCHHEIMER, W., *La psicoterapia de C. G. Jung*, Edit. Herder, Barcelona 1969, 12 × 19,5, 177 p.

Más que un ensayo propiamente dicho, se trata de un "libro de lecturas escogidas" como dice el autor en la conclusión. Este ha procurado trazar las líneas fundamentales de la psicología de Jung para adentrarse luego, una vez realizado este encuadre en el pensamiento de tal autor utilizado como preparación próxima, en sus ideas psicoterapéuticas y las comprobaciones prácticas al respecto. El calificativo de "libro de lecturas escogidas" es debido a que esta labor la ha realizado mediante una orgánica disposición de diversos textos del eminente psicólogo hilados con someras aseveraciones o comentarios. Interesante estudio que cumple su labor de mostrarnos concisa pero objetivamente el pensamiento de Jung por lo representativo de las citas utilizadas. Dado el carácter expositivo de la obra se abstiene de valoraciones críticas.—EDUARDO ALVIZURI.

DELPIERRE, G., *La depresión nerviosa*, Edit. Fax, Madrid 1968, 14 × 19,5, 226 p.

La colección Psicología - Medicina - Pastoral nos presenta un interesante estudio psicológico acerca de la depresión, una realidad muy de nuestros días entre los hombres. El autor ha logrado un justo equilibrio entre la asequibilidad propia de una obra de divulgación y el carácter científico de un estudio serio y objetivo.

Claramente se define el cuadro clínico del deprimido en su triple dimensión de inhibición físico-síquica, angustia y hastío de la vida. Se muestra sus implicaciones y complicaciones; sus causas y soluciones en especial desde el punto de vista psicoanalítico. Resulta además interesante la llamada a la aceptación de la limitación humana, que patentiza un estado depresivo, como base del perfeccionamiento humano, como trampolín hacia la propia superación. Ser consciente del límite es trascenderlo, dijo Descartes; ser conscientes de nuestra limitación, acomodando la idea del filósofo francés, es empezar a perfeccionarnos. Indudablemente tenemos entre manos un libro de gran utilidad y valor.—EDUARDO ALVIZURI.

VAN KAAM, A., *Encuentro e integración*, Edit. Sígueme, Salamanca 1969, 22 × 19, 208 p.

Este libro más que una obra de investigación científica en el sentido de contribución ideológica como tal, se trata —y así lo dice expresamente el autor— de una comunicación de experiencias, de una búsqueda de contribuir al aspecto existencial de la psicoterapia. Lo que intenta, pues, no es crear una nueva escuela por así decirlo, sino contribuir en lo que actitudinalmente debe ser la labor del terapeuta. Podemos decir sin lugar a dudas que es de gran interés o, al menos, desea adquirir unos conocimientos existenciales al respecto.—EDUARDO ALVIZURI.

FREUD, S., *El chiste y su relación con el inconsciente*, Edit. Alianza, Madrid 1969, 11 × 18, 225 p.

Esta interesante obra publicada en 1905 "dio un primer ejemplo de la aplicación del pensamiento analítico a temas estéticos" como nos dirá el mismo autor en su obra posterior: *Historia del movimiento psicoanalítico* (1914). A tenor de las relaciones que encontró entre sus interpretaciones oníricas y una impresión chistosa que causaban pudo definir la esencia del chiste a partir de sus medios técnicos, o sea la condensación, el desplazamiento; los mismos de la elaboración onírica. Afronta asimismo el problema del nacimiento del placer en el oyente cuya solución a su juicio es la supresión momentánea del esfuerzo de represión provocado por la influencia de una prima de atracción ofrecida (placer preliminar). Tenemos, pues, un hito más de la investigación freudiana acerca del

mecanismo inconsciente y por ello su lectura es indudablemente una ayuda al conocimiento de la teoría sicoanalítica y sus implicaciones.—EDUARDO ALVIZURI.

JUNG, C. G., *Los complejos y el inconsciente*, Edit. Alianza, Madrid 1969, 11 × 18, 452 p.

En el epílogo de esta obra firmado en Küsnacht-Zürich, enero 1944, nos dirá el mismo Jung que las nociones fundamentales de su psicología han quedado expuestas en ella: sin duda alguna ésta sea quizá la mejor frase con que realizar la presentación de esta traducción que Alianza Editorial nos ha hecho llegar. Para el estudioso o el hombre culto deseosos de conocer o profundizar en la ideología junguiana es una ocasión indesechable la publicación de este libro. Orgánicamente dispuestas el autor nos reúne una serie de conferencias, lecciones o publicaciones más o menos diversas de modo que pone a nuestro alcance una visión de conjunto de su pensamiento, de la llamada psicología analítica o compleja que se ocupa, según asevera en su libro *Psychologie und Erziehung*, no de "aislar funciones simples... sometiéndolas a condiciones experimentales fijadas, sino... de las manifestaciones síquicas globales tal como se presentan naturalmente".—EDUARDO ALVIZURI.

LABROUSSE, E.; ZAZZO, R. y otros, *La estructuras y los hombres*, 165 p.

MALINOWSKI, B., *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Edit. Ariel, Barcelona 1969, 11,3 × 18.

En su serie "Ariel quincenal", la editorial del mismo nombre nos presenta dos nuevos volúmenes, ambos aunados por su común temática antropológica.

Las estructuras y los hombres contiene los textos íntegros de dos discusiones públicas celebradas en la Sorbona parisiense en febrero de 1968, patrocinadas por la revista "Raison Présente". En la primera, dedicada al tema "Las ciencias del lenguaje y las ciencias humanas", participaron bajo la presidencia de René Zazzo, los especialistas A. Martinet, H. Lefebvre, F. Bresson y A. Culioli. La segunda, presidida por Ernest Labrousse, se realizó con las intervenciones de L. Goldmann, A. Martinet, A. Soboul, P. Vidal-Naquet, M. Rebèrioux y el mismo Labrousse sobre el rótulo "Estructura social e historia".

En ambas sesiones estuvo presente un gran invitado: el estructuralismo fracasó. Con más simpatizantes en la primera, centrada sobre el tema lingüístico; con una dura crítica por parte de los representantes marxistas en la segunda. El texto escrito recoge fielmente el desarrollo de los debates; con ello apunta a las ventajas e inconvenientes inherentes a este género literario. El debate, indudablemente, puede contribuir a clarificar las ideas existentes acerca del fenómeno estructuralista.

Crimen y castigo en la sociedad salvaje es la versión castellana, realizada con más de cuarenta años de retraso, de un clásico de la moderna antropología étnico-cultural. En este libro describe Malinowski el sistema de vida y costumbres vigente en la población melanesia de las islas Trobriand.

Este libro contribuyó en gran manera a corregir las ideas corrientes sobre la "sociedad salvaje", banales en exceso. Malinowski analiza cuidadosamente componentes sociales como las costumbres matrimoniales, ritos religiosos, vida económica, derecho positivo y, especialmente la criminalidad y su castigo. El estudio desentraña los rasgos específicos y las características permanentes del ser humano que descubre en la "sociedad salvaje". Para el lector poco enterado añado que el concepto de reciprocidad —tan explotado posteriormente por Lévi-Straus— constituye para Malinowski el eje mismo de la vida social salvaje.—J. RUBIO.

WILLY, A. y JAMONT, C., *Enigmas de la sexualidad*, Edit. Daimón, Barcelona 1968, 14 × 20, 400 p.

¿Qué es la sexualidad? ¿Cuál ha sido su evolución histórica? ¿Cómo alcanzan al hombre y la mujer su madurez sexual? Los problemas que este tema des-

pierta son innumerables, puesto que es todo nuestro ser, nuestra personalidad misma la que se pone en juego. Por ello, numerosos especialistas en la materia se han dado cita en este libro, tratando de exponer y de aclarar el fenómeno sexual en toda su profundidad.

En el libro, se pasa revista a la fisiología y a la psicología de la sexualidad, sin olvidar el delicado aspecto de la educación sexual en el niño y en el adolescente. Se abordan asimismo los problemas concretos de la vida sexual: el valor del matrimonio, la desfloración, el acto sexual propiamente dicho, el orgasmo, la impotencia, la frigidez, la esterilidad, etc.

También se expone detenidamente cuanto se relaciona con el debatido problema del control de la natalidad. Y no falta el análisis de lo normal y anormal en los comportamientos sexuales: la homosexualidad, la prostitución, las perversiones y hasta las enfermedades, congénitas o adquiridas.

A través de esta obra veremos cómo la sexualidad contemporánea se presenta singularmente caótica y constituye un mundo insólito. Los más agudos observadores nos hablan hoy de "una sexualidad sin alegría y sin placer". Amar es casi lo mismo en nuestros tiempos que ir en moto o esquiar y las tentativas de liberación más recientes, cristalizadas, por ejemplo, en la "revolución de los contraceptivos", han abocado la sexualidad hacia un camino espinoso y erizado de dificultades.

El objeto de la presente obra es pues, despertar la conciencia del lector y encaminarlo hacia una posible solución de sus problemas personales. Es innegable que en este sentido, nadie puede sentirse indiferente.—J. FUSTER.

Oraison, M., *Psicología de nuestras relaciones con los demás*, Edit. Mensajero, Bilbao 1969, 20 × 14, 169 p.

Hoy nadie duda ya de que cada uno de nosotros, si realizamos nuestra propia mismidad, es en y por la dimensión horizontal que nos liga con los demás. Esto que pudiera ser una teoría más o menos filosófica, es una verdad comprobada experimentalmente por la psicología. Pero el mundo de las relaciones humanas, por ser tan connatural, con frecuencia se escapa a nuestro examen y reflexión. Para ayudarnos a recapacitar y estudiar algunos de sus múltiples aspectos, se ha escrito el libro que presentamos. No pretende ser un estudio completo de "la relación con el otro", sino un intento generoso de colaboración con el lector para tratar de despejar algunas incógnitas y resolver algunos problemas de tantos como se presentan en la vida social. Es, pues, un libro de divulgación, con todas las características que esto comporta, y que procura no caer en el pecado fundamental de esta clase de escritos: la superficialidad. No obstante no creo sean admisibles algunas conclusiones que saca el autor a partir de las teorías psicoanalíticas, de una manera fácil, más producto de la imaginación que de un riguroso examen científico. Los temas que trata son, por supuesto, interesantes: ¿Quién es el otro? Multiplicidad de los otros. Elaboración progresiva de la relación con el otro. El cómo de esa relación: dificultades, patología. Relación de ausencia. El Otro-Dios. En general, se puede decir que el libro cumple con el objetivo propuesto, y puede servir de ayuda al que no esté dispuesto a leerse tratados sobre esta materia.—José L. BARRIO.

Izquierdo Moreno, Q., *Convivencias juveniles*, Edit. Studium, Madrid 1969, 18,5 × 11, 174 p.

El P. Izquierdo no es un novato en las cuestiones juveniles. Aparte de su formación humana, sacerdotal y universitaria, tiene en su haber una larga experiencia lograda en el trato directo con los jóvenes. Es la juventud, precisamente, su especialización.

"Estas *vivencias juveniles* son los resultados extraídos de la cantera misma de la realidad, del conocimiento de los problemas juveniles y del bucear hondo y profundo de muchas horas de silencio y soledad de tantos jóvenes en los días de ejercicios". En ellas intenta estudiar los problemas de la juventud contemporánea, de cara al joven y frente a Cristo.

Buen conocedor de la psicopedagogía juvenil, no se queda en los datos de la nuda experiencia sino que maneja, a su debido tiempo, la teoría, la práctica, y la sicología clínica; pedagogía, sociología, biología y moral; también tiene en cuenta la educación corporal, la iniciación artística y las actividades bien dirigidas.

Dada la concisión y la gama de puntos que toca, es un libro de consulta indispensable cuando se trate de organizar *convivencias* entre jóvenes y para los jóvenes. Aquí se encontrará de todo: desde los mínimos detalles de organización material, hasta el sentido psicológico y teológico de las mismas *convivencias*.—N. ROMÁN.

LANG, J. L., *La infancia inadaptada*, Edit. Luis Miracle, Barcelona 1969, 18,5 × 12,5, 192 p.

Con este nuevo título la biblioteca Paideia incorpora otro valioso libro a su ya abundante repertorio de títulos siguiendo en la línea de su finalidad como biblioteca práctica de Pedagogía, Psicología y Psicopatología infantil.

Se apunta esta obra el primer punto positivo al haber escogido como tema un problema vital y de suma trascendencia que hoy tiene planteado nuestra civilización sumamente técnica y exigente. Problema que está ahí, del que se habla y se discute tanto en novelas psicológicas, en periódicos, en el cine o en la política, y que exige una urgente actuación porque hay unos seres humanos que sufren mucho y son incomprensidos cuando más debiéramos darle nuestro amor.

Lang nos presenta el problema ofreciéndonos en la primera parte unas nociones de inadaptación advirtiéndonos de la complejidad del tema sin querer ser dogmático allí donde convergen varios factores: médico-psicopedagógicos y sociales en el mismo individuo, por lo que no pueden ser tratados aisladamente. En una segunda parte nos describe de modo simplificado las diversas categorías de inadaptados fijándose en si la inadaptación proviene de una deficiencia física, desarreglo mental o de varios factores conjuntamente. En la tercera y cuarta parte estudia el modo de actuar en orden a hacer desaparecer esa inadaptación o reducir al mínimo las limitaciones que impone al niño o joven educando aprovechando al máximo sus recursos lográndole una existencia más humana y digna. Recalca asimismo la necesidad de una coordinación de los organismos y entidades actuantes para conseguir una mayor eficacia en orden a la integración de ese individuo en el medio social. Sin ser exhaustiva nos da una visión general de conjunto práctica y muy buena, además de indicarnos lugares donde encontraremos tratada una parte concreta de este tema tan complejo.—M. DE ARRIBA.

WIDLÖCHER, D., *El psicodrama en el niño*, Colección Paideia, Edit. Luis Miracle, Barcelona 1969, 12,5 × 18,5, 174 p.

Jacob Moreno es el gran fundador de la sociometría. Con él entró de una manera total en la psicología, el estudio de las relaciones de los hombres y en especial de los grupos, del líder, de los papeles en el grupo, etc... Además de estos trabajos, creó el psicodrama que él mismo definió como "un conjunto de técnicas, que independientemente de toda ambición artística, si bien valiéndose de la interpretación teatral improvisada, trata de desarrollar las disposiciones latentes disimuladas, o rechazadas de la vida mental, y sobre todo de la vida afectiva".

Con esta definición de Moreno queda claro el intento del psicodrama sobre todo que se trata de una improvisación, para aprovechar en el individuo la espontaneidad al escoger los papeles en el grupo.

Wildlöcher intenta darnos todos estos conceptos de Moreno, y además en los diferentes capítulos explica las distintas clases de psicodrama especialmente el Psicodrama diagnóstico, terapéutico y pedagógico.

El libro pues, de la colección Paideia, resulta estupendo para los educadores y padres de familia, por el cúmulo de ideas y de experiencias prácticas que propone en la primera educación de los niños.—R. PANIAGUA.

DIFERNAN, B., *Por una juventud que piensa*, Edit. Studium, Madrid 1968, 19 × 14, 165 p.

En este mismo número recensionamos otro libro del mismo autor, "Por una juventud optimista", del que éste viene a ser continuación y complemento. La misma problemática enfocada desde otros diversos valores que el joven necesita conocer y apreciar en sí mismo. Juventud-posibilidad, juventud-rebelión, juventud-impaciencia, juventud-justicia, juventud-fortaleza, juventud-acción... son algunos de los títulos de otras tantas conferencias que dialogalmente el autor ha comentado con los jóvenes.

Estos libros del P. Bonifacio Difernan son útiles no sólo para los jóvenes que han de encontrar en ellos abiertas muchas perspectivas para su vida y desarrollo, sino también para los mayores que se interesen por conocer y comprender las capacidades y las virtudes de los jóvenes.—E. SARDA.

DIFERNAN, B., *Por una juventud optimista*, Edit. Studium, Madrid 1968, 19 × 14, 185 p.

Este es un libro que nos gusta no sólo por los temas que desarrolla que resultan en sí mismos lo suficientemente cautivadores, sino también por la fluidez y el movimiento que hace agradable y fácil su lectura. Se hacen especialmente interesantes estos temas porque son problemas vivos y concretos que han salido de las inquietudes y vivencias de los mismos jóvenes; efectivamente, el autor se ha preocupado de que todas estas ideas sean reflejo auténtico de lo que los jóvenes de siempre pretenden y anhelan.

Todos estos estudios han sido comentados y desarrollados en mesa redonda con los universitarios de la Universidad de El Escorial, de España, y la de Santa María la Antigua, de Panamá, lo mismo que en la Escuela de las Américas de la Zona del Canal de Panamá.—E. SARDA.

STEINMANN, V., *Pequeños rebeldes*, Edit. Studium, Madrid 1969, 18 × 11, 73 p.

Sin duda alguna este tema es sumamente delicado e interesante dadas las consecuencias que de su orientación pueden seguirse para el que ahora llamamos niño.

El presente librito nos lo hace ver así al exponernos esas orientaciones generales sobre el desarrollo de la voluntad infantil y sus manifestaciones, que serán de gran utilidad para los padres —sobre todo para la madre por ser quien más convive con el peque en esos primeros pasos— en esa etapa tan difícil de la obstinación por la que el niño debe pasar.

Tendrán los padres que cuidarse muy bien de no obrar a la ligera, y para ello se les recomienda una delicada autoobservación que les proporcionará esas dotes que tanto necesitan ver los bebés: buen ejemplo, comprensión y confianza.—JUAN JOSÉ.

THUN, T., *La religión del niño*, Edit. Studium, Madrid 1969, 21 × 14, 253 p.

"La religión del niño", es un estudio bastante detallado de las diferentes reacciones o respuestas de los niños, enrolados en los cuatro grados de enseñanza primaria, ante varias preguntas comunes de tipo religioso. Los niños pertenecen a escuelas urbanas y rurales católicas, y a escuelas mixtas.

El lector observará cómo los niños van poco a poco saliendo de su mundo fantástico y mágico, para adentrarse, aunque tenuemente, en el mundo de las realidades; pero aún seguirá siendo el medio ambiente familiar y social, en que el pequeño se desenvuelve, el termómetro fundamental que marcará sus apetencias religiosas. Es pues sumamente importante conocer este ambiente para luego poder asimismo conocer y orientar a los niños.

Como es lógico no hay que sacar conclusiones concretas sino más bien una orientación de tipo general que, sin duda alguna, será muy útil para los educadores.—JUAN JOSÉ.

KAPPELER, E., *¿Por qué?, preguntan los jóvenes*, Edit. Studium, Madrid 1969, 18 × 11,5, 86 p.

René, Alfred, Elisabeth, Heide, Dorina..., muchachos y muchachas, todos ellos escolares, que bajo la orientación confiada del profesor Ernst Kappeler hacen sus redacciones sobre los problemas y las cosas que les afectan de algún modo. "Ellos hablan de sí mismos únicamente cuando nosotros estamos dispuestos de dentro hacia fuera a escucharles". Entonces descubrimos vivencias que nosotros ni siquiera sospechábamos y surge como consecuencia en el educador una inteligencia y una comprensión que comenzará a hacer eficaz su labor.

Por sus comentarios a las espontáneas colaboraciones de los chicos demuestra el autor tener un conocimiento suficiente de la psicología de los adolescentes y una gran experiencia pedagógica.—E. SARDA.

LEBRET, L. J., *Desarrollo. Revolución solidaria*, Edit. Desclée de Brouwer, Bilbao 1969, 20 × 13, 197 p.

Hay personas que a la hora de decidirse por un libro para su biblioteca, siguen el juicio de autores. Es decir, ante un nombre importante, "sonado", no hay duda... ¡tiene que ser bueno! Quizá no siempre resulte del todo fructuoso este criterio. Sin embargo, ahora estamos ante un hombre y un nombre que es fiel a su trayectoria. El P. Lebre, muerto el 20 de julio de 1966, dedicó toda su vida a "transformar las estructuras para permitir a los hombres vivir como hombres y como hermanos en un mundo humanizado, tal era la dinámica de su acción, marcha hacia Dios, desde su pugna con los pescadores bretones, hasta los trabajos del Esquema XIII o de la Conferencia en la ONU sobre "Comercio y Desarrollo".

Estas páginas, de las últimas que él escribió, son como un testamento en que se mezcla la súplica y la profecía. Comienza por presentarnos esa realidad brutal que es el hambre, en toda su dimensión mundial. Dedicó un segundo capítulo a esclarecer el concepto de "solidaridad" en visión sociológica y evangélica; asimismo el de "revolución", para proponer ya la solución valiente a ese ingente numérico (da una relación bastante completa en cifras, extraídas por la ONU y diversos organismos internacionales y nacionales, del hambre, de la producción mundial, de la población futura...) que parece amenazarnos con una ruptura cada día mayor, entre los pueblos desarrollados y los aún en vías de desarrollo.

Al final completa con dos anexos: el primero sobre algunos datos acerca de los países necesitados de ayuda y el segundo, que pone punto final al libro, en el que nos da los textos fundamentales al respecto, de las Encíclicas Papales y Documentos del Vaticano II, donde clara y machaconamente se insiste sobre la necesidad de un desarrollo integral del hombre. Es el hombre entero el que hay que promocionar y elevar.

El libro del P. Lebre, efectivamente, es digno de cualquier biblioteca, más que digno, *necesario*. Lástima que su clara visión de las soluciones se enturbie a la hora de poner manos a la obra, por manejos no del todo limpios, incluso entre los que prestan su ayuda.—B. LLAMAS.

DURÁN, M. A., *Nociones de sociología*, Edit. Euramérica, Madrid 1968, 13 × 21, 406 p.

Dentro de la colección "serietextos", que publica la escuela de la Iglesia de Servicio social en España, está este libro sencillo, pero claro que nos brinda una especialista en temas sociales tanto por su formación como por su actividad dentro del complejo campo de la sociología.

Expuesto en forma de texto, ya que va dedicado a las estudiantes de asistente social, resulta muy práctico para todos los que comienzan a enseñar estos temas, o sienten interés por la problemática social.

Además tiene la ventaja de que la autora es una entendida por su cargo en la situación española. Por eso en todos los temas: familia, organización social,

ecología, patología social, etc..., nos da una referencia a la situación española.—
RICARDO PANIAGUA.

LEVÍ, S., *Problemas del Desarrollo*. Del nacimiento a la adolescencia, Edit. Grijalbo, Barcelona 1969, 19 × 12, 377 p.

Creo presentar una síntesis estupenda sobre el tema. Síntesis que creo sortea un peligro o defecto común en los trabajos de esta índole. Se suelen presentar los problemas sicopatológicos de esta edad llamada evolutiva como datos basados, sí, en una comprobación estadística real, pero que suelen ser como pequeñas teorías que rompen la unidad de una psicología cuyo eje de explicación sea el concepto unitario del hombre como ser síquico, esto es: muchas teorías pretenden dar sentido teórico y aplicación a diversos problemas, pero cuando tocan al de la educación y relacionados, son insuficientes. Psicólogo, psiquiatra, médico, etc., deben aunar sus esfuerzos y coordinar sus tareas, no hacer pequeñas teorías parciales del hombre. "Una vez más, se nos dice, la necesidad de una teoría psicológica lo bastante amplia para que dentro de ella las doctrinas representen enfoques, sean contextos aclaratorios y no microconcepciones del hombre, resalta con toda "evidencia". El autor ha intentado esta visión de coordinación, sin duda que no total, pero sí al menos vence el defecto de parcialidad y no se deja arrastrar por él. Es, como digo, una síntesis estupenda, dentro de las concepciones más actuales acerca de estos problemas, como un verdadero trabajo de equipo, en el que todos los relacionados de una u otra manera con el niño y adolescente encontrarán valiosos elementos.—F. MARTÍNEZ.

GEBSATTEL, V. E. von, *Imago hominis. Contribuciones a una antropología de la personalidad*, Edit. Gredos, Madrid 1969, 23 × 16, 271 p.

Víctor E. von Gebattel figura con todo derecho en el grupo de los psicopatólogos que han orientado la psicoterapia por la vía antropológica. En la presente obra expone una visión amplia, irrefutable, profunda y dinámica del hombre; del hombre concreto que de algún modo sufre y enferma en su carrera hacia la consecución de sí mismo como persona. Del hombre que hace un alto en el camino de su propio realizarse y se detiene ante el consultorio exponiendo su enfermedad y sus problemas.

El autor de este estudio contempla, no sin pena, lamentables y frecuentes desgracias que tienen lugar en el consultorio. Acusa la falta de formación humana e intelectual —sobre todo psicológico-antropológica— del psicoterapeuta del presente, que aún sigue contemplando al enfermo como caso más o menos curioso.

Para este gran maestro y profesional de las ciencias médicas, el hombre del consultorio no es un caso más o menos curioso, sino un hombre que *sufre*, un hombre en quien la imagen del hombre-persona se halla borrosa y desfigurada, un hombre que exige la entrega y completa preparación del psicoterapeuta.

Desde las primeras páginas de la obra el autor insiste en un perfecto dominio de la antropología como base y punto de partida de una auténtica psicoterapia.—
TOMÁS MARTÍNEZ.

OVERHAGE, P., *Experiment Menschheit*. Die Steuerung der menschlichen Evolution, Edit. Knecht, Frankfurt am Main 1967, 14 × 22, 463 p.

El hombre actual, alcanzada ya la fase "psicosocial" se prepara para asumir la responsabilidad de dirigir su futuro en régimen de autoevolución.

Paul Overhage, el conocido antropólogo jesuita alemán, toma posición en este libro ante este problema tan complejo con una valentía y un realismo impresionantes. Ha llegado el momento de que el hombre —alcanzada la adultez inicial— asuma conscientemente su papel de director en el proceso evolutivo. Para ello cuenta con una dotación científica en condiciones que Overhage denomina "experimentales".

Son cinco los problemas del futuro inmediato de la humanidad, a los que el

autor presenta un planteamiento y una solución "experimentales": a) Control del crecimiento de población (explosión demográfica, reservas alimenticias, control de natalidad); b) Seguridad sanitaria (lucha contra la enfermedad, nuevas posibilidades, gerontología); c) Mutuo influjo de ambiente y selección (ecología humana y selección genética); d) Variación genética (el código genético, diferencias ontogenéticas, cultivo celular y embriogénesis) y e) Perfeccionamiento intelectual (subida del nivel intelectual, investigación cerebral humana, cibernética y hombre). El libro se cierra con un amplio y selecto índice bibliográfico y un breve vocabulario explicativo.

Es preciso tener en cuenta que el libro tiene un enfoque exclusivamente socio-antropológico. A los teólogos y moralistas queda reservada la misión de plantearse y solucionar con igual valentía y realismo los problemas enteramente nuevos que presenta esta fase de la humanidad que estamos iniciando.—J. RUBIO.

PIAGET, J. - INHELDER, B., *Psicología del niño*. Ver. cast., Edit. Morata, Madrid 1969, 14 × 22, 158 p.

Jean Piaget, una de las figuras señeras de la psicología infantil desde hace cuarenta años, y su fiel colaborador Bärbel Inhelder, nos ofrecen en esta obra una síntesis comprensiva de sus investigaciones sobre el desarrollo cognoscitivo del niño desde la infancia a la adolescencia. No hace falta decir que este sumario refleja fielmente el pensamiento piagetiano, en su madurez actual, y constituye, por lo mismo, la mejor introducción a Piaget, tanto para el iniciado como para el estudiante o simple aficionado.

El resumen se estructura en cinco capítulos, que estudian respectivamente "el nivel senso-motor", "el desarrollo de las percepciones", "la función semiótica o simbólica", "las operaciones concretas del pensamiento y las relaciones inter-individuales" y "el preadolescente y las operaciones proporcionales". Una conclusión sobre los factores del desarrollo mental cierra la obra.—J. RUBIO.

GUGGENHEIM, F. - GUGGENHEIM, C., *Nuevas fronteras en educación*. Vers. cast., Edit. Morata 1969, 14 × 22, 2 vols., 266 y 312 p.

Haciéndose eco del poderoso impacto que la ciencia y la tecnología, junto con los cambios sociales, han causado en la vida del hombre occidental, el matrimonio Guggenheim ha intentado reunir, en una obra en colaboración de diferentes especialistas, en un cuerpo informativo, las descripciones de las tendencias más significativas, a su juicio, en la educación occidental actual.

En el original, las distintas colaboraciones se agrupan en cuatro secciones: nuevas concepciones didácticas; innovaciones en organización escolar; medios didácticos recientes; cambio social y sus relaciones con la educación. La versión castellana, en dos volúmenes, los divide en "Didáctica especial", que agrupa los trabajos sobre didáctica del lenguaje, enseñanza individualizada, estudios sociales, ciencias, matemáticas y lenguas extranjeras y "Organización escolar y medios didácticos", que recoge los trabajos sobre nuevas técnicas de agrupamiento, "team teaching", escuela n. g., Plan DPP, enseñanza programada, televisión educativa, laboratorio de lengua. Termina con un estudio sobre "la revolución educativa". El traductor y adaptador español, G. G. Mainar, añade dos apéndices de gran interés para España, recogiendo la "Legislación escolar" más reciente e información bibliográfica complementaria.

Teniendo en cuenta las características propias de la situación americana, esta obra presenta un indudable interés para cuantos se preocupan por el futuro de la educación y permite establecer una comparación significativa con nuestro "libro blanco".—J. RUBIO.

MARTINDALE, *La teoría sociológica: naturaleza y escuelas*, Edit. Aguilar, Madrid 1968, 22 × 15, 655 p.

El título de este libro responde plenamente a su contenido.

Prescindiendo de alguna afirmación que debe ser examinada con cautela, Martindale expone la historia del pensamiento sociológico sin pretender dar una ideología, que es "un sistema de ideas concebido para servir en la práctica más que para promover la comprensión" (p. 175), sino una teoría amasada en el análisis de los ambientes filosóficos, científicos y psicológicos que pudieron repercutir en todo intento de las distintas exposiciones sociológicas. Procura en último término tras una exposición didáctica muy aceptable aunque difícil, un ensamblaje estructurado de toda la materia.

Con toda esta manera de exponer el libro, consigue Martindale estudiar las escuelas de manera profunda al basar su investigación en los pensadores tanto filósofos como psicólogos que sobre todo en el siglo pasado y primeros de éste, han hecho nacer las diferentes escuelas sociológicas.—R. PANIAGUA.

DONOVAN, G., *The Vatican Council II - Its Challenge to Education*. The Catholic University America Press (june 13-24, 1966), Washington D. C. 20.017, 21,5 × 14, 182 p.

Al hojear pausadamente este librito entresacado de las conferencias respaldadas por la alta solvencia de los personajes bien conocidos en América del Norte, uno no puede por menos de quedar ampliamente informado sobre la urgencia de los problemas que hoy día no se pueden ignorar —la Educación—. Bien, este puede catalogarse como el mejor intento para enfrentarnos cara a cara con los problemas planteados a la luz del Concilio Vaticano II.

Ahora bien, la intención de estas líneas es muy sencilla: dar a conocer al lector, especialmente a los educadores dentro de lo posible, el panorama general de la problemática y los puntos donde se pueden encontrar. Sus objetos principales son los siguientes: subrayar y determinar cómo las normas del Vaticano II se pueden llevar a cabo en cuanto se trate de la Educación Católica; establecer unas prioridades para su atención inmediata; y exigir temas para ser asiduamente investigados. En cuanto a su objeto secundario, esta obra fue compilada por el autor para servir como guía a las personas de todos los niveles educacionales: elemental o primaria, secundaria y sobre todo para los administradores, superiores y profesores.

Se divide este tratado en los siguientes temas fundamentales elaborados a lo largo de tantas conferencias por las personas competentes en el campo: El Vaticano II y su enfrentamiento con la Educación encabeza este tema principal; luego, Justicia en la Ayuda Federal después del Vaticano II que trata del Decreto de la Educación Cristiana, del Apostolado del laico, del Ecumenismo en las escuelas públicas, de la Relación de la Iglesia con las Religiones no-cristianas y de la libertad religiosa. 2. Los Estudiantes de la etapa post-conciliar que parte de la noción de persona (¿qué se entiende por persona en cuanto se refiera a los jóvenes?), de la libertad personal, de la crisis de la fe en los jóvenes, y de la participación de los jóvenes en la acción social y como constituyentes de la nueva cultura. En una palabra, cómo se pueden llevar a cabo las normas del Vaticano II a los jóvenes de hoy. 3. Renovación y los profesores religiosos —el sistema de la educación, hay que cambiarlo?—; diálogo mutuo entre los profesores y estudiantes. 4) La educación Católica en Transición —¿educación para todos, pobres y ricos?—; los padres católicos —¿obligación moral?—; los profesores con relación con los padres y co-operación interinstitucional —católicos y no-católicos y no-cristianos. 5. Escuelas parroquiales como la contestación inmediata de la problemática —el papel importante que desempeña. 6. La Iglesia en el mundo de hoy —¿cuál es el papel que va a jugar?

Sin embargo, a pesar de la exposición esmerada de estos temas, queda aún mucho que investigar y necesita más profundo estudio sobre los aspectos que encierran la educación: la preparación adecuada y asidua de los laicos para la administración de las escuelas católicas y la necesidad de la enseñanza religiosa por las personas bien preparadas; y la colegialidad entre la administración, profesores y estudiantes, más explícitamente los derechos de los mismos. De todas formas, podemos ponderar la presentación de la obra, perfectamente atendida en todos sus aspectos respecto a la educación. Tampoco le falta bibliografía para un estudio profundo sobre el tema.—TOMMY A. CALVO.

VENDRYES, P., *Determinismo y autonomía*, Edit. Grijalbo, Barcelona 1969, 19 × 12, 197 p.

El autor comienza su prólogo con estas significativas palabras: "Podría parecer que el problema de las relaciones entre las ideas de determinismo y autonomía pertenece a la filosofía, y su solución, por consiguiente, depende de las convicciones personales". Ello nos quiere decir que el autor va a introducirse en el mundo fisicoquímico, dejando a un lado el filosófico, para desde ese mundo fisicoquímico, teniendo en cuenta la complejización de los seres que evolucionan y que esta complejización instaura el tele o neofinalismo en biología, analizar estos fenómenos de determinismo y autonomía en los seres vivos. De este modo la biología y psicología avanzan, aprovechándose del mundo experimental, hacia una fenomenología abstracta. Vendryes trata de recorrer el camino que hay desde la filosofía a la ciencia, llegando a transformar la relación entre determinismo y autonomía de filosófica en científica.

Podremos no estar de acuerdo con muchos de sus puntos. Sin embargo no podemos menos de reconocer sus méritos antropológicos y esperamos que la discusión, sobre todo en lo referente a la explicación probabilista, nos dé más luces para comprender este grave problema que ha preocupado a la mayor parte de los filósofos.—DEOGRACIAS.

RIEDMATTEN, H. de, *Die Völkergemeinschaft*, Edit. Bachem Köln 1969, 11 × 19, 110 p.

Gustosamente seguimos presentando las obras que Bachem Verlag está dedicando a comentar los temas fundamentales de la Constitución Pastoral "Gaudium et Spes". El que hoy nos ocupa hace el número 10 de la colección. Conocidísima es la figura de De Riedmatten. Sólo el autor, en calidad de perito conciliar, su participación en los trabajos del Vaticano II, sus relevantes cargos de observador de la Santa Sede en las Conferencias Internacionales, director de la misión permanente de la Santa Sede en la ONU, secretario general de la Comisión Pontificia para Cuestiones Familiares, de los pueblos y regulación de nacimientos, y perito en temas de guerra y paz, la sola figura del autor —decimos— avala la competencia e interés del libro.

Conocido es también el ambiente de internacionalización que hoy existe en la mayoría, y las necesidades cruciales de algunos países mientras otros nadan en abundancia. La relación entre las naciones, el desarrollo a un nivel internacional, las recíprocas ayudas, el problema demográfico, la conciencia y actuación cristianas en la ayuda internacional, así como la presencia de la Iglesia y de los cristianos en la comunidad internacional son temas que Riedmatten aborda con gran maestría. Los temas comentados, es obvio, abarcan respectivamente los números 83-90 de la Constitución Pastoral. Esperamos con inquietud los pocos volúmenes que faltan para completar la colección.—I. RAMOS.

NARDONE, R. M., *Mendel Centenary: Genetics, Development and Evolution*, Editorial C. U. of Am. Press, Washington, D. C., 1968, 174 p.

A fin de dar digno homenaje al gran botánico, el agustino Gregorio Mendel, en el primer centenario de la presentación y consecuente publicación de sus estudios y descubrimientos trascendentales de las leyes de la herencia genética, se celebró un symposium en la Universidad Católica de América en el que disertaron siete destacados profesores de biología, en particular de la rama de genética, procedentes de varias universidades norteamericanas.

El presente volumen nos testimonia del éxito de aquella reunión de biólogos; en él se reproducen las disertaciones de los profesores participantes, siete en total, más unos diagramas y copias fotográficas de zymogramas que ocupan unas 50 páginas; todo ciertamente servirá para apreciar mejor los artículos. Tratan de la relación de la genética con la biología progresiva y evolutiva, tema de mayor interés, hoy por hoy, para la genética contemporánea. Conforme con

	Págs.
JURGEN SCHULTZ, J., <i>Jesús y el tiempo</i>	163
LAMPARTER, H., <i>Zum Wächter bestellt. Der Prophet Hasekiel</i>	398
LEON DUFOUR, X., <i>Estudios de Evangelio</i>	582-583
LOHFINK, N., <i>Die Bibelauslegung im Wandel. Ein Exeget ortet seine Wissenschaft</i>	165
LORETZ, O., <i>Schöpfung und Mythos</i>	396-397
LYS, D., <i>Le plus beau chant de la création. Commentaire du Cantique des Cantiques</i>	399
MARXSEN, W., <i>Die Auferstehung Jesu von Nazareth</i>	162-163
McKENZIE, J. L., <i>Espíritu y mundo del Antiguo Testamento</i>	395-396
MICHAELI, F., <i>Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie</i>	156
MICHEL, J., <i>Die Katholischen Briefe</i>	158
MOLITOR, J., <i>Grundbegriffe der Jesusüberlieferung im Lichte ihrer orientalischen Sprachgeschichte</i>	403-404
NEILL, S., <i>La interpretación del Nuevo Testamento</i>	163-164
NEUGEBAUER, F., <i>Die Entstehung des Johannesevangeliums</i>	404
PESCH, R., <i>Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13</i>	400-401
POTTERIE, I. de la, <i>De Jésus aux Evangiles. Tradition et Rédaction dans les Evangiles synoptiques</i>	160-161
RIGAUX, B., <i>Testimonianza del Vangelo di Marco</i>	583
ROCHE, J., <i>Saint Jean. Scènes et personnages</i>	405
SCHELKLE, K. H., <i>Theologie des Neuen Testaments, I: Schöpfung, Welt-Zeit-Mensch</i>	169
SCHIERSE, F. J., <i>Was hat di Kirche mit Jesus zu tun?</i>	585
SCHWY, G., <i>Weg ins Neue Testament. Kommentar und Material: II. Johannes. Apostelgeschichte</i>	159
SCHMID, H., <i>Mose. Überlieferung und Geschichte</i>	397
SCHMID, J., <i>El Evangelio según San Lucas</i>	161-162
SCHNACKENBURG, R., <i>Présent et futur</i>	406
SCHREINER, J., <i>Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik. Eine Einführung</i>	581
SCHUTZ, FR., <i>Der leidende Christus. Die angetohtene Gemeinde und das Christus kerigma der lukanischen Schriften</i>	582
STROBEL, A., <i>Erkenntnis und Bekenntnis der Sünde in neutestamentlicher Zeit</i>	404
TRILLING, W., <i>Christus Verkündigung in den synoptischen Evangelien</i>	585
VARIOS, <i>Que dites-vous du Christ?</i>	404-405
—, <i>Le message de Jésus et l'interprétation moderne</i>	405-406
WALTER, E., <i>Der erste Brief an die Korinther</i>	403
WELLHAUSEN, J., <i>Grundrisse zum Alttestament</i>	153-154
—, <i>La Génesis. La Bible de Jérusalem</i>	166
—, <i>Nuevo Testamento (versión ecuménica)</i>	163
—, <i>Schriften der Bibel literaturgeschichtlich geordnet, I, Vom Thronfolgebuch bis zur Priesterschrift</i>	155-156
—, <i>The Cambridge History of the Bible</i>	395
—, <i>Le livre de l'Exode</i>	398
—, <i>Judentum. Urchristentum Kirche</i>	400
—, <i>Evangelische Kommentare</i>	399

CIENCIAS TEOLOGICO-DOGMATICAS

AUGUSTIN, W., <i>Diskution zu Bishop Robinson "Gott ist anders"</i>	172
BALTHASAR, H. U. von, <i>Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung</i>	590-591
BERKOUWER, G.-C., <i>Das Konzil und die neue Katholische Theologie</i>	169

	Págs.
BETHGE, E., <i>Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie</i>	174-175
—, <i>Dietrich Bonhoeffer. Vie, Pensée, Temoignage</i>	589
BONHOEFFER, D., <i>El precio de la gracia</i>	409
—, <i>Widerstand und Erpebung</i>	177
—, <i>Gesammelte Schriften</i>	175-177
BORNKAMM, G., <i>Gesammelte Aufsätze, B. III. Geschichte und Glau- be, I Teil</i>	168
BOUYER, L., <i>La Eucaristia</i>	591
—, <i>Diccionario de teología</i>	412
BRANDT, W., <i>Der heilige Geist und die Kirche bei Schleiermacher.</i>	416-417
BUREN, P. M. van: <i>Reden von Gott in der Sprache der Welt</i>	172
BÜSSER, F., <i>Das Katholische Zwinglibild, von der Reformation bis zur Gegenwart</i>	174
CANTINAT, L., <i>Saint Paul et l'Eglise</i>	406-407
CAZELLES, H., <i>Naissance de l'Eglise. Secte juive rejetée?</i>	410
CHOPIN, C., <i>El Verbo encarnado y Redentor</i>	419
COTTIER, G., <i>Chretiens et marxistes</i>	407
CULLMAN, O., <i>Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten</i>	171
DE FINANCE, LOTZ. <i>Psicología del ateísmo</i>	418-419
ERNST, J., <i>Die eschatologischen Gependspieler in den Schriften des N. Testaments</i>	170
FINN, T. M., <i>The Liturgy of Baptism in the Baptismol Instruc- tions of St. John Chrysostom</i>	591-592
FISCHER, H., <i>Die Geburt der westlichen Zivilisation. Aus der Geist des romanischen Mönchtums</i>	417
FRIES, H., <i>La Iglesia en diálogo y encuentro</i>	593-594
FOTHERGILL, P. G., <i>Evolution und christlicher Glaube</i>	590
GANOCZY, A., <i>Calvin et Vatican II</i>	410-411
GENUYT, F. M., <i>El misterio de Dios</i>	412-413
GERKEN, A., <i>Offenbarung und Transzendenzerfahrung</i>	415
HAAS, I., <i>Heute ist es anders</i>	415
HAMILTON, W., <i>La nueva esencia del cristianismo</i>	416
HAMMAN, A., <i>Guía práctica de los Padres de la Iglesia</i>	592
HEDINGER, U., <i>Hoffnung zwischen Kreuz un Reich</i>	169
HIRSCHBERGER, J.; DENINGER, J. G., <i>Hombre, Dios, Revelación</i> ...	178
KASPER, W., <i>Unidad y pluralidad en teología. Los métodos dog- máticos</i>	592
KÜNG, H., <i>La Iglesia</i>	413
LAURENTIN, R., <i>¿Ha muerto Dios?</i>	418
LECUYER, J., <i>El Sacrificio de la Nueva Alianza</i>	414
LEUBA, J. L., <i>A la découverte de l'espace oecumenique</i>	420
MALEVEZ, L., <i>Pour une théologie de la foi</i>	593
MAYER, P. C., <i>Die Zeichnen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus</i>	594
MAYER, R., <i>Christus Wirklichkeit. Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie D. Bonhoeffers</i>	589
MIET, D., <i>Die Einheit von vita activa und vita complativa, in der deutschen Predigten und Traktaten Meister Echarts und bei Johannes Tauler</i>	173
MILDENBERGER, Fr., <i>Theologie für die Zeit</i>	168-169
MÜCHER, G., <i>Fe y educación</i>	592-593
OBERG, E., <i>Amphilochii Iconensis Iambi ad Seleucum</i>	586-587
RHYMES, D., <i>La oración en la ciudad secular</i>	409-410
RICHARD, R. L., <i>Teología de la secularización</i>	408-409
RIDEAU, E., <i>El pensamiento de Teilhard de Chardin</i>	178
ROSENKRANZ, G., <i>Der christliche Glaube angesichts der Weltreli- gionen</i>	174

	Págs.
SCHAEFER, R., <i>Ritschl</i>	170
SCHIFFERS, N., <i>Fragen der Phisick an die Theologie</i>	415
SCHILLEBEECKX, E., <i>La presencia de Cristo en la Eucaristia</i>	413
—, <i>Dios y el hombre</i>	178
SCHREUDER, O., <i>Revolution in der Kirche?</i>	591
SCHULTZ, H. J., <i>Wer ist das eigentlich Gott?</i>	417
SCHWARZ, R., <i>Vorgeshichte der reformatorischen Busstheologie</i> ...	171-172
TANNEHILL, R. C., <i>Dying and rising with Christus</i>	420
THIELICKE, H., <i>Der evangelische Galube. Grundzüge der Dogmatik.</i> <i>I Band. Prolegomena</i>	586
VACA, C., <i>Unidos en Cristo</i>	173-174
VANDENBROUCKE, F., <i>Moines: Pourquoi?</i>	177
VARIOS, <i>La muerte de Dios</i>	407
—, <i>Teólogos protestantes contemporáneos</i>	409
—, <i>Avenir de la théologie</i>	411
—, <i>El único pueblo de Dios</i>	411-412
—, <i>Kontexte</i>	415
—, <i>Mesa redonda. Sobre el ateismo</i>	416
—, <i>Die Antworten der Theologen</i>	420
VISSERT HOOFT, W. A., <i>Die ganze Kirche für die ganze Welt.</i> <i>Band I</i>	172-173
WALDMANN, G., <i>Christliches Glauben und christliche Glaubenslosigkeit</i>	167
WERNSDÖRFER, Th., <i>Die entfremdete Welt. Eine untersuchung zur Theologie Paul Tillichs</i>	170
WETH, R., <i>Gott in Jesus</i>	167
—, <i>Manual de teología como historia de la salvación</i>	418
—, <i>Mysterium salutis. Grundris heilgeschichtlicher Dogmatik.</i> <i>3-2 Band. Das Christusereignis</i>	588-589
—, <i>Luther für Katholischen</i>	587-588
—, <i>Calwer Predigten</i>	587

CIENCIAS MORALES Y DERECHO CANONICO

ALSTEENS, A., <i>Dialogue et sexualité</i>	598
BAELEN, L. van, <i>Morale du développement. Le problème des pays en voie de développement</i>	186
BAELEN, L. van, <i>Morale du développement. Le problème des pays</i>	187
BARILIER, R., <i>Amour et société érotique</i>	427
BISSONNIER, H., <i>Psychopédagogie de la conscience morale</i>	427
BLANQUART, BEIRNAERT y otros, <i>A la recherche d'une théologie de la violence</i>	422
CASSOLA, O., <i>La recezione del Diritto Civile nel Diritto Canonico</i> ...	421
CASTEX, J., <i>Los consejos presbiterales en España</i>	599
CUSCHIERI, A., <i>Morbus mentis in iure matrimoniali canonico</i>	181
DODD, C. H., <i>El Evangelio y la ley de Cristo</i>	602
ECK, M., <i>Sodomía</i>	425
ERMECKE, G., <i>Christliche Politik</i>	422
ESCUADERO, G., <i>Nuevas normas para la formación de los religiosos.</i>	601
FUCHS, J., <i>La moral y la teología moral postconciliar</i>	182-183
GARCÍA CRUZADO, S., <i>Gonzalo García de Villadiego, cronista salmantino del siglo XV</i>	180-181
GEORG, J. E., <i>¿Píldora... o no?</i>	425
HAERING, B., <i>La Ley de Cristo</i>	187
HAGMAIER, G.; GLEASON, R. W., <i>Orientaciones actuales de sicología pastoral</i>	184

	Págs.
HEGGEN, F. J., <i>La penitencia, acontecimiento de salvación</i>	181-182
HERBERT, J., <i>De ieiunio et abstinentia in Ecclesia Byzantina</i>	181
HILDEBRAND, D. von, <i>La encíclica Humanæ Vitæ signo de contradicción</i>	599
HORTELANO, A., <i>Moral responsable. Conciencia. Moral cristiana</i> ...	424
ISRAEL, L., <i>Le médecin face au malade</i>	426
JEAN-NESMY, C., <i>Práctica de la confesión</i>	184-185
JULLIEN, L'HUILIER, ELLUL, <i>Los cristianos y el Estado</i>	600
LAENNEC, <i>Pubertad. Dirección y problemas sexuales de la adolescencia</i>	183
MEIJERS, E. M., <i>Études d'histoire du droit international privé</i> ...	180
MULLER - ECKARD, H., <i>Educación sexual. Fundamentos</i>	185
NOONAN, J. T., <i>Contracepción et mariage</i>	423
ORAISON, M., <i>Una moral para nuestro tiempo</i>	183
PIERRE DE FALCO, <i>Questions disputés ordinaires</i>	180
POSPISCHIL, V. J., <i>Divorcio y nuevo matrimonio</i>	598
RAHNER, K., <i>Reflexiones en torno a la Humanæ Vitæ</i>	187-188
RENARD, Cardenal A. C., <i>Matrimonio, amor, hijos según la doctrina del Concilio y del Postconcilio. Humanæ Vitæ</i>	597-598
RENDU, Dr. et Madame Ch., <i>L'Église nous a-t-elle trompés?</i>	424
ROLIN, C., <i>La femme devant le divorce</i>	422
SANTORI, G., <i>Compendio de sexología</i>	596-597
SCHILLEEBECKX, E., <i>El matrimonio, realidad terrena y misterio de salvación</i>	424
SCHÜLLER, B., <i>Gsetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung</i>	423
SOESTER, N. de, <i>Couple chrétien. Qui es-tu?</i>	597
SWEETING, M., <i>Les Églises et les mariages mixtes</i>	600
TABERA, ANTOÑANA, ESCUDERO, <i>Derecho de los religiosos</i>	601
VALCARCE ALFAYATE, E., <i>La teología moral en la historia de salvación</i>	185-186
VALSECCHI, A., <i>Regulación de los nacimientos</i>	182
VARIOS, <i>La limitación de los nacimientos</i>	187
—, <i>Sessualità e sesologia</i>	186
—, <i>La educación del sentido del pecado en el catecismo</i>	184
—, <i>Anaustia y pecado</i>	426
—, <i>L'Amour hereux</i>	426
WALTER, J. J., <i>Un laïc face a Humanæ Vitæ</i>	596
WOJTYLA, Cardenal K., <i>Amor y responsabilidad</i>	598
ZALBA, M., <i>La regulación de la natalidad</i>	185
ZARRI, A., <i>L'innatience d'Adan. Essai d'ontologie de la sexualité.</i>	186
—, <i>ONU, año XX</i>	602
—, <i>Los derechos humanos</i>	602
—, <i>Dinámica jurídica postconciliar</i>	599-600
—, <i>La adaptación y la renovación de la vida religiosa</i>	600

CIENCIAS PASTORALES Y ESPIRITUALIDAD

ALFARO, J., <i>Hacia una teología del progreso humano</i>	615
ANDRÉS, R. de, <i>Oraciones siglo XX</i>	604-605
ANDREU RODRIGO, A., <i>¿Qué es ser cura hoy?</i>	189
ARADILLAS, A., <i>Ante todo esposos</i>	618
ARNOLD, F. X., <i>Teología e historia de la acción pastoral</i>	444
AUMONT, M., <i>Le Pêtre homme du sacré</i>	445
BAGOT, J. P. - D. BRAY, P., <i>Los jóvenes y Dios</i>	439
BARTH, K., <i>La oración</i>	615

	Págs.
BASSO, F., <i>La gran historia de la salvación de los hombres</i>	612
BATTISTA GUZZETTI, G., <i>El hombre ante Dios</i>	193
BERNAGE, B., <i>Savoir vieillir et sourire</i>	446
BERRIGAN, D., <i>Nos tienen por hombres muertos</i>	605
BORROMEO, Sor M. Charles, <i>Las nuevas monjas</i>	439-440
BOULTWOOD, <i>En su luz admirable</i>	448
BOURS, J., <i>Wo ist du, Gott?</i>	428
BOYENS, E., <i>Glauben alle an denselben Gott?</i>	428
BRETAGNE, G. de, <i>Pastoral fundamental</i>	605
BRETON, S., <i>La mística de la pasión</i>	612-613
BRIEN, A., <i>El camino de la fe</i>	432
BRO, B., <i>Feliz el que cree</i>	435
BRUNGS, R., <i>Pueblo sacerdotal</i>	443
CARRASCO, J. G., <i>Ungidos para vivir en la fe. Catequesis de la Confirmación</i>	444
CASTAÑOS, A. - RODRÍGUEZ, G., <i>Oremos al Señor</i>	608
CASTER, M. von, <i>Dios nos habla, I-III</i>	447
CASTRO, F. M. ^a de, <i>La vida religiosa a la luz del Vaticano II</i> ...	191
C. E. E. - S. N. E., <i>Programas de enseñanza religiosa para los ocho cursos de la escuela primaria</i>	438-439
C. E. I., <i>Upsala 1968. Informes. Declaraciones. Alocuciones</i>	437-438
CERTEAU, M. de - ROUSTANG, F., <i>La soledad</i>	610-611
CHENU, M. D., <i>Los cristianos y la acción temporal</i>	411
CORBON, J., <i>Vida cristiana en la Biblia</i>	603
COUDREAU, F., <i>Mundo de los hombres y misterio de salvación</i>	618
CUSKELLY, E. J., <i>Un corazón para conocerte</i>	446
DANIELOU, J., <i>Liturgie und Bibel</i>	429
DANIELQU, J. - JOSSUA, J. P., <i>Cristianismo de masas o de minorías</i> .	616
D'ARCY, M., <i>Cara al pueblo</i>	448
DENTIN, P., <i>Fichas de cultura religiosa</i>	431-432
DHOTEL, J. C., <i>Les origines du catéchisme moderne</i>	606
DIETL, M., <i>Wohin denn, Adam?</i>	603
ELIADE, M. - JÜNGER, E., <i>Antaios, Band IX</i>	619
ESCUADERO, G., <i>Renovación acomodada de la formación para la vida religiosa</i>	434
ESCUADERO, G. - MESA, J. M., <i>La formación de los religiosos</i>	435
ESQUERDA, J., <i>El hombre en el misterio de Cristo</i>	609-610
EVELY, L., <i>La oración del hombre moderno</i>	617
EVOY, J. - O'KEEFE, M., <i>El hombre y la mujer</i>	443
EXELER, A., <i>Esencia y misión de la catequesis</i>	435
FELICI, P., <i>El pecado en Freud</i>	616
FERRER, C. y otros, <i>El agua es bonita y alegre</i>	611-612
FOYER, N. Dame, <i>Sacerdotes para un mundo secular</i>	190
FRAISSE, J. C., <i>Saint Augustin</i>	422-433
FRIEDEN, A. M., <i>Christus-Gebete</i>	616
FUCHS, J., <i>Nach dem Regen</i>	428
DE LA FUENTE, J., <i>No tenemos hijos</i>	618
DUVAL, Cardenal, <i>Seglares, sacerdotes y religiosos en la Iglesia</i> ...	611
GALOT, J., <i>Los religiosos en la Iglesia</i>	191
—, <i>Renovación de la vida consagrada</i>	194
—, <i>La oración, intimidad filial</i>	610
GARANDERIE, A. de la, <i>La valeur de l'ennui</i>	445
GARCÍA CARRASCO, J., <i>La política docente. Estudio a la luz del Vaticano II</i>	620-621
GARCÍA DEL VALLE, C., <i>Jerusalén, un siglo de oro de vida litúrgica</i> .	197
GARCÍA RODRÍGUEZ, S., <i>Biblia para la familia (Los Evangelios)</i> .	435
GARCÍA SALVE, F., <i>Hombrelucha</i>	614
GARRONE, G. M. ^a , <i>Señor, dime tu nombre</i>	604

	Págs.
GAUTHIER, P., <i>El evangelio de la Justicia y los pobres</i>	441-442
GEIGER, L. B., <i>L'expérience humaine du mal</i>	617
GEORGES HUBER, M. T., <i>Laicos y santos a la luz del Vaticano II.</i>	192
GIRARD, R., <i>Prêcher Jésus</i>	195
GODIN, A., <i>La incógnita religiosa del hombre</i>	607
GODOY, J., <i>Creación y catequesis cristiana</i>	443
GONZÁLEZ, A., <i>La oración en la Biblia</i>	189
GRASSI, J. A., <i>Un mundo por ganar</i>	609
GUERRERO, J. M. ^a , <i>¿Se renuevan las religiones?</i>	193
GUICHARD, R., <i>Santidad de las madres</i>	447
HAERING, B., <i>Freunde verkünden</i>	437
—, <i>El mensaje cristiano y la hora presente</i>	188-189
HANSEMANN, J., <i>El mensaje de Cristo en la enseñanza</i>	446
HENRY, A. M., <i>La force de l'Évangile</i>	199
HOFFMANN, F., <i>La Biblia del joven</i>	447-448
HOFINGER, J. - REEDY, J. W., <i>ABC de la catequesis moderna</i>	433
JAGU, A., <i>Horizontes de la persona</i>	444
JEAN - NESMY, C., <i>Práctica de la Misa</i>	200
—, <i>Práctica de la liturgia</i>	198
JEZIERSKI, C., <i>La Eucaristía en la vida de los jóvenes</i>	196
JUNGMANN, J. A., <i>Al servicio de la palabra</i>	444
KARRER, O., <i>La palabra de Jesús ayer y hoy</i>	608
LACAN, M. F., y otros, <i>Mensaje espiritual de los sabios de Israel.</i>	440
LAWRENCE MAKENNA, Sister Mary, <i>Mujeres en la Iglesia</i>	436
LECLERCQ, J., <i>La alegría de envejecer</i>	440-441
LEPLAY, M. y otros, <i>Sacerdotes y pastores</i>	618
LOCATELLI, G., <i>La pastoral de conjunto después del Concilio</i>	620
LÓPEZ, A. M. - ALAUSTRUE, P., <i>Guía didáctica del catecismo escolar,</i> <i>número 1</i>	612
LUBIENSKA, H., <i>La educación del sentido litúrgico</i>	197
—, <i>Práctica de la liturgia</i>	198
LUQUERO, D., <i>Homo Dei (El sacerdote de hoy, de ayer y de</i> <i>siempre)</i>	605
MAERTENS, Th., <i>Iniciación a los niños en la liturgia del domingo</i> <i>(I, II, III)</i>	430
—, <i>La asamblea cristiana</i>	197
MAERTENS, Th. - FRISQUE, J., <i>Guía de la asamblea cristiana. IV.</i>	198
MANARANCHE, A., <i>Al servicio de los hombres</i>	606-607
MAYORCA, J. M., <i>Así creo yo</i>	607
MILDENBERGER, F., <i>Ohne Gott leben vor Gott?</i>	619
MONSEGU, P., <i>El y su Pasión</i>	199
MOSQUERO, M., <i>Ejercicios espirituales para sacerdotes y religiosos.</i>	193
MÜLLER, A., <i>Kirchenreform heute</i>	436
MUZIO, G., <i>Per un nuovo spiritualismo cristiano</i>	195-196
O'NEILL, <i>Celibato sacerdotal y madurez humana</i>	192
PALACIOS LÓPEZ, A., <i>Lo mudable y lo inmutable en la vida de la</i> <i>Iglesia</i>	604
PÁRAMO, S. del, <i>Cultura bíblica y religiosa</i>	603-604
PRONZATO, A., <i>Evangelios molestos</i>	615
RABUT, O., <i>L'expérience religieuse fondamentale</i>	445
RIGA, P., <i>Iglesia y revolución</i>	621
RIVA, S., <i>La Biblia presentada a los niños</i>	608-609
ROQUEPLO, Ph., <i>¿Experiencia del mundo, experiencia de Dios?</i> ...	438
RUBI, S., <i>Primera Comunión. Notas de pastoral catequética</i>	617
SALAZAR, F., <i>Moral matrimonial</i>	618
SAN PABLO DE LA CRUZ, <i>Cartas y diario espiritual</i>	194
SANCHIS-ALVENTOSA, <i>Doce nos orare</i>	200
SANDTNER, H., <i>Trost der Ewigkeit</i>	428

	Págs.
SCHANC, J. P., <i>Los sacramentos en la vida y en el culto</i>	196-197
SCHELKIE, K. H., <i>Anunciar el evangelio</i>	191-192
SCHLETTE, H. R., <i>Cristianos y no cristianos</i>	614
SCHUTZ, R., <i>La regla de Taizé. Unanimidad en el pluralismo</i>	195
SOCORRO, M. ^a LUZ, <i>La adolescente</i>	190
SPIAZZI, R., <i>Teología pastoral didáctica. III: Catequética</i>	606
—, <i>I: Kerigmática. II: Homilética</i>	620
THILS, G., <i>¿Sincretismo o catolicidad?</i>	438
TILLARD, J. M. R., <i>La salvación, misterio de pobreza</i>	431
VARIOS, <i>Die neue Gemeinde</i>	428-429
—, <i>Die Religionen der Süsse und Australiens</i>	427
—, <i>La incredulidad y sus problemas</i>	609
—, <i>En el amor de Dios (tercer libro de vida cristiana)</i>	433-434
—, <i>Las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas.</i>	194-195
—, <i>El canon de la Misa</i>	198
—, <i>El mensaje de la catequesis cristiana</i>	613
—, <i>Nuevo catecismo para adultos. Versión íntegra del catecismo holandés</i>	613-614
—, <i>Un nouveau style d'obeissance</i>	442
—, <i>Croire en Dieu aujourd'hui</i>	440
—, <i>Plan de formación bíblica</i>	200
VELASCO, R., <i>Un católico español se mira en el Concilio</i>	611
VILLAIN, M., <i>Vaticano II y diálogo ecuménico</i>	189-190
VIÑAYO, C. de, <i>Celebraciones bíblico-eucarísticas</i>	198-199
WEBER, G., <i>Manual del segundo libro de vida cristiana</i>	432-433
WILDERS, N. M., <i>La Iglesia en el mundo de mañana</i>	437
XARDEL, P., <i>La flamme qui dévore le berger</i>	441
ZELLER, H., <i>Mensch sein mit Schwierigkeiten</i>	615-616
ZIELINSKI, J., <i>Gott spricht</i>	436
ZOLLER, J. O., <i>Abschied von Hochwürden</i>	427-428
ZULLIGER, H., <i>Horda, Banda, Comunidad</i>	444
—, <i>Apell an die Kirchen der Welt</i>	618-619
VII CONGRESO EUCARÍSTICO NACIONAL DE SEVILLA, <i>La Eucaristía y la comunidad cristiana</i>	432
SEMANA INTERNACIONAL DE CATEQUESIS, <i>Catequesis y promoción humana</i>	608

CIENCIAS FILOSOFICAS

ALEJANDRO, J. M., <i>Gnoseología</i>	632
BALIÑAS, C. A., <i>El pensamiento de Amor Ruibal. Una revisión de la filosofía a la luz de la correlatividad</i>	206
BEAUVOIR, H., <i>El Dios de los sabios y de los pensadores</i>	632-633
BOCHENSKI, I. M., <i>Historia de la lógica formal</i>	201
BOGLIOLO, A., <i>De homine. Philosophia perennis aetati nostrae accommodata ad norman Concilii Vaticani II. I. Structura gnoseologica et ontologica</i>	202
BONIFAZI, D., <i>Filosofía e Cristianesimo</i>	208-209
CHIESA, L., <i>La base del realismo y la crítica neokantiana</i>	203
CHIODI, P., <i>Sartre e il marxismo</i>	629-630
D'AINVAL, Ch., <i>La philosophie de Louis Lavelle</i>	630-631
DOBZHANSKY, T., <i>L'Homme en évolution</i>	203-204
ESBROECK, M. van, <i>Herméneutique, Structuralisme et Exégèse. Essai de Logique Kérigmatique</i>	205
ETCHEVERRY, A., <i>El hombre en el mundo</i>	629
FINDLAY, J. N., <i>La transcendencia de la caverna</i>	627-628
—, <i>La disciplina de la caverna</i>	627

	Págs.
FRANÇOISE SUR, <i>Kierkegaard: Le devenir chrétien</i>	450
FROMM, E., <i>Per una societat sana</i>	207
—, <i>Marx i Freud</i>	207
GARAGORRI, P., <i>Unamuno, Ortega, Zubiri en la filosofía española</i> .	205
GOROSQUIETA, F. J., <i>Ética del desarrollo económico</i>	632
GRISSON, M., <i>Teología natural o Teodicea. Curso de filosofía tomista</i>	202
HEGENGERG, L., <i>Introducción a la filosofía de la ciencia</i>	452
HEIMSOETH, H., <i>Transzendente Dialektik (III)</i>	622
KANT, I., <i>La religión dentro de los límites de la mera razón</i>	624-625
KAUFFMANN, W., <i>Hegel</i>	209
KIERKEGAARD, S., <i>La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado</i>	625-626
LOTZ, J. B., <i>Ich-Du-Wir. Fragen den Menschen</i>	209-210
MARCUSE, H., <i>L'Homme unidimensional</i>	208
—, <i>Eros i civilització</i>	208
—, <i>Eros y civilización</i>	204-205
MENCHACA, J. A., <i>Diccionario bibliográfico de filósofos (fascículo segundo, tercero B)</i>	206
MIETHKE, J., <i>Ockams Weg zur Sozialphilosophie</i>	622-623
MORÓN ARROYO, C., <i>El sistema de Ortega y Gasset</i>	623-624
ONIMUS, J., <i>Pierre Teilhard de Chardin ou la foi monde</i>	451
PINTOS, J. L., <i>El ateísmo del último Sartre</i>	621-622
RABUT, O. A., <i>Le problème de Dieu inscrit dans l'évolution</i>	626-627
RIAZA, F., <i>Teilhard de Chardin y la evolución biológica</i>	624
RUSSELL, B., <i>El conocimiento humano</i>	201-202
SACRISTÁN, M., <i>Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores</i>	449
SANZ CRIADO, CAFARENA, STAEHLIN, <i>El ateísmo moderno</i>	450
SOTELO, I., <i>Sartre y la Razón dialéctica</i>	631
TEILHARD, P., <i>Yo me explico</i>	204
TRESMONTANT, C., <i>Cómo se plantea hoy el problema de la existencia de Dios</i>	628
VARIOS, <i>Homenaje a Bertrand Russell</i>	451
—, <i>Panteísmo, Acción, Omega según Teilhard de Chardin</i>	451
VOLKMANN-SCHLUCH, K. H., <i>Introducción al pensamiento filosófico</i> .	449
WHITEHEAD, A. N., <i>El concepto de naturaleza</i>	626

CIENCIAS PSICOLÓGICAS Y SOCIALES

ARON, R., <i>La lucha de clases</i>	454
ASHBY, W. R., <i>Proyecto para un cerebro</i>	216-217
AVINERI, S., <i>The social and political Thought of Karl Marx</i>	644
BABIN, P., <i>Metodología</i>	213-214
BEALS, R. - HOIJER, H., <i>Introducción a la antropología</i>	217-218
BEREDAY, G., <i>El método comparativo en pedagogía</i>	216
BERGMANN, H., <i>Hacia la personalidad</i>	223
BIRCH y VEROFF, <i>La motivación: estudio de la acción</i>	633
BOTTOME, Ph., <i>Alfred Adler, apóstol de la libertad</i>	224
BRAIDO, P., <i>La teoría dell'Educazione e i suoi Problemi</i>	453
BRISEBOIS, R., <i>Les corrélations en pédagogie et en psychologie</i> ...	216
CASABLANCA, R. M., <i>Socialité et loisirs chez l'enfant</i>	215-216
CASSIERS, L., <i>La psychopathe linquant</i>	224
CASTILLA DEL PINO, C., <i>Dialéctica de la persona, dialéctica de la situación</i>	218
CAUTE, D., <i>El comunismo y los intelectuales franceses</i>	226

	Págs.
CENTRO EUROPEO DELL'EDUCAZIONE, <i>Nuovi colloqui sul l'educazione scientifica</i>	212-213
CLOSKEY, J. - TREFETHEN, F. N., <i>Introducción a la investigación operativa</i>	224
COON, C. S., <i>Las razas humanas actuales</i>	222
COUSINET, <i>Formación del educador</i>	456
CUSSON, G., <i>Pedagogie de l'experience spirituelle personnelle</i>	452-453
DELPPIERRE, G., <i>La depresión nerviosa</i>	634
DESBIENS, J. P., <i>Introductio à un examen philosophique de la psychologie de l'intelligence chez Jean Piaget</i>	218
DIFERNAN, B., <i>Por una juventud optimista</i>	638
—, <i>Por una juventud que piensa</i>	638
DIRKS, W., <i>Konkurrenz der Bildungsangebote</i>	455
DOLORES, Sor. M., <i>Desarrollo de la personalidad en la vida religiosa</i>	633
DONOVAN, G., <i>The Vatican Council II</i>	642
DURÁN, M. A., <i>Nociones de sociología</i>	639-640
ESCHEBACH, U., <i>La mujer, ¿un ser desconcertante?</i>	213
FREUD, S., <i>El chiste y su relación con el inconsciente</i>	634-635
GALL, A. Le, <i>Caracteriología de la infancia y de la adolescencia</i>	454
GEHART, G., <i>Wir werden Eltern</i>	214
GEBSATTEL, V. E. von, <i>Imago hominis. Contribuciones a una antropología de la personalidad</i>	640
GRIEGER, P., <i>Tratado de pedagogía</i>	225
GUGENHEIN, F. y C., <i>Nuevas fronteras en la educación</i>	641
HOCHHEIMER, W., <i>La psicoterapia de C.-G. Jung</i>	634
HOFF, H. - RINGEL, R., <i>Problemas generales de la medicina psicosomática</i>	223
IZQUIERDO MORENO, Q., <i>Convivencias juveniles</i>	636-637
JUNG, C. G., <i>Los complejos y el inconsciente</i>	635
KAHN, H. y otros, <i>Hacia el año 2.000</i>	211
KAPPELER, E., <i>¿Por qué?, preguntan los jóvenes</i>	639
KARRENBERG, Fr., <i>Evangelisches Sociallexicon</i>	219
LABROUSE, E. - ZAZZO, R., <i>Las estructuras y los hombres</i>	635
LACROIX, J., <i>El fracaso</i>	454
LANG, J. L., <i>La infancia inadaptada</i>	637
LEBRET, L. J., <i>Desarrollo. Revolución solidaria</i>	639
LECOMPTE DU NOUY, P., <i>De la ciencia a la fe</i>	222
LEEP, I., <i>Angustias y esperanzas del proletariado</i>	457
LEHNR, G. - KUBE, E., <i>La dinámica del ajuste personal</i>	210
LEVI, S., <i>Problemas del desarrollo</i>	640
MAERZ, F., <i>Introducción a la pedagogía</i>	210-211
MALINOWSKI, B., <i>Crimen y costumbre en la sociedad salvaje</i>	635
MARTINDALE, <i>La teoría sociológica: naturaleza y escuelas</i>	641-642
MELLI, R., <i>Le développement de caractère chez l'enfant</i>	224-225
MERLAUD, A., <i>Realidades humanas y educación cristiana</i>	212
MESSNE, J., <i>Du und der andere. Vom Sinn der menschlichen</i>	456
MOLLER, J., <i>Zum Thema menschein</i>	456
MONNEROT, J., <i>Sociología del comunismo</i>	220-221
MORITZ, H., <i>La familia y sus valores formativos</i>	453
MOUSTAKAS, C. E., <i>El maestro y el niño</i>	219
NARDONE, R. M., <i>Mendel Centenary: Genetics, Developpement and Evolution</i>	643-644
OVERHAGE, P., <i>Experiment Menschheit</i>	640-641
ORAISON, M., <i>Psicología de nuestras relaciones con los demás</i> ..	636
PIAGET, J. - INHLEDER, B., <i>Psicología del niño</i>	641
RANWEZ, P., <i>¿Educan los padres?</i>	212
RICHELLE, M., <i>Pourquoi les psychologues?</i>	455

	Págs.
RIDEAU, E., <i>El pensamiento de Teilhard de Chardin</i>	225
RIEDMATTEN, H. de, <i>Die Völkergemeinschaft</i>	643
RUEFF, J., <i>Visión cuántica del universo</i>	217
SÁNCHEZ LÓPEZ, F., <i>La estructura social</i>	221-222
SAUVY, A., <i>La naturaleza social</i>	219
SCHISHKOFF, G., <i>La masificación dirigida</i>	220
SHACKLE, G., <i>Decisión, orden y tiempo en las actividades humanas.</i>	211
SNYDER, H. I., <i>Contemporary educational psychology</i>	214
STEINMENN, V., <i>Pequeños rebeldes</i>	638
THUN, T., <i>La religión del niño</i>	638
TIERNO GALVÁN, E., <i>Conocimiento y ciencias sociales</i>	220
TOVAR, A., <i>Universidad y educación de masas</i>	214-215
USCATESCU, G., <i>Proceso del humanismo</i>	222
VAN KAAM, A., <i>Religion et personnalité</i>	215
—, <i>Encuentro e integración</i>	634
VARIOS, <i>La criminologie clinique</i>	224
VENDRYES, P., <i>Determinismo y autonomía</i>	643
WALQUER y McKEACHIE, <i>El primer curso de psicología: objetivos y métodos</i>	211-212
WILDLOCHER, D., <i>El psicodrama del niño</i>	637
WILLY, A. - JAMONT, C., <i>Enigmas de la sexualidad</i>	635-636
WOLBERG, L. R., <i>Psicoterapia breve</i>	222-223
ZULLIGER, H., <i>La angustia de nuestros niños</i>	457

VARIOS

AUGER, P., <i>El hombre microscópico</i>	647-648
BURRUS, E. J., <i>The writings of Alfonso de la Vera Cruz</i>	458
CAMPELO, M. M. ^a , <i>La inquietud, esa postura humana</i>	463
CARAFFA, F., <i>Vallepietra dalle origini alla fine del secolo XIX.</i> <i>Con una appendice sul Santuario della Santissima Trinità sul Monte Autore</i>	458
CARO BAROJA, J., <i>El Señor Inquisidor y otras vidas por oficio</i> ...	230
CASTELLI, F., <i>La literatura de la inquietud</i>	227
CASTILLO, H., <i>Estudios críticos sobre el modernismo</i>	463
DÍAZ-PLAJA, L., <i>Soliloquio y Coloquio</i>	230-231
DUBARLE, D., <i>La civilisation et l'atome</i>	227-228
DVORNIK, F., <i>Bizancio y el Primado Romano</i>	458
ELIADE, M., <i>Mefistófeles y el Andrógino</i>	648
FREUD, S., <i>Autobiografía</i>	646
GILL, J., <i>Konstanz und Basel-Florenz</i>	460
GRENZMANN, W., <i>Problemas y figuras de la literatura contempo- ránea</i>	462
GUISSARD, L., <i>Littérature et pensée chrétienne</i>	645-646
HOLTHUSEN, H. E., <i>Rainer Maria Rilke</i>	228
JAROSLAW, W., <i>La poesía existencial de Dámaso Alonso</i>	462
JOLIF, J. V., <i>Comprender al hombre</i>	647
JOUSSAIN, A., <i>¿El espiritualismo en los límites de la ciencia?</i> ...	645
KAISER, Chr., <i>Stimmen aus der Kirche der CSSR</i>	461
KELLER, W., <i>Historia del pueblo judío. Desde la destrucción del templo al nuevo Estado de Israel</i>	459
LEDESMA RAMOS, R., <i>¿Fascismo en España?</i>	226
MAUCUER, M., <i>Gide, l'indécision passionnée</i>	648
Mc LAUGHLIN, M. R., <i>Religious education and the State: Demo- cracy finds a way</i>	644-645
MOELLER, Ch., <i>Literatura del siglo XX y Cristianismo (t. IV)</i> ...	227

	Págs.
NICK, D., <i>Israel gestern und heute</i>	230
OSBORN, R., <i>Marxismo y psicoanálisis</i>	231
POCH, J., <i>El fundador de las Escuelas Pías en la Historia Eclesiástica de la Corona de Aragón</i>	231-232
RADHAKRISHNAN, S., <i>La religión y el futuro del hombre</i>	646-647
—, <i>La concepción hindú de la vida</i>	646
SÁNCHEZ BARBUDO, A., <i>Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado</i>	647
SIEGMUND, G., <i>Buddhismus und Christentum</i>	229
SACHNO, H. von, <i>Literatura soviética posterior a Stalin</i>	228
TOULAT, J., <i>Espérance en Amérique du Sud</i>	461
VARIOS, <i>Varieties of Political Theory</i>	229-230
VARIOS, <i>La aparición de la vida y del hombre</i>	647
WAUTHIER, C., <i>El Africa de los africanos</i>	228-229
—, <i>Documentazione Ritiana Antica</i>	460

Colección «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- J. MORÁN, *La teoría del conocimiento en San Agustín. Enchiridion sistemático de su doctrina*. Valladolid 1961.
- J. MORÁN, *El hombre frente a Dios. Proceso humano de la ascensión a Dios según San Agustín*. Valladolid 1963.
- M. MENÉNDEZ, *El culto litúrgico de la Virgen en la Orden de San Agustín*. Valladolid 1964.
- J. MORÁN, *El equilibrio, ideal de la vida monástica en San Agustín*. Valladolid 1964.
- M. MERINO, *Agustinos evangelizadores en Filipinas*. Madrid 1965.
- H. ANDRÉS, *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana*. Valladolid 1965.
- I. ARAMBURU, *Las primitivas Constituciones de los Agustinos*. Valladolid 1966.
- F. CAMPO, *Filosofía del derecho según San Agustín*. Valladolid 1966.
- J. MORÁN, *Toma y lee*. Valladolid 1966.
- L. CILLERUELO, *El Monacato en San Agustín*. 2.^a edic. Valladolid 1966.
- C. GÓMEZ DE CEA, *Exigencias personales en la noética agustiniana*. Madrid 1966.
- M. DE LA PINTA LLORENTE, *Crítica y humanismo*. Madrid 1966.
- J. MORÁN, *Sellados para la santidad. Comentario teológico-agustiniano al decreto Perfectae Caritatis del Concilio Vaticano II*. Valladolid 1967.
- J. MORÁN, *Esto es absurdo*. Valladolid 1967.
- H. ANDRÉS, *Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa*. Valladolid 1968.
- J. MORÁN, *La juventud nos despierta*. Valladolid 1969.