

ESTUDIO AGUSTINIANO

Antes "Archivo Teológico Agustiniiano"



Vol. III

Fasc. II

MAYO - AGOSTO
1968

SUMARIO

	PÁGS.
ARTICULOS	
HELIODORO ANDRÉS, O. S. A., <i>Ejercicio de la autoridad (Decreto "Perfectae Caritatis" n.º 14)</i>	219
LUIS ARIAS, O. S. A., <i>La Eucaristía, signo de la unidad de la Iglesia (Doctrina de San Agustín)</i>	319
JOSÉ MORÁN, O. S. A., <i>Un Dios para demócratas</i>	341
TEXTOS Y GLOSAS	
JOSÉ RUBIO, O. S. A., <i>Martín Buber, un pensador para nuestro tiempo</i>	367
CARLOS GONZÁLEZ, O. S. A., <i>Informe sobre la situación de los Estudios Eclesiásticos en Venezuela</i>	377
ANDRÉS G. NIÑO, O. S. A., <i>In memoriam: M. Luther King</i>	382
LIBROS	385

ESTUDIO AGUSTINIANO

Antes "Archivo Teológico Agustiniiano"



DIRECTOR : P. L. Cilleruelo.

SECRETARIO : P. Z. Herrero.

ADMINISTRADOR : P. J. Rubio.

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. 413-1967

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

Ejercicio de la autoridad

(Decreto «*Perfectas Caritatis*», n.º 14)

II

I. RESPETO A LA PERSONA

“Gobiernen a sus súbditos como a hijos de Dios y con respeto para la persona humana, promoviendo su subordinación voluntaria”.

“GOBIERNEN A SUS SÚBDITOS COMO A HIJOS DE DIOS”.—Con estas palabras el Concilio pone de relieve un motivo o principio sobrenatural de respeto a la persona del religioso: ha sido elevado al orden sobrenatural, se ha consagrado enteramente a Dios mediante la profesión de los consejos evangélicos, es hijo de Dios.

El superior, por tanto, debe gobernar a sus súbditos como a hijos de Dios, que van creciendo, desarrollando su personalidad, configurándose con Cristo según las exigencias de su filiación divina, no con espíritu de temor y servidumbre, sino con el espíritu de confianza y de amor que les da la seguridad de saber que tienen por padre al Padre celestial.

Aunque la coincidencia pueda considerarse totalmente casual, es importante hacer resaltar, como se ha hecho, que la palabra usada aquí por el Concilio para designar a los religiosos sometidos al superior: *súbditos*, es la misma empleada por San Lucas para describir la actitud de Jesús durante su vida privada en Nazaret: “erat *subditus* illis” (2, 51). Esta sumisión del Hijo de Dios encarnado se presenta como modelo de la sumisión de los religiosos, a título de “hijos de Dios”. Y el Evangelista nos dice que esa sumisión iba acompañada de un desarrollo integral y progresivo: “Jesús crecía en sabiduría, edad y gracia ante Dios y ante los hombres” (2, 52). La autoridad de José y María favoreció ese crecimiento, al mismo tiempo que respetaba la misteriosa personalidad del Niño ⁸².

⁸² Cfr. J. GALOT, *Renovación de la vida religiosa*, Bilbao 1967, 98.

Esta afirmación del Concilio es una norma luminosa y orientadora para los superiores en el ejercicio de la autoridad.

Sepan que los religiosos les están sometidos como hijos, no como suyos, por mucho contenido espiritual que se dé aquí a la expresión, sino como "hijos de Dios". Por tanto, con el amor paternal de Dios han de gobernarlos, no con un amor paternal o maternal meramente humano, al que ha renunciado y sigue renunciando todo superior religioso. Es una llamada más a la manifestación del amor de Dios hacia los subordinados y un aviso a evitar el paternalismo y maternalismo, que reducen las personas consagradas a un estado infantil.

Con su autoridad deben los superiores favorecer el desarrollo de la gracia por el respeto de cada personalidad, en la que debe madurar una filiación divina. Lejos de fomentar el infantilismo, se trata de hacer crecer hasta la plenitud de Cristo. "En las comunidades religiosas, escribe J. Galot⁸³, sobre todo en las comunidades femeninas, una autoridad demasiado invasora ha reducido a veces las personas consagradas a un estado infantil. La religiosa era educada para comportarse con las superiores como un niño con su madre, en una dependencia que se consideraba como perfección de la obediencia, pero que en realidad debilitaba y ahogaba la personalidad... Lo que contradice el desarrollo personal no es conforme a la ley del Evangelio y no se puede justificar mediante consideraciones sobre el voto de obediencia".

La orientación sobrenatural, que debe dar el superior religioso al ejercicio de su autoridad, reclama de él la fortaleza necesaria para exigir que esos "hijos de Dios" avancen por los caminos de la gracia y de la perfección y no permitir que descendan a mentalidades y conductas naturalistas tan peligrosas para la vida religiosa. Pero, al mismo tiempo, dicha fortaleza debe compaginarse con el reconocimiento y el respeto a la fisonomía particular que la gracia confiere a cada persona, es decir, el superior debe valorar los carismas subjetivos de cada uno de sus súbditos. Aunque el superior es representante de Dios e intérprete de su voluntad, no debe caer en la presunción de pensar que Dios no pueda comunicarse directamente con sus hijos. En el fondo se trata de respetar la acción de Dios, del respeto a Dios mismo, fundamento del respeto debido a los "hijos de Dios"⁸⁴.

⁸³ *Animatrice de communauté*, Paris 1967, 120.

⁸⁴ En la última obra citada, p. 124-125, hablando del respeto al carisma personal se hacen algunas observaciones sobre tres puntos: a) *camino espiritual*,

Como base de estas consideraciones será útil al superior recordar que la Iglesia ofrece dos aspectos: exterior e interior. El primero es la estructura jerárquica visible, que se funda en el poder de gobernar conferido por Cristo a los Apóstoles, y que dimana de la naturaleza de una sociedad visible y perfecta; es esencialmente temporal y va encuadrado en un marco jurídico. El segundo es la unión de los fieles con Cristo por el Espíritu, unión invisible y al mismo tiempo eterna, pues consiste en la posesión del mejor de los carismas: la caridad. Exteriormente hay una jerarquía de autoridad, interiormente existe una jerarquía de caridad. Ambas jerarquías no coinciden necesariamente.

Ahora bien, el cargo de superior pertenece al aspecto externo de la Iglesia, la perfección de cada uno en la caridad pertenece a su estructura interior; y así, mientras que un superior se encuentra más elevado en el marco visible de la comunidad, sus religiosos pueden ocupar una posición más alta en el campo interior de la caridad. Por tanto, se requiere en la práctica un delicado equilibrio hecho de respeto mutuo: en tanto que el súbdito debe reconocer la autoridad pública de Cristo en el superior, éste deberá reverenciar la autoridad invisible del Espíritu de Dios presente en sus hermanos y tomar conciencia de ello.

“Es voluntad de Dios —podemos concluir con el P. Orsy— que cada uno de sus hijos sea un reflejo de su gloria de una manera absolutamente única. Por eso el superior debe cuidar que los dones particulares de gracia acordados a cada persona sean desarrollados, exactamente como su propia gracia debe también desarrollarse. Toda tentativa de uniformar las devociones y las actitudes más allá de lo que constituye la herencia común del Instituto perjudica a la comunidad”⁸⁵.

que debe respetar el superior, pues cada uno tiene su manera propia de vivir la intimidad con Dios, de orar, de amar al prójimo acentuando uno u otro de los aspectos de la caridad. Estas diversas orientaciones individuales contribuyen al enriquecimiento de la comunidad. b) *Vocación*, que puede aparecer comprometida ante un carácter difícil o un estado de crisis acompañado de infidelidades; ante lo cual, sin embargo, no pensará fácilmente el superior en una ausencia de vocación, especialmente cuando el religioso está consagrado a Dios desde hace años. c) *Carisma apostólico*, que procurará captar y reconocer el superior, dando a cada uno el oficio que esté más de acuerdo con sus disposiciones personales profundas o permitiendo, en cuanto sea posible, seguir un carisma especial, por ejemplo, en actividades secundarias anejas al cargo principal, como una obra de caridad o asistencia al lado de la dedicación a la enseñanza.

⁸⁵ “L'autorité dans la vie religieuse”: *Vie Consacrée* n.º 4 (1967) 215. Añade el autor que para crecer en la vida espiritual hay que contar con faltas y errores. “Hombres y mujeres no entran en religión porque son perfectos, sino porque quisieran que su amor de Dios llegase a su madurez. Ahora, todo caminar de una persona hacia su crecimiento y desarrollo va unida a jaques y faltas. Si se crea un clima en el que el más pequeño paso en falso da ocasión a repro-

El superior es el instrumento del encuentro entre Dios y los súbditos en el amor y ha de convertirse en signo, en "sacramento" de este encuentro. Podrá cumplir esta misión si, al mismo tiempo, siente también un gran respeto para consigo mismo y la propia misión. De tal manera se halla en constante contacto con el misterio de la obra de Dios en sus hijos, que podríamos decir con un autor moderno⁸⁶: *superior es el que "respetar"*, pues difícilmente hallaríamos otra palabra que resuma más acertadamente la postura de un superior.

"GOBIERNEN A SUS SÚBDITOS... CON RESPETO A LA PERSONA HUMANA".— Aun prescindiendo del orden sobrenatural, es evidente que la persona humana merece un respeto. Y cuando se habla del respeto debido a la persona humana por la autoridad, como en el caso presente, no es posible detenerse en un respeto, que podríamos llamar distanciado o pasivo, sino en un respeto presente, ayudante, activo, puesto que la autoridad se ejerce para ayudar a la misma persona humana en su perfeccionamiento. La persona es un ser único, tiene su propio espíritu, su propio corazón, una propia visión del mundo y una fundamental libertad de acción. La persona está integrada por un conjunto de cualidades de orden físico, moral, intelectual y volitivo, que deben ser desarrolladas en la vida religiosa tanto en orden a la perfección personal como para contribuir a la edificación de todo el Cuerpo místico de Cristo: "Jurídicamente considerada, la persona tiene una serie de derechos, que el superior debe respetar, pues en último término se fundan en una ley como su mismo derecho a mandar. El no respetar los derechos del súb-

ches y es duramente corregido, los miembros de la comunidad podrían refugiarse, consciente o inconscientemente, en el inmovilismo espiritual. Si una persona permanece inmóvil, naturalmente no comete faltas (o, al menos, ni ella ni sus superiores ponen habitualmente atención al enorme pecado de omisión que se comete en tal caso). Pero no atiende ya más a su madurez: puede seguir siendo en apariencia una persona disciplinada, ya no es un hijo activo de Dios". El P. A. del SS. Rosario decía en el Congreso Internacional de Religiosos celebrado en Roma el 1950: "Lo que importa, a mi modesto parecer, es que la autoridad mire a las almas consagradas no solamente como miembros de una sociedad, sino también (y al menos bajo ciertos aspectos sobre todo) como personas individuales, que *tienen derecho* a ser individualmente guiadas a la santidad... El superior, "mere custos disciplinae et externae legis" envilece su autoridad y puede aún traicionar sus responsabilidades, provocando el empobrecimiento de la obediencia de los súbditos, hechos siervos más que hijos. Desgraciadamente esto no parece infrecuente..." (*Acta et Documenta Congressus generalis de Statibus perfectioris*, II, Romae 1952, 409).

⁸⁶ A PRONZATO, ...*Pero Yo os digo*, Reflexiones conciliares para Religiosas, Salamanca 1967, 215.

dito es atentar contra el mismo derecho del superior. Ese gobierno es arbitrario y caprichoso”⁸⁷.

En términos generales, para que el superior pueda poner en práctica este mandato del Concilio, no solamente ha de evitar obscurecer, arrinconar o truncar las buenas cualidades de los súbditos: sino que debe procurar conocerlas, admitirlas, cultivarlas y hacerlas rendir. Piense que la parábola de los talentos (Mt. 25, 14-30) se le aplica a él respecto de los talentos de los súbditos. No sólo se traiciona esta conciencia dejándose llevar por ocultos sentimientos de envidia o de celos—lo cual debemos lógicamente excluir—, sino que también queda falseada cuando se recurre fácilmente a motivos de mortificación y de adelanto en la virtud para destruir esos talentos, olvidando que las normas disciplinarias de la vida religiosa no son fines absolutos en sí mismas, sino medios para ayudar en la formación del estilo de vida y de la unidad y caridad características de la religión. Por otro lado, tengan muy en cuenta los superiores que la sociedad es para el individuo y no viceversa; que la comunidad es para conservar y perfeccionar la personalidad humana y sobrenatural de sus miembros, personalidad que está hecha de conciencia, libertad, responsabilidad, gracia. Y todo hombre—quizá de manera especial hoy— siente la propia dignidad y espera que su personalidad sea reconocida. No se puede tratar a nadie como necio, irresponsable y mucho menos esclavo, volviendo al concepto pagano de la autoridad. El hecho mismo de tratar a uno como un número o como una simple rueda de máquina determina en él un complejo de inferioridad que tratará de compensar con la indiferencia, la rebelión o el desprecio⁸⁸.

⁸⁷ G. ESCUDERO, “De la obediencia”: *Decreto “Perfectae caritatis”*, Madrid 1966, 274.

⁸⁸ Cfr. G. COURTOIS, *El arte de dirigir*, Madrid 1959, 79. Podrían alegarse al respecto múltiples testimonios. Citaremos dos. “En muchas casas, especialmente femeninas... se reprimen las energías, se sofoca el espíritu de iniciativa, se coarta y deforma el trabajo espiritual verdadero, inteligente, consciente, responsable, y las obras de apostolado naturalmente languidecen... El buen gobierno, la buena disciplina, la obediencia verdadera, no son para reprimir, sino para guiar y desarrollar las energías y la personalidad, para coordinar las fuerzas y la iniciativa consciente e inteligente de los particulares, en el único fin, general y especial del Instituto, en el servicio de Dios y de las almas” (S. ALBERONE, *Acta et Documenta Congressus generalis...*, I, Romae 1952, 268). “Se ha condenado al comunismo porque insiste en que el individuo existe para el bien del estado. Cuando la superiora olvida que la Orden existe para el bien del individuo, sirve mal a Dios. La doctrina de la interpretación privada de la Escritura ha sido igualmente condenada... Con todo, hay quien deduce de la doctrina de la gracia de oficio que la autoridad hace capaz a un superior ignorante y egoísta de producir hazañas de genio y generosidad que están de ordinario muy lejos de su capacidad. Este pensamiento atribuye con poco respeto al Espíritu Santo

A este respecto, R. Rothen hace una vigorosa llamada a las conciencias: "Se dice muchas veces que en la vida espiritual hay que desarrollar, como en todas partes, la personalidad de cada uno. Esto es cierto y hasta capital, pero hay que entenderlo bien: los que han pasado por los campos de concentración han podido experimentar al vivo lo que era asesinato de la personalidad. En estas instituciones diabólicas se ha cometido un crimen abominable: aniquilar al hombre estorbándole hasta pensar, querer y obrar como hombre. Ahora bien, no hay que renovar en los conventos, evidentemente por motivos religiosos, esta experiencia satánica y, bajo pretexto de perfección y anonadamiento, quebrar los juicios, los deseos, lo cual sería criminal. Dios espera de nosotros el homenaje de hombres libres, y no de esclavos ni de autómatas, ni de desperdicios humanos. Una superiora o una maestra de novicias es, pues, gravemente culpable si mata o aminora la personalidad de las religiosas que le están confiadas. Pero es preciso que la personalidad humana sea, en su misma naturaleza, podada, mortificada, para que surja de ahí, bajo la acción del sol de la gracia divina, una personalidad sobrenatural perfecta"⁸⁹.

Las últimas palabras nos dan pie para insistir, procurando evitar falsas interpretaciones y extremos contrarios también perjudiciales, en que respetar a la persona religiosa no significa que sus cualidades no puedan ser sacrificadas en cierta medida por el amor de Dios, o cuando lo pide el bien de la Iglesia, o lo exige la mayor eficacia del apostolado comunitario. Aún entonces podrá manifestarse externamente el respeto indicando al individuo el bien superior conseguido con su sacrificio y confortándole en el ofrecimiento del mismo. Tampoco lleva consigo dicho respeto el tener en cuenta los caprichos, excentricidades y defectos de carácter, si no es para corregirlos.

Más en concreto, respetar a la persona significa respetar el hecho de que es única, un reflejo particular e irremplazable de la gloria de Dios en la creación; respetar sus talentos y todo lo que es bueno en ella, en sus opiniones y en sus deseos, pues con todo ello ha de servir y colaborar en bien de la comunidad.

hechos que son completamente indignos de El. ¿Cuántas elecciones de superiores mayores han sido atribuidas directamente a El, cuando en realidad son sencillamente el resultado de la voluntad permisiva de Dios?" (J. H. MC GOEY, *Los pecados del justo en la religiosa*, Santander 1967, 91-92).

⁸⁹ "La superiora, sierva del bien común": *Directorio de las superiores*, Madrid 1964, 181.

Respetar a una persona significa reconocer prácticamente sus cualidades, preferencias e inclinaciones, de modo que el superior tenga todo eso en cuenta a la hora de gobernar y ponga a cada religioso en el trabajo y lugar en que, explotando mejor sus talentos, pueda dar más gloria a Dios, ser más provechoso para las almas y desarrollar más fácil y armónicamente la propia personalidad. No siempre resulta fácil encontrar para cada uno el sitio que le conviene, pero, al menos, es necesario intentarlo, ya que “por experiencia se sabe que muchas veces basta un desplazamiento al parecer insignificante para convertir en bueno a un mal obrero... Son muchos menos los incapaces de lo que generalmente se cree; lo que sí son muchos los mal aprovechados, a quienes no se ha dado el empleo que convenía”⁹⁰.

Respetar a una persona significa respetar su espíritu. Cuando se comunica una decisión o se da una orden, es un deber de caridad para el superior, aún cuando la Regla no lo prescriba, esclarecer al religioso sobre la orden dada en cuanto sea razonablemente posible, de manera que el religioso no quede en la obscuridad, sino que participe plenamente en el trabajo sugerido o mandado. De esta manera, no solamente se preservará la dignidad de la persona, sino que se conseguirá también un trabajo mucho más eficiente y un lazo más estrecho entre la cabeza y los miembros. El respeto real a la persona implica el respeto a su madurez. Cada religioso debe ser tratado según su edad y su capacidad mental. El novicio de veinte años no puede ser tratado como un niño de doce, y las personas adultas deben tener en las comunidades religiosas las consideraciones debidas a los adultos, por ejemplo, un marco más amplio de libertad dentro del marco esencial de la vida religiosa⁹¹.

⁹⁰ G. COURTOIS, o. c., 78-79. “Es tarea de las superiores colocar a sus religiosas en el trabajo que sea más productivo para Dios y para las almas. Una vez más, si la actitud de la superiora es negativa, su formación tomará la forma negativa de protegerlas de todo peligro, incluso de los necesarios. Las religiosas más inteligentes pueden ser retiradas innecesariamente por los temores mórbidos de sus superiores...” (J. H. MC GOEY, o. c., 98). Coincide G. ESCUDERO, l. c. 274, donde dice: “No se pueden ocultar ni arrinconar dones que Dios ha concedido para provecho de su Iglesia, por temores vanos e infundados de peligros que pueden venirle al súbdito si desarrolla todas sus facultades: el temor de que se pierda el talento no autoriza a que se lo esconda en un hoyo. Menos todavía podrá el superior impedir el desarrollo de las posibilidades del súbdito por una secreta envidia, por miedo de que la persona del súbdito oscurezca la del superior. No es preciso que el superior sea la lumbrera de la comunidad y de las obras de apostolado de la misma; no pierde nada si los súbditos brillan tanto o más que él”.

⁹¹ Cfr. L. ORSY, “L'autorité dans la vie religieuse”: *Vie Consacrée* n.º 4 (1967) 16-17. Recuérdese lo que dice Santa TERESA, *Fundaciones*, 18: “Esto hemos de mirar mucho, que lo que a nosotros se nos haría áspero, no lo hemos de mandar.

Respetar a una persona significa igualmente que es necesario dejarla una cierta autonomía, por lo que el superior deberá generalmente abstenerse de multiplicar las prescripciones detalladas, especialmente en cuanto al modo de realizar los mandatos. Al encargado de un oficio particular se le dejará llevarlo adelante a su manera, no interviniendo sin necesidad en su trabajo. Juan XXIII repetía esta sabia norma: "Hacer, hacer que hagan, dejar hacer". Las personas necesitan un cierto margen de movimiento libre. Si es cierto que demasiadas pocas reglas pueden dar lugar al caos, también lo es que la demasiada abundancia de las mismas pueden resultar un peso o un ahogo. Con el mando, lo mismo que con la educación, no se trata de sustituir sino de ayudar. Como dice un escritor, "ciertas personas estarán solamente en disposición de dar unos cuantos pasos, casi no sabrán más que andar a gatas. Pero a los ojos de Dios solamente tienen valor esos pocos pasos, no los que dan con las andaderas o con las muletas de los superiores". Podríamos añadir, quizá con más exactitud, que menos valor tiene los que han avanzado llevados en brazos y en volandas. Por lo demás, es claro que sin ese margen de autonomía y libertad muy difícilmente pueden los súbditos desarrollar el sentido de responsabilidad, elemento principal del crecimiento de la persona.

El Concilio advierte a los superiores que gobiernen a los religiosos "con respeto para la persona humana". La única dificultad que alguien pudiera tal vez encontrar en ello es que se menguase así la obediencia religiosa. Pero esta hipotética objeción queda refutada por el mismo Concilio unas líneas antes en este mismo número 14 del Decreto con estas palabras: "Esta obediencia religiosa no mengua de manera alguna la dignidad de la persona humana, sino que la lleva a la madurez, dilatando la libertad de los hijos de Dios". En otros términos había afirmado lo mismo el n. 46 de la Constitución sobre la Iglesia: "Tengan por fin

La discreción es gran cosa para el gobierno... Unas sufrirán grandes mortificaciones, y mientras mayores se las mandaren, gustarán más, porque ya les ha dado el Señor fuerza en el alma para rendir la voluntad. Otras no las sufrirán, aún pequeñas, y será como si a un niño cargan dos fanegas de trigo: no sólo no las llevará, mas quebrantarse ha caeráse en el suelo". Y el ejemplo de San AGUSTÍN, que teniendo como regla máxima en el gobierno de las personas la caridad, ya que los "diversorios" de Roma y Milán la interpretaba, con gran respeto a las personas, de la siguiente manera: "Y entre todo esto a nadie se le obligaba a cosas duras que no puede soportar, a nadie se le impone lo que rehusa y no es condenado por eso por los demás, pues se confiesa incapaz de imitarlos en ello. Recuerdan cuánto se recomienda la caridad en las Escrituras" (*De mor. Eccl. cath.*, I. 33. 71). Cfr. J. MORÁN, *Sellados para la santidad*, Valladolid 1967, 231. Las palabras citadas a continuación en el texto son de PRONZATO, o. c., 210.

todos bien entendido que la profesión de los consejos evangélicos, aunque lleva consigo la renuncia de bienes que indudablemente se han de tener en mucho, sin embargo, no es un impedimento para el enriquecimiento de la persona humana, sino que, por su misma naturaleza, la favorece grandemente. Porque los consejos evangélicos, aceptados voluntariamente según la vocación personal de cada uno, contribuyen no poco a la purificación del corazón y a la libertad de espíritu, excitan continuamente el fervor de la caridad y, sobre todo, como se demuestra con el ejemplo de tantos santos fundadores, son capaces de asemejar más la vida del hombre cristiano con la vida virginal y pobre que para sí escogió Cristo Nuestro Señor y abrazó su Madre, la Virgen”⁹².

Esta manera de hacer resaltar el desarrollo personal en la vida religiosa está de acuerdo con las exigencias de la mentalidad contemporánea, acogida favorablemente por el Concilio, que da un relieve especial a la dignidad de la persona humana en la *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual*. Este documento conciliar comienza afirmando que la Iglesia, sintiéndose “realmente solidaria del género humano” (n. 1) al cual se dirige (n. 2), está al servicio del hombre ya que “es la persona del hombre la que hay que salvar” (n. 3). Para esto ha de conocer a fondo los llamados signos de los tiempos y consiguientemente adaptarse a la mentalidad del hombre moderno y tratar de comprenderlo (n. 4); quiere estudiar los profundos cambios que se han realizado en el mundo (n. 5) en los más diversos campos, como el orden social (n. 6), en lo psicológico, moral y religioso (n. 7), las contradicciones y desequilibrios engendrados o aumentados por este rápido cambio (n. 8), captar las más universales aspiraciones de la humanidad (n. 9) y los más profundos y urgentes problemas del hombre actual a cuya solución desea cooperar

⁹² Un comentario a estas afirmaciones del n.º 46 de la Constitución sobre la iglesia puede verse en M. LLAMERA, “Ventajas personales y sociales de las renunciaciones evangélicas”: *Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*, BAC, Madrid 1966, 849-881. El Card. ANTONIUTTI en el *Discurso a la USMI*, 15-V-1966, decía: “Formad a vuestras religiosas de manera que podáis desarrollar en ellas la responsabilidad de las propias acciones y facilitéis la realización de sus buenas aspiraciones. No tronquéis sus laudables iniciativas, no frenéis sus rectos impulsos, no limitéis su generosa actividad. De otro modo veréis en vuestras comunidades ese tipo de religiosa anodina, inútil, sin iniciativas, sin vigor que se amontona a una masa amorfa e indiferente. Es necesario que desaparezca aquel infantilismo inconveniente a las almas consagradas, que, desgraciadamente, se da a veces en alguna comunidad religiosa femenina. Toda aspirante, toda novicia, toda profesa debe sentir que tiene talentos que hacer fructificar por el bien de la comunidad, por el interés de la Iglesia y que tienen todas el derecho de sentirse animadas al trabajo con maternos estímulos de las superiores, las cuales deben saber interpretar, excusar, corregir los inevitables fracasos de sus hijas”.

(n. 10). Luego dedica todo el capítulo primero de la primera parte a “la dignidad de la persona humana” (nn. 12-22). Pero aún los demás capítulos están iluminados por esta misma idea, así por ejemplo y para no extendernos demasiado, hablando en el segundo de la comunidad humana, resalta el mutuo respeto necesario en la comunicación interpersonal, se subraya de nuevo que en la actualidad aumenta constantemente el aprecio a la excelsa dignidad de la persona y el respeto a la misma, en particular a los adversarios. Y en el cuarto y último de esta primera parte insiste en la ayuda que la Iglesia procura prestar a cada hombre y a la sociedad humana, y afirma que “el hombre contemporáneo camina hoy hacia el desarrollo pleno de su personalidad y hacia el descubrimiento y afirmación siempre crecientes de sus derechos” (n. 41). Añadamos únicamente que el Concilio deja constancia de este hecho en otros documentos. Así la *Declaración sobre la libertad religiosa* empieza diciendo: “La dignidad de la persona humana se hace cada vez más clara en la conciencia de los hombres de nuestro tiempo” (n. 1) y “el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural” (n. 2).

No hay duda que esta mentalidad invade también el campo religioso, en el que va cundiendo la conciencia más viva de los derechos personales. Esto podrá traer consigo inconvenientes particulares o pasajeros, pero a la larga favorecerá la vida religiosa. La Iglesia presta su ayuda al hombre moderno en esta empresa, no podemos dudar que los religiosos, porción escogida de la misma Iglesia, han de salir beneficiados de esta ayuda. Con el desarrollo de su personalidad podrán asumir las exigencias de su consagración con una conciencia y libertad personal más profundas. “Una evolución de mentalidad y de comportamiento se hace indispensable, de acuerdo con una época en la que se han captado mejor y descubierto los derechos de la persona humana. El superior procurará abrirse a esta nueva mentalidad. No juzgará las actuales exigencias de los jóvenes según los criterios de la formación recibida por él. No se le pide condenar su propio pasado, sino comprender que ciertos controles o afirmaciones de la autoridad de otro tiempo se consideran hoy como atentados de la dignidad de la persona, y que el respeto de esa dignidad debe ser más ampliamente observado”⁹³.

⁹³ J. GALOT, *Animatrice de communauté*, Paris 1967, 117.

Convendrá recordar, aunque no sea necesario, que las intervenciones de los últimos Pontífices habían preparado ya el camino a esta doctrina del Concilio.

Pío XII en su *Alocución a los Carmelitas Descalzos*, 23-IX-1951, les decía: “Reconoced, pues, venerad y recibid con gusto el saludable yugo de la obediencia como carga y tarea de hombres de coraje. Pero en este tiempo en que por todas partes dominan las máquinas y la técnica todo lo invade, lo penetra y lo hace a su imagen, cuiden los superiores de no tratar como mercancías o como piezas de máquina a quienes están a sus órdenes, sino respeten siempre en ellos la personalidad humana”⁹⁴.

En el *Discurso a los miembros del segundo Congreso general de los Estados de perfección*, 9-XII-1957, hablando sobre la obediencia religiosa, defiende que no va contra la personalidad humana y añade: “El superior, por su parte, ejercerá sus poderes con el mismo espíritu evangélico: *Que el más grande de vosotros se comporte como el más pequeño y el que manda como si sirviera* (Lc. 22, 26). La firmeza necesaria habrá que acompañarse, pues, siempre con un profundo respeto y con una delicadeza de corazón paternal”. Afirma a continuación que la obediencia “no impide el desarrollo de la personalidad humana. Nadie, ciertamente, osará afirmar que la mayoría de las personas religiosas sufren de infantilismo en su vida intelectual y afectiva o en su acción”⁹⁵.

Juan XXIII en la *Carta a las Religiosas de todo el mundo*, 2-VII-1962, exhortaba a las superiores: “La enseñanza de la Iglesia es clara y precisa sobre los inalienables derechos de la persona humana. Las dotes peculiares de cada hombre deben poder desarrollarse debidamente, de tal manera, que cada uno corresponda a los dones recibidos de Dios. Todo esto es claro. Pero si del respeto a la persona se pasa a la exaltación de la personalidad y a la afirmación del personalismo, resultan graves peligros... Pedid la más generosa obediencia a las Reglas, pero también tened comprensión con las hermanas; favoreced en cada una el desarrollo de las aptitudes naturales. Es oficio de los superiores hacer amable la obediencia, no obtener solamente un obsequio exterior, y mucho menos el imponer cargas insoportables”⁹⁶.

El mismo Juan XXIII en la Encíclica *Pacem in terris*, 11-IV-1963

⁹⁴ Texto tomado de G. COURTOIS, *Estados de perfección*, II, Madrid 1962, 32.

⁹⁵ *Ibid.*, 150.

⁹⁶ Texto de C. M. MESA, *Juan XXIII y la vida religiosa*, Madrid 1963, 283-284.

dice: "Sin duda han de considerarse elementos intrínsecos del bien común las propiedades características de cada nación; pero estas propiedades no definen en absoluto de una manera completa el bien común. El bien común, en efecto, está íntimamente ligado a la naturaleza humana. Por ello no se puede mantener su total integridad más que en el supuesto de que, atendiendo a la íntima naturaleza y efectividad del mismo, se tenga siempre en cuenta el concepto de la persona humana (Cf. Pío XI, *Mit brennender Sorge*: AAS 29 (1937) 159; y *Divini Redemptoris*: AAS 29 (1937) 65-106).

Hemos de hacer aquí una advertencia a nuestros hijos: el bien común abarca a todo el hombre, es decir, tanto a las exigencias del cuerpo como a las del espíritu. De lo cual se sigue que los gobernantes deben procurar dicho bien por las vías adecuadas y escalonadamente, de tal forma que, respetando el recto orden de los valores, ofrezcan al ciudadano la prosperidad material y al mismo tiempo los bienes del espíritu". (El mismo Papa dio en la *Mater et Magistra* esta definición: "El bien común es el conjunto de condiciones sociales que hacen posible y favorecen en los seres humanos el desarrollo integral de su persona")⁹⁷.

Pablo VI en el discurso dirigido a varios Capítulos generales, 23-V-1964, insiste en el mismo concepto: "En gran manera debéis cultivar en las actividades de vuestra vida la obediencia religiosa. Ella es y debe seguir siendo, lo que se llama el holocausto de la propia voluntad, que se ofrece a Dios. Este sacrificio de sí mismo consiste en que se obedezca con sumisión a los legítimos superiores, si bien la autoridad debe ejercitarse dentro de los límites de la caridad y con respeto a la persona humana, y aunque nuestros tiempos estén llamando a los religiosos a desempeñar tareas más graves y a tomar iniciativas con mayor entusiasmo y agilidad"⁹⁸.

El Concilio y los Pontífices se han hecho eco de la doctrina y actitud de Cristo, que aparece en el Evangelio como defensor de la persona humana. Su respeto para la persona humana se manifiesta en toda su manera de obrar, especialmente en su actitud con los pecadores, cuya conducta no puede aprobar, pero en los que intuye una posibilidad de recuperación y una esperanza de santidad. La misma actitud fundamental

⁹⁷ Texto tomado de *Comentarios a la Pacem in terris*, BAC, Madrid 1963, 24-25.

⁹⁸ Texto tomado de la edición hecha por la CONFER: *El Papa habla a los religiosos*, Madrid 1964, 15.

observa con sus discípulos. No aprovecha la intimidad para subyugar su espíritu y su corazón. En el momento del discurso eucarístico reclama de ellos una libre adhesión de fe: “¿También vosotros queréis dejarme?”, les pregunta subrayando una libre elección (Jn. 6, 67). Impresionante su comportamiento con Judas: varias veces intenta apartar al discípulo de su plan traidor, pero no le somete a vigilancia policíaca, sólo pretende suscitar en él un libre cambio de dirección. Igualmente, a lo largo de su proceso vemos cómo no pretende dominar a sus adversarios, sino que les deja a su responsabilidad personal. En la invitación a la vida de perfección insiste más claramente aún sobre la libertad de la respuesta: “Si quieres ser perfecto...” (Mt. 19, 22). Una vida consagrada al servicio del Maestro no podía caracterizarse por una renuncia a la libertad: debía ser obra de una más profunda libertad. Es precisamente el fondo de la personalidad lo que se entrega a Dios en la consagración religiosa⁹⁹.

“PROMOVIENDO SU SUBORDINACIÓN VOLUNTARIA”.—Por ser precisamente un don tan radical el que se hace al Señor mediante la profesión religiosa, una entrega total renovada cada día durante toda la vida; supone una mayor espontaneidad, una capacidad de disponer completamente de sí mismos para poder mejor entregarse. La aceptación voluntaria de la invitación de Cristo por la que se abraza un estado de vida contrario a la naturaleza, es precisamente la raíz del mérito de la vida religiosa. Un gran sacrificio abrazado libremente por amor. Y que por amor ha de vivirse. Para esto se cuenta con el apoyo del superior, que ha de facilitar esa voluntariedad de la entrega y de la sumisión, es decir, de la obediencia.

¿Cómo promoverá la obediencia voluntaria? Fundamentalmente demostrando en el ejercicio de su autoridad el amor que Dios tiene a los hombres. Ese amor le llevará frecuentemente a manifestar los motivos de sus decisiones, de manera que los súbditos admitan libremente lo que él quería mandarles. Si en cada acto de obediencia se renueva libremente el acto voluntario con que se emitió la profesión, el mérito y el valor santificador de la obediencia será mayor, los súbditos se ajustarán más fielmente a las órdenes del superior y éste más fácilmente logrará que aquéllos “pongan a contribución las fuerzas de la inteligencia y de la

⁹⁹ Cfr. J. GALOT, o. c., 118-119.

voluntad y las cualidades de naturaleza y gracia en la ejecución de los mandatos y en el desempeño de los oficios que se les encomienden". La sumisión del religioso seguirá siendo filial sin convertirse en servil, seguirá dando por amor lo que por amor prometió. La obediencia religiosa sale ganando, contra lo que pensaba una cierta concepción rigorista de la obediencia, que consideraba a ésta ideal cuando la voluntad del súbdito tenía que aceptar, sin poder comprenderla ni aprobarla, una voluntad contraria. Por tanto, "el superior deberá evitar un modo de gobernar, de corregir, de mandar que ponga en peligro esa voluntad, haciendo que el súbdito se someta por temor, a la fuerza, y consiguientemente sin mérito alguno. Si el súbdito, a pesar de la acción del superior no quiere someterse voluntariamente, se le impondrá la obediencia, incluso coactivamente, siempre que así lo exija el bien común o el bien espiritual del mismo súbdito"¹⁰⁰.

Es claro que esta exhortación del Concilio cuya finalidad es facilitar y ennoblecer la obediencia, no puede alegarse como relajación de la misma. No se dice que el superior no pueda imponer la obediencia, que el súbdito no esté obligado a obedecer cuando no quiera. No se deja al libre arbitrio del súbdito el admitir o no el mandato del superior. El Concilio recomienda al superior promover la sumisión voluntaria de los súbditos, librarla en lo posible y en cuanto de él dependa de motivos que la privarían de su valor sobrenatural y santificador como sería el temor servil. En esta indicación, lo mismo que en el resto de las normas dadas a los superiores, no se trata de suprimir sino de reafirmar y dignificar la obediencia, de la que trata expresamente este n.º 14 del Decreto.

¹⁰⁰ Cfr. G. ESCUDERO, l. c., 276-277. No es cosa nueva procurar que los súbditos se sometan de buena gana. La S. C. de la disciplina de los Regulares, en el Decr. *Sanctissimus*, 18 de julio de 1965, decía: "Ut autem tam laudabilis vitae institutum, et regulari professioni maxime proprium Religiosi alacrius abripiant, omnisque excusatio infirmioribus praecludatur, eadem Sacra Congregatio similiter praecipit Superioribus antedictis, ut memoratis Conventibus (implorata etiam, ubi opus fuerit, Apostolica auctoritate) praefici omnino curent viros non solum disciplinae zelo, sed etiam caritate, et morum suavitate praeditos, compatientes, fraternitatis amatores, misericordes, quorum regimine libenter alii se submittant" (*Enchiridion de Statibus perfectionis*, Romae, 1949, n. 239).

2. LIBERTAD

"Por tanto, especialmente déjenles la debida libertad en cuanto al sacramento de la penitencia y la dirección de conciencia".

Esta amonestación es consecuencia de la afirmación anterior como indica el mismo Concilio: "por tanto". El Decreto *Sobre la libertad religiosa* "declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa..., derecho (que), está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural" (n.º 2). De ahí que, al hacerse "cada vez más clara en la conciencia de los hombres de nuestro tiempo la dignidad de la persona, aumenta el número de quienes exigen que los hombres en su actuación gocen y usen de su propio criterio y de una libertad responsable, no movidos por coacción, sino guiados por la conciencia del deber" (n.º 1).

Será útil recordar, aún desde nuestro punto de vista, lo que dice este mismo Decreto hablando en más amplios términos sobre los peligros que amenazan el ejercicio de la libertad y la educación para el mismo: "Los hombres de nuestro tiempo son presionados de distintas maneras y se encuentran en el peligro de verse destituidos de su propia libertad de elección. Por otra parte, son no pocos los que se muestran propensos a rechazar toda sujeción so pretexto de libertad y a tener en poco la debida obediencia. Por lo cual, este Concilio Vaticano exhorta a todos, pero principalmente a aquellos que cuidan de la educación de otros, a que se esmeren en formar hombres que, acatando el orden moral, obedezcan a la autoridad legítima y sean amantes de la genuina libertad; hombres que juzguen las cosas con criterio propio a la luz de la verdad, que ordenen sus actividades con sentido de responsabilidad, y que se esfuercen en secundar todo lo verdadero y lo justo, asociando gustosamente su acción con los demás" (n.º 8).

En el número siguiente, después de volver a insistir en que cuanto allí se afirma de la libertad religiosa "tiene su fundamento en la dignidad de la persona, cuyas exigencias se han ido haciendo más patentes cada vez a la razón humana a través de la experiencia de los siglos", da un paso más para descubrir nuevos horizontes y motivos de esta gran

prerrogativa del hombre: "Es más, esta doctrina de la libertad tiene sus raíces en la divina revelación, por lo cual ha de ser tanto más santamente observada por los cristianos" (n.º 9). Expone luego el comportamiento de Cristo y de los Apóstoles a este respecto (n.º 11), cuyos pasos ha seguido la Iglesia "aunque en la vida del pueblo de Dios, peregrino a través de los avatares de la historia humana, se ha dado a veces un comportamiento menos conforme con el espíritu evangélico, e incluso contrario a él" (n.º 12).

Pero no solamente en este documento, en que se trata de un aspecto particular, si bien muy principal, de la libertad, habla el Concilio de la misma. Nos explica su grandeza radicada en el orden de la gracia, su verdadera naturaleza y nos previene contra los abusos en otros documentos. Merece consideración especial el n.º 17 de la Constitución *Sobre la Iglesia en el mundo actual*: "La orientación del hombre hacia el bien sólo se logra con el uso de la libertad, la cual posee un valor que nuestros contemporáneos ensalzan con entusiasmo. Y con toda razón. Con frecuencia, sin embargo, la fomentan de forma depravada como si fuese pura licencia para hacer cualquier cosa, con tal que deleite, aunque sea mala. La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre. Dios ha querido "dejar al hombre en manos de su propia decisión" (Eccli. 15, 14), para que así busque espontáneamente a su Creador y, adhiriéndose libremente a éste, alcance la plena y bienaventurada perfección. La dignidad humana requiere, por tanto, que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa. El hombre logra esta dignidad cuando, liberado totalmente de la cautividad de las pasiones, tiende a su fin con la libre elección del bien y se procura medios adecuados para ello con eficacia y esfuerzo crecientes".

Este mismo Decreto nos recuerda que la mayor garantía de la libertad humana se encuentra en el Evangelio. "No hay ley humana que pueda garantizar la dignidad personal y la libertad del hombre con la seguridad que comunica el Evangelio de Cristo, confiado a la Iglesia. El Evangelio anuncia y proclama la libertad de los hijos de Dios, rechaza todas las esclavitudes (cf. Rom. 8, 14-17), que derivan en última instancia del pecado; respeta santamente la dignidad de la conciencia y su libre decisión; advierte sin cesar que todo talento humano debe redundar

en servicio de Dios y bien de la humanidad; encomienda, finalmente, a todos a la caridad de todos (cf. Mt. 22, 39)” (n.º 41).

Es necesario meditar muy despacio la doctrina evangélica, que debe ser plenamente seguida y practicada en la vida consagrada más aún que en la vida cristiana. Y, aunque el carisma de la vida religiosa tiende por sí mismo a promover una libertad más profunda, en la mentalidad de los religiosos se había venido metiendo la idea de renuncia a la libertad, de esclavitud más o menos consciente. ¿Que somos los “siervos de Dios”? Pues nos dice la Escritura que “el Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad” (2 Cor. 3, 17). Es Señor de la ley, pero también de la libertad; lo último se ha tenido demasiado olvidado.

Somos discípulos de Cristo, que dice: “Si os mantenéis fieles a mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos, y conoceréis la verdad y la verdad os hará libres” (Jn. 8, 31-32).

San Pablo, que había sentido la esclavitud de la ley antigua cargada de numerosas prescripciones y prohibiciones, y había experimentado la fuerza liberadora de la ley nueva, proclamó que los “animados por el Espíritu” adquieren la libertad: “Hermanos, habéis sido llamados a la libertad” (Gal. 5, 13). Cristo no vino a abolir la ley, pero nos presenta una ley hecha para el hombre. Una ley que ha de ser acogida y observada interiormente. Rescató a los que se hallaban bajo la ley, con espíritu de esclavos en el temor; y nos dio el espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: Abbá, Padre (Rom. 8, 14-15; Gal. 4, 5-7).

Las acciones materiales del esclavo y del hijo pueden ser iguales, pero el espíritu es completamente distinto. La obediencia del esclavo está en función de un Dios amo, la del hijo en función de un Dios amor. Podemos decir que la innovación fundamental de la nueva alianza consiste en una promoción a la libertad.

Queda insinuado de paso que esta doctrina evangélica sobre la libertad tiene plena aplicación en la vida religiosa. A este respecto nos dice el Concilio que las “familias (religiosas) ofrecen a sus miembros todas las condiciones para una mayor estabilidad en su modo de vida; una doctrina experimentada para conseguir la perfección y una libertad mejorada por la obediencia, de modo que puedan guardar fielmente y cumplir con seguridad su profesión religiosa, avanzando en la vía de la caridad con espíritu gozoso” (Const. *Sobre la Iglesia*, n.º 43). El religioso “trata de liberarse, por la profesión de los consejos evangélicos

en la Iglesia, de los impedimentos que podrían apartarle del fervor de la caridad y de la perfección del culto divino". En efecto, "el estado religioso deja más libres a sus seguidores frente a los cuidados terrenos" (Ib., n.º 44), y enriquece la persona humana, entre otros motivos, porque contribuye "no poco a la purificación del corazón y a la libertad de espíritu" (Ib., n.º 46).

El Decreto *Sobre la renovación y adaptación de la vida religiosa* nos dice en el n.º 1: "Desde los principios de la Iglesia hubo hombres y mujeres que se propusieron seguir a Cristo con mayor libertad por la práctica de los consejos evangélicos, e imitarle más de cerca, y cada uno a su manera llevaron una vida consagrada a Dios".

Solamente a la luz de esta doctrina y principios generales puede ser comprendida y rectamente aplicada la exhortación hecha a los superiores: "déjenles la debida libertad".

La vocación religiosa es un llamamiento a la libertad. Mientras existe una estricta obligación de responder al llamamiento a la fe y a la caridad, no puede afirmarse lo mismo de esa otra llamada que Jesús mismo formuló con ese matiz de invitación: "Si quieres ser perfecto, ven y sígueme" (Mt., 19, 21). Y es que un amor mayor a Cristo debe nacer de una libertad más consciente de sí misma. El Espíritu Santo está particularmente presente y activo en los religiosos, para ofrecerles una libertad más amplia, que les permita integrar en el amor de Dios toda la profundidad de su persona.

Naturalmente que esto no quiere decir que el gran compromiso adquirido por la profesión religiosa no obligue, pero esa obligación ha de cumplirse con el espíritu de libre generosidad que inspiró el compromiso inicial, con el espíritu de hijos adoptivos particularmente amados por Dios. Si Cristo vino a "cumplir plenamente" la ley, lo hizo para llevarla a la plenitud de su espíritu y no para multiplicar las exigencias de la letra. Para asegurar una perfección más elevada, aseguró una mayor libertad, relevando a sus discípulos de una multitud de pequeños mandamientos.

Por tanto la acumulación de reglas no está en la línea del carisma de la vida religiosa. Esa acumulación por su misma naturaleza tiende a retardar más que a estimular el impulso del alma. Por eso Cristo llamó a sus discípulos a una santidad más elevada que la de la ley judía, a una "justicia" superior a la de los fariseos, especialistas en la observancia minuciosa de la ley; y sin embargo suprimió gran número de prescrip-

ciones de la ley. Justificó esta actitud frente a los reproches de los fariseos haciendo notar que el valor de la conducta del hombre derivaba más bien de la disposición interna que de los gestos exteriores (Mt. 15, 18).

“¿Se ha entendido siempre bien esta lección en la vida religiosa? Ha habido una cierta espiritualidad ordenancista con la tendencia a extender la idea de que cuanto más atada quedase la libertad personal, tanto más perfecta era la ofrenda hecha a Dios. Esa espiritualidad olvidaba que la perfección de la ofrenda es directamente proporcional a la profundidad de la libertad”. Por tanto la vida consagrada “jamás debería convertirse en una amplia serie de obligaciones de detalle, que regulasen imperativamente la mayor parte de las actividades de los religiosos”¹⁰¹.

Cuando el Concilio dice que los religiosos “por la práctica de los consejos evangélicos se propusieron seguir a Cristo con mayor libertad”, alude a la liberación de los impedimentos que dificultan la total entrega al Señor y que son eliminados por los votos de pobreza, castidad y obediencia. Sin embargo el término es general, y sería lamentable que la máxima libertad buscada y lograda por los consejos evangélicos acabase reducida por las reglas religiosas a una mayor estrechez.

Sin duda para evitar este peligro presenta el Concilio la disposición que directamente consideramos aquí: “*déjenles la debida libertad, especialmente...*”.

Es claro que no solamente debe dejarse la debida libertad cuando se trata del sacramento de la penitencia y dirección de la conciencia, pues el Decreto dice “especialmente” (*speciatim*) en esas dos cosas, luego también en otras, aunque no se mencionen expresamente porque, en las circunstancias actuales, no se ha creído tan urgente y además hubiera sido imposible recordarlas todas. Aparte de que hubiera estado fuera completamente de la intención del Decreto detenerse en una serie de detalles cuando trata de dar únicamente normas generales.

Fijémonos ante todo en la palabra “debida”. Será debido cuanto se pretende conseguir y ayuda a conseguir esa auténtica libertad interior, esa capacidad de elegir el bien supremo y de tender hacia él con mayor seguridad.

Por tanto es indebido, inconveniente para la verdadera libertad y el recto uso de la misma, cuanto se apetece dejándose llevar del amor propio u orgullo, de la sensualidad o ambición de riquezas o comodida-

¹⁰¹ J. GALOT, *Nueva perspectiva de la vida religiosa*, Bilbao 1967, 34-35.

des. Todo eso pone trabas a la libertad que ha elegido seguir a Cristo. Y notemos de paso que, dado el edonismo actualmente reinante, la apatencia de comodidades resulta particularmente peligrosa. Se olvida fácilmente que la vida religiosa ha de “testimoniar la vida nueva y eterna conquistada por la redención de Cristo”, que “todos los llamados por Dios a la práctica de los consejos evangélicos y fielmente los profesan, se consagran de modo especial al Señor, siguiendo a Cristo, quien, virgen y pobre, redimió y santificó a los hombres por su obediencia hasta la muerte en la cruz”, como nos dice el Concilio en la *Constitución sobre la Iglesia*, n.º 44, y en el Decreto *sobre la renovación y adaptación de la vida religiosa*, n.º 1, por citar sólo dos pasajes de los muchos que podrían aducirse. Es decir, que el alma consagrada sólo puede conseguir su desarrollo, llegar a su glorioso triunfo, por el camino de la cruz. Por algo se ha dicho que es muy duro ser libre, que “no es fácil de llevar la libertad. Erich From escribió un libro sugiriendo que algunos de nosotros intentamos escapar de la libertad, a causa de la inevitable cruz de responsabilidad que coloca sobre nuestras espaldas. Pero la persona normal exige ser libre porque desea salir al encuentro de las exigencias de la responsabilidad, por arduas que sean”¹⁰².

No hace falta decir que entre las actitudes o concepciones equivocadas de la libertad en la vida religiosa entra de lleno una fundamental: abogar por la supresión de la regla. No solamente porque la exige la experiencia y la institucionalización de la vida de comunidad, sino también porque la regla está insertada en el proceso de desarrollo del religioso en orden a poder alcanzar la edad adulta en Cristo. Naturalmente se supone la libre adhesión interior a la misma. De eso precisamente se trata: conquistar la propia libertad interior, que no queda anulada ni mucho menos, sino potenciada por la sumisión espontánea a una ley, con vistas a un ideal. Cuando esa libertad no se ha alcanzado, y por

¹⁰² F. D'ARCY - E. C. KENNEDY, *El genio del apostolado*, Santander 1967, 82. Más adelante los autores hacen notar que los jóvenes siguen la bandera de la libertad, los viejos están asustados y a los superiores se les ha creado una posición difícil. “En esta era los rectores y superiores religiosos tienen que ser fuertes y generosos al realizar su vocación. Tienen que vivir con la incertidumbre, como conviene a hombres maduros”. Existen razones para la ansiedad, pero no todos los problemas son tan horribles como puede parecer a primera vista. “El superior de hoy, acosado como San Pablo, por todos los lados, debe ser capaz de responder con madurez a esta generación que está en vías de desarrollo... No puede compararse el sufrimiento de este tiempo con el que se ahorrarán los individuos y la Iglesia como resultado de una nueva atmósfera en los seminarios. En otras palabras, por más que las cosas parezcan en estos momentos ir mal, están de hecho mucho mejor” (*Ibid.*, 234-236).

tanto la obediencia es inmadura, se establece una confusión perniciosa —así la llamã el P. Vaca¹⁰³— entre ser libre, sentirse libre, rebelarse y estar comprometido. Ser libre es poder disponer de uno mismo para determinarse en un sentido o en otro, y se posee la conciencia de libertad por grandes que sean los compromisos adquiridos y las obligaciones que pesan sobre uno, con tal de percibir al mismo tiempo la rectitud de las mismas y haberlas aceptado con plena responsabilidad. San Agustín dice: “Quien ama no trabaja, y si trabaja, el mismo trabajo es amado. Ama y haz lo que quieras”. Y C. Spicq: “La libertad que caracteriza a la moral cristiana es positivamente la libertad de amar”.

La rebelión da a veces un sentimiento de libertad, verdadero o falso, según sea o no justificada la protesta. Es claro que rebelarse contra el mal, la injusticia y los abusos supone un acto meritorio de libertad, que sólo los arriesgados y valientes son capaces de hacer. En cambio la rebelión contra la autoridad legítima, o simplemente la rebelión por la rebelión, es una forma falsa de sentirse o creerse libre. La rebelión en sí misma no tiene sentido, si no es para buscar un bien superior.

El sentimiento de estar comprometido, no sólo no va contra la genuina libertad, sino que constituye el verdadero estado del hombre libre maduro, precisamente porque la libertad se nos ha dado para elegir, esto es, para comprometernos a algo y por alguien. La vida adquiere contenido y fuerza cuando se han adquirido compromisos, mientras tanto es liviana y superficial. Por eso suena mal escuchar que, con el voto de obediencia, se renuncia o se pierde la libertad. Nunca la Iglesia exige mayor libertad que cuando se promete algo para siempre, el matrimonio y la ordenación sacerdotal. Uno compromete allí su libertad para ser fiel a los deberes inherentes al estado elegido. El grito de E. Psychari: “Nosotros somos de los que arden en deseos de someterse para ser libres”, es una verdadera consigna para los religiosos.

¹⁰³ *La vida religiosa en San Agustín*, IV, Madrid 1964, 193-194; “Aspectos del problema de la obediencia”: *I Semana de estudio para Formadores*, Madrid 1965, 262-264. Para que las reglas sean apreciadas es necesario “no continuar leyendo como si tuviesen valor actual normas que han perdido su carácter de hecho y de derecho. Esto equivale a fomentar en los mejores súbditos el desprecio de la ley. Por la misma razón interesa no multiplicar reglas, reglamentos, estatutos, ordenaciones, prohibiciones generales, bajo el pretexto de salir al paso a todas las circunstancias. Esta señal de debilidad de los superiores produce fatalmente el efecto contrario... La multiplicidad de las leyes echa a perder las repúblicas —y más aún las monarquías, porque esto implica una especie de abdicación del monarca: *Corruptissima respublica, plurimae leges*—, decía Tácito” (I. HAUSER, *La obediencia religiosa*, Bilbao 1968, 97-98).

Con lo dicho queda indicado y reprobado un extremo vicioso por demasiada libertad. Pero, "por otra parte hay que reconocer que con frecuencia se deja sentir mucho más la tendencia al extremo contrario. Los Institutos religiosos han tenido la inclinación a dictar reglas demasiado numerosas, demasiado minuciosas, demasiado restrictivas. Por ello en el momento actual se impone la necesidad de aligerarlas"¹⁰⁴.

De ahí que el Concilio mandó que "sean revisados y adaptados convenientemente a los documentos del Sagrado Sínodo, las constituciones, los directorios, los libros de costumbres, de preces y de ceremonias y demás libros de esta clase, suprimiendo en ellos aquellas prescripciones que resulten anticuadas" (Per. car., n.º 3). Y Pablo VI en las *Normas para la ejecución del Decreto Perfectae caritatis*, insistiendo en este punto y explicándole más, dice entre otras cosas: "Exclúyanse del Código fundamental de los Institutos las cosas que ya están anticuadas o son mudables según las costumbres de un determinado tiempo o responden a usos meramente locales" (n.º 14). "Se han de considerar anticuadas todas aquellas cosas que no constituyen la naturaleza y los fines del Instituto y que, habiendo perdido su significado y fuerza, ya no ayudan realmente a la vida religiosa; teniendo, no obstante, en cuenta el testimonio que según su deber ha de dar el estado religioso" (n.º 17).

Para que los superiores puedan cumplir acertadamente el deseo del Concilio de dejar a los súbditos la debida libertad, deben moverse y actuar dentro de este ambiente conciliar, teniendo en cuenta principalmente el *Decreto sobre la renovación de la vida religiosa*, pero también todos los demás documentos del Vaticano II. Expresamente lo hace notar el Papa en las citadas *Normas*: "Las normas y el espíritu, según los cuales se ha de hacer la acomodación y renovación, deben responder, no sólo al Decreto *Perfectae caritatis*, sino también a los otros documentos del Concilio Vaticano II, principalmente a los capítulos V y VI de la Constitución *Lumen gentium*" (n.º 15).

Ante todo hay que evitar los errores que podríamos llamar de prin-

¹⁰⁴ J. GALOT, o. c., 38. El P. F. Sebastián, *Renovación de la vida religiosa*, Madrid 1966, 47-48, escribe: "El enorme desarrollo que ha tenido la actividad legislativa dentro de la vida religiosa hará el cambio más espectacular cuando se haya aceptado la libertad responsable como actitud fundamental del cristiano y del consagrado. Es una cuestión de profundidad, de no conformarse con el comportamiento exterior ni exigir una uniformidad que disminuye por fuerza la intensidad personal. Los criterios selectivos tendrán que ser bastante más rigurosos y el esfuerzo formador más serio y exigente. Sin ésto es imposible avanzar por los caminos de la libertad".

cipio. Sin duda no por causa de ignorancia sino de inadvertencia y olvido. Pero esto no justifica. El Cardenal Antoniutti decía: “¿Tenemos ideas exactas acerca de la libertad? La cuestión no se refiere tanto al deber de la sumisión a la autoridad cuanto al arte mismo de ejercitarla, en el mandar, regir y gobernar. A veces, aquellos que ocupan los puestos dirigentes se exaltan en la valoración del concepto de autoridad y, sobre todo, se engañan en la exagerada atribución de los poderes de que disponen. En efecto, sucede también que estos poderes son considerados como dones extraordinarios y medios indispensables para ejercitar la autoridad. Aquellos que los tienen se colocan en una posición destacada desdeñando ese trato de humana comprensión que el espíritu religioso valora y sublima siempre. Otros, al contrario, constituidos en dignidad, no saben ejercitarla en su plenitud o por ignorancia o por debilidad de carácter o faltos de las cualidades de gobierno o también por temor de molestar a los súbditos”¹⁰⁵.

Esa “exaltación en la valoración del concepto de autoridad” impide a los superiores desarrollar un verdadero espíritu de obediencia en los súbditos, limitándose a exigirles una conformidad con sus propias ideas, opiniones y planes. Ahora bien, la conformidad no es obediencia. Habrá mayor uniformidad de acción donde gobierna un tal superior, pero sólo porque los religiosos han abandonado casi toda su libertad con la esperanza de complacer, por el miedo de disgustar o por amor a la paz. Esa obediencia, llamémosla así, significa muy poco en el progreso espiritual de los religiosos habiendo sido forzada tiránicamente. El voto de obediencia carece de sentido, porque no se ha adquirido la virtud mediante el ejercicio libre de la voluntad, sino un conformismo mediante presiones irresistibles aplicadas desde el exterior¹⁰⁶.

¹⁰⁵ *Discurso a la USMI, 15-V-1966.*

¹⁰⁶ J. H. MC GOEY, *Los pecados del justo en la religiosa*, Santander 1967, 159, después de aludir a esta idea dice: “Ciertamente los niños mejor formados no proceden de los hogares en los que los padres son más duros con los hijos que con ellos mismos. Estos niños pueden parecer como muy bien educados cuando están a la vista de sus padres, pero cuando se liberan de la observación paterna se toman todas las libertades que vieron se tomaban sus padres cuando creían que no eran observados. ¿Cómo pueden distinguirse las religiosas súbditas en virtudes que no han visto en sus formadores?”. Y en otro lugar: “Trágicamente, por no ver su propia responsabilidad, la religiosa puede permitir fácilmente que el respeto se convierta en costumbre y la costumbre en ley, hasta que quede poco de libertad en su vida, aun cuando todavía no haya comenzado a reinar la tiranía. Por esta razón la Iglesia ha pretendido proteger a las religiosas ordenando capítulos generales en los que han de expresarse y votar libremente... Esta expresión democrática puede servir de respuesta a los que dicen que la libertad de expresar el propio pensamiento disminuye el respeto que se debe a la autoridad. Cuando las religiosas no se expresan con libertad no hay ningún

Es necesario dejar una cierta facilidad de movimiento a la libertad del religioso. Es cierto que una completa autonomía no se compagina con la vida religiosa, pero existe también una forma de ser autónomos, sana y fecunda, perfectamente armonizada con la obediencia, porque es necesaria para el mejor cumplimiento de la misión encomendada a cada uno por Dios. "Un modo de entender o de conducir la disciplina religiosa, opuesto a toda forma autónoma, no es recto ni virtuoso, sino un estilo de tiranía, al margen por completo del sentido de la obediencia. Por pequeño que sea el ámbito de acción correspondiente a la labor encomendada a cada súbdito, es imprescindible dejarle gozar de cierta autonomía. Un intervencionismo exagerado y un afán de dirigir desde fuera hasta los menores detalles del trabajo de los otros, lo mismo en la vida religiosa que en la de los pueblos, suelen producir consecuencias nefastas... Cuando en la vida religiosa se produce el exceso de autoridad y la consiguiente limitación de la autonomía de los súbditos, las cosas no marchan bien. Ni quienes obedecen pueden cumplir su función, ni la obra colectiva sale adelante, porque el intervencionismo crea unos elementos nuevos innecesarios que, en lugar de ayudar al juego de las fuerzas operantes, lo retrasan, interfieren y desvían, haciendo gastar inútilmente muchas energías"¹⁰⁷.

respeto por la autoridad. La religiosa más santa traiciona a Dios cuando tiene oportunidad de levantarse y hablar para exponer su pensamiento y no lo hace por respeto humano... Se ha inculcado tanto que la crítica es una desobediencia incipiente que prefieren la pérdida de la libertad a insistir en todas las oportunidades de la práctica de la virtud. Cristo niño, ocupado en los asuntos de su Padre en el Templo, enseñó a los doctores ancianos por interés de su Padre. Del mismo modo expulsó a los cambistas del Templo y clamó contra los hipócritas que cargaban al pueblo con cargas insoportables en nombre de Dios. Cuando se permite que se introduzca en la vida religiosa tal fariseísmo, Cristo padece una oposición tan verdadera como la de entonces" (p. 167-168).

¹⁰⁷ C. VACA, "Aspectos del problema de la obediencia": *I Semana de estudio para Formadores*, Madrid 1965, 277; *La vida religiosa en San Agustín*, IV, Madrid 1964, 215-216, donde añade esta afirmación: "El campo de la obediencia, en relación con la personalidad humana y el conjunto complejo de sus mecanismos, es el más sensible y donde se hace patente la actualización sana de las corporaciones religiosas. La razón de que entre Congregaciones, semejantes al parecer en actividades, fines y estilo de vida, haya sin embargo notables diferencias en su capacidad de "atracción" para la juventud, de tal manera que unos noviciados estén repletos de vocaciones tardías, de jóvenes universitarios, con formación cultural y ansias de acción apostólica, y otros, en cambio, parecen repelerles, es ésta, la actualización del sentido de la obediencia". A este respecto observa J. GALOT que, si se vive auténticamente la vida religiosa esforzándose por realizar y manifestar el Evangelio en toda su pureza "los jóvenes no sentirán la tentación de buscar fuera de la vida religiosa una vida auténticamente evangélica; reconocerán en el estado religioso un estado verdaderamente evangélico y se sentirán felices de encontrar en él la verdadera figura de Cristo, despojada de todo artificio y todo lastre humano". Respecto de la autonomía dice este mismo autor: "El voto de obediencia tampoco es en primer término una renuncia

Ese “colocarse en una posición destacada desdeñando el trato de humana comprensión que el espíritu religioso valora y sublima siempre”, lo encontramos en la postura defectuosa que delata el P. Häering hablando de los educadores “entre los cuales hay desgraciadamente muchos que no son más que simples domadores, maestros de doma, que se quedan tan contentos de sí mismos y de sus subordinados cuando han conseguido de ellos un adiestramiento, esto es, cuando han llegado a imponer, a base de un método cualquiera, un orden externo. El hombre poderoso que se encuentra en un puesto de mando sufre siempre la tentación de convertirse en domador. Hay que cumplir su voluntad, hay que mantener el orden. Se enfada por las más pequeñas faltas, por la violación más insignificante de sus órdenes; sus propias culpas, mucho más graves, le tienen sin cuidado. Manifiesta una personalidad de domador en lugar de preocuparse e inquietarse por el crecimiento de la libertad moral del interesado, en lugar de entusiasmarse por el bien que sólo se puede alcanzar en la libertad. En él habla sólo la ira ante la falta de cumplimiento de la voluntad de la autoridad. El éxito de la autoridad de los padres y de la Iglesia no consiste en el funcionamiento externo, sino en el dominio de Cristo sobre los corazones, en la vida de gracia y de amor”¹⁰⁸.

Cuando falla el perfecto ejercicio de la autoridad “por ignorancia o por debilidad de carácter...”, se actúa con una “visión de la libertad miope y despreciable”. Esta expresión es de F. D’Arcy y E. C. Kennedy, quienes hacen los siguientes comentarios. Es triste leer los titulares que

a la autonomía personal y a la propia voluntad. Pretende hacer realidad una unión más profunda con la voluntad divina: “Por la profesión de la obediencia —declara el Decreto— los religiosos... se unen más constante y plenamente a la voluntad salvífica de Dios” (n. 14). “Es verdad que el Concilio pone en guardia a los cristianos “frente a cualquier apariencia de falsa autonomía”, es decir, contra una autonomía humana que quisiera sustraerse a Dios. Pero la vida religiosa implica precisamente la autonomía dentro de una consagración y de una entrega total al Señor en la obediencia. Tiene por misión manifestar lo que es la autonomía de una persona humana íntimamente poseída por Dios y profundamente integrada en una comunidad de caridad” (*Nueva perspectiva de la vida consagrada*, Bilbao 1967, 63, 101 y 168-169, respectivamente).

¹⁰⁸ Citado por PRONZATO, ...*Pero Yo os digo*, Salamanca 1967, 202-203. El P. Valentín M. Bretón escribe: “La autoridad que no tolera bajo sí más que a los ciegos y a los impotentes, ¿tiene verdaderamente fe en su mandato? Nuestro Señor se contenta con el “rationabile obsequium”. Quiere hijos conscientes, sometidos conscientemente, obedeciendo por amor. No le agradan los servicios de esclavos temblorosos. Es verdad que las “almas hijas” son raras, que es preciso tratar a los esclavos como esclavos y a los niños como niños. Pero precisamente el papel de los “padres” y de las “madres” escogidas por Dios ¿no es llevar a los esclavos a la libertad y a los niños a su mayoría de edad? (*A las almas consagradas a Dios*, Barcelona 1963, 54-55).

proclaman la reforma del Seminario y una mayor libertad a través de meras modificaciones en la distribución diaria. Según el "New York Times" un seminario abandonó sus campanas para dejar a los individuos regularse a sí mismos con despertadores y relojes, y después del almuerzo, los estudiantes estaban libres hasta las 10 de la noche. Podían ver la televisión —como se expresaba un superior orgullosamente— hasta que se les hinchaban los ojos.

Y comentan dichos autores: ¿Podemos pensar seriamente que tales cambios son auténticamente significativos en la generación que está aún en crecimiento? Estos son aspectos de la vida puramente incidentales que ninguna persona madura piensa dos veces. Estas son justamente las condiciones ordinarias de la vida del siglo xx. Los aspectos fundamentales del vivir responsablemente deben introducirse en nuestros sistemas de educación, pero no proclamados como grandes avances en la historia de la educación. Son meras circunstancias sanas de la vida de cualquier hombre maduro y sería mucho mejor no mencionarlas en absoluto, que proclamarlas como los signos de nuestro crecimiento. De menos importancia es la tragedia que causa el escuchar a los seminaristas exultando de libertad porque ahora pueden ir al cine y tomar una cerveza. Escucharles gloriándose como adolescentes de estas inconsecuentes ocupaciones significará reparar en que su idea de la libertad consiste en derramar la responsabilidad, antes que asumirla. Resulta difícil creer que podamos estar orgullosos de que nuestros seminaristas, en sus veinte años, valoren estas triviales experiencias como "verdadero vivir". ¿Qué sentido de los valores está operando, cuando la libertad ha tomado solamente la apariencia de escapar las regulaciones y supervisión? No es perturbador que la nueva generación anhele la libertad, pero sí lo es pensar que la libertad signifique la repulsa de las reglas. Los rectores y los superiores religiosos deben tener la mano en el timón y no pensar que el permiso de ir a tierra después de un largo viaje, es realmente una respuesta. El seminario corre el riesgo de hacerse aquel cedazo que celebró Chesterton, "que se queda con la arena y deja escapar el oro"¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Cfr. *El genio del apostolado*, Santander 1967, 237-239. Véase el estudio de G. BLANCHETTE, "Formation a la liberté dans les séminaires et les scolasticats": *Vie Spirituelle. Supplément* n.º 78 (1966) 404-434. También puede verse M. PELLEGRINO, "La falsa antinomia fra autorità e libertà": *Seminarium* 7 (1967) 556-568. Uno de los aspectos que podríamos hacer resaltar es la conveniencia de evitar en las reglas y constituciones una infinidad de detalles, con lo cual se libraría la legislación religiosa de cierto matiz rabínico y se tendría una más neta distinción entre el espíritu y la letra, lo esencial y lo accidental, lo que

Un motivo genérico y frecuente que mueve a los superiores a restringir la libertad y estrechar el control de la vigilancia es el miedo a los abusos. El superior, sintiéndose particularmente responsable de la buena marcha de la comunidad, debe procurar prevenir los abusos. El medio más radical y más fácil es quitar el uso, encerrar, impedir posibilidades de peligros.

Desde luego es cosa sabida que no es buen método pedagógico quitar el uso para impedir el abuso. Pero, además, insistiendo demasiado en el impedir abusos, se abusa de la misma libertad y se impiden muchos bienes que del recto uso de la misma pueden únicamente derivarse. Se olvida que el superior no debe quitar la libertad sino enseñar a usarla rectamente. Insistiendo en la reducción de la libertad obstaculiza el desarrollo de la personalidad en el plano espiritual y apostólico; pone trabas al mismo aprendizaje de la verdadera obediencia, para cuyo ejercicio entra en función la libertad. "Los religiosos no dan voluntariamente sus nombres a instituciones de castigo y de reforma en donde se deja la libertad al pasar el umbral de la casa", sino a un Instituto religioso que es empeño, escuela y ejercicio de perfección; en el cual, sin duda, necesitan ser conducidos y guiados, pero no maniatados¹¹⁰.

Por lo demás, no se puede evitar todo riesgo de abuso ya que es inherente a la libertad y "ha sido expresamente asumido por Dios cuando hizo al hombre un ser libre: según el plan del Creador esa libertad, a pesar de todos los abusos que admite, es el estado más conveniente al hombre y que más contribuye a su bien. Este ejemplo divino indica sufi-

permanece siempre y lo que ha de cambiar. "Así se conduce al religioso hacia una vida bautismal verdaderamente adulta. Y tal es ciertamente el fin de la entrada en la religión, como también la razón de ser del superior". La obediencia debe desembocar en la verdadera libertad interior. Es adulto quien, llegado al término de su crecimiento, de su educación, es capaz en adelante de ejercitar su responsabilidad personal de criatura libre, sin necesidad de ser empujado por otro. El verdadero empuje le viene del interior. Así también el superior educa a los súbditos cuando les enseña a determinarse por sí mismos en el sentido de la regla y a tener cada vez menor necesidad de él. Cfr. J. M. R. TILLARD, *Obbedienza ed autorità nella vita religiosa*, Brescia 1968, 88-89.

¹¹⁰ J. H. Mc GOEY, *Los pecados del justo en la religiosa*, Santander 1967, 153. A este respecto merece consideración la observación que F. D'Arcy y E. Kennedy hacen en la obra citada en la nota precedente, p. 73: "El *Oxford Dictionary*, al darnos las acepciones de la palabra "disciplina", nos da también una historia de la formación seminarística. La palabra, relacionada con la latina *discipulus*, originariamente significa la instrucción de los discípulos. Por un énfasis en la enseñanza, ha venido a significar un sistema de reglas de conducta o un sistema mediante el cual se mantiene el orden en la Iglesia. Posee un significado religioso de corrección o castigo. Así, una palabra que en origen significaba "educar" o "formar" ha venido a significar "someterse a control".

cientemente la línea a seguir por la autoridad”¹¹¹. No es menos instructivo el ejemplo de Cristo en el Evangelio, el cual dejó libertad a Judas, aunque nos parezca el caso más justificado para temer un gran abuso. Si se hubiera tenido siempre en cuenta la conducta del divino Maestro, se hubiera comprendido mejor que era necesario evitar la excesiva multiplicación de reglas religiosas, puesto que El libró a sus discípulos de gran número de prescripciones de la ley judía y les enseñó a buscar la perfección en el espíritu de la ley llevado a su plenitud. Por tanto, los superiores no deben dejarse obsesionar por los abusos, y, considerando esa orientación fundamental del Evangelio, controlar el deseo, subjetivamente bueno pero objetivamente equivocado, de amontonar minuciosas normas y costumbres particulares en un afán de mayor perfección¹¹².

“ESPECIALMENTE... EN CUANTO AL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA Y LA DIRECCIÓN DE CONCIENCIA”.—Es conocido el rigor a que estaban sometidas en esta materia las antiguas Ordenes mendicantes. Por regla general eran inválidas las confesiones hechas sin licencia de los superiores con

¹¹¹ J. GALOT, *Animatrice de communauté*, Paris 1967, 121.

¹¹² “Quizá después de todo, dicen D'ARCY y C. KENNEDY, se ha insistido demasiado en que la vida no es otra cosa que una sucesión de pequeñas cosas. Una y otra vez leemos citas como esta: “la santidad no es cuestión de hacer grandes cosas”. Mas hoy por hoy los hombres necesitan incorporarse a las “magna opera Domini”. Es dudoso que transformemos al mundo gastando el día en buscar papelillos que recoger del suelo y ofrecérselo a Dios en secreto. Una devoción así puede ocupar en verdad su puesto, pero no substituye el cuidado fundamental de estar en medio del mundo, sin miedo a su fiera competición y a sus crueles realidades” (*El genio del apostolado*, Santander 1967, 81). Para las religiosas especialmente hay que tener en cuenta, como gracias a Dios se va teniendo debido en gran parte a los Institutos de ciencias sagradas erigidos para ellas, lo que J. H. MC GOEY expresa en los siguientes términos: “Cada una de las religiosas debe tener la formación teológica que es capaz de asimilar. No está bien retirar de las religiosas en favor de otros conocimientos no tan necesarios, los principios que deben ser el fundamento de sus vidas. Hay todavía demasiados que piensan que el conocimiento es una amenaza para la vida religiosa; la vida es demasiado dura si se sabe demasiado; se vivirá mucho más tranquilamente marchando a ciegas o sin pensar o preguntar demasiadas cosas. Esto es algo que ofende a Dios. La obediencia de la que no sabe lo que está haciendo no merece el nombre de obediencia. Hay otros que sostienen que las superiores deberían saber más que sus súbditas, como si hubiera algunos secretos de oficio que pudieran afianzar su autoridad, haciéndola inalcanzable, cosas que no se deberían revelar a los soldados rasos. No se obedece a las superiores porque saben más sino por el puesto que ocupan, y se aniquilaría todo espíritu genuino de obediencia si se piensa que la virtud quedaría más segura entre súbditas ignorantes. La forma más excelente de obediencia es la de una persona que sabe lo que da, por qué lo dá, y lo da libremente. La crisis de autoridad ha visto la luz pública en la religión primariamente porque las religiosas no han tenido esta formación teológica” (*Los pecados del justo en la religiosa*, Santander 1967, 164. Había hecho resaltar la misma idea en la p. 97). Importa a este respecto lo que sobre *estructuras intelectuales* escribe J. LAPLACE, *La mujer y la vida consagrada*, Barcelona 1965, 111-121.

confesores no designados. Igualmente las monjas podían confesarse únicamente con el Prelado a quien estaba sometido el monasterio, o un delegado suyo. En realidad se trataba de una aplicación particular de las normas existentes en la Iglesia, pues el Concilio Lateranense IV, cap. 21, establecía que los fieles confesasen sus pecados al propio sacerdote, es decir, al párroco de domicilio.

El Concilio Tridentino (ses. XXV, cap. 10, *De Regularibus*) determinó que el Obispo y los Superiores concediesen, además del confesor ordinario, otro extraordinario que oyese las confesiones de todos los miembros de la comunidad dos o tres veces al año. Benedicto XIV en la Cons. *Pastoralis curae*, 5 de agosto de 1748, concretó el modo de designar este confesor, alabó la costumbre de concederle cuatro veces al año e introdujo otro confesor extraordinario particular para las monjas que justamente lo pidiesen. La S. C. de Obispos y Regulares, 27 de agosto de 1852, permitió a las monjas, que se encontraban fuera del convento, confesarse con cualquier confesor aprobado para oír las confesiones de los fieles. Insistió en este mismo punto León XIII en el Decreto *Quemadmodum*, 17 de diciembre de 1890 y en la Constitución apostólica *Conditae a Christo*, 8 de diciembre de 1900. Estas y otras normas fueron redactadas en un documento único: el Decreto de Pío X *Cum de sacramentalibus*, 3 de febrero de 1913, que fue recibido con algunas variantes en el *Código de Derecho canónico*. Los cánones 518-528, a pesar de las limitaciones que aún contienen, constituyeron un paso adelante en cuanto a libertad de recibir el sacramento de la penitencia.

La dirección espiritual y previa manifestación de la conciencia estuvieron en uso desde los primeros tiempos del monacato como medio sumamente útil para conseguir la perfección religiosa. Director era generalmente el superior o su delegado. Pero esta dirección espiritual, que se recomendaba a todos, especialmente a los novicios y religiosos más jóvenes, no se imponía como obligatoria. La obligación de manifestar la conciencia al propio superior fue introducida por San Ignacio en las Constituciones de la Compañía, pasando luego a otros Institutos religiosos.

Poco a poco se fueron introduciendo abusos, por lo cual la S. C. de Obispos y Regulares en el Decreto *Quemadmodum*, 17 de diciembre de 1890, suprimió la obligatoriedad de la manifestación de conciencia en las Religiones laicales tanto de hombres como de mujeres, y el 15 de abril de 1891 extendió esta norma a todas las Sociedades de vida

común sin votos. Según las *Normas* de la misma Sagrada Congregación, 28 de junio de 1901, que recuerdan también las prescripciones anteriores sobre los confesores (nn. 138 s.), el citado Decreto *Quemadmodum* debe insertarse traducido en lengua vernácula en todas las Constituciones de Institutos laicales (n. 322).

El *Código de Derecho canónico* recogió dicha prohibición haciéndola extensiva a todos los superiores (c. 530). Además, en el último de los cánones establece: "Amoneste el Ordinario del lugar a la superiora que se porte en contra de lo que se prescribe en los cánones 521, § 3, 522 y 523; si delinquiera por segunda vez, castíguela con la privación del oficio, pero dando cuenta inmediatamente a la Sagrada Congregación de Religiosos" (c. 2414).

Posteriormente la Sagrada Congregación de Sacramentos, tratando de prevenir los posibles abusos de la comunión frecuente, en la Instrucción *Postquam Pius*, 8 de diciembre de 1938, recuerda las determinaciones del Derecho en materia de confesiones y cuenta de conciencia citando textualmente algunos cánones e insiste en la delicadeza y discreción de las superiores para no coartar "la libertad tan sabiamente establecida para las religiosas en los sagrados cánones". Por fin, la Constitución *Sedes sapientiae*, 31 de mayo de 1956, llama de nuevo la atención sobre algunas de dichas normas y manda que "si alguno de los alumnos pidiese un especial confesor o director espiritual y parezca necesitarlo, el superior lo conceda fácilmente" (art. 28, § 3, 2.º).

¿Se respetaban estas normas del Derecho concediendo a los religiosos la libertad debida, "debida" porque el mismo derecho se la otorga? ¿Se considera hoy día suficiente libertad la concedida por el Derecho a los religiosos?

A la primera pregunta cabría responder que se venían dando bastantes deficiencias entre las religiosas, cuya libertad se coaccionaba de manera más o menos disimulada pero eficaz.

A la segunda, parece deseable una simplificación de las normas actuales, que lleve consigo una cierta mayor amplitud, mitigando la necesidad de autorizaciones para la confesión de las religiosas especialmente. Es típico el caso del confesor ocasional de religiosas (c. 522) que ha suscitado respuestas de la Comisión Intérprete y abundantísima bibliografía por exigirse para la validez la circunstancia del lugar donde se realice la confesión.

Por esto, sin duda, el Concilio, a pesar de los términos generales

en que está concebido el Decreto *Perfectae caritatis*, ha descendido a este detalle. En primer lugar para evitar los abusos existentes y luego para dar una pauta de mayor amplitud a la nueva legislación canónica. No deroga, pues, las normas canónicas vigentes relativas a la confesión de los religiosos; se limita a mandar se deje la debida libertad en una materia tan personal e importante.

Los superiores, por tanto, deben hacer no solamente posible sino también fácil el cumplimiento de lo mandado en los cánones 518-528 y 530. Han de respetar el santuario de la conciencia de los súbditos. Las superiores de modo especial deberán evitar en este campo el maternalismo, que las lleve a querer dominar lo más íntimo de la personalidad. Un maternalismo que no raras veces se manifiesta en sentimientos de exclusivismos, celos y desconfianzas frente a influencias de otros, aunque esos otros sean sacerdotes, llegando a veces a dar órdenes contraproducentes e injuriosas para las religiosas y los mismos sacerdotes. Pretender gobernar las conciencias es abusar de la autoridad. En ese terreno, sobre todo el superior, más que exigir y dominar, ha de procurar dar y ayudar.

* * *

Cabe mencionar aquí una defectuosa actuación de la obediencia, que podríamos llamar formalismo, ritualismo, legalismo o fariseísmo, y que germina fácilmente donde el ejercicio de la autoridad suprime la debida libertad. Se crea un ambiente excesivamente jurídico, donde la letra prevalece sobre el espíritu; el amor deja de ser la fuente y motivo inspirador tanto de la autoridad como de la obediencia, y entra la costumbre a endurecer el mandato y el ritualismo a fosilizar la sumisión. Se presta gran atención a la observancia exterior de las reglas, quizá hasta con obsesión de no dejar una coma, pero sin atender al libre asentimiento de la voluntad y al consentimiento del corazón, cayendo fácilmente en el pecado de los fariseos. Cuando falta la libertad interior en la entrega, el auténtico compromiso, la respuesta a las exigencias del amor de Dios, aunque por costumbre o miedo o dignidad legal se ajusten a la ley o a las detalladas disposiciones de los superiores hasta los más mínimos detalles del comportamiento exterior, no existe la verdadera obediencia que exige voluntad libre, cabeza y corazón; una persona completa, no un robot.

III

I. COLABORACION

“(Los superiores) quien a los súbditos de tal manera que éstos en el cumplimiento de los propios deberes y en tomar iniciativas cooperen con obediencia activa y responsable”.

“COOPEREN... EN EL CUMPLIMIENTO DE LOS PROPIOS DEBERES”.—Aunque algunos autores, tomando la frase en sí misma, traduzcan el texto latino: “*Sodales eo perducant ut... cooperentur*”, “Los miembros llegan a cooperar...”; otros, teniendo en cuenta el contexto y por consiguiente con mayor acierto a nuestro parecer, refieren el mandato a los superiores, los cuales deben “hacer” o “lograr” que los miembros o religiosos cooperen con obediencia activa y responsable en las iniciativas (“*in inceptis suscipiendis*”, que algunos traducen simplemente por “empresas confiadas”, menos acertadamente según creemos) y en el desempeño de los cargos.

Ciertamente la afirmación se presenta en forma de mandato, por tanto la colaboración aparece como una meta, un ideal a conseguir, no como un mal menor que deba simplemente tolerarse. Lo cual se deduce de la naturaleza misma de la obediencia religiosa, que es vínculo de caridad. Lo que decía Santa Catalina de Siena del Papa: “el que preside el amor”, puede aplicarse a cualquier superior religioso. Los súbditos con el superior forman un solo cuerpo en Cristo. El superior es el signo permanente de esa unidad de amor. En el ejercicio de la autoridad debe manifestar a los súbditos el amor que Dios los tiene, y un modo de mostrar ese amor es reconocer sus valores personales, entre los que se halla su capacidad de colaborar al bien común.

Es la obediencia el gran medio de perfección porque su ejercicio nos ayuda a crecer en la unidad del amor. En su realización el alma consagrada ejerce un dinamismo vivo juntamente con el superior, ambos, pues, en el actuar la voluntad de Dios tienen necesidad de aquel encuentro humano y personal que constituye una verdadera colaboración. No es que los dos manden, manda el superior, pero con el consentimiento del súbdito; un consentimiento que no funda la autoridad del superior, sino que manifiesta la adhesión del súbdito; un consentimiento que no determina la legitimidad del mandato del superior, sino

que hace vital y fecunda la obediencia del súbdito. Hay, pues, un momento previo al acto formal de la obediencia y es precisamente el de la colaboración, en el cual el superior debe tratar a sus súbditos como criaturas libres e inteligentes, no sólo porque son por definición seres humanos, sino porque son tal persona en concreto¹¹³.

La obediencia así entendida supone un encuentro de alma a alma, de persona a persona; una persona en función de representante de Dios, la otra en condición de criatura que libremente va buscando un representante de Dios porque lo ha querido con su profesión. Este encuentro vivo no está confiado solamente al formalismo de un gesto exterior que no tiene resonancia, o sea, a una orden a la que automáticamente se obedece, sino a un gesto más vivo, en el que superior y súbdito se empeñan a sí mismos. Este momento previo de la obediencia ha existido siempre, aunque en otros tiempos se sintiese menos y se tirase adelante con una pasividad un poco más de masa. Hoy se siente más este momento de colaboración y debe cuidarse y respetarse más.

Los superiores, pues, han de tratar a cada religioso como un colaborador, resistiendo a la tentación de mantener en un rango inferior la personalidad del súbdito para poder obtener una más dócil ejecución de las órdenes. "No se osará afirmar que el régimen de la vida religiosa ha sabido siempre evitar este escollo. Ha sucedido, en el pasado, que la educación a la obediencia suscitaba una docilidad despersonalizante; algunas religiosas no tenían derecho sino a dejarse conducir; querer colaborar en la dirección de su propia vida o en la de la comunidad habría parecido una pretensión fuera de lugar. Revertía en la superiora la responsabilidad de la conducta de las hermanas: ciertas reglas enunciaban este principio con todas las palabras"¹¹⁴.

El Concilio marca una dirección completamente contraria a ésta. Recomienda a los superiores que comprometan a los religiosos en una colaboración activa y responsable, porque así únicamente podrán amar de verdad a los súbditos, respetar su personalidad y descubrir lo que el amor de Dios exige de cada uno. Sin la colaboración confiada y franca del subordinado, ¿cómo adivinaría el superior la dirección que ha de darle? Para el superior es temible el aislamiento. Para el súbdito resulta frecuentemente más fácil someterse pasivamente a una orden inoportuna

¹¹³ Cfr. ANASTASIO DEL SS. ROSARIO, *La vita religiosa nella Chiesa alla luce del Concilio Vaticano II*, Roma 1966, 213.

¹¹⁴ J. GALOT, *Animatrice de communauté*, Paris 1967, 92.

como consecuencia de la ignorancia de la situación, que mantener un contacto eficaz de información y de abertura con el superior; pero será también responsable de la falsa situación que se crea por esperar todo pasivamente del superior.

Para decidirse a buscar esta colaboración, recuerde el superior el sentido que Dios ha querido imprimir a su poder, fuente de toda autoridad. Habiendo podido realizar El solo sus deseos, quiso apelar al concurso humano. San Pablo dice de los apóstoles: "somos colaboradores de Dios" (I Cor. 3, 9). Tal fue el camino elegido por Dios para la salvación del mundo, y tal debe ser el de cuantos reciben de El algún poder. Al superior incumbe en primer lugar la santificación del súbdito, la cual es obra de la gracia, cuya característica es solicitar el concurso de la voluntad libre del hombre.

Lo dicho tiene valor aún desde un punto de vista individual, considerando las relaciones personales del súbdito con el superior. Pero consideremos la colaboración colocados en el plano colectivo, mirando al superior en relación con todos los subordinados, con la comunidad en cuanto tal.

En este sentido el mismo desarrollo interno del Concilio ha constituido una gran lección de colaboración. El Papa es infalible, cuenta con la asistencia del Espíritu Santo; sin embargo Juan XXIII, inspirado por ese mismo Espíritu, convoca el Concilio, que ha confirmado plenamente la fuerza del principio de colaboración. Luz, verdad, renovación como fruto de un esfuerzo común. Huelga decir que este mismo principio ha sido implícita y explícitamente formulado en los documentos conciliares¹¹⁵.

Hagamos notar en primer lugar que el principio de la colegialidad enunciado por el Concilio para la estructura jerárquica de la Iglesia, que directamente se formula respecto del Papa y los Obispos, pero que tiene aplicaciones a los Obispos respecto de los sacerdotes, y a éstos con relación a los seglares, ha de acentuar también el carácter colegial de la

¹¹⁵ Podríamos decir que desde la *colegialidad episcopal* expuesta en la *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, hasta el *Decreto sobre el apostolado de los seglares* del que pueden verse, por ejemplo, los nn. 26, cooperación de clérigos y religiosos con los seglares, y 27, cooperación de católicos con otros cristianos y de cristianos con no cristianos. Digna de ser considerada la insistencia sobre esta idea del *Decreto sobre el ministerio pastoral de los Obispos*, nn. 15, 28-30, 33-35 (los religiosos), etc. Recuerden también los superiores lo que dice el *Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros*: "tengan los Obispos a sus sacerdotes como hermanos y amigos" (n. 7).

autoridad en los Institutos religiosos. La obra fundamental promovida por el Concilio: la renovación y adaptación de la vida religiosa, se encomienda “principalmente a los Capítulos generales”, a quienes “corresponde fijar las normas de la renovación y adaptación, dictar las leyes y hacer las debidas y prudentes experiencias”; si bien se advierte que para esto han de “consultar y oír de manera conveniente a los súbditos”, ya que “no puede lograrse una eficaz renovación ni una recta adaptación si no cooperan todos los miembros del Instituto” (*Perfectae caritatis*, n. 4).

Con mayor razón ha de afirmarse esto mismo del gobierno ordinario de las comunidades. El superior no puede hacerlo todo por sí mismo, es decir, contando solamente con la colaboración pasiva, mera ejecución de sus órdenes, de los subordinados. Lo cual ni puede llamarse propiamente hablando colaboración, pues no se *trabaja con*, que es el más amplio sentido de la colaboración, sino individualmente. Especialmente en los tiempos presentes, resultando mucho más complicadas las actividades internas y sobre todo externas o apostólicas de la comunidad, el superior necesita que los súbditos trabajen activamente con él. Este trabajo colectivo, que siempre será coordinado, controlado, unificado por él, como superior —lo cual significa que su autoridad no queda disminuída sino afianzada—, debe ser por él mismo repartido.

Se ha dicho que “saber mandar es saber delegar” y esto de manera especial se impone hoy día por las exigencias de los tiempos y urgencia del Concilio.

Dichas exigencias se manifiestan en la complejidad de asuntos y empresas y en la necesidad de soluciones urgentes que frecuentemente reclaman; en los múltiples aspectos de los problemas prácticos y en la variedad de criterios personales. Se impone organizar y repartir el trabajo, emplear todas las fuerzas disponibles. “El superior que pretende absorberlo todo puede estar seguro del fracaso. La obra se quedará sin hacer o se hará sólo a medias, y los súbditos se convertirán en cosas, o en marionetas, o en una sorda muralla que resiste. En cualquier caso la obra de Dios perderá, sin que en realidad gane nadie”¹¹⁶.

¹¹⁶ G. MÁRTIL, “El ejercicio pastoral de la autoridad”: *Seminarium* 7 (1967) 601. Escribe a este respecto J. M. GUERRERO, *La vida religiosa en la Iglesia del Post-Concilio*, Bilbao 1967, 168: “El superior no puede cuadrangular todo, ni debe. Sería matar algunas iniciativas. He oído cientos de molestas confidencias cuando los superiores se convertían en un “metomentodo”.

Por el contrario, cuando se reparte el trabajo, se comparte la acción, se conceden responsabilidades, el superior logra más alegría en el trabajo, mayor perfección en la acción y un eficaz rendimiento, pues cualquier persona digna se siente comprometida cuando ve la confianza que se ha depositado en ella, la estimación y valoración de sus cualidades, de su personalidad consciente y libre. Es posible que algunos súbditos se nieguen a colaborar. En todo caso, esto no será lo ordinario en un ambiente normalmente religioso; el superior habrá actuado rectamente, y seguirá obrando así, a pesar de esos fallos particulares, porque la posibilidad de tales abusos no debe constituir nunca criterio de su conducta¹¹⁷.

La urgencia del Concilio se funda, aparte estas razones naturales, en el ejemplo de Cristo, que compartió su autoridad y su obra salvífica con los discípulos, aún cuando El no necesitaba de ellos y en manera alguna debía su poder a la comunidad humana. Cosa que no sucede con los superiores religiosos, los cuales deben su poder a la comunidad que gobiernan; no porque reciban la autoridad de la comunidad, no; sino porque esa comunidad, según la voluntad divina requiere una autoridad, y, si la comunidad no existiera, el superior no tendría razón de ser en cuanto tal. Es un motivo más para que el superior dé al ejercicio de su autoridad un sentido comunitario, aprovechando gustoso todas las fuerzas de los subordinados capaces de cooperar fructuosamente a la empresa común.

El superior, pues, como representante de Dios, servidor de los hermanos y responsable del bien común, reunirá en torno a la empresa de la propia comunidad, como garantía de éxito, las fuerzas y voluntades de todos, rehuyendo el grave peligro del absolutismo.

Es lo que se llama hoy *principio de subsidiaridad*, que enuncia una ley valedera para toda sociedad o comunidad y que puede formularse, como expone L. Orsy¹¹⁸, de diferentes maneras: "un órgano superior

¹¹⁷ VICENTE DE DIOS, *Autoridad-obediencia*, Madrid 1965, 44: "¿Hay algo entre lo que hemos dicho que no conduzca a la evidencia de que es necesaria una colaboración en la vida de comunidad? La vida religiosa es una empresa en común. Si una superiora tropieza con una súbdita que no quiere colaborar, o viceversa, ¿qué clase de empresa en común podrán realizar las dos? Para estos casos, que a veces se dan, nada tenemos que decir, porque en estos casos sólo es posible callar y orar, sólo es posible resignarse. ¡Dolorosa obligación esta de resignarse a que las cosas vayan mal! Sin duda que Dios llenará de mérito a las almas que saben aceptar con buen ánimo esa actitud, pero ¡ay de aquellas otras cuya conducta no deja otra posibilidad! Su actitud es de escándalo, de obstrucción del bien y, por tanto, más les valiera no haber nacido".

¹¹⁸ "L'autorité dans la vie religieuse": *Vie Consacrée* n.º 4 (1967) 224.

no debería jamás apoderarse de la función de un órgano inferior, sino que debe actuar en segundo lugar, para fortificarle cuando es necesario"; o "todo órgano de un cuerpo debe funcionar a plena capacidad"; o también en términos menos técnicos: "cada persona debe ser dejada en libertad para realizar su trabajo por sí misma; su superior no debería intervenir si no lo exige el bien común".

Las aplicaciones prácticas son numerosas, pero pueden darse algunos ejemplos: el trabajo de Director de colegio no debería ser tomado como carga, en todo o en parte, por su superior, si las dos funciones están confiadas a personas distintas; el sacerdote encargado de una comunidad de Hermanos coadjutores no debería dictar al detalle el menú del día al cocinero, etc.

Supuesto el respeto del superior para el principio expuesto, ¿qué comportamiento seguirá para mantener esa acción compartida, para fomentar la colaboración, para asegurar la ayuda de los subordinados?

A quienes comparten su autoridad, llamémoslos oficiales, debe dejarles libertad de movimiento en el cumplimiento de su cargo, considerándoles —mientras no conste ciertamente lo contrario— capacitados para ejercitarlo y haciendo que se sientan importantes en sus puestos. No interrumpir su acción con intervenciones correctivas frecuentes y mucho menos dictadas "ex cathedra". Cuando sea necesario aconsejar, ponerse más bien en plan de observación o amonestación que de enseñanza. A ser posible, conseguir que él mismo llegue a ver, reconocer y corregir sus propios errores.

Cuando haya que imponer ideas o proyectos desde fuera, consultar al oficial sobre el modo de realizarlos. Si el parecer del oficial coincide o perfecciona la opinión del superior, tanto mejor. Si es contrario, tendrá el superior ocasión de considerar mejor el asunto y demostrar al oficial que su idea no es correcta, o desistir o, al menos, no exponerse ligeramente a un fracaso. Cuando el superior suplanta fácilmente a los oficiales subordinados, o les impone hasta el modo concreto de cumplir sus obligaciones, naturalmente aquéllos —salvo algún caso de excepcional virtud— se cruzarán de brazos.

Mostrar gran confianza en todos. Evitar, especialmente en público, frecuentemente y, quizá más que a la cara, a espaldas del interesado, quejas como estas: "no se puede contar con él para nada", "hay que estar siempre encima", etc. La supervisión, que ha de mantener, no debe convertirse en fiscalización. En general, mantenga un estilo demo-

crático, humano, cordial, de frecuentes contactos personales con sentido de sincera amistad¹¹⁹.

Para asegurar la colaboración debe el superior integrar debidamente todos los miembros en la vida de la comunidad. No podrá obtenerse dicha integración si los súbditos, todos, no solamente los consejeros u oficiales, no son puestos al corriente de los problemas esenciales de la comunidad tanto los relativos a la vida espiritual como a la actividad apostólica y situación económica; como también de los éxitos y fracasos del pasado y de los proyectos para el porvenir. Sólo así se formará ese espíritu de familia que hace que cada uno se sienta responsable de los otros y del bien de toda la comunidad. Es cierto que no todo puede decirse a todos. Pero también lo es que, sobre todo en un plano provincial, regional y general del Instituto, se ha abusado del secreto, exagerando sus límites, con mengua del espíritu de familia, de responsabilidad y de colaboración. Para justificar un silencio absoluto, no vale recurrir al estricto derecho diciendo que los súbditos no tienen derecho de saber los secretos de la comunidad y menos los de la Provincia o del Instituto. Quizá no tengan un derecho legal, pero la verdadera caridad del superior y su conciencia de responsabilidad del bien común ha de suplir muchas veces esa falta de derecho para no dejar a los súbditos en una completa ignorancia.

Finalmente, el superior obtendrá colaboración fomentando las iniciativas personales, de las que hablaremos a continuación algo más detenidamente, después de haber hablado de la colaboración en general y en el desempeño de los cargos¹²⁰.

¹¹⁹ Cfr. J. FÉLIX DEL N. J., "Normas que deben guiar la conducta del superior local...": *Vademécum del superior local*, Madrid 1960, 87-89. En este mismo artículo se hacen consideraciones más concretas sobre la colaboración del superior con los distintos oficiales de la comunidad. Acerca de la colaboración entre los formadores puede verse: J. ARREGUI y J. FRUTOS, *Primera semana de estudio para Formadores*, Madrid 1964, 33-55; y H. ANDRÉS, *Confer* 5 (1964) 7-27; 313-330.

¹²⁰ Desde hace unos años se organizan y se habla mucho en el campo eclesialístico de "equipos". En el I Congreso nacional de perfección y apostolado, 1956, se habló de "equipos de trabajo" en los seminarios, "equipos sacerdotales por Arciprestazgos", "equipos de amistad sacerdotal", etc. Cfr. *Actas del Congreso nacional de perfección y apostolado*, II, Madrid 1957, 298, 610, 614. Después han aparecido diversas publicaciones sobre el tema, por ejemplo: *El equipo sacerdotal*, *En torno al equipo sacerdotal*, ambos escritos por varios autores franceses: *Los equipos en el seminario*, de J. PUENTE, etc. En el campo de la vida religiosa, puede verse el ensayo de una vida de equipo en una casa de formación en N. SOUCY, "La vie en équipe dans la formation spirituelle des scolastiques": *La Vie Spirituelle. Supplément* n.º 79 (1966) 584-593. Ahora bien, puede extrañar que no se maneje este término al tratar de la colaboración. No se ha hecho porque hablando de superiores, como sucede aquí, entender su oficio como jefe de

“COOPEREN... EN TOMAR INICIATIVAS”.—El término *iniciativas* merece atención especial si queremos determinar el alcance objetivo de esta norma conciliar. El significado usual y etimológico del término: inicio, iniciar (*in inceptis suscipiendis*) excluye que todo el obrar de los miembros de los Institutos deba reducirse sólo y siempre a ejecutar lo que viene mandado, cada vez, por el superior. Esto, en un sentido absoluto, no puede verificarse —una ventana que golpea puede ser cerrada sin permiso del superior—, pero sería inconveniente que sucediese aunque sólo fuera de manera preponderante, dando lugar a lo que la dignidad del Decreto conciliar ha impedido manifestar, pero no impide se piense, es decir, el absolutismo o paternalismo, el modo de comportarse del superior que considera tener que pensar él en nombre de todos los súbditos. Menos aún podía decir el Decreto, pero podemos nosotros tener el valor de manifestarlo: que los superiores no pueden pretender reducir prácticamente los subordinados a obrar como máquinas automáticas¹²¹. Al contrario, deben valorar la capacidad de iniciativa de los súbditos, y estimar y dar la bienvenida a las iniciativas mismas. Ellas son, indica el Decreto, manifestación de una obediencia activa y responsable. Deben serlo, y de hecho lo son, cuando se trata de *buenas* iniciativas. Sin posibilidad de iniciativas, la colaboración queda necesariamente mermada, por no decir anulada.

La iniciativa, ya se manifieste en el mando peculiar de hacer las cosas, en la tendencia a crear otras nuevas o reformar y cambiar lo que se ha hecho inútil o perjudicial, no se opone a la obediencia, que, como toda virtud, es fuente de vida, rejuvenecimiento continuo, y no pasividad y estancamiento, culto ciego a lo existente y tradicional. Por lo

equipo se presta a falsas interpretaciones, aparte otras razones que pueden leerse en J. GALOT, *Nueva perspectiva de la vida religiosa*, Bilbao 1967, 139-142.

¹²¹ Cfr. E. FOGLIASSO, *Il Decreto "Perfectae caritatis" sul rinnovamento della vita religiosa in rispondenza alle odierne circostanze*, Torino 1967, 474. De la obediencia y espíritu de iniciativa en los seminarios y en la vida sacerdotal habla el P. P. DEZZA en *Seminarium* 7 (1967) 631-647. Se observa con frecuencia este hecho curioso: un superior está más seguro de gobernar bien a los subordinados cuando restringe el campo de sus iniciativas que cuando lo ensancha abriendo la puerta a sus posibilidades. ¿Quizá porque ha sido puesto para “guardar” las almas? Pero ¿no ha sido puesto más bien para abrirlas, para lanzarlas a nuevos espacios espirituales, que él debe crear para ellas? Es su pastor para conducir las a los pastos, no para encerrarlas en el aprisco. Si prefiere lo último, los subordinados no harán mal, pero tampoco bien. Y ellos deben desarrollarse y perfeccionarse mediante el bien, que no consiste en abstenerse sino en obrar. ¿Por qué ha de sentirse el superior responsable únicamente del mal que puedan hacer sus súbditos, sin preocuparse del bien que dejan de hacer? Cfr. A. ALTISSENT, “Propos sur l'exercice de l'autorité abbatiale”: *La Vie Spirituelle Supplement* n.º 81 (1967) 230.

demás, como hemos insinuado, la obediencia siempre deja un cierto margen a la iniciativa personal. Se trata de ampliarlo, respetarlo y fomentarlo.

Puede darse que el sujeto de las iniciativas no sea muy obediente, lo cual se apreciará con facilidad examinando su reacción cuando una orden concreta del superior corte sus iniciativas: si protesta o abandona el trabajo porque no le han permitido hacer lo que o como él quiere, muestra evidentemente que carece de verdadera obediencia. Si la tuviere sería suficientemente humilde para no estar tan seguro de su acierto y desear adquirir seguridad precisamente en la obediencia, que le garantiza cuál es la voluntad de Dios.

Las iniciativas más importantes antes de ser puestas en práctica deben contar con la aprobación del superior, no así la que de alguna manera van incluidas o aprobadas en la tarea encomendada por referirse únicamente al modo de realizarla. Podríamos distinguir tres clases de iniciativas: *según, al margen y en contra* de la obediencia. Las primeras no deberían necesitar aprobación alguna, las segundas dependerá de su importancia y las terceras son inadmisibles.

Hoy día la palabra iniciativa envuelve gran atractivo, especialmente para la juventud. Razón de más para que, supuesta la legitimidad de las iniciativas concretas y la exhortación del Decreto conciliar, los superiores no adopten la postura, que ha tenido a veces lugar, de negar por sistema todo lo que con apariencias de novedad se les ocurre a los jóvenes, previniendo quizá que las novedades y cambios traerán dolores de cabeza ¹²².

Es cierto que existe un riesgo en la táctica de no prever ni reglamentarlo todo, en conceder amplio margen a las iniciativas personales. Hasta es posible que algunos las entiendan mal y piensen que van desti-

¹²² Cfr. C. VACA, *La vida religiosa en San Agustín*, IV, Madrid 1964, 134. En el artículo "Ideas de un grupo de jóvenes universitarias sobre las religiosas y la vida religiosa": *Vinculum* 14 (1966) 297, leemos: "Anular más o menos la personalidad de las súbditas por la intromisión en todo y por considerarse "única" (la superiora), es defecto común. Las religiosas de una comunidad hacen labor comunitaria tal vez notable, pero, como veremos abajo, no es proporcional al valor de las personas que forman el grupo. ¿Por qué? Porque la superiora suele serlo todo y nadie hace nada que no sea cumplir lo que la superiora ha pensado y ordenado. Tal vez más de uno piense que exagero. Sé que se me podrían mostrar casos numerosos de lo contrario. A Dios gracias. ¿Pero las religiosas de las comunidades que conocemos tienen *la iniciativa* de las jóvenes universitarias de que estoy hablando?... Ellas mismas me lo decían: "Son infantiles, faltas de personalidad, pueriles, para todo necesitan consultar a la madre, no saben tomar una decisión por su cuenta".

nadas a detener, limitar u oponerse a las determinaciones de los superiores, cuando en realidad han de manifestar y realizar una obediencia activa y responsable.

A pesar del peligro, la iniciativa de los súbditos debe respetarse y fomentarse. Los superiores “si quieren que su autoridad sea educadora, su llamamiento a la obediencia debe ir acompañado por una invitación a la prudencia, al espíritu de iniciativa y al sentido de la responsabilidad. Para lograr tal objetivo, sean permeables a las sugerencias y aún a la crítica; prefieran la obediencia inteligente a la docilidad de la máquina y el desorden aparente de la iniciativa al orden impecable del cuartel”¹²³.

Es claro que la capacidad de iniciativa es un don, cuyo desarrollo ha de procurarse y del que tendremos que dar cuenta a Dios como de las demás gracias recibidas de El. La importancia de este aspecto formativo en la vida seminarística ha pasado a ser del dominio público, especialmente desde que Pío XII insistió en la necesidad de la formación humana. A este respecto dice en la Encíclica *Menti nostrae*, 23 de septiembre de 1950: “Se ha de atender de un modo particular a la formación del carácter de cada alumno, desarrollando en él el sentido de la responsabilidad, el discernimiento en el juzgar y el espíritu de iniciativa... Concédanles una cierta libertad de acción en determinadas iniciativas...”.

Y, después del Concilio, el Card. Prefecto de la Sagrada Congregación de Religiosos: “Formad a vuestras religiosas de manera que podáis desarrollar en ellas la responsabilidad de las propias acciones y facilitéis la realización de sus buenas aspiraciones. No tronquéis sus laudables iniciativas. De otro modo veréis en vuestras comunidades ese tipo de

¹²³ P. J. HOFFER, *La obediencia religiosa*. Circular n.º 9, 12 de mayo de 1959. Contrastan con estas palabras las de otro Superior general, G. Bozzetti, después de una cierta confusión entre iniciativa y personalismo, dice: “De todas maneras, no se puede negar que esta manía de iniciativa es una plaga de la vida religiosa de hoy y es fuente de muchos males” (*A. L. A. Rivista di formazione e di informazione per le religiose* 9 (1960) 509). Hagamos notar que el párrafo, poco favorable a la juventud, termina sin embargo con estas palabras: “Consolémonos también aquí haciendo resaltar que hoy es menos frecuente el caso de jóvenes que se adaptan supinamente a una vida inerte y cómoda con la excusa de no tener superiores idóneos para guiarlos, pretendiendo así justificar su culpa de pereza y amor a las comodidades”. G. HUYGHE, *Equilibrio y adaptación*, Madrid 1963, 220, escribe: “Una superiora debe saber delegar sus poderes, dar órdenes que dejen lugar para las iniciativas reales. Una autoridad que no deja escapar ningún detalle y que manifiesta una verdadera miopía mental es perjudicial. Una superiora adulta... no teme las iniciativas y tiene el valor de aceptar los riesgos de semejante método. En resumen, lo mismo que Dios no quiere esclavos ante El, tampoco la superiora los querrá...”.

religiosa anodina, inútil, sin iniciativas, sin vigor, que se amontona a una masa amorfa e indiferente. Es necesario que desaparezca aquel infantilismo inconveniente a las almas consagradas, que, desgraciadamente, se da a veces en alguna comunidad religiosa femenina. Toda aspirante, toda novicia, toda profesa debe sentir que tiene talentos que hacer fructificar por el bien de la comunidad, por el interés de la Iglesia, y que tienen todas el derecho de sentirse animadas al trabajo con maternos estímulos de las superiores, las cuales deben saber interpretar, excusar, corregir los inevitables fracasos de sus hijas”¹²⁴.

“...COOPEREN CON OBEDIENCIA ACTIVA Y RESPONSABLE”.—Algunos han querido ver aquí un nuevo concepto de obediencia. Para ver que no hay tal, basta fijarse en lo que se dice anteriormente en el mismo n.º 14 del Decreto: “Los religiosos, por la profesión de la obediencia, ofrecen a Dios la total entrega de su voluntad como sacrificio de sí mismos y por ello se unen de manera más constante y segura a la divina voluntad salvífica. Por eso, a ejemplo de Jesucristo..., los religiosos, movidos por el Espíritu Santo, se someten en fe a los superiores, que hacen las veces de Dios y mediante ellos sirven a todos los hermanos en Cristo...”. Se trata, pues, de la obediencia cristiana, con la que se intenta imitar la misma obediencia de Jesús.

Pero se carga el acento en el aspecto caritativo-apostólico, activo y en el libre y responsable. Por lo general, en tiempos antiguos, se hacía resaltar el matiz de sumisión de apariencia infantil, despreocupada, irresponsable, como si toda la actividad en la obediencia corriese por cuenta del superior. A continuación de las palabras referidas, añade el Decreto: “En consecuencia, los súbditos, en espíritu de fe y de amor a la divina voluntad, presten humilde obediencia a los superiores, en conformidad con la Regla y Constituciones, poniendo a contribución las fuerzas de la inteligencia y voluntad y los dones de naturaleza y

¹²⁴ I. ANTONIUTTI, Discurso a la USMI, 15 de mayo de 1966. Son dignas de consideración a este propósito las palabras de R. W. GLEASON: “Los mejores súbditos, de hecho, no son los que carecen de discernimiento o sentido crítico, adhiriéndose con espíritu conservador a la tradición sin análisis ninguno; los superiores estarán en un error si miran como el elemento más sólido de la comunidad a los que están desprovistos de iniciativa y se oponen a todo cambio... Si el estudiante excepcional y extraordinario crea un conflicto a los educadores de hoy, debíamos preguntarnos también si hay cabida en la vida religiosa para los sujetos excepcionalmente dotados, o si había que admitir tranquilamente el viejo adagio “los buenos mueren jóvenes y los que brillan nos dejan”. La vida religiosa no intenta reducir a todos al mismo nivel. El destino del individuo excepcional en la vida monástica no debía ser por lo regular una frustración”.

gracia en la ejecución de los mandatos y en el desempeño de los oficios que se les encomienden, persuadidos de que así contribuyen según los designios de Dios, a la edificación del Cuerpo de Cristo". Aquí tenemos la base de la obediencia activa y responsable.

En ella se ponen a contribución: *las fuerzas de la inteligencia* para comprender lo mandado y descubrir los medios más aptos en orden a su realización. No es más obediente quien rehusa discurrir y prefiere tenerlo todo pensado y planeado hasta los últimos detalles por el superior. *Las fuerzas de la voluntad*, queriendo realmente, apasionadamente, lo que el superior dispone según las exigencias del bien común: no solamente soportando las órdenes como si lo mandado le tuviera sin cuidado, algo así como un asalariado que mira únicamente al jornal. Y esto aún cuando el precepto le desagrade. Así es como se sacrifica la voluntad propia en el ejercicio de la obediencia, no simplemente renunciando a la voluntad. *Los dones de la naturaleza y de la gracia*, todo cuanto de bueno tiene el religioso, desde la fuerza física hasta las inspiraciones íntimas del Espíritu, para realizar lo mejor posible la voluntad de Dios manifestada por el superior. Sin hacer concesiones al miedo, al amor propio, a la comodidad.

De todo esto ha de tener conciencia el religioso para sentirse responsable de su obediencia, es decir, para poder ejecutar por sí mismo adecuadamente lo que mandan; aceptar personalmente las consecuencias de éxitos y fracasos en la medida, pequeña o grande, que le corresponda; admitir las obediencias comprometidas sin buscar refugio en una fácil y falsa humildad.

Esta es la obediencia activa y responsable, que pudiéramos llamar grande y difícil, o mejor, auténtica. La que no compromete toda la persona, aunque respete la letra de lo mandado; la que más que ejercitar niega el entendimiento y prescinde de la voluntad, resultando por tanto pasiva y cómoda; la que se concibe como refugio para librarse de la responsabilidad de las propias acciones, es una obediencia pequeña, de tamaño reducido, de voto más bien que de virtud, no es una obediencia plenamente evangélica como la de Cristo que "por su sumisión al Padre, sirvió a sus hermanos y dio su vida por la redención de muchos" (Decreto, n.º 14). "Lo peor es que, a veces, una obediencia así se propone como modelo de obediencia perfecta"¹²⁵.

¹²⁵ G. ESCUDERO, "De la obediencia": Decreto "Perfectae caritatis", Madrid 1966, 267. De dicha obediencia afirma A. PRONZATO: "Sus consecuencias son

Podríamos hablar, ya que no de un nuevo concepto, sí de un nuevo estilo de obediencia, o más llanamente de una renovación y adaptación, en conformidad con los criterios fijados en el n.º 3 del Decreto, según los cuales ha de ser sometido a revisión “el modo de vivir, de orar y de actuar”, así como también el “sistema de gobierno”. De hecho a ningún superior se le ocurre hoy (si es que alguna vez se le ocurrió) mandar, ni siquiera a los novicios, plantar y regar un palo seco o barrer una escalera hacia arriba. Como tampoco es fácil se le ocurra a nadie decir que un religioso para ser buen obediente debe ser “como bastón en manos de un anciano” o “como cadáver en manos del lavador”. “El primero que empleó estas comparaciones —dice un autor jesuíta—, usadas más tarde por San Ignacio, estaría muy arrepentido de haberlas empleado, si uno de sus discípulos hubiese tomado estas imágenes al pie de la letra. La peor resistencia es la resistencia pasiva, al menos a la larga; y aquí se proponen estos “modelos” para toda la vida. Creemos que este lejano y anónimo inventor de la obediencia ciega, y más aún San Ignacio, que todos sabemos que no era un imbécil, no la entendían así”¹²⁶.

Los superiores, pues, favorecerán esa obediencia grande, difícil y auténtica, evitando reducir a los súbditos a la pequeña obediencia que no deja margen para su actividad y responsabilidad. Es necesario dejar a los subordinados la libertad de razonar, la facultad de deliberar y un campo donde puedan tomar decisiones personales. Así se fomenta la obediencia activa y responsable deseada por el Concilio. Será difícil para el superior encontrar el equilibrio entre imponer su voluntad a otra persona y dejar que ella misma tome decisiones responsables, pero ahí está el punto justo entre la pasividad y la actividad totalmente independiente. Como también es difícil la obediencia perfecta, activa y res-

verdaderamente desastrosas. Quizás no hay ningún voto como el de obediencia, cuando no se vive en su totalidad y no se comprometen todas las facultades, que produzca unos resultados tan nefastos y haga un daño tan alarmante en la persona. Efectivamente, la obediencia tiene la finalidad de favorecer el crecimiento de la persona. Pero cuando se la vive de una manera reducida, en vez de provocar ese crecimiento, determina una disminución y causa las peores deformaciones en la persona de la religiosa”.

¹²⁶ I. HAUSHERR, *La obediencia religiosa*, Bilbao 1968, 100. “Cuántas veces he oído a los superiores lamentarse que no tenían personas que les pudieran ayudar, porque ningún súbdito suyo tenía el talento suficiente. Y no caían en la cuenta de que: 1.º su lamento sonaba a falso, porque no acababan de eliminar cierta nota de agrado, o cierto reclamo de admiración; 2.º que si decían la verdad se acusaban a sí mismos de no haber cumplido con su deber de comunicar a otros algo de su propia superioridad; 3.º esta falta de caridad es también una falta de prudencia, de abnegación, de paciencia y de otras muchas virtudes, es decir, una inferioridad, si no es una culpabilidad de ellos mismos” (Ibid., 106).

ponsable; consiguientemente no espere el superior que ningún súbdito la consiga en unos días, se impone un aprendizaje progresivo por grados y con mezcla de errores ¹²⁷.

Como desviaciones típicas de la autoridad-obediencia en este punto, podemos considerar el absolutismo, por parte del superior, y la pasividad o infantilismo, por parte del súbdito.

Del absolutismo dice A. Müller, hablando en términos generales, que ha de dejar de existir en la Iglesia porque, como forma de gobierno, es una situación que contradice a la esencia de la Iglesia. He aquí cómo lo describe dicho autor: "Entendemos por absolutismo un "dominio" que procede sólo en actitud de monólogo, donde únicamente se dan decretos sin escuchar a los destinatarios de las órdenes, que son los que palpan inmediatamente los problemas; donde la jurisprudencia se limita a sentencias ya hechas, prescindiendo de todo recurso jurídico por parte del interesado; donde las cuestiones de la ciencia teológica son también "dirigidas" por medio de preceptos y prohibiciones, aunque ello contradiga a su naturaleza; donde entre los miembros de la comunidad de amor del Cuerpo de Cristo —poseídos de una buena fe indudable— se va extendiendo una atmósfera de angustia propia más bien de un estado policíaco. Si además, en todo este conjunto de cosas la autoridad grava la conciencia de los "súbditos", hemos caído en el totalitarismo, y entonces la Iglesia de Cristo no podrá evitar que se le compare con ciertos sistemas políticos totalitarios... Si un pastor de la Iglesia se ha identificado totalmente con los avances de la Iglesia; aún más, se esfuerza por ir delante como guía y utiliza las riendas no para frenar, sino para estimular, entonces encontrará adhesión convencida; entonces será aceptada también su palabra cuando ponga en guardia ante el peligro, porque no despertará sospecha alguna; entonces encontrará apoyo

¹²⁷ Es difícil de aprender y de practicar. Un campo de dificultades lo podrían constituir la vocación particular, el profetismo y el mandato ilegítimo del superior. Sobre los dos primeros pueden verse respectivamente: VICENTE DE DIOS, *Autoridad-obediencia*, Madrid 1965, 64-65; LUMBRERAS, *La obediencia*, Madrid 1959, 73-101. Sobre el tercero hablan los comentaristas del Derecho de los Religiosos. A este respecto, en forma llamativa (un anciano religioso le decía que "a veces es preciso desobedecer para obedecer"), presenta un caso nada extraordinario J. LECLEERCQ: el maestro de novicios o profesor, que recibe del superior otros mandatos incompatibles con el cumplimiento de esa otra obediencia fundamental. Donde se ve que la obediencia no destruye la responsabilidad. El súbdito ha de reflexionar, calcular y hasta oponer resistencia con una exquisita sensibilidad de responsabilidad ante Dios y ante los mismos superiores. Todo eso está muy lejos del *perinde ac cadaver*. (*La vocación religiosa*, San Sebastián 1965, 227). No parece aventurado pensar que el caso era frecuente vistas las normas de la Cons. *Sedes Sapientiae*, art. 28, § 2, 7.º; art. 30, § 3, 1.º

leal cuando tenga que enfrentarse a abusos realmente peligrosos”¹²⁸.

Las características del infantilismo o pasividad quedan ya brevemente indicadas. Carece de las notas de actividad y responsabilidad propias del obrar maduro y adulto; ni se sugieren iniciativas, ni se toman decisiones, ni se asumen responsabilidades. La obediencia no se concibe como fuerza operante sino únicamente como carga y mortificación. Se mira a la autoridad más como freno que como motor. Como si Dios hubiera abdicado enteramente en los superiores y por ellos necesaria y exclusivamente debieran pasar todas las inspiraciones del Espíritu Santo.

A fomentar esta deficiencia, más propia de los Institutos femeninos, ayuda a veces la conducta de los superiores: “Bajo la conciencia sincera de cumplir la voluntad de Dios hay superiores que se creen obligados a gobernar de tal manera, que no dejan escapatoria alguna para que sus súbditos puedan ejercitar la prudencia o el sentido común. De aquí que muchas veces una Hermana llegue a sentir que los miembros de su Instituto son tratados como chiquillas... Muchas piensan que cualquier intento de iniciativa en la comunidad es inmediatamente reprimido... Creo que por lo general las superiores religiosas interpretan mal su papel y mantienen a sus hijas en el infantilismo más que en la sencillez infantil... ¿Nos extrañará, pues, que exista una especie de rebeldía soterrada en muchas religiosas al verse tratadas como chiquillas? Al sacar de la escuela superior unas jóvenes todavía adolescentes, en plena etapa de rebeldía por ansiar el valer del adulto y sin dejarles haber saboreado la madurez, ¿podemos esperar otra cosa sino que sean unas desgraciadas? Es probable no sepan nunca por qué no son felices. Es de esperar que sus delicadas conciencias no les permitan plantearse la existencia de un motivo de descontento en la estructura de la vida religiosa, pues esto les parecería enfrentarse con la obediencia y la perfección de la vida religiosa. Pero es de esperar sean desgraciadas siempre que se les trate, no con el patrón de las relaciones paterno-filiales, sino como chiquillas”¹²⁹.

¹²⁸ “Autoridad y obediencia en la Iglesia”: *Concilium* 15 (1966) 94, 97.

¹²⁹ J. EVOY - VAN F. CHRISTOPH, *Desarrollo de la personalidad en la vida religiosa*, Madrid 1967, 244-246.

2. DIALOGO

“Por tanto, escuchen los superiores con agrado a los súbditos y promuevan sus anhelos comunes en bien del Instituto y de la Iglesia...”

El diálogo aparece en el texto conciliar como una modalidad de la colaboración: “por tanto...”. Sin el diálogo no puede haber colaboración, es decir, compulsación de pareceres, unificación de fuerzas, actividad y responsabilidad en la acción, sentido comunitario en el ejercicio de la autoridad. En consecuencia, aunque algunos Padre conciliares pidieron se condenara la obediencia entendida como “un diálogo donde el superior se esfuerza por convencer al súbdito explicándole las razones de la orden dada” (y la frase tal como suena es inadmisible), el Concilio, viendo sin duda en la condenación un peligro para el principio mismo del diálogo, rehusó dar tal condenación, y confirmó la obligación del superior de entablar diálogo.

Inmediatamente el diálogo se relaciona con la obediencia activa y responsable. Efectivamente la favorece. Solamente en un clima de confianza y abertura como es el del diálogo, pondrá el religioso a disposición de la obediencia, que es lo mismo que decir del bien del Instituto y de la Iglesia, todas sus posibilidades. “Para asegurar una obediencia leal, libre, espontánea y consciente, es necesario corregir la mentalidad infantil de quien ejecuta exteriormente las órdenes, quizá hasta adulando, pero con una deplorable intolerancia, sin el valor de abrir el corazón y de manifestar la propia mente. La religiosa debe obedecer pero con plena convicción; y las superiores, a su vez, deben saber mandar para obtener la pronta y convencida adhesión de las inferiores, y deben hacerlo con amor, con bondad, con benevolencia, con comprensión. Esta benévola actitud de los superiores debe encontrar en los súbditos una acogida de abierta y sincera correspondencia. A este fin es necesario favorecer el diálogo, como abertura franca y confiada del alma que tiene necesidad de ser orientada y dirigida, y como reconocimiento tanto de las dotes personales cuanto de las deficiencias de cada religiosa que puede manifestarse en su auténtica personalidad y permite así ser dirigida por el camino justo y evitar aquellas crisis que comprometen no sólo la obediencia sino también la autoridad”¹³⁰. Conviene recordar que tal

¹³⁰ Card. PREFECTO DE LA S. C. DE RELIGIOSOS, *Discurso a la Asamblea*

ambiente de mutua confianza resultará imposible si los secretos de conciencia no se respetan escrupulosamente. Para usar de dichos secretos el superior necesita permiso expreso del interesado. Y es cosa sabida que este permiso no debe pedirse a la ligera ni se presume nunca y sería inválido si se arrancase con apremios o tácticas sutiles.

Igualmente está relacionado el diálogo con el amor que los superiores han de tener y manifestar a los súbditos, con quienes deben comportarse como compañeros, pues a esto equivale en cierto modo la invitación al diálogo. O más acertadamente, como hermanos. Para comprender esto, recuérdese que la comunidad religiosa no es esencialmente jerárquica, sino una *hermandad* o *fraternidad* perteneciente al orden pneumático; aunque como célula de la Iglesia no se substraiga a la jerarquía. Y la intención profunda de quien ingresa en una religión no es, al menos explícita e inmediatamente, el deseo de encontrar un superior, sino de adoptar un estilo de vida, descrito por una regla, capaz de conducir a la perfección evangélica. El superior es exigido por el dinamismo mismo de la comunidad, para ser el punto de contacto entre ésta y la voluntad del Padre, el guía para una fidelidad más perfecta al ideal libremente elegido por todos según las genéricas indicaciones de la regla. "No se constituye la comunidad en torno a él, sino que él se coloca en el centro de todos los esfuerzos que vienen de la periferia... Su función consiste en hacer que la voz del Espíritu Santo sea ante todo más clara y más generosamente escuchada"¹³¹.

Más fácil es ver la relación del diálogo con la responsabilidad que tiene el superior de las almas a él confiadas, individual y colectivamente. Para asegurar en lo posible el éxito de sus decisiones necesita conocer las circunstancias ambientales y personales, cosa imposible de conseguir sin ponerse al tanto de los pareceres y disposiciones de los miembros de

general de la Unión de Superiores Mayores de Italia, 15-21 de enero de 1968. Cfr. *Vita Religiosa* 4 (1968) 184-195. En este mismo Discurso se dice que los súbditos "deben ser tratados con amor y con respeto, porque sólo de esta manera se podrá obtener su obediencia en espíritu de filial sumisión en la pronta aceptación de las decisiones de los superiores. Por esto es necesario un mutuo entendimiento entre las superiores y sus súbditos. Estas no encuentran a veces la madre o la hermana mayor en las prefectas de sus casas, y difícilmente pueden entrever la voluntad de Dios en el ejercicio de la autoridad ejercitada con métodos discutibles. De donde se sigue la desconfianza, el resentimiento, la resistencia pasiva, con todas las dolorosas consecuencias que se pueden prever".

¹³¹ Véase el importante estudio de R. TILLARD sobre la obediencia religiosa, misterio de comunión: *Obbedienza ed autorità nella vita religiosa*, Brescia 1968, 59. Acerca del origen carismático y no jerárquico de la vida religiosa, cfr. G. MARTELET, *Santidad de la Iglesia y vida religiosa*, Bilbao 1967, 98-103.

su comunidad. Necesita la información y la ayuda de todos. Mediante el diálogo tendrá la información directamente, e indirectamente la ayuda, pues cuando el súbdito informa y se informa, reflexiona y discute juntamente con el superior, fácilmente se siente responsable de la marcha de la comunidad. Se dará así esa ósmosis de inteligencia, corazón y acción, que exige la verdadera fraternidad, la cual evidentemente no consiste simplemente en una aglomeración material de personas. Es clara la necesidad del diálogo para el superior cuando trata de secundar en los hermanos la obra del Espíritu Santo.

Digamos ya desde ahora, aunque luego hayamos de repetirlo, que dialogar no significa admitir necesariamente la opinión del otro. Cuando se trata del diálogo con el superior, con la decisión de éste termina, no comienza aquél. Aun cuando acoja lo que le viene dicho por los súbditos, él lo hace, por así decirlo, decisivo; la decisión formal es siempre suya. El Decreto lo advierte expresamente: “quedando siempre a salvo su autoridad para decidir lo que ha de hacerse”.

La idea del diálogo lo ha invadido todo. Ha entrado por la puerta grande. Se menciona el diálogo hablando desde la comunicación de Dios con el hombre (diálogo se ha llamado a la Biblia) hasta las relaciones del jefe con los empleados de cualquier empresa. He visto repetida la frase que se atribuye a Buber: “El hombre está hecho para el diálogo, o mejor, está hecho en diálogo”. La resonancia que ha alcanzado en la vida religiosa ha llevado a pensar —juntamente con la idea de la obediencia activa y responsable— en una nueva forma de obediencia. Digamos que no se trata de formas substanciales, sino de nuevo estilo en las relaciones autoridad-obediencia. El ejercicio de la autoridad será comunitario y corresponsable; la obediencia irá perdiendo sus formas demasiado verticales.

Debido a la importancia, y también a una cierta novedad del tema, del diálogo se ha hablado y se ha escrito ya mucho. Aquí haremos algunas consideraciones sobre el diálogo en el Evangelio, en los Papas y el Concilio, naturaleza y necesidad del diálogo, cualidades y desviaciones del mismo.

En esta euforia dialogal conviene recordar que no somos nosotros los inventores del diálogo. Jesús, que también a este respecto se encontraba en posición muy ventajosa como poseedor de la sabiduría divina y humana, se nos manifiesta en el Evangelio como maestro del diálogo. Todavía niño, a la edad de doce años, en el Templo de Jerusalén, le

vemos "escuchando y preguntando" (Lc. 2, 46) a los Doctores de la ley. En su vida pública podemos constatar cómo en plan de diálogo nace la vocación de los Apóstoles (Mt. 10, 2; Mc. 2, 13) a quienes a veces consulta estimulando su colaboración. Sobre el pago del canon al templo pide el parecer de Pedro (Mt. 17, 25), y acerca de la solución de dar de comer al numeroso público hambriento interroga a Felipe (Jn. 6, 5). La instrucción a los Apóstoles (Mt. 6, 1 s.) y al pueblo es siempre en plan de diálogo. Dialoga con Nicodemo, que va a consultarle de noche (Jn. 3, 1 s.), con el joven rico (Mc. 10, 17 s.), con Simón el fariseo (Lc. 7, 36 s.), con sus contradictores, aunque les sabe malintencionados (Mt. 22, 15 s.: tributo al César), con los pecadores, a quienes acoge y con los que come (Lc. 15, 2; Jn. 4, 4 s.: Samaritana; 8, 1 s.: Adúltera; Lc. 19, 1 s.: Zaqueo), con los mismos infieles y así decide acercarse al centurión de Cafarnaún (Lc. 7, 1 s.), acoge a la hemorroisa (Mc. 5, 55), exalta la fe de la cananea (Mt. 15, 21-28).

El diálogo de Jesús es un diálogo sin distancias, poniéndose "en medio" lo mismo de los niños que corren hacia El, que de los Apóstoles quienes le hablan con desenvoltura, que de los pecadores conscientes de ser comprendidos, que de los enfermos confiados y sin temor de molestarle. Un diálogo más del corazón que de la boca. No consiste tanto en hablar cuanto en escuchar. Un diálogo iniciado por El como vemos sucedió con la Samaritana, Zaqueo y los discípulos de Emaús (Jn. 4, 10; Lc. 19, 5; 24, 19). Un diálogo leal por el afecto (Lc. 10, 21 s.), por el respeto a la ley (Mt. 22, 15 s.), por la fuerza y firmeza (Mt. 23, 1 s.).

Muy digno de tenerse en cuenta el hecho de Pentecostés, donde el Espíritu Santo descende sobre todos los miembros de la comunidad cristiana, los cuales en virtud de las luces y gracias recibidas, quedan capacitados para colaborar en bien de la Iglesia; cosa que fue tenida en cuenta en el primer concilio de Jerusalén, siendo todos los cristianos asociados a las deliberaciones y decisiones. No menos aleccionador es el relato de San Pablo (Gal. 2, 11-14), por el que podemos apreciar cómo la oposición de un hermano puede ayudar a la autoridad para tomar decisiones acertadas. Es, pues, natural que en la vida religiosa el superior escuche y consulte a los hermanos, consciente de que aún de la corrección y reproche de los mismos puede obtener las luces necesarias para gobernar rectamente la comunidad¹³².

¹³² Cfr. A. ALUFFI, *Suore in esercizi*, Torino 1967, 189-191; J. GALOT, *Animatrice de communauté*, Paris 1967, 105-107. En el Evangelio tenemos un

Repasando la doctrina de los últimos Pontífices sobre este tema, se impone recordar un par de textos de Pío XII, en los que sin hacer expresa mención de la palabra, insiste claramente en la necesidad del diálogo para los superiores religiosos. En la Carta Encíclica *Fulgens radiatur*, 21-III-1947, escribe: "Además, siempre que en algún cenobio haya que tratar negocios importantes, el abad convoque a todos los monjes, oiga sus pareceres libremente manifestados y considérellos atentamente antes de tomar la resolución que juzgue más conveniente (Reg. de S. Benito, c. 3)". Y en la *Exhortación a los Superiores generales de las Ordenes e Institutos religiosos*, 11-II-1958, dice: "Sin duda que el superior prudente pedirá y escuchará gustoso un buen número de consejos; reflexionará mucho sobre las advertencias de personas prudentes y doctas y las sopesará; no se fiará nunca de sí solo, como si el peligro de errar no amenazase siempre a cualquiera. Pero a la vez, siempre que sea posible, después de haber escuchado en primer lugar a aquellos que la Regla le ha dado como consejeros y consideradas y estudiadas todas las cosas, tome una resolución segura y terminante".

Juan XXIII consagró el diálogo como expresión de la caridad ecuménica y puso al alcance de todos los hombres la posibilidad y el acceso a la amistad con la Iglesia.

De Pablo VI pudiéramos decir que fue el artífice que remató esta gran obra de arte. Al diálogo dedica la tercera parte de la Encíclica *Ecclesiam suam* y numerosas alusiones en discursos y mensajes. Más adelante tendremos que recurrir a su doctrina; sin embargo queremos recordar aquí unos textos que orientan sobre la relación existente entre diálogo y obediencia.

En los penúltimos números de la Carta Encíclica *Ecclesiam suam*, 6-VIII-1964, nos dice: "Este deseo de imprimir en las relaciones interiores de la Iglesia el espíritu propio de un diálogo entre miembros de una comunidad cuyo principio constitutivo es la caridad, no suprime el ejercicio de la virtud de la obediencia allí donde el ejercicio de la función propia de la autoridad, por un lado, de la sumisión, por otro, está reclamado por el orden conveniente a toda sociedad bien estructurada y, sobre todo, por la constitución jerárquica de la Iglesia... Así, pues,

buen ejemplo de diálogo entablado con óptimas disposiciones: el de María con el Ángel, que le anuncia la Encarnación. En cambio, Zacarías oyó parecido anuncio objetando con intenciones no rectas y fue castigado con la pérdida de la palabra.

por obediencia orientada al diálogo entendemos el ejercicio de la autoridad totalmente penetrado de la conciencia de ser servicio y ministerio de verdad y de caridad; y entendemos la observancia de las normas canónicas y la reverencia al gobierno del legítimo superior con ánimo pronto y sereno como conviene a hijos libres y amorosos. El espíritu de independencia, de crítica, de rebelión, mal se conforma con la caridad animadora de la solidaridad, de la concordia, de la paz en la Iglesia, y transforma fácilmente el diálogo en discusión, en altercado, en disidencia; desagradabilísimo fenómeno, aunque, por desgracia, siempre fácil de producirse, contra el cual nos advierte la voz del apóstol Pablo: *que no haya entre vosotros cismas* (I Cor. 1, 10).

Saliendo al paso de torcidas interpretaciones, en la *Alocución en la Audiencia general* del 5 de agosto de 1966, afirma Pablo VI que el diálogo no libera de la obediencia: "Hay quien ha querido entrever en esto una mutación radical de la relación entre autoridad y obediencia, como si esa relación se transformase en un diálogo que vincula a la autoridad y que libera de la obediencia; pero más que diálogo, que le quitaría su mérito específico y que es más bien propio de la colaboración y del consejo, podemos notar cómo el concepto de tal relación —sin excluir el de la responsabilidad y la decisión, reservadas a la autoridad— se enriquece con elementos no desconocidos a las costumbres católicas, pero mayormente valorizados ahora, como son el respeto, la confianza, la unión, la colaboración, la corresponsabilidad, la bondad, la amistad, la caridad..., que lo hacen volver a su contenido evangélico y a su estilo verdaderamente cristiano y eclesial. Así la obediencia se hace filial, activa y gozosa".

Tratando expresamente de la vida religiosa insiste en estas mismas ideas en el *Discurso a la Unión de Superiores Mayores de Italia*, 12-I-1967: "Hay otros dos puntos que en el espíritu del Concilio merecen particular mención por vuestra parte. El del ejercicio de la autoridad y consiguientemente de la práctica de la obediencia en la ordenación y en la pedagogía de vuestros Institutos. ¿Diremos acaso que la autoridad ha perdido su prestigio, su razón de ser, su responsabilidad, en la ensambladura de una familia religiosa nacida, dirigida, animada, educada y santificada precisamente por la autoridad? ¿Y diremos que la obediencia se ha desleído en diálogo democrático y en la voluntad de una mayoría numérica o de una minoría atrevida cuando sabemos que esta virtud es esencial a la vida religiosa y a la comunidad religiosa, y

que, como enseña Santo Tomás, “entre todos los votos de la religión, el voto de obediencia es el más grande, *maximum est?* (Summa Theol. II-III, 186, 8). No ciertamente; antes por el contrario, confirmamos la necesidad tanto de un sabio ejercicio de la autoridad cuanto de una sincera práctica de la obediencia. Pero la una y la otra —vosotros lo sabéis— reclaman formas nuevas, más altas, más dignas de la sociedad eclesial, más virtuosas y más conformes al espíritu de Jesucristo”.

No podemos ni es necesario examinar aquí detenidamente la frecuencia con que insiste el Concilio a lo largo de sus documentos en la doctrina del diálogo. Notamos únicamente que en el Decreto *sobre el ministerio y vida de los presbíteros*, n.º 7, manda a los Obispos escuchar a los sacerdotes con las mismas palabras, que usa en el *Perfectae caritatis: Eos libenter audiant, escúchenlos con agrado*, añadiendo: “más aún consúltenles y dialoguen con ellos sobre las necesidades de la labor pastoral y del bien de la diócesis”.

En el Decreto *Perfectae caritatis*, el Concilio aplica el principio del diálogo a toda la obra de renovación y adaptación de la vida religiosa. En el n.º 4 dice: “Sin la cooperación de todos los miembros del Instituto no puede conseguirse la renovación eficaz ni la recta acomodación”. Y el Motu proprio *Ecclesiae sanctae*, n.º 2, insiste: “Es necesaria la cooperación de todos los superiores y de todos los miembros del Instituto, para renovar la vida religiosa en sí mismos, para preparar el espíritu de los Capítulos, para realizar la labor de los mismos, para observar fielmente las normas dadas por los mismos Capítulos”. Es una buena prueba de confianza a los religiosos considerarles no solamente capaces de llevar a cabo la obra de la renovación, sino también considerar esa colaboración común medio necesario para tal fin.

En esta idea ha hecho hincapié de nuevo últimamente el Card. Prefecto de la S. C. de Religiosos en el *Discurso a la USMI*, en la Asamblea general, 15-21 de enero de 1968: “La Iglesia quiere que entre los superiores y súbditos se intensifiquen relaciones activas y espontáneas. Por eso ha sido sugerida una extensa y amplia consulta de los súbditos en la preparación de los Capítulos especiales, para darles una más consciente participación en las iniciativas y obras, aprovechando sus experiencias y propuestas... La renovación debe ser, pues, obra de todos uniendo los propios esfuerzos en una colaboración constructiva para un futuro más amplio, más abierto, más seguro, valiéndose de la rica experiencia del trabajo pasado.

La Iglesia pone en sus hijos religiosos una fundada esperanza, invitándoles a contribuir con los propios pareceres y esfuerzos... La renovación de los Institutos es por tanto obra de todos los miembros que deben actuar activamente. Pero ya que en los Institutos religiosos todo debe proceder con orden, la primera responsabilidad de la preparación del Capítulo recae sobre los Superiores generales y sus Consejos que tienen la obligación de cuidar de que todas las modificaciones sean conformes a las decisiones conciliares y a las mejores tradiciones religiosas”.

Es lógico deducir que los religiosos deban ser consultados con tanta y más razón cuando se trata de los intereses particulares de la propia comunidad. Las cosas que atañen solamente, al menos de una manera inmediata y directa, a un religioso, es claro que no requieren el consejo de toda la comunidad; pero sí debería ser oído el interesado, especialmente si la decisión tomada a su respecto, reviste alguna importancia, por ejemplo: nombramientos y destituciones en general, cambio de residencia y destino a ocupaciones muy distintas de las que habitualmente ha venido desempeñando. Mucho menos debe ser condenado un religioso, sin antes haberle escuchado ¹³³.

El superior, por tanto, no debe simplemente tolerar sino que debe admitir de buena gana y fomentar la libertad de sus hermanos de manifestarle cuanto crean conveniente. Es el único modo, en primer lugar, de conocerles personalmente y, luego, de no privarse de medios útiles para gobernar acertadamente la comunidad. Le darán luces y le prestarán más fácil y decididamente ayuda. Para conseguir ésto habrá de vencer la soberbia, la natural inclinación a rechazar cuanto sea o pueda parecer oposición a sus designios.

Pero digamos ya unas palabras sobre la naturaleza del diálogo, aunque pudiera parecer anacrónico referirse a la noción después de haber estado suponiéndola en lo dicho anteriormente. Sea este un indicio de que el diálogo es más para ser pensado y vivido que para ser definido. De hecho, si bien todo el mundo habla de diálogo, cuando algunos

¹³³ J. EVOY - F. CHRISTOPH, *Desarrollo de la personalidad en la vida religiosa*, Madrid 1967, 247: “Tal vez no haya cualidad más importante entre las que pueden esperarse de una superiora religiosa que la de ser ésta de completa confianza. Lo cual supone, claro está, que sea completamente justa; cosa que, por desgracia, no se da siempre. Nada hiere más a una religiosa que el ser llamada por la superiora, ser acusada de algo y castigada por ello, sin preguntarle nada ni darle ocasión a escuchar su versión del asunto. Me refiero al hecho de ser juzgado, inculpado y sentenciado sin ser oído. La verdad es que no sé de parte alguna del mundo occidental donde esto suceda; sólo en ciertas comunidades religiosas”.

deciden dar del mismo una definición, o se limitan a decir lo que no es u ofrecen nociones más o menos enrevesadas si bien altamente literaria y quizá sublimes. Por lo general se hacen resaltar algunos elementos de los muchos que forman parte de la complicada textura del arte de dialogar.

Así se ha dicho: que el diálogo es “el encuentro de dos Misterios personales en un ritmo binario de apertura confiada y de recíproca entrega acogedora con un respeto sagrado ante el Misterio del otro para someterse únicamente a la Luz de la Verdad Eterna. Encuentro de dos amigos de la Verdad eterna; libre ejercicio donde cada uno jura al otro someterse únicamente a la Luz”¹³⁴.

En forma negativa: el diálogo no es mera capacidad o simple hecho de hablar. Cuando habla un deficiente mental, o se habla por curiosidad, interés egoísta o agradable pasatiempo, más que diálogo tenemos un monólogo a dúo. En estos casos no se da propiamente el escuchar, es elemento y norma fundamental del verdadero diálogo. Tampoco hay diálogo en la conversación vana, donde no se busca la verdad.

La noción más sencilla del diálogo sería la etimológica: hablar con. Teniendo en cuenta que hablar es propio de la persona humana en el ejercicio de sus más nobles facultades, y sobreentendiendo que ese ejercicio interpersonal se puede desarrollar en diversos campos: humano, social, religioso; en esa breve definición se encierran los principales elementos del diálogo. Quizá pudiéramos decir que el diálogo es un intercambio personal con amor y deseo de verdad.

Pablo VI ha visto en el diálogo “un modo de ejercitar la misión apostólica, un arte de comunicación espiritual”. En la *Ecclesiam suam* (n.º 51), define así la índole del diálogo: “Esta forma de relación manifiesta por parte del que la entable un propósito de corrección, de estima, de simpatía y de bondad, excluye la condenación apriorística, la polémica ofensiva y habitual, la vanidad de la conversación inútil”. Hace resaltar de manera especial el diálogo como servicio. En el n.º 55 dice entre otras cosas: “Hace falta, aun antes de hablar, oír la voz, más aún, el corazón del hombre, comprenderlo y respetarlo en la medida de lo posible y, cuando lo merece, secundarlo. Hace falta hacerse hermano de los hombres en el momento mismo que queremos ser sus pastores,

¹³⁴ J. GUITTON, “Lo spirito del dialogo”: *L'Osservatore della Domenica*, 6-XII-1964, p. 13. Citado por C. GRANADO, “Obediencia dialogada”: *Manresa* 39 (1967) 321 y J. M. GUERRERO, “¿Sabemos dialogar?": *Ecclesia* 38, 1968 (613) 29.

padres y maestros. El clima del diálogo es la amistad. Más todavía, el servicio. Debemos recordar todo esto y esforzarnos por practicarlo según el ejemplo y el precepto que Cristo nos dejó (Jn. 13, 14-17)".

El diálogo es clara manifestación de la conciencia de la dignidad humana. Dialogando reconocemos y respetamos esa dignidad. Dialogar es una operación, no niveladora, sino de comunión donde cada uno permanece en su puesto (superior y súbdito) y todos concordemente en comunión quieren descubrir los signos de los tiempos y el desarrollo de una verdad siempre igual, siempre antigua y siempre nueva.

De las palabras de Pablo VI, que acabamos de citar, se desprenden algunas de las disposiciones o actitudes propias del que dialoga. Debe ser sincero, pues se trata de buscar más luz, la luz de la verdad que solamente puede penetrar donde se le abren las puertas de la sinceridad. El disimulo y los artificios, que se adoptan frecuentemente como escudo y defensa del amor propio, son opacos a la luz de Dios. Para evitar estos estorbos se necesita la humildad, que nos ayuda a respetar la persona y el parecer de los demás y a reconocer los errores propios.

Debe estimar al interlocutor, reconociendo sus valores personales, su capacidad de enseñar, de hacer reflexionar, de iluminar, ya que además de su inteligencia cuenta con la luz sobrenatural que el Espíritu Santo comunica a todos los cristianos. Debe amar y estar dispuesto a escuchar, a recibir y secundar. Cuando se dialoga con la intención de imponerse, en realidad no hay diálogo. El súbdito que se llega al superior con pareceres o iniciativas, que a toda costa desea imponer, no dialoga por falta de esta abertura acogedora; e igualmente el superior que permite al súbdito desahogarse esperando termine para imponer la determinación preparada de antemano, tampoco dialoga. Falta estima, simpatía y amor al prójimo y a la verdad.

En el n.º 52 de la citada Encíclica *Ecclesiam suam* nos habla Pablo VI de los caracteres que ha de revestir el diálogo, los cuales tienen perfecta aplicación al diálogo de la autoridad-obediencia. Los textos entre comillas están tomados de la Encíclica.

"Sus caracteres son los siguientes:

1. *La claridad* ante todo. El diálogo supone y exige capacidad de comprensión, es un intercambio de pensamientos, es una invitación al ejercicio de las facultades superiores del hombre. Bastaría esta razón para clasificarlo entre los mejores fenómenos de la actividad y de la cultura humana". Exige, pues, un esfuerzo sincero por aclarar puntos

de vista. Ha de existir claridad desde el planteamiento de la cuestión, luego en la exposición y siempre en la intención. Siendo uno de los “mejores fenómenos de la actividad humana” no debe ser simplemente tolerado, sino generosamente aceptado, sinceramente deseado.

“2. *La afabilidad*, que Cristo quiso aprendiésemos de El: *Aprended de mí, que soy manso y humilde corazón* (Mt. 11, 29). El diálogo no es orgulloso, no es hiriente, no es ofensivo. Su autoridad es intrínseca por la verdad que expone, por la caridad que difunde, por el ejemplo que da. No es mandato, no es imposición. Es pacífico, evita los modos violentos, es paciente, es generoso”. La verdad nunca se impone a gritos ni a golpes, y tras la verdad viene el diálogo. Una ironía maligna es como un latigazo y lleva tras de sí el cinismo y la insolencia.

“3. *La confianza* tanto en el valor de la palabra propia cuanto en la actitud para aceptarla por parte del interlocutor. Promueve la familiaridad y la amistad. Entrelaza los espíritus en la mutua adhesión a un bien que excluye todo fin egoísta”. La inseguridad rompe el diálogo. En los demás se confía por sus valores y porque si Dios se fía del hombre no podemos dudar nosotros sistemáticamente de nuestros hermanos.

“4. *La prudencia* pedagógica, finalmente, la cual tiene muy en cuenta las condiciones psicológicas y morales del que escucha (cfr. Mt. 7, 6): si es un niño, si es una persona ruda, si no está preparada, si es desconfiada, hostil; y se afana por conocer su sensibilidad y por adaptarse razonablemente y modificar las formas de la propia presentación para no serle molesto o incomprendible”. Quedan así preconizadas como componentes de la capacidad de dialogar la pedagogía y la psicología; pero sobre todo la adaptación, el hacerse todo a todos para ganarlos para el Señor.

A la luz de esta doctrina se puede ver en qué consiste el auténtico diálogo y apreciar lo difícil que es practicarlo. Por esto son posibles y empiezan a darse ya de hecho diversas desviaciones del mismo. Los que temen las modificaciones que el diálogo trae consigo en la situación actual, concretamente del ejercicio de la autoridad y práctica de la obediencia, se atrincheran en fórmulas rígidas que no traen consigo mejora alguna. Es como ponerse una careta para dar la impresión de estar al día, pero con eso únicamente se consigue volver al formalismo que había invadido en buena parte aún el modo de vivir en los Institutos religiosos.

Por parte de los subordinados no existe el diálogo cuando, con sus intervenciones, pretenden conseguir una cierta libertad de expresión

y de opinión basada en principios democráticos, apelando a la fuerza extrínseca del número y no a la intrínseca de la verdad. Cuando en realidad intentan boicotear las órdenes del superior con razones y alegaciones espaciosas o actitudes rebeldes; o aleguen como un derecho de pedir cuentas al superior emplazándole ante una especie de tribunal popular. Todo eso no es dialogar, sino parapetarse tras un escudo de defensa y ataque completamente ajeno, por lo demás, al espíritu religioso.

Por parte de los superiores se falsea el diálogo cuando se escucha y hasta se consulta a los súbditos, pero por cumplimiento o expediente dilatorio, haciendo luego caso omiso de pareceres y consultas y decidiendo según su criterio personal sin moverse un milímetro de la determinación anteriormente tomada. Esta maniobra será descubierta por los súbditos, los cuales caerán en la desconfianza y en el convecimiento de que tales consultas son una pérdida de tiempo. Anulará igualmente el diálogo aquel superior que escucha y luego toma represalias a causa de lo oído o el otro que trata de imponer su autoridad en el curso mismo de la conversación. Se ha dicho que cuando "un sujeto propone al superior modificaciones o novedades, aunque sea de manera muy respetuosa y pacífica, sucede frecuentemente lo siguiente. Al principio el superior, escuchándole, se mantiene visiblemente a la defensiva. Luego propone argumentos contrarios a esas proposiciones y favorables al uso establecido. Si entonces el súbdito presenta una razón más fuerte, el superior corta el diálogo. Esto muestra que tal superior no cree en la verdad, no es su discípulo. La tiene miedo, teme pensar, teme que la verdad le lleve demasiado lejos. No se siente seguro sobre la verdad, sino en lo que siempre se ha hecho. Interrumpiendo el diálogo ante una razón fuerte, demuestra que no se deja guiar por el pensamiento, sino por una especie de voluntad pura, que tal vez no es otra cosa que la *propria voluntas* de que hablan los autores espirituales"¹³⁶.

Esta desatención y hasta oposición al diálogo va desapareciendo sin duda, pero ha existido y aún se da. Es necesario delatarlo e insistir en la importancia suma de este nuevo fenómeno y arte del diálogo, que puede dar solución a esa crisis de autoridad-obediencia tan comentada en los últimos tiempos. Tanto es así, que la crisis de obediencia y de autoridad (especialmente cuando en este concepto se carga el acento en la

¹³⁶ A. ALTISENT, "Propos sur l'exercice de l'autorité abbatiale": *La Vie Spirituelle Supplement* n.º 81 (1967) 329-330.

resistencia a la autoridad), se reducen a una crisis de relación, crisis de diálogo¹³⁶.

Quizá interese, pues, recalcar un poco su amplitud para avivar las conciencias. Citamos cuatro testimonios, como cuatro voces de alerta, que se han dado en muy distintos lugares, dentro siempre del campo religioso.

J. Evoy - F. Cristoph: "He dado retiros de costa a costa y a las más variadas Comunidades. Siempre me choca la queja casi universal que percibo: la superiora no nos escucha. Una religiosa se ve a menudo condenada sin ser oída. Muchas veces, si intenta explicar algo, se le dice: "Hermana, es usted una impertinente". Desde el momento en que a una religiosa se le dice tal cosa, se encuentra en una situación imposible..."¹³⁷.

En la Revista de la Conferencia de Superiores Mayores Religiosos de Colombia se ha escrito: "Veamos otra cosa que deberían aprender las superiores y maestras de novicias: *qué es dialogar*. Las superiores no han sido formadas para el diálogo... En contra de la "ciencia del diálogo" está una de las más grandes miserias de nuestra naturaleza: el apropiarse el honor que se tributa al cargo... Ese pretendido honor del que se ha apoderado ha impedido el diálogo, la sinceridad, la espontaneidad de los súbditos —y aún más de las súbditas— para con los superiores. Las exigencias de ese honor usurpado se ha querido presentar con frecuencia como respeto a la autoridad y como señal de sumisión a Dios por la obediencia"¹³⁸.

J. Leclercq: "Los que ejercen la autoridad piden muy pocos consejos. ... ¡Cuántas veces sucede que los superiores descartan, sin haberlo prestado ni siquiera un minuto de atención, un problema que el subordinado estime grave y urgente! ... Frecuentemente me ha impresionado la seguridad con que personas acostumbradas a mandar decidían cuestiones sobre las que nada sabían, sin intentar siquiera informarse"¹³⁹.

¹³⁶ Cfr. G. BLANCHETTE, "Formation a la liberté dans les séminaires et les scolasticast": *La Vie Spirituelle. Supplement* n.º 78 (1966) 411. Insiste en esta idea G. MARTIL, "Seminarios 1967. Panorama general": *Seminarios* 13 (1967) 64; "El ejercicio pastoral de la autoridad": *Seminarium* 7 (1967) 569. Ambos repiten que el seminario es un mundo de relaciones, se impone la institucionalización del diálogo.

¹³⁷ *Desarrollo de la personalidad*, Madrid 1967, 298.

¹³⁸ *Vinculum* 14 (1966) 298.

¹³⁹ "L'uso dell'autorità: *Problemi dell'autorità*, Roma 1964, 386, 394, 396. Claramente se expresa también el que fue Arzobispo de Bombay, Mons. ROBERTS, *Autoridad y obediencia* (Papás negros), Madrid 1967, 121, 129: "Demasiado a

Juzgar de nuestra situación a este respecto sería mejor dejarlo al lector experimentado. Citamos un testimonio, que afirma esa crisis en el pasado y el exceso opuesto en el presente. "Creo que en España hemos pasado de un concepto exagerado de la autoridad, tanto en el terreno familiar, político o religioso al estado actual. Se ha abusado de la autoridad, incluso en el terreno religioso, en contra de los derechos humanos, y ahora... hemos ido al extremo contrario. Se ha creído que todo lo que mandaba el superior, aun cuando saliera de sus atribuciones, era voz de Dios. Nunca se suponía que también puede hablar Dios por boca del súbdito o de la comunidad, y frecuentemente ni se les oía, ni se les dejaba opinar"¹⁴⁰. Desde luego, parece un cambio demasiado rápido.

El texto nos da pie para insistir un poco en la necesidad del diálogo, con la razón que en él se apunta, y que, como algunas otras, queda ya anteriormente insinuada. "Dios habla también por boca del súbdito y de la comunidad", a todos mueve el Espíritu Santo, y todos, por tanto, pueden ayudar al superior a conocer la voluntad de Dios, y deben ayudarle. A su vez éste no puede rechazar sin oponerse a los planes de Dios esa colaboración, que le será comunicada principalmente mediante el diálogo. Es lo que ha dicho y tenido en cuenta el Concilio. Los impulsos renovadores no vienen sólo de arriba sino también de abajo (Decreto, n.º 4), y esos carismas deben ser acogidos por todos "con agradecimiento y consuelo"¹⁴¹.

menudo oí en mis largos viajes a personas no católicas citar palabras y acciones de sacerdotes y aún de Obispos, dispuestos a no hacer nada que no estuviese ordenado por la autoridad católica. Daban la impresión de una autoridad recreándose en sí misma, hostil a toda crítica. Este es quizá el peligro en el uso de la autoridad, como lo demuestran los ejemplos de Bonifacio VIII y Clemente XIV... Indudablemente, otro peligro para un cuerpo altamente autoritario es nombrar "hombres que dicen sí" para las posiciones altas. El proceso de inteligente obediencia requiere que el obligado coopere, se manifieste: el superior antes de decidir, tiene que pensar y escuchar. Pensar es duro trabajo, escuchar implica humildad".

¹⁴⁰ I. ELIZALDE, "El diálogo y la obediencia": *Hechos y Dichos* n.º 375 (1967) 388.

¹⁴¹ Const. *Lumen gentium* sobre la Iglesia, n.º 12. El párrafo completo dice así: "Además, el mismo Espíritu Santo no solamente santifica y dirige al pueblo de Dios por los sacramentos y los ministerios y lo enriquece con las virtudes, sino que, *distribuyéndolas a cada uno según quiere* (I Cor. 12, 11), reparte entre los fieles gracias de todo género, incluso especiales, con que los dispone y prepara para realizar variedad de obras y de oficios provechosos para la renovación y una más amplia edificación de la Iglesia, según aquellas palabras: *A cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad* (I Cor. 12, 7). Estos carismas, tanto extraordinarios como los más sencillos y comunes, por el hecho de que son muy conformes y útiles a las necesidades de la Iglesia, hay que recibirlos con agradecimiento y consuelo".

Una verdad, quizá no meditada suficientemente, y que confirma la necesidad del diálogo es que la función educadora resulta esencial al cargo de superior. Y la educación o formación del religioso no termina con el noviciado. A la falta de diálogo en algunos ambientes religiosos se debe considerablemente que la personalidad de los individuos quede más o menos subdesarrollada y éstos se vuelvan aduladores o murmuradores, insatisfechos o rebeldes. "Para hacer evolucionar una vida consagrada hacia una fe adulta, las explicaciones más minuciosas son ineficaces en tanto no se alcanza la realidad en una relación de persona a persona y en el clima afectivo requerido por esta relación"¹⁴².

Actualmente el superior está más obligado que nunca al asesoramiento dada la complejidad de la vida moderna en todos los aspectos, por ejemplo; ciencia, educación, apostolado. Los superiores no pueden ser competentes en todo, especialistas en muy poco. Muchos súbditos sabrán bastante más que ellos de gran parte de los asuntos planteados. No puede, por tanto, un superior proceder lógicamente en el planteamiento y solución de las cuestiones como si supiera mucho de todo. En consecuencia "el superior está referido a informaciones y asesores en una amplitud que no era antes necesaria... También sería bueno que los superiores intentasen procurarse esas informaciones que necesitan, ya que tienen que mandar según puntos de vista objetivos, por un camino siempre objetivo y claro. Lo que no siempre es así. Una política oculta de gabinete, es tal vez para dicho asesoramiento objetivo un camino con frecuencia bien intencionado, pero no siempre rico en resultados"¹⁴³.

¹⁴² J. LAPLACE, *La mujer y la vida consagrada*, Barcelona 1965, 234. Véase toda la primera parte del apartado VII, donde además se completa lo dicho sobre las cualidades del diálogo. Digno de ser leído: G. HUYGHE, *Equilibrio y adaptación*, Madrid 1963, 216-220.

¹⁴³ K. RAHNER, *Marginales sobre la pobreza y la obediencia*, Madrid 1962, 15. Esa "política oculta" puede causar estragos cualificados cuando en las relaciones superior-súbdito entran de por medio faltas, castigos, injusticias. J. LECLERCQ dice que en el campo de los recursos acordados a los subordinados se debe desconfiar de las formas jurídicas. Donde existe el uso de escucharles cuando se creen ofendidos, puede ser inútil hacer una ley al respecto. "Pero es excepcional que esto suceda espontáneamente, porque la tendencia natural de quien ejerce el poder es pensar que los subordinados deben estar contentos, y es difícil darles un medio eficaz de defensa. Es notorio el sistema militar, donde todo soldado que quiere quejarse puede recurrir al coronel. Pero si lo hace, en primer lugar el coronel no le escucha y se atiene a cuanto le refieren los jefes inmediatos, los cuales luego consideran al soldado un exaltado y se ingenian para hacerle sufrir de mil maneras. Así que nadie recurre al coronel, y él se cree, puesto que no recibe quejas, que todo marcha estupendamente y que sus hombres son completamente felices. Esta historieta es clásica en todos los ejércitos, la he oído contar veinte veces; pero he encontrado la misma cosa en todas las comunidades

“Existe otro motivo que hace más urgente hoy el diálogo entre la superiora y las religiosas”. La afirmación ha sido formulada refiriéndose a religiosas y a las jóvenes que ingresan después de haber militado en la Acción Católica, donde han aprendido a asumir responsabilidades. Tales jóvenes, pensaban algunos, no saben obedecer en el claustro y de ahí que haya menos vocaciones. La idea es falsa. Lo cierto sería que la formación adquirida en ambientes donde cada uno discute los problemas, admite opiniones, ayuda y se hace ayudar, busca juntamente con los demás la enseñanza y voluntad de Dios, hace luego muy difícil admitir una obediencia pasiva, sin diálogo. “La Acción Católica, sanamente comprendida, es una escuela de obediencia fundada sobre el diálogo continuo con Dios, con la Iglesia, con los demás. Cuando entra en religión una joven así formada, anhela encontrar una autoridad que solicite su obediencia en el curso de un diálogo semejante”¹⁴⁴. Ampliando los términos podríamos concluir: aquellos Institutos religiosos que no logren instaurar este estilo de obediencia exigido por los signos de los tiempos y deseado por el Concilio están expuestos a perder vocaciones estupendas.

“Diálogo continuo con Dios, con la Iglesia, con los demás”. No quisiéramos cerrar este punto antes de invitar a una reflexión sobre el contenido de estas palabras.

donde he podido dar un vistazo. Esto explica lo que pudiéramos llamar la euforia de los dirigentes... Son necesarios, pues, medios de recurso para los subordinados y es necesario que puedan usar de ellos. A este respecto el Derecho canónico es también una mina de preciosas enseñanzas, porque multiplica los recursos contra los abusos de la autoridad; pero también aquí, cuando se vive en la Iglesia, se tiene la impresión que estos recursos no son siempre eficaces y se encuentra el mismo fenómeno que se ve en todas las sociedades, donde la sabiduría popular asegura que “el pez pequeño no tiene nunca razón contra el pez grande”. (“L'uso dell'autorità: *Problemi dell'autorità*, Roma 1964, 401-402).

¹⁴⁴ G. HUYGHE, *Equilibrio y adaptación*, Madrid 1963, 217. El malestar en estos casos no es debido a las malas disposiciones de los individuos sino a las deficiencias de los ambientes religiosos en los que han ingresado. La idea expresada en el texto puede tenerse en cuenta en la marcha de las comunidades cuando surjan dificultades con individuos bien dotados. Refiriéndose a religiosos de inteligencia privilegiada se ha escrito lo siguiente: “Es necesario poner valientemente las “élites” intelectuales en la vida del Instituto. El “ministerio” de brillantes inteligencias formadas en el estudio constante e indefeso, debe ser potenciado y aprovechado en favor del Instituto. A veces quitarán la paz, pero esta paz ¿es verdadera? Bienvenida sea una santa y providencial tensión contra una tranquilidad artificial y depauperante. Y, en este sentido tienen mucho que decirnos las personas inteligentes, que leen, que estudian, que observan el mundo y piensan con sabiduría. Repito: pueden meter un poco de miedo; pero quien manda las necesita en gran manera”. G. LOCATELLI, “Il Decreto *Perfectae caritatis* e l'esercizio dell'autorità”: *Rivista delle religiose*. Quaderno per le superiore. Supplemento al n.º 6-7, 1966, 20.

Tanto el que manda como quien obedece han de dialogar en primer lugar con Dios. El superior, porque de Dios ha recibido la autoridad, El ha constituido mediante Cristo la Iglesia jerárquica, y consiguientemente en el diálogo continuo e íntimo con El ha de aprender el superior que la autoridad en la Iglesia es, como dice Pablo VI, “la trasposición de la caridad pastoral de Cristo”, “un poder de paternidad y de salvación”, “un misterio de verdad y de caridad” ejercido con espíritu de servicio. Igualmente el súbdito entenderá en el diálogo con Dios el sentido profundamente religioso de la obediencia, que, como también ha dicho el mismo Pontífice, “arranca de motivos de fe, se vuelve escuela de humildad evangélica, hace participar al obediente de la sabiduría, de la unidad, de la edificación, de la caridad que sostiene el cuerpo eclesial y confiere a quien la impone y a quien se conforma con ella, el mérito de la imitación de Cristo “hecho obediente hasta la muerte”.

Cuando el diálogo con Dios es verdadero desembocará en el diálogo con los “otros”. Si se trata del superior, con la comunidad y con cada súbdito. Hablando del súbdito, con el superior y con los miembros de la comunidad¹⁴⁵.

Sin detenernos a comentar estos puntos, que de alguna manera quedan expuestos anteriormente, sí queremos hacer constar, antes de dar por terminadas estas consideraciones sobre el diálogo, un aspecto de éste, que ha sido puesto de relieve por el Card. Prefecto de la S. C. de Religiosos en el discurso a la última Asamblea general de la USMI (15-21 de enero de 1968): “Me parece necesario añadir además que el diálogo entre los miembros de un Instituto religioso y los propios superiores no podrá ser nunca eficaz y obtener los resultados prefijados, si los superiores no comienzan antes a dialogar con la Santa Sede para conocer su mente y recibir de ella las oportunas indicaciones. Todo superior religioso que tiene la costumbre laudable de tratar con la Santa Sede, puede testificar que no es en absoluto complicado este modo de obrar. Por eso es al menos sorprendente la actitud de ciertos superiores y a veces de algunos súbditos que interpretan los decretos conciliares como si ellos solamente poseyeran los carismas de auténtica interpretación de la vida religiosa, mientras rechazan o ignoran los reclamos de la autoridad competente que los invita a la reflexión y a la prudencia. El Decreto *Perfectae caritatis*, n.º 2, dice que la renovación debe hacerse

¹⁴⁵ Cfr. J. M.^a LAHIDALGA, *Diálogo y obediencia en la Iglesia hoy*, Madrid 1965, 11-24.

duce Ecclesia, es decir, bajo la guía de la Iglesia... ¡Cuántos pasos en falso podrían evitarse con un abierto y confiado recurso a la S. C. de Religiosos para obtener consejo y directrices. Recuérdese, pues, que el diálogo debe desarrollarse ante todo entre los Institutos y la Santa Sede. Cuando los Institutos quieren obrar por sí mismos, y deciden arbitrariamente sobre cuestiones de disciplina y estructuración religiosa dejando a un lado las normas de la autoridad competente, corren el peligro de colocarse sobre un binario inseguro, mientras ofrecen a los súbditos el pretexto de adoptar, a su vez, actitudes contrastantes que comprometen la unión de la familia religiosa con todas las consecuencias fáciles de imaginarse”¹⁴⁶.

“PROMUEVAN SUS ANHELOS COMUNES EN BIEN DEL INSTITUTO Y DE LA IGLESIA”.—Precisamente, relacionadas con la idea aquí, como en otros lugares, aludida por el Concilio, tenemos en el discurso ahora citado las palabras siguientes: “Finalmente quisiera invitaros a examinar, en vuestros Capítulos especiales, las relaciones con los Excmos. Ordinarios del lugar. Hay Institutos que apelan a su carácter pontificio para eximirse de la autoridad del Obispo, mientras que otros no se adhieren siempre a las indicaciones diocesanas con decidida, pronta y sincera voluntad... Por vuestro bien y el bien de las almas os invitamos a responder con prontitud y entusiasmo a los requerimientos pastorales de los Obispos, según las normas conciliares, y no omitiendo nada de cuanto podáis hacer para colaborar activamente al servicio de la Iglesia”.

Es necesario que todos los religiosos, especialmente los superiores como principales responsables, se den cuenta perfecta de que su vida y su misión está englobada en el misterio total de la Iglesia, que la obediencia y la consagración religiosa no significan solamente una entrega a Dios sino también a la Iglesia, de manera que la misión eclesial y la obligación apostólica están contenidas en la profesión religiosa.

Esta conciencia eclesial fallaba con frecuencia. Se pensaba demasiado exclusivamente en la propia regla, el propio hábito, el propio Instituto como un todo independiente y autosuficiente más que como parte o miembro de un tomo mucho más amplio, que es la Iglesia.

¹⁴⁶ Acerca del diálogo del superior con su comunidad, lo que pudiéramos llamar consulta colectiva, puede verse: E. MARCOTTE, “Le rôle de la communauté dans le gouvernement local”: *Orientations nouvelles dans le gouvernement des religieux*, Ottawa 1967, 45-62. I. HAUSHERR, *La obediencia religiosa*, Bilbao 1968, 110-129, expone otros dos aspectos de este diálogo: en orden a la santificación personal y en relación a la obra común de apostolado.

Esta dimensión eclesial de la vida religiosa ha sido presentada repetidamente por el Concilio de manera especial, aunque no exclusiva, en la *Constitución sobre la Iglesia* y en los *Decretos sobre el ministerio pastoral de los Obispos y renovación de la vida religiosa*.

Veamos algunos textos. En la *Constitución* se nos dice que “a manera de un árbol que se ramifica espléndido y pujante, ha ido creciendo en el campo del Señor formas diversísimas de vida monacal o cenobítica en gran variedad de familias que se desarrollan, ya para ventaja de sus propios miembros, ya para el bien de todo el Cuerpo de Cristo” (n.º 43). En el número siguiente se recuerda el principio y se ofrece una consecuencia práctica: “Como los consejos evangélicos tienen la virtud de unir con la Iglesia y con su misterio de una manera especial a quienes los practican por la caridad a la que conducen, la vida espiritual de éstos es menester que se consagre al bien de toda la Iglesia. De ahí nace el deber de trabajar según las fuerzas y según la forma de la propia vocación, sea con la oración, sea con la actividad laboriosa, por implantar o robustecer en las almas el reino de Cristo y dilatarlo por el mundo entero”.

El mismo concepto está latente en la exposición que el n.º 45 hace de las relaciones del estado religioso con la Jerarquía de la acción litúrgica de la Iglesia en la profesión religiosa; pero, además, se menciona expresamente: “los Institutos religiosos, erigidos en todas partes para la edificación del Cuerpo de Cristo”. Ante todos los hombres, fieles e infieles, han de encarnar los religiosos los distintos aspectos de la vida de Cristo para conducir a todos los hombres a la salvación. “Pongan, pues, especial solicitud los religiosos en que, por ellos, la Iglesia muestre mejor cada día a fieles e infieles, el Cristo, ya sea entregado a la contemplación en el monte, ya sea anunciando el Reino de Dios a las turbas, sanando enfermos y heridos, convirtiendo los pecadores a una vida correcta, bendiciendo a los niños, haciendo el bien a todos, siempre obediente a la voluntad del Padre que le envió”.

El *Decreto sobre la renovación de la vida religiosa* insiste en la misma doctrina desde el n.º 1, que comienza recordando la ejemplaridad de la vida religiosa “signo preclaro del Reino de los cielos”, la intervención de la Iglesia que “acoge y aprueba de buen grado” las familias religiosas, cuya variedad “contribuyó en tan gran manera a que la misma Iglesia, no sólo estuviera equipada para toda obra buena y preparada para la obra del ministerio en orden a la edificación del Cuerpo de

Cristo, sino también a que, hermo­seada con los diversos dones de sus hijos, se presente como esposa que se engalana para su Esposo”. Todos los que han respondido a la llamada de Dios, siguiendo a Cristo mediante la profesión de los consejos evangélicos “impulsados por la caridad que el Espíritu Santo difunde en sus corazones, viven más y más para Cristo y para su Cuerpo Místico, que es la Iglesia”. Y el Sagrado Sínodo redactó este Decreto “para que el eminente valor de la vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos y su cometido, necesario también en las actuales circunstancias, redunden en mayor bien de la Iglesia”.

Tratando de los distintos elementos de la vida religiosa se hace resaltar su carácter apostólico y su dedicación al bien de la Iglesia. Por ejemplo, en el n.º 5 se dice: “Considérense, además, dedicados al servicio de la Iglesia, ya que ella recibió esta donación que de sí mismos hicieron... Por esto, los miembros de cualquier Instituto, buscando sólo y sobre todo a Dios, deben unir la contemplación al amor apostólico, con el que se han de esforzar por asociarse a la obra de la Redención y por extender el Reino de Dios”. En el número siguiente se recomienda el cultivo de la vida espiritual “de donde brota y cobra vigor el amor al prójimo en orden a la salvación del mundo y a la edificación de la Iglesia”, y termina con estas palabras: “amen fraternalmente a los miembros de Cristo, reverencien y amen con espíritu filial a sus pastores y vivan y sientan más y más con la Iglesia y conságrense totalmente a su misión”.

En los textos citados, si bien de manera incompleta en gracia a la brevedad, se ha dejado entender que el servicio de la Iglesia no reside primordialmente en la actividad apostólica sino en la unión con Cristo. No es de extrañar que aún los Institutos de vida contemplativa “ilustren al pueblo de Dios con frutos ubérrimos de santidad y le edifiquen con su ejemplo, e incluso contribuyan a su desarrollo con una misteriosa fecundidad” (n.º 7). En los Institutos de vida apostólica “la acción apostólica y benéfica pertenece a la misma naturaleza de la vida religiosa, puesto que tal acción es un ministerio santo y una obra de caridad propia de ellos, que la Iglesia les ha encomendado y que han de realizar en su nombre. Por lo mismo, toda la vida religiosa de sus miembros ha de estar empapada de espíritu apostólico, y toda su actividad apostólica ha de estar, a su vez, informada de espíritu religioso”. La misma trayectoria eclesial continúa a lo largo del Decreto.

Imposible comentar aquí las normas que el *Decreto sobre el ministerio pastoral de los Obispos*, completadas por las que, para su ejecución, añade el Motu proprio *Ecclesiae sanctae*, establece a este respecto. Véanse los nn. 33-35 del Decreto y 22-40 del Motu proprio. Citaremos sólo el primer párrafo del n.º 33 del Decreto: "Todos los religiosos, a quienes en todo cuanto sigue se unen los hermanos de las demás instituciones que profesan los consejos evangélicos, cada uno según su propia vocación, tienen el deber de cooperar diligentemente en la edificación e incremento de todo el Cuerpo Místico de Cristo para bien de las Iglesias particulares".

En resumen, se intenta incorporar los religiosos según la índole de cada Instituto, bajo la autoridad de los Obispos y en coordinación con el clero diocesano y demás Institutos, al ministerio pastoral con vistas a la edificación e incremento del Cuerpo Místico en general y al bien de las Iglesias particulares¹⁴⁷.

De esta doctrina, machaconamente expuesta por el Concilio, los superiores religiosos sacarán la conclusión de que su responsabilidad ante Dios y ante la Iglesia, resumida muy brevemente con esas palabras: "promuevan los anhelos comunes de sus súbditos en bien del Instituto y de la Iglesia", es realmente grande. No pueden llevar a sus hermanos a Dios, si no les orientan hacia los fines apostólicos, esenciales siempre aunque de diversas maneras a toda comunidad religiosa. Para conseguirlo necesitarán estar ellos mismos imbuídos de un gran celo apostólico, necesitarán ser verdaderamente apóstoles.

Vivir y obrar conforme a esta conciencia eclesial exigirá esfuerzos y renunciaciones. Esfuerzo en general para integrarse en el conjunto de la Iglesia, para proceder siempre en la debida dependencia del Papa y los Obispos; esfuerzo en casos concretos de adaptación de la vida común a las obras apostólicas (en la práctica resulta a veces difícil cambiar un simple horario), aceptando los sacrificios individuales y colectivos que

¹⁴⁷ Cfr. J. GALOT, *Nueva perspectiva de la vida consagrada*, Bilbao 1967, 149-162; *Animatrice de communauté*, Paris 1967, 78-89; J. G. RANQUET, *Consagración bautismal y consagración religiosa*, Bilbao 1967, 99-118. Además de los comentarios al *Decreto sobre la renovación de la vida religiosa y sobre el ministerio pastoral de los Obispos*, será especialmente útil leer los comentarios a la *Constitución sobre la Iglesia*, cap. VI, por ejemplo: *II Semana de Estudio para Formadores*, Madrid 1965, 53-216; *Los Religiosos en la Iglesia*, Madrid 1967, 229-344; *Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*, Madrid 1966, 798-881; *La Iglesia del Vaticano II*, vol. II, Barcelona 1967, 1.091-1.139; *La Iglesia del Concilio*, Bilbao 1966, 307-344; *La Iglesia, Constitución "Lumen gentium"*, Bilbao 1967, 264-279; J. GALOT, *Los religiosos en la Iglesia*, Bilbao 1967.

puede traer consigo la entrega generosa al apostolado, pues se trata de colaborar en la obra redentora del mundo que se llevó a cabo mediante el sacrificio. Este espíritu eclesial pedirá renunciar a ciertas actividades a las que otros ya se entregan con eficacia y mayor competencia, atendiendo otras necesidades apostólicas más abandonadas quizá por ser menos rentables; renunciar, desde luego, al egoísmo y al orgullo colectivo, que provocan competencias y rivalidades; renunciar tal vez a obras emprendidas por la comunidad y que han perdido su razón de ser o resultan ineficaces. En fin, mantener y fomentar en la propia comunidad una conciencia, un espíritu, una fe y un testimonio apostólicos y eclesiales, es tarea delicada y difícil pero insolayable e importante del superior.

3. AUTORIDAD

“...quedando, no obstante, siempre a salvo su autoridad para determinar y mandar lo que haya de hacerse”.

Con esta afirmación final pretendía el Decreto alejar el peligro y tranquilizar a los 405 Padres conciliares, que temían desapareciese la noción tradicional de la obediencia religiosa en favor de un movimiento de democratización y corresponsabilidad total ante la insistencia en la colaboración y el diálogo. El diálogo no resta al superior autoridad, cuya manifestación esencial consiste en la decisión final. El súbdito exponiendo su parecer al superior no tiene derecho a exigir una decisión conforme al mismo, y el superior escuchando de buena gana para ser iluminado en orden a una decisión acertada no se compromete a hacer suyos necesariamente los deseos del súbdito; conserva el derecho de decidir en contra de los mismos y, aun cuando decide según ellos, la decisión adquiere su fuerza obligatoria de la voluntad del superior. El Concilio, pues, no destruye la autoridad reduciéndola a un diálogo, en el cual el superior se esfuerza por convencer a los súbditos, sino que intenta devolverla su prístina grandeza evangélica, su espiritualidad y eficacia santificadora, acomodándola al mismo tiempo a las circunstancias concretas del hombre de hoy.

La colaboración, pues, debe ser considerada como un elemento del dinamismo de la obediencia que termina en la decisión. Antes de llegar a esta culminación, el súbdito, dispuesto ya a aceptar la determinación

del superior cualquiera que ella sea, le ayuda a tomarla con más conocimiento de causa poniendo a su disposición todos los medios a su alcance, cumpliendo, podríamos decir, el mandamiento de llevar unos el peso de los otros (Gal. 5, 2) pues se corresponsabiliza con el superior. En relación de benévola amistad fraternal han llegado a la penúltima palabra, la última la dice el superior. Con ella termina el diálogo y empieza la obediencia activa y responsable del súbdito colaborando con todas sus fuerzas en la ejecución del mandato.

El superior tiene autoridad y debe mantenerla. Para mantenerla, tanto en el tomar la decisión como en asegurar su cumplimiento, necesita especialmente firmeza y fortaleza, "porque todo es incierto y vacila cuando la autoridad no sabe mandar", como decía el Card. Antoniutti en su Alocución a la Conferencia Italiana de Superiores Mayores, 16-18 de noviembre de 1966.

Se ha dicho que las tres grandes leyes del gobierno son la prudencia, firmeza y bondad. La norma suprema seguida por la sabiduría divina es "*fortiter et suaviter*". La prudencia regula este equilibrio siempre difícil. Podemos, pues, afirmar que las dos características de todo gobierno son la firmeza y la bondad. Lo referente a la segunda queda de alguna manera incluido en lo anteriormente dicho sobre el amor que debe animar al superior y no insistiremos aquí. Vamos a fijarnos en la primera, que de tal manera se considera necesaria en el que gobierna que, en la mentalidad y lenguaje corriente, con frecuencia se confunde autoridad y firmeza o fortaleza.

La firmeza no es dureza, inflexibilidad, testadurez o terquedad, cólera, absolutismo, autoritarismo ni espíritu de centralización. Es la fuerza tranquila, que se pliega sin romperse, se dobla sin desviarse y que contra viento y marea mantiene la buena dirección de la barca y la conduce con seguridad al puerto. Es la fortaleza personal y moral, fortaleza de espíritu y de carácter, con la cual se ejercen y se sostienen los derechos de la autoridad. Fortaleza de espíritu, es decir, firmeza en el consejo, pensar sin indecisión, sin titubeos, sin debilidad. Reflexionar bien, pero acabada la reflexión, saber bien lo que se quiere y lo que es preciso querer. Fortaleza de voluntad, es decir, algo decidido y resuelto, moderado indudablemente, pero inmutable dentro de su moderación. Fortaleza para querer, para mandar pese a los temores y repugnancias que se puedan experimentar, para triunfar de los obstáculos y, si es necesario, romper las resistencias, para saber exigir y obtener de todos

la obediencia. Fortaleza para inspirarse en su gobierno únicamente en Dios, en su conciencia, en el bien de la comunidad y no ceder nunca al oportunismo, al respeto humano, al sentimentalismo, al afán de popularidad, al liberalismo. Fortaleza para cargar valiente y alegremente con sus responsabilidades, para sacrificar su descanso, su tranquilidad, sus amistades y hasta su reputación y su cargo cuando el deber lo reclama. Fortaleza para soportar en paz, sin despecho ni rencor, las críticas, las oposiciones de caracteres difíciles o de súbditos sin espíritu religioso, en una palabra, para aceptar con generosidad todas las cruces del superiorato. La fortaleza exige, además, constancia, espíritu de continuidad, perseverancia; los cambios continuos y múltiples contraórdenes indican necesariamente una falta ya de prudencia, ya de firmeza, falta de prudencia en la decisión o de firmeza en la ejecución. Firmes son aquellos que saben lo que quieren porque tienen una gran claridad mental acerca de sus deberes, de los fines que persiguen y conocen ampliamente los medios y métodos para conseguirlo, y los que a esa claridad unen maravillosamente un firme y equilibrado carácter; *saber lo que se quiere y querer lo que se sabe*, es el principio de la firmeza.

“La autoridad nunca ha de dar a sus súbditos la impresión de estar siempre vacilante o desamparada. Es lamentable que se vea uno obligado a hacer en las Congregaciones religiosas la reflexión oída tantas veces en el ejército: “Antes de ejecutar una orden, espera siempre la contraorden”. Así hacía aquel superior que modificaba sus disposiciones tres veces seguidas en un solo día. Tan pronto tomaba una decisión, venía un religioso a quejarse de ella y a recriminarle. Cambio de dirección. y aparecía otro de sus súbditos para mostrarle los inconvenientes. Nueva contraorden en espera de un tercer cambio. Siempre tenía razón el último que hablaba”¹⁴⁸.

Un gobierno en el que menudean los cambios de dirección y los aplazamientos perderá forzosamente respeto y autoridad. Generalmente a la crisis de autoridad precede la crisis del valor personal y moral del que manda. “Firmemente creo no haber jamás observado que las gentes se hayan quejado de tener impuestas cosas difíciles, siempre y cuando han estado bien mandadas. Al contrario, a la falta de ordenamiento

¹⁴⁸ L. COLIN, *El libro de los superiores*, Madrid 1955, 262. Recogemos aquí varias ideas del mismo autor, cuya competencia ha servido de abundante fuente de inspiración a otros escritores, como puede comprobarse, por ejemplo, en A. HERNÁNDEZ, *Escuela de superiores*, Madrid 1961, 241 s.

sucedén las más temibles revueltas. Yo me pregunto si lo que con el nombre de libertad reivindicaron nuestros padres, era otra cosa que el derecho a ser bien mandados”¹⁴⁹.

En tres principios debe inspirarse, a este respecto, el gobierno de todo buen superior, según nos dice Mons. Dupanloup: 1.º “No consentir jamás que se desprece su gobierno”. Exigir el respeto de la autoridad, que es cosa divina. Además, sin una autoridad, al menos respetada si no ya amada, se torna imposible todo gobierno y cae en la anarquía. Especialmente en público no puede permitirse que la autoridad sea vilipendiada. 2.º “No dejar nunca languidecer su acción”. Una autoridad fuerte hay que ejercitarla para que no se debilite y anquilose. Gobernar es obrar, el superiorato es un poder dinámico al servicio del bien común. El superior es como el alma del cuerpo de la comunidad. Es jefe quien no se deja manejar a capricho; no es jefe, por lo menos en servicio activo, quien no sabe mandar, él mismo se ha colocado en situación de reserva. 3.º “No ceder nunca por debilidad y no desacreditar su autoridad con capitulaciones o compromisos”. No ceder, se entiende, por miedo, cobardía o respeto humano; aunque a veces haya que hacerlo por compasión a una virtud frágil o a una vocación vacilante. Fuera de estos casos, inspirados por una prudente caridad, cuando se ha dado una orden todos deben saber que será cumplida y la decisión ejecutada, que ningún súbdito podrá nunca alegrarse maliciosamente o jactarse de tener razón en contra de la autoridad y de haberla hecho capitular.

Sobre la necesidad de la virtud de la fortaleza en los que mandan podría tejerse un largo discurso. Si la fortaleza es propia del varón, como escribió ya Cicerón, resulta absolutamente imprescindible para todos los que han de gobernar a los demás¹⁵⁰. San Benito llama a los cenobitas

¹⁴⁹ G. COURTOIS, *Al arte de dirigir*, Madrid 1959, 38.

¹⁵⁰ “Appellata est ex viro virtus, veri autem propria maxime est fortitudo” (CICERÓN, *Quaestiones Tusculanae*, II, 18); citado por P. de MONDRAGANES, quien pone como ejemplo de cosas en que se hace más necesaria la firmeza del superior las siguientes: 1.ª En defender la justicia de la Provincia, del convento, del religioso. En no permitir atropellos ni de los extraños ni de los propios, ni de unos contra otros. Hay maliciosos que se industrián para que se les deje obrar a su gusto y capricho. No os dejéis engañar ni ablandar por el miedo. 2.ª En negar las cosas que van contra conciencia o en detrimento del alma del súbdito o de la comunidad. 3.ª En establecer o conservar la observancia regular, no permitiendo abusos e intolerables relajaciones perniciosas, dispensas sin motivo, desórdenes en casa. 4.ª Se exige energía y firmeza contra los súbditos que siembran cizaña, discordias, enemistades o amistades particulares... 6.ª Firmeza en las empresas, en los negocios, en las iniciativas, en las dificultades económicas, en las oposiciones injustas...” (*Perfice munus. Guía de superiores*, Madrid 1956, 139-140).

la raza fortísima, “*coenobitarum genus fortissimum*” (Reg., c. I), y L. Colin se pregunta si no habremos degenerado un poquito, si no sería arriesgado asegurar que esta virtud permanece como la señal distintiva del mundo religioso contemporáneo. Y añade que, por lo menos, debería encontrarse en su plenitud en todos aquellos que ejercen la autoridad, para los cuales sigue siendo un *deber personal de conciencia*, un *ejercicio de caridad* con relación a los súbditos y una *obligación de justicia* frente a todo el Instituto.

Deber de conciencia, pues el superior sin firmeza pecará más de una vez, por debilidad en el mando o la reprensión, contra la caridad y la justicia. La conciencia quedará fácilmente ahogada por sentimientos de cobardía: miedo de cumplir su deber, de suscitar críticas, oposiciones y resistencias, de crearse enemigos o perder popularidad, por lo que andan al acecho de una fama demasiado fácil “*popularem auram venantes*” en expresión de San Juan Crisóstomo. Es cierto que a veces resulta difícil dar órdenes, remediar abusos o imponer sanciones, pero no hay más remedio cuando lo impone la conciencia. Es arriesgado tomar decisiones, puede uno equivocarse; pero no tomarlas nunca es vivir en una completa y continua equivocación. Es placentero vivir en paz, no meterse en complicaciones, dejarse llevar a remolque de la comunidad; pero esa paz es falsa, simple abdicación de la autoridad; la verdadera se funda en la verdad, la justicia, el orden, la disciplina. Son significativas las palabras de Santa Teresita, como encargada de las novicias, que leemos en la *Historia de un alma*, c. 10: “El Señor me ha concedido esta gracia, de no tener miedo alguno a la guerra; a toda costa es preciso que cumpla mi deber... Si no soy amada, tanto peor. Que no vengan a buscarme, si no quieren saber la verdad”. Por lo demás, el superior que no se atreve a molestar a nadie, molestará pronto a los mejores y luego a todos los otros.

Ejercicio de caridad para con los subordinados, cuya santificación trata de conseguir. Ser débil en esto no significa ser bueno, puede resultar hasta cruel. Es aleccionador el refrán popular: quien bien te quiere, te hará llorar. Quien nunca es severo es dos veces injusto, ya que por ceder ante los malos, frustra a los buenos. Porque Jesús es la bondad infinita, es contrario al mal y por eso castigará todo pecado. “Hay religiosos, dice L. Colin, que han comprometido gravemente su santificación, su apostolado y su perseverancia, algunos hasta han perdido su vocación a los cincuenta o sesenta años, por no haber encontrado en su

juventud un superior firme que, manteniéndoles dentro de la humildad y de la obediencia, les hubiera impedido descarriarse". Aunque el superior deba buscar más ser amado que temido, como dice San Agustín, "sin embargo ambas cosas son necesarias". Todos sabemos que por haberse aplicado demasiado pronto el principio del mal menor se dan en la vida religiosa notables deficiencias. Ante ciertas faltas escandalosas se necesita fortaleza para exigir reparación pública; mostrarse débil en tales casos sería alentar al delincuente e inducir a los demás a la tentación. De modo particular se impone igualmente la firmeza cuando se trata de salvar una vocación o un alma, de privar a alguien de su cargo o de obligar a un cambio de casa.

Obligación de justicia para con la comunidad y el Instituto cuyo porvenir compromete por falta de firmeza, pues toda sociedad descansa sobre la autoridad como sobre un fundamento. Si este fundamento falla y cede, todo el edificio queda vacilante. Las virtudes y los defectos, decía San Vicente de Paúl, vienen ordinariamente del superior; nada es tan nocivo para una comunidad como el ser gobernada por superiores demasiado débiles que se afanan por agradar y hacerse querer. De la prudencia y firmeza de los superiores dependen en gran parte la fidelidad al propio espíritu y el poder de adaptación y de acción de los Institutos¹⁵¹.

A este respecto es particularmente importante la *Exhortación* del Papa Pío XII a los Superiores Generales de las Ordenes e Institutos religiosos, 11 de febrero de 1958. Llamamos la atención sobre la observación que hace de la salida no infrecuente y generalmente cobarde que pretenden encontrar algunos superiores para soslayar la propia responsabilidad: "*Ya tienen edad, ellos verán*". Recogemos los siguientes párrafos: "No han de tomar los superiores de Estados de perfección lo que deben enseñar o hacer, de lo que dicen muchos ni de lo que como novedad se presenta, rechazando los comentarios de padres antiguos, ni de lo que parece más conveniente para la gente del mundo, sino de la pura fuente de la verdad revelada y de la disciplina del magisterio eclesiástico para el gobierno de sus hijos. Se necesita ciertamente valor para

¹⁵¹ Aparte de los capítulos 18 y 19 que el P. COLÓN dedica expresamente a la firmeza en la obra citada, véanse los dos capítulos siguientes, 20 y 21, puestos ambos bajo el signo y el amparo de la firmeza, necesaria tanto para promover la vida espiritual y moral de los religiosos y la vida social y apostólica del Instituto, como para reaccionar contra el mal, es decir, todo lo que amenaza la vitalidad del Instituto y el fervor de cada uno de sus miembros.

oponerse a lo que agrada a la mayoría; pero si el superior no admite el pasar ante algunos como atrasado, ¿cómo podrá conservar intacta la verdad de Cristo, siempre nueva, pero al mismo tiempo siempre antigua? ...Sin duda que el superior prudente pedirá y escuchará gustoso un buen número de consejos; reflexionará mucho sobre las advertencias de personas prudentes y doctas y las sopesará; no se fiará nunca de sí solo, como si el peligro de errar no amenazase siempre a cualquiera. Pero a la vez, siempre que sea posible, después de haber escuchado en primer lugar a aquellos que la Regla le ha dado como Consejeros naturales, implore largamente el Espíritu de consejo, y consideradas y estudiadas todas las cosas, tome una resolución segura y terminante. No tema luego imponerla, como es preciso, a sus súbditos, con una humilde y paternal firmeza, ni reglamentarla, en consecuencia, sus actos y su vida... Es, por tanto, vuestro deber ayudar a vuestros súbditos con una firmeza paternal, mediante exhortaciones, advertencias, reprensiones y, si es necesario llegar a ello, mediante castigos, para mantenerlos en el recto camino según las Reglas de cada uno de vuestros Institutos. A ningún superior le es ilícito, ante un súbdito tal vez negligente o culpable, rechazar el peso de su carga, diciendo: “*Ya tiene edad: vea él lo que hace*”. No es así como juzgará el Señor cuando pida cuenta de las almas que os ha confiado: *Heme aquí contra los pastores para requerir de sus manos mis ovejas* (Ez. 34, 10); ¡aquel que, cerrando los ojos, hubiere abandonado a su propia suerte a la grey perdida o desviada por cualquier causa que sea y no la hubiese preservado de los senderos descarriados con la firmeza de su báculo, le reclamará su sangre! La caridad paternal, la verdadera caridad, no se manifiesta solamente en delicadezas, sino también en dirigir y castigar. Esta firmeza no debe ser nunca dura, nunca irritada o imprudente; ha de ser siempre leal y comedida, llena de dulzura y de misericordia, pronta a perdonar y ayudar a los hijos que se esfuerzan por volver de su error o de su falta; pero siempre ha de estar vigilante y ser incansable. Es necesario aplicar vuestra dirección y vuestra vigilancia no sólo a la vida llamada “regular” que transcurre dentro del convento, sino también a toda la actividad que vuestros hijos despliegan en la viña del Señor”¹⁵².

¹⁵² Texto castellano en G. COURTOIS, *Estados de perfección*, II, Madrid 1962, 156-168. El mismo Pontífice había dicho a la Congregación General de la Compañía de Jesús, 10 de septiembre de 1957: “Un muy grave deber a este respecto incumbe a todos los superiores de vuestra Orden, trátase del general, del provincial o bien del superior local. Sepan éstos “mandar con modestia y

Después del Concilio el Card. Prefecto de la S. C. de Religiosos ha insistido en diversas ocasiones sobre el tema. Recordamos dos de sus intervenciones. En el Discurso a la Unión de Superiores Mayores de Italia, 15 de mayo de 1966, decía: “La formación de vuestras hijas —aun conservando el tono de serenidad y la orientación hacia la práctica convencida de los propios deberes— debe ser seria, firme, enérgica, no separada también de una cierta autoridad. Para tener orden es necesario obedecer, pero es necesario añadir: para tener orden se necesita saber mandar, esto es, ejercitar la autoridad con benevolencia, con moderación, sin imposiciones duras y caprichosas, como un servicio por el bien de los inferiores. Desgraciadamente la autoridad mal ejercitada ha podido crear en muchas comunidades la sospecha de que la vida religiosa fomenta la hipocresía y arruina aquellos generosos arranques que pueden asegurar la eficacia de las obras y el progreso de los individuos... Debéis vosotras convencer con vuestro trato a las religiosas de vuestros Institutos, que queréis ayudarlas a corregir sus defectos, a superar sus debilidades, a vencer sus dificultades; pero también es necesario persuadirlas de que la labor formativa no puede obtener resultados positivos sin una seria y valerosa correspondencia por parte de ellas. No está bien ser de aquellas superiores bonachonas, tolerantes, débiles, que ahorran a sus propias hijas los disgustos y las pequeñas contrariedades, ignorando que cuanto vosotras no corregís o castigáis, lo corrigen después los golpes despiadados de la vida”.

Y en la Conferencia a la Asamblea extraordinaria de dicha Unión de Superiores Mayores, 13 de enero de 1967, se expresaba en estos términos: “Guárdense, por consiguiente, las superiores de querer contentar a todos cediendo y concediendo desahogos, viajes frecuentes y no justificados, libertades o permisos diversos, largas permanencias fuera de la comunidad, aún a título de vacaciones, creyendo así hacer menos pesada

prudencia” (Reglas del Provincial, III); como conviene a los pastores de las almas que se han revestido de la benignidad, de la mansedumbre y de la caridad de Cristo Nuestro Señor; sepan, sin embargo, “mandar” y, si es preciso, con firmeza, “conjugando a su tiempo y lugar la severidad con la benignidad”... Muestren, como un buen padre, a los súbditos aquella confianza que se suele tener para con los hijos: pero, a la vez, como es deber de un buen padre, ejerciten una asidua vigilancia sobre sus hijos y no dejen que éstos se alejen poco a poco del recto sendero de la fidelidad” (*Ibid.*, p. 132-133). Y en la Instrucción de la S. C. de Religiosos, *Illud saepius*, 15 de mayo de 1915, se decía: “Sucede, en fin, que en la vigilancia que deben ejercer sobre los religiosos ya ligados por los votos, los superiores de las Ordenes, bien por debilidad de carácter, bien por timidez o cobardía, se hacen culpables. Así, por ejemplo, cuando no reprenden a un sujeto violento y quejumbroso...” (*O. c.*, I, Madrid 1961, 63).

la vida religiosa a quien se la hizo a sí misma insoportable. No tengáis miedo de tomar, con la debida prudencia y previos los debidos avisos, las disposiciones que miran a quienes violan abierta y constantemente las reglas, como si éstas no tuvieran ya valor, o difunden teorías dañosas que turban los espíritus, comprometen la disciplina y paralizan el apostolado”.

En estos testimonios se está aludiendo a un ejercicio de la autoridad recta y acertadamente firme, a una firmeza que evita por una parte la terquedad hija del orgullo o la ignorancia y por otra la inconstancia; a una firmeza justa y racional, serena y suave. Cuando falla esta firmeza verdadera se incurre en los defectos y faltas que minan y destruyen la autoridad del superior. Tales son:

Querer gobernar mucho, lo cual ya de por sí suele ser signo de debilidad. La autoridad es algo precioso que debe usarse con parsimonia, si se prodiga demasiado se pierde. Es un medio, no un fin; un medio para formar y santificar a los religiosos, por tanto, debe evitar la obsesión de imposiciones disciplinares. Gobiernan generalmente mejor los que aparentan no gobernar, pero que saben engendrar la convicción de una fuerza permanente y en tensión hacia un objetivo claramente señalado y hacia el cual todos deben caminar. La convicción de hallarse ante una autoridad hace más que todas las intervenciones de la autoridad. La autoridad que interviene constantemente con órdenes y prohibiciones crea un clima de fastidio y desorden. Es difícil ser equilibrado y preciso en las intervenciones, pero mejor pecar de menos que de más. La autoridad está en razón inversa de las palabras; “pocas palabras, muchos hechos” decía Don Bosco.

No controlar las propias actitudes. Nos dice Balmes en *El Criterio*, c. 58: “Quien se ha dominado a sí mismo, domina fácilmente el negocio y a los demás que en él toman parte. Porque es cierto que una voluntad firme y constante, ya por sí sola, y prescindiendo de las otras cualidades de quien la posee, ejerce poderoso ascendiente sobre los ánimos y los sojuzga y avasalla”. Cuando no se ha llegado a este dominio sobre sí mismo fácilmente se compromete la autoridad con palabras o hechos censurables, con manías, enojos o excentricidades, con caprichos, impaciencias, turbaciones o violencias.

No saber bien lo que se quiere, o no quererlo con fuerza y constancia. El que manda debe tender a la acción, ver con claridad el fin que persigue, la eficacia de los medios y las consecuencias de las órdenes

impartidas. Para gobernar se necesita prever y proveer. La improvisación, aunque parezca brillante, puede resultar fatal; es como el relámpago que ilumina a trechos el camino pero no con la constante luz que da seguridad. Las órdenes han de ser precisas y claras, pues nada enerva más la autoridad que los mandatos equívocos que parecen dar siempre pie al jefe para criticar a los subordinados. Saber lo que se quiere no es cuestión de órdenes, es problema de fondo, que abarca todo el problema de la vida porque de la propia concepción de la vida arranca el concepto de la autoridad. La constancia en el querer es necesaria para no abrir una puerta a la desobediencia, la puerta de la esperanza de que la orden no será urgida o de que su transgresión no ha de traer consecuencias.

Intervenciones defectuosas. Las órdenes no han de estar dictadas por la inestabilidad del humor ni el ímpetu de la presión, especialmente las correcciones y castigos. Sean más bien positivas que negativas; más enérgicas en cosas importantes y de conjunto que en las secundarias y en los detalles. Se ha dicho que lo que hace grande al jefe no es tanto la importancia del mandato cuanto el modo de mandar, y en el modo, particularmente el superior religioso, nunca debe avasallar la personalidad de los súbditos no dispensándoles el trato que les corresponde como personas y almas consagradas a Dios. No invocar razones discutibles o carentes de serio fundamento, por ejemplo, "siempre se ha hecho así". En la Conferencia a la USMI, 13-I-1967, el Card. Antoniutti decía a las superiores: "Las expresiones: "no se ha hecho nunca", "entre nosotros no se usa", "nuestras costumbres no lo permiten" no deben ser invocadas...". El superior ni ha de comportarse como niño ni tratar a los súbditos como si ellos lo fueran, por tanto, sobran las alabanzas y complacencias prodigadas inoportunamente y sin medida como también la caricia siempre junto al castigo¹⁵³.

Esta firmeza, que es fuerza personal y moral, de espíritu y de carácter, constituye un fundamento sólido y un seguro sostén de la autoridad. Ella impide que el amor se convierta en debilidad, da eficacia a las amonestaciones y mandatos, presta decoro y prestigio a la dignidad. Es, en una palabra, elemento principal de la *autoridad moral*.

Este concepto, como tantos otros, no es nada nuevo; pero exige

¹⁵³ Cfr. E. PAVENETTI, *Paternalidad y autoridad*, Madrid 1963, 35, 95. El autor expone el tema en relación con la educación. Bajo el mismo punto de vista han escrito sobre la autoridad y fortaleza A. VALBUENA y F. DE LA VIRGEN DEL CARMEN: *I Semana de Estudio para Formadores*, Madrid 1965, 73-98.

hoy día, al igual que otros, una atención especial. Actualmente en las relaciones entre superior y súbdito los individuos se fijan más en la persona que en el oficio. El individualismo y personalismo modernos dan gran importancia al valor personal del superior, a su prestigio humano, a lo que llamamos autoridad moral o personal.

La autoridad objetiva u oficial, aneja a la dignidad y cargo del superior, es el derecho de obligar a los miembros de la sociedad a que cooperen con sus actos al fin común; es el derecho de mandar y ser obedecido, participación de la soberanía de Dios, de quien proviene todo poder. La autoridad personal —especie de ascendiente intelectual y de prestigio moral— es el reflejo sobre el alma de los súbditos de las cualidades individuales del superior. La primera es absoluta e imperativa, exige respeto, afecto, obediencia; la segunda es relativa, individual y atractiva, se conquista esos sentimientos y esa sumisión. La primera se impone, la segunda seduce.

Aparte la firmeza, fuerza de carácter y espíritu, la autoridad personal se compone de saber y de virtud. Ciencia de la comunidad, del fin y de los medios, de cada individuo, para poder conducirlos con acierto. Virtud, es decir, conjunto de virtudes cristianas, religiosas, sacerdotales, para iluminar y estimular con el ejemplo de la propia vida.

Ahora, lo que han de tener en cuenta cuantos responden de la designación de los superiores es que la autoridad oficial no basta para por sí sola para hacer un buen superior; es necesaria la personal. “De lo contrario cualquiera, por tonto y miserable que fuese, podría sin inconveniente ser colocado al frente de una comunidad. Contar irracionalmente con el socorro de Dios sería fatua presunción. Las gracias de estado, siempre útiles y hasta necesarias, no remediaron, por regla general, las graves deficiencias de saber o de virtud. La gracia, si es verdad que ayuda y perfecciona a la naturaleza, no la suplanta ni reemplaza”¹⁵⁴. Y la conciencia actual hace resaltar este aspecto. Es un hecho ante el cual no pueden cerrarse impunemente los ojos. Ya Bossuet decía: “Quien me manda me irrita”. La autoridad oficial por el mero hecho de afirmarse e imponerse tiene algo de distante, de duro, de irritante. Si

¹⁵⁴ O. c. 20. La primera de las dos partes del libro, intitulada: “Ser superior”, está dedicada a este tema en dos apartados, autoridad intelectual y autoridad moral. Dedicó el primer capítulo al concepto de autoridad oficial y personal: de él recogemos aquí algunas consideraciones. Sobre la “gracia de oficio” puede verse J. H. Mc GOEY, *Los pecados del justo en la religiosa*, Santander 1967, 89-101.

afirmarse e imponerse tiene algo de distante, de duro, de irritante. Si a esto se añade ignorancia, arbitrariedades, deficiencias y defectos del superior, el gobierno resulta intolerable y en las comunidades nacen críticas, sordas oposiciones, revueltas disfrazadas, mal espíritu. “Para llevar dignamente, afirma Dupanloup, el peso de una grande y efectiva autoridad se necesita una gran autoridad personal”. Y ésta no puede suplirse artificialmente, o se *es* superior o sino es inútil pretender *hacerse*. Muchas veces el pretenderlo con formas artificiosas resulta contraproducente, además de pobre se hace ridículo.

Tratando expresamente de la autoridad de los superiores religiosos, dentro del contexto de las normas generales propuestas por el Concilio para el buen ejercicio de la misma, juzgamos necesario, sino exponer—pues supera tanto los límites de este trabajo como nuestras posibilidades— sí proponer a los superiores que consideren la verdadera naturaleza de la autoridad en la Iglesia y en la vida religiosa. No podrá ejercerse rectamente si no se tiene un concepto exacto de la autoridad. La causa más profunda del malestar actual en el campo de la autoridad y la obediencia ¿no radicará precisamente en que muchas de las leyes actuales han quedado desajustadas a las condiciones reales de la vida presente, por haber cambiado las circunstancias, el modo de entender y valorar algunos de los principios con los que se consideró y valoró la realidad cuando se dieron esas leyes? Y entonces la situación no se arregla queriendo mantener a todo trance la legislación y los estilos de vida y de gobierno vigentes. “Lo sabio y lo único saludable es reconocer los hechos y tratar de hacerse con lo que sea verdaderamente válido de la nueva mentalidad para interpretar y regular desde ella las verdaderas situaciones en que viven y trabajan los miembros de cada sociedad. Estas parecen ser las intenciones del Concilio y de la Santa Sede cuando mandan revisar la legislación vigente, salvo aquello estrictamente permanente dentro de cada familia religiosa, hasta recuperar en todas sus prescripciones el ajuste necesario con la mentalidad vigente en cuanto tenga de aceptable, y con las condiciones reales de la vida actual”¹⁵⁵.

¹⁵⁵ F. SEBASTIÁN, *Renovación conciliar de la vida religiosa*, Bilbao 1968, 208-209. Es necesario tener en cuenta la ley permanente y fundamental de la caridad en la Iglesia y cómo en el proceso de desarrollo de esa ley colaboran todos los miembros de la Iglesia, dirigidos por el Espíritu que mora en ellos y anima la vida de la misma Iglesia desde todas las conciencias, para no falsear la naturaleza y los procedimientos de la autoridad y la legislación. “Por eso la autoridad cristiana no es en ningún momento totalitaria ni absorbente. Por un lado tiene que acoger dentro de ella la contribución activa de todos los miem-

En cuanto a la naturaleza de la autoridad en la Iglesia remitimos a los estudios de J. L. Mc Kenzie e Y. M. Congar, suficientemente serios como para hacer, por lo menos, reflexionar. Esto basta para nuestro intento. El primero estudia la autoridad de la Iglesia en el Nuevo Testamento, cuyos textos expone llegando a estas conclusiones:

Hay dos rasgos característicos del concepto de autoridad en el Nuevo Testamento. El primero es que el Nuevo Testamento parece tener poco que decir sobre la autoridad en la Iglesia. Y esto por sí solo es muy importante. Demuestra que la autoridad en la Iglesia no es tema dominante en el mensaje neotestamentario, como lo ha sido durante siglos en la teología católica. El segundo es que los textos del Nuevo Testamento relacionados con la autoridad, escritos por diferentes autores a lo largo de varias décadas, convergen todos en unas pocas y simples ideas. Es más, no encontramos en todo el Nuevo Testamento una síntesis explícita sobre la autoridad, sacada de estas pocas y simples ideas. Señalemos brevemente cuáles son estas ideas.

El Nuevo Testamento es anti-autoritario en sentido propio. Aborrece ese tipo de dominación que en tiempos neotestamentarios existía tanto en la sociedad civil como en la autocracia religiosa. Es, además, anti-autoritario en el sentido de que no permite a ninguno de los miembros de la Iglesia ocupar una posición de dignidad o preeminencia: el primero de vosotros debe ser el criado y el siervo de todos. La autoridad en la Iglesia debe superar las clásicas formas de autoridad en el mundo y encontrar un nuevo estilo para desenvolverse. Debe reflejar siempre la persona y misión de Cristo.

La naturaleza de la autoridad eclesiástica y su práctica están determinadas por la misión de la Iglesia: proclamar el Evangelio. La misión de la proclamación es una función de toda la Iglesia. De ninguna manera es monopolio de los órganos de la autoridad. La autoridad existe dentro de la Iglesia, pero no determina su propia constitución.

La autoridad se concibe de una forma que se aproxima más a lo democrático que a lo absoluto, pertenece a toda la Iglesia y no a los jerarcas individualmente. El Nuevo Testamento es extrañamente parco en consignas que urjan el mando y exhortaciones, por otra parte, que

bros vivos de la comunidad; por otra parte, quienes la desempeñan están asistidos por el Espíritu Santo para promover por ellos el bien de todos. No puede ser totalitaria una autoridad que respeta y acoge las iniciativas de los demás en el Espíritu y está ella misma ordenada a procurar el bien sobrenatural de sus súbditos en entera comunidad y sujeción de los unos por los otros" (*Ibid.* 210).

exijan obediencia y sumisión a la autoridad eclesiástica. Tanto la idea como la práctica neotestamentaria de la autoridad no ofrecen señales de control riguroso de la autoridad. Puesto que la misión de la Iglesia es una responsabilidad de todos sus miembros, todos ellos tienen también su parte en el ejercicio de la autoridad.

La autoridad es un don del Espíritu y, por tanto, está subordinada al supremo don, que es el amor. Como todas las demás funciones de la Iglesia, el ejercicio de la autoridad es una función de amor. Eso significa que la autoridad se ha de dirigir, como el amor, directamente a las personas y no a las ideas, instituciones o cosas.

La misión encomendada por Cristo a su Iglesia le exige la tarea de crear nuevas formas y estructuras que organicen un nuevo tipo de sociedad. Estas nuevas formas de la Iglesia deben estar basadas en la unión con Cristo y en la unión con todos los miembros del cuerpo de Cristo, así como en la inhabitación del Espíritu. Solamente con este tipo de autoridad puede la Iglesia cumplir su misión, que no tiene paralelo ni precedente en ninguno de los sistemas mundanos¹⁵⁶.

Un dato que resalta en la evolución del concepto y formas de autoridad en la Iglesia, cuyo desarrollo en su conjunto aún no ha sido estudiado, es la ausencia de evolución en la doctrina sobre la autoridad durante los últimos cuatro siglos. Con ocasión especialmente de la Reforma se adoptó una postura defensiva, que se viene demostrando en la insistencia sobre la debida sumisión y obediencia que encontramos en tantos documentos eclesiásticos, públicos y privados.

¹⁵⁶ Cfr. *La autoridad en la Iglesia*, Bilbao 1968, 100-102. Según la propaganda, la "Catholic Press Association" ha declarado este libro como la obra teológica más importante publicada en Norteamérica en 1966. Lo que dice en el primer apartado ("Liderato") de la segunda parte (*Reflexiones*), nos parece especialmente digno de ser meditado por cuantos detentan la autoridad. Pretende examinar el uso de la autoridad para determinar cómo puede realizarse la misión de la Iglesia y el carisma de la autoridad en el mundo actual, tan distante de la simplicidad evangélica. Recuerda que la función específica de la autoridad en la Iglesia no es mandar, como fin, sino proclamar el Evangelio y administrar la economía sacramental; y sugiere que la palabra "liderato" tal vez indique mejor la idea y la práctica de la autoridad neotestamentaria que las clásicas de gobierno y control. Encarnación de esta idea de liderato sería San Pablo, que se compenetró con su comunidad, a la que deseaba ver identificada con su voluntad, no sometida a ella; que nunca insistió en su autoridad para imponer sus decisiones (su dignidad y poder le tenían sin cuidado), sino que procuró hacerse todo para todos para ganarlos a todos (mal modo de gobernar, pero estupenda forma de dirigir)... Los clérigos han adoptado a veces estructuras administrativas, cuyo vicio fundamental es que se pliegan mejor a las cosas que a las personas y manejan mejor personas cuando las consideran como cosas. La simonía, el nepotismo y otros vicios son probablemente menos perjudiciales a la Iglesia que la corrupción de la autoridad, que la convierte en una potencia dominadora de los hombres.

Y. M. Congar sugiere que hay que volver a una auténtica visión evangélica de la autoridad, que existe en la Iglesia como poder jurisdiccional, pero en la escritura de la relación religiosa evangélica fundamental, como elemento de organización en el interior de una vida ofrecida a los hombres por Cristo, único Señor y única Cabeza de su Cuerpo, y de la cual cada uno es deudor a todos los demás según el puesto y la medida que le han sido impartidos. Por lo tanto, no existe nunca una pura relación de subordinación o de superioridad, como en la sociedad secular, sino siempre una obediencia amante a Cristo, vivida por cada uno con todos y para todos, según la situación que el Señor le ha asignado en el Cuerpo.

Nos encontramos actualmente en período de descubrir nuevamente nuestra propia herencia en anchura y profundidad. Los recursos actuales han empezado a imponer ya cierto redescubrimiento de dos realidades religiosas frente a las cuales debe encontrar su verdad la autoridad: la acción graciosa de Dios vivo y la santa comunidad fraterna de los fieles. Se podrá superar el juridicismo que consiste en ver la validez formal de las cosas sin llegar hasta su sentido, situando a la autoridad de una manera plenamente auténtica en relación a estas dos realidades cristianas. Será necesario que el movimiento de recurso llegue hasta instaurar una idea totalmente evangélica de la autoridad, muy teológica y muy comunitaria a la vez. Como volvemos a una situación pre-constantiniana en un mundo pagano, con la conciencia de ser minoría y tener que anunciar a Jesucristo, nos dirigimos sin duda hacia unos tiempos en que, sin perder nada de las adquisiciones válidas conseguidas en el curso de la historia, encontramos nuevamente formas integralmente evangélicas del ejercicio de la autoridad en el mundo nuevo en que Dios nos llama a servirle¹⁵⁷.

Por lo que hace a la vida religiosa, volviendo a la primera sugerencia hecha al comenzar estas reflexiones sobre la naturaleza de la autoridad, podríamos advertir en primer lugar que si la Iglesia comenzó una profunda revisión del Código antes de cumplirse los cincuenta años de su entrada en vigor, es muy probable que bastantes Institutos religiosos con leyes más minuciosas que las del Código, las mismas desde hace hasta siglos, hubieran de haber revisado sus constituciones o reglas más

¹⁵⁷ Cfr. *El servicio y la pobreza en la Iglesia*, Barcelona 1964, 64-65, 88-89. Pueden verse igualmente los estudios de las dos primeras partes de la obra: *Problemi dell'autorità*, Roma 1964.

de una vez antes de ahora. Máxime que estas prescripciones se habían ido multiplicando con el deseo de regular toda la vida y actividades del religioso, lo cual resulta utópico dada la complejidad creciente de la vida que crea situaciones imprevisibles en las que tienen que entrar en juego la prudencia de superiores y súbditos, sin acogerse a la protección de una disposición explícita. Por lo demás, no era ese el camino para conservar o reconquistar el verdadero espíritu religioso, que ha de venir de dentro, del don de Dios en primer lugar, y luego de una consagración sincera y efectiva. "Todo lo que conduzca a favorecer en los religiosos la solidez y la lucidez de esta consagración personal ha de ser siempre el primer recurso para vigorizar su vida religiosa y la prosperidad evangélica de los Institutos. Esta fuerza interior ha de ser considerada como la principal garantía contra los peligros y dificultades de la vida moderna. Si este espíritu existe, pocas leyes pueden bastar para dirigir y consolidar la vida de un Instituto; si falta, por mucho que se mande o se prohíba nunca podrán las leyes suplir la falta de espíritu interior. El texto conciliar exhorta a no multiplicar demasiado las leyes. Lo había dicho antes Pablo VI y ha vuelto a ser recordado en el *Ecclesiae sanctae*. En la vida religiosa, más que en el resto de la Iglesia, el gobierno y las leyes no intentan suplir la falta de espíritu interior, sino dirigir y proteger la vida que nace espontáneamente de una sincera y firme consagración personal al servicio de Dios y de la Iglesia"¹⁵⁸.

La autoridad en la vida religiosa ha seguido más o menos las vicisitudes de la autoridad en la Iglesia. Quizá más que en el conjunto de la Iglesia, se sufre en la vida religiosa de un cierto autocratismo y de un estilo monárquico de gobierno que no responde a las aspiraciones del mundo contemporáneo; y se promete fidelidad a normas que se sabe no han de aplicarse y hasta se piensa que son inaplicables, lo cual equivale a situarse de antemano en un clima carente de sinceridad y rectitud interior. Por eso se ha planteado esta pregunta inevitable: ¿no se impone una evolución profunda, más aún, radical, en el tipo de autori-

¹⁵⁸ F. SEBASTIÁN, *O. c.* 72-73. El n.º 4 del Decreto termina con estas palabras recogidas del Discurso de Pablo VI *Magno gaudium*, 23 de mayo de 1964: "Sin embargo, tengan todos presente que la renovación, más que de la multiplicación de las leyes, ha de esperarse de una más exacta observancia de la regla y constituciones". Y las constituciones, según se dice en el M. p. *Ecclesiae sanctae*, n.º 12, deben contener "las normas jurídicas necesarias para determinar claramente el carácter propio, los fines y los medios del Instituto, las cuales no deben multiplicarse excesivamente, pero deben expresarse siempre de un modo adecuado".

dad que hemos estado viviendo? “No se trata de tirar la piedra contra quien sea ni de acusar con amargura a los superiores. Es un problema de estado de ánimo, fundado en una cierta teología, que conduce a hombres y mujeres movidos de las mejores intenciones a obrar de una manera que hoy día hace a veces odiosa la vida religiosa... Vivimos hoy, en lo que mira al problema de la autoridad, sobre una grave equivocación. Después de varios siglos, no concebimos más que un tipo de autoridad, del que participa a la vez la jerárquica (del Obispo en sus diócesis) y la religiosa (superiores sobre sus hermanos)... Sin embargo se trata de hecho de dos tipos muy distintos de ejercicio de la autoridad evangélica”¹⁵⁹.

La diferencia aparece examinando la función de cada una de ambas autoridades frente a la finalidad propia de las comunidades en las cuales y para provecho de las cuales se ejercitan. Solamente se comprende la autoridad en su relación a la sociedad en la que nace. La jerárquica, conferida por un sacramento especial, tiene como finalidad esencial la construcción y estructuración del Cuerpo de Cristo, especialmente mediante la palabra y la eucaristía. Se sitúa en un movimiento descendente que va de Dios al hombre.

La autoridad del superior religioso se sitúa más bien en el movimiento horizontal que une a los hermanos entre sí con vistas a un movimiento ascendente hacia el Padre. La comunidad religiosa, como célula de la Iglesia, no puede substraerse a la autoridad jerárquica; pero no es una sociedad esencialmente jerárquica, estructurada por la pastor-rebaño. Esencialmente es una *fraternidad*. No aparece en el plano de la Iglesia-institución, sino en el de la Iglesia-misterio. No en el plano de la construcción de la Iglesia por la recepción de la gracia de Dios sino en el de la respuesta humana a ese don de la gracia. La comunidad religiosa es la *fraternidad* de un pequeño grupo de bautizados, reunidos en común

¹⁵⁹ J. M. R. TILLARD, “L'exercice évangélique de l'autorité”: *Orientations nouvelles dans le gouvernement des religieux*, Ottawa 1967, 63-64. La lectura de esta obra, que recoge trabajos de reuniones de la Conferencia Religiosa Canadiense en 1966, puede ser de utilidad para los superiores; por ejemplo el de L. LABONTE, “Relations supérieurs-inférieurs”, 159-173; y el del Provincial de los Redentoristas, B. JOHNSON, “Difficultés et espoirs de l'autorité”, 135-152. El P. TILLARD expone las mismas ideas en “Autorité et vie religieuse”: *Nouvelle Revue Théologique* 88 (1966) 766-806. Este artículo, junto con otro del autor: “L'obéissance religieuse, mystère de communion”: *Vie des Communautés Religieuses* (1964) 225-246, han sido publicados en el folleto *Obbedienza ed autorità nella vita religiosa*, 2.ª edic., Brescia 1968. Véase la amplia colaboración del mismo autor en el denso volumen publicado bajo su dirección y la de Y. Congar en 1967 y que cuenta ya tres ediciones: *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, Paris 1968; especialmente “L'obéissance religieuse”, 449-484.

por una llamada del Señor libremente aceptada, para encontrar en una forma de vida determinada por una cierta regla el desarrollo de su ser de gracia. Nos encontramos en un plano distinto del que se halla la autoridad jerárquica. La comunidad religiosa puede por tanto definirse como perteneciente al orden pneumático y no jerárquico.

De donde resulta un tipo nuevo de autoridad. Una autoridad, que, ante todo, no se apoya, como la jerárquica, sobre un poder y una gracia sacramentales; en este plano en nada se distingue el superior de los súbditos. Brota en la intrínseca igualdad de los bautizados, todos hermanos en Cristo. Ninguna otra garantía de la validez del poder de su superior se dará a la comunidad —al menos en la legislación actual— si no es la fidelidad a ciertas normas de procedimiento en la designación y la aprobación de una autoridad superior, que no siempre es la autoridad jerárquica sacramental. La autoridad religiosa nace del mismo dinamismo de la comunidad, para ser el punto de contacto entre ésta y la voluntad de Dios, la guía para una fidelidad más perfecta al ideal libremente abrazado por todos según las directrices generales de la regla. No es la comunidad la que se edifica en torno al superior, sino el superior quien se coloca en el centro de todos los esfuerzos procedentes de la periferia. Su misión será conducir a la comunidad y a cada religioso a una más profunda *comunión* con el querer del Padre, como viene expresado por la regla, los talentos de cada uno y los acontecimientos. Su autoridad procede de Dios, pero *por* y *para* los hermanos. Esto manifiesta muy bien la costumbre de la elección, hoy seguida especialmente para los Superiores mayores, hecha la cual, nada más se necesita para conferirles el poder. Basta la voluntad de los hermanos legítimamente manifestada. La única garantía es la presencia del Señor Jesús y de su Espíritu en medio de ellos. Estamos en el plano profundo de la Iglesia-misterio.

Tal es la justificación del superior. Se necesita porque en la Iglesia todo debe ser vivido en comunión fraterna, aun la búsqueda de la perfección individual, y toda comunión exige un punto visible de unión. Este servicio fraterno lo realiza el superior. Colocado en el centro, más bien que por encima, de la comunidad tiene el encargo de mantener la cohesión de todos en la misma vida fraterna, la tendencia de todos hacia el mismo fin común, la fidelidad de todos a la llamada del Espíritu, el clima propicio a los valores exigidos por el ideal común. Su vocación es ser vínculo de hermandad, sostén de la búsqueda comunitaria de perfección evangélica, guía de la fidelidad al Espíritu.

Esta teología de la autoridad religiosa nos permite ver con optimismo y sin miedo la tendencia actual hacia la co-responsabilidad. Sin duda, el movimiento promovido por el Concilio es providencial para una vuelta al espíritu original de la vida religiosa. Y no cabe duda que es fundamental para la práctica de la autoridad y la obediencia llegar a coincidir superiores y súbditos en el concepto mismo de esta relación, y en cuanto sea posible en el verdadero. Si no se coincide ya en la base, no puede haber armonía. Los superiores deben tomar muy en serio esta cuestión para que "su autoridad quede a salvo"; deberían ajustar su actuación a las condiciones sobrenaturales de la autoridad que desempeñan para hacerla aceptable con espíritu de fe como la presencia verdadera de la mano de Dios. El encuadramiento de la autoridad dentro de una comunión fraternal, sin exaltaciones ni distancias innecesarias que rompan la relación sincera y franca de una convivencia fraterna, unas formas de convivencia más sencillas y veraces, aunque a primera vista puedan parecer un rebajamiento de la autoridad, si existe una formación espiritual adecuada, pueden ser un gran medio de fijar la atención de unos y otros en la verdadera realidad sobrenatural de la autoridad y de la obediencia. No será fácil andar este camino, pero debe intentarse. El superior que se atrinchere en estilos de gobierno trasnochados, habrá renunciado a ser guía y conductor y hasta puede suceder que sea víctima de cualquier atropello. Y desde luego no habrá cooperado, aunque posiblemente piense lo contrario, a mejorar la obediencia de los subordinados, lo cual es imposible "si no se consigue —afirma el mismo P. Tillard— que los superiores cambien ciertas actitudes y revisen, según el espíritu del Concilio, su manera de gobernar... Las prescripciones a este respecto se cuentan, sin duda alguna, entre las más importantes del Decreto. De ellas, en efecto, dependerá en gran parte un auténtico retorno al Evangelio en el modo de gobernar. Si son seguidas, una cierta concepción del superiorato, completamente administrativa y legalista, desaparecerá para dejar lugar a un tipo espiritual de jefes atentos ante todo a los valores evangélicos". Solamente añadiremos a esto lo que el Decreto dice en el n.º 3: "También el sistema de gobierno de los Institutos ha de ser sometido a revisión en conformidad con estos mismos criterios"¹⁶⁰.

¹⁶⁰ La expresión latina "regiminis ratio" se ha traducido en castellano de varias maneras: "régimen", "forma de régimen", "sistema de gobierno", etc. En el primer párrafo del mismo n.º 3 se dice: "ratio vivendi, orandi et operandi"

Terminamos recordando un lugar del Decreto paralelo a éste en que se afirma la autoridad de los superiores “para determinar y mandar lo que haya de hacerse”. Es el n.º 4, donde, después de asegurar que “no puede lograrse una eficaz renovación ni una recta adaptación si no cooperan todos los miembros del Instituto”, se añade: “Sin embargo, sólo a las autoridades competentes, principalmente a los Capítulos generales..., corresponde fijar las normas de la renovación y adaptación, dictar las leyes y hacer las debidas y prudentes experiencias. Mas en aquello que toca al interés común del Instituto, los superiores consulten y oigan, de la manera conveniente, a los súbditos”. En realidad estos dos números se complementan, pues el n.º 14 trata de la vida cotidiana de las comunidades y el n.º 4 de la puesta en marcha y ejecución del proceso de renovación y adaptación. Esta norma del n.º 4 se encuentra más ampliamente explicada en el Motu proprio *Ecclesiae sanctae*, nn. 1-8.

Después de establecer los criterios prácticos de la renovación, había que concretar las personas que la llevarían a cabo. Era una cuestión importante, pues de ella dependería la ejecución de las normas conciliares. No faltaron en un principio quienes desearan dejar este asunto en manos de la Santa Sede; pero pronto se impuso el criterio de que debían ser los mismos Institutos quienes realizasen la adecuada renovación. La atención se centró luego en determinar más detalladamente la parte de colaboración que tendrían superiores y súbditos respectivamente. A la hora de votar en el Aula conciliar, cuatrocientos noventa y ocho Padres deseaban que se distinguiera entre renovación, a la cual debían cooperar todos los religiosos, y acomodación que debía reservarse a los superiores. Otros cuatrocientos diecisiete Padres querían que se propusiera la colaboración activa de todos los religiosos como único medio de conseguir una verdadera renovación y recta acomodación. Esta segunda propuesta fue ampliamente aceptada y más tarde confirmada y precisada por el *Ecclesiae sanctae*, como queda indicado.

En la interpretación de esa divergencia de opiniones influye fácil-

y se han traducido por “modo” o “norma” de vivir o de vida, etc. Sin duda que el término latino “ratio” tiene un sentido más amplio que el castellano “modo” e indica el sistema, la estructura, el ordenamiento. El “modo” de gobernar, refiriéndose a los superiores, lo tendríamos indicado en el n.º 14; en este número, que se refiere a los Institutos, se trata más bien del régimen, que indica las estructuras, el sistema con que se articula la autoridad, se provee la designación de los superiores y se componen los capítulos. Esto no quita para que pueda incluir también el modo de gobernar, al que de alguna manera atañe y mira el sistema de gobierno, y del que directamente se trata en el n.º 14. Cfr. E. GAMBARI, *Il rinnovamento nella vita religiosa*, Milano 1967, 66-69, 77.

mente la mentalidad y ambientación personales¹⁶¹. Lo cierto es que el Decreto, tanto en el n.º 4 respecto de la renovación en general como en el n.º 14 sobre el gobierno de las comunidades religiosas, reconoce el principio de autoridad y manteniéndolo, más aún, pretendiendo reforzarlo, recomienda un estilo de autoridad y de obediencia donde juegue importante papel, en la preparación y ejecución de las órdenes, la colaboración activa de *todos* los miembros de la comunidad. De ahí el espíritu de servicio, el diálogo (consultar y escuchar), la colaboración de los súbditos generosa y completa, activa y responsable. El Concilio se opone abiertamente a la centralización y al autoritarismo, reconociendo el sentido comunitario de la autoridad.

IV

CAPITULOS Y CONSEJOS

“Los capítulos y consejos cumplan fielmente la función que les ha sido encomendada y expresen cada uno a su modo la participación y cuidado de todos los miembros por el bien de toda la comunidad”.

Tenemos un breve comentario auténtico de este último punto del n.º 14 del Decreto en el Motu proprio de Pablo VI *Ecclesiae sanctae*,

¹⁶¹ El P. G. ESCUDERO, “Por quienes se ha de hacer la renovación y adaptación”: *Decreto Perfectae caritatis*, Madrid 1966, 61 afirma: “Nos parece que esta diferencia de pareceres o de enfoque de la cuestión obedece sencillamente a dos preocupaciones distintas. Los unos piensan, preocupados, en las religiones de varones; los otros en las mujeres”. La afirmación peca de exagerada. “No parece, escribe al respecto el P. F. SEBASTIÁN, que fuese esta causa la más importante. Se da el caso de Padres religiosos que propugnaron fuertemente la intervención de todos los religiosos, por ejemplo, el Card. SILVA, Salesiano, quien procedía de acuerdo, según declaran los textos de sus modos e intervenciones, con el P. ZINGIOTTI, entonces General de los Salesianos... Es posible que en los Institutos masculinos sea necesario robustecer la autoridad, pero el Concilio estima que es preciso mejorar el modo de ejercerla para conseguirlo. Reforzar las actitudes de servicio, aceptar el diálogo y la colaboración de los súbditos, poner en práctica cuanto el Concilio recomienda, no es un modo permitido de debilitar la autoridad sino algo de lo que el Concilio propone para robustecerla. Esta parece ser la razón verdadera por la que los Padres insistían en la colaboración de todos los religiosos. Así lo indican algunos Padres para favorecer la madurez de los súbditos, favorecer la unidad de la comunidad, estimular la eficacia del gobierno y del trabajo de todos: Card. Silva, Revmo. P. Sepinski, O. F. M. junto con el Superior General S. I. Esta misma interpretación da el P. Galot, en: “L’oeuvre du renouveau”: *Vie Consacrée* (1966) 58. (*Renovación conciliar de la vida religiosa*, Bilbao 1968, 227 y nota 8, 229 y nota 12). Intervenciones de otros Padres religiosos, en el mismo sentido, pueden verse en *L’adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, Paris 1968, 122, nota 126.

cuyo n.º 18 suena así: “El sistema de gobierno sea tal que “los capítulos y consejos... cada uno a su modo, expresen la participación y cuidado de todos los miembros por el bien de toda la comunidad” (n.º 14 Decreto *Perfectae caritatis*), lo cual sucederá principalmente si los religiosos toman parte verdaderamente eficaz en la selección de los miembros de los mismos; igualmente, sea tal que el ejercicio de la autoridad se haga más eficaz y expedito en conformidad con las exigencias de los tiempos actuales. Por consiguiente, los superiores de cada grado sean provistos de las oportunas facultades para que no se multipliquen los recursos inútiles o demasiado frecuentes a las autoridades superiores”. Siendo los capítulos y consejos piezas claves en el gobierno y en la marcha general de los Institutos, a ellos de manera especial debe atenderse a la hora de aplicar las normas de adaptación indicadas por el Concilio. Si su configuración actual no les permitiese aparecer como representación de todos los miembros del Instituto o de la comunidad y como exponente del interés de todos por el bien de las propias comunidades, deberá cambiarse su estructura como está ya previsto en el Decreto: “También el sistema de gobierno de los Institutos ha de ser sometido a revisión en conformidad con estos mismos criterios” (n.º 3). Si en este punto fundamental no se hace efectiva la acomodación, las adaptaciones en muchos otros puntos resultarán inútiles; no tendrán quien las proteja y cultive con acierto, fuerza y eficacia.

Estos criterios han debido tenerse ya en cuenta para la constitución del capítulo general especial, “encargado de promover la renovación acomodada en cada Instituto” y en cuya preparación y realización se exige de manera particular la colaboración de todos los religiosos. “A falta de disposiciones que consientan poder secundar estas sugerencias, es siempre posible pedir una autorización al respecto a la competente autoridad eclesiástica”¹⁶².

¹⁶² E. FOGLIASSO, *Il Decreto “Perfectae caritatis” sul rinnovamento della vita religiosa in rispondenza alle odierne circostanze*, Torino 1967, 478. A continuación dice el autor que la participación de todos los religiosos en la elección de los miembros de los capítulos y consejos es posible, de por sí, en los monasterios *sui juris*, por ejemplo; pero “en los Institutos centralizados donde, en general, está ya establecido que los titulares de determinados cargos formen parte del consejo local, puesto que el Superior provincial puede cambiar los sujetos de una casa a otra, según las exigencias de la casa y las aptitudes de los subordinados, confiándoles las cargas de las que estamos hablando, apenas es posible que algunos miembros puedan ser elegidos por los profesos de cada casa. Cosa parecida puede suceder respecto de los consejos provinciales”. Tales dificultades ya están previstas y superadas por la afirmación del n.º 3 del Decreto, consignada poco antes en el texto. Algo parecido puede decirse de la dificultad

El Decreto y las Normas para la ejecución del mismo destacan dos características fundamentales propias de los capítulos y consejos:

1. La representatividad, pues han de expresar la participación de todos, lo cual sucederá si todos tienen parte eficaz en la selección de los miembros que los componen; y han de manifestar la preocupación y el interés de todos por el bien de la comunidad, en beneficio de la cual han de procurar un ejercicio de la autoridad expedito y eficaz para lo cual es menester que cada superior goce de las facultades oportunas de manera que puedan eliminarse los recursos inútiles o demasiado frecuentes a las autoridades superiores.

2. La fidelidad en el cumplimiento de la función que les ha sido confiada.

REPRESENTATIVIDAD.—No hace falta decir que se inculca una vez más la colegialidad y el principio de subsidiaridad, que tan amplia resonancia tuvieron en el Concilio.

Los capítulos y consejos representan a la comunidad como emanaciones de la misma, por tanto, está completamente fuera del espíritu de la Iglesia: “que estos cuerpos constituídos estén formados por personas poco calificadas para representar a la comunidad y promover su bien; que los superiores tengan prácticamente a los consejos y capítulos al margen del gobierno, omitiendo informarlos y consultarlos, o no dejándolos realmente en libertad para discutir sus proposiciones; que los consejeros y capitulares de desentiendan, por pereza, pusilanimidad o servilismo, de la parte de responsabilidad que les corresponde, traicionando así los intereses de la comunidad”¹⁶³.

La manera principal de conseguir esa representación es que todos los religiosos desempeñen un papel efectivo en la selección de los miembros de los capítulos y consejos. Para no caer en exageraciones, conviene advertir que si bien en uno de los proyectos preparatorios de las Normas para la ejecución del Decreto se hablaba de la participación en la

que encuentra el P. Escudero para aplicar uno de los medios propuestos por el *Ecclesiae sanctae*, n.º 4, para realizar la colaboración de todos en el capítulo general especial: los capítulos conventuales, allí donde dichos capítulos sólo existen “en orden a la elección de delegados para el provincial o general” (*Documentos conciliares*, Madrid 1966, 18, nota 8). A este respecto dice el P. Tillard que valerse de este medio “devolvería su verdadero sentido a esta bella institución, que hoy se encuentra paralizada por un juridicismo y un formalismo que la hacen inútil” (*L'adaptation et la renovation de la vie religieuse*, Paris 1968, 125).

¹⁶³ A. MONTE, *Superiorato y renovación de la vida religiosa*, Madrid 1967, 134.

elección de los miembros, en la redacción definitiva se substituyó esa palabra por la de *escoger* o *seleccionar*, de sentido menos técnico y más amplio, para dar a entender que, aunque no se excluye positivamente la participación de todos en la elección de los componentes de capítulos y consejos, tampoco se impone. Lo cierto es que todos deben participar en la elección y de una manera *eficaz*, evitando que el derecho que se conceda a los religiosos no sea meramente teórico a causa de coacciones morales o por otros motivos por los que, en la práctica, se vean precisados a elegir los candidatos propuestos por el superior. Es necesaria una representación real de todo el Instituto, provincia o comunidad local en la composición de los capítulos y consejos en los diversos niveles, de manera que dichos organismos no se conviertan en instrumentos manejados por la minoría. Existen como manifestación democrática de la participación de todos en el buen gobierno de la comunidad y nunca deben formar una especie de clan aristocrático. También aquí es necesario recordar que la autoridad y el gobierno son un servicio y deben encomendarse a quienes mejor puedan desempeñarlo, teniendo sobre todo en cuenta el bien común de la comunidad bajo todos los aspectos, y o principalmente ciertos méritos personales, servicios prestados, cargos desempeñados u otras consideraciones menos nobles. Cuando el gobierno queda reducido de hecho a un pequeño grupo, se cae en el "peligro del circuito cerrado": la autoridad nombra a quienes deben elegirla, y es elegida única o principalmente por quienes ella misma ha designado. El peligro que se encierra en esto es evidente. "Al fin, se formaría aquella peligrosa anomalía jurídica: la cristalización de un verdadero "cuerpo superior" cuyo modo real de reclutamiento, bajo la apariencia de una elección, sería más bien la cooptación. No sería inconcebible, al cabo de un cierto tiempo, que la autoridad así constituida no representase ya en absoluto las tendencias o la voluntad del conjunto. Si el poder cae un día en manos de quien comparte la opinión de una minoría, y él mismo elige superiores según sus ideas, dichos superiores le reelegirán, o elegirán a uno de entre ellos, y así sucesivamente. Podrá darse el caso de que un Instituto sea gobernado a la inversa de su orientación más profunda, y los superiores tendrán inevitablemente una influencia que marcará cada vez más el ambiente. Bajo apariencias jurídicas correctas, puede haber ahí verdaderas injusticias, puede ser ésta la causa de profundo malestar y el origen de crisis y de graves rupturas"¹⁶⁴.

¹⁶⁴ J. D'ARC, *Las religiosas en la Iglesia y en el mundo actual*, Barcelona

En los dos primeros proyectos del Decreto había un texto que prohibía la permanencia de un individuo en los cargos de gobierno durante mucho tiempo. Dicho texto no fue recogido en la redacción definitiva, quizá por no descender a detalles; pero se ha confirmado el criterio general de la intervención de todos en la designación de los cargos, cuyo desempeño ha de mirar sobre todo a remediar y proveer las necesidades y conveniencias de la comunidad. Como se sabe, el mismo Derecho no es favorable a la fijeza en los cargos, pero sus normas alcanzan únicamente a los superiores en sentido estricto, y aun en este caso se burla con facilidad el alcance de sus prescripciones recurriendo a reelecciones combinadas con cambios de casa cuando se trata de superiores locales¹⁶⁵.

En cuanto al otro aspecto de la representación, que los capítulos y consejos sean exponente del cuidado y solicitud de todos en pro de la comunidad, diremos solamente que si bien es cierto que los elegidos no son simplemente portavoces de los deseos de sus electores, algo así

1968, 327. Allí mismo se observa que la representación debe ser proporcionada tanto a la cantidad como a la calidad del conjunto de los miembros del Instituto, lo cual podrá conseguirse cuando los que asisten por derecho no sean tan numerosos que puedan aplastar por su peso a los elegidos. Tanto más que aquellos lo son en general a causa de sus cargos y han sido nombrados para dichos cargos por el gobierno del Instituto. Esto es imprescindible para llevar a cabo la renovación deseada por el Concilio.

¹⁶⁵ También la jurisprudencia se ha orientado en el mismo sentido, pero la práctica no siempre ha seguido esa dirección, y así no es infrecuente oír que algunos superiores "nunca se han apeado del caballo". Copiamos del P. Hausherr, aunque sus palabras puedan parecer demasiado fuertes: "El acostumbrarse al superiorato produce frecuentemente la pose, el gesto de superioridad con todo lo que lleva consigo de altisonancia, de repulsa, de arrogancia o de condescendencia, de paternalismo, de sonrisas, de buenas palabras sin efecto, de satisfacción de sí mismo y de un inconsciente desprecio de los demás. Por eso, para el bien de los súbditos y aún de los mismos superiores, es necesario limitar la duración del superiorato. Aún entre los monjes está sometido a revisión el sistema del abad vitalicio. (El autor cita, como ejemplo, en nota un estudio: P. SALMON, *L'abbé dans la tradition monastique*, Paris 1962. Según informa el P. F. SEBASTIÁN, *Renovación conciliar de la vida religiosa*, Bilbao 1968, 352, nota 32, aunque las voces del Concilio no tuvieron eco en los documentos oficiales, "las razones subsisten en favor de esta medida de buen gobierno, y los OSB las han aceptado en asamblea por lo que toca a sus Abades")... Por otra parte, con demasiada frecuencia los religiosos o religiosas que han saboreado el superiorato no se resignan a entrar en la igualdad con los demás: sienten como un fracaso, una humillación, una injusticia. De tal forma que al expirar su mandato fuerzan a los Superiores mayores a buscarles otro puesto de gobierno. Tenían una buena ocasión para sentirse "contentos en cualquier abyección o posición en el último rango"; para admitir "no solamente con palabras sino de corazón su inferioridad y su minusvalía" y tantas otras cosas hermosas que leemos y decimos tantas veces y tan a gusto mientras sólo duelen a los demás. Cfr. Regula monachorum, c. 7". (*La obediencia religiosa*, Bilbao 1968, 118-119). Cfr. J. LECLERCQ, "L'uso dell'autorità: *Problemi dell'autorità*, Roma 1964, 397: "A este respecto, el permanecer de la autoridad en una persona parece particularmente peligroso..."

como un contrapeso que éstos arrojan en la balanza del gobierno para contrarrestar el poder del superior; sin embargo no pueden desentenderse de tales deseos ni desconocer las sugerencias de los mismos, de otra manera no “expresan el afán de todos por el bien de la entera comunidad”. En consecuencia, es muy probable que se haya de revisar el ambiente de gran secreto que rodea especialmente a algunos consejos como un muro infranqueable para todos los demás, pues “el principio de un secreto absoluto respecto a sus deliberaciones, estaría completamente en oposición al deseo formulado por el Concilio”¹⁶⁶.

Las Normas, como hemos visto, sugieren que el ejercicio de la autoridad ha de ser eficaz y expedito en conformidad con las exigencias de los tiempos actuales, para lo cual los superiores de cada grado han de disfrutar de las facultades oportunas para que no se multipliquen los recursos, no solamente inútiles sino también demasiado frecuentes, a las autoridades superiores. De esta descentralización y delegación ha dado ejemplo la Santa Sede respecto de los Obispos, por ejemplo, con los Decretos *Pastorale munus*, 30 de noviembre de 1963, y *De Episcoporum muneribus*, 15 de junio de 1966; pero también respecto de los religiosos como, aparte otras razones, se ve por los Decretos *Cum admotae*, 4 de noviembre de 1964, y *Religionum laicalium*, 31 de mayo de 1966. No son necesarios agudos argumentos para comprender y demostrar la importancia de esta norma, siempre lógica y hoy más urgente por la mayor complejidad y movilidad de la vida moderna; basta apelar al sentido común y a la psicología: una comunidad no puede gobernarse convenientemente desde lejos y cuando la intervención de un superior mayor se repite frecuentemente el inferior tiende naturalmente a cruzarse de brazos. Por lo demás está exigiendo esta norma de gobierno la revalorización del sentido espiritual y comunitario de la autoridad.

FIDELIDAD.—Los capítulos y consejos son instituciones vitales de cuyo funcionamiento depende principalmente el progreso o el retroceso

¹⁶⁶ J. GALOT, *Renovación de la vida consagrada*, Bilbao 1967, 101. Insiste en estas mismas ideas en *Animatrice de communauté*, Paris 1967, 97, donde dice hablando del consejo: “El consejo no puede, pues, abdicar su papel; tampoco puede constituirse en una especie de clan oligárquico. Debe aspirar más bien a hacer escuchar la voz de la comunidad, para expresar “la participación y el interés de todos los miembros”, debe practicar intercambios con todos, permanecer en contacto con el conjunto de la comunidad, y no ocultar sistemáticamente, por un rígido secreto, los problemas en que se ocupa. De esta manera aportará a la superiora el parecer y el apoyo de la comunidad entera”.

y hasta la desaparición de los Institutos religiosos. Los capítulos tienen más amplias atribuciones que los consejos, constan de mayor número de miembros, ostentan la suprema autoridad en su grado a la que están sometidos los mismos superiores respectivos. En este sentido revisten mayor importancia que los consejos. Estos, en cambio, constituyen el apoyo y la ayuda constante de los superiores en el gobierno permanente, de manera que, hasta la misma eficacia de las determinaciones de los capítulos, depende de ellos; de ahí la gran consideración en que han de ser tenidos. Es, pues, absolutamente necesario para la buena marcha de las comunidades, que cuantos forman parte de estos organismos adquieran plena conciencia de sus responsabilidades y pongan sumo interés en el cumplimiento de la función que les ha sido encomendada.

Del capítulo general se ha dicho que “por falta de conocimiento de su naturaleza y funcionamiento, resulta un instrumento de gobierno con frecuencia poco útil, a veces del todo inútil y, en ocasiones, perjudicial para la marcha de la Religión... Uno de los deberes más graves de la autoridad suprema ordinaria es procurar que este organismo —suprema autoridad que se ejerce de modo extraordinario—, funcione con la perfección y eficacia que la Iglesia quiere”¹⁶⁷.

Quizá por tratarse de organismos, “de grupo”, de pierde más fácilmente la conciencia de la responsabilidad personal, se olvida que la máxima autoridad se está ejerciendo en parte esencialmente proporcional por cada uno de los miembros, no se tiene suficientemente en cuenta que en esas actuaciones es donde primordialmente entra en juego el bien común de la respectiva comunidad, ese bien común que debe ser en tales ocasiones la norma suprema y al que tan frecuentemente se apela verbalmente, olvidándolo luego en el ejercicio de tan delicadas funciones de gobierno. De ahí la mezcla de pasividad, inercia y abandono que esterilizan frecuentemente la vitalidad de estos organismos. De ahí la tan comentada “política” que los invade, esos “manejos humanos encauzados a hacer triunfar un partido más bien que otro y no porque objetivamente resulte de ello un mayor bien, sino porque uno lo juzga más favorable a sus propios sentimientos”, intereses o ambición, cosas que no deberían entrar para nada en asunto tan serio y decisivo para la vida religiosa¹⁶⁸.

¹⁶⁷ G. ESCUDERO, *El capítulo general*, Madrid 1965, 7.

¹⁶⁸ J. M. R. VILLENEUVE, *Lettre pastorale sur l'obéissance religieuse*, Ottawa 1960, 25. Es claro que parte de responsabilidad en éste, que pudiéramos llamar defecto capital, como fuente y raíz de otros muchos males, recae sobre los mis-

Siendo tan amplio el campo de actividades tanto de los capítulos como de los consejos, pues en mayor o menor grado, abarcan la múltiple función de elecciones y asuntos, resulta imposible considerar cada una de sus obligaciones. Baste recordar aquí que su servicio exige detenido estudio y una entrega total al trabajo, que es en sí mismo, y debería ser en la práctica, verdaderamente absorbente. Especialmente el de los capítulos, que rara vez, según parece, son preparados convenientemente y luego cuentan con tiempo demasiado limitado para su desarrollo.

Refiriéndonos a todos los miembros de estos organismos, nos limitaremos a hacer tres consideraciones. Primera, son la más tangible manifestación de la comunión de caridad, que resume el ideal de la vida religiosa. Deben estar, por tanto, animados de verdadero celo por la gloria de Dios y el bien de la comunidad. Más que nunca deben tener conciencia viva de las responsabilidades que pesan sobre ellos, pues son instrumentos de la Providencia para el bien de la familia religiosa a la que están consagrados. Segunda, han sido designados personalmente y así deben intervenir poniendo en acción, generosa e inteligentemente, su capacidad, su mentalidad, su experiencia y sus dotes; las suyas, no las del superior ni otras cualquiera aunque se les presten —permítase la expresión— en bandeja de plata; aunque para formar y matizar sus juicios tenga cada uno en cuenta los pareceres de los hermanos a quienes representa. Sólo así será un elemento eficaz. Tercera, como conclusión de la anterior, su oficio no es “incensar” ni procurar “agradar” ni evitar “desagradar”, sino decir lealmente lo que piensa, razonar su posición, votar un “sí” o un “no” según su conciencia, sin respeto humano alguno. Y, tomada una decisión por el capítulo o por el consejo (ordinariamente será por el superior, oído el consejo), ha sonado la hora de obedecer poniendo en práctica lo determinado sin reticencias ni tergiversaciones cualquiera que haya sido su parecer anterior¹⁶⁹.

Respecto de los consejos quisiéramos hacer algunas consideraciones antes de terminar este punto. Y en primer lugar, acerca de los superiores

mos electores cuando la selección está influenciada por motivos inadecuados, por ejemplo: simpatía personal, méritos adquiridos en otros campos de actividades, cargos anteriormente desempeñados, edad avanzada, recompensa de observancia, oportunidad de viajes y turismo, etc.

¹⁶⁹ El P. J. M. GUERRERO recoge y encabeza estas ideas del P. Joulia con esta frase acertada: “Su misión no es decir SI”, que podría redondearse así: Decir SI, no es su misión durante las deliberaciones; sino su obligación después de las decisiones. Cfr. *La vida religiosa en la Iglesia del Post-Concilio*, Bilbao 1967, 72.

que de hecho gozan de grandes prerrogativas en la designación de los consejeros, sea porque les nombra directamente, sea porque les propone para la elección, se ha hecho notar que "hay cierta tendencia a utilizar con parsimonia los buenos servicios de sus consejeros. Algunos se quejan de esto con resignación, como aquel religioso algo original que un día colgó de su puerta este cartelón: "Consultor honorario solicita trabajo"¹⁷⁰. Escribiendo para religiosas, se ha repetido lo mismo en otros términos: "El consejo, que asiste a la superiora en el gobierno de una casa, debe jugar un verdadero papel: en el pasado era, en algunas comunidades, puramente nominal. La superiora apenas lo convocaba, o lo hacía solamente por fórmula; no trataba con él los asuntos más importantes, lo ponía ante los hechos consumados o no tenía en cuenta sus pareceres. Sucedía igualmente que se elegían como miembros del consejo las personas más inclinadas a ceder ante la superiora, las más incapaces de manifestar con firmeza un parecer personal. Será necesario que, en adelante, el consejo esté compuesto de las mejores personalidades y que la superiora, lejos de considerarlo como un obstáculo a remover para poder realizar sus planes, recurra a él de buena gana, a fin de asociar las hermanas a su oficio de gobierno"¹⁷¹. Será un primer acto de virtud

¹⁷⁰ L. COLÍN, *El libro de los superiores*, Madrid 1953, 208. En las sesiones públicas del Concilio, tratando de la participación que todos debían de tener en la obra de la renovación, se habló "de la educación de los superiores para la técnica de "la reunión de Consejo" que debe darles verdaderamente una mayor sensibilidad a la vida real de la comunidad". El P. Buckley, 11 de noviembre de 1964: "El esquema no dice nada de la obligación para los superiores de consultar a su consejo, sea local, provincial o general. Hay muchos superiores, particularmente entre las religiosas, pero también entre los religiosos, que ni siquiera saben cómo se hace una reunión del consejo digna de este nombre y eficaz". Cfr. *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, Paris 1968, 122, nota 127.

¹⁷¹ J. GALOT, *Animatrice de communauté*, Paris 1967, 96. De esta deficiencia en los nombramientos tenemos autorizados testimonios. El P. Bergh asegura que "no pueden disimularse las lagunas muy frecuentes en la elección de las consejeras" ("La práctica del gobierno": *Directorio de las superioras*, Madrid 1964, 247). El P. Tillard escribe: Los diversos consejos deben ser en sus miembros verdaderamente representativos del conjunto de la comunidad y no reducirse a un cenáculo de diversos superiores y de antiguas glorias. Lo que constituye desgraciadamente un caso frecuente. Hubiera sido útil que el Decreto, con unas breves palabras, precisase este punto. Demasiado frecuentemente todavía los consejos representan más la permanencia de viejas tradiciones que la apertura de la juventud; se entra en ellos casi automáticamente con tal nombramiento o al término de un cargo importante, lo que limita las plazas para los demás religiosos, tanto que la base está raramente representada. No se tratan, pues, los problemas más que según el punto de vista de las "autoridades", muy raramente según el de los súbditos, que no pueden hacerse escuchar allí. Tanto más que una aureola de misterio rodea las sesiones de esta institución, de la que depende en definitiva la suerte de la autoridad local. ¿Cómo mediante tales instituciones puede uno apoyarse en el consejo para una renovación que haga entrar en la vida concreta del Instituto las verdaderas exigencias del mundo actual? (*L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, Paris 1968, 128-129).

y ejercicio del espíritu de fe, después de su aceptación, recibir del Instituto y de Dios el grupo de sus inmediatos colaboradores. Cuando el nombramiento sea incumbencia del superior, no podrá olvidar que los religiosos deben tener parte en la selección. Los consejeros no están para darle la razón en todo, sino para ayudarle a tenerla. Para que su ayuda sea eficaz evitará maniobrar con ellos a su antojo, pues si esto hiciere hasta puede comprometer la validez de sus determinaciones (cfr. cc. 105, 516), y en todo caso, aun escuchándoles y guardando la letra del Derecho, compromete el bien común para cuya garantía se le han dado y manifiesta una sobreestima de sí mismo, que dice bien poco en favor de la humildad y prudencia propias del gobernante. También puede pecarse por el extremo contrario: no atreverse a decidir nada mientras no estén de acuerdo todos los consejeros. Cuando el superior ha tenido el voto consultivo o el deliberativo afirmativo, aunque no unánime, esas ciertas divergencias de pareceres le ayudarán a reflexionar, pero muchas veces no serán suficiente para impedir una decisión y el superior deberá tomarla con valentía consciente de su responsabilidad personal.

En segundo y último lugar, respecto de los consejeros y su obligación de "cumplir fielmente la función que les ha sido encomendada en el gobierno", vamos a hacer algunas consideraciones basadas sobre una norma del mismo Derecho demasiado dejada en la sombra por los mismos comentaristas. Nos referimos al canon 105, n.º 3, que dice así: "Todos los requeridos para dar consentimiento o consejo deben manifestar su parecer con la debida reverencia, fidelidad y sinceridad"¹⁷².

REVERENCIA.—Respeto para la asamblea como tal, actitud de consideración y delicadeza para con las opiniones de los otros. El consejo intenta el bien de una comunidad, cuyo fin es la perfección, y por tanto podemos decir que Cristo está en medio de ellos (Mt. 18, 20). Cada consejero sabe que no es infalible y por tanto habla sin presunción, más

¹⁷² Efectivamente, la casi totalidad de los comentaristas del Código pasan por alto la norma del can. 105, n.º 3. Por ejemplo, el valioso *Derecho de los Religiosos* de TABERA-ANTOÑANA-ESCUDERO, el más usado sin duda por los religiosos españoles, ni menciona siquiera dicha norma. Al hablar del oficio de los consultores dice que "expondrán su parecer con toda confianza, libertad de espíritu y rectitud de intención", y en cuanto a las cualidades de los mismos remite al Derecho particular. Sobre el tema tiene un estudio el P. F. SCALVINI, publicado en tres artículos en la *Rivista di Ascetica e Mistica* 6 (1961) 36-44, 167-176, 265-280, cuyos títulos respectivos son: *Noterelle ascetiche per i partecipanti ai consessi ecclesiastici*; *La spiritualità del perfetto consigliere secondo il can. 105, 3 del Diritto Canonico*; *Glinsegnamenti pratici del Concilio di Gerusalemme e di una pagina liturgica*. Del segundo artículo recogemos aquí algunas sugerencias.

que imponer su criterio pretenderá completarlo con el de los demás; humilde porque es consciente de sus propios límites. La presunción de poseer la sabiduría, ciega al interesado e indispone a los interlocutores. Esa reverencia *debida*, según también la categoría del consejo, se extiende al tema tratado, que por tanto se afrontará con métodos aptos y preparándolo a conciencia.

FIDELIDAD.—La palabra latina *fides* del texto latino podría traducirse por tres conceptos: fidelidad al oficio, confianza en el consejo, lealtad en exponer el propio parecer. Fidelidad, que significaría tener una idea clara de la propia función y realizarla dentro de los límites precisos, sin exhibiciones de cultura o de originalidad. No se trata de luchar y vencer, sino de ayudar al superior y cooperar al bien común. Ser fiel con prudencia y discreción, virtud específica del consejero. Confianza en el valor práctico del consejo, lo cual implica al mismo tiempo confianza en los colegas. Si en la práctica han caído tal vez en desestima, no se debe a la ineficacia de la institución, sino a la de las personas. Lealtad, que exigirá valentía para defender su opinión, de cuya bondad está convencido, aunque no coincida con la de los otros. Dirá lo que piensa sin subterfugios, con claridad; evitando toda clase de adulación, casi siempre inspirada por ambiciones poco dignas. Ante las razones válidas de los demás sabrá reconocer lealmente los propios errores. Falta a la lealtad y al oficio específico del consejero quien espera que los demás se pronuncien para inclinarse pasivamente hacia el lado del superior o la mayoría.

SINCERIDAD.—Que, dentro del amplio y profundo significado del término, podríamos decir que aquí significa: sinceridad en las palabras, es decir, veracidad; sinceridad en las intenciones, pureza o rectitud de intención; sinceridad en el modo, franqueza.

La veracidad del consejero consiste en decir exactamente lo que piensa, lo que siente, lo que prueba frente a la cuestión propuesta; no lo que sencillamente parezca bonito, interesante, ingenioso. La postura del consejero es como un testimonio personal, fruto de la mentalidad y experiencia propias. No debería, pues, sostener decisiones y leyes, que por su parte no piensa poner nunca en práctica. Probablemente, a la falta de tal sinceridad se debe el fenómeno que ha ido divagando en los últimos tiempos: el descrédito de muchas leyes, porque se venían repi-

tiendo y confirmando determinaciones, que muy pocos o nadie cumplía por desconocerlas o aún conociéndolas, y que, por lo demás, ningún superior, consejo o capítulo pensaba en serio hacer observar.

De la rectitud de intención tiene gran necesidad el consejero para no dejarse guiar en las discusiones y decisiones por intereses de casta, de grupo, de partido; por deseos de conservar posiciones adquiridas o de privilegio. La historia es testigo de acontecimientos tristes, fomentados más o menos conscientemente por el espíritu de grupo y el egoísmo colectivo de los organismos de gobierno.

Finalmente, el consejo está obligado en conciencia a exponer con franqueza su parecer. Aducir o callar hechos y razones con imparcialidad y honestidad, con limpia claridad aunque sepa de antemano que el superior o los compañeros no aceptarán cuanto él diga. A este respecto ha escrito de los Cardenales Benedicto XIV en su clásica obra *De Synodo dioecesana*, l. XIII, c. I, n.º 7: "Los Cardenales no pueden, sin culpa, ocultar su parecer o darlo envuelto en términos ambiguos, aunque prevean que los demás Cardenales y aun el mismo Papa lo rechazarán". Cualquiera puede imaginarse que, a veces, puede hacer falta valor para mantener esta franqueza, pues quizá pone en peligro el prestigio, la carrera, la posición. Aún entonces el buen consejero, convecido de la bondad de su idea, la manifestará francamente; antes o después dará sus frutos. Y, en todo caso, habrá salvado algo mucho más valioso que todos los intereses humanos: la conciencia.

P. HELIODORO ANDRÉS, O. S. A.

La Eucaristía signo de la unidad de la Iglesia

Doctrina de San Agustín *

Alienta hoy en las almas cristianas un anhelo incontenible de unidad eclesial. En todas las confesiones se realizan serios avances hacia la unión de las diversas Iglesias, ignorados ha pocos lustros. El movimiento ecuménico actual, aun en los principios de su marcha ascendente hacia la meta soñada de la unidad, es como una amanecer esperanzador en el horizonte de la historia de la salvación. Tres siglos de escisión dolorosa, de polémicas hirientes, de mutuos reproches, de enconadas disputas,

* Hemos procurado respetar lo más posible la forma de citar del autor.

BIBLIOGRAFÍA.—Anoto sólo títulos directamente relacionados con el tema de mi estudio: ADAM, K., *Die Eucharistielehre des hl. Augustinus*, Paderborn 1908; ALFONSI, L., "Unità cattolica e romana nel "psalmus contra partem Donati", di Sant'Agostino": *StudRom* 6 (1958) 407-412; ARMAS, G., *La eucaristía, signo y causa de la unidad y de la paz según San Agustín*: XXXV Congreso eucarístico internacional de Barcelona, 1952, I, Barcelona 1953, pp. 258-274; AUER, J., *Einheit und Frieden als Frucht der eucharistischen Mahlgemeinschaft: Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, München 1960, pp. 100-155; BERROUARD, M. F., "Similitudo" et la définition du réalisme sacramental d'après l'épître 98, 9-10 de Saint Augustin": *RevEtAug* 7 (1961) 321-337; BLASER, P., "Eucharistie und Einheit der Kirche in der Verkündigung des N. T.": *ThGl* 50 (1960) 412-437; BOUESSE, H., "Le symbolisme eucharistique": *AnnThéolAug* 12 (1952) 191-203; BOUTET, J., "Saint Augustin. L'unité des chrétiens dans le Christ": *VieSpir* 72 (1937) 78-83; 53 (1938) 76-89; CAMELOT, P. Th., "L'eucharistie mystère d'unité. Les fruits de la communion eucharistique d'après S. Augustin": *VieSpir* 72 (1945) 301-313; "Le "sacramentum" chez saint Augustin": *RevThom* 57 (1957) 429-449; "Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de saint Augustin": *RevScPhTh* 31 (1947) 394-410; CHANTELEIN, Th., "L'eucharistie, sacrement de l'unité": *VieSpir* 88 (1953) 20-29; CINEK, M., *Le culte sacramental eucharistique en Afrique du Nord, spécialement au temps de saint Augustin*: en XXX Congrès euch. 1, pp. 468-475; CONGAR, Y. I. M., "Civitas Dei et Ecclesia chez saint Augustin. Histoire de la recherche son état présent": *RevEtAug* 3 (1957) 113-131; COUTURIER, Ch., "Sacramentum" et "Mysterium" dans l'oeuvre de saint Augustin": *EtAug* (1953) 161-332; DE IRIARTE, M., "La eucaristía y la unidad de la Iglesia según San Agustín": *RazFe* 91 (1930) 220-228; DELOR, P., "L'eucharistie sacrement de l'unité": *RThom* 7 (1952) 405-409; DONEGAN, A. F., *St. Augustine and the Real Presence*, Washington 1952; DRUILHE, M., *La catéchèse eucharistique de saint Augustin*, Paris 1955; DUFORT, J.-M., *Le symbolisme du pain et du vin consacrés dans l'Eglise des premiers siècles*, Rome 1961. Excerpta ad lauream; ENGELS, J., "La doctrine du signe chez saint Augustin": *StPatav* 6 (1962) 366-373; FLOREZ, F. S., "La eucaristía "sacramentum unitatis" en la

de separación escandalosa ceden paso ahora a un dialogar amistoso y sereno, a la plegaria en común —hemos aprendido a orar juntos—, a la colaboración en cuestiones temporales, al amor fraterno en la profundidad de Cristo en torno a un altar. Un frescor matinal baña de suavidad nacarina y placidez deleitosa los verdes campos de las esperanzas cristianas. Se enciende, en un clima de ecumenismo sincero, el deseo de unidad, se avivan los esfuerzos, y un sol de amanecer dora las cumbres de al ilusión santa en Cristo. Y como centro de la unidad eclesial la mesa divina de la eucaristía. La Iglesia una, como una es la eucaristía.

San Agustín, campeón de la unidad de la Iglesia contra el cisma de Donato, arquitecto del pensamiento, poeta de las intuiciones, artista de la palabra, nos atrae con fuerza irresistible. Queremos conocer su doctrina eucarística, base de la unidad eclesial. A quince siglos de distan-

eclesiología de San Agustín": *CiudDios* 176 (1964) 607-634; FRANZ, E., "Totus Christus". *Studien über Christus und Kirche bei Augustin*, Bonn 1956; GESSEL, W., *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, Würzburg 1966; GEENEN, G., *L'adage "eucharistia sacramentum ecclesiasticae unitatis"*: en Acta del XXXV Congreso euc. Internacional de Barcelona 1952, I, Barcelona 1953, pp. 275-281; GORDILLO, M., "L'eucaristia sorgente dell'unità cristiana": *CivCatt* 85 (1934) 16-27; HOCEDEZ, E., "La conception augustiniennne du sacrament dans le Tractatus 80 in Ioannem": *RechSsRel* 9 (1919) 21-29; HOFMANN, F., *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinem Grundlagen und in seinen Entwicklung*, München 1933; KELEHER, J. P., *Saint Augustin's Notion of Schism in the Donatist Controversy*, Mundelein 1961; LAMIRANDE, E., *Un siècle et demi d'études sur l'ecclésiologie de S. Augustin. Essai bibliographique*, Paris 1962; LOVSE, Z., *Eucharistische und primatiale Struktur der Kirche*, Innsbruck 1961. DissMn.; MALEVET, D., "L'église, corps du Christ. Sens et provenance de l'expression chez saint Paul": *RechScRel* 32 (1944) 27-94; MANDOUZE, A., *A propos de "sacramentum" chez saint Augustin*. Polyvalence lexicologique et foisonnement théologique: en Mélanges Christine Mohrmann, Utrecht 1963, p. 222-232; MEER, F. van der, "Sacramentum chez saint Augustin": *MaisD* 13 (1948) 50-64; MULLER, J. P., *Paix et corps mystique de Christ selon saint Augustin*: en XXXV Congreso eu. Intern., Barcelona 1952, I, Barcelona 1953, p. 253-257; MUEHLEN, H., *Una mystica persona. Die Kirche als Mysterium der Identität des Hl. Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, München 1964; NICOTRA, G., "Dottrina sacramentaria ed ecclesiologia presso i donatisti": *ScCatt* 70 (1942) 141-147; 227-236; 303-304; PINTARD, J., "Présence du corps mystique dans l'eucharistie": *Ac* 70 (1960) 89-92; PIOLANTI, A., *Il misterio del "Cristo totale" in sant'Agostino*; POPPI, A. M., "Lo Spirito Santo e l'unità del corpo mistico in santo Agostino": *MiscFranc* 54 (1954) 345-398; RATZINGER, J., "Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von Kirche": *MünchThSt* II, 2, München 1954; SALAVERRI, J., "La eucaristía, sacramento de unión": *EstEcl* 26 (1952) 453-465; SANCHÍS, D., "Le symbolisme communautaire du temple chez saint Augustin": *RevAscMyst* 37 (1961) 3-30; 137-147; STAKEMEIER, "Die Eucharistie, die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Getrennten": *ThGl* 50 (1960) 241-262; VETTER, J., *Der hl. Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi*, Mainz 1929; VISENTIN, P., "Mysterion-Sacramentum, dai Padri alla scolastica": *StPatav* 4 (1957) 394-414; VOLK, H., *Das sakramentale Element in der Kirchengliedschaft*: en "Unio christianorum". Festschrift für L. Jaeger. Hrsg. v. O. Schilling u. H. Zimmermann, Paderborn 1962, pp. 345-357; ZEPF, M., "Zur Chronologie der antidonatistischen Schriften Augustins": *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 28 (1929) 46-61.

cia su acento es aún cálido y persuasivo, su dialéctica formidable, su amor por la verdad enhechiza los corazones. Abanderado de la unidad de la Iglesia de Cristo en el siglo v contra cismáticos y herejes, asistimos en sus escritos y sermones a una lucha sin desmayos contra los sembradores de cizaña en la heredad del gran Padre de familias. Y para defender la unidad de la Iglesia se basa con frecuencia en el simbolismo de los viñedos y trigales, supuesta la realidad presencial del Señor en el sacramento de su cuerpo y sangre¹.

Una es la Iglesia de Cristo como una es la fe, uno el sacramento de la eucaristía; una como el amor, invariable como la verdad. El pluralismo de iglesias cae fuera de las intenciones de Cristo. "No existe, escribe Karl Barth, una justificación teológica, no existe una justificación espiritual, no existe tampoco una justificación bíblica de la existencia de una pluralidad de iglesias, realmente separadas entre sí, que enteramente se excluyan. En este sentido *muchas iglesias* significan muchos señores, muchos espíritus, muchos dioses"². Cantar "*creo en una Iglesia*" y refugiarnos luego en la ficción de una Iglesia invisible es ilusión de alma febricitante.

LA EUCARISTÍA, SACRAMENTO-SIGNO DE LA IGLESIA.

Partimos de un supuesto; la realidad oculta de la divina eucaristía sólo puede ser contemplada con los ojos de la fe. Una resplandeciente e ignorada luz se filtra en el espíritu a través de las palabras de Cristo. "*Esto es mi cuerpo*"; "*esto es mi sangre*". El simbolismo de la eucaristía supone la existencia del cuerpo y sangre del Cristo histórico bajo las apariencias sacramentales. Veamos, a partir de la presencia real, cómo se ensanchan los horizontes en el recuadro eclesial de este sacramento, al fulgor del verbo agustiniano.

El vocablo *sacramento* tiene, en la pluma del doctor africano, un sentido impreciso, rico en matices, flúido en conceptos, que en el medioevo fija en clásica definición la teología escolástica. Hasta unas 2.279 veces —el cómputo es de Couturier— se encuentra en los escritos de Agustín

¹ Cfr. P. BERTOCCHI, *Il simbolismo ecclesiologico della eucaristia in Santo Agostino*, Bergamo 1937; St. GRABOWSKI, *La Iglesia*. Introducción a la Teología de San Agustín, Madrid 1965; G. G. WILLIS, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, London 1950.

² KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, IV, 754.

la palabra *sacramentum*³, y, cada lectura exige sea interpretada en su contexto.

Los sacramentos de la Nueva Alianza, escribe, son pocos en número, fáciles de observar, de contenido maravilloso y signo comunitario. Entre estos pocos sacramentos destaca la eucaristía, cuerpo y sangre del Señor, misterio insondable, rito sagrado, medicina de inmortalidad, sacrificio divino⁴. Curioso, Agustín nunca ensaya una definición del sacramento, sería recortar la opulencia de su contenido, pero nos da a conocer sus elementos esenciales cuando escribe: "*Sacramentum est autem in aliqua celebratione, cum rei gestae commemoratione ita fit, ut aliquid etiam significari intelligatur*"⁵.

El sacramento entraña, pues, un rito sagrado, la conmemoración de un hecho pretérito y la indicación de un valor espiritual positivo. Un ejemplo lo tienes en la Pascua de los israelitas, símbolo de nuestra eucaristía. Pascua es un sacramento, pues en hebreo significa *paso*. Paso del mar rojo, que simboliza el paso de una vida percedera a una vida sin ocasos. La fe actúa en nosotros, también el paso de las tinieblas a la luz, del pecado a la gracia, de la esperanza a la visión. Si morimos con Cristo es para resucitar con El a una nueva vida. El apóstol nos dirá que esta vida recién estrenada consiste en un despojo y en una vestición, en el cambio del fermento viejo por una nueva levadura, de ahí que la Pascua sea un sacramento más insondable que los círculos lunares, el cómputo de los tiempos o el misterio armonioso de los números⁶.

El sacramento-misterio encierra en sus profundidades un significado oculto arropado en el tul de una semejanza visible. Tienes así que las realidades terrenas son sacramento de gracias espirituales e invisibles, y el agua, el pan y el vino tienen su significado místico en la celebración del rito sacramental⁷. La idea central, en el juego de este simbolismo agustiniano, es transparente: las cosas creadas y externas son *signos* de realidades espirituales y divinas. El sacramento, como el *mysterion* de

³ Cfr. Ch. COUTURIER, "Sacramentum" et "Mysterium" dans l'oeuvre de saint Augustin": *EtAug* 28 (1953) 163-232; F. van der MEER, "Sacramentum chez saint Augustin": *La Maison Dieu* 13 (1948) 50-65; SPALAZINI, "La nozione di Sacramento in Santo Agostino": *ScCatt* 6-9 (1927) 175-188; 258-268. Ver estudio filológico de la palabra *sacramentum* en CHRISTINE MOHRMANN, "Sacramentum dans le plus anciens textes chrétiens": *HarvThRev* 47 (1954) 141-152.

⁴ *Ep.* 54, 1, 8, PL. 33, 200-203: "*Numero paucissimis observatione facillimis, significatione praestantissimis, societatem novi populi colligavit*".

⁵ *Ep.* 55, 2, PL. 33, 205; cfr. *Ep.* 98.88, col. 363-364.

⁶ *Ibid.*, 4, 7-7, col. 207.

⁷ *Ibid.*, 7, 13, col. 210.

los griegos, incluye un signo y una realidad. Esta se oculta y también se revela en el *signo*⁸.

EL SIGNO AGUSTINIANO.

Signo, en San Agustín, es todo lo visible, grávido de contenido. “*Res quae ad significandum aliquid adhibetur*”⁹. Si se evapora la idea desaparece el signo. Hay signos convencionales —*data*—, como lo es la palabra del concepto; y hay signos naturales —*naturalia*— como lo es el humo del fuego; y finalmente hay otros signos intermedios, con aptitud en su naturaleza para expresar una realidad espiritual, como son los sacramentos cristianos. La definición agustiniana los abraza todos. “*Signum, dice, est res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*”¹⁰. Hoy se repiten en todos los idiomas estas palabras de Agustín al definir qué es un *signo*.

La eucaristía es un *sacramento-signo*. Sus elementos materiales, pan y vino, son por naturaleza aptos para significar el alimento espiritual del alma, la gracia *cibativa*. Damos valor universal al principio agustiniano. “Si los sacramentos no tuvieran alguna *semejanza* con aquellas cosas de las que son sacramentos, no serían en modo alguno sacramentos”¹¹. Queda, pues, subrayado el valor psicológico del signo sacramental. Un lenguaje imaginativo impresiona y enciende el deseo de conocer lo oculto bajo el velo tupido del signo. La experiencia propia nos dice que la idea resbala sobre la indiferencia de nuestra atención si no viene arropada en la gracia de una semejanza. La causa quizá sea difícil de precisar, pero el hecho es evidente. Un lenguaje figurado adelicia y excita, mueve y convence de la verdad oculta. Imagen y alegría, metáfora y signo son como la clámide senatorial de la idea. Somos imaginativos y humanos¹².

Así venimos a descubrir en el sacramento de la eucaristía una íntima vinculación entre el signo y la cosa significada. El pan es alimento necesario para la conservación de la vida del cuerpo y Cristo es pan de vida en la eucaristía, vida divina y eterna. El uso de este signo está reglado

⁸ *De Doctr. Christ.* 1, 2, 2, PL. 43, 19.

⁹ *Ibid.*, 2, 1, 1, col. 35.

¹⁰ *Ibid.*, 2, 1, 1, col. 35.

¹¹ *Ep.* 98, 9, PL. 33, 364: “*Si enim sacramenta quamdam similitudinem earum rerum quarum sacramenta sunt non haberent, omnino sacramenta non essent*”.

¹² *Ep.* 55, 11, 21, PL. 33, 214.

por la palabra de la Escritura, por la autoridad de los concilios, por el uso litúrgico y la costumbre de la Iglesia universal¹³. Tenemos que admitir el carácter religioso del signo eucarístico y de todo signo sacramental. “No hay religión, ni verdadera ni falsa, que pueda reunir a los hombres, si no los reúne en virtud de signos o sacramentos”¹⁴. La doctrina agustiniana del sacramento se resume en un signo visible, mudable y temporal y una realidad invisible, espiritual, permanente. Las palabras pasan raudas como el viento, el don significado por el sacramento, es eterno¹⁵.

Distingue en la eucaristía, como en todo sacramento, entre signo y realidad —*signum et res signata*—. Un ejemplo lo aclara:

“Lo que ves sobre el altar del Señor es pan y vino, pero este pan y este vino, en virtud de la palabra —*accedente verbo*— se convierte —*fit*— en el cuerpo y sangre del Verbo humanado... Prescindo de la palabra, es pan y es vino; pronuncio una palabra, ya es otra cosa. Y esta otra cosa ¿qué es? El cuerpo y la sangre de Cristo. Silencia la palabra, es pan y es vino; pronuncia una palabra, y es ya un sacramento”¹⁶.

En términos de Escuela podíamos decir que la eucaristía consta esencialmente de *materia* y *forma*. Para que el signo sea sacramento se requiere un elemento visible y una palabra que determine su significado, le dé sentido sacramental y simbolice las realidades divinas de la gracia interna y sobrenatural. La conversión esencial es obra de la oración mística; es la fórmula de la consagración la que hace que el fruto de la tierra se transelemente en cuerpo y sangre de Cristo, alimento de las almas puras, memorial de la pasión del Señor, sacramento hecho visible mediante la acción del ministro y sobre todo por “la virtud invisible del Espíritu Santo”¹⁷.

En la eucaristía la palabra que pronuncia el sacerdote es —excusado es decirlo— la fórmula ritual de la consagración, no el símbolo de la fe, que recitaba antes de recibir el bautismo. El binomio *palabra-elemento* encierra una realidad que tratamos de concretar en los textos agustinianos.

¹³ *Ibid.*, 19, 35, col. 221.

¹⁴ *C. Faust. manich.*, 19, 11, PL. 42, 355.

¹⁵ “*Haec omnia fiunt et transeunt: virtus tamen quae per ista operatur, integer manet, et donum spirituale quod per ista insinuat aeternum est*” (*De civDei* 19, 16, PL. 41, 357; cfr. *Ibid.*, 10, 5, col. 284; *Ep.* 138, 1, 7, PL. 33, 527).

¹⁶ *Serm.* Denis 6, 1-3, *MiscAgost* I, Roma 1930, 29-31, PL. 46, 834-835; cfr. E. HOCEDEZ, “La conception augustinienne du sacramentum dans le Tractatus LXXX in Io.”: *RevScRel* 9 (1919) 1-29.

¹⁷ *De Trin.* 3, 4, 10, PL. 42, 874; cfr. *C. Faust. manich.* 20, 13, PL. 42, 379; *Serm.* 234, 2, PL. 38, 1116.

SIGNO Y REALIDAD.

Leo lo que el doctor hiponense escribe en su obra *De doctrina christiana* (I, 2 ML 34, 19-20) y me convengo de que la eucaristía es un sacramento con realidades divinas ocultas, y sé además que éstas significan a su vez algo más profundo y misterioso. Cualquiera que sea la naturaleza del signo, es siempre signo de una realidad almohadillada en lo invisible y por esto se llama sacramento "*quia in eis aliud videtur, et aliud intelligitur*"¹⁸. Agustín acostumbra a distinguir entre sacramento y *virtud* del sacramento, entre signo y cosa significada, entre realidad externa y realidad trascendente; pero su mirada se remansa, más allá del realismo eucarístico, en la realidad divino-humana de Cristo, única realidad *vetero-neotestamentaria*. Todos los aconteceres del Antiguo Testamento eran *signos* del pueblo futuro y misterios de nuestro Señor Jesucristo. Lo hemos palpado en la Pascua. A los Padres les fueron vaticinados los sacramentos, nosotros los vemos actualizados en la Iglesia¹⁹.

Nos encontramos ya instalados en la unidad de Cristo; unidad de fe, unidad de revelación, unidad de historia salvífica. "*Fide manente, variata sunt signa*"²⁰. Simbología diversa, identidad de contenido. El maná y el pan son signos de Cristo; sacramentos en su ropaje distintos, en la realidad significada idénticos: el mismo alimento espiritual, no la misma comida corporal; ellos el maná, nosotros otra cosa, pero todos el mismo alimento sobrenatural. Ellos bebieron una bebida, nosotros otra —*aliud illi, aliud nos*—, pero la diferencia radica sólo en las apariencias visibles, no en contenido espiritual. "Bebieron, escribe San Pablo (1 Cor. 10, 4) una misma bebida espiritual, puesto que bebían de una piedra espiritual que les seguía: la piedra era Cristo". La piedra simboliza al Cristo auténtico, Dios y hombre²¹.

En el maná y en el pan, en el agua y en el fuego tenemos el signo de una misma realidad, Cristo, alimento y bebida de las almas creyentes. Los israelitas en el maná y los fieles en el pan consagrado recibimos, bajo signos diversos, la misma virtud sacramental.

¹⁸ *Serm.* 272, PL. 38, 1247.

¹⁹ "*Omnia ergo futuri populi signa sunt et mysteria de Domino nostro Iesu Christo... Illis praedicta sunt sacramenta, nos praesentia videmus in Ecclesia*" (*Serm.* 6, 6, 8, PL. 38, 62; cfr. *In Io.* tr. 26, 11, 12, PL. 35, 1611.

²⁰ *In Io.* tr. 45, 9, PL. 35, 1723.

²¹ *Ibid.*, 26, 12, 1612.

CRISTO-EUCARISTÍA.

El signo supone, no suprime, la realidad presencial de Cristo en el sacramento del altar. La ecuación es perfecta: pan-cuerpo de Cristo; y el vino-sangre de Cristo. *Panis est corpus Christi, et calix est sanguis Christi*"²². El realismo es en Agustín innegable.

"Cristo, escribe, tomó tierra de la tierra, pues la carne de la tierra viene, y de la carne de María tomó carne. En esta carne caminó por la tierra y es esta misma carne la que nos da en comida para salvación; nadie come de esta carne sin antes adorarla"²³.

Las explicaciones sobran. Carne de Cristo es el pan de la tierra *consagrado* por la oración mística, alimento de vida, memorial de la pasión del Señor. Hemos, pues, de reconocer en el pan al que estuvo pendiente de la cruz y en el cáliz lo que manó del costado²⁴.

Y si Cristo está presente en la eucaristía, lo está en todas las dimensiones de su misterio; por eso Agustín con frecuencia se adelicia en el signo y se deja mecer, por su inspiración de poeta, en el columpio de un simbolismo atrevido. No hemos de olvidar su realismo cuando nos habla de la figura, sacramento o signo sacramental. Esta advertencia resuelve múltiples aporías. Si, por ejemplo, leo: "*Non dubitavit dicere "hoc est corpus meum", cum signum daret corporis sui*"²⁵, el contexto me habla de un signo rebosante de contenido, signo de un Cristo total, del signo y de la cosa signada, *signum et res signata*. El sacramento de la eucaristía incluye, pues, en íntima trabazón múltiples realidades. Sin entrar en detalles, he aquí un ejemplo en el simbolismo sacrificial. Cristo, sacerdote y víctima, oblación y oferente, ha querido que el sacrificio cotidiano de la Iglesia fuese sacramento de esta realidad. La ofrenda del pan y del vino, cuerpo y sangre del Señor, es sacramento del sacrificio en el que Cristo se ofrece y ofrece —*ipse offerens, ipse et oblatio*—²⁶. En conclusión: la eucaristía es memorial del sacrificio de la cruz, realización mística de la historia de la salvación, pero también es *signo-sacramento* del cuerpo místico de Cristo.

²² *Serm.* 272, PL. 38, 1246; cfr. P. Th. CAMELOT, "Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de saint Augustin": *RscPhTh* 31 (1947) 394-410.

²³ *En in ps.* 98, 9, PL. 37, 1264.

²⁴ Cfr. *De Trin.* 3, 4, 10, PL. 42, 874.

²⁵ *Cont. Adimantum* 12, 13, PL. 36, 443.

²⁶ *C. Faust. manich.* 20, 21, PL. 42, 385.

LA EUCHARISTÍA SIGNO DE LA UNIDAD ECLESIAL.

Todos los redimidos formamos un cuerpo con Cristo, una sociedad, una Iglesia. La eucaristía es, por excelencia, el *sacramento-signo* de la unidad y raíz de esta unidad es Cristo en toda la amplitud de su misterio. El Cristo histórico y el Cristo místico son *un* Cristo. Nos encontramos en el centro del simbolismo eucarístico; el pan y el vino tienen significado eclesial. Es la eucaristía misterio de unidad y de paz: “*Mysterium pacis et unitatis*”²⁷. La traducción al lenguaje de Escuela quiere decir que cosa —*res*— de este sacramento es la unidad del cuerpo místico. Lo expresan con toda evidencia estas palabras del Maestro de las Sentencias: “*Res significata et non contenta est unitas Ecclesiae*”²⁸.

El cuerpo místico se funde en unidad en la turquesa del Cristo total. Agustín concibe a la Iglesia como plenitud de Cristo, formando con el Cristo histórico el Cristo uno. Si Cristo es el Yo de la Iglesia, en la bella expresión de K. Adam, la Iglesia está simbolizada en el pan y en el vino de la eucaristía. En cierto sentido la Iglesia tiene su prehistoria en Adán, Noé, Abrahán y David²⁹; en el paralítico de Bethesda y en Pedro; y su historia en Cristo resucitado, cabeza y cuerpo —*unus vir*—³⁰.

Y, puesto que bajo las especies sacramentales está Cristo, la eucaristía constituye la epifanía más espléndida de la unidad eclesial. Sus diversos nombres son ya un indicio. Se la dice *ágape*, *sinaxis*, *communio*. Incluso los elementos materiales de la eucaristía están rebosantes de un simbolismo eclesial unitario. El vino y el pan significan la unidad de la Iglesia. Lo expresa Agustín con elocuencia en el sermón 272:

“Si deseas, dice, entender qué es eso del cuerpo de Cristo, oye al apóstol San Pablo decir a los fieles: “Vosotros sois cuerpo de Cristo y miembros suyos (1 Cor. 12, 27). Si, pues, sois cuerpo y miembros de Cristo, vuestro propio misterio se actúa en la mesa del Señor: recibís vuestro misterio. A lo que vosotros sois respondéis “Amén”, y al responder afirmáis. Oyes decir: “Cuerpo de Cristo”, y respondes: “Amén”. Sé, pues, miembro de Cristo y tu “amén” será verdadero. ¿Por qué en el pan? De mi cosceha nada diré, oigamos nuevamente al Apóstol, el cual al hablar de este sacramento dice: “Un pan, un cuerpo somos muchos” (1 Cor. 10, 17). Entended y alegraos: he aquí la unidad, la verdad, la piedad, la caridad. Un pan.

²⁷ Cfr. *Serm.* 7, 1; *MiscAgust* II, 462; *serm.* 272, PL. 38, 1248.

²⁸ Cfr. S. TOMÁS, 3 q. 73 a. 3; FULBERTO DE CHARTRES, *Serm.* 8, PL. 141, 335; PEDRO LOMBARDO, in 4 d 8, 4, PL. 192, 857.

²⁹ Cfr. *Op. imp. c. Iul.* 2, 215, PL. 45, 1237; *De civ. Dei* 15, 21, PL. 41, 466; *En. in ps.* 59, 1; 128, 2; 134, 7, PL. 36, 713; 37, 1689, 1743.

³⁰ *En. in ps.* 40, 1, PL. 36, 453; cfr. *in ps.* 39, 28, col. 451.

¿Quién es este pan? “Un cuerpo somos muchos”. Considerad: el pan no se hace de un grano, sino de muchos. Cuando erais exorcitados, erais como triturados; cuando fuisteis bautizados, erais como humedecidos; cuando recibisteis el fuego del Espíritu Santo, fuisteis como cocidos. Sed lo que veis y recibid lo que sois. *Estote quod videtis, et accipite quos estis*. Esto es, lo que el apóstol dijo del pan. Y cómo debemos entender lo del cáliz, está claro, aunque no lo explique. Pues así como para que resulte un pan visible, se muelen muchos granos, cual si se verificase lo que de los fieles dice la Escritura“ eran un alma y un corazón en el Señor” (Act. 4, 32), así acontece con el vino. Recordad, hermanos, cómo se hace el vino. Cuelgan del racimo muchos granos, pero el líquido de las uvas se funde en unidad. De este modo quiso el Señor Jesucristo designarnos a nosotros, quiso que nosotros perteneiéramos a El; *consagró en su mesa el misterio de nuestra unidad*. Quien reciba este misterio de unidad y no conserve el vínculo de la paz no recibe el misterio en su provecho, sino testimonio con él”³¹.

El simbolismo de la unidad es, en este sermón, profundo: unidad de altar, unidad de sacerdocio, unidad de ofrenda, unidad de signo, de misterio y de vida. Unidad en el Cristo total, cabeza y cuerpo. La metáfora llega incluso a la identificación; Cristo y nosotros somos un hombre —*unus homo*—. Expresión audaz y consoladora en su consecuencia inmediata, pues si todo hombre es en Cristo un hombre, la unidad de los cristianos forma un hombre sólo³². En esta unidad personal se entiende que

“cuando padece el miembro padece la cabeza, cuando yo oro, Cristo ora, cuando yo evangelizo a las gentes, Cristo se evangeliza a sí mismo. Las acciones del Cristo histórico son acciones del Cristo total. Así “leemos en algunos textos cosas que no convienen a la cabeza, y si no se aplican al cuerpo no entendemos el sentido; igualmente hallarás textos que no se acomodan al cuerpo con todo, también entonces habla Cristo”³³.

Los salmos abundan en ejemplos.

La idea del *unus homo* se completa con la sinonimia del *varón perfecto*. La expresión es de San Pablo (Ef. 4, 13) cuando escribe: “Un hombre, cabeza y cuerpo, un hombre Cristo y la Iglesia, varón perfecto”³⁴. Plenitud con resonancia eclesial subraya Agustín, “plenitud de la Iglesia, Cristo total, cabeza y cuerpo, a semejanza de la plenitud de un

³¹ *Serm.* 272, PL. 38, 1247-1248.

³² *En. in ps.* 29 *en.* 2, 5, PL. 36, 219; *cfr. in ps.* 54, 17; *in ps.* 70 *serm.* 1, 6; *in ps.* 103 *serm.* 1, 2; *in ps.* 119, 7; *in ps.* 122, 2, PL. 36, 640, 879; 37, 1336-1602.

³³ *En. in ps.* 58, 2, PL. 36, 695.

³⁴ *En. in ps.* 18 *en.* 2, 10, PL. 36, 161: “*Unus homo, caput et corpus, unus homo Christus et Ecclesia, vir perfectus*”.

hombre perfecto, en el que cada uno somos miembros”³⁵. Un matiz intensivo de uso infrecuente lo ofrece la imagen del varón íntegro —*integer vir*—³⁶. Es una integridad de cabeza y cuerpo, integridad de perfección, de multitud-unidad, que se nutre del ágape de la sagrada eucaristía. Al formar un Yo con Cristo somos unidad orgánica y espiritual. Cristo unido al comulgante en unidad de gracia, de vida y de amor y, cuando vivimos en Cristo y Cristo en nosotros es cuando Agustín puede decir “*Nos ipse sumus*”. Tiene razón J. Vetter al escribir: “El misterio del cuerpo de Cristo es el misterio central en la teología agustiniana”³⁷. Unidad irrompible si permanecemos en El.

Y al formar unidad, Cristo nos reconforta en el camino, nos sacia en la patria, nos sostiene en el destierro y nos corona en el cielo. Es nuestro vivir y el fundamento de la unidad³⁸. Vivir la realidad del cuerpo místico es un deber de los miembros. Si somos un Cristo, con El subimos a la derecha del Padre. Un Cristo único descendió y subió, porque nosotros con El somos uno y siempre uno. La unidad, escribe Agustín, nos une al Uno. Esta ósmosis espiritual hace que Cristo se compadezca de nosotros aquí abajo y que nosotros reinemos ya en el cielo en esperanza y amor³⁹. Todas estas bellas expresiones tienen un sentido unitario en el pensamiento de Agustín. Nosotros, que somos multitud, en el Uno somos uno. “*Nos multi in illo Uno unum*”⁴⁰. No existe oposición entre pluralidad y unidad en Cristo.

³⁵ El Cristo de las Escrituras divinas es a veces uno con el Padre, otras el Verbo humanado, y algunos textos el Cristo total. “*Tertius modus est quodam modo totus Christus, in plenitudine Ecclesiae, id est, caput et corpus, secundum plenitudinem perfecti cuiusdam viri, in quo singuli membra sumus*” (Serm. 341, 1, 1, PL. 39, 1493).

³⁶ *En. in ps.* 138, 2, PL. 37, 1784: “*Ipse est rector et sponsus et redemptor Ecclesiae, caput nostrum. Et utique, si caput est, habet corpus. Corpus autem eius sancta Ecclesia, quae etiam coniux eius; cui dicit Apostolus: “Vos autem estis corpus Christi et membra” (1 Cor. 12, 27). Totus itaque Christus, caput et corpus, tanquam integer vir: quia femina de viro facta est, et ad virum pertinet; et dictum est de primo coniugio: “Erunt duo in carne una” (Gn. 2, 24). Hoc autem ad mysterium interpretatur Apostolus non frustra esse dictum de illis duobus hominibus, nisi quia in eis iam figurabatur Christus et Ecclesia*”; cfr. *en. in ps.* 24, 1; 91, 10; 140, 6, 7, PL. 36, 184; 37, 1177-1818-1819.

³⁷ J. VETTER, *Der hl. Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi*, Mainz 1929, 8; cfr. *In Io.* tr. 111, PL. 35, 1929.

³⁸ *En. in ps.* 139, 17, PL. 37, 1814; *in ps.* 127, 4, col. 1679.

³⁹ *En. in ps.* 122, 1, PL. 37, 1630; cfr. *in ps.* 47, 7, col. 1919.

⁴⁰ *En. in ps.* 127, 3, PL. 37, 1679.

LA EUCARISTÍA, CAUSA DE UNIDAD.

La unidad simbolizada por la eucaristía se inicia en el bautismo, se nutre de la caridad, se perfecciona “bebiendo la sangre que manó del costado de Cristo”⁴¹. La gracia que fluye como de fuente perenne de nuestra cabeza se nos transmite al comer a Cristo. La vida sobrenatural del alma se alimenta de la sabiduría, pan de vida. Las palabras de Jesús en el evangelio de San Juan no necesitan comentario, en sentir de Agustín. “Yo soy el pan de vida”. “El pan de Dios es el que descende del cielo y da vida al mundo” (Ju. 6, 35 y 33). Para tener vida es necesario comer el pan de vida: “Quien comiere de este pan, vivirá eternamente y el pan que yo daré es mi carne por la vida del mundo” (Ib. v. 52). Como el alma vivifica el cuerpo, Cristo es vida del alma: “Si no comiereis la carne del Hijo del hombre y bebiereis mi sangre, no tenéis vida en vosotros”. “El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna” (Ib. 6, 54-55). Tener vida sin la Vida es sueño y desvarío. Pueden los hombres tener vida temporal sin comer a Cristo, pero no la vida eterna: el que no come su carne y bebe su sangre no tiene vida; el que come su carne y bebe su sangre tiene vida. Esto es indiscutible, pues lo afirma la Palabra.

El que no come la carne de Cristo no puede vivir en Cristo; pero no todo el que come vive. Para tener vida eterna es necesario comer el pan de vida y *permanecer* en Cristo. Fundirnos en unidad, ser miembros vivos. En consecuencia, el que no permanece en Cristo aunque triture con su diente el sacramento del cuerpo y sangre de Cristo no vive en Cristo. Permanecer en Cristo es comer y beber la carne y sangre de Cristo. La naturaleza de este alimento espiritual exige unidad. Permanecemos en Cristo mientras somos miembros suyos —*si manet et manetur*—. La permanencia es mutua⁴².

Un miembro separado del cuerpo imposible sea vivificado aunque participe de la eucaristía, y todo el que se aleja y separa del cuerpo de Cristo es miembro muerto⁴³. La unidad de vida en Cristo queda signi-

⁴¹ *C. Faust. manich.* 12, 20, PL. 42, 264.

⁴² *In Io. tr.* 26, 15.17.18, PL. 35, 1613.1614.1615.

⁴³ *In Io. tr.* 27, 6, PL. 35, 1618: “*Diximus enim, fratres, hoc Dominum commendasse in manducatione carnis suae et potatione sanguinis sui, ut in illo maneamus, et ipse in nobis. Manemus autem in illo, cum sumus membra eius: manet autem in nobis, cum sumus templum eius. Ut autem simus membra eius, unitas nos compaginat. Ut compaginet unitas, quae facit nisi caritas?*”.

ficada por el pan y por el vino: "*Membra Christi frustra panis sunt*"⁴⁴. La vida se concentra en torno al altar de la eucaristía, sacramento y sacrificio. Una fuerza vitalizadora corre por las venas del cuerpo místico y la asamblea eclesial se beneficia del pan de vida que se reparte en la mesa del Señor.

Seamos lo que recibimos. Agustín insiste en este consejo, para ello utiliza la metáfora y la alegoría, el símbolo y la parábola. Todo un decir figurado al servicio de la unidad eclesial que se actúa en la mesa del Fuerte. Es la analogía pura congruencia de elementos, un cuasi matrimonio de semejanzas la parábola, y un cierto hablar imaginativo la alegría, que se puede manifestar en un hecho, en una palabra o en un sacramento⁴⁵. La unidad de vida en Cristo supone unidad de origen, de entronque y de término; unidad de alma y de pensamiento: todos los cristianos injertados en unidad de cuerpo viven y se alimentan de la eucaristía.

MULTITUD-UNIDAD.

Alegoría y figura tienen, en el vocabulario agustiniano, equivalencia perfecta. Hemos definido el signo integrado por la analogía, la metáfora y el símbolo. Al afirmar que la eucaristía es un signo de la unidad de la Iglesia, diversificamos la realidad y el símbolo y cuando el signo es imagen de una realidad misteriosa penetramos en la profundidad abismal del enigma. El genio de Agustín es fecundo en recursos. Si a veces da la impresión de forzar las semejanzas es menester atender al sentido. Veamos.

Cristo invita a todos los hombres a un banquete singular y divino, donde ocurre algo maravilloso. Nadie alimenta con su propia carne a los convidados, esto sólo puede hacerlo el Señor. El, en la eucaristía es anfitrión, alimento y bebida: "*Ipse invitator et potus*"⁴⁶. Lo visible en el sacramento es un signo de la *multitud-unidad*. Multitud de granos en la espiga y en la era, multitud de uvas en el racimo y en el lagar,

⁴⁴ *En. in ps.* 157, 23, PL. 37, 1134; cfr. *ep.* 149, 16, PL. 33, 637.

⁴⁵ *De Gn. ad litt. imp.* 2, 5, PL. 34, 222; cfr. *en. in ps.* 68 *serm.* 1, 15, PL. 36, 852; *De ver. relig.* 50, 99, PL. 34, 166; A. HOLL, *Die Welt der Zeichen bei Augustin*. Religionsphänomologische Analyse des 13. Buches der Confessiones, Wien 1963, 89.

⁴⁶ *Serm.* 329, 1, PL. 38, 1455; cfr. *serm.* 62, 4, 7; *serm.* 232, 7, 1, col. 417. 1111; *Guelferb* 7, 1 *MiscAgost* I 463; *De consens. evang.* 3, 25, 72, PL. 34, 1206.

multitud de fieles en la unidad del cuerpo místico, multitud de miembros y un Cristo⁴⁷.

Cristo sacramentado es elemento constitutivo del cuerpo místico, sin El la unidad de la Iglesia es impensable; de la unidad del cuerpo de Cristo participa la muchedumbre que se alimenta del pan de la eucaristía. Es un participar que endiosa y cristifica. *Incorporamur Christo*. Al participar del sacramento de la unidad nos convertimos en un Cristo. Un pan somos muchos. La plenitud de vida divina invade las almas que se acercan a la eucaristía⁴⁸.

Es en el altar, presencia de Cristo, donde la muchedumbre se hace unidad sin fisuras ni divisiones. Los donatistas, al levantar altar contra altar, se han separado de la unidad y caminan fuera de ruta⁴⁹. Si el Verbo se hizo carne fue para ser cabeza de su Iglesia: "*Ut esset caput Ecclesiae carnem assumpsit*"⁵⁰. Al tomar la Palabra carne en el seno virginal de María, abrazó en sí a toda la humanidad, formó su Iglesia y la integró en la unidad de su persona; en consecuencia, Cristo y la Iglesia son uno. "*Ecclesia catholica sola est corpus Christi*"⁵¹.

La unidad de la Iglesia es en Agustín como una idea fija, algo fundamental en la economía de la salvación. Todos los justos han pertenecido de algún modo al cuerpo de Cristo. La Iglesia católica es plenitud de vida en la unidad del Cristo total; nace de su costado, crece bajo la acción vivificante del Espíritu, se nutre del pan de la eucaristía. Como de la cabeza recibe el cuerpo el ser, movimiento y vida, así la Iglesia recibe de Cristo, su cabeza, el ser, la savia de la gracia y la plenitud de la gloria. No importa ya que los miembros peregrinen aún lejos de la patria, Cristo, nuestra cabeza, se encuentra en el cielo. "*Membra eius hic sunt, caput sursum est, Christus ibi, et Christus hic*"⁵².

Existe una como inexistencia esencial entre Cristo y su Iglesia, entre la cabeza y sus miembros; un intercambio de bienes benéficos en grado sumo para los miembros, pues la cabeza hace suyos nuestros pecados y nosotros hacemos nuestra la resurrección de Cristo. El episodio de

⁴⁷ *De civ Dei* 16, 37, PL. 41, 1515-1516; cfr. *en. in ps.* 68 *serm.* 2, 6, PL. 36, 859.

⁴⁸ Cfr. *serm.* 172, 2, 2, PL. 38, 936; *serm.* 54, 6, 10; *serm.* 351, 3, 4, PL. 38, 381; 39, 1538; *ep.* 153, 3, 6, PL. 33, 655.

⁴⁹ *In I ep. Io. tr.* 3, 7, PL. 35, 2001.

⁵⁰ *En. in ps.* 148, 8, PL. 37, 1942; cfr. *in ps.* 100, 3, col. 1285.

⁵¹ *Ep.* 185, 11, 50, PL. 33, 1285, cfr. *en. in ps.* 17, 2; *in ps.* 58 *serm.* 1, 2, PL. 36, 148.693.

⁵² *En. in ps.* 44, 20, ML. 36, 507; cfr. *en. in ps.* 56, 1, col. 662.

Saulo, derribado a las puertas de Damasco por una luz de lo alto, es, para el obispo de Hipona, revelador. Saulo persigue a la Iglesia, pero declara en la voz que se oye, que es a El a quien persigue. Si Cristo y su Iglesia no fuesen uno no hubiera dicho: “¿Por qué me persigues?”⁵³.

CUERPO EUCARÍSTICO Y CUERPO MÍSTICO.

En el Cristo uno imposible distinguir individuo y pueblo de Dios. Todos somos uno, siendo muchos somos una persona corporativa. San Agustín puntualiza: la fórmula “cuerpo de Cristo” es susceptible de un doble sentido. A veces significa el cuerpo físico, real, histórico del Salvador, presente bajo las especies consagradas, pero con mayor frecuencia significa la Iglesia, cuerpo místico, y ambos conceptos se aúnan en el Cristo total, cabeza y cuerpo⁵⁴. Es la Iglesia católica como una diapositiva de la presencia de Cristo en el tiempo y en la eternidad, en las almas y en las instituciones. La Iglesia, cuerpo de Cristo, está impregnada de la presencia invisible del Señor en los signos, en los ritos, en las palabras y gestos, pero sobre todo en los sacramentos, y en especial, en la eucaristía, memorial de la pasión del Redentor.

Dos cuerpos en unidad, con la distinción de que el cuerpo físico de Cristo junto con su divinidad, persona única hace en el cuerpo místico de cabeza. Cabeza y cuerpo un Cristo. Esto explica el lenguaje de los salmos en del Evangelio. Nosotros somos cuerpo de Cristo si nuestra fe es sincera, firme nuestra esperanza y ardiente nuestro amor. Ya queda dicho, en Cristo la multitud es uno. Al comentar San Agustín las palabras de la divina Escritura: “son dos en una carne”, comenta: No es de admirar que de una carne, cabeza y cuerpo, dimanen una carne, una lengua, una palabra, pero aunque oigamos una sola voz, la cabeza es siempre cabeza, y el cuerpo cuerpo. No se divide la persona, se valora la dignidad: salva la cabeza, el cuerpo es salvado. La cabeza ofrece misericordia, el cuerpo llora su miseria; la cabeza purifica, el cuerpo confiesa

⁵³ Cf. *En. in ps.* 55, 3; 40, 8; 102, 7; 140, 4, PL. 36, 648.459; 37, 1321. 1810; *In Io. tr.* 28, 1, PL. 35, 1622.

⁵⁴ Cf. *En. in ps.* 26 *en.* 2; 30 *en.* 2; *in ps.* 32, PL. 36, 205.231.278; Denis, 3, 4 *MiscAgost* I, 20; *De civ. Dei* 21, 25, 2, PL. 41, 741; *ep.* 149, 2, 16, PL. 33, 637; *ep.* 185, 11, 50; 187, 6, 20, col. 815.839; *serm.* 227, 272, PL. 38, 1099.1247; *c. adv. leg. et proph.* 1, 19, 38, PL. 42, 626; *in Io. tr.* 26, 13-14, PL. 35, 1613; *De cons. evang.* 3, 25, 72, PL. 34, 1206, cfr. J. AUER, *Einheit und Frieden*, hrsg. von M. Schmaus, München 1960, 110-115.

sus pecados. Existe una sola voz, pero no se nos dice cuándo habla el cuerpo y cuándo la cabeza; sin embargo, nosotros, al escucharla, distinguimos perfectamente ⁵⁵.

Esta condescendencia divina emociona profundamente al Doctor de la gracia. Ante la humanidad de Cristo ya no puede el hombre ser soberbio; la misma plegaria de Cristo es nuestra oración, siempre que vivamos unidos a su cuerpo e imitemos su humildad. Al presentar al Padre de los astros nuestras peticiones no nos separemos de su Hijo; cuando el cuerpo suplica ha de hacerlo unido a la cabeza. Cristo ruega por nosotros y en nosotros, y es rogado por nosotros; en nosotros como cabeza; y es rogado por nosotros como Dios, uno con el Padre ⁵⁶. Cabeza y cuerpo se identifican en la acción, en las alegrías y sufrimientos, en las esperanzas y en el amor. Si Cristo, cabeza no sufre separarse de las flaquezas del cuerpo, el cuerpo no ose separarse de los sufrimientos de Cristo. El cristiano padezca con Cristo, pues Cristo tomó sobre sí nuestros pecados ⁵⁷. Dulce es para el creyente prolongar la pasión de Cristo y luchar contra el pecado ⁵⁸.

EUCARISTÍA-SACRIFICIO.

La eucaristía como sacrificio ofrece el mismo simbolismo que como sacramento, pues es en la cruz y en altar donde Cristo se inmola por la salvación de su cuerpo místico. La eucaristía es el sacrificio por excelencia de la Iglesia católica, oblación comunitaria, acto supremo de culto, don del Padre, fuente de bienes espirituales, banquete de los hijos de Dios. "Tomad y comed, porque esto es mi cuerpo, que se entregó a la muerte por vosotros. Tomad y bebed de esto todos, porque este es el cáliz de la

⁵⁵ Cfr. *en. in ps.* 26, 1; 30 *en.* 2, 11; 37, 27; 42, 7; 44, 8; 56, 1; 90, 4; 103, 142, 9; PL. 36, 199.237.411.486.499.662; 37, 1162.1368.1850; *ep.* 140, 13, 33, PL. 33, 552; *serm.* 344, 3, PL. 39, 1513.

⁵⁶ *En. in ps.* 85, 1, PL. 37, 1081: "*Nullum maius donum praestare posset Deus hominibus, quam ut Verbum suum per quod condidit omnia, faceret illis caput, et illos ei tanquam membra coaptaret; ut esset Filius Dei et filius hominis, unus Deus cum Patre, unus homo cum hominibus: ut et quando loquimur ad Deum deprecantes, non inde Filium separemus; et quando precatur corpus Filii, non a se separet caput suum; sitque ipse unus salvator corporis sui Dominus noster Iesus Christus Filius Dei, qui et oret pro nobis, et oret in nobis, et oretur a nobis. Orat pro nobis, ut sacerdos noster; orat in nobis, ut caput nostrum, oratur a nobis, ut Deus noster*".

⁵⁷ Cfr. *en. in ps.* 3, 9; 37, 27; 39, 5; 40, 6; 58, 3; 86, 8; 100, 3; PL. 36, 77.411.436.459.694; 37, 1107.1284; *serm.* 255, 5, PL. 38, 1295.

⁵⁸ *En. in ps.* 2, 7, ML. 36, 72; *in ps.* 40, col. 454; *in ps.* 61, col. 736.

Nueva Alianza en mi sangre, que se derrama por muchos, en remisión de los pecados. Cuantas veces hagáis ésto haréis el memorial mío". La cena es inseparable de la cruz; el sacrificio de Cristo se inicia en el Cenáculo, se consume en el Gólgota y se renueva en el altar. La eucaristía forma, pues, parte del sacrificio redentor. Agustín recoge esta herencia sagrada y escribe:

"Toda la ciudad de los redimidos, toda la asamblea de los santos se ofrece a Dios en sacrificio universal, por medio del sacerdote supremo. El mismo se ofreció por nosotros en su pasión, en su forma de siervo, para que nosotros pudiéramos ser cuerpo de cabeza tan gloriosa... Esto es el sacrificio de los cristianos: *muchos un cuerpo en Cristo*. Sacrificio que con frecuencia celebra la Iglesia en el sacramento del altar, conocido de los fieles, donde se le muestra, que en la misma oblación que ofrece, se ofrece" ⁵⁹.

El cuerpo de Cristo, la Iglesia, por medio del sacerdote eterno y con El, se ofrece al Padre en el sacrificio de la misa. *Ipse offerens, Ipse et oblatio*" ⁶⁰. Derramó por muchos su sangre en la cruz, y los bautizados conocen bien el testimonio que dan de la sangre que reciben en el altar. Al responder "amén", conocen de sobra qué sangre fue derramada, para perdón de pecados ⁶¹. Identidad de precio, identidad de sangre, identidad de víctima, identidad de sacerdote, identidad de sacrificio en la cruz y en el altar. Los que ésto creen y beben, se incorporan a Cristo y viven.

El mismo sacrificio de Cristo es sacrificio de la Iglesia ⁶²; pues es la misa sacramento de otro sacramento, contiene un elemento visible y produce un efecto invisible, por eso el sacrificio, en un sentido pleno, puede definirse: "Sacramento visible o signo sagrado de un sacramento invisible" ⁶³.

⁵⁹ *De civ. Dei* 10, 6, PL. 41, 284: "Profecto efficitur, ut tota ipsa redempta civitas, hoc est, congregatio societasque sanctorum, universale sacrificium offeratur Deo per sacerdotem magnum, qui etiam se ipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus, secundum formam servi. Hanc enim obtulit, in hac oblatus est; quia secundum hanc mediator est, in hac sacerdos, in hac sacrificium est".

⁶⁰ *Ibid.*, 20, col. 298.

⁶¹ *Serm.* 181, 5, 7, PL. 38, 983: "In ipsa enim cruce... pro nobis sanguinem fudit. Et nostis, fideles, quale testimonium perhibeatis sanguini quem accepistis. Certe enim dicitis "amen". Nostis quid sit sanguis qui pro multis effusus est in remissionem peccatorum".

⁶² *De civ. Dei* 10, 20, PL. 41, 298; cf. *en. in ps.* 26, 2, PL. 36, 200; *De Trin.* 4, 14, PL. 42, 901; *ep.* 187, 6, 21, PL. 33, 840; J. LÉCUYER, "Le sacrifice selon saint Augustin": *AugMag* 2. (1954) 905-914,

⁶³ *De civ. Dei* 10, 5, PL. 41, 282.

EXIGENCIAS Y ALCANCE DEL SIMBOLISMO EUCARÍSTICO.

La identificación entre el cuerpo físico de Cristo y su cuerpo místico en el marco del Cristo total, tiene exigencias ineludibles en el terreno de la moral; exige que el comulgante sea lo que come, exige unidad de pensamiento y acción, exige limpieza de conciencia e incorporación a la Iglesia visible por el bautismo, exige armonía con el Cristo, un hombre ⁶⁴.

Los pecadores, al no ser lo que reciben, tampoco reciben lo que el sacramento significa. "Cuando el Señor dice:

"El que come mi carne y bebe mi sangre, en Mí permanece y Yo en él", declara en qué consiste comer de verdad su cuerpo, y beber su sangre, y en qué consiste comer solo sacramentalmente. Si permaneces en Cristo, Cristo permanece en ti. Esto es como decir: "El que no permanece en Mí, y en quien Yo no permanezco, no piense que come mi cuerpo y bebe mi sangre. Y no permanecen en Cristo los que no son miembros de Cristo; y no son miembros suyos los que se unen a una meretriz" ⁶⁵.

El sacrílego mastica —*premit dentibus*— la carne de Cristo, pero no recibe el fruto —*res sacramenti*—, porque el que no tiene caridad ni puede vivir en la unidad ⁶⁶. Para recibir la *virtud* del sacramento se requiere blancura de alma, unión con Cristo y permanencia en el amor. Sólo pueden apropiarse las palabras del salmo: "El Señor me alimenta", los que en la eucaristía reciben la vida, no los que reciben la muerte.

"La sangre es una para todos, para los que viven en la unidad de la Iglesia, y para los que se encuentran fuera; para los primeros es pan de vida, para los segundos veneno. Vida para Pedro, para Judas cicuta ⁶⁷. Cuando un donatista recibe el manjar divino en la mesa eucarística, recibe testimonio contra sí mismo, pues maquina divisiones y el pan de la eucaristía es símbolo de unidad. "El que recibe el misterio de la unidad y no conserva el vínculo de la paz, no recibe el misterio para su salud, sino testimonio de condenación" ⁶⁸.

Escindir la unidad de la Iglesia es emponzoñar la vida en su fuente. Un cuerpo, una fe, una eucaristía, un Espíritu, un Cristo. Ni Cristo puede estar dividido, ni sufre en su cuerpo escisión, y como símbolo

⁶⁴ *En. in ps.* 48, 3, PL. 36, 545.

⁶⁵ *De civ. Dei* 21, 25, PL. 41, 742.

⁶⁶ *In Io. tr.* 62, 13, PL. 35, 1802.

⁶⁷ *Ibid. tr.* 26, 11, col. 1611; cf. *C. litt. Petil.* 2, 47, 110, PL. 43, 298.

⁶⁸ *Serm.* 272, PL. 38, 1248: "*Non testimonium accipit pro se, sed testimonium contra se*".

de esta unidad indivisa la eucaristía —“*signum unitatis*”—⁶⁹. Petiliano, y con él todos los donatistas son paja en la era del Señor, ceniza en la heredad de la Iglesia, espinas en el cuerpo de Cristo. Vuelvan a la unidad, siéntense en paz a la mesa de la divina eucaristía, coman el cuerpo de Cristo y beban su sangre, sean de nuevo por la penitencia miembros sanos de la Iglesia extendida por toda la tierra y experimentarán cierta embriaguez en pertenecer al cuerpo de Cristo⁷⁰.

La unidad simbolizada por la eucaristía es tradicional y bíblica; la encontramos en San Pablo y en Ignacio de Antioquía: unidad de pan, unidad de miembros, *muchedumbre unidad*. Interpreta L. Cerfaux el pensamiento agustiniano al escribir:

“El cuerpo de Cristo con el que se hace la identificación mística... no es otro que el cuerpo real, personal, que vivió, murió, fue glorificado, y con el cual se identifica el pan de la eucaristía. Los cristianos se identifican con este cuerpo, de una manera muy real, aunque todavía mística, en la eucaristía, y, de manera diferente, en el bautismo. Identificados con este cuerpo único, son uno entre sí, todos uno por referencia al mismo cuerpo de Cristo”⁷¹.

Estamos todos de acuerdo: el pluralismo religioso es un escándalo en la Iglesia de Cristo; pensemos en unas 250 agrupaciones religiosas oficialmente registradas en los Estados Unidos de América. Se tiende a unificar esfuerzos en orden a la acción y se habla de una “gran iglesia” (Th. O. Wedel), de “una ciudad cristiana mundial” (K. S. Latourette), de una “iglesia unida” (W. E. Garrison) y hasta de una “super-iglesia” (Visser’t Hooft)⁷². El hombre no es solución, es únicamente alrededor del altar donde hemos de buscar la unidad del cuerpo de Cristo; la eucaristía es *signo* de unidad cristiana. Cristo presente en la eucaristía irradia en la Iglesia, luz, dinamismo, calor vital y recapitula en sí cuanto en el mundo existe de gracia y esperanza salvadora. Los rasgos de Cristo, Dios-hombre, son visibles en su cuerpo místico. La Iglesia siente tensiones de polos dispares: es invisible y visible, jerárquica y carismática,

⁶⁹ *In Io. tr.* 26, 13, PL. 35, 1613.

⁷⁰ *C. litt Petil.* 2, 55, PL. 43, 302.

⁷¹ CERFAUX, *La Iglesia en San Pablo*, Bilbao 1959, 231.

⁷² Cfr. JOHN B. GOBB, *Varieties of Protestantism*, Filadelfia 1959; Th. O. WEDEL, *The Coming Great Church*, New York 1945; K. S. LATOURETTE, *The Emergence of a World Christian Community*, New Haven 1945; E. GARRISON, *The Quest and Character of United Church*, New York 1957; W. A. VISSER'T HOOFT, “The Super-Church and the Ecumenical Movement”: *EcumRev* (1958) 365-385.

interior y exterior, ciudad de redimidos y pueblo de Dios. Lo institucional enraizado en el misterio de Cristo. Harnack no tiene dificultad en admitir un elemento visible en la constitución agustiniana de la Iglesia y una corriente moderna de pensamiento sigue esta dirección. La Iglesia verdadera ha de ser, pues, reconocible, comunitaria e institucional, sin excluir lo místico. Una multitud de iglesias agrupadas externamente no formarán nunca la Iglesia de Cristo. San Agustín nos habla de una "societas congregatorum fidelium", los donatistas de una iglesia impoluta, ideal y espiritual. Esto no va con los planes de Dios que "no quiso permitir que su Iglesia quedase soterrada, para que así nadie tuviera excusas; su existencia fue anunciada por todo el mundo y mostrada a todos los pueblos"⁷³.

La identificación de la Iglesia con el cuerpo de Cristo es, en Agustín, evidencia. "*Corpus Christi, sancta Ecclesia*"⁷⁴. En esta Iglesia vivimos seguros, pues aunque diseminada por todos los cuadrantes del mundo, es, por voluntad de Dios, un cuerpo inmenso, perteneciente a una cabeza excelsa⁷⁵. La Iglesia es, sin discusión, el cuerpo de Cristo y en ella debemos permanecer, si anhelamos vivir unidos a Cristo, cabeza. Es la Iglesia casa del Señor, sociedad santa de fieles, buenos y malos, ciudad de Dios en la tierra, reino de los cielos. Iglesia de los ritos sacramentales, del derecho y de la gracia.

Y en este cuerpo de Cristo es el Espíritu Santo principio unificador. El nos *consocia* al Salvador, aúna esfuerzos, suprime resistencias y suaviza asperezas⁷⁶. El cuerpo de Cristo vive del Espíritu de Cristo. Vivifica, fortalece, ilumina, impulsa al bien y se manifiesta en una lluvia de gracias.

De vivir Agustín en el siglo del ecumenismo, no reconocería como pertenecientes al cuerpo de Cristo a multitud de confesiones cristianas, sin unidad de doctrina, de sacramentos, de ritos culturales, sin entroncamientos con la cepa que es Cristo. La unidad o es unidad en el Espíritu o no es unidad eclesial⁷⁷.

"Muchas cosas, escribe Agustín, me retienen con toda justicia, en el seno de la Iglesia católica. Me retiene el consentimiento de pueblos y

⁷³ Mai 123, *MiscAgost* I, Roma 1930, 286.

⁷⁴ *En in ps.* 34, 13, PL. 36, 331; cfr. *serm.* 96, 7, 9, PL. 33, 588; *C. Adim. manich.* 15, 1, PL. 42, 152.

⁷⁵ *Ep.* 142, 1, PL. 33, 583.

⁷⁶ *Adv. don. post. coll.* 35, 38, PL. 43, 690; *in Io. tr.* 26, 13, PL. 35, 1612.

⁷⁷ *De bapt. c. don.* 2, 6, 8, PL. 43, 31.

naciones; me retiene su autoridad indiscutible, iniciada con milagros, nutrida con la esperanza, fortalecida en el amor, establecida de antiguo; me retiene la sucesión de pastores, desde la misma sede del apóstol Pedro, a quien el Señor, después de su resurrección, dio el encargo de apacentar las ovejas, hasta el episcopado actual; me retiene, por fin, el mismo nombre de católica, que no sin motivos, en medio de tantas herejías, ha conservado. Y aunque todos los herejes quieren llamarse católicos, sin embargo, cuando un forastero pregunta dónde está la iglesia de los católicos, ningún hereje se atreve a indicar su templo o su casa. Estos son en número e importancia, los lazos que retienen al cristiano dentro de la Iglesia" 78.

Y en el seno de esta Iglesia conviven buenos y malos, justos y pecadores, trigo y zizania, peces grandes y chicos, palomas y gaviñanes, ovejas y cabritos. Todos participan del cuerpo y de la sangre de Cristo.

"Hay malos en la Iglesia personificados en Esaú, pues también ellos son hijos de la Iglesia, de cuyo seno han nacido por el bautismo, así como aquél nació de Rebeca; aunque hirsutos por la obstinación en sus pecados de carne, no se les ha de negar su condición de católicos" 79.

Buenos y malos participan de la Palabra y de los sacramentos, del rocío del cielo y de la fertilidad de la tierra, del sol y de la lluvia; pero los malos son como cambrón en la heredad del Padre de familias, como zizania en el pegujal de la Iglesia, se benefician, sí, de las gracias, pero sirven únicamente para el fuego. "Dejad que crezca la zizania hasta la siega".

El alma delicada de Agustín anhela evitar a los donatistas este fin desastroso, les invita a penitencia, a que vuelvan a la unidad y se injerten de nuevo en la cepa que es Cristo. Quiere se sienten a la mesa de la eucaristía.

"Sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de caridad. Quien desee vivir tiene dónde vivir, tiene de dónde vivir. Acérquese, crea, incorpórese, para ser vivificado. No se aparte de la unidad de los miembros, no sea miembro podrido, que tenga que ser amputado, ni deforme, del que se avergüence; sea bello, idóneo, sano: adhiérase al cuerpo, viva de Dios para Dios" 80.

El *ubi* es la Iglesia católica, el *unde*, la eucaristía.

78 *C. ep. fund.* 4, 5, PL. 42, 175.

79 *Serm.* 4, 28, 31, PL. 38, 48.

80 *In Io. tr.* 26, 13, PL. 35, 1613: "*O sacramentum pietatis! o signum unitatis! o vinculum caritatis! Qui vult vivere, habet ubi vivat, habet unde vivat. accedat, credat; incorporetur, ut vivificetur. Non abborreat a compage membrorum, non sit putre membrum de quo erubescatur: sit pulchrum, sit aptum, sit sanum; haereat corpori, vivat Deo de Deo*".

La eucaristía es una como actuación de la comunidad, la Iglesia se concentra en torno a la mesa del Señor. Esta estructura eucarística no admite división de partes. Aquí se puede sentar el principio: "*Ubi Ecclesia, ibi eucharistia; ubi eucharistia, ibi Ecclesia*". Como signo de unidad la eucaristía postula unidad. Se nota en algunos países una cierta impaciencia por la *intercomuni6n* como camino para llegar a la unidad total de los cristianos, y hasta se aboga por una campaña "no violenta" de positiva desobediencia, que consistiría en acercarse a la mesa de la eucaristía de las iglesias separadas para forzar así al papa a reconocer oficialmente la *intercomuni6n*.

Esto sería, afirmó J. Hamer, secretario adjunto del Secretariado para la uni6n de los cristianos en una conferencia dada en la Facultad protestante de Berkeley, desvirtuar la naturaleza misma de la unidad, disfraz de nuestras divisiones. La *intercomuni6n* es meta final, estimulante eficaz para acelerar el movimiento hacia la unidad anhelada. *Intercomuni6n* sí, pero en la paz de la unidad, con la incorporaci6n de todas las confesiones cristianas a la Iglesia cat6lica, única fundada y querida por Cristo, su cuerpo místico, simbolizado por la eucaristía; no ésta o aquélla iglesia, sino la que se halla extendida por toda la tierra⁸¹. Ponemos fin a nuestro estudio con las palabras que usa Agustín como estribillo en su salmo abecedario contra los donatistas: "Cuantos os gozáis en la paz, juzgad ahora dónde está la verdad"⁸².

P. LUIS ARIAS, O. S. A.

⁸¹ *En. in ps. 56, 1, PL. 36, 662. "Corpus autem eius est Ecclesia, non ista, aut illa, sed toto orbe diffusa"*.

⁸² *Psalmus c. partem Donati, PL. 43, 23 ss. "Omnes qui gaudetis de pace, modo verum iudicate"*.

Un Dios para demócratas

“¿Qué pasa?” es título de revista, pero es pregunta común en nuestro mundo, azotado por vientos de mil direcciones. ¿Qué pasa en nuestro mundo? ¿Qué pasa en nuestra intimidad? ¿Qué revolución se está operando en nuestras conciencias? ¿Qué pasa en la Iglesia? ¿Qué pasa con los curas? ¿Qué hacen los hombres de hoy? ¿Qué dice el Papa? ¿Qué pasa con la curia? ¿Qué pasa en el cristianismo? ¿Qué pasa con Dios? Así, hasta llegar decididamente a esta pregunta: ¿Qué pasa con Dios? No son interrogantes y gritos de juventud solamente, aunque también los jóvenes sean conscientes de este hecho y se lo pregunten muchas veces. Ellos tienen más claro lo que pretenden y lo intentan decir en la pregunta. Son más bien gritos de madurez y quizá más de personas entradas en años, que ven caer los ídolos accidentales que les parecían esenciales, que se percatan de que el fundamento de sus vidas prácticas fluctúa. Ante ello no les cabe otra salida que la angustiada pregunta: ¿Qué pasa? Y piensan que en su existencia no habían asistido a una revolución tan total, a un hecho tan insólito, a una sacudida tan fuerte que hace tambalear las propias creencias religiosas.

Ya se han multiplicado los escritos sobre el seductor tema de “nos cambian la religión”, y el Vaticano II ha suscitado muchas inquietudes en personas de edad, incapaces ahora de aplicar su providencialismo a la situación presente. Son las personas mayores las que han lanzado al mundo esta especie que se va desarrollando y crea escozor en las conciencias. ¿Qué pasa? nos coloca frente a unos hechos que todos admiten.

Y el primero de los hechos admitidos por cualquier observador de nuestro entorno es la conciencia general de que algo no va, de que algo cambia, de que tiene que cambiar más. Existe la conciencia de cambio: no se sabe bien de qué, pero la conciencia cuenta en esta hora de la historia. “O se cambia algo, o termina todo”, decía resolutoriamente alguno. Quizá fuera exagerar, pero algo de verdad encerraban sus palabras.

Algo cambia, pero ¿qué? He aquí una segunda constatación: la

inseguridad, la desorientación, la confusión. Vivimos en una época juvenil, caracterizada por estos síntomas. La diagnosis no es difícil, aunque lo sea la receta. Hay conciencia clara de que esto no puede seguir así, se siente por todas partes que ni la sociedad, ni la Iglesia, ni las estructuras actuales ni, se diría, las personas pueden continuar con sus viejos esquemas que no sirven ya y que son inútiles e inefectivos para un mundo que pide algo más y se siente responsable del porvenir que construye inventándolo cada día. En la evidencia de un cambio necesario trabaja en sordina la angustia de la ignorancia sobre qué cambiar y cómo. En este dilema se debate nuestro mundo, nos debatimos nosotros, se debate y angustia sobre todo la juventud. No vale cerrar los ojos a la realidad.

Además, por todas partes se dice, se habla, se escribe sobre la "nueva cristiandad", sobre la "mentalidad nueva", sobre los "nuevos católicos". Son los signos de los tiempos nuevos". Hay acercamientos al tema, pero no se acaba de ver claro. Vivimos y vamos a tientas en el terreno de nuestra civilización y más que en ningún otro en el campo de nuestra vivencia y experiencia religiosa. Es fácil decir que la renovación conciliar consiste en un cambio de mentalidad" hacia otra "nueva", que está surgiendo un "nuevo humanismo", en el que Cristo adquiere nueva dimensión y se presenta con toda su autenticidad. Pero antes de formar a la nueva mentalidad, necesitamos saber qué es y en qué se apoya. Es preciso que se establezcan los puntos básicos de la misma para poder educar a ella y explicarla y adaptarla a los diversos grupos sociales y a las personas.

Será necesario, por tanto, buscar un punto de referencia en la compleja gama de temas y de horizontes que se han abierto a nuestra vista. En muchas ocasiones se ha ido por las ramas y se ha reducido todo a un exteriorismo sin savia. Es verdad que se ha pensado que la liturgia era una nueva modalidad en la vida de la Iglesia y se ha buscado una adaptación en todos los órdenes para hacerla más comprensible; que el ecumenismo ha recuperado el camino perdido, ya se ha hablado de diálogo y de estar con un mundo que se transforma, tomando parte en los avatares de la historia humana. Se ha recurrido a una explicación más humana, o si se quiere, antropológica de todas las relaciones religiosas y de las doctrinas teológicas. Y se ha apelado también al empeño, al compromiso en lo social y en lo obrero, y a veces se ha creído que estaba todo resuelto con ponerse los curas en "clergyman". No. Esto sería mariposear. Serían

al máximo conclusiones de un principio más profundo que estaba cambiando en la actualidad y al que temen muchos acercarse.

¿Temen realmente acercarse? ¿A qué o a quién? Sí, al tema de Dios, a Dios mismo. En un mundo de oscuridades, lo menos claro —parece querer hacerse evidencia su muerte— es Dios en la actualidad. Pero la misma preocupación por Dios para negarle muestra que Dios está presente en la aventura humana, quizá más que nunca. El Concilio se hizo eco de este hecho y habló del ateísmo y de sus causas, y desencadenó una campaña contra el mismo. Mas ¿existe realmente el ateísmo, o es más bien una palabra que recubre una fe honda en Alguien de quien no se puede prescindir, aunque se querría? Ciudad secular, “muerte de Dios”, “tumba de Dios”, “Dios en prisión”, “Dios en ghetto”: ¿qué quiere e intenta decir todo esto? Sencillamente, que si queremos ser “sinceros para con Dios”, tenemos que pensar a Dios desde nuestra actualidad y desde nuestras categorías.

He aquí el tema de estas páginas: tratan de buscar un punto para descubrir la nueva mentalidad por la que tanto se grita y se aboga, desean internarse con soltura y humor, si es posible, para “desproblematizar” la existencia, en el angustioso tema de la duda religiosa que atenaza muchas conciencias. Quieren decir que nadie tema, que la fe continúa urgiendo en las intimidades y que no se ha perdido nada, que estamos todavía a tiempo, si no nos asustamos de la nueva imagen, de la nueva figura o concepción de Dios que está surgiendo en la actualidad. Sí, porque lo que sucede en nuestro mundo es que no podemos prescindir de Dios, a pesar de nuestro tecnicismo, de nuestro humanismo y de la excesiva confianza en las fuerzas humanas y en los valores del progreso. Existe la fe en Dios, pero en un Dios a la medida y a la altura de los tiempos. Es una concepción parcial de Dios, como parcial es toda concepción del mismo, y parciales han sido las concepciones que la historia nos ha legado.

No falla la fe. Hay solamente una imagen o concepción de Dios que hoy no puede satisfacer el espíritu humano y por eso se debate en la búsqueda de ese Dios que sea por él lo que su corazón y su totalidad personal le está pidiendo y la vida moderna le aconseja. ¿Pragmatismo en la concepción de Dios? Quizá sí, pero ¿cuándo no ha existido? Jugamos siempre en esta baza dos protagonistas: Dios y el hombre. Y esos dos términos han jugado en toda concepción de la divinidad, sin la cual no ha vivido la humanidad y a la cual ha tratado de darle siem-

pre una configuración, no adecuada sin duda a lo que ella es, pero acercándose y acercándola a su vida.

Por eso comenzamos por Dios. Las relaciones en el orden religioso, casi diría, hasta en el orden humano, están, consciente o inconscientemente, dirigidas por la concepción de Dios que cada época ha forjado. Para comprender la nueva mentalidad, es necesario intentar desentrañar la nueva imagen de Dios, que es también antigua, pero no acentuada. Hay una implicación mutua y un constante influjo entre la realidad humana y la concepción de la divinidad: a veces influyen las estructuras o los conceptos o las imágenes humanas en la concepción de Dios, y otras vemos surgir una imagen de Dios que se plastifica en las relaciones y contactos humanos. Si queremos comprender el drama de nuestro mundo, para no asustarnos al menos, desnudémonos de prejuicios y miremos la realidad con ojos claros. Nos gustará más o menos, estaremos más conformes quizá con la que teníamos y nos quedaremos insatisfechos con la que aparece, pero la realidad no es cuestión de gustos, es aceptación y opción de voluntad. Si queremos vivir hoy con autenticidad, tenemos que mirar a Dios de manera nueva. Lo demás serán consecuencias de este hecho. Dios continúa siendo el mismo, pero nuestras relaciones para con El cambian, porque ha cambiado o está cambiando nuestra concepción de El.

I. HISTORIA DE DIOS

Ya se oye la voz del teólogo del motor inmóvil: "Eso es una herejía. Dios no tiene historia ni puede tenerla, porque es inmutable, eterno, intemporal". Sí, es verdad, ya suponemos que es todo eso, o, si su borla lo quiere, lo creemos. Ya se comprende que hablar de la historia de Dios es en relación con nosotros, como todos esos adjetivos negativos que se colocan para decir lo que no es Dios, dicen referencias a nuestra mutabilidad, a nuestro cambio de temporalidad. Hablar de historia de Dios es acomodar un poco nuestras categorías a una realidad que está más allá de toda categoría, pero de la cual tenemos que hablar de alguna manera. Y el único modo que tenemos de hablar es precisamente éste, el humano, como El usó nuestro lenguaje y se hizo a nuestra medida a través de la Escritura, empleando vocablos humanos y usándolos a modo humano. Dios, en su mismidad, no tiene historia, si la historia la

comprendemos como progreso y cambio constante de mejora y perfeccionamiento, pero tiene historia la concepción que el hombre se forja de Dios y a ella se refiere este título.

No tema nuestro amigo el teólogo. Seguimos creyendo en Dios, pero pensamos que a veces muchos conceptos que se han barajado para definirlo o decir qué es, no sirven en la historia de nuestra salvación y en la transmisión del mensaje que es nuestra tarea y nuestro servicio prestado a la humanidad. Tratamos de hacer entender algo de Dios a los hombres y solamente se conseguirá esto, si se cree en el progreso de los conceptos y en consecuencias de la significación enriquecedora de las palabras que en una filosofía del lenguaje entendemos hoy mejor que nunca. La inmutabilidad divina no supone que los conceptos empleados para hablar de ella o puedan cambiar, no hayan cambiado de hecho, no estén cambiando. Habría ulteriores preguntas que hacerse, pero los interrogantes no van contra el hecho, sino que lo favorecen y ayudan a la comprensión del mismo.

Lejos de mí hacer una historia detallada de las concepciones de Dios —tema, por otra parte, sugestivo y tentador—. En mi intención más sencilla quisiera extraer de esa historia brevísima unas conclusiones que nos hagan comprender el momento en que vivimos y nos abran el horizonte de la nueva mentalidad que comprendemos todos y todos ignoramos. Cada época se ha creado un Dios a su medida: la frase podría sonar mal en muchos oídos, como si Dios cambiara a nuestro antojo. Dios no cambia, está. Y está más allá de nuestra propia comprensión, sosteniéndola y siendo resorte de la misma o impulso acelerador del juicio. Cambia, sin embargo, el hombre que se relaciona con Dios y como El se halla siempre en el misterio, el hombre se acerca cauteloso al mismo en busca de algo que, según la condición que en la historia vive, le preste auxilio para una vivencia mejor o para una existencia más digna. El examen sencillo y somero de las diferentes concepciones que la historia nos ha ido entregando, no puede prohibirse. Y en breve lo recogeremos ahora.

DIOS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO.

En el Antiguo Testamento aparece un Dios complicado en la vida humana: un Dios que crea, un Dios que conversa amigablemente con

el hombre, un Dios que monta en cólera, un Dios que se apiada, un Dios que saca a su pueblo de la opresión, un Dios que sale por los fueros de la verdad y de la justicia, un Dios que se hace oír sobre el Sinaí, un Dios que manda, un Dios dueño y señor de la tierra, un Dios que hace a su antojo cuanto le place con los hombres. Se diría que en momentos ese Dios es caprichoso y hace con los hombres lo que no haría hombre alguno. Los israelitas le temen, pero a su vez le consideran el refugio seguro a sus inseguridades nacionales, tienen confianza en su fortaleza. Dios, gran señor, todopoderoso y fuerte, destruirá a los enemigos de su pueblo. Pide fidelidad, es celoso de su pueblo y de su gloria. No admite competencia de ídolos o baales. Castiga la desconfianza y su ojo está siempre sobre Israel como posibilidad de destrucción o de desaparición.

El Dios terrible del Antiguo Testamento tiene un cierto fundamento en los Libros Santos y en ellos se presenta en medio de su pueblo y de los hombres. Es un Dios dinámico, que hace avanzar la salvación y construye para su pueblo una historia, haciendo converger todos los acontecimientos a su salvación. Es Dios poderoso, señor de la tierra, gran rey, dominador potente y con potencias a su mando para dar la batalla a los enemigos y destruirlos. A veces, aparece como el Dios gendarme, que se le ha llamado, como un Dios tirano, vengador y juez temible. Era cuanto veían en los reyes y poderosos de la tierra y lo atribuían también a Dios. Aparece como el Dios creador y gran arquitecto que con número, peso y medida, soluciona los problemas y salva a su pueblo de los grandes aprietos. Es a veces el Dios refugio para niños tímidos.

En conformidad con tal imagen de Dios se organizaba el culto. Había que aplacarle de alguna manera, hacerle propicio, ganar su confianza. Y siendo el gran señor de todas las cosas había que ofrecerle lo mejor de cuanto se producía: las riquezas máximas de la tierra, el trigo, la leche, toros y machos cabríos para los sacrificios, y hasta, si es preciso, el hijo más amado. Todo para endulzar sus iras, para reconocer su señorío y su poder absoluto y omnímodo, señor de la vida y de la muerte. En esa concepción exteriorista Dios no podía agradarse de otra manera. Los frutos de la tierra, primer producto natural de la creación de sus manos, le serían entregados como primicias y acción de gracias. Los Profetas inician un proceso de interiorización de ese concepto y llaman a un culto más interior, a los verdaderos sacrificios del corazón, ofrecidos en el templo de la propia intimidad.

EL DIOS EXTRA-BÍBLICO.

En la Biblia nos encontramos con un Dios que aparece como una persona que trabaja, que pone manos a la obra y edifica el hombre y de él hace la mujer con sus propias manos, como un alfarero más. Es alguien. Fuera de la Biblia, topamos con el Dios del vulgo y el Dios de los filósofos, uno y otro centrado, más o menos, sobre los mismos elementos de la tierra. Se divinizan aquellas potencias que tienen algo de insólito, de anormal, de portentoso, es decir, que sobrepasa las fuerzas conocidas y se hace admirar. Tras eso que el hombre puede hacer y rigiéndolo todo, está el hado o la fatalidad o la naturaleza a su modo y a su gusto. Dios es el trueno, o el relámpago o el agua que no cesa, o es la luz o es el sol o es quien manda o es la necesidad y la constrictión de la naturaleza. Se inicia una divinización de los elementos de la agricultura y en la multiplicación de dioses se pondrá un prefecto para cada cosa y acción, como sucede en el politeísmo decadente. El Dios de los filósofos, por su parte, aparecerá como algo estático, lejano, motor de cielos estelares, supraceleste, en la región olímpica del pensamiento. Se tenderá una depuración de su concepto, pero subsistirá siempre como algo metafísico y alejado, como gran relojero que maneja los hilos de la naturaleza y pone en hora el tiempo.

Los acontecimientos más sobresalientes de la condición humana: la vida o el nacimiento y la muerte, la feminidad y la mujer en general, las relaciones con el cosmos, serán objeto de culto o tendrán sus ritos particulares. En todo ello se verá o un medio de dar culto a Dios o de aplacar a la divinidad. Los ritos vienen ligados siempre a la condición humana y se asumirán los más fuertemente arraigados a la naturaleza y que más preocupaban al hombre: los árboles, las fuentes, los vegetales, las conchas, el ritmo lunar, la tierra, el hipogeo, las figuras femeninas, etc. Con ello se explicaría el nacimiento o el renacimiento, la interioridad y la abundancia, la periodicidad y la fecundidad, la generación, la gestación, la receptividad en las figuras femeninas, la paciencia y la maternidad.

A esto correspondían ritos concretos que, poco a poco, fueron institucionalizándose y llegaron a ser auténticos misterios de ascesis y purificación, como sacramentos para unirse a la divinidad, para arribar a la pureza total de aquel que vivía alejado de la suciedad del mundo. Con la poesía en torno a la divinidad aparecían los mitos, que sembraban

en la conciencia popular concepciones pintorescas de la misma. Dios estaba allá lejos y dominaba. A medida que los tiempos avanzan, un sentido de temor y de terror, de pánico y de miedo, de patrono a esclavo, se está enclavando en la intimidad de los hombres. Desde fuera se le llegó a considerar como el gran célibe del universo, siempre en su silencio, como el solitario triste y huraño que necesita compañía para recibir de la vida la alegría, o como el gran motor inmóvil que rige los demás. Esto daba la medida del Dios de los filósofos, impersonal, abstracto, sin contacto con la vida, alejado, mónada sin ventanas al exterior, narcisista, encerrado en sí mismo, "aseisado" y "ensimismado". Se creaba de esta suerte la imagen de un Dios hierático o un poco de guarda de costa, que todo lo ve desde su palacio supremo o desde su atalaya y ojo oculto.

DIOS REVELADO EN CRISTO.

Cristo no era un filósofo y vivió sus relaciones con Dios de otro modo en su ser humano, siendo además Dios él mismo. El Nuevo Testamento se alza frente a las concepciones precedentes, como continuidad no como ruptura y manifiesta la pedagogía divina que tan bien han sabido exponer y clarificar los escritores eclesiásticos de los primeros siglos. En el Nuevo Testamento hay un sentido casi exclusivo, único, vital, personal, familiar: Dios es el Padre de Cristo y Padre de los hombres, el "Padre nuestro que está en los cielos". Dulce nombre que podría aún hoy sonarnos a paternalismo, pero que encierra el sentido profundo del Dios neotestamentario. Un Dios amor, que perdona, que salva, que viene a ponerse al lado del hombre, que dialoga nuevamente con él, que usa de misericordia, que comprende su pecado y le ofrece su sonrisa y su mirada benévola, que le ve en la muerte y le extrae de ella y le resucita. Un Dios amigo y dialogal, que se ha revelado en Cristo y que nos ha ofrecido en Él el medio personal de un contacto de intimidad y de amor. Dios se ha descubierto en Cristo y Cristo nos revela al Padre. Aquel Dios del trueno, tirano y dictador, aparece como el Dios inicial que en el paraíso conversaba con Adán al caer de la tarde. Ahora Dios tornaba a la amistad, a ser Dios con nosotros, sin superioridades, se había hecho uno de nosotros y estaba con nosotros: no estaba ni arriba ni abajo, ni encima ni debajo, ni dentro ni fuera, estaba con nosotros,

porque estaba empeñado en nuestra búsqueda. Un Dios que era atracción y llamaba hacia sí.

Se estrena con la epifanía de Dios en Cristo un nuevo culto, no hecho ya de sacrificios cruentos ni de toros y de incienso, ni de humo y grandes banquetes. Era necesario adorar en la simplicidad del corazón, en espíritu y en verdad —“llegará día en que los verdaderos adoradores no adorarán ya en el templo de Jerusalén, sino en espíritu y en verdad”— en el propio retiro interior, cerrando las ventanas y recogándose para hablar con El. El aparato litúrgico del Nuevo Testamento se reduce a poca cosa y Cristo ha dejado esa libertad en poquísimos actos para que los hombres se dirigieran a El con sencillez y sin ampulósidades. En la verdad y en la sinceridad del corazón, en la caridad y en la unidad, en la oración humilde y confiada, en la confesión de la propia miseria y en el abandono en la infinita misericordia divina: he ahí el verdadero culto. Todo lo demás sería perifollo de un culto que consideraba a Dios de manera distinta. A Dios no se puede ir con coturno y cuello duro, con corbata o con almidón: no se va ya a El porque ha venido El a nosotros.

Esto nos ha enseñado Cristo y esto nos transmiten los Evangelios y las Epístolas, aunque en las pequeñas asambleas familiares la oración común se prolongase en la simplicidad de una caridad gozosa, no alterna, si bien San Pablo tendrá ocasión de llamar la atención sobre hecho exhibicionista, reclamando de nuevo a la simplicidad y la generosidad.

EL DIOS DE LOS SANTOS PADRES.

Los escritores eclesiásticos de los primeros siglos continúan inicialmente la línea evangélica, pero topan con un doble frente que poco a poco les abre horizontes nuevos y perspectivas amplias a la reflexión. Dios es el Dios Padre, y Cristo, el Dios que ha venido entre nosotros para librarnos y salvarnos. En los escritos de los primeros Padres resuenan las palabras apostólicas. No hay novedades. Más tarde aparecen las instituciones y organizaciones y con ellas cuanto comportan para la ideología y el pensamiento en torno a Dios. Los errores sobre Cristo de una parte y el creciente peso del politeísmo, por otra, les obligan a una reflexión más profunda sobre Dios y a insistir, para contestar, en la naturaleza de Dios. Sin embargo, no entran todavía en filosofías, aunque recogen muchos elementos para poder expresarse. La expresión más

fuerte nos la han dado por medio del martirio: en la entrega de la vida por una verdad que es una persona, por un Dios que es Alguien.

La explicación es siempre pastoral y habrá que distinguir, a medida que los tiempos avancen y las cuestiones se impongan, el Dios de la predicación y el Dios de la razón, el Dios de los filósofos o para contestarles a ellos, y el Dios para el pueblo, capaz de comprenderlo solamente en expresiones e imágenes sencillas. En la apologética se recrudece la concepción de Dios y del Dios sencillo, afable y bondadoso se pasa a un Dios que existe por derecho propio, a un Dios juez del que se espera el castigo para los que persiguen a los suyos y su providencia gobierna la muerte de todos los perseguidores y les ha pagado su merecido. Se endurece el concepto de Dios, pero fundamentalmente el martirio ofrecía una imagen personal de Dios y por una persona así merecía la pena morir. En ese argumento vital y existencial estriba la auténtica divinidad. "Qué es Dios —dirá el mártir—, no lo sé, pero por El soy capaz de dar mi vida". Y con su vida podría decir: "Ese es mi Dios, que me promete y me da la felicidad que es mi destino".

Poco a poco la filosofía se ha integrado a la concepción de Dios y estoicos y platónicos se han discutido el campo de prevalencia. Habrá, si se quiere, una doble visión. El Dios de la Escritura, el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, y el Dios de la filosofía, que es Sumo Bien, suma verdad, suma Justicia, sumo Equilibrio. No se olvidará la definición de San Juan, Dios es amor, calentándose de ese modo los fríos conceptos filosóficos. No serán exclusivos los conceptos, y aparecerá también la teología negativa en ellos, que domina casi siempre en la exposición.

La concepción más patristica de Dios tenemos que espigarla en las plegarias espontáneas, en las conversaciones, en las homilías, en las cartas: un Dios viviente, experiencial, persona que habla y dialoga, que busca la salvación y viene a servir a los hombres, ofreciéndoles su felicidad por todos los caminos. Se mezclará en las plegarias también la filosofía, pero en ellas pierde su adustez. Otros, más tarde, concebirán a Dios, según la concepción política y a esa medida expresarán las relaciones para con El, como de esclavo a señor, como de vasallo a emperador. Fundamentalmente se prolonga el sentido bíblico en esta mezcla híbrida que tendrá sus repercusiones en las relaciones litúrgicas y comunitarias con Dios. El período es muy amplio y hacemos referencia solamente a los rasgos esenciales.

En un principio la simplicidad evangélica brillaba a plena luz, y, como por otra parte, sociológicamente no se habían planteado otros problemas originados por el número que obliga a considerar lo externo y las instituciones con toda la acuidad que las grandes comunidades urgen, la sencillez era nota distintiva. Es preciso tener en cuenta también que en la Iglesia primitiva y en la inmediatamente sucesiva, Iglesia de separación, de exilio, de éxodo, de destierro, de catacumba, el mismo hecho de estar perseguida imponía una cierta clandestinidad y una organización mucho menos burocrática que en adelante. Cada cual urgía su sentido de Dios y sus relaciones desde la propia intimidad y en pequeños círculos que podía mantener casi a ocultas. Así, con una liturgia sin grandes pretensiones, aunque aceptaba también de otros cultos formas externas capaces de ser entendidas por los fieles, llegamos a la paz constantiniana, en la que se inicia un despliegue de pomposidad y de organización cultural, que exigía una revisión de todas las instituciones y lugares de culto. Dios hasta entonces moraba en las intimidades y tenía eclesialmente unas manifestaciones sin ruido, pero con testimonio.

A partir, en cambio, de esa libertad religiosa primero, y de esa protección que se trocó muy pronto en proteccionismo con mirada quizá política, al menos por parte del Imperio de aprovechamiento por parte de la Iglesia, se abrieron cauces nuevos, que, en apariencia, sino en realidad, estaban lejos del mensaje sencillo del Evangelio. Quizá no haya sido tanto la filosofía la que intervino en la nueva visión y concepción de Dios y de la Iglesia, cuanto lo sociológico y organizativo imperial. El sentido persistente de la esclavitud y las relaciones sociales que implicaba, la vertical de soldados a emperador, se dejó sentir muy pronto en las relaciones eclesiásticas de los pastores con sus fieles, y lo vemos muy claro en la vida monástica, en la que se emplea la terminología imperial. Dios quedaba encuadrado en un margen de hieratismo, de autoritarismo y de superioridad absoluta y mandona. Es verdad que los grandes pastores del tiempo predicaban y luchaban por la abolición de la esclavitud y sobre todo se afanan por ese sentido de servicio que comportaba el peso del sacerdocio y del episcopado. Y lo mismo sucedía para la vida religiosa. Esto era, empero, la teoría, porque lo social imprimía sus categorías. Aún en el siglo v San Agustín abogaba por la libertad del Evangelio, escribiendo que se estaba convirtiendo la religión en más pesada que la de los judíos, ya que aquéllos se sometían a prescripciones divinas, mientras que ahora se sujetaban a decisiones humanas. Cristo había

querido la religión libre al máximo, con pocos y clarísimos sacramentos, y ahora pululaban por todas partes los ritos, las funciones, los símbolos que si eran inteligibles, eran pesados y los fieles no podían soportarlos.

Ante la situación presente algo nuevo surgía en la Iglesia y ésta tendría que pagar tributo a la facilidad. Ya San Cipriano había dicho que la larga paz había corrompido las costumbres. El Imperio cae bajo el golpe de la inmoralidad pública y así lo interpretan los escritores eclesiásticos. Hay un lamento general y unas categorías providencialistas que se aplican. La relación imperial, con el sentimiento de la grandeza de Dios, subsiste en la concepción de la divinidad y se agravaría con el sucederse de los acontecimientos y con la decadencia, que viviría del pasado.

EL DIOS FEUDAL Y MONÁRQUICO.

El Dios feudal no tardó en aparecer. La caída del Imperio había congregado a los señores en sus feudos. El nuevo imperio comenzaba a constituir una visión parecida a la antigua, pero más señorial y jurídica. La cultura, la política, el derecho se aunaron para la creación de un nuevo modo, de una nueva praxis, de unas relaciones más vericales todavía, de un imperialismo de las conciencias, de penitenciaros y calificación de pecados. Dios pasaba a primer plano de nuevo hasta en el imperio. Y Dios era el gran Emperador, el gran señor que dominaba en el feudo de la Iglesia y en el mundo imperial y todos le debían vasallaje. La teología negativa contribuía al silencio de Dios y al alejamiento del mundo, a su hieratismo.

La Edad Media avalaría esa concepción con sus construcciones metafísicas y sus hipertensiones divinas, elevándola a una categoría de transcendencia, a pesar de que la conservación fuera una providencia continuada en el interior del mundo y del hombre. Poco a poco las imágenes imperiales y las monárquicas, los nacionalismos y las razas, complicaban la visión de Dios. Y si el filósofo o el teólogo se empeñaba en la búsqueda de temas que a nadie interesaban, el vulgo asimilaba su Dios al Emperador o al monarca, y los pastores moderaban sus actuaciones y su espiritualidad sobre ese módulo imperialista.

Y esa concepción permanecía durante el humanismo y la reforma, y aún después, ya que emperadores y reyes, príncipes y condestables, se

sucedían en los diferentes pueblos y naciones. Y castillos, y ejércitos y banderas y ciudades y ciudadelas y plazas fuertes con reyezuelos eran imágenes de relaciones para con Dios entre los espirituales, que alimentaban, por otra parte, la vida del pueblo y le brindaban el pan de su cultura espiritual. Las implicaciones entre las concepciones políticas y la concepción de Dios crean una mentalidad al menos en la vida práctica de relaciones, y originan los modos concretos de manifestar los contactos humanos con la divinidad.

Pensando en el Dios grande, en el Dios poderoso, en el Dios señor, se pensaba en los poderosos de la tierra, y se llegaba a la concepción de un Dios monarca universal, de un Dios emperador, de un Dios rey —“al servicio del Rey divino”—, de un Dios kaiser, de un Dios déspota o de un Dios dictador, en última y moderna instancia. Podría hacerse un recorrido por las diferentes naciones, analizando el concepto ordinario de Dios y su dependencia del régimen político y familiar instaurado. La dicotomía continuaba entre la concepción de los intelectuales, llámen-se éstos teólogos o filósofos, aquellos olvidados un poco en sus construcciones de la Biblia y éstos engallados en las fuerzas de su razón, la concepción del pueblo que asimilaba las cualidades y los atributos divinos a los poderes de la tierra, viéndose ante El en sometimiento y vasallaje similar al terreno.

Ante estos hechos comprendemos con facilidad que la Iglesia adaptara sus instituciones a las necesidades y concepciones corrientes y ambientales. Las hallamos en las varias relaciones, sean de tipo litúrgico, familiar u obediencial. Nos basta visitar las iglesias, la suntuosidad de los edificios, el imperialismo y riqueza de las construcciones, manifestaciones sin duda de una fe, pero que son el testimonio más fehaciente de unas épocas y sus estilos; el barroquismo ampuloso de la liturgia con la exuberancia riquísima de ornamentos sagrados, signos de un tiempo de grandes vuelos en el que se usaba en la corte y entre los potentados esa ostentación. A esa medida se hacía gala también en orden a Dios. Con los ornamentos y cuanto suponían, tenemos un ceremonial completo para la vestición y para medir cada uno de los pasos y de los momentos, condicionado y dirigido todo por un maestro de ceremonias o introduuctor ante el rey, que iba indicando los gestos conforme al protocolo establecido, del que nadie podría desviarse. En ese libro protocolario que era de rúbricas, de ceremonias, se incluían hasta los menores movimientos, suprimiendo toda espontaneidad y libre creación: inclinaciones de cabe-

za, reverencias sencillas, profundas, genuflexiones, simples y dobles, besos, bendiciones, incienso, modo de subir al altar levantando primero el pie derecho y luego el izquierdo, acercándose con recogimiento ante el ara. A cada uno de estos movimientos de corte real y de imperio correspondían determinadas palabras que tenían el momento preciso de su pronunciación. Era además en el misterio y en el secreto, porque con un rey o con un príncipe no puede hablarse a voces para que los demás oigan. Consiguientemente la voz baja, melodiosa, insinuante, casi enamorante, sería la necesaria en las funciones. Si abriéramos un libro ceremonial de corte real y un libro de rúbricas toparíamos con una semejanza que a veces se convertiría en identidad: vista baja, ojos caídos, dedos juntos, sunciones parsimoniosas. Dios era asimilado al gran monarca y ante él, con mayor despliegue de ceremonia, pero en el mismo tono, se desarrollaba la gran comedia del protocolo. Esto se realizaba hasta ayer y más de uno se rasgó las vestiduras cuando la Iglesia, por boca de sus representantes, se despojó de ese atuendo inútil y dañino.

Las prácticas religiosas y la observancia regular en la vida ascética respondía a esos mismos cánones. Ante un Dios soledad y silencio se impondría el silencio y la soledad. Las relaciones familiares y obedenciales caminaban por la misma cuerda. Si Dios era eso y ante El eran necesarias todas las ceremonias y reverencias, como los ministros suyos y los superiores, por teoría creada a ritmo y a contacto con los hechos, eran sus representantes, sus vicegerentes, sus lugartenientes en la tierra, tendrían derecho —o lo exigirían— a los mismos honores y a las mismas reverencias que el Dios a quien representaban. Se hizo entonces valer el sentido del respeto a la autoridad —no ya a la persona como valor en sí—, de la voluntad divina manifestada en los superiores, como voces o micrófonos o altavoces de Dios, de la reverencia en inclinaciones, genuflexiones, besos de manos y cosas por el estilo. Se llegaba en ocasiones al caso inaudito pero real siguiente: en momentos no había genuflexión doble para el Sacramento y la realizaban ante unos hombres que se decían lugartenientes del Altísimo y se colocaban más elevados que El. El respeto se medía por la manifestación externa, que, como todo lo externo, puede llevar un tanto por ciento de hipocresía o de complacencia humana. Y era castigado aquel que faltara de algún modo a la autoridad constituida en tales nimiedades. Es verdad que se oponía la recta intención de hacer humillar ante el superior, para que el hombre se humillara ante Dios y comprendiera su nada y su ser de criatura y en ese sometido-

miento fuera capaz de elevación. Pero no se entraba fácilmente por esas reflexiones, carentes de fundamento y de testimonio.

La misma concepción prevalecía en la uniformidad militar de las comunidades de diferentes tipos, sea en el vestir, sea en el porte externo en los mil modos que usan los hombres para manifestarse cuando están reunidos. No había lugar para la libertad personal, para la iniciativa. El superior lo disponía, porque era el representante de Dios, y los demás eran eso, los súbditos, los siervos, los vasallos, los esclavos del primer subalterno del Rey divino. Todas las razones que se estudiaban para defender la actitud, tanto en lo teórico como en lo práctico, fueron para uso del delfín y aunque no estaban convencidos, los hombres tenían que someterse a ello, obligados por lo social. A Dios se le había concebido y creado según los gustos de las épocas y esto no tenía nada de reprochable. Quizá el modo más apto y fácil de comprenderlo fuera ése para los hombres y los tiempos a que hacemos referencia. Son dignos de encomio precisamente porque fueron capaces de crearse una concepción de Dios a su medida, siempre imprecisa, pero para ellos servible y útil.

En el fondo, ese Dios concreto es el que nos interesa a nosotros los hombres y no el Dios del olimpo, o el Dios incomprensible en absoluto y sin enganche en la vida diaria. Por otra parte, quiérase o no reconocer, a esa medida y en conformidad con esa visión, se organizaba la vida eclesiástica y religiosa y aún otras relaciones sociales, concluyéndose a la imposibilidad de definir si la imagen de Dios esa brotó de la vida, o si la vida así organizada brotó de un Dios creado de ese modo. Lo cierto es que ellos fueron lógicos y humanos al hacerse un Dios comprensible para ellos y abrían el camino a otras concepciones, de las que no podríamos extrañarnos tampoco.

II. ¿UN NUEVO DIOS?

En el reconocimiento —que exige un estudio más profundo y científico— de los hechos citados puede estar la salvación de nuestro momento actual: ser conscientes de que Dios ha tenido una historia entre los hombres y de que muchas imágenes de Dios no pueden mantenerse hoy, porque las circunstancias ambientales y sociales en que nacieron y flotaban, han cambiado radicalmente. Y con ellas cambia o ha cambiado la concepción de Dios. Todas las tensiones y el desequilibrio existente se

explicarían desde esta afirmación: el concepto de Dios ha cambiado y muchos se empeñan en mantener otro. El concepto de Dios importa unas consecuencias de vida práctica humana, cristiana y eclesial, de las que hemos visto algunas a lo largo de la historia y veremos las presentes ahora. Aferrarse a la propia idea de Dios, pensando en que es completa y total y en que no puede darse otra es ir contra esa teología que comienza por decir que Dios es incomprendible y que nos acercamos a El poco a poco, descubriendo algo y, apoyados en ello, caminamos hacia nuevos horizontes siempre más amplios en la visión del mismo: “buscamos para encontrar y encontramos para seguir buscando”.

¿Un nuevo Dios? Ya se oye la censura: Dios es siempre el mismo y no cambia, es inmutable. Nadie lo duda, pero para nuestra apreciación, para nuestro conocimiento, en relación con nosotros, sufre una serie de cambios aún en períodos muy reducidos de la historia y en nuestra propia vida personal. Dios ha entrado o está entrando en nuevas categorías. Se ha anunciado la “muerte de Dios” con cuantas expresiones recogimos antes, pero con la parcial verdad que nos entregan, indican que lo que ha muerto es el concepto imperial de Dios. ¿Será efecto solamente de las circunstancias sociales? ¿Habrá otro sentido filosófico y teológicamente más profundo? Si existe, aparecerá. Ante todo, sin embargo, es preferible constatar el hecho y tras el hecho los hombres se dedicarán a buscar razones para mantener la concepción que, por imponderables e inconscientes, se ha apoderado de los espíritus y hoy camina con expeditéz en todas las mentes, en modo especial en las de los jóvenes que han nacido o se han criado ya en este ambiente. No se pueden cerrar los ojos a la realidad ni es posible parapetarse tras las propias posiciones, lanzando gritos contra la concepción nueva que surge, que no es contraria, sino complementaria. Y admitido que es parcial como la anterior o anteriores, para hoy es más real y más fácil de entender, más en consonancia con las estructuras que la vida ha forjado. El verdadero cambio de mentalidad, a mi modo de ver, estriba en esto, y la multiplicación de libros sobre Dios y el ateísmo, sobre la inquietud religiosa y la desaparición de la misma, son la prueba más evidente de que aquello no subsistiría y esto afloraba a la superficie.

El en-sí de Dios hoy no preocupa. Quizá hubo un tiempo en que fue muy importante. Hoy a Dios se le siente más cerca porque angustia; se le quiere en su función salvadora hacia los hombres, se le busca con amargura y con descontento en ocasiones, pero siempre con medida

nueva y real, con una profundidad que hace daño en las intimidades y ofrece por el mismo hecho la magnitud del misterio. Aquel Dios gran célibe del universo, que se había trocado en metafísica y por lo mismo más allá de cuanto podía crear un problema al hombre, hoy no podía subsistir y no subsiste de hecho. Dios sigue siendo el mismo. Pero el hombre no es considerado ya como una cosa más en la estructura general del cosmos y por eso Dios se insinúa por los asendereados caminos de la intimidad humana y ésta tiene que dar sentido a la realidad exterior. No preocupa Dios como ser alejado, como ente metafísico, como motor inmóvil, causa incausada, ordenador supremo. Es eso, pero no preocupa. Y entonces lo que nos urge es analizar por qué nos preocupa Dios.

He aquí nuestra tarea en el mundo contemporáneo: examinar por qué nos preocupa Dios y qué queremos de Dios, sin que Dios deje de ser Dios. Dios es incomprensible e inagotable y nos exige buscar para encontrar sin cesar nunca en nuestra empresa. Hoy no andamos errados por buscar en Dios algo que nos preocupa más, o alguien que nos inquieta de otra manera. El Dios hierático y silencioso ha cedido el paso. Hoy preocupa mucho más eso que tradicionalmente se ha llamado conservación, mantenimiento de todos los seres en la existencia por la mano invisible de Alguien que sostiene. No nos basta con presentarla hoy como un apartado más de nuestras tesis teológicas, sino que es preciso ponerla de relieve en los movimientos interiores y en los movimientos de la historia.

Dios está obrando todavía hoy, Dios no cesa de obrar, Dios está con las manos en la masa, Dios está empujando el progreso, Dios es obrero sin horas fijas ni week-end, es obrero de horas completas. La operación de Dios, el trabajo de Dios, el sostenimiento de Dios: un Dios que nos permite comprender nuestra vida como una continuada actividad, como un caminar hacia la mejora y la perfección, como un empujón en nuestra ociosidad. Esto nos dice que "trabajar es hacer que Dios continúe creando", es colaborar con El en nuevas creaciones. Hoy necesitamos este Dios: un Dios activista, un Dios que es acto puro y potencia a la vez, un Dios que no cesa y que llama, impele, urge, trabaja, exige y da a cada instante. Este es el Dios que sirve hoy y no el Dios estático. Necesitamos un Dios dinámico que nos diga que nuestro dinamismo es función divina y nos ayude a comprender con su ejemplo la dura y pesada monotonía del trabajo diario, porque en El todo es movimiento, aunque no cambie. El misterio de Dios para nosotros estriba en comprender ese

movimiento, esa obra divina, sin mutación, sin cambio, y aun aquella estabilidad divina que esperamos, solamente podemos comprenderla bajo el signo de esa actividad. En desvelarla se han empeñado los grandes escritores y pensadores de la historia, recurriendo a que el pensamiento es la mayor actividad y la contemplación y el amor son dos fuentes profusas de acción. Dios obra intensamente, en su mismo en-sí, ya que las tres divinas personas están en continuada reciprocidad de comunicación, de coloquio intelectual y amoroso, y producen, en nuestro modo humano de hablar, el Verbo y el Amor. Continuada acción, continuo diálogo. La relación interpersonal en Dios nos asegura el sentido de nuestras relaciones humanas, constancia de diálogo, con desinterés, con generosidad, sin egoísmos ni paternalismos, sino con donación total y sinceridad plena, con la verdad y el amor que se comunican y se colocan a disposición de todos. Actúan las tres personas, cada una enriquece con su ser y su haber. En ellas todo es caridad y todo es común, no hay nada privado.

Dios hoy es —como ha sido siempre, aunque no se acentuara esto— el que habla, el que revela, el que se comunica con el hombre. No es silencio absoluto, sino palabra, coloquio, diálogo. Dios no calla. Es acción, es dinámica. Todo en El es acción. Hoy queremos un Dios así, un Dios que vemos manos a la obra, que sacude el letargo de nuestro inmovilismo, que nos prohíbe el estancarnos, que no nos permite la inacción, que nos mueve y nos aguijonea, que nos inquieta y nos preocupa y busca el progreso. Queremos un Dios con nosotros, un Dios entre nosotros, un Dios para nosotros, un Dios compañero de viaje, un Dios en horizontal, un Dios al lado, que peligra a veces de convertirse en el Dios-prójimo, o en el hermano-Dios, marginando el sentido del Dios-Padre. Se desconfía del paternalismo divino y de nuestra filiación, porque los paternalismos humanos han hecho desconfiar de la divina paternidad. La humanidad se ha servido del paternalismo para la opresión o para la explotación, para no respetar los valores de la persona humana, dejándola sin desarrollar. Como contrapartida se llegó al otro extremo, no para negar su paternidad a Dios, pero sí para estar precavidos contra ese Dios-refugio paternalista, cuando la impotencia o la insensatez se enseñorea de las mentes y los corazones de los hombres.

Además, como, por otra parte, las relaciones familiares, políticas y sociales, han evolucionado hacia formas democráticas, una concepción de Dios a este estilo no se haría esperar. Y así tenemos un Dios para

demócratas. Es la horizontalidad trascendente de Dios, que llama por el hombre y vive en él y lanza desde él sus gritos de alarma y de ayuda y sus palabras divinas con gesto humano. Este Dios nos conmueve, nos invita, nos excita, nos ejercita hoy. Dios está aquí, a nuestro lado, en nosotros, dentro de nosotros pero sobre nosotros. Dios nos urge. Este es el Dios que preocupá hoy y es el Dios que tenemos que comprender y explicar y venerar hoy. Es el Dios de nuestra dinámica, el Dios de nuestro progreso, el Dios de nuestra comunicación y de nuestro diálogo, el Dios de nuestras relaciones, el Dios de nuestra actividad, el Dios de la industrialización y de las nuevas formas políticas.

¿Es ÉSTE Dios?

La pregunta es inmediata: Pero ¿ése es Dios, o es más bien un mito, o una creación de nuestro mundo? ¿Dónde queda la transcendencia de Dios, el Dios todopoderoso, el Dios fuerte, el Dios “mayor que el cual nada puede pensarse”, el Dios infinitamente elevado, el Dios que está más allá? ¿Qué sería entonces la transcendencia de Dios o el Dios trascendente? ¿Cuál sería la verdadera concepción de Dios? ¿Cuál es el Dios auténtico? ¿Se salva la transcendencia en la concepción propuesta? “¿Qué sois Vos, Dios mío? —se preguntaba Agustín de Hipona—. Sumo, óptimo, potentísimo, omnipotentísimo, misericordiosísimo y justísimo, muy secreto y muy presente, muy hermoso y muy robusto, estable e incomprensible, inmutable que lo mudáis todo, jamás nuevo y nunca viejo, que todo lo renováis, conduciendo a los soberbios a la decrepitud sin que ellos lo entiendan, siempre activo, siempre quieto, acarreado y no menesteroso, llevando y llenando y amparando, creando y sustentando, buscando y no teniendo falta de cosa alguna. Amáis sin encendimientos; celos tenéis y estáis seguro, pésaos pero sin dolor; os enojáis y estáis tranquilo; vuestras obras mudáis, mas no mudáis el consejo; recibís lo que halláis y nunca perdisteis; nunca pobre y holgáis con las ganancias; jamás avaro y demandáis logros. Se os da más de lo que se os debe para trocaros en deudor; pero ¿quién tiene una cosa que no sea vuestra? Deudas pagáis, sin deber nada a nadie, y lo que se os debe perdonáis, sin quedar nunca perdicioso. ¿Qué es lo que decimos, Dios mío, vida mía y mi dulcedumbre santa? ¿O qué puede decir el que de Vos habla? Y ¡ay de aquellos que callaren, porque de parleros se han

tornado mudos! “(*Confess.* I, 4, 4). He ahí el misterio y la paradoja del Dios entre nosotros.

Dios está más allá y más acá de nuestras categorías, y precisamente por ello es susceptible de todas, sin que ninguna le sea adecuada. La mejor para cada época sería aquella que más humana y divinamente haga vivir a los hombres. Se salva la transcendencia porque no se comprende nunca. Ha habido, sin embargo, períodos en los que se ha preferido insistir en lo trascendente, en el allende de Dios, y hoy nos place vivir en el aquende y con el aquende de Dios. Nos agrada mucho más una inmanencia transcendente. No buscamos espacios, sino afectos. La transcendencia de Dios se garantiza en su actividad, porque es El quien pone en movimiento toda la realidad humana, quien la empuja y la sostiene como resorte sin el que no existiría nadie ni viviría ser alguno. Dios es trascendente, porque es resorte que empuja y mantiene y obra sin inmutarse. Nadie podrá decir que Dios no se revela, que Dios no habla y ha hablado, que Dios no es activo, que no es Dios con nosotros, que no obra continuamente, que no está a nuestro lado y en nosotros, que no nos respeta en nuestra libertad, que no nos quiere en el trabajo y en progreso de perfección, que no pide nuestra colaboración a su obra, que no nos urge de continuo. Ahora bien, si éstos son hechos y se dan en Dios, a nadie tiene por qué asustar que la concepción actual insista y ponga su acento sobre estos fragmentos de una verdad divina mucho más amplia, y que el estaticismo haya pasado a segundo plano y nadie se preocupe de él, aunque nadie niegue sus valores, que no le interesan al presente. Hoy “nos va” un Dios en movimiento y, a nuestro modo humano, Dios se mueve siempre, si no entendemos el movimiento sólo como cambio de lugar a lugar, sino como operación. Ese sería el Dios para demócratas.

Y AHORA LAS CONSECUENCIAS.

Quizá hasta aquí no habría dificultades. Muchos pondrán sus concepciones y pretenderán seguir manteniéndolas como vigentes. No se niegan las demás, se cambia solamente el acento. Las dificultades surgen y crecen los obstáculos, cuando se extraen las consecuencias de estos hechos y se prueba la concepción como más conforme con la Sagrada Escritura y con la tradición patristica. La mostración escriturística y

patrística no necesitamos hacerla ahora. Hoy prueban con claridad los estudios que este sentido es plenamente bíblico y tradicional y que los teólogos lo han tratado, aunque no lo hayan acentuado. Lo costoso no ha sido nunca la concepción de Dios, que está al origen de todos los cambios y renovaciones, lo son precisamente y lo han sido las consecuencias prácticas, inevitables, porque son clima y ambiente y se respiran. En esta concepción se engarzan las relaciones para con Dios, para con los demás, para con el mundo, apreciando en todo principalmente los valores de la persona humana y poniendo en primer plano y con ella los valores de la comunidad.

La espiritualidad no podría ser ya, a la medida de un Dios solitario y silencioso, de retiro, de soledad, de silencio, de destrucción de valores. Tendría un sentido positivo, un margen de comunicatividad, de diálogo, de palabra y revelación como enriquecimiento del prójimo con los dones que Dios ha ofrecido a cada uno para que ayude a su vecino. El silencio se impondría a la persona como una necesidad reflexiva, pero ante un Dios que habla en el interior no podría callarse y la persona tendría que comunicar también, hallando en ese sacrificio de la entrega generosa de la comunicación divina su medio de progreso y santificación, no en el silencio egoísta y cómodo.

a) LA LITURGIA.—Los primeros signos —sin contar con el movimiento que desde finales del siglo pasado venía surcando ya la vida litúrgica— los hallamos en las nuevas iglesias. Unas construcciones de línea simple, sencilla, funcional, comunitaria, desnuda, pobre, como la misma concepción divina. Y en ellas unas relaciones litúrgicas que brotan de ese Dios con nosotros, entre nosotros. Se pide más espontaneidad, más libertad en esas relaciones. Nadie habla o dialoga con un amigo o con hermano teniendo en cuenta las rúbricas de códigos y catálogos; nadie se acerca con frases hechas, aunque se inicie con ellas y por ellas en la franqueza y en la fraternidad. Al simplificarse la liturgia, se adaptaba a la nueva concepción y nos recordaba que para aproximarnos a Dios no necesitamos maestro de ceremonias o introductor de embajadores. Sobran besos, reverencias, protocolo. Y se quitaban. Hoy no existían tantos y ese Dios que es actividad no podía requerirlos. No cuentan las posturas, sino el respeto a la persona divina que, por ser amiga y compañera de trabajo, no pide todo eso y sabe comprender la dureza de nuestra vida, manifestándola en las acciones. Lo primero que

había que revisar, dijo en una alocución conciliar el Papa VI, eran nuestras relaciones para con Dios que se habían cargado de un barroquismo a ultranza y restaban espontaneidad a la plegaria, multiplicaban los intercesores y las oraciones y hacían que todo resulta pesadísimo como las ceremonias de corte.

Se pide pobreza en el culto, en los ornamentos, en los vasos sagrados, en los edificios. Había pasado el tiempo en que la fe se demostraba con la ostentación, con dar a Dios todo lo mejor y máspreciado, el tiempo de ganarse el reino de los cielos con dádivas y limosnas para una construcción y ornamentación que revelaba pomposidad. Aquellas viejas iglesias, ricas en pinturas y cuadros y más ricas en su tesoro, quedaban como monumento de una fe alzada en la conciencia del Dios excelso y superior, a quien se le reservaba buena parte de los propios haberes, aunque los hombres, sus criaturas e imágenes, muriesen de hambre y miseria. Hoy los hombres no podían resignarse a eso. La pobreza ha penetrado la conciencia de la humanidad y de la Iglesia, y los hombres la pedían también para lo sagrado que se convertía en lo más precioso de la humanidad. Sobreviven monumentos y tesoros artísticos, que convertidos en oro darían alimento a miles y miles de vivientes que sufren necesidad. Tuvieron su tiempo. Hay muchos que se escandalizan porque los lugares de culto se han desnudado y se han reducido a lo más mínimo, a una especie de garage sagrado o de teatro. Cristo murió solo en la cruz, entre cielo y tierra, sin un saco para cubrir su cuerpo ni almohadilla para reclinar su cabeza. Hoy quisiéramos acercarnos a ese sentido, admirando otras épocas que demostraron su fe de otra forma. Solamente quedará una duda y ésta podrá hurgar en las conciencias: eso que no se ofrece para el culto divino ¿se emplea realmente para cubrir las necesidades de los hombres, de los hermanos, de la humanidad doliente y necesitada, o más bien es el placer y el excesivo bienestar el que se ha hecho en ese sentido Dios? Esto podría ser una buena llamada a la vivencia total de la exigencia moderna que se manifiesta en la petición y que, poco a poco, muy lentamente quizá, se está consiguiendo.

Si la ornamentación pedía sencillez hoy, la exigen también la palabra y la exposición. A Dios se va directamente, de tú a tú, como Cristo nos enseñó en el Padre nuestro. Es la simplicidad espontánea que agrada en las personas sin altiveces y sin conciencia de su rango y alcurnia. Por eso, se apelaba a la participación de todos, con la posibilidad de que Dios se acerque a todos y todos se acerquen a Dios, sin que sea obstáculo

la lengua, la cultura, la formación intelectual, la profesión o el oficio. La liturgia se ha hecho para el pueblo y es su teología y la Iglesia es historia de Dios entre la humanidad y para ella. Todos deben participar activamente. La liturgia ha tomado nuevamente el sentido de una acción, porque Dios es actividad y el hombre la pide. La Iglesia es acontecimiento y epifanía diaria de Dios entre nosotros y se adapta a la prisa de nuestro mundo, al griterío y la palabra de desahogo, desgarrón del alma, que se abre a la caridad divina. Así una música que indica a veces la moda real de nuestro tiempo, pero también el sentido juvenil de los días presentes y de la concepción de Dios. Música y canto que para muchos no es sagrado, pero ¿hasta qué punto el sentido contemplativo de lo sagrado es el único auténtico, y no lo es también el activo? ¿Hasta qué punto el arrancar en el espíritu situaciones de éxtasis es más espiritual que suscitar en toda la persona humana un éxtasis de actividad en función de Dios y en entrega a El? Nos obliga esto a la meditación y a admirar que Dios sea alabado en tiempos nuevos de formas nuevas.

Todo en la liturgia se ha trocado un poco en democrático, en un tú a tú con Dios. No hay éxtasis ni arrobamientos. Puede haber cansancio, herencia de nuestro tiempo. Sobraban bendiciones, sobraban genuflexiones, inclinaciones, gestos de sometimiento que intentaban decir algo, pero había que prestarles la voz. Muchas de esas manifestaciones vistas desde fuera por un observador sincero no llevaban mensaje ninguno, o al máximo una distracción habitual en la mayoría. Y se gritaba por una sinceridad en las relaciones para con Dios que no asustara tanto. Dios es el mismo, mas el acento se coloca hoy sobre otra realidad que se había dejado en la penumbra.

b) LA OBEDIENCIA.—Con esas manifestaciones y dado el ambiente general, cambiaban también las demás relaciones humanas, de hijos a padres o de súbditos a superiores. Era natural que si el padre y el superior representaban a Dios, al cambiar las relaciones para con Dios, cambiaran también las relaciones para con ellos. Y si a Dios se va hoy, de la mano de la Iglesia, de tú a tú, lo mismo sucederá cuando se trate de los padres o de los superiores. He aquí una idea fundamental a la que no quieren —o no pueden— avenirse muchos, y de ello nace el desorden y el desequilibrio entre las generaciones. Los hijos no desean depender paternalísticamente de los padres y no pueden manifestar su agradecimiento y su respeto en los modos en que se hacía en épocas de concep-

ciones distintas. Como las manifestaciones ahora son diferentes y el trato es mucho más directo, confundiendo las manifestaciones y el respeto, se juzga éste por aquéllas y llega el choque. No es cierto que no se respete a los padres o no se reverencia a los superiores, lo que sucede es que si a Dios se le trata ya de otro modo más cercano, más próximo, más directo, no pueden colocarse los superiores o los padres en lugar más preminente que Dios. Y si a Dios se le trata hoy como a un compañero más con quien se habla y que habla, a los superiores o a los padres no se les puede elevar sobre Dios.

Muchos saludan en esto la gran revolución. Y sin embargo es la más ordinaria y trivial, más comprensible históricamente, estando atentos a los signos de los tiempos y a la sensibilidad que nos penetra. Sorprende, sorprendía o continúa sorprendiendo que una vez que la Iglesia se ha pronunciado por una simplificación de las relaciones con Dios y ha reducido al máximo o ha acomodado los gestos manifestativos y sus signos, los hombres —padres o superiores— se mantengan en sus posiciones, defendiendo unos utópicos respetos que solamente se ganan con el servicio, con la entrega generosa, con la disponibilidad, con el amor, como Dios mismo. Además, hoy es consciente el mundo de que un representante debe ser un representante y de que el hombre nunca podrá representar dignamente a Dios y por tanto, le toca la doble humildad de someterse al tuteo del trato divino actual, y a la incapacidad para representarlo dignamente.

Dios respeta tanto al hombre, que ha permitido que le abofetee, dejándole la libertad y recogiendo un fruto sabroso del mal uso de la libertad. En cambio, hay hombres que quieren arreglarlo todo de un plumazo con leyes, con preceptos o con estatutos, como si la ley no surgiera por culpa de la trasgresión y como si los hombres nacieran educados a la libertad y no se les debiera educar en ella, ofreciéndosela y corriendo como Dios el riesgo del abandono o el riesgo de una mala partida por parte de muchos, en busca de una autenticidad. Si es verdad que padres y superiores son representantes debe ponerse en juego la nueva visión de Dios y no la visión terrorista o estática o imperial que da leyes, hace cumplirlas, se aíra y enfada, cuando los hombres le ofenden y se arrepiente hasta de haberles creado. La nueva concepción de Dios pide asimilación y si los padres y superiores hacen las veces de Dios, tienen que aceptar a ese Dios hoy y al hombre tal como lo ha querido o ha permitido que sea, y correr riesgo de bofetada a sí mismos o a mu-

chos preceptos para que aún los pecados, como diría San Agustín, les ayuden a levantarse y prepararse y fortalecerse en su formación espiritual. Si, por otra parte, la autoridad no viene de Dios directamente, sino a través y por medio de la comunidad, de los demás, los fundamentos en que se apoyaba el autoritarismo se conmueven y el superior se siente arrancado de raíz. Cuando se pide una votación democrática, cuando se aboga por una participación de todos los miembros que componen la nación, la diócesis o la provincia u orden religiosa, se concluye de unas premisas que son clima hoy y todos respiran inconscientemente. Bastaría recordar la colegialidad episcopal. Ese principio es manifiesto de la dirección de nuestro mundo. De la colegialidad episcopal se pasaba al presbiterio y a la vida religiosa, aunque en esta última se trataba más claramente todavía de una autoridad que procede de la libre elección de los miembros de la comunidad, siendo por lo mismo más auténticamente democrática. La otra es transmitida por medio de un sacramento.

Mantener, pues, tanta reverencia, tanto signo externo de respeto—no se pretende con ello una falta de educación cívica, social o personal—, tanta distancia, tanto hieratismo, tanta división de castas, o el arriba y abajo en las sociedades humanas, es no querer conformarse a la concepción de Dios y soñar palacios encantados que en otro tiempo cobijaban princesas y hoy han quedado desiertos y vacíos. La aplicación del Dios para demócratas a todas las relaciones humanas ejerce una tensión y la mantiene, pero si se quiere que sea efectiva, es preciso iniciarse en la nueva concepción y convencerse de su realidad y ser consecuentes con ella. Si esto no sucede, a la hora de lo autoritario o de lo racial se sostendrá a ultranza un principio que nadie ataca, cual es el del respeto a la persona, hoy más aireado que nunca, olvidando a veces que los demás son también personas. Hay que recordar, sin embargo, que en el decurso de la historia han cambiado y cambian de hecho las manifestaciones de respeto y quien se había acostumbrado a aquellas que se reducen a ser servido, no puede resignarse a éstas que ese centran sobre el servir.

La aplicación se extiende a las relaciones maestros y discípulos, profesor y alumno. El maestro que se coloca al lado, que enseña como quien juega con los hombres, que sabe mantenerse como un discípulo más entre discípulos, siendo el mayor entre ellos y más sobresaliente por haber estudiado más pero sin hacer ostentación de ello, sino confesando humildemente su ignorancia en ocasiones, está cumpliendo el plan de

Dios que juega con los hijos de los hombres y les enseña sus caminos duros por vías fáciles y sonrientes, y cuando quieren huir de su vía, se ven cogidos en la malla de un amor que les ha prevenido. Se quiere que así como está Dios al lado e impulsa y anima, así esté al lado y aliente aquel que ostente una cierta autoridad.

* * *

Yo diría más, y lo dejo en simple compás de espera: la misma noción de pecado ha evolucionado en conformidad con la nueva concepción de Dios, aunque haya sido de una manera inconsciente. Hoy apreciamos una disminución del sentido de pecado, tal como lo entendíamos, pero se siente más la ingratitud al Dios de al lado, que es amigo y me lo ha dado todo y continúa dándomelo y manteniéndome. Hay una sensibilidad más aguda y espiritual para el pecado contra las relaciones humanas, contra el diálogo y el coloquio, contra el amor, mientras que frente a lo legal y jurídico, se diría casi frente a lo mandado, no hay casi apreciación de conciencia. En este sentido hay que juzgar también la fe de nuestro tiempo, que flaquea porque no es capaz de aceptar un Dios alejado de su mundo circundante. Hay que acercarle al Dios que le preocupa para que crea en El.

P. JOSÉ MORÁN, O. S. A.

TEXTOS Y GLOSAS

Martin Buber, un pensador para nuestro tiempo

ESBOZO BIOGRÁFICO.

El 13 de junio de 1965 moría en Jerusalén el pensador austro-judío M. Buber. Había nacido en Viena hacía 87 años, es decir, en 1878. Muy joven fue enviado a Polonia donde se educó con su abuelo paterno, Salomón Buber, hombre de profunda formación y amplias perspectivas culturales. A su influjo reconocerá Buber deber quizá lo más valioso de su pensamiento. Fue también su abuelo quien le introdujo en el movimiento jasidista, que impregnará toda su inspiración religiosa y al que dedicará M. Buber casi un tercio de su obra¹.

Estudió Filosofía e Historia del Arte en Viena, Berlín y Zurich. Conseguido el doctorado en Viena, profundizó sus estudios en Berlín, especialmente sobre Filosofía de la Religión. Buber fue un estudioso incansable y una mentalidad siempre abierta a toda clase de influjos —orientales como occidentales— consiguiendo un notable equilibrio entre su formación semita y su cultura occidental. De esta interacción dialéctica brotará un pensamiento fuertemente sugestivo y original. En 1902 inició su ingente producción literaria como director de la revista *Die Welt*.

En el período que va de 1923 a 1933 ocupó la cátedra de "Religión y Ética hebrea" en la Universidad de Francfort y posteriormente la de "Ciencia y Religión" en la misma Universidad. En 1937 aceptó el nombramiento para la cátedra de "Filosofía Social" en la Universidad de Jerusalén, de la que pronto se convirtió en principal promotor y animador. Siempre estuvo estrechamente ligado al movimiento sionista, aunque sin inscribirse en ningún partido. Hasta tal punto que propondrá la estructura de los *kibbutz* israelitas como tipo de convivencia humana...

¹ Así en la edición de Köser y Lambert Schneider, *Martin Buber Werke*, que cito en la orientación bibliográfica.

El Jasidismo es una forma hebrea de misticismo popular surgida en la segunda mitad del siglo XVII entre las masas pobres e incultas de Polonia y Galitzia, tras una serie de violentas persecuciones en aquella zona. Este movimiento asigna un lugar central a la alegría y al entusiasmo religioso, impregnado de mesianismo, en lugar de la disciplina y erudición rabínicas. En algunos aspectos resulta paralelo a la composición social de los primeros cristianos y sus relaciones con los fariseos.

Se jubila en 1951, aunque continúa su fecunda labor intelectual y publicista. Su bibliografía cuenta en 1957 con 833 títulos en diversas lenguas, clasificados generalmente en tres grandes grupos: escritos filosóficos, bíblicos y jesídicos. Entre sus múltiples galardones mencionaré solamente algunos: premio Goethe, de la Universidad de Hamburgo (1952), premio Israel (1958), el Bialik (1961) y el premio Erasmo de Rotterdam (1963).

CARACTERÍSTICAS E INFLUJO.

Martín Buber fue un pensador integral. Sus investigaciones se extienden a campos tan vastos y diversos como el derecho, la psicología, la pedagogía, la política, la historia y, especialmente, la filosofía y la religión. Esta pluralidad de motivos era una exigencia de su espíritu, en el que recibían fecunda unidad dialéctica, en permanente abertura y tensión. Si tuviera que condensar su pensamiento en un epígrafe le daría el de "filosofía integral de la alteridad". Más adelante tendré ocasión de precisar el sentido de esta fórmula. Y es que posee un sello peculiarísimo frente a otras del mismo género.

Aunque Buber fue menos discípulo que autodidacta y la originalidad es una de sus características más acusadas, esta filosofía de la alteridad no puede comprenderse adecuadamente sin la ayuda del contexto y los condicionamientos históricos que vivió. Tal vez Husserl sea el pensador de mayor influjo en Buber. Su método fenomenológico fue aceptado casi como un presupuesto por el filósofo austrojudío. Y esto hay que tenerlo en cuenta, porque en sus escritos destaca más el diálogo constante —con frecuencia polémico— con otros filósofos coetáneos suyos: N. Hartmann, K. Jaspers y, especialmente, Martín Heidegger. También en M. Buber el hombre va a ser terreno preferente de manifestación —fenomenología— de la realidad. En este caso, del ser como alteridad, de la realidad como constitutivamente relacional frente al mundo de las cosas, de las personas y frente al Tú Absoluto. Importantes coincidencias pueden registrarse con los pensadores cristianos contemporáneos de mayor influjo en el mundo germánico: F. Ebner, P. Wust, T. Haecker, H. U. von Balthasar, E. Przywara y, en especial R. Guardini.

Martín Buber es muy poco conocido en nuestros medios culturales. Apenas tres obritas suyas han sido traducidas en Hispanoamérica². En España la ignorancia es casi absoluta³. Sin embargo, su influencia ha sido grande, sobre todo a partir

² *¿Qué es el hombre?* Vers. de E. Imaz. FCE, México 1942; 5.^a, 1964. *Caminos de Utopía*. FCE, México 1955. *Yo y Tú*. Buenos Aires 1956. *Eclipse de Dios*, 1953.

³ Sólo conozco un trabajo, por cierto muy reciente y de carácter introductorio: E. RIVERA DE VENTOSA, "Temática fundamental del pensamiento de Martín Buber": *Naturaleza y Gracia* 15 (1968) 3-31. Lo he tenido en cuenta para la redacción de esta nota.

de 1950, y sigue creciendo cada día, especialmente en el ámbito germánico y anglosajón. Y es que su pensamiento ofrece características de especial actualidad en nuestra coyuntura de agnosticismo y "muerte de Dios", que le hacen acreedor al título conferido, como en otro sentido lo merece Teilhard de Chardin o algún otro. Trataré de mostrarlo.

EL PRINCIPIO DIALÓGICO.

Así titula Martin Buber su principal obra filosófica, en la que se agrupan cuatro opúsculos complementarios⁴. Ya he situado a Buber en el campo fenomenológico, en la que él llama "dirección abierta" en contraposición a la "cerrada" de Heidegger o Sartre. También dejé apuntado que para Buber el hombre es, igualmente, el mejor camino para la ontología⁵. Pero —y aquí radica lo diferencial— se trata del hombre en cuanto abierto, dialogante. Como Ebner, ha subrayado repetidamente la significación óptica de lenguaje, del diálogo, trascendiendo el mero plano social. En efecto, el habla en cuanto diálogo revela fenomenológicamente la estructura en alteridad del hombre y, por ende, constitutiva de la realidad. El acto de dialogar es una recíproca revelación entre los dialogantes, manifestación de su originaria apertura ontológica y de su estructura personal como alteridad.

"En tanto somos en cuanto dialogamos"⁶. La razón es órgano de libertad y de verdad cuando es "razón dialógica", no cuando es "razón pura", decía Peter Wust. En efecto, toda inquisición verdadera es un diálogo. Con los hombres, con las cosas o con Dios. La raíz está en la constitutiva "discursividad" (temporalidad) del hombre. El principio dialógico nos lleva a descubrir que en el ser la alteridad está inscrita como estructura y el diálogo como acto.

Aunque el método dialógico está en íntima conexión con la dialéctica, Buber lo propone como superación de la misma. Y es que para él la realidad no consta de elementos contradictorios (dialéctica), sino complementarios y estrechamente vinculados en una unidad más profunda, que se alcanza gracias a la

⁴ M. BUBER, *Das dialogische Prinzip*. L. Shneider, Heidelberg 1965. Comprende estos escritos: *Ich und Du* (7-136), *Zwiesprache* (139-196), *Die Frage an den Einzelnen* (199-267), *Elemente des Zwischenmenschlichen* (271-298) y *Nachwort zu den Schriften über das dialogische Prinzip* (301-320), redactado éste en 1957.

⁵ Ya San Agustín había comprendido que todos los problemas humanos deben abordarse desde el hombre. La filosofía moderna ha subrayado incesantemente que el hombre es para nosotros el necesario punto de partida y de referencia.

⁶ Este es el principio de su pensamiento dialógico, en el mismo sentido que el "cógito, ergo sum" lo es del cartesiano. El principio dialógico se expresa en tres categorías básicas: *zwischen*, *Begegnung* y *Beziehung* (entre, encuentro, relación).

tensión dialógica. Algo muy próximo al método analéctico, que parte de la condición analógico-jerárquica de los seres, propuesto también como superación de la dialéctica⁷. En todo caso tenemos siempre una unidad relacional, que es "vinculación relacional" a nivel de estructura y "sistema de impulsos dinámicos" a nivel de función⁸. De ahí que Buber presente *Una antología relacional*: "En el principio era la relación"⁹. En efecto, una fenomenología del "entre" (*zwischen*) revela una ontología de la relación (*Beziehung*). El lenguaje nos lo muestra: "Las palabras fundamentales no se dan por unidades, sino por pares...; las palabras fundamentales no significan cosas, sino relaciones"¹⁰. Buber ha sido —con Amor Ruibal, entre otros— uno de los autores que más han contribuido a la revalorización de la categoría óntica "relación", confiriéndole densidad entitativa (no ya mero accidente). Es más, en Buber asistimos a una decidida elaboración de una ontología basada en la relación, no en la causalidad. La realidad es constitutivamente relacional¹¹.

A partir de la relación realiza Buber un ingente esfuerzo de reestructuración sistemática de lo real¹². Existen tres grandes niveles de realidad:

- Previda: "De la piedra a la estrella".
- Vida: Incapaz de trascenderse "de sí, en sí y por sí".
- Espíritu: Único capaz de tal trascendencia.

La esfera del Espíritu es estudiada cuidadosamente. El análisis descubre dos vertientes en mutua e incesante génesis dialéctica:

- a) Mismidad (tensión de interioridad) y
- b) respectividad (ex-sistencias constitutivas).

Dentro de la vertiente "respectividad", una dicotomía fundamental:

1. Yo-Ello (*Ich-Es*), mundo objetivo, técnico, utilitario, similar a la "existencia inauténtica";

⁷ Cfr. A. LÓPEZ QUINTAS, *Metodología de lo suprasensible*. Editora Nacional, Madrid 1963. Buber se dirige directamente contra la "soledad" del idealismo.

⁸ Expresándome en términos de filosofía estructural. Cfr. por ejemplo, J. CRUZ CRUZ, *Filosofía de la estructura*. Ed. de la Universidad de Navarra, Pamplona 1967.

⁹ "Im Anfang ist die Beziehung". En la obra breve, pero fundamental *Ich und Du*, en *Das dialogische Prinzip*, ed. cit., 22.

¹⁰ "Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung. Die Haltung des Menschen ist zwiefältig nach der Zwiefalt der Grundworte, die er sprechen kann. Die Grundworte sind nicht Einzelworte, sondern Wortpaare. Das eine Grundwort ist das Wortpaare Ich-Du. Das andere Grundwort ist das Wortpaare Ich-Es; wobei, ohne Aenderung des Grundwortes, für Es auch eins der Worte Er und Sie eintreten kann" (*Ich und Du*, ed. cit. 3).

¹¹ Buber establece un antagonismo causalidad-relación. Significa el mundo de la necesidad-continuidad-sucesión frente al de la originalidad-libertad-creación, el espacio frente al tiempo. A. BABOLIN ha escrito un trabajo con este epígrafe: *La relazione come l'apriori dell'essere in Martin Buber*, en "Studia Patavina", 1964, 415-452.

¹² Esta sistematización que presento es mía como tal.

2. Yo-Tú (*Ich-Du*), mundo personal, comunión de cosas, personas y divinidad.

Por tanto, dentro de la dicotomía Yo-Tú es preciso distinguir un triple nivel de respectividad constitutiva humana, en sentido jerárquico, pero en estrecha interconexión y co-relación:

- Tú-mundo (diálogo con la Previda y la Vida = arte);
- Tú-hombre (diálogo con el reino del Espíritu = amor); y
- Tú-Absoluto (diálogo "fundante" con la divinidad = religión).

Buber cuida destacar cómo esos diversos momentos del espíritu humano, tomados unilateralmente, han dado lugar a las desviaciones del pensamiento contemporáneo: subjetivismo e individualismo (Sartre), "mundanismo" (Heidegger), colectivismo marxista...¹³ La crítica buberiana incide siempre sobre su postura unilateral, al no desarrollar más que uno de los aspectos humanos, con la consiguiente desorbitación. Actualmente nos encontramos en plena expansión de la dimensión "Tú-hombre", con el desarrollo de un humanismo de corte personalista y de matiz social. ¿Es suficiente? Para Martín Buber no. Pocos han contribuido tanto como el pensador judío al estudio de esta dimensión humana. Pero mientras la relación "Tú-Absoluto" no se realice, el ser humano queda incompleto y precisamente por su base. El auténtico proceso de personalización incluye el desarrollo de la triple relación constitutiva, convirtiendo lo esencial en existencial.

EL "YO-DADO" Y EL "TÚ-ABSOLUTO".

En última instancia, la novedad del pensamiento de M. Buber radica en su decidida reivindicación del ser captado en la experiencia de la persona abierta, a desvelar en su estructura óptica originaria como relación constitutiva —tensión religiosa— respecto de un Tú-Absoluto. La ontología del ser es ontología de la relación, que halla su desarrollo existencial en una antropología de la alteridad personal que, a su vez, se apoya en su relación "fundante" al Tú-Absoluto.

Para llegar a esta conclusión le basta a Buber partir de un análisis fenomenológico integral. El yo humano es siempre un "yo-dado", transido de temporalidad, en proceso constante de autorrealización, que postula un Tú constitutivo y absoluto. En efecto, la condición humana se revela en relación "fundante" (religación ontológica). A esta posición —y mediante análisis equivalentes— había llegado ya San Agustín y llegan otros pensadores cristianos como Zubiri, Ebner o Guardini¹⁴.

¹³ Cfr. *¿Qué es el hombre?*, ed. cit., passim.

¹⁴ San Agustín con su "Memoria Dei". Zubiri en su famoso artículo "En torno al problema de Dios": *Revista de Occidente*, 1935. Incluido en la obra *Naturaleza, Historia, Dios*. Editora Nacional, 5.ª, Madrid 1963, 361-397. Para

LO HUMANO COMO ALTERIDAD DINÁMICA.

"El pan del cielo de la plenitud humana sólo le llega al hombre si se lo dan unos hombres a otros"¹⁵. El hacerse del hombre depende también de los otros: "Podremos acercarnos a la respuesta de la pregunta "¿qué es el hombre?", si acertamos a comprenderlo como el ser en cuya dialógica, en cuyo estar-dos-en-recíproca-presencia se realiza y se reconoce cada vez en el encuentro del "uno" con el "otro"¹⁶. Es la afirmación de que la esfera del "entre" es la protocategoría de la realización humana.

Efectivamente, el hecho básico de la existencia humana es "el-hombre-con-el-hombre", aun cuando la clave última nos la dé la dimensión "Tú-Absoluto". El filo agudo en el que el yo y el tú se encuentran se halla en el ámbito de la alteridad existencial, expresión y realización de la óptica estructural humana.

El misterio del ser personal viene desvelado en esta dualidad dinámica. Según una leyenda jasídica —no olvidemos la estrecha vinculación de Buber al jasidismo— Dios, al formar al hombre, no dijo que era bueno, porque el hombre había sido creado como un sistema abierto, concebido para que creciera y se desarrollara; y, por tanto, no estaba acabado, como el resto de la creación¹⁷. Y Buber puntualiza: el ser personal adquiere peso de auténtica realización al distendirse en la intimidad del diálogo.

La fuerza del ser hombre se experimenta, sobre todo, en el plano donde surge la experiencia del amor, porque los seres se potencian en niveles superiores de encuentro. De este modo se comprende cómo para Buber, el inmanentismo y el nihilismo modernos son dos formas de asfixia intelectual, provocadas por la incapacidad del hombre actual para abrirse al diálogo en amor¹⁸. Es la revelación de que todo amor está basado en el conocimiento del otro, a la vez que el conocimiento del otro se basa en la experiencia compartida.

Pero Martín Buber reclama con insistencia que la relación de alteridad ha de ser integral: en su triple dimensión de "Tú-mundo", "Tú-hombre" y "Tú-Absoluto". Esta última dimensión es la clave del arco por ser fundante y plenitud. Es cierto, la fe en sí mismo es una vanidad vacía sin la fe en el tú. Pero "el verdadero tú del yo es Dios". Dicho con frases bellas y precisas de Ferdinand Ebner: "La relación del yo en el hombre a su tú en Dios es, a su vez, la base espiritual de su relación al tú en el hombre. Sólo el que ha encontrado en Dios

Wust y Ebner cfr. A. LÓPEZ QUINTAS, *Pensadores cristianos contemporáneos*. La Editorial Católica, Madrid 1968. Un estudio detallado sobre este punto es el de A. BABOLIN, "L'Assoluto nella fenomenologia esistenziale di M. Buber": *Studia Pataviana*, 1965, 445-478.

¹⁵ Citado por E. RIVERA DE VENTOSA, loc. cit., 10.

¹⁶ *¿Qué es el hombre?*, ed. cit., 150-151. En la conclusión del libro.

¹⁷ Citada por E. FROMM, *Y seréis como dioses*. Paidós, Buenos Aires 1967, 158.

¹⁸ *¿Qué es el hombre?*, ed. cit., 75-86 y 103-114.

su verdadero tú, halla el camino recto que lleva al tú en el hombre. Su "relación con Dios" es la que hace posible una relación verdaderamente espiritual con el hombre; y, viceversa, en su relación con el hombre puede comprobar la autenticidad de su relación con Dios"¹⁹.

Según Buber, las tres relaciones constituyentes del hombre se funden en unidad dinámica para configurar el reino del "Eterno-Tú", el mundo teofanía de Dios, similar al "medio divino" teilhardiano.

ETICA, SOCIEDAD, HISTORIA.

Martín Buber se opone enérgicamente a la escisión moral-religión. Toda su obra es un esfuerzo por vincularlas. Su jasidismo le lleva también a superar la dicotomía sagrado-profano. Todo es bueno. Todo es alegría y optimismo. No hay lugar para el ascetismo. Todo consiste en la expansión integral del propio ser siguiendo las *geistige Wesenheiten*²⁰, normas de moralidad que actúan como ideales humanos y radican en el "Eterno-Tú". Para valorar debidamente esta ideología buberiana es preciso tener en cuenta la unidad dinámica de su "medio divino". También Teilhard de Chardin tiende a esta postura, por apoyarse en bases sólo aparentemente diversas. De ahí que ambos destaquen más el dinamismo que la naturaleza divina y presten más atención a la cooperación con Dios que a su conocimiento.

En cuanto a su concepción de la Sociedad, Buber parte de la contraposición colectivismo-comunidad. El primero se caracteriza por la relación "Yo-Ello", utilitaria, funcional. En cambio la comunidad es resultado de la comunión humana integral. Buber pone de relieve la necesidad de superar, en las relaciones interhumanas, el nivel individual yo-tú para crear un nivel superior comunitario: "yo-nosotros", en el que la personalidad va a encontrar su pleno desarrollo en un clima de diálogo, intimidad y amor.

Finalmente, la Historia es vista por el filósofo judío desde su concepción mesiánica. Es decir, la historia como realización dinámica y progresiva del reino de Dios en el hombre. Pero Buber cuida destacar que se trata de un mesianismo profético (en el que importan el camino y el fin), no meramente apocalíptico (sólo importa el fin). También en estos puntos las coincidencias son sorprendentes con las directrices de los otros profetas de nuestro tiempo.

¹⁹ A. LÓPEZ QUINTAS, *Pensadores cristianos contemporáneos*. La Editorial Católica, Madrid 1968, 136-137.

²⁰ "Drei sind die Sphären, in denen sich die Welt der Beziehung baut. Die erste: das Leben mit der Natur, darin die Beziehung an der Schwelle der Sprache haftet. Die zweite: das Leben mit den Menschen, darin sie sprachgestaltig wird. Die dritte: das Leben mit den geistigen Wesenheiten, darin sie sprachlos, aber aprachzeugend ist" (*Ich und Du*, ed. cit., 103).

CONCLUSIÓN.

Buber persigue la captación del ser personal en su auténtico estatuto ontológico, abierto al ser y vertido al tú, alcanzado en el diálogo interpersonal y en el encuentro con el Tú religante. Y es en esta condición de alteridad en la que el hombre toma conciencia de su destino e invoca su salvación. La temporalidad consume todo intento de fijar su ser. Sólo del Tú-Absoluto le adviene la fundamentación originaria de su yo, de modo que sólo desde ese Tú misterioso puede realizar el hombre su aventura existencial.

Se le ha reprochado a M. Buber su excesivo antropocentrismo, así como su pretensión de elaborar una ontología de la relación²¹. Pero, en realidad, Buber es consecuente con su postura fenomenológica. Es inevitable que el hombre sea centro de referencia. Pero la clave última de su existencia radica en Dios. Y éste es el legado primordial que Martin Buber ofrece a nuestro tiempo. Que en su obra existen lagunas y deficiencias no hace falta decirlo. Pero aquí no he pretendido hacer más que su presentación.

P. JOSÉ RUBIO, O. S. A.

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA.

Una edición casi completa de las obras de M. Buber ha sido publicada en tres volúmenes por los editores Kösel y Lambert Schneider: MARTIN BUBER WERKE. I: *Schriften zur Philosophie*, München 1962; II: *Schriften zur Bibel*, München 1964; III: *Schriften zum Chassidismus*, München 1963. Los mismos editores han publicado en Heidelberg otra edición manual en varios tomos.

La bibliografía más exhaustiva, aunque incompleta, de los escritos de M. Buber ha sido compilada por M. CATANNE, *A Bibliography of Martin Buber's Works*. Mosad Bialik, Jerusalén 1961. Comprende una relación de toda la obra buberiana del período 1895-1957, con un total de 833 títulos. Otra bibliografía, ésta selecta, se debe a M. FREDMAN, *Martin Buber. The Life of Dialog*. Harper's Torchbooks, New York 1960. También incluye una selección de publicaciones sobre Buber. A continuación presento un elenco de sus escritos filosóficos.

1. *Das dialogische Prinzip*. Cfr. nota 4.
2. *Daniel. Gespräche von der Verwirklichung*. Insel-VI, Leipzig 1913.
3. *Das Problem des Menschen*. L. Schneider, Heidelberg 1948.
4. *Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie*. En *Schriften z. Philosophie*, München 1962.

²¹ Ambos le son hechos por E. RIVERA DE VENTOSA, loc. cit. Creo que no valora adecuadamente la posición fenomenológica de M. Buber. Otro, un tanto absurdo, le hace M. THEUNISSEN, "Bubers negative Ontologie des Zwischen": *Philosophisches Jahrbuch*, 1963-64, n. 71, 319-330.

5. *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*. Manesse VI, Zurich 1953.

6. *Bilder von Gut und Böse*. J. Hegner, Köln 1952.

7. *Reden über Erziehung*. L. Schneider, Heidelberg 1953.

8. *Pfade in Utopia*. L. Schneider, Heidelberg 1950.

9. *Zwischen Gesellschaft und Staat*. L. Schneider, Heidelberg 1952.

10. *Hinweise*. Manesse VI, Zurich 1953.

Por otra parte, las publicaciones sobre M. Buber van siendo muy numerosas. Ya he citado la obra de M. Friedman, que contiene una amplia selección. El mismo autor la amplió en la obra colectiva *Martin Buber*, Kohlhammer, Stuttgart 1963 (pp. 640-660). Aquí presentaré únicamente las publicaciones más importantes:

KOHN, H., *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit*. Hegner, Hellerau 1930, 411 p.

GOLDSTEIN, W., *Begegnung mit M. Buber*. Freund, Jerusalén 1943, 50 p.

GOLDSCHMIDT, H. L., *H. Cohen und M. Buber*. Migdal, Ginebra 1946, 96 p.

GOLDSTEIN, W., *Gottes Wittwer and Gottes Bote. Eine vergl. Betrachtung zw. Existentialismus und Dialogik, J.-P. Sartre und M. Buber*. Freund, Jerusalén 1948, 117 p.

PFEUETZE, P., *Martin Buber: philosopher of the personal*. Univ. of Georgia Press, Athens 1952, 145 p.

GOLDSTEIN, W., *Die Botschaft M. Buber*. Freund, Jerusalén 1953, 158 p.

FRIEDMAN, M. S., "M. Buber and christian thought": *The Review of Religion*, 1953, 31-43.

—, "M. Buber's theory of Knowledge": *Review of Metaphysics*, 1954, 264-280.

SBOROWITZ, A., *Beziehung und Bestimmung. Die Lehren von M. Buber u. K. G. Jung in ihren Verhältnis zueinander*. Gentner, Darmstadt 1956, 95 p.

COHEN, A. A., *Martin Buber, Bowes et Bowes*, Londres 1957, 110 p.

HERBERG, W., *Four existentialist theologians. A reader from the works of J. Maritain, N. Berdiaev, M. Buber and P. Tillich*. Doubleday, New York 1958, VIII-312 p.

ROTENSTREICH, N., "Quelques problèmes relatifs à la philosophie dialogique de Buber": *Iyyun*, 1958, 51-75.

—, *Between past and present. An essay on history*. Yale Univ. Press, New Haven 1958, XXIX-329 p.

BALTHASAR, U. H. von, *Eisamen Zwiesprache. Martin Buber u. d. Christentum*. Hegner, Köln-Olten 1958, 129 p.

VIRASORO, R., "Dios hombre y mundo en la filosofía de M. Buber": *Universidad*, 1958, 21-55.

HAMMERSTEIN, F., *Das Messias-problem bei M. Buber*. Kohlhammer, Stuttgart 1958, 119 p.

JUDGES, A. V., *The function of teaching* (T. S. Eliot, K. Mannheim, J. Maritain, M. Buber, S. Freud, W. James, W. Temple). Faber et Faber, Londres 1959, 172 p.

DIAMOND, M. L., *Martin Buber, Jewish existentialist*. Oxford Univ. Press, New York 1960, IX-240 p.

FRIEDMAN, M. S., *Martin Buber: The life of dialogue*. Univ. of Chicago Press, Chicago 1955, X-310 p.; Harper, New York 1960, VIII-312 p.

KOHN, H., *Martin Buber. Sein Werk u. seine Zeit*. Melzer, Köln 1961, 2.ª, 484 p.

- PFUETZE, P. E., *Self, society, existence. Human nature and dialogue in the thought of G. H. Mead and M. Buber*. Harper, New York 1961, 400 p.
- BROWN, J., *Kierkegaard, Heidegger, Buber and Barth. Subject and object in modern theology*. Collier P. F., New York 1962, 192 p.
- FABER, W., *Das dialogische Prinzip M. Bubers und das erzieherische Verhältnis*. Henn, Ratingen b. Düsseldorf 1962, 190 p.
- VARIOS, *Martin Buber* (edición dirigida por P. A. Shilpp y M. Friedman). Kohlhammer, Stuttgart 1963, XIV-660 p.
- LANG, B., *Martin Buber und das dialogische Leben*. Lang, Bern 1964, 64 p.
- BABOLIN, A., *Essere e alterità in Martin Buber*. Gregoriana, Padova 1965, 280 p.

Informe sobre la situación de los Estudios Eclesiásticos en Venezuela

Para encuadrar bien este estudio y considerarlo con mentalidad a nivel latinoamericano es preciso tener en cuenta que actualmente solo funcionan en toda Venezuela dos Seminarios Mayores con cursos de teología y filosofía, uno en Caracas y otro en San Cristóbal en el estado Táchira. Hay también un Seminario de vocaciones tardías en estado Miranda pero que envía diariamente sus alumnos al Seminario Interdiocesano de Caracas. En Barquisimeto, capital del estado Lara, funciona además un filosofado.

Por lo que se refiere a los religiosos, algunos mandan sus aspirantes al referido Seminario Interdiocesano. Los jesuitas tienen un Juniorado en Los Teques y de allí pasan a sus casas de formación en el extranjero para realizar los estudios filosófico-teológicos. Los Padres Salesianos, que tienen esparcidos por toda la geografía nacional una bien organizada red de colegios para las clases menos pudientes, disponen de un filosofado a pocos kilómetros de la capital con un total de cuarenta y cinco alumnos y son los únicos en Venezuela que, entre los religiosos, poseen casas de formación para estudios eclesiológicos. Terminados los cursos filosóficos mandan sus aspirantes a alguna de las numerosas casas de formación o Universidades que regentan en Norteamérica o en Europa para terminar sus estudios.

La primera impresión que se recibe al ponerse en contacto con el medio estudiantil eclesiológico, es que no está aún perfectamente estructurado. Actualmente se realizan experiencias en todas direcciones para adaptarse lo mejor posible a las nuevas exigencias del apostolado moderno sin encontrar un punto de apoyo seguro en torno al cual hacer girar la vasta empresa de la formación intelectual del sacerdote. Los intentos resultan provisionales ante la necesidad de una renovación a un nivel más amplio. Hasta el momento la necesidad de actualización de los estudios, particularmente en los Seminarios, es patente.

El Seminario Interdiocesano de Caracas cuenta con treinta y seis filósofos y cincuenta teólogos, de los que habría que descontar un reducido número de aspirantes religiosos. Los filósofos estudian en la Universidad Católica "Andrés Bello", que dirigen los jesuitas en Caracas y cuya facultad de filosofía nació, según fuentes fidedignas, gracias, sobre todo, a las presiones de los más directamente interesados

en la formación de los seminaristas. Las influencias de la Universidad en los aspirantes al sacerdocio no es plenamente satisfactoria, no sólo desde un punto de vista ambiental, sino, sobre todo, por la distribución de las materias. En opinión de algunos, los alumnos no llegan a ver qué utilidad pueden tener en la carrera sacerdotal una serie de asignaturas que allí se tratan sin apenas ninguna relación con los estudios teológicos. Los alumnos son conscientes de una separación entre su preocupación por prepararse al sacerdocio y sus estudios filosóficos. En una palabra, la articulación que se desea entre filosofía y teología (*Optatam totius* n. 14) no se consigue actualmente.

En un plano distinto está el filosofado de los Salesianos, tal vez demasiado integrado en el conjunto de su formación. El aislamiento a que somos aficionados los religiosos durante los años de formación es un factor digno de tenerse en cuenta cuando se trata de enjuiciar la estructura e influencia de la formación intelectual. Los cuatro años de filosofía, o mejor, humanidades, hay que saberlos interpretar rectamente. Los dos primeros son 4.º y 5.º de "Liceo", en el que salpican algunas nociones de filosofía para que los alumnos vayan tomando gusto por las clásicas abstracciones de nuestra filosofía tradicional. Los dos últimos, en cambio, están ya plenamente dedicados a la más pura filosofía. Como se ve, en la distribución general de los cursos permanecen inmovibles las ideas tradicionales de sus mayores. No obstante esto, en los superiores está vivo el deseo de modificar lo antes posible los estudios filosóficos, pero, como es común en las Ordenes y Congregaciones religiosas, han de pasar varios años para que se nivelen las mentalidades y se pueda actuar con cierta seguridad de no recibir excesivas críticas. En los alumnos, los síntomas más importantes de una cierta inquietud se expresan: a) en la dificultad de asimilar y aceptar ciertos temas filosóficos; b) en el deseo de una mayor investigación y estudio personal; c) en una fuerte reacción frente al latín y el griego. La unidad entre filosofía y teología se mantiene en el aire como un deseo del Concilio que resultó agradable enunciar a los Padres conciliares pero que no tiene más efectividad que el deseo de realizarla; habría sido demasiado brusco, piensan algunos, abogar por una integración entre filosofía y teología, porque hubiéramos quedado igual.

El signo común de la incipiente renovación de los estudios eclesiásticos en Venezuela es el método de trabajo. Trabajo personal, trabajo en equipos, estudios especiales durante el año, cursos particulares sobre distintos temas, empleo de numerosos libros sin ceñirse a textos determinados, etc., todo ello es contribución de un profesorado joven que se ha formado en su totalidad en las Universidades europeas.

No existen en Venezuela normas jurídicas emanadas de la Jerarquía que regulen de algún modo la adaptación de los estudios de acuerdo con las normas del Concilio. La adaptación, sin embargo, en el Seminario Interdiocesano de Caracas y proporcionalmente en el provincial de San Cristóbal, se ha ido reali-

zando promovida sobre todo por iniciativa de los profesores y también, en gran parte, gracias a las sugerencias de los mismos seminaristas que "participan activamente"..., "por medio de sus equipos delegados", con el personal directivo "en todos los aspectos de la vida interna del Seminario" (Seminario Mayor Interdiocesano de Caracas. Prospecto 1967-68, p. 5).

Los teólogos cursan sus estudios en el recinto del Seminario, que por el momento no está reconocido como facultad, a pesar de la labor que se está realizando para conseguirlo. El horario, método de trabajo, planes de estudio, cursos especiales, etc., es semejante al de las Universidades de la nación. Estudios por la mañana y clases por la tarde de 4 a 8; el desarrollo de las materias será basado en las explicaciones de los profesores, que no se ciñen a un texto concreto, hasta el punto de que los alumnos no disponen de un texto "oficial". Toda la labor del alumno se centra en los trabajos sobre distintos puntos que han de presentar periódicamente en relación con los temas desarrollados por el profesor en clase. La materia presentada en los exámenes parciales no debe ya presentarse en los finales.

Durante todo el año deben asistir a los cursos especiales (este año sobre Sociología, Periodismo y Oratoria), dirigidos por especialistas en los distintos temas y sobre ellos deberán presentar al final un estudio que manifieste de algún modo el resultado del trabajo en equipos. Sus aficiones más comunes quedan enmarcadas en los temas propios de los estudios filosófico-teológicos.

Tuve ocasión de cambiar impresiones con los mismos seminaristas, en especial los de 2.º, 3.º y 4.º de teología. Los autores que más les suenan son: Alfred, Wikenhauser, Josef Schmid, Oscar Cullman, Dupant y Feuillet en Sagrada Escritura. En Teología Dogmática: Schmaus, Paul Fainel, Karl Adam y Karl Rahner. En Teología Moral: Häring, Royo Marín, Arregui-Zalba y Audes para el matrimonio (*Le Mystere Chretien: Le Mariage*). En Historia Eclesiástica utilizan sobre todo la *Nueva Historia de la Iglesia* dirigida por los profesores L. G. Rogier (Nimega), R. Aubert (Lovaina) y D. Knowles (Cambridge). En Teología pastoral emplean estudios particulares realizados por diversos autores recientemente en Venezuela; últimamente los trabajos sobre vocaciones de Federico Aunesin, Egidio Vigario y Alberto Gruson.

Las posibilidades de trabajos son más bien pobres pero relativamente bien organizadas. Disponen ampliamente y con facilidad de una mediana biblioteca que intentan actualizar poco a poco y de una serie de revistas; entre las cuales están: AAS, Catequética, Concilium, Cristo al Mundo, Croissance de Jeunes Nations, Ecclesia, Estudios Bíblicos, Etudes, Incunable, Informations Catholiques Internationales, Liturgia, Lumen, Maison-Dieu, Nouvelle Revue Theologique, Paroisse et Liturgie, Pentecostés, Pensamiento, Revista Española de Teología, Revue Biblique, Sal Terrae, Science et Avenir, Science et Vie, Selecciones de Teología, Semi-

narios, Seminarium, Sic, Supplément de la Vie Spirituelle, Vie Spirituelle, Vocations Sacerdotales et Religieuses, etc.

Tal vez el mayor problema sea la pastoral. Hasta el presente ningún año se ha realizado el curso que pide la Santa Sede se tenga al finalizar los cuatro años de teología. No disponen por el momento de ningún especialista en estos temas. Ésta laguna se trata de subsanar con la participación voluntaria de la mayoría de los aspirantes en las distintas obras apostólicas, aunque la falta de una adecuada y experimentada dirección haga infructuosas muchas experiencias que se llevan a cabo con gran acierto. No dudo en afirmar que este déficit en la formación pastoral es uno de los factores que está influyendo indirectamente en la escasez de vocaciones en Venezuela. La labor del día de mañana se presenta a todo aspirante al sacerdocio con una claridad e influencia determinantes en la actual formación. El incipiente sacerdote se está viendo a cada instante ejerciendo su apostolado en un ambiente, con unos métodos y una mentalidad que, hoy por hoy, no son, en el mejor de los casos, un incentivo.

Para sintetizar diremos que los estudios teológicos en los Seminarios se intentan renovar con vistas a:

- Una mayor actualización de las distintas materias, a nivel del profesorado, dentro del plan general de la enseñanza tradicional.
- Una selección del profesorado con la intención de conseguir la Facultad.
- Una estructuración general, que se ve por el momento irrealizable y sobrepasa las posibilidades de un determinado territorio, aunque se espera con interés.

P. CARLOS GONZÁLEZ, O. S. A

...recuerde el alma dormida

de la memoria y del dolor

que se despierta en el silencio

de la noche y del olvido

de la vida y del destino

de la muerte y del amor

de la esperanza y del dolor

de la fe y del desamor

de la luz y del dolor

de la vida y del dolor

de la muerte y del dolor

de la vida y del dolor

de la muerte y del dolor

de la vida y del dolor

de la muerte y del dolor

de la vida y del dolor

de la muerte y del dolor

de la vida y del dolor

de la muerte y del dolor

de la vida y del dolor

de la muerte y del dolor

de la vida y del dolor

de la muerte y del dolor

de la vida y del dolor

de la muerte y del dolor

de la vida y del dolor

de la muerte y del dolor

de la vida y del dolor

de la muerte y del dolor

de la vida y del dolor

de la muerte y del dolor

de la vida y del dolor

de la muerte y del dolor

de la vida y del dolor

de la muerte y del dolor

de la vida y del dolor

de la muerte y del dolor

de la vida y del dolor

de la muerte y del dolor

de la vida y del dolor

de la muerte y del dolor

de la vida y del dolor

de la muerte y del dolor

de la vida y del dolor

de la muerte y del dolor

de la vida y del dolor

de la muerte y del dolor

de la vida y del dolor

IN MEMORIAN

M. Luther King

I

Una savia frutal va llegando lentamente
del canto de su vida, con luz que nos descubre
toda la angustia que en las cenizas deja el fuego.

Pesan ya como plomo las pancartas
donde el hombre al desnudo se enfrenta con el odio
por un instante dueño de la muerte que alcance.

Y pesa el corazón, desbordado de tristeza,
como un madero verde que se echara al naufragio
de gritos sin respuesta, de anhelos destruídos,

porque el muerto que anima el fulgor de la esperanza
viaja lejos, por largos caminos de silencio
en su humilde carreta de tablas doloridas,

recogiendo con mano de niño las estrellas
que auyentaron ciudades divididas y sucias
y el desamor que crece en esta tierra de nadie,

mientras sus labios guardan con temblor para siempre
la paz tan imposible de ganarse aquí abajo
donde una tumba tiene la victoria segura.

II

Pero aquí están hundidos mientras tanto los hombres
que impotentes encarnan la soledad más honda
en los ghettos que invaden las redes de la niebla.

Tanto silencio se hace sonoro oscuramente
con aleteo como de pájaros heridos
en la espesura ciega de un bosque sin salida.

Es un mar que en la noche sin reclamo se arrastra
hacia las playas frías donde echar su cansancio,
las espumas ardientes de su oleaje inútil.

Es una voz errante que puede descubrirnos
el dolor que se esconde bajo las fuentes tristes
y aprisiona la carne que sufre sus condenas.

Andar es el destino y entretanto cedemos
apurarlo hasta el fin con una lenta amargura
para que el fruto tenga el sabor de nuestra sangre.

En nosotros se afirma la esperanza del mundo,
la que lucha y se abate y otra vez se levanta
a sembrar por la vida la memoria de Dios.

ANDRÉS GONZÁLEZ NIÑO
1968.

LIBROS

Ciencias Escriturísticas

DE AMBROGIO, C., *Il Vangelo di San Giovanni*: I, Edit. Società Editrice Internazionale, Torino 1966, 24,5 × 17,5, 312 p.

Se trata de una obra extensa de divulgación, comentando el texto del cuarto evangelio (del capítulo 1 al 12 inclusive), que usa una forma nueva, a veces anecdótica y entretenida, para hacer accesible al lector moderno el contenido de los libros bíblicos. Siguiendo la estructuración propuesta por C. H. Dodd, consagra algunas páginas introductorias a la persona del evangelista para pasar inmediatamente a comentar capítulo por capítulo y versillo o perícopa. En ocasiones merecen ser destacadas sus digresiones sobre temas de capital importancia, v. gr., el Espíritu Santo Paráclito (pp. 196-204). La presentación de la obra es pulcra: impresión nítida y correcta disposición que dan fe del buen gusto de la Editorial S. E. I.—C. MATEOS.

Vocabulario Bíblico, Edit. Marova, Madrid 1968, 27 × 19, 370 p.

El Vocabulario Bíblico que ofrece a los lectores de lengua española la Editorial Marova, bajo la dirección de José María González Ruiz, contiene diversos trabajos de treinta y siete investigadores bíblicos —especialmente suizos y franceses— rigurosamente técnicos, entre los que figuran los nombres de O. Cullmann, P. Bonnard, M. Carrez, J. L. Leuba, etc. La Editorial Marova abre con él su "Bibliotheca Oecumenica", colección científica y eminentemente pastoral. Los editores españoles han creído oportuno añadir en ocasiones al texto original algunas breves notas para el lector católico de nuestro país, sobre todo en aquellos casos en que hay alguna divergencia de pensamiento entre la exégesis protestante y la católica. Aunque, salvo raras excepciones, carezca de anotaciones bibliográficas, los colaboradores se han esforzado por presentar un trabajo exegético y teológico profundo. De ahí que su director, J.-J. von Allmen, nos afirme —con mucha razón, por cierto— que "el presente Vocabulario Bíblico puede ser considerado como un manual popular de teología bíblica cuyas principales ideas están clasificadas por orden alfabético".—C. MATEOS.

AUZOU, G., *La danse devant l'arche. Etude du livre de Samuel*, Edit. L'Orante, Paris 1968, 19 × 14, 422 p.

Con un lenguaje elegante y fluido Auzou nos presenta en esta obra un estudio de la persona de David y sus gestas gloriosas, principalmente narradas en los libros de Samuel. Es un eslabón más dentro de esa cadena de comentarios a los libros del Viejo Testamento que G. Auzou, con su especial forma de comentar y anotar los textos bíblicos, brinda a los amantes de la lectura de las páginas de la Biblia. El libro está dividido en cinco partes o capítulos, conforme a las diversas etapas históricas: el arca a la deriva, la elección del rey, David en sus años de aventura, días de gloria de David en su reinado, David en sus años de vejez. Sin pretender hacer una obra científica —el autor invita a los especialistas a consultar los principales comentarios a los libros de Samuel— nos ofrece una información profunda del contenido doctrinal e histórico del texto bíblico y nos invita a cantar y danzar, como David, ante Yahweh, Dios del pueblo escogido.—C. MATEOS.

ROBINSON, J.-M. - FUCHS, E., *La nuova ermeneutica*. Traducción al italiano de Giovanni Torti, Edit. Paideia, Brescia 1967, 21 × 15, 142 p.

Esta pequeña obra contiene dos notables artículos sobre el carácter interdisciplinar de la Hermenéutica, dada la nueva impostación que se está dando a esta parte científica de la Introducción general a la Sagrada Escritura, sobre todo a partir de K. Barth, Heidegger, Bultmann... En primer lugar recoge el artículo de J. M. ROBINSON titulado *La Hermenéutica desde Karl Barth hasta nuestros días*, publicado originariamente en el vol. II de "Neuland in der Theologie", Zurich 1965. En segundo lugar, recoge el artículo de Ernst Fuchs titulado *el Nuevo Testamento y el problema hermenéutico*, publicado en "Zeitschrift für Theologie und Kirche", vol. 58, 1961, pp. 198-222. En el conjunto de estos dos artículos se quiere presentar al público —italiano, sobre todo— el aspecto más característico e importante de la teología protestante contemporánea, particularmente entre los teólogos de Alemania.—C. MATEOS.

STEVE, J. M., *Por los caminos de la Biblia*. Traducción española de María Dolores Raich Ullán, Edit. Juventud, Barcelona 1967, 24 × 19, 244 p.

La presente obra tiene por objeto despertar la curiosidad y la simpatía del lector por el mundo bíblico e inducirle al estudio y lectura de la Palabra de Dios. Es una obra conjunta de 132 imágenes fotográficas —nítidas y amplias, a veces del tamaño de la obra— y de textos bíblicos entresacados de los libros paleotestamentarios. Siguiendo el lema de San Jerónimo "comprende mejor la Sagrada Escritura el que ha visto Judea con sus propios ojos y contemplado las ruinas de sus antiguas ciudades", el autor quiere aclarar con las imágenes los textos bíblicos confrontados. Una manera de comprender mejor la Biblia es comprobar la coincidencia de ésta con la arqueología. Un cuadro histórico esquemático permite al lector reconstruir la historia de Palestina desde sus más remotos orígenes hasta los comienzos de la era cristiana. Precioso libro, cuya lectura se hace amena y entretenida, que al mismo tiempo deja constancia del desarrollo de los estudios bíblicos en España, sobre todo en el aspecto histórico-arqueológico.—C. MATEOS.

CULLMANN, O., *Cristo y el tiempo*. Versión al español por Juan Estruch, Edit. Estela, Barcelona 1968, 21,5 × 15, 238 p.

La presente obra del célebre profesor Oscar Cullmann, traducción directa de la segunda edición francesa *Le Christ et le Temps* (1948), no necesita especial presentación entre nuestros lectores, por ser ya demasiado conocida. En ella trata de determinar el punto central y específico del mensaje cristiano, aquello por lo que éste se distingue de todos los demás. Y en su opinión, esto está determinado por el carácter temporal de la salud, ya que las relaciones de Dios con el mundo se desarrollan según una historia continuada, que tiene su principio, su medio y su fin. La revelación cristiana es inseparable del tiempo, puesto que Cristo es el centro de esa revelación, que no es otra cosa que la historia de la salvación. En la sistematización del contenido de su obra, centrada en su mayor parte en el mensaje y escritos neotestamentarios, no accede fácilmente a los postulados de una crítica desmitizadora (Bultmann), enraizada en ideas filosóficas preconcebidas, ni a las pretensiones "descatologizadoras" de Schweitzer y su escuela. En la exposición se coloca en una línea de teología bíblica pura. De ahí que su obra, excepto en algunos puntos (rechazar la idea de auténtica sucesión apostólica, rechazar la visión católica de la Misa como representación del sacrificio del Calvario en forma sacramental...) tenga aspectos y valores realmente positivos para el teólogo católico. Tiene bellas páginas sobre la original concepción de la moral cristiana, que encauza todas las cosas dentro del marco de la voluntad de Dios, a la luz de Cristo. Y sobre todo, como nota más importante, el cristocentrismo de la historia de la salvación, que recorre y empapa todas sus páginas. La editorial Estela ha tenido un gran acierto al ofrecernos en nuestro idioma esta precioso

sa obra de Cullmann; es un eslabón más dentro de esa cadena de importantes obras ofrecidas en la colección "Theologia".—C. MATEOS.

HAULOTTE, E., *Symbolique du vêtement selon la Bible*, Edit. Aubier, Lyon 1966, 22,5 × 14, 352 p.

La manera de vestir ha sido y es una de las grandes preocupaciones de la humanidad. A veces la vestimenta es algo así como una institución: en la historia de los pueblos una forma de vestido, una vez aceptada —durante un período suficiente de espacio y de tiempo— no muere fácilmente y pasa a expresar algo más profundo que una fantasía artificial. Ella determina, incluso, el nivel cultural y económico de una comunidad étnica. En la Biblia hay diferentes niveles en la valorización del vestido; pero se da una cierta perspectiva que parece unificarlos todos; el simbolismo del vestido. Expresión que refleja una cierta concepción religiosa del mundo y de la persona humana en sus relaciones con las cosas y con su Creador. Al estudiar este simbolismo del vestido en la Biblia, Edgar Haulotte divide la obra en tres partes. En la primera centra su estudio en la forma de vestir de los semitas, especialmente de los hebreos, concibiéndola como reflejo de la ordenación divina del mundo. En la segunda parte dirige su atención al estudio del vestido como signo de la persona y de su vocación a formar parte del pueblo de Dios (vestido protección e identidad; privación de vestido cautividad, esclavitud..., impiedad). En la tercera —la más extensa— propone la diferente valorización teológica del vestido, como símbolo de realidades espirituales: signo de la gloria divina comunicada a la humanidad en tres etapas diversas: creación, antigua alianza, nueva alianza en Jesucristo, cuya gloria es comunicada a los miembros de su Iglesia, el nuevo pueblo de Dios. Dentro de este último apartado tienen especial interés las páginas dedicadas a la fórmula paulina "revestirse de Cristo", el "velado" de la mujer en la asamblea litúrgica y "el vestido nupcial". Extensos índices bíblico y bibliográfico rematan esta obra, única en su género, donde la amplitud de conocimientos corre pareja al profundo contenido teológico que rezuman sus sentencias y conclusiones.—C. MATEOS.

ROMANIUK, C., *Il timore de Dio nella teologia di San Paolo*, Edit. Paideia, Brescia 1967, 24 × 16,5, 150 p.

El problema del temor de Dios en el Nuevo Testamento es uno de los temas a los cuales hasta ahora los exégetas han consagrado muy poca atención. De ahí el interés del autor en rellenar esta laguna, aunque sólo sea en parte, ya que su estudio se limita a los escritos paulinos. La obra está dividida en cinco capítulos, en los que analiza el pensamiento paulino sobre tema tan interesante, según las cinco etapas y escritos de la vida de Pablo: en los primeros escritos (cap. I), en las grandes cartas paulinas (cap. II), en las cartas escritas desde la prisión (cap. III), en las pastorales (cap. IV), en los discursos apostólicos de Pablo, recogidos por Lucas en los Hechos (cap. V). El significado cronológicamente primero del temor de Dios es el de custodia y sostén de la perseverancia, de la esperanza, de la paz. Posteriormente el temor de Dios está en relación directa con la conciencia apostólica de Pablo; la infidelidad a esta vocación será motivo de castigo. En general, el temor del Señor es un elemento dentro de la síntesis teológico-paulina en la que el amor de Dios y de los hombres constituye la idea central. Una abundante bibliografía e índices de autores y citas cierran con broche de oro el conjunto de la obra, primera en su género como obra de conjunto.—C. MATEOS.

GELIN, A., *Las ideas fundamentales del Antiguo Testamento*. Traducción española de Juan Estruch, Edit. Estela, Barcelona 1967, 16,5 × 12,5, 100 p.

Esta obra, que originariamente fue escrita en francés, constituye una especie de orientación sobre las experiencias, realidades religiosas e ideas teoló-

gicas, que jalonan las páginas del Antiguo Testamento. Dividida en tres capítulos, su autor presenta la idea monoteísta de Dios, expresada en fórmulas y doxologías, cuyo pensamiento esencial es la afirmación de un Dios único, espiritual, trascendente y cercano. Este Dios tiene un plan o designio sobre la humanidad, plan escondido hasta la plenitud de los tiempos, o sea, hasta Cristo, pero cuya realización y expresión ha sido manifestada en diversas etapas: promesa, alianza, reino, expectación mesiánica... En este designio de Dios hay un papel reservado al individuo dentro de la comunidad —individualismo religioso— con el que está íntimamente relacionado el problema de la retribución. Y de no menos interés es el tema del sentido del pecado, dado el carácter ético de la religión israelita. —C. MATEOS.

DUCHROW, U., *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*, Edit. Mohr, Tübingen 1965, 24 × 16, 284 p.

Este volumen lleva el número 5 de la Colección "Investigaciones Hermenéuticas para la teología". Téngase esto en cuenta para comprender en qué perspectivas se coloca aquí San Agustín.

El autor divide su libro en dos partes, consagradas al joven Agustín la primera, y al maduro Agustín la segunda. Nos complace mucho esa distinción, ya que aunque haya de entenderse con cierta amplitud, señala un defecto en el que casi siempre incurren los autores, dando el mismo valor a los escritos de Casiciaco y a los de Hipona. En ambas partes amplía también el autor los horizontes cuanto es posible, logrando de ese modo presentarnos un libro que llega más lejos de lo que su título anuncia. Así por ejemplo en la primera parte, nos ofrece tres capítulos, en los que nos ofrece una antropología elemental, una doctrina del aprender (escuchar), y una profunda relación entre la palabra, la nada, la historia y la comunicación. Del mismo modo, en la segunda parte, nos da, en cuatro capítulos una filosofía del lenguaje, una teoría de la palabra divina como signo, una relación entre el escuchar, el asentir y la gracia y finalmente una estructura de la ontología de Agustín a la luz del "escuchar". Este método tiene pues la indudable ventaja de colocar al lector ante perspectivas realmente agustinianas y universales, pero tiene la desventaja de ser excesivamente sumario y restringido. Nos ofrece una preciosa contribución, al presentarnos textos anteriores a Agustín, que dan sentido a la especulación agustiniana. Pero nos deja con frecuencia con la miel en la boca, ya que unos problemas tan amplios reclaman estudios más detenidos. Finalmente, nos ofrece unas citas bibliográficas ponderadas, pero que son quizá demasiado unilaterales y con frecuencia superficiales. Tenemos así un libro muy útil e interesante, pero sentimos la impresión de que Duchrow volverá sobre este mismo problema con algún otro libro de mayor profundidad. Así lo esperamos y deseamos. La Editorial Mohr, que ya nos ofreció en ese mismo año otro hermoso libro de Schindler sobre "Palabra y Analogía, en Agustín", merece toda nuestra admiración.—L. CILLERUELO.

SCHUNACK, G., *Das hermeneutische Problem des Todes. Im Horizont von Römer 5*, Edit. Mohr, Tübingen 1965, 23 × 16, 320 p.

Tenemos aquí una disertación teológica, presentada a la Universidad de Marburgo. Es una exposición hermenéutica y exegética de la muerte como estipendio del pecado. Los textos Rom. 1, 16ss y 3, 21 constituyen pues un continuo punto de referencia. Los términos Ley, Ego, Pecado y Muerte según la Epístola a los Romanos son analizados a conciencia. También se analiza el conjunto de problemas del sentido típico Adán-Cristo. En una triple y hermosa Introducción que ocupa las primeras cien páginas, nos ofrece el autor un estudio sobre la muerte en el Antiguo Testamento, otro sobre el origen bíblico de la resurrección de la carne, y otro sobre la teoría estoica de la muerte, además de un Prólogo sobre San Pablo. Tanto por el interés del tema, como por la extensa y firme erudición bibliográfica moderna, como finalmente por el juicio ponderado del autor se nos ofrece una hermosa contribución teológica a estos difíciles estudios pauli-

nos, que parecen van perdiendo fuerza ante el interés que cobran cada día los documentos de Qumram o San Juan. De todos modos esos misteriosos textos paulinos necesitan una explicación clara, no sólo desde sus propios puntos de vista, lo que se obtiene con el estudio exegético, sino también desde otros puntos de vista más amplios, desde una hermenéutica profunda y flexible. ¿Cuál es la esencia histórica, y cuál la esencia escatológica de la muerte según San Pablo? ¿Han cambiado el Evangelio y San Pablo el sentido de la muerte? La muerte de Cristo, que no puede compararse con la muerte de un héroe o de un santo, sino que es la muerte de Dios la muerte que nos lleva a un Dios trascendente, plantea el problema de la muerte a una luz que San Pablo ha querido poner de relieve. Esa muerte de Jesús se termina con una resurrección de la carne. Mohr presenta el volumen con el mayor gusto, como todos los de esta colección.—L. CILLERUELO.

Schriften der Bibel, Band I, Edit. Calver-Kösel, Stuttgart-München 1968, 22 × 14, 352 p.

Aquí nos presenta Calver los llamados "documentos de la Biblia" en una forma, que podemos llamar popular y sencilla, poniendo así al alcance de todo el mundo lo que podríamos llamar el problema crítico de la Biblia. La Biblia se continúa leyendo mucho, pero para muchos actúa cerrada con siete sellos. Teniendo pues en cuenta la actual investigación bíblica, se ofrecen los documentos en sus partes esenciales y según el tiempo de su aparición y según las partes de cada documento. Por ahora se nos ofrece sólo el primer volumen, que abarca la obra histórica del tiempo de los primeros reyes, la poesía en la Corte y en los Santuarios, los Profetas y finalmente la obra histórica realizada después de la caída de Judá. En las introducciones se ofrecen, no sólo la ayuda historia y crítica precisas, sino también la teórica y teológica. El texto alemán se acomoda a la Biblia de Zurich favorecido con títulos y marginales. Por su originalidad y por su modo de ir presentando las narraciones, este libro tiene valor, no sólo para los eruditos y lectores de la Biblia, sino también para los que la estudian a fondo y conocen sus problemas críticos e históricos. Se anuncia que el segundo volumen se ocupará de la literatura sapiencial y llegará a la segunda epístola de San Pedro, lo cual significa que se evitará la división en Nuevo y Antiguo Testamento, dejando a la historia una línea recta. De la obra se ha encargado Hans Schwager, teólogo de München.—L. CILLERUELO.

MORALDI, L. - LYONNET, E., *Introducción a la Biblia. Curso sistemático de estudios bíblicos*. Vol. IV: *Los evangelios*. Versión al español por Nicolás López Martínez, Edit. Mensajero, Bilbao 1967, 23 × 16, 770 p.

BALLARINI, T. - VIRGULIN, S. - LYONNET, *Introducción a la Biblia con antología exegética*. Vol. 2: *Cartas de la cautividad, Pastorales, Hebreos, Católicas, Apocalipsis*, Edit. Mensajero, Bilbao 1967, 23 × 16, 738 p.

Gran acierto ha tenido la Editorial El Mensajero del Corazón de Jesús al brindarnos en español esta preciosa Introducción a la Biblia, italiana, dirigida por escrituristas tan eminentes como Moraldi, Lyonnet, Virgulin, Ballarini... con la colaboración de diversos autores. Más que una simple Introducción es una obra perfecta en su género, en la que se desarrollan, además, diversos temas exegéticos de capital importancia.

En el volumen IV, especialmente dedicado a los evangelios canónicos, colaboran Leone Algesi, Giacomo Danesi, Luigi Moraldi, Pietro Rossano y Giovanni Saldarini. Tras un estudio breve del ambiente judaico en el que comienza a desarrollarse el primitivo cristianismo, P. Rossano se ocupa de la "prehistoria" de los evangelios. En el estudio desde sus diversas etapas desde la predicación de Jesús hasta su redacción tal como se nos ha transmitido, tiene entrada el método de la Historia de las formas, cuya exposición nos parece profunda y perfecta, aunque breve. Lástima que en la actual versión española no se haya añadido un breve apartado sobre el método de la Historia de la redacción. Siguiendo un esquema idéntico (estructura del evangelio, autor, fuentes utilizadas, aspectos

doctrinales y tiempo de composición), Leone Algesi estudia los tres evangelios sinópticos. Digna de notar, entre otras particularidades, la datación cronológica de los mismos: Marcos fue escrito poco antes del 70, Mateo arameo alrededor del 70, Mateo griego después de la guerra del 70, Lucas no parece que haya sido compuesto después del 70. Al estudiar el evangelio de San Juan, Giacomo Danesi, tratadas rápidamente las cuestiones introductorias en las que se pronuncia a favor del drama entre la luz y las tinieblas como elemento primero para estructurar el evangelio joánico, consagra numerosas páginas a los aspectos doctrinales (cristología, Iglesia, sacramentos, pneumatología, caridad...). Completan el volumen diversas disquisiciones exegéticas (prólogo del evangelio de San Juan, evangelio de la infancia, bautismo de Jesús, Nicodemo, oración sacerdotal, pasión...) que ponen de relieve el carácter científico del volumen.

En el volumen V/2 —notemos el cambio del subtítulo de dicho volumen— firman como colaboradores Teodorico Ballardini, Giacomo Danesi, Felice Montagnini, Bruno Ramazzotti y Tarsicio Stramare. En la exposición siguen poco más o menos el mismo método. Tras estudiar las cuestiones introductorias a los citados libros del Nuevo Testamento, tocan los principales puntos doctrinales de los mismos en los numerosos ensayos de exégesis. Con ello pretenden centrar la atención del lector sobre los puntos o ideas claves de cada carta o libro en cuestión. Nos parece oportuno destacar los temas Kenosis de Jesucristo (pp. 66-75), la vida de la Iglesia (pp. 255-274), Cristo pontífice del santuario celeste (pp. 365-378), la primera resurrección (pp. 703-710).

La obra en general es seria y sólida; su honradez científica y su fidelidad a las directrices y enseñanzas del magisterio eclesiástico no son obstáculo para exponer con precisión, y cierta simpatía a veces, algunas hipótesis y precisas sugerencias. Ambos volúmenes contienen una escogida y amplia bibliografía al principio de cada libro o tema a tratar, cerrando cada volumen con un magnífico índice de autores. Esta Introducción a la Biblia, extensa y segura información sobre los principales problemas, es una poderosa ayuda para los que cultivan los estudios bíblicos. La impresión es elegante y perfecta, cosa que facilita su lectura. Esperamos con interés la impresión del volumen que falta para abarcar el Nuevo Testamento completo.

Ciencias Teológico-Dogmáticas

GABORIAU, F. L., *Interview sur la mort avec K. Rahner*, Edit. P. Lethielleux, Paris 1967, 21 x 14, 128 p.

La reflexión teológica de Karl Rahner sobre la muerte está condicionada eminentemente por una filosofía. Una filosofía que generalmente es admitida por los cristianos, pero sin someterla a crítica alguna. Esta misma filosofía les separa a los cristianos de otros muchos hombres. La muerte —mal supremo— ha de ser convertida en un bien bienhechor. ¿Hace esto en realidad el cristiano? ¿Quién le dispensa de hacerlo? La filosofía, partiendo de lo real observable y del hombre concreto, nos hace ver la muerte como una destrucción, una desnaturación, la anulación de nuestra unidad sustancial. Esta es la tesis expuesta en varios capítulos: la muerte deducida o la muerte observada, la muerte tomada en serio, la muerte radical, la muerte y el cristiano. Pero esta muerte, para el cristiano ha de convertirse en un fogonazo luminoso, ya que el hombre sigue siendo el mismo aun después de esa destrucción innegable, el hombre se abre con la muerte a una luz nueva, cuyo contenido es necesario deducir de las fuentes de la revelación.—A. GARRIDO.

MARTELET, G., *Las ideas fundamentales del Vaticano II*, Edit. Herder, Barcelona 1968, 22 x 14, 268 p.

Entre tanta bibliografía conciliar, entre tanto comentario a los decretos de la sagrada Asamblea, nos llega ahora un libro que, aunque parece ser uno más, se sale de lo ordinario. La obra de Martelet cumple con su propósito inicial: una visión de conjunto de la tarea conciliar, una iniciación al espíritu del Concilio, un resumen doctrinal del Vaticano II induciendo a captar su más profundo sentido. El mismo autor nos lo dice en la introducción. No encontramos aquí ni el equivalente a una crónica, ni un trabajo científico sobre esta o aquella Constitución. El libro no ahorrará al estudioso ningún trabajo histórico, escriturario o canónico sobre el Concilio, labores propias del científico.

Las ideas fundamentales expuestas abarcan tres apartados perfectamente definidos: *renovación de las fuentes* (escritura, Padres, Colegialidad, Presencia del Espíritu Santo); *unión paradójica de los contrarios* (Dios-hombre, Iglesia "sancta simul et semper purificanda", Iglesia-sacramento, catolicidad-ecumenismo); *renovación espiritual de los signos* (libertad religiosa, amor al hombre y a su mundo, Cristo recapitulador). Termina el libro con un capítulo dedicado al estudio del "misterio de los cristianos", exponiendo con rasgos precisos la teología del laicado, su función en el misterio eclesial y las relaciones sacerdocio-laicado dentro del Pueblo de Dios.

En resumen: un libro donde las ideas maestras, la fuerza del misterio y su grandeza espiritual sobresalen por encima de la estructuración. Escrito con claridad meridiana, puntuando lo esencial y desentendiéndose de cuestiones marginales, no dudamos en recomendarlo principalmente a los clérigos y al cristiano medio un poco preparado religiosamente.—A. GARRIDO.

GONZÁLEZ RUIZ, J. M., *Crear es comprometerse*, Edit. Fontanella, Barcelona 1968, 18 x 13, 137 p.

La fe compromete al hombre. En estas breves páginas González Ruiz quiere reflexionar en voz alta sobre las consecuencias de la fe evangélica, consecuencias drásticas dentro del orden social. La pregunta del Señor en la Biblia ¿dónde está tu hermano? sigue resonando en nuestra generación y con una urgencia más viva quizás que en cualquier otra etapa de la historia. El autor se mantiene firme en las ideas claves expuestas en otras publicaciones. La fe no puede ser una pregunta del hombre a Dios, sino al contrario es una pregunta que Dios le hace al hombre. De cómo sea la respuesta del hombre a este interrogante divino habrá que deducir la clase de fe del cristiano, de ese hombre que se profesa "evangélico". Hace ver cómo los textos conciliares, nacidos al calor de la revelación, denuncian con claridad meridiana las lacras y esclavitudes a que se ve sometido el hombre de hoy en algunas estructuras socio-económicas. Y esto como exigencia primaria de una mística evangélica sobre la redención total del hombre. Denunciar estas lacras, con el máximo respeto y con la máxima eficacia, será un deber de conciencia del cristiano de hoy. Llevar la teología y el evangelio a la vida ha de ser la labor del seguidor de Cristo. La fe implica hacerse cargo del hermano. Por eso la Iglesia debe mantenerse libre, sin someterse jamás a la tentación del poder alienador.—A. GARRIDO.

BISHOP, J., *Les théologiens de "la mort de Dieu"*, Edit. du Cerf, Paris 1967, 17 x 11, 220 p.

El movimiento de la secularización, juntamente con la teología de la muerte de Dios, ha sacudido y está sacudiendo las conciencias de muchos pensadores, principalmente dentro del campo protestante norteamericano. Estos profetas de la "muerte de Dios" no son ateos como los que han existido tiempos atrás. Son pastores protestantes, teólogos de oficio, profesores de facultades universitarias de teología. Merecen por tanto ser escuchados, aunque no comulguemos con sus orientaciones.

Según Bishop, se trata de un movimiento de búsqueda, inspirado en las fuentes fundamentales del cristiano: la autenticidad de su fe, su presencia y compromiso en la sociedad nueva que está apareciendo, la actualidad de la fe cristiana y su capacidad para interpretar al hombre de hoy. Sus autores están empeñados en proponer una fe que sirva al mundo de hoy, que comprometa la vida. No hay que olvidar que, aunque Bonhoeffer fue el detonante que ha motivado esta explosión teológica radical, ha sido precisamente en los Estados Unidos de América donde este movimiento ha germinado y donde tiene mayor fuerza. Y es que la religiosidad norteamericana, acentuada de manera intensa después de la segunda guerra mundial, tenía un carácter más social que evangélico. Por eso se preguntan muchos de estos teólogos radicales ¿este renacimiento religioso no habrá privado en parte al cristianismo americano de su verdadero contenido evangélico?

Bishop no se ciñe estrictamente a los autores de la teología de la muerte de Dios. Los autores por él comprendidos podrían denominarse de una manera genérica con el nombre de "radicales": Bonhoeffer, Vahanian, Robinson, P. van Buren, Hamilton, Altizer, H. Cox. Inclusive también dos teólogos católicos radicales: Brian Wicker y Leslie Dewart.

En resumen: una vista de conjunto de las corrientes más avanzadas en el pensamiento cristiano occidental. ¿En qué parará todo ello? Da la impresión que tanta crítica como estamos viendo no va dirigida directamente a Dios ni a Cristo, sino más bien a la Iglesia y a las estructuras eclesiales. Es de esperar que una presentación más limpia del mensaje evangélico ayude a depurar estas ideas.—A. GARRIDO.

VILLAIN, M., *Introduction a l'œcuménisme*, Edit. Casterman, Paris 1964, 21 × 15, 444 p.

Presentamos a nuestros lectores la cuarta edición de la ya célebre obra del P. Villain. Edición cuidadosamente revisada y en buena parte aumentada. Más que una introducción al Ecumenismo, mejor sería denominarla "tratado completo de Ecumenismo", dramática epopeya que el cristianismo de nuestro siglo está llevando a cabo para lograr la unidad. Los nombres de F. Portal, D. Lambert Beauduin, del Abate Couturier, del P. Congar... jalonan esta bella historia recogida por el autor. El Ecumenismo ha dejado de ser, gracias a Dios, un asunto de grandes conferencias mundiales o un campo reservado a algunos pocos especialistas. Sigue siendo verdad que el Espíritu sopla donde quiere y que en todos los lugares de la cristiandad se deja oír el grito que clama por la necesidad de la unidad.

El P. Villain, especialista en la materia, nos da una exposición del problema, describiéndonos las etapas de su desarrollo y la situación presente (orígenes del movimiento, consejo ecuménico de las iglesias, conferencia de Lund, asamblea de Evanston, de New-Delhi, conferencia de Montreal...). Todo ello dentro de un ambiente realista.

Publicada la primera edición en 1958, ha sido necesario ir añadiendo en ediciones sucesivas las realizaciones ecuménicas llevadas a cabo en los últimos años. No obstante esto, el autor no ha creído necesario modificar las líneas maestras del original: su ángulo de visión sobre los hermanos separados de la comunión católica, su doctrina espiritual y su método de investigación para llegar a un diálogo fructífero. A esta primera parte le sigue un estudio en el que presenta los medios de acercamiento espiritual con el protestantismo, anglicanismo y ortodoxia, tratando de penetrar en las mentalidades y acentuando los puntos de contacto doctrinal.—A. GARRIDO.

BOUILLARD, H., *Connaissance de Dieu. Foi chrétienne et théologie naturelle de Dieu*, Edit. Aubier-Montaigne, Paris 1967, 18 × 11, 188 p.

¿Es posible llegar a un cierto conocimiento de Dios mediante una filosofía llamada "natural"? ¿Qué relación existe entre el conocimiento de Dios adquirido por la fe cristiana y el conocimiento natural de Dios propio de religiones no cristia-

nas? El autor se enfrenta directamente con esta problemática estimulado por el pensamiento del gran teólogo protestante Karl Barth. La primera parte del librito está dedicada a exponer el pensamiento de Barth, analizando después la postura católica partiendo de las enseñanzas del Vaticano I y del testimonio de la Revelación (Epístola a los Romanos y discurso del Areópago). La segunda parte está dedicada al análisis y valoración de la prueba anselmiana sobre la existencia de Dios. Concluye el libro con un amplio trabajo sobre la concepción católica y barthiana de la "analogía", concepciones ambas tan dispares entre sí a pesar de la buena voluntad que demuestra tener Bouillard con sus precisas matizaciones. Es verdad que el pensamiento de Barth sobre la analogía es complejo. Bouillard quiere hacer ver cómo Barth no ha entendido plenamente el concepto católico y por eso exagera llegando a denominar la analogía "le dogme cardinal du catholicisme romain". No obstante, tras las discusiones de varios teólogos católicos con Barth, principalmente Urs von Balthasar y G. Söhngen, sobre la "analogía fidei" como punto de partida para definir la relación entre naturaleza y gracia, las ideas van aclarándose con la esperanza de aunar fronteras en este terreno de tanta importancia para la reflexión teológica.—A. GARRIDO.

THILS, G., *L'Eglise et les Eglises. Perspectives nouvelles en oecuménisme*, Edit. Desclée de Brouwer, 1967, 20 × 13, 166 p.

El autor de este librito, Gustavo Thils, profesor de Lovaina y perito conciliar, es de sobra conocido en el mundo de la teología y del ecumenismo. Sus obras están centradas en los problemas ecuménicos y en los puntos de contacto con las diversas ramas cristianas. En este último libro trata de resumir los avances llevados a cabo en estos años, principalmente con ocasión del Concilio, sobre el misterio de la Iglesia católica y sus íntimas relaciones con las otras iglesias cristianas. La primera parte del libro está dedicada al estudio de la Iglesia y Cristo, las Iglesias cristianas, la comunión eclesial, Iglesias y comunidades eclesiales. Se basa en el análisis y exégesis de los últimos números del capítulo II de la *Lumen Gentium* y en el decreto sobre el Ecumenismo que abre panoramas hasta ahora poco desarrollados en nuestros manuales clásicos de teología. Todo ello con amplia —aunque no recargada— erudición, muy propia de un hombre de cátedra que sigue los problemas día a día. El alcance ecuménico de estas páginas es muy sabroso.

La última parte, "El Cuerpo místico y la Iglesia católica-romana" contiene una síntesis del desenvolvimiento histórico de esta cuestión, centrada principalmente en la *Mystici Corporis* de Pío XII. Toca, aunque un poco de pasada, el sentido preciso de la expresión paulina "Cuerpo de Cristo". Y bien nos hubiera gustado que el Profesor Thils hubiera profundizado en esto, dándonos una visión completa de la teología paulina sobre el cuerpo y sobre la Iglesia a base del realismo salvífico, haciéndonos ver la íntima relación entre la soteriología y la ecle-siología. Aunque ha rehuído el problema, queda, no obstante, esbozado en algunas frases. En conjunto: un librito interesante, con amplias perspectivas ecuménicas. Son conclusiones a las que se llega por la fe, sin necesidad de echar mano de un irenismo comprometido para sostener el ecumenismo auténtico y profundo que él propugna.—A. GARRIDO.

MARCEL, G., *Foi et réalité*, Edit. Aubier-Montaigne, Paris 1967, 18 × 11, 217 p.

Recoge Marcel en este pequeño libro diez conferencias pronunciadas en la Universidad de Aberdeen, en mayo de 1951. El tema central de las mismas gira en torno al misterio del ser, punto céntrico también de la vida y de la filosofía del autor.

Las meditaciones sobre la existencia y el ser, sobre la opinión y la fe, sobre la oración y la humildad, sobre la libertad y la gracia, sobre el testimonio, la muerte y la esperanza, nos hacen penetrar en el sentido profundo de lo que se dice y se piensa, de lo que se hace y lo que se deja por hacer. Nos permiten ver aquello que es Dios y aquello que no es ni puede ser. Plantea la distinción, desde el prin-

cipio, entre misterio y problema, sin caer ni mucho menos en un escepticismo es-penceriano, al cual combate Marcel en todas sus obras. Son unas reflexiones auténticamente cristianas, influenciadas por las filosofías de Heidegger y Blondel, que quieren contribuir, lo confiesa el mismo autor, al nuevo renacer de la ciencia teológica frente a los interrogantes del mundo en devenir.—A. GARRIDO.

VARIOS, *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, por los Profesores de la Facultad de Teología de Granada, Edit. Apostolado de la Prensa, Madrid 1967, 18 × 11, 425 p.

Un comentario más a la *Lumen Gentium*. Esta vez debido a los profesores de la Facultad de Granada. Después de unas breves páginas sobre la cualificación teológica del documento conciliar y una introducción acerca de la historia del texto y visión de conjunto, debido a la pluma del P. Cándido Pozo, se pasa a la exégesis de los distintos números de la Constitución.

Los dos primeros capítulos son comentados por el P. Collantes, siguiendo número por número el texto del Vaticano II. Amplía el panorama conciliar, tratando de hacer ver —en ocasiones— cómo se llegó a la redacción definitiva. Se mantiene en una línea de sobriedad, sobriedad que a veces nos parece excesiva. Queda un poco pobre el comentario al Cuerpo Místico (n. 7). Hubiéramos preferido ver una teología paulina del “cuerpo” en todos los sentidos, con un poco más de profundidad que lo expuesto. Lo mismo podemos decir del tema de la pobreza en Cristo y en la Iglesia, la “*Ecclesia semper purificanda*”... El P. Pozo acomete el comentario al capítulo tercero. Aunque con cierta concisión, expone perfectamente el panorama doctrinal del Concilio sobre estos puntos tan debatidos en el aula. Sin duda alguna, es lo más logrado del volumen. Los restantes capítulos son comentados por los PP. Melero y Aldama.

Una obra buena en conjunto, sin grandes pretensiones, destinada a un amplio público, con más intención vulgarizadora que profundidad teológica.—A. GARRIDO.

VARIOS, *Diskussion über die Theologie der Hoffnung*, Edit. Chr. Kaiser, München 1967, 21 × 13, 240 p.

En el otoño del 1964 se publicó la “Teología de la Esperanza”, de Jürgen Moltmann y desde entonces el libro no ha perdido actualidad. Significaba para la teología algo nuevo. En este volumen que presentamos a nuestros lectores, se ofrece una información sobre las incesantes discusiones, se recogen recensiones y artículos y se da al final una nota bibliográfica de los principales comentarios al libro. Se trata pues de una colección de estudios en torno al libro famoso. Quizá la parte más interesante sea la réplica del mismo Moltmann a los críticos de su libro, después de tres años de discusiones. Puesto que los críticos eran los mejores teólogos que hoy tiene el mundo, la réplica es ardua, inteligente y tan sugestiva como el mismo libro discutido. Dado ese carácter, casi todos los grandes problemas de la Biblia y de la Teología han de ser constantemente manejados. Este librito se hace pues casi necesario para quien haya leído el famoso libro de Moltmann y quiera intervenir de algún modo en la discusión incesante. El libro viene presentado por una hermosa y fina Introducción de Wolf Dieter Marsch. La presentación tipográfica es excelente.—P. OCHOA.

Protestantische Texte, aus dem Jahre 1967. Dokument-Bericht-Kommentar, Edit. Kreuz, Stuttgart-Berlín 1968, 19 × 12, 202 p.

La pretensión de que la Iglesia y el mundo marchen juntos ha originado esta serie de publicaciones, en las que año por año se recoge el testimonio de la iglesia protestante frente a los acontecimientos mundiales. Los temas son pues muy variados, pero todos van presididos por una preocupación religiosa e incluso teológica de profundidad. De ese modo la Iglesia da testimonio, pero al mismo

tiempo plantea al mundo siempre un punto de vista singular, una perspectiva, que llamaríamos trascendente. Las firmas son escogidas no sólo por el valor intrínseco, sino también por el valor representativo de los autores, de manera que puede decirse que tenemos aquí la voz autorizada de una Iglesia. El libro se divide en tres secciones: Ecumenismo, La Iglesia en Alemania, Política-Sociedad. En la segunda se reflejan las preocupaciones actuales en torno a la misma fe europea, sacudida por el vendaval del escepticismo y de la crítica. Se da además un registro o índice de nombres, seguido de una bibliografía selecta para el año 1967 y de una breve crónica de los principales acontecimientos eclesiásticos en ese año. El libro refleja pues muy bien el pensamiento general y oficial de esa Iglesia. La presentación del libro es nítida.—P. OCHOA.

METZ, J. B., *Zur Theologie der Welt*, Edit. M. Grünewald- Chr. Kaiser, Mainz-München 1968, 22 × 14, 148 p.

El mundo actual ha perdido su antiguo sentido unilateral y su carácter sistemático mediante un proceso de secularización, de ilustración y de racionalización tecnológica. Por eso los teólogos actuales tienen que ocuparse de esas ideologías que han presidido dicho proceso. La teología estudia la mundanidad del mundo para considerar el futuro de la fe en un mundo que no sólo es humanista, sino que se mantiene en la ilustración y cambia sin cesar. En un mundo así la teología vuelve a considerar el aspecto escatológico de la fe y de la esperanza para contemplar el mundo a una luz teológica. J. B. Metz, uno de los fundadores de *Concilium* y miembro de redacción de la Revista *Neues Forum* se viene distinguiendo por sus publicaciones y por su actividad en los conflictos teóricos y prácticos de la Iglesia de nuestros días y está muy capacitado para enfrentarse con este problema de la correlación entre lo permanente y lo efímero. Lleva bien su exposición en el sentido de que este tema del mundo influye sobre la misma teología, aunque sea la teología la que inicia el estudio de la mundanidad. Aparece así una teología crítica que es "política" en su sentido etimológico puro. Esta teología tiene que explicar la fuerza crítica y social de la fe y la definición de la Iglesia como institución de la libertad social y crítica en nuestro actual mundo. El libro comprende tres capítulos, a saber: Mundo, Iglesia-Mundo en el horizonte escatológico, y finalmente Iglesia-Mundo a la luz de una teología "política". Se ofrecen además 5 *excursus* complementarios y una breve y sustanciosa indicación de las fuentes utilizadas. Tratándose de temas tan actuales, el libro se lee con el mayor gusto por su orden y claridad. La presentación es todavía mayor encanto.—P. OCHOA.

BREUNING, W., *Jesus Christus der Erlöser*, Edit. M. Grünewald, Mainz 1968, 20 × 13, 148 p.

Este librito se nos presenta como contribución al esclarecimiento de la Cristología, la cual según las tendencias modernas, implica la Soteriología y el tratado sobre la gracia. Se recogen las discusiones de los teólogos para presentar una suerte de teología para seglares, dentro de un tipo de exposición que hoy cunde mucho. Diríamos pues que, al parecer, se nos da en el conjunto de los cinco volúmenes que comprende la colección una "teología para seglares". Su extensión es menor que los textos que suelen utilizarse para los estudios teológicos en los seminarios, pero el estilo movido y directo del autor ofrece una cierta facilidad para entender problemas oscuros. En la primera parte se dan la Resurrección y Pentecostés como claves de la Cristología; en la segunda se enuncia la tesis fundamental "Jesús es el Cristo"; en la tercera se presenta a Cristo como Hijo. Y como Cristo entra en la historia de la humanidad, crea una nueva historia, la historia de la salvación. Jesús recibe en la historia a sus hermanos y Jesús da en la historia a sus hermanos la salvación. La Biblia entera ha de ser entendida en esa perspectiva. Se abre así el eon de la fe-esperanza-caridad, que va reuniendo a Cristo con los hombres. Este tiempo que llamamos Iglesia, implica que según la voluntad del Padre, todos se reúnan en el Hijo, y con el Hijo

vivan para el Padre. En unas breves notas finales se recogen las anotaciones bibliográficas, históricas y citas bíblicas. La impresión es muy limpia.—P. OCHOA.

WALKER, R., *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium*, Edit. Vandenhoeck und Rupprecht, Göttingen 1967, 23 × 16, 162 p.

¿Hasta qué punto la teología previa de cada evangelista ha influido en la redacción de su correspondiente Evangelio? Desde hace años la investigación crítica continúa apurando los puntos de vista, especialmente acerca del Evangelio de San Mateo. Este libro pertenece a esa investigación. El autor, discípulo de Ernesto Käsemann, presenta su libro como decisivo para precisar el sentido de la teología de Mateo. No cree que Mateo haya escrito su libro en pugna con los judíos, sino que estima que lleva la misma intención que Lucas: la historia de la salvación desde los días de Cristo hasta los días de la admisión de los gentiles en la Iglesia. No se trataría pues de polémica o de apologética, sino de "historia". Sobre la base de un agudo análisis del Evangelio de Mateo, llega a la conclusión de que éste se presenta como un fino intérprete de la historia y un predicador de gran altura. Tras un breve planteamiento del problema se analizan los conceptos de "Israel", los "gentiles" y la "historia de la salvación" en el primer Evangelio, para llegar a la conclusión de que la "forma" de ese Evangelio no es polémica ni apologética, sino kerigmática e histórica. El anuncio consiste en señalar que la entrada de los gentiles en la Iglesia señala una nueva historia de la salvación. Por eso el carácter polémico o apologético son sólo ingredientes del mensaje fundamental. Toda investigación es llevada con sentido crítico magistral. Una abundante bibliografía completa el volumen. La presentación es rica y limpia.—P. OCHOA.

FRIK, H., *Religionsunterricht im Dialog mit Theologie und Psychologie*, Edit. Calwer, Stuttgart 1968, 22 × 14, 342 p.

La enseñanza de la religión, el llevar a los jóvenes el mensaje bíblico es tarea difícil. Mientras se expone el texto bíblico, hay que comprender al joven. Sin el conocimiento conjunto de la Teología y de la Psicología no se logrará esa correlación entre el testigo de la revelación y la situación histórica actual (P. Tillich). El autor se apoya en la "Correlación" de Tillich para delinear una teoría y práctica de la enseñanza de la religión. Para ello nos ofrece los principales problemas actuales sobre la interpretación de la Biblia, enfrentándose así con la interpretación existencial. En la segunda parte pasa el autor al terreno psicológico. Distingue dos períodos en la juventud, uno de inmadurez y otro de madurez. Nos ofrece así las investigaciones psicológicas precisas para el adolescente y para el joven. En la tercera parte, dedicada a la práctica, se aducen ejemplos y modelos, que permiten aplicar las teorías propuestas a la enseñanza de cada día. De ese modo el libro se convierte en introducción que permite a los jóvenes tomar parte en los problemas modernos de la teología, y en medio auxiliar para todos aquellos que tienen que exponer ante el pueblo, de palabra o por escrito los textos bíblicos y religiosos. En el fondo, se trata de una disertación doctoral, que el autor había presentado a la Facultad de Tubinga con el título "Interpretación existencial e instrucción cristiana". La presentación de Calwer es esmerada.—P. OCHOA.

SZABÓ, F., *Le Christ créateur chez saint Ambroise*, Edit. Studium Theologicum Augustinianum, Roma 1968, VI-166 p.

El autor nos ayuda a introducirnos en la obra, adelantándonos que "el fondo de este trabajo está constituido por una tesis de doctorado en teología, defendida el año pasado en el Instituto Católico de París. Para la presente publicación —añade— hemos omitido, en el capítulo preliminar, la exégesis escriturística que figuraba en él. Hemos aportado al conjunto algunas correlaciones que tienen

en cuenta las anotaciones del jurado (avant-propos). Con esta precaución puede entrarse con placer en estas sabrosas páginas, conscientes de que si en alguna ocasión falta claridad, se debe a que las páginas analíticas y exegéticas no han sido publicadas.

El P. Szabó entiende su tema y sabe de qué trata. Sus capítulos se escalonan así: La situación de la obra ambrosiana, el papel del Hijo de la creación, Cristo y las dos creaciones, Cristo y el mundo. El autor maneja los textos de Ambrosio con maestría y ha buscado sus fuentes en ocasiones, llegando a la conclusión de que son Filón y Orígenes quienes más han influido en su doctrina sobre el *Logos* en su relación con la creación. El campo de investigación se abre y si Ambrosio no es filósofo tiene la ventaja de ser un buen trasmisor del pensamiento griego precedente y esto le da un aire de novedad en Occidente, que recogerá Agustín, casi inconscientemente en momentos de su procedencia.

La tesis viene enriquecida por unos índices que hacen de uso facilísimo la obra y una bibliografía selecta y bien empleada. Felicitamos de corazón al P. S. Szabó y esperamos que continúe sus estudios ambrosianos.—J. MORÁN.

HEISLBETZ, J., *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen*, Edit. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1967, 231 p.

El Concilio Vaticano II ha suscitado una conciencia más clara de unos problemas que si siempre habían existido hoy se sentían con una acuidad mayor. Es verdad que una cierta teología de las religiones no cristianas había existido siempre, aunque no explicitada ni organizada. Más aún, no sería posible realizarla hoy si en precedencia no tuviéramos ya elementos aprovechables para esa construcción. ¿Por qué no se había realizado? Diríamos que se estaba elaborando, porque la teología hecha pasa a ser historia, pero no es ya teología, porque la teología es un quehacer continuado, es un buscar para encontrar y un encontrar para seguir buscando y tan pronto como ceja en su búsqueda se destruye a sí misma.

Se venía sintiendo esta necesidad, y ya se había iniciado un *essai d'une théologie du paganisme* (París, 1965), escrito por Henri Maurer, con prefacio de J. Danielou. Unos fundamentos reales y científicos englobaban aquí un gran argumento que espera mayor desarrollo todavía. Ahora es Heislbez quien trata de investigar los fundamentos teológicos de las religiones no cristianas. Para ello iniciará con temas como estos: "la voluntad salvífica universal de Dios y los "paganos", "religiosidad" y "religión", "voluntad sobrenatural de salvación y religiones no cristianas", "pecados y formas de depravación religiosa", "religiones legítimas con elementos ilegítimos", "religiones no cristianas en la era cristiana de salvación". Los problemas que plantean estos temas son de envergadura y el autor arriesga sus soluciones a cada uno de ellos, fundamentando sus tesis en escritores conocidos, tanto de la antigüedad cristiana, como de la teología posterior y especialmente de nuestros días. La bibliografía final garantiza, ya que se ve usada en el cuerpo de la obra, la solidez del conjunto.

Sin duda alguna, con manos maestras como las que dirigen a nuestro autor, esta teología, aún sin acabar, recibirá un complemento necesario. A todos nos debe tocar colaborar un poco a la formación y expansión de estos elementos nuevos de teología para profundizar cada día más las riquezas del Dios que se esconde y que trabaja en todos de "modos ocultos y maravillosos", como diría Agustín de Hipona.—J. M. FERNÁNDEZ.

OSCOLATI, R., *Fenomenologia e grazia*, Edit. Studium Christi, Roma 1968, 15×21, 244 p.

Cuando hemos tomado conciencia de la relación y distinción entre imaginación religiosa y fe, entre ideología y religión, de propio intento se han comenzado una serie de estudios para colocar el mensaje cristiano en una clave inteligible al hombre de hoy, de modo que cualquier tema de la teología católica venga a ser una interpelación divina a este hombre concreto. Este libro es un estudio dentro

de una colección más amplia, dirigida por Z. Alszeghy. Con una obra clave de Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, se ha tratado de introducir en lo cristiano la teoría de la *alienación* partiendo de que ya San Pablo usó este concepto para designar el estado del hombre no injertado en Cristo.

El autor avanza en su estudio, comenzando por situar a Hegel y la *Fenomenología del Espíritu* en su vida y pensamiento. Luego establece la relación y afinidad de pensamiento entre la concepción cristiana y la hegeliana en torno al pecado, la conversión, la amistad con Dios y otros temas como la unificación subjetiva, la intersubjetividad humana, el absoluto, etc., de modo que si el hegelianismo ha sido el desarrollo de una página del Evangelio mal leída, R. Osculati vuelve a sus cauces primitivos las aportaciones de la reflexión hegeliana.

La obra está dotada de una bibliografía abundante y científica, siendo un ejemplo de unificación entre antropología y teología.—D. NATAL.

VARIOS, *El Bautismo de los niños en ambientes descristianizados*, Edit. Marova, Madrid 1968, 21 × 13,5, 243 p.

Los autores abordan en este libro el espinoso problema del bautismo de los niños, sobre todo cuando por las circunstancias ambientales o de cualquiera otra clase que pueda haber, es preferible una educación no cristiana. Tratan este tema con valentía y procuran dar una aclaración, o mejor dicho, una solución que satisfaga a todos los cristianos, sobre todo a los pastores y párrocos que pueden encontrarse en tales circunstancias; por eso este libro que edita la colección "Christus Pastor", será muy útil para estos pastores de almas.

Nos presenta a la Iglesia en esas circunstancias de descristianización y la hacen responsable de ella. Enfocan la cuestión desde los problemas pastorales como puede ser el Catecismo y sobre todo el matrimonio, es decir, su formación respecto a los hijos y a sí mismos. Estudian también el problema desde el punto de vista social. En suma, es un libro valiente y claro, magníficamente estudiados los temas que en él se exponen, al que se puede consultar con la seguridad de hallar en él respuesta a muchos de los problemas de esta índole. Un libro sencillo, útil y muy manejable, aconsejable, por otra parte, a todos los sacerdotes.—P. ORDÁS.

VARIOS, *Bautizar en la fe de la Iglesia*, Edit. Marova, Madrid 1968, 21 × 13,5, 195 p.

Sin valerse de lo ampuloso, pero con estilo elegante, conciso y claro, tanto en su fondo como en su forma, nos hace ver las dificultades por que atraviesa la fe y la religión de nuestra nación. En una sociedad de tradición cristiana como la nuestra, corre el peligro de que nuestra fe y nuestra religión se despersonalicen.

La presente obra, además, nos hace ver cómo la Iglesia debe movilizarse con acierto para que, desde los niños hasta los ancianos, reciban todos una adecuada educación cristiana, y nos abre los caminos hacia una renovación que nos prepara para el nuevo rito del bautismo y para una vivencia más profunda —y no tan rutinaria— de este sacramento.—T. MARTÍNEZ.

DÖPFNER, Card. JULIUS, *In dieser Stunde der Kirche*, Edit. Don Bosco, München 1967, 21 × 15, 439 p.

El Cardenal Döpfner, moderador del Concilio, nos ofrece unas reflexiones sobre el acontecimiento del Concilio Vaticano II y la Iglesia actual. En este libro, el Cardenal Döpfner pretende proclamar la realización del Vaticano II la renovación del pueblo de Dios como Iglesia y comunidad vital en estos momentos actuales y concretos, y el excitante tema pastoral de los obispos. Esta es la perspectiva general que envuelve a estos diálogos, charlas y sermones del Cardenal, abiertos y ordenados a consumir la renovación personal en la

vivencia de la fe. Son significativos los títulos que encabezan los respectivos capítulos, v. gr.: "el Concilio ha terminado-comienza el Concilio", en que diseña el camino que debe seguir la Iglesia postconciliar; y así con los demás. La mayoría de las páginas están dedicadas a reproducir el contenido y características más pronunciadas de los respectivos decretos conciliares, remitiendo, al final de cada capítulo, a los lugares paralelos de otros documentos, para ahorrar el repetir comentarios del mismo tema ya reseñados en otro lugar. A través del libro está latente la idea general del Concilio de un pleno servicio y fidelidad a la palabra de Dios insertado en la predicación y anuncio de esa palabra de Dios; y todo ello comprendido en la misión salvífica de la Iglesia.

Esta obra ofrece ingente ayuda para la comprensión de la temática conciliar, para la "apropiación" pastoral y realización de las urgencias encomendadas por el Concilio. Constituye una estupenda información sobre el Concilio Vaticano II, del que el autor es eminente conocedor, y el material aquí expuesto garantiza el cumplimiento de su doctrina. No faltan los correspondientes índices. La edición es pulcra y lujosa.—I. RAMOS.

SPINETOLI, H., *María en la Biblia*, Edit. Larraiza, Pamplona 1966, 20 × 11, 247 p.

Desde hace algunos años estamos asistiendo a una renovación de la mariología bíblica, desarrollada exclusivamente entre los grupos de alta investigación; el P. Hortensio ha tratado de sacarla de este grupo reducido de especialistas y hacerla más accesible al público, más humana. Esa criatura que nació y vivió entre los hombres, se distingue de ellos por parte de su personal gloria y santidad que adquiere con la Maternidad divina y Madre de la gracia. Junto a esta grandeza de María existe otro rasgo que el autor ha logrado plasmar en su obra: la humildad de María. La continua exégesis hace que no sea una obra de divulgación popular, tampoco de alta investigación por las facetas humanas que en ella se encuentran. Quedándose en su punto medio, entre la erudición y el ambiente popular, ha logrado con un estilo ágil y sereno que su obra sirva de magnífica dirección para aquellos que de verdad quieran conocer y enseñar los aspectos divinos y humanos de María.—LICESIO MERINO SANTOS.

ALVAREZ, F. M., *La Madre del Sumo y Eterno Sacerdote*, Edit. Herder, Barcelona 1968, 18 × 11,5, 395 p.

Todos aquellos que se hayan dedicado a profundizar en la doctrina sacerdotal mariana se habrán dado cuenta que esta gran novedad está muy arraigada en la Biblia y en la tradición. Estas son las dos fuentes esenciales del P. Alvarez; a ellas se acerca con vasta erudición teológica sin entorpecer la fluidez de su estilo fino, sencillo, claro y descriptivo como muestra del fin que dirige toda su obra: María "tipo y ejemplar de la Iglesia, modelo de virtudes". Creemos que su autor ha conseguido, sobradamente, el equilibrio entre el sacerdocio sacramental y jerárquico y el "sacerdocio regio" de María y de todos los cristianos, quienes juntamente con los sacerdotes pueden encontrar una formación espiritual cristológico-mariana sólida y eficaz con la lectura de esta vida de María histórica y doctrinal dándose cuenta de la transcendencia de su misión en la Iglesia y en las almas, de la dignidad singular de María, sublime pero imitable, de que Ella debe iluminar la vida y el pensamiento humano evitando exageraciones y disipando temores desde el verdadero lugar que deben ocupar los privilegios marianos en la historia de la salvación. El Misterio de Cristo y el Misterio de María, en el que pudiéramos resumir el libro, hacen que el lector busque su intimidad con Dios dentro de la comunidad como una gran misa cuyo memorial perenne es la Eucaristía.—LICESIO MERINO SANTOS.

COOPER, J. CH., *The roots of the radical theology*, Edit. Westminster Press Philadelphia, Pennsylvania (U. S. A.), 21 × 13, 172 p.

El autor de este libro es un teólogo luterano, profesor de Filosofía en el Newberry College, South Carolina, Estudió e hizo su tesis doctoral bajo la direc-

ción de Paúl Tillich. Tuvo también contacto íntimo con Mircea Eliade, autor preferido de buena parte de los teólogos radicales de Estados Unidos. Afronta las cuestiones más serias que inquietan a los pensadores protestantes de hoy: cuestión del Jesús histórico, el movimiento desmitologizador, el cristianismo sin religión, los derechos civiles, la teología de la muerte de Dios. Y es interesante ver cómo enfoca cada uno de estos problemas en conexión íntima con las influencias históricas que les ocasionan.

En el examen que hace de la obra de Altizer, Hamilton, van Buren y Cox, Cooper discute el auténtico significado de la frase "Dios ha muerto", criticando seriamente las posiciones de Hamilton y Altizer y poniendo en claro las relaciones de su maestro Tillich con la teología radical. "El elemento esencial en la cultura de la muerte de Dios —nos dice— es el sentimiento de la pérdida de la convicción de la esperanza de Dios para la autotranscendencia humana". Hace una llamada de urgencia a la teología para que responda positiva y constructivamente al movimiento de la "muerte de Dios", concluyendo que la presente situación teológica es tal que solamente tendrá algún éxito un esfuerzo radical para encontrar de nuevo el sentido de lo sagrado.—A. GARRIDO.

CASANOVAS, M. - BRIA, L., *Holanda ¿riesgo inútil?* Reportaje sobre una experiencia. Prólogo de José M. González, Edit. Terra Nova, Barcelona 1968, 19 × 13, 245 p.

Los autores de este libro son dos de los cuatro sacerdotes leridanos que publicaron en 1966 *¿Concilio o rebeldía?*, acerca de los latifundios clericales de Lérida. Ahora nos presentan a modo de reportaje la aventura cristiana del catolicismo holandés postconciliar, un catolicismo en impresionante ebullición, buscando nuevos caminos, nuevas expresiones y corriendo a la vez un riesgo.

Ante todo hemos de confesar que se trata de un tema del que no se puede hacer todavía un juicio definitivo. Hay valores eminentemente positivos, hay una reacción a escala comunitaria, diálogo abierto y casi siempre sereno entre los pastores y los laicos, sentido auténtico de renovación postconciliar. Junto a esto oímos voces que se levantan casi anatematizándolo, queriendo encontrar herejías formales en simples cambios de expresión o en simples posturas estructurales. Guardar el equilibrio en esta situación es francamente difícil.

Los autores intentan buscar una explicación a este movimiento actual holandés, aunque no lo consiguen del todo. Hay que pensar en el elevado nivel cultural del pueblo, en el roce continuo con los protestantes, en el abandono desde hace tiempo de la estructura filosófica escolástica, en la influencia del existencialismo, en el sano afán de una acomodación pastoral a las nuevas exigencias y situaciones, en el impresionante número de jóvenes dentro de la Iglesia como consecuencia de familias numerosas de católicos, en la vitalidad de una cristiandad que ha llegado a la mayoría de edad dentro de la nación merced al tesón y al esfuerzo de sus componentes... Todo ello nos lleva a afirmar que es posible tener esperanza en el catolicismo holandés y que el riesgo que están corriendo conducirá a buen término. No obstante, es lógico que en medio de la crisis surjan posturas extremas. En el libro aparecen los temas más interesantes: liturgia, catecismo, seminarios, sacerdotes, episcopado, esfuerzo ecuménico. La obra, desde su título hasta la última de sus páginas, se mantiene en interrogante, aunque con un cierto tono de optimismo. Cada cual podrá juzgarla como le parezca, pero no nos parece sensato ese clamor de apocalipsis con que se han rasgado sus vestiduras algunas publicaciones españolas ante las páginas de estos sinceros sacerdotes de Lérida.—A. GARRIDO.

‡

Dios-Ateísmo. III Semana de Teología de la Universidad de Deusto, Edit. Mensajero, Bilbao 1968, 22 × 16, 540 p.

Al hojear pausadamente el volumen de la Semana de Teología de Deusto del año 1967, uno no puede por menos de quedar ampliamente complacido. Bien puede catalogarse como el mejor intento llevado a cabo en España para enfren-

tarse con la nueva realidad que el mundo de hoy nos presenta. El título *Dios-Ateísmo*, con todo el sentido que le queramos dar, refleja fielmente lo tratado en la *Semana*. Cualquier mentalidad medianamente cultivada y con inquietud sincera ha de confesar que el ateísmo es hoy día un fenómeno social que ha de enmarcarse en la categoría de los "hechos". Y a la vez el ateísmo se nos presenta como una teoría, un afán, una ilusión de justificar el cosmos y la existencia humana desligada de toda idea trascendente.

La *Semana* constituyó también un hecho social. 1.400 oyentes a las conferencias significa algo fuera de lo ordinario en nuestra vida cultural. Unas conferencias de auténtico nivel científico, respaldadas por firmas de alta solvencia como pueden ser: Aguirre, Marzal, Juan Bautista Metz, Jiménez de Parga, Alvarez Bolado, Castañé, González Ruiz, Scheifler, Caffarena, etc... Allí se estudiaron las causas del ateísmo partiendo del hombre, de la conciencia práctica, las causas del ateísmo partiendo de las ideologías: marxismo, existencialismo, psicología profunda, movimiento de desmitologización, teología americana de la "muerte de Dios". En un tercer apartado se estudió el encuentro positivo con Dios, la vida de la razón y la afirmación de Dios. Y se concluyó con un estudio sobre el Dios de la fe bíblica.

Sería prolijo recorrer las ideas claves de todos los autores. Pero lo que sí ha quedado muy acentuado es que el Concilio hay que tomarlo en serio y no conformarse con unas ligeras reformas litúrgicas o cosa por el estilo, sino buscar cómo esta Iglesia del Verbo encarnado ha de dar respuesta a este mundo y abrir a este hombre del siglo XX con su civilización y sus problemas al Dios grande de la Biblia y a la redención de Jesucristo. Es decir: buscar una Iglesia encarnada en un tiempo y en un espacio concreto. La tarea es enorme y exige trabajo, estudio, sacrificio y ansias sinceras de escuchar los signos de los tiempos y la Palabra del Dios que sigue hablándonos.

Nuestra felicitación a los organizadores y nuestra enhorabuena a la Editorial "Mensajero" por habernos proporcionado este rico venero en un volumen bien presentado y de fácil lectura.—A. GARRIDO.

ARIMÓN, G., *La pobreza en el umbral de la teología*, Edit. Estela, Barcelona 1967, 19 × 13, 115 p.

Con la mejor de las intenciones, el autor recoge la problemática existente en la actualidad en torno a este tema apasionante. Una aventura interesante, aunque difícil de ser solucionada por completo. Examina ligeramente la teología de la pobreza en algunos teólogos y en el Concilio Vaticano II, pasando después a exponer también brevemente las derivaciones teológicas de la misma, haciendo hincapié en los condicionamientos históricos, de lugar y tiempo, en la dimensión social del problema. Las últimas páginas afrontan la pobreza como misterio, guiándose en el ejemplo de Cristo, donde aparece una vez más la dialéctica evangélica: pobreza-riqueza, pobreza-redención, transcendencia sobrenatural de la pobreza inmanente...

En resumen: abre una panorámica muy útil, despertando interés por el tema, aunque la brevedad de sus páginas no le permiten redondearla plenamente.—A. GARRIDO.

Ciencias Morales

KRÖTKE, W., *Das Problem "Gesetz und Evangelium" bei W. Elert und P. Althaus*, Edit. EVZ, Zurich 1965, 22 × 16, 57 p.

Krötke estudia un problema antiguo, pero todavía actual y muy discutido dentro del pensamiento protestante. El autor se limita al estudio de dos pensa-

dores: Elert y Althaus. Sea para Elert que para Althaus, el punto central del problema se encuentra en la persona de Cristo. Según Elert se da oposición entre la ley y el Evangelio, de forma que la ley carece absolutamente de valor con la muerte de Cristo. La ley es una fatalidad ante la cual sólo cabe la desesperación. Por lo tanto hay que esperarlo todo única y exclusivamente de la gracia y creencia de Cristo. La oposición entre ley, evangelio o gracia es radical. También desaparece el valor de la ley como regla de vida. Para Althaus, por el contrario, no existe esta oposición radical. La ley conserva aún su valor como una forma en la cual se muestra el amor de Dios, a través de la ira. La ley es una forma del primitivo amor. La voz de Dios se deja escuchar también a través de la ira y de la ley. El evangelio es la gracia que supera a la ley, sin destruirla. Es la forma plena del amor. Con la muerte de Cristo no se destruye, sino que se debilita tan sólo la ley. Todo tiene sentido a partir del primitivo amor, anterior al mismo pecado.

Krötke señala también las diferencias entre el pensamiento de Althaus y de K. Barth. Barth dice que el evangelio es la primera palabra de Dios y que la ley es sólo la forma de dicha palabra. La diferencia está en el hecho de que la ley no es amor, ni una época o economía de salvación, ni tiene valor para la conducta humana. Finalmente, el autor señala el hecho de la oposición y unidad de la ley-evangelio a partir del mismo Evangelio. De esta forma también muestra su pensamiento.—C. GARCÍA.

REINERS, H., *Grundintention und Sittliches Tun*, Edit. Herder, Freiburg i Br. 1966, 212 p.

Tres partes fundamentales contiene el presente libro, que gira, fundamentalmente, sobre el problema de la opción e intención fundamental. En la primera parte, el autor analiza y acepta la distinción entre la opción e intención fundamental. La intención fundamental sería la que manifiesta la decisión u opción fundamental de la persona. Se trata de ver, en qué medida —evitando la ética extrema de situación, pero aceptando lo positivo que posee— la intención entra a formar parte del acto humano o del acto moral. Para ver dicho problema se analiza y considera la formación del primer acto moral humano. Problema que va ligado, intrínsecamente, al hecho del conocimiento y, por lo tanto, de la libertad personal. ¿Cómo puede el hombre unirse a Dios o romper con El? Este es el problema de fondo que existe en las primeras consideraciones del autor. Aquí, juntamente, con el problema de la intención aparece el del conocimiento valorativo de las acciones morales. Prácticamente se admite la necesidad de un conocimiento valorativo-personal-apreciativo para que se pueda llegar a la ruptura y unión con Dios. Entonces, el problema se transforma en el siguiente: ¿hasta qué punto se da un conocimiento personal de Dios a través de un conocimiento no explícito? Se analizan las posiciones de Maritain, y otros pensadores de su estilo, que luego vienen, en segundo lugar, consideradas como abstractas por otra serie de autores. Así, según Labourdette, J. Nicolas, etc., se habría de hablar de un conocimiento dinámico del mismo Dios. Estos autores insisten más en el hecho de un conocimiento intuitivo del mismo Dios. Se trataría de una inclinación natural hacia el bien, pero no suficientemente poseída intelectualmente. Esta inclinación, según Robidoux y otros, no sería suficiente para un conocimiento y una ruptura con Dios. Una vez expuestos estos conceptos y las diversas posturas de los teólogos, se analiza el hecho de la intención fundamental y cómo influye en todos los demás actos humanos. Igualmente, se analizan más concretamente las ideas sobre la opción fundamental y su unión y dependencia de toda la persona humana.

En la segunda parte, el autor aplica la doctrina de la intención y opción fundamental a algunos problemas concretos: la gracia, la salvación, la distinción entre los diversos pecados..., etc. Así ¿en qué medida se puede hablar de pecados mortales, leves, graves, de debilidad?, ¿hasta qué punto los pecados de debilidad son o no graves subjetivamente? En toda esta doctrina aparece continuamente la diversa postura, estática o dinámica, de los teólogos sobre la consideración de la persona humana.

Finalmente, el autor, en una tercera parte, considera brevemente las causas que han influido en el concepto de la opción fundamental. Causas filosóficas, como el existencialismo y personalismo, y psicológicas, como el subconsciente y la idea de la libertad..., etc.

Debemos decir que se trata de un intento de sistematización de la doctrina sobre la intención y opción fundamental con relación a los actos humanos. Un intento noble de estructurar la intención a la luz de las nuevas consideraciones antropológicas y de recoger los elementos sanos de la ética de situación para integrarlos en un existencialismo cristiano. El mérito principal del autor, creemos que se encuentra en el hecho de haber expuesto el problema tal como se encuentra en la actualidad. Se trata, ya hemos dicho, de un intento bastante conseguido. Aún será necesario un estudio más detallado y, sobre todo, más unitario de dicho problema tratando de dar nuevas perspectivas y soluciones, y no conformándose con la simple exposición del problema tal como se encuentra hoy día. Este es un trabajo previo, pero que requiere ser complementado con un estudio posterior con soluciones más concretas y en la perspectiva de una moral de tendencias.—C. GARCÍA.

LIPS, A. C. M., *Mariage, épanouissement humain*, Edit. Salvator, Mulhouse 1967, 18 × 14, 325 p.

El matrimonio sin amor no puede tener larga vida. Por ello el tema del amor ocupa la primera parte del libro. Pero dicho amor se encarna en dos seres de distinto sexo, y asume el cuerpo como medio de expresión, lo cual le lleva a estudiar cuidadosa y delicadamente todo lo relacionado con la vida sexual matrimonial en la segunda parte. Pueden encontrarse orientaciones precisas tanto sobre la vida normal como sobre los casos anormales, como la esterilidad, frigidez, impotencia, en cuyo apartado hace orientadoras indicaciones en cuanto a las causas psicológicas de la misma. Declara la guerra a la ignorancia, considerada como uno de los obstáculos más frecuentes por el que los esposos no llegan a una plena unidad armónica de toda su vida matrimonial. Finalmente dedica su última parte a la valoración del contenido moral de los diversos métodos de frenar la ovulación o de regular los nacimientos. Se manifiesta partidario de cuantos admiten la licitud de las píldoras, y no excluye que en determinados casos sea lícito también el uso del condom y otros instrumentos. En esta parte, sobre todo, no se le puede exigir demasiada precisión de terminología y pensamiento puesto que no es un teólogo. Efectivamente, se nota un como olvido de todo lo que se llama obligación de formar la conciencia en función de una moralidad que es expresión de la obra del Creador y del Redentor. Este capítulo último debe ser leído con algunas precauciones.—Z. HERRERO.

CHARBONEAU, P. E., *Noviazgo y felicidad*, Edit. Herder, Barcelona 1967, 20 × 12, 263 p.

El noviazgo no puede identificarse con una realidad biológica, sociológica o psicológica. Es algo distinto que para conocerlo, necesita ser vivido. Y para vivirlo conscientemente exige una preparación. Estas páginas intentan ser esa preparación necesaria de la vivencia consciente del noviazgo. Quisiera grabar en la mente de los jóvenes algunas de las ideas que considera fundamentales. Una de ellas es que el noviazgo es una realidad que se resiste a encerrarse en el presente y que necesariamente busca una apertura hacia el futuro. Esta apertura hacia el futuro es el enmarque general de todos los temas tratados, pero sobre todo de algunos que exigen mayor reflexión de parte de los jóvenes que los viven: sentido del amor, convivencia, sexualidad, comprensión mutua a través del conocimiento de la respectiva psicología que nunca debe conducir a la supresión de las diferencias, sino a la integración de las distintas condiciones psicológicas que acompañan al hombre y a la mujer. No es fruto de la reflexión desencarnada de la vida, sino de la experiencia guiada por la reflexión reposada.—Z. HERRERO.

SERVEL, J., *Il y a promesse de mariage*, Edit. Chalet, 21 × 13, 47 p.

Es un folleto que expone lo mínimo que se exige para celebrar válidamente el sacramento del matrimonio, indicándoles muy sucintamente algunas de las normas morales. Su valor está en exponer la reacción que experimentan los novios al enfrentarse con los cuestionarios de ley antes de contraer el matrimonio e indicar la forma más apta para despertar la menor antipatía y sacar el mayor fruto de dichos cuestionarios.—Z. HERRERO.

VARIOS, *Ist die katholische Soziallehre antikapitalistisch?*, Edit. Bachem, Köln 1968, 19 × 11, 195 p.

Varios autores, conocidos todos ellos en el campo de las ciencias sociales, nos ofrecen sus comentarios a la Populorum Progressio. Sin rehuir los problemas tratan de responder a las preguntas más difíciles que se hacen cuantos leen detenidamente la encíclica. El punto central está constituido por la pregunta. ¿la visión cristiana de las realidades sociales está en tal oposición con el capitalismo liberal que se excluyan mutuamente sin dar lugar a una composición de compromiso? A la pregunta, en una comparación del partido político alemán CDU, responden hombres tan distinguidos como Goetz Briefs, Heinz Budde, Erwin Häußler, Hanno Helbling, Johannes Messner, Oswald von Nell-Breuning, Anton Rauscher y Wilhelm Weber. Ellos proporcionan una serie de datos y de reflexiones que harán tomar parte activa al lector, terminando por formar su propia convicción.—Z. HERRERO.

WALLRAFF, H. J., *Eigentums politik, Arbeit und Mitbestimmung*, Edit. Bachem, Köln 1968, 19 × 11, 195 p.

Los interrogantes sobre la política que rige la posesión privada, la posibilidad de adquirirla por parte de los trabajadores, su intervención en la dirección de empresas, etc., ocupan un amplio campo de las discusiones actuales y los pensadores se dividen de múltiples maneras al pronunciar sus opiniones. Ello ha movido a la prestigiosa editora Bachem a recoger en un solo volumen la exposición que en diversas ocasiones ha hecho el profesor Wallraff sobre la nueva orientación de la doctrina social de la Iglesia. El profesor, empleándose a fondo, trata de concretizar de forma inteligible las reformas que sería conveniente hacer a las posiciones tradicionales en los puntos más decisivos de la doctrina social católica: una mayor dignificación del trabajo, y del concepto de propiedad, y una fundamentación racionalmente inteligible sobre las exigencias que actualmente se presentan en las discusiones existentes entre las diversas partes que contribuyen al desarrollo industrial. Por eso mismo hemos de afirmar que se trata de un libro sumamente actual, sobre todo para cuantos se interesan en el estudio de la orientación que toma hoy día la doctrina social en el ámbito de influjo de la cultura alemana.—Z. HERRERO.

COSTA, V., *Psicología pastoral de la castidad*, Edit. Marfil, Alcoy 1968, 21 × 15, 262 p.

No es necesario hablar de la importancia del tema. La experiencia sacerdotal y las encuestas de Kinsey nos dicen bastante sobre la urgencia de un tratado plenamente pastoral del mismo. Y a la importancia del tema se unen la seriedad y estilo sencillo y práctico logrado en esta tesis de doctorado que le ha conquistado merecidamente un puesto dentro de una colección de divulgación. Indica las diversas actitudes que se pueden tomar ante el problema sexual, y rechaza las actitudes negativas para precisar, lo más concretamente posible, las positivas. Merece especial elogio por su esfuerzo en buscar una solución integral que gire en torno a la totalidad de la persona. Una actitud pastoral, dominada por esta mentalidad, sabe tener en cuenta los valores objetivos mo-

rales, pero sin olvidar las circunstancias concretas subjetivas. Sabe deducir con valentía las conclusiones prácticas, como la que hace en la página 53: "Nos parece conforme con las condiciones psicofisiológicas y con las afirmaciones de Pío XII, la posición de aquellos autores católicos que defienden que el pecado solitario de los adolescentes "no raramente" no llega a ser culpa grave subjetiva".

Se trata, por consiguiente de un libro que se ha de leer con mucha atención, que aportará datos muy estimables a quienes se dedican a la cura de almas y que al mismo tiempo exige una gran prudencia en su aplicación. Tampoco deben olvidar quienes lo lean que el autor no da más que la aportación positiva de las ciencias humanas, sin tener en cuenta otros elementos de sana teología, que seguramente avalarían sus tesis, como los de una conversión progresiva y las soluciones y razonamientos dados por teólogos moralistas de la talla de Häring a este caso concreto de la masturbación.

El libro se cierra con una excelente bibliografía. La editorial hace una presentación esmerada del volumen.—Z. HERRERO.

MONDEN, L., *Sünde, Freiheit und Gewissen*, Edit. Otto Müller, Salzbur 1968, 21 × 13, 163 p.

Un libro de vanguardia en la mayor parte de las ideas que defiende. Creo que sea uno de los primeros esfuerzos realizados por los moralistas, para dar entrada en unidad compacta a las aportaciones de las ciencias psicológicas y sociológicas en la exposición de los tratados sobre la libertad, la ley tanto positiva como natural, la conciencia, una ética de situación que pudiéramos calificar de cristiana identificándola con el tratado sobre los impedimentos del acto humano, el pecado, etc., y sus repercusiones en lo referente a la pastoral de la confesión. Puede ayudar mucho a los moralistas a reflexionar y sacar sus conclusiones personales. Los seglares verán en bastantes páginas reflejado su pensamiento en varios de los temas aludidos, por ello lo leerán con satisfacción.

Sin embargo, dentro de su ilimitada sinceridad parece, a veces, un poco atrevido. Se había hablado ya bastante sobre la opción fundamental y su influjo en el enjuiciar los actos concretos y calificarlos de graves o leves; también se había escrito acentuando el aspecto subjetivo del pecado; igualmente no hace mucho se comenzó a hablar de una triple división del pecado: pecado mortal, pecado grave y pecado venial... Pero todas estas ideas se lanzaban más bien en el plano de la sugerencia y tímidamente, sin atreverse a hacer afirmaciones, algunos autores parecían acudir a los escrituristas rogándoles que estudiaran estos temas a la luz de la Sagrada Escritura. Monden, en cambio, nos presenta estas ideas no como sugerencias, sino como afirmaciones, como tesis que se pueden aceptar. Tiene ideas que ayudarán mucho al moralista, sobre todo en el terreno de la pastoral, pero impresionan algunas de sus afirmaciones en los puntos citados, como también algunas referentes a la integridad de la confesión. Preocupación que quedaría a salvo desde el momento en que el libro se procurara poner exclusivamente en las manos de los especialistas y de personas que, con un criterio formado, no se vayan detrás de la novedad, sino después de una reflexión reposada.—Z. HERRERO.

VIARIOS, *La penitencia es una celebración*, Edit. Marova, Madrid 1966, 21 × 15, 156 p.

Este pequeño volumen se compone de varios artículos, sobre el tema indicado en el título, aparecidos durante los años 1962-1963 en la revista "Paroisse et Liturgie". Trata de llevar a la convicción de que algunas de las exigencias del sacramento de la penitencia no son respetadas por la liturgia actual del mismo: aspecto comunitario, inserción dentro del misterio del Señor resucitado, etc. Especial atención merecen las páginas en las que trata de comunicar al lector la convicción de que las consideraciones de tipo psicológico jamás deben ocupar el primer plano en la celebración de la Penitencia, que es fundamental-

mente el acto mediante el cual la Iglesia convoca a los suyos a la Eucaristía. Th. Maertens resume los orígenes litúrgico-históricos de las actuales formas de celebración, haciendo resaltar, ante todo, la especial relación existente entre la confesión de los pecados y el día del Señor. Su observación puede ser una realidad desafortunadamente: las actuales formas de celebración del sacramento de la penitencia concretan excesivamente al pecador sobre sí mismo, en lugar de abrirlo a la presencia misericordiosa de Dios.—Z. HERRERO.

GAGERN, F. von, *Nouvel aspect du mariage*, Edit. Salvator, Mulhouse 1968, 19 × 13, 94 p.

Este libro está concebido dentro de la tan maltratada idea de la mayoría de edad ya obtenida por el laicado católico. El autor, médico católico y padre de familia, opina que los principios dados y el papel asignado por el Concilio Vaticano II a los laicos le autorizan para exponer el estado de cuestión tal como él la ve. Efectivamente se trata de una visión particular del problema matrimonial, obtenido no ciertamente partiendo de las ciencias eclesiásticas, sino de los datos que posee y presta la ciencia moderna. Es una visión óptima, pero no por eso menos parcial. Lo mismo que el moralista, si quiere hablar al hombre de hoy, ha de tener en cuenta los datos aportados por las ciencias humanas, así el científico, si quiere influir eficazmente en el hombre cristiano, no puede olvidar los datos contenidos en la moral cristiana. El autor ha creído tan personal su visión que no pocas opiniones defendidas ya hace algún tiempo por los moralistas parecen estar presentadas como aportación propia personal. Quizás lo que necesariamente hemos de advertir a los lectores de este libro es que da valor de norma que se puede seguir en la práctica a ciertas tendencias, existentes en el campo moral, que los moralistas responsables de sus afirmaciones proponen simplemente como puntos de discusión. Siendo un libro orientado a destruir tabús, no da la visión completa del pensamiento de la Iglesia. Se inclina preferentemente al lado práctico-psicológico. No obstante encuadra magníficamente los problemas.—Z. HERRERO.

MARTELET, *Amour conjugal et renouveau conciliaire*, Edit. X. Mappus, Lyon 1967, 19 × 12, 47 p.

Es el texto, profundamente corregido, de una conferencia tenida por el autor el 24 de mayo de 1967 en el "Foyer Européen de Culture". Ha sabido concentrar en escaso número de páginas las ideas fundamentales dadas por el Concilio en lo referente a los temas matrimoniales tratados: dignidad humana de los esposos, misión de la pareja en cuanto a la vida, el sacramento. En la segunda parte precisa perfectamente los puntos que actualmente se mantienen en discusión: relación existente entre la moralidad y la naturaleza; relación entre el acto concreto y la procreación tratando de precisar el sentido de las frases que después del Concilio haya pronunciado Pablo VI en sus discursos en relación con el tema tratado.—Z. HERRERO.

CHAUCHARD, P., *Aprender a amar*, Edit. Casal i Vall, Andorra 1967, 20 × 13, 243 p.

Desde el comienzo, Chauchard se declara enemigo, como es común en sus obras, de lo que él llama "reparación técnica" en la regulación de los nacimientos. Igualmente se manifiesta contrario a todos aquellos que, siguiendo las encuestas de Kinsey, consideran normal cuanto por precisarnos que lo normal viene definido por el qué son los hombres, considerado como unidad tan fuerte que se opone a la escisión en dos: de alma y cuerpo. Pone alerta contra quienes asemejan demasiado la sexualidad humana a la animal por no prestar la atención necesaria al cerebro como unión entre lo erótico y lo espiritual. El diálogo que están manteniendo las diversas concepciones, parciales siempre, de la sexuali-

dad, es un diálogo de sordos, que exige la reconsideración totalitaria de la concepción sexual. Una revisión que solamente será conducida decorosamente cuando se conozca y se tenga en cuenta la filosofía del cerebro. Este es su punto de partida, y subraya él mismo que no parte de concepciones dogmáticas, para indicarnos el sentido de la sexualidad humana y sus exigencias morales. Es su mayor valor: llegar a la mismas conclusiones que la moral católica. Con decisión defiende que la Iglesia no puede cambiar según su capricho, cosa que no todos los católicos comprenden. Los datos fundamentales de la solución de este problema han de aportarlos los biólogos. El problema de la regulación, repite insistentemente, no puede encontrar la solución aceptable al nivel del sentido de las naturales técnicas mecánicas, sino del sentido de la naturaleza y de la libertad humanas. La solución, lo mismo que el problema, desborda ampliamente la técnica para desembocar en la armonía conyugal y en el equilibrio familiar. Nadie busque en este libro recetas supletorias del esfuerzo humano. No existe truco fácil para ser hombre de verdad.—Z. HERRERO.

CARMELO, N., *Psico-igiene dell'unione coniugale*, Edit. Oari, 17 × 11, 186 p.

Se trata de un estudio práctico de los problemas matrimoniales escrito por un médico que, siendo científico, vive cristianamente su ciencia con el afán de poder ayudar a sus semejantes. La exposición rezuma una mentalidad netamente cristiana al igual que sus colaboraciones en la revista "Anime e Corpi". Quisiera, como fin, ayudar a todos los esposos a la búsqueda, a veces en la oscuridad, de la armonía interior e interpersonal a que aspiran. Trata de conseguirlo asumiendo el papel no de simple informador, sino también de formador, dentro de una destacable fidelidad científica y moral. Dicha armonía interpersonal no puede conseguirse con una simplista higiene fisiológica, sino mediante la encarnación de la persona en todos aquellos actos en los que convive y se da a conocer afectuosamente a la comparte y a los hijos, fruto del amor. Con sencillez nos indica que su libro es fruto de una larga y profunda experiencia médica, unida a la reflexión sobre los datos que estas le han ofrecido. Cierra el pequeño volumen con una bibliografía sobre los temas tratados.—Z. HERRERO.

GILDO, B. P., *Introduzione all'igiene sessuale*, Edit. Oari, 17 × 11, 122 + L p.

El autor es ampliamente conocido y experimentado en Italia por sus colaboraciones en "Anime e Corpi", "La Domenica del Corriere", "Anima", "Il Corriere dei Piccoli", "L'Italia", "Il Turing". Con prosa ágil y sencilla describe los elementos más delicados de la estructura humana, la conducta normal y natural igualmente que la del enfermizo, tanto desde el punto de vista médico y psicológico como del moral. Quisiera prestar sus conocimientos a todos aquellos que, teniendo una responsabilidad social curativa, formativa o educativa, no pueden prepararse ya por falta de tiempo. Y lo consigue por la sencillez de exposición y mediante el glosario de términos médicos, con lo que se hace más inteligible a cuantos no estemos versados en terminología científico-médica.—Z. HERRERO.

GIAMBATTISTA, G., *Inseminazione artificiale umana*, Edit. Oari, 17 × 11, 145 p.

Es otro de los temas de actualidad que aún no ha encontrado una solución unívoca por parte de cuantos se paran a reflexionar sobre el mismo. El autor se mueve dentro de una seriedad científica y moral. Informa, clara y concisamente, sobre el desarrollo histórico de la inseminación artificial a cuya luz cree poder delinear la marcha que seguirá en el futuro. Examina cuidadosamente las indicaciones y contraindicaciones de la inseminación artificial. Finalmente, nos ayuda a enjuiciarla tanto desde el punto de vista jurídico, social, psicológico, como canónico y moral. El final de cada capítulo va acompañado de una bibliografía selecta.—Z. HERRERO.

TEICHWEIER, J., *Relaciones conyugales en la hora actual*, Edit. Guadalupe, Buenos Aires 1965, 22 × 16, 124 p.

Es un libro de pocas pero densísimas páginas. El realismo y el juicio equilibrado con que se enfrenta a los problemas hace que este libro no pueda perderse en el montón de libros innominados que versan sobre el tema. Está escrito antes del Concilio y, sin embargo, con toda justicia hemos de afirmar que está plenamente de acuerdo con las decisiones y enfoque conciliares. El autor estaba, ya antes del Concilio, enrolado entre los que seriamente pensaban los problemas matrimoniales, en un contacto directo con la realidad. Es densísimo de pensamiento y son muy pocas las páginas que permiten una lectura superficial sin forzar al lector a adentrarse en el problema. Merecen especial atención las afirmaciones y orientaciones pastorales sobre cada uno de los problemas matrimoniales. Más que buscar la solución de casos concretos, trata de crear una mentalidad. Intenta una visión integral y positiva del matrimonio recalcando sobre todo la idea de vocación.—Z. HERRERO.

RENARD, A. C., *Mariage, amour, enfants dans l'enseignement du Concile*, Edit. Salvator, Mulhouse 1967, 18 × 12, 54 p.

Partiendo de que los problemas matrimoniales juntamente con los de la paz y la guerra ocupan el primer rango de la preocupación mundial, trata de precisar exactamente, según su entender, la doctrina oficial defendida por la Iglesia en el Concilio liberándola de las más variadas opiniones defendidas por algunos padres conciliares como opiniones suyas personales. Por ello trata de interpretar, teniendo en cuenta todo el contexto, la *Gaudium et Spes* en lo que dice referente al matrimonio. Hemos de partir, indica en los comienzos, de que el Concilio no ha querido agotar el tema matrimonial. El Concilio acentúa la santidad matrimonial tanto partiendo del plan del Creador como del plan del Salvador. Señala las exigencias del verdadero amor conyugal que con tanto esmero ha subrayado el Concilio. Precisa también las relaciones que han de existir entre amor conyugal y fecundidad, completando este capítulo con las alusiones al tema que Pablo VI ha hecho en diferentes discursos.—Z. HERRERO.

GELLER, S., *Initiation a la méthode des températures*, Edit. Salvator, Mulhouse 1967, 19 × 14, 55 p.

Se trata de un folleto que expone concisamente cuanto es necesario conocer para utilizar el test de la temperatura con miras a la regulación de los nacimientos. Se limita intencionadamente a reseñar los datos útiles para la regulación de los nacimientos, ya que las aportaciones positivas que el conocimiento del ciclo femenino ofrece para la buena marcha general de la personalidad femenina, los ha expuesto con anterioridad en una obra más amplia editada por Julliard. El presente folleto es un resumen de la citada obra para responder a la necesidad de concisión y sencillez que esperan en estos temas los no versados en los mismos. Los gráficos a colores, que acompañan la exposición, lo hacen sumamente instructivo e inteligible. El autor lo ve también como una aportación a la elevación humana, ya que está convencido de que el tener en cuenta el método de la temperatura obliga a las partes a tenerse mutuamente en cuenta, a preocuparse el uno del otro, o lo que es igual: a vivir la vida matrimonial a un nivel humano, lejos del nivel instintivo, y a tomar sus responsabilidades frente a la prole.—Z. HERRERO.

VARIOS, *Matrimonio y celibato*, Edit. Estela, Barcelona 1967, 18 × 10, 341 p.

El libro es fruto del Congreso habido en Toulouse del 10 al 16 de julio de 1963 y organizado por la Asociación Católica Internacional de Estudios Médico-psicológicos. Todos estos estudios son el esfuerzo común de moralistas y cien-

tíficos en su intento de precisar y conocer mejor esa "exigencia de la naturaleza". El resultado de la confrontación entre los datos presentados por las ciencias doctrinales y normativas y los aportados por la experiencia psicológica y clínica se convertirá en la norma que han de seguir el hombre normal, o anormal en su hacerse conscientemente cuanto ya posee en sí ontológicamente. Todos los estudios presentados en este congreso están dominados por la convicción de que la sexualidad constituye un valor apreciable no solamente dentro del matrimonio sino también en el celibato. Es un valor que se ha de aceptar tanto en un estado como en el otro so pena de actitudes regresivas y comportamientos patológicos, efectos de la no aceptación positiva de la sexualidad. Leon Dufour se encarga de precisar, con abundancia de referencias bíblicas, la significación teológica del matrimonio y del celibato consagrado; N. Mailloux, Sor Catalina Porro, J. M. Pothier y L. Ancona estudian la formación positiva de la castidad matrimonial; J. López Ibor, J. M. Sutter y Y. Pellicer las conductas neuróticas en el matrimonio; A. Hustinx, R. Blomme, R. Cavanagh, M. Oraison y T. Kammercer la preparación para el matrimonio en distintos casos; P. Lochet y F. Monnoyer la soledad; A. Plé, P. D'Arcy, H. Duchese, P. Bailly-Salin, F. Marchand el discernimiento de las vocaciones.—Z. HERRERO.

Ciencias Históricas

STIERNON, D., *Constantinople IV*, Edit. de l'Oronte, Paris 1967, 19 × 14, 325 p.

En otros números de nuestra Revista hemos tenido la oportunidad de recensionar diversos volúmenes de esta colección de la historia de los Concilios ecuménicos, señalando su interés y oportunidad para esta época actual, uno de cuyos signos característicos es la aspiración ecuménica que conmueve a las almas. Hoy presentamos a los lectores el volumen 5 de dicha colección y que versa sobre el tan discutido Concilio cuarto de Constantinopla y octavo ecuménico. El hecho mismo de que el Concilio fuese convocado para solucionar el problema del patriarcado de Constantinopla de Focio nos indica ya al interés del Concilio y por tanto también el interés de esta historia del Concilio para situarnos en un camino más propio que nos lleve a satisfacer mejor esa aspiración ecuménica. Porque el camino más propio es la verdad en sí misma y en ella entra de modo particular la verdad histórica de los sucesos que llevaron a la separación de Oriente y Occidente, formándose dos iglesias distintas y enemigas entre sí durante siglos.

El autor nos advierte ya en la misma introducción que se trata de un Concilio muy particular. En primer lugar es el último de los concilios ecuménicos celebrados en Oriente, mientras que, por otra parte, es el primero cuya ecumenicidad no es reconocida por la ortodoxia greco-eslava, llamada Iglesia de los siete concilios. Asimismo esta ecumenicidad es puesta en duda, e incluso rechazada, por algunos historiadores católicos. Problema este que se trata en el capítulo VIII de esta obra y en la conclusión final de la misma, poniendo las bases, sobre todo históricas, para una solución justa del problema. En los capítulos anteriores describe los sucesos que anteceden y sitúan al concilio y luego los acontecimientos del mismo concilio. Al final nos da una selección de textos que ayudan mejor a comprender toda la historia de este concilio.—E. GUTIÉRREZ.

ORÍGENES, *Contra Celso*, traducción de Ruiz Bueno, Edit. BAC, Madrid 1967, 20 × 13, 634 p.

No es preciso presentar en esta recensión al gran maestro alejandrino ni su ingente obra literaria, tan apasionadamente discutido y discutida a poco de

su muerte. Únicamente interesa referirnos aquí, y de modo concreto, a esta apología *Contra Celso* que nos presenta la BAC en la traducción de Ruiz Bueno.

Antes de nada diremos que es esta la primera traducción en lengua española que se ha hecho de una obra de Orígenes. También diremos que esta apología *Contra Celso* ha llegado íntegra hasta nosotros en su texto griego. Lo cual prueba el mérito indiscutible de esta obra, ya que casi todas las demás sufrieron graves mutilaciones a causa de la discusión origenista prolongada durante siglos con gran apasionamiento, como indicábamos al principio. Y es que esta obra no sólo tiene el interés de darnos a conocer el pensamiento pagano acerca del cristianismo —Orígenes refuta punto por punto los argumentos esgrimidos por Celso en su *Logos Alethes*, que evidentemente recoge el sentir y pensar paganos sobre el cristianismo—, sino que además expresa su propia persuasión de que el cristianismo no es una mera creencia sin fundamento, sino una profunda filosofía. El lector, pues, puede encontrar en esta apología de Orígenes tanto el sentir pagano acerca del cristianismo como el pensar cristiano, más intelectual, de estos primeros siglos de la Iglesia.—E. GUTIÉRREZ.

ISERLOH, E. - JEDIN, H. - GLAZICK, J., *Handbuch der Kirchengeschichte, Band IV: Reformation, katholische Reform und Gegenreformation*, Edit. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1967, 24 × 16, XXXI-723 p.

Más que un sencillo manual de Historia de la Iglesia, podemos decir que este tomo IV es una obra, si no exhaustiva, sí muy completa, de investigación sobre el tema de la escisión y Reforma de la Iglesia en el siglo XVI. Si bien en la composición de la obra han colaborado tres Profesores distintos, correspondiendo a cada uno una parte, según la división de la misma, no podemos decir que el conjunto carezca de la unidad debida que tan difícil es lograr en estos casos.

La obra está dividida en dos grandes partes, las cuales, a su vez, se subdividen en diversos apartados o secciones y capítulos. Así la primera parte, "la Reforma protestante", consta de cuatro secciones y 31 capítulos; escrita toda ella por Erwin Iserloh, Profesor de la Universidad de Münster. Los títulos correspondientes a estas cuatro secciones son los siguientes: 1, "Lutero y el punto de partida de la Reforma (1517-1525)"; 2, "La lucha en torno a la comprensión de la libertad del cristiano"; 3, "La reforma alemana de los príncipes"; 4, "Europa bajo el signo del pluralismo de las Confesiones".

La segunda parte, "Reforma católica y Contrarreforma", consta de cinco secciones y 19 capítulos (del 32 al 50). Las tres primeras secciones de esta segunda parte están escritas por el conocido historiador del Concilio de Trento y Profesor de la Universidad de Bonn, H. Jedin, bajo los siguientes títulos: 1, "Origen y aparición de la reforma católica hasta 1563"; 2, "El Papado y la ejecución del Concilio de Trento (1565 a 1605)"; 3, "Impulso religioso y riqueza espiritual de la renovación católica". Las dos secciones restantes, escritas por J. Glazick, Profesor de la Universidad de Münster, responden a los temas: 4, "Albores misionales a principios de la Edad nueva"; 5, "Contrarreforma europea y absolutismo confesional".

Sólo queda añadir que, además de las fuentes y bibliografía general amplísimas que recoge de un modo conjunto en las primeras páginas, selecciona también la bibliografía concreta para cada uno de los capítulos, al comienzo de los mismos.—E. GUTIÉRREZ.

ALONSO, C., *Los mandeos y las misiones católicas en la primera mitad del siglo XVII*, "Pontificium Institutum orientalium studiorum", Roma 1967, 24 × 17, XX-263 p.

El presente estudio es la tesis que el autor presentó en la Universidad Gregoriana para obtención del título de doctor en Historia.

Quienes hemos convivido con el P. Carlos hemos podido apreciar el entusiasmo fervoroso con que, en todo momento, se dedicaba a investigar cuanto

podiese hacer relación a la labor misionera de los agustinos en Persia. Precisamente de este contacto con los papeles que hablaban de esta labor misionera agustiniana, se dio cuenta del interés que podía representar, no sólo para la historia de la propia Orden, sino también para la de los carmelitas descalzos y para la historia oriental de las religiones, un estudio concreto sobre las misiones católicas entre la secta de los mandeos. Efectivamente, en la historiografía de la Orden agustiniana no existía absolutamente nada acerca de este punto, habiendo sido ella la primera en llegar hasta estos gnósticos para su conversión. Tampoco los carmelitas descalzos, llegados pocos años después, podían contar con un estudio completo y claro de esta labor misionera de los suyos entre los mandeos, aun cuando tuviesen ya muchos elementos recogidos en una obra anónima, publicada en Londres el año 1939, bajo el título *A Chronicle of the Carmelites in Persia*. Y, si bien es cierto que, en Europa, muchos estudiosos de la historia de las religiones han dedicado gran atención e interés al estudio de esta secta peculiar, sobre todo en los últimos 50 años, hasta el punto de que en 1930 se designó este interés con la expresión de "fiebre mandea", hay que admitir, sin embargo, que a pesar de este interés y de las importantes publicaciones que han hecho de la abundante literatura de esta secta, cuando se refieren, por ejemplo, al descubrimiento de los mandeos "hacen agua" muchas veces por repetir conceptos que no responden a la realidad histórica. Por eso el autor ha querido, ante todo, llenar esas lagunas en la historiografía de las misiones católicas entre los mandeos y servir, al mismo tiempo, de orientación a los estudiosos europeos del mandeísmo. De ahí el evidente interés universal que presenta esta tesis doctoral del P. C. Alonso, calificada, por otra parte, con la nota máxima de la Universidad Gregoriana.

Consta de ocho capítulos, subdivididos en diversos párrafos. I: Primer contacto misional con los mandeos por obra de los agustinos de Goa (1609). II: Establecimiento de una misión carmelita en Bassora y primeras actividades (1623-1626). III: Propaganda Fide y las misiones carmelitas entre los mandeos (1626-1636). IV: La misión agustiniana desde 1623 hasta 1633. V: Una contienda jurídica entre Agustinos y Carmelitas. VI: La misión carmelita desde 1636 hasta 1641. VII: La misión agustiniana desde 1633 hasta el final. VIII: La misión carmelita en tiempo del P. Ignacio de Jesús (1641-1652).—E. GUTIÉRREZ.

LOOMIS, S., *Paris bajo el terror. Junio 1793-Julio 1794*, Edit. Juventud, Barcelona 1967, 22 × 15, 430 p.

En la presente obra, el autor nos describe con toda serie de detalles los sucesos y acontecimientos que vivió Francia y principalmente París en aquellos días dolorosos del terror. Con todo, no se trata de una descripción fría de los hechos, como si fuese una lista puramente cronológica en la que recogiese todos los sucesos pasados, uno después de otro. Se trata de una descripción histórico-crítica ciertamente, pero a la vez, vívida, y hasta apasionante, de los hechos pensados o realizados por personas concretas, con sus virtudes y sus vicios, con sus ilusiones y sus tormentos, con sus aspiraciones y sus derrotas, con sus actuaciones frente a la sociedad y en su vida íntima y privada. Estos personajes quizás sean demasiado poco conocidos en toda la riqueza, tanto positiva como negativa, de su vida y sin embargo en ellos y a través de ellos podemos no sólo apreciar el papel que cada uno de ellos jugó en esta revolución del terror, sino incluso comprender, gracias al estudio de Loomis, esa misma revolución en toda su complejidad y horror.

La primera parte de la obra es un estudio interesantísimo, histórica y psicológicamente, de la joven Charlotte Corday que, llevada del idealismo, bebido en los clásicos latinos y en los más recientes a ella como Corneille y Rousseau, decidió matar al espantoso y terrible Marat para salvar a Francia de los horrores de este hombre y así conseguir para ella el verdadero sentido de la Revolución iniciada en 1789 y que la joven idealista había saludado como una auténtica libertad para el pueblo francés. Alma pura, noble, generosa y valiente no dudó en cometer el crimen que creía salvar a su pueblo ni experimentó la me-

nor debilidad, después, ante los tribunales ni ante la guillotina que cortó su cabeza.

En la segunda parte son figuras centrales de la misma dos personajes curiosos: la dominante y ambiciosa Madame Roland y el genial Danton, aun cuando sus propios errores le llevasen a la guillotina.

La tercera y última parte es el relato de los cuatro meses en que Robespierre, dueño absoluto del poder, y Saint Just —el Ángel de la Muerte— sembraron con asombrosa frialdad el dolor, la desolación y la sangre en toda Francia.—E. GUTIÉRREZ.

HAYEK, M., *Charbel Makhluf, monje de Oriente* (El camino del desierto), Edit. Cocala, Madrid 1968, 22 × 14, 135 p.

Nos encontramos ante una biografía, premiada por la Academia Francesa, sobre un eremita silencioso del Líbano, P. Charbel, beatificado por Pablo VI el año 1965.

Para el buen entendimiento de estas páginas y su provecho, es preciso que el lector se deje guiar por el autor libanés, quien le conducirá a otro mundo, el Líbano. Geográficamente nos lleva a un país evocador, cuna de civilizaciones, mosaico de razas, de culturas y de creencias, y lazo de unión entre Oriente y Occidente. Espiritualmente se penetra en el mundo misterioso de los solitarios, cuyas siluetas, desde el fondo de los primeros siglos del cristianismo, vienen a fundirse en este eremita de finales del siglo XIX.

Su simple lectura es una invitación a buscar un poquito de soledad, de silencio, donde se fraguan las cosas grandes y santas, donde Dios habla sin palabras estridentes, en contraposición al continuo y machacón ajeteo que nos rodea hasta tal punto que olvidamos la primacía de la oración, del desasimiento total, de la pobreza. Es la hora de razonar menos y de creer más.—J. FREY.

BARRIOS, A., *Mujer audaz*, Edit. Cocala, Madrid 1968, 24 × 18, 688 p.

Gran ejemplo de seriedad científica y de rigurosa hagiografía la que nos garantiza el autor en esta magnífica obra bibliográfica sobre Santa Micaela del Santísimo Sacramento. En ella nos traza el P. Alberto Barrios una fisonomía completa siguiendo al detalle su vida y oscilaciones en los diversos climas y ambientes políticos en que desplegó su actividad, sus inquietudes vocacionales y fundaciones caritativas que dirigió con acierto y rara valentía frente a varios atropellos cometidos contra sus empresas benéficas.

Constituye una biografía singularmente crítica, imparcial e históricamente documentadísima, agotando cualquier minúsculo escrito y carta para encuadrarlos en el instante histórico que marca un grado en la vida de la vizcondesa Micaela Desmaysières. Mujer que en medio de frivolidades mundanas y vaivenes políticos, familiares y económicos, dio pruebas de gran audacia y serenidad. El autor sitúa en su punto exacto el espíritu de Micaela, con las forzadas limitaciones, haciendo resaltar la acción de la gracia en medio de la relativa mundanidad y ambiente de etiqueta en que se desarrolló parte de su vida. No se omite ningún detalle, se analizan sus momentos con minuciosa escrupulosidad y profusión exhaustiva de documentos y relaciones, y es actualísima la preocupación eclesial que sintió la santa y el deseo de revitalización.

Como colofón de esta preciosa biografía no podemos menos de secundar los anhelos que el prologuista, P. T. Ibarreche, detalla al final del prólogo. La edición está muy cuidada.—I. R.

Ciencias Pastorales y Espiritualidad

THRULAR, K. V., *La hora de los laicos*. La santidad de los laicos en la Const. dogmática sobre la Iglesia del Conc. Vaticano II, Edit. Razón y Fe, Madrid 1966, 17 × 11, 192 p.

La pluma fácil y cálida del P. Thrular nos ofrece ahora un comentario sobre la teología del laico, siguiendo de cerca el texto conciliar. Su intención es demostrar cómo el laico no está en la periferia de la Iglesia, sino incluido plenamente, junto con los demás miembros, en la profundidad del misterio de Cristo. De ahí su vocación a la santidad evangélica, participando del misterio real de Cristo, dentro de su propio ambiente, en medio de las estructuras humanas en que desarrolla su existencia de cada día. En breves páginas, el autor abre un bello panorama a los laicos, haciéndoles ver cómo han de vivir el misterio eclesial de una manera comprometida, conscientes de su hora, de su tiempo.—A. GARRIDO.

VERHEUL, A., *Introducción a la Liturgia*. (Trad. del alemán por Alejandro Esteban), Edit. Herder, Barcelona 1967, 20 × 12, 385 p.

La orientación de nuestros manuales de Liturgia va cambiando poco a poco, sobre todo después del Concilio. Esta Introducción a la Liturgia que es un servicio a la teología del culto, ya está alcanzada por este decidido deseo de renovación y resulta ya más cercano a nosotros.

La obra que es justamente una introducción al estudio teológico de la Liturgia, se divide claramente y lógicamente en dos partes: una teología de la Liturgia en su ser interno, trinitario y eclesial, y una segunda parte dedicada a la piedad o espiritualidad litúrgica.

La primera aproximación a la realidad interna que define la Liturgia es la descripción de la Liturgia como encuentro con Dios. Es el aspecto teocéntrico de la naturaleza de la Liturgia. Con ello se deshace cualquier tentación de considerar la Liturgia en su formalismo estético o jurídico. "No es la estética el criterio primario de la Liturgia sino el encuentro entre Dios y su Iglesia" (p. 39).

Después de esto viene la posición de Cristo en la Liturgia. Porque el encuentro del hombre con Dios se realiza en Cristo. Cristo es la encarnación personal del misterio litúrgico que se prolonga hoy en la Iglesia. Cristo es el que realiza la Liturgia en sí mismo y en nosotros.

Con la posición de Cristo en la Liturgia a veces se olvida al Espíritu Santo. Por ello está muy acertado dedicar un capítulo a la relación entre Espíritu Santo y Liturgia antes de pasar a la Iglesia como espacio actual de la Liturgia en su doble situación terrena y escatológica. La Iglesia es una comunidad cultural. Viene luego el estudio de la Liturgia en su ser visible de signos y sus motivaciones teológicas con una valoración de la corporeidad de la Liturgia.

En la segunda parte se trata el desarrollo histórico y teológico de las relaciones entre Liturgia y espiritualidad y sus relaciones con las devociones populares y la misma piedad bíblica de la que es continuación. Un capítulo de mayor novedad e interés es el dedicado a la relación entre Liturgia y ecumenismo que no es normal encontrarlo en los clásicos textos.

Los formadores de la conciencia litúrgica en la Iglesia actual tienen en esta obra del profesor Verheul todo lo necesario para una síntesis pedagógica de las últimas reflexiones sobre la teología del culto y el misterio de Cristo tal como se actúa en la Liturgia.—P. J. FERNÁNDEZ, O. S. A.

VARIOS, *Buscando la Iglesia Conciliar*, Edit. Fontanella-Nova Terra, Barcelona 1968, 13,5 × 18,5, 361 p.

VARIOS, *La Carta del P. Arrupe: requiem por el constantinismo*, Edit. Nova Terra, Barcelona 1968, 13,5 × 18,5, 289 p.

El proceso dialéctico postconciliar está en plena efervescencia. En nuestro país, la reflexión provocada por el Concilio ha adquirido rasgos peculiares, tensiones características. En todos los campos del pensamiento y, sobre todo, en los de la acción pastoral y política el impulso renovador está exigiendo —con tonos cada vez más agresivos— un cauce urgente de realizaciones.

En este horizonte se sitúan abiertamente las dos obras que presentamos a los lectores, escritas ambas bajo el signo de la “denuncia profética” y por un equipo de escritores —sacerdotes y seglares— “comprometidos”: J. M.^a González Ruiz, A. C. Comín, J. García Nieto y algunos más.

Buscando la Iglesia conciliar apunta y quiere ser ya una renovación histórica dentro de la Iglesia española. Joaquín Ruiz-Jiménez —que prologa la obra y se confiesa en sintonía con sus inquietudes, anhelos y metas— dice que “éste es un libro escrito con dolor y que sólo con dolor es posible leerlo y entenderlo”. Efectivamente, no es libro para ser leído con cálculo ni filología —las palabras traicionan constantemente— sino para ser comprendido empáticamente.

El núcleo de la obra lo constituyen los comentarios y críticas que el equipo de redactores de la Revista “Aun” presentó en sus dos últimos números aparecidos a la “Declaración de la comisión permanente de la Conferencia Episcopal Española”, también llamada “Instrucción pastoral de urgencia”. Consignaré los principales reproches formulados: el hecho de que fuese publicada por la comisión permanente pocos días antes de reunirse en asamblea plenaria la Conferencia Episcopal Española; la interpretación minimalista y restrictiva de la doctrina conciliar, sobre todo en lo que se refiere a las libertades sociales y políticas; la torpe conexión del documento con otras instrucciones pastorales de los años treinta; la primacía concedida a la autoridad política frente a la libertad de conciencia y, especialmente, la defensa del corporativismo y el poner limitaciones a la doctrina pontificia sobre el derecho y libertad de asociación sindical, así como la ausencia de denuncia profética de las injusticias mantenidas por el actual régimen político. También se incluyen algunos trabajos sobre la crisis religiosa española, y la pobreza eclesial, especialmente el clima anti-pastoral de la diócesis de Lérida.

De *Requiem por el constantinismo* es calificada la famosa carta que el P. Arrupe dirigió a los superiores de América Latina, acompañada del Estatuto de las C. I. A. S.; otra dirigida a los jesuitas que trabajaban en dichos Centros y, finalmente, la destinada a la asistencia de América del Norte sobre los problemas raciales.

La obra ha sido dispuesta en cuatro partes. La primera es una ambientación de las cartas; la segunda incluye la publicación íntegra de los citados documentos; la tercera recoge una serie de comentarios propios y ajenos dentro de su misma línea; y la cuarta presenta el reverso de la medalla: una serie de documentos eclesiásticos en contraste u oposición manifiesta; así la “Declaración de la comisión permanente de la conferencia episcopal española”; “Declaración colectiva de la comisión episcopal francesa de acción social y caridad” y las “Reflexiones” de la misma comisión sobre la situación socioeconómica en Francia. La polémica sigue abierta.—J. RUBIO.

MC KENZIE, J., *La autoridad en la Iglesia*, Edit. Mensajero, Bilbao 1968, 215 p.

Una causa de la crisis actual de la autoridad en la Iglesia hay que buscarla en el desconocimiento de su naturaleza teológica. Este libro del P. Mc Kenzie sobre la autoridad en la Iglesia intenta un esclarecimiento de lo que el Nuevo Testamento dice en torno a la autoridad.

La concepción y por tanto el ejercicio de la autoridad eclesiástica ha venido entendiéndose, muchas veces, en relación y en comparación con la autoridad

en el ámbito civil. Sin embargo el P. Mc Kenzie piensa que la autoridad en la Iglesia recibe su ser y su inteligibilidad de Cristo que es su origen y su destino. No se niega con ello, que la evolución histórica en la concepción y en la imagen de la autoridad civil influya en la comprensión de la autoridad en la Iglesia. Pero hay algo que les distingue radicalmente.

Para mostrar todo esto, el autor, conocedor profundo de las situaciones bíblicas, analiza una serie de textos neotestamentarios, para ver cuál es la misión del Jefe de la Iglesia (Cristo); de Pedro y de los Doce; lo que es el ministerio apostólico en la primitiva comunidad de los creyentes. De todo ello parece desprenderse ese "estilo evangélico" de la autoridad a la que ha vuelto el Concilio.

La segunda parte son ya reflexiones, útiles en definitiva, sobre puntos más cercanos a nosotros. Se alude a la psicología del liderato, al prestigio de la autoridad analizando sus causas; a los valores de la autoridad en nuestro mundo; a la organización y tensión entre autoridad y libertad. Son reflexiones que se mueven en el plano de lo práctico.

En definitiva el libro constituye una buena aportación y un buen servicio a la autoridad y a la obediencia en la Iglesia que necesitan ser más conocidas en su naturaleza y en sus relaciones para ser más apreciadas.—P. J. FERNÁNDEZ, O. S. A.

LE LEANNEC, A. M., *La vocación religiosa femenina. Psicopatología y admisión*. Edit. Fax, Madrid 1967, 20 × 14, 206 p.

Ya pasó afortunadamente el tiempo de desconfianza en recurrir a la psicología para esclarecer los procesos inconscientes pero reales de una vocación religiosa. Se temía por una desvalorización de lo que ella tiene de gracia. Y sin embargo hoy todos saben que, manteniendo la debida distancia, es útil todo lo que venga de la psicología.

El libro de la Doctora Anne Marie, presentado como tesis doctoral en la Facultad de Medicina de París, va dirigido a proporcionar los datos necesarios para un examen psicológico de la vocación femenina a la vida religiosa, con su historia y prehistoria.

Comienza con las cuestiones, ya importantes, del método. De ahí parte todo: del método empleado para afrontar el examen psicológico. En páginas siguientes se estudian los datos clínicos que hay que tener en cuenta para una mayor eficacia, como son, los antecedentes hereditarios y personales del sujeto. Viene luego el examen ya propiamente dicho, en orden a la determinación de la personalidad del candidato y su diagnóstico preciso. A partir de este momento se tratan ya los problemas creados por los resultados y su clasificación para el descubrimiento de la madurez afectiva en que se produce la opción vocacional. El capítulo IV va dedicado a las manifestaciones patológicas o contraindicaciones y a los signos de su existencia. El libro se cierra con un capítulo sobre el examen psicológico sistemático y sobre la función del siquiatra en el discernimiento de las aptitudes para la vida religiosa.

El aspecto más positivo de este estudio sobre la vocación religiosa femenina es el despertar un interés y convencimiento más profundo de la necesidad de lo psicológico para la comprensión total de lo teológico en una vocación religiosa.—P. J. FERNÁNDEZ, O. S. A.

GOLLWITZER, H., *Athéisme marxiste et foi chrétienne*, Edit. Casterman, Paris 1965, 13,5 × 19, 207 p.

La obra de Gollwitzer, que nos llega en su versión francesa, se centra sobre un tema tan debatido últimamente como el diálogo entre cristianos y marxistas. Pero no creo que venga a ofrecernos nueva luz. Bastaría decir que el libro ha sido elaborado con anterioridad al clima conciliar para comprender su postura rigorista. Por ello, el valor del libro radica en la recopilación de los textos de Engels-Marx relativos a la religión. Pero ignora casi totalmente que existe un

neo-marxismo, con el que precisamente se pretende dialogar. Es sintomático que no cite nunca a R. Garaudy y apenas a E. Bloch.—J. RUBIO.

VARIOS, *Des Chrétiens interrogent l'Athéisme*. T. I: *L'Athéisme dans la vie et la culture contemporaines*, Edit. Desclée, Paris 1967-1968, 2 vols., 15 × 21, 500 y 486 p.

Presentamos a nuestros lectores el primer tomo en dos volúmenes de la obra en colaboración (que aparecerá en tres tomos) sobre el ateísmo bajo el punto de vista cristiano. Bajo la dirección de J. Girardi y J. F. Six, un equipo internacional de especialistas católicos en ateísmo han conjuntado sus esfuerzos para lograr una visión casi exhaustiva del fenómeno ateo. La obra se publica simultáneamente en cuatro lenguas: inglés, francés, alemán e italiano. La iniciativa se debe a la universidad salesiana de Roma y tiene un carácter marcadamente enciclopédico, aunque adopte la forma de tratado. Dos preocupaciones resultan centrales: la de comprender el ateísmo, "aguijón de la cristiandad" en frase feliz del Cardenal König, y la de afrontar los problemas que plantea por medio del examen cristiano de las soluciones que ofrece. En el último tomo se acentuará el aspecto dialógico, tan necesario para la verdadera fecundidad del intento. Porque la obra se dirige tanto a los cristianos como a los ateos.

El primer tomo es un análisis amplio del fenómeno ateo en la perspectiva cultural contemporánea. El segundo tomo versará sobre el ateísmo en la filosofía, campo primordial de su planteamiento. El tercero se titulará "Le Christianisme face á l'Athéisme".

Centrándonos ya en este primer tomo, llama la atención el que se haya concedido tanta importancia al aspecto psicológico del ateísmo, que ocupa las tres quintas partes del primer volumen. El resto se dedica al aspecto sociológico. Tras una extensa introducción de J. Girardi (importancia del tema, precisiones terminológicas, diálogo católico-ateo), siguen dos estudios sociológicos: el fenómeno de la incredulidad en Francia (J. Potel) y otro muy notable de E. D. Vogt: las interpretaciones sociológicas del fenómeno religioso en el ateísmo contemporáneo. La segunda sección versa sobre los aspectos psicológicos del fenómeno ateo. Comprende nada menos que siete estudios: análisis psicológico del fenómeno ateo (A. Vergote), psicoanálisis y ateísmo (L. Beirnaert), crecimiento psicológico y tentación de ateísmo (A. Godin), el ateísmo de los jóvenes (G. Milanesi), el ateísmo de los creyentes (R. O. Johann), conversiones cristianas al ateísmo (G. Hourdin) e interpretaciones psicológicas del fenómeno religioso en el ateísmo (A. Vergote). El valor de los trabajos es desigual, pero siempre dentro de una calidad aceptable.

El segundo volumen tiene cinco secciones, dedicadas respectivamente a las ciencias de la naturaleza, la historia de las religiones, el arte, el ateísmo militante y la pedagogía del ateísmo. Resulta incomprensible que se haya concedido tan escasa importancia a la primera (dos trabajos muy breves de J. Ruffino y P. Chauchard). En cambio es muy notable la dedicada al ateísmo en el arte, con estudios de Ch. Moeller (aspectos del ateísmo en la literatura), P. Modesto (el ateísmo en la literatura soviética), E. Balducci (en la italiana) y A. Ayfre (en el cine). También se concede la debida atención al ateísmo militante, aunque el trabajo sobre Checoslovaquia ha quedado rápidamente desfasado. La pedagogía del ateísmo es estudiada en el marxismo (W. Nastainczyk) y en J. Dewey (G. Corallo).

Algunos trabajos siguen una metodología muy técnica. Pero la mayoría se desenvuelven a nivel de vulgarización culta. La inmensa mayoría tiene un carácter meramente expositivo, no crítico. De todos modos, no es preciso subrayar el valor de conjunto de la obra.—J. RUBIO.

PASTEU, A., *La volonté de Dieu. Devoir et bonheur*, París 1967, 18 × 13, 208 p.

La voluntad de Dios es un libro que estudia los mandamientos de la Ley como cauces o expresiones del querer divino. Aunque pudiera parecerlo a pri-

mera vista, no se trata de un estudio moral sobre los mandamientos. El autor busca raíces más profundas. Se mueve en una línea teológica. Arranca de la aspiración común a los hombres de todos los tiempos y de todos los continentes acerca de la felicidad. El hombre, sin excepción, quiere ser feliz. Para conseguir una auténtica felicidad, durable, inalterable, inalienable, el autor, con toda verdad, no encuentra más camino que el cumplimiento de la voluntad de Dios. "Sólo, dice, la conformidad a esta ley natural procura la paz y una buena conciencia".

Tales son las ideas principales que tejen la contextura de esta obra.

El tema, se puede apreciar bien, es interesante. Hoy como siempre el hombre necesita enraizarse en Dios si quiere conseguir la verdadera felicidad.—B. DOMÍNGUEZ.

LEFEBVRE, G., *La unidad misterio de vida*, Edit. Cculsa, Madrid 1968, 21 × 13, 95 p.

Estamos ante un libro de páginas muy reducidas, lanzado por Editorial Cculsa con el número 20 dentro de la Colección "La vida en Cristo". El autor, Dom Lefebvre, aborda en él un tema de actualidad, ciertamente, pero delicado y espinoso: la desunión que existe dentro del cristianismo. Hecho escandaloso en el que el autor quiere ver una culpabilidad de todos.

Efectivamente, nada más opuesto al mensaje y al espíritu de Cristo que la desunión de sus discípulos. Todo lo que se trabaje por la unidad estará siempre en la línea de la voluntad de Dios.

A conseguir, pues, un trabajo eficaz en la conquista de la unidad están orientadas estas páginas. "Querriamos ayudar a los cristianos, dice el autor, en la profundidad de la fe, a encontrar los puntos de contacto con sus hermanos, a ser conscientes de lo que nos une y nos permite gozar del común amor a Cristo, nuestro único Salvador".

El ecumenismo es uno de los grandes fenómenos de la vida actual de la Iglesia y uno de los campos en donde más se aprecia la vitalidad interna de la misma. Todos tenemos que ser conscientes de esa realidad y trabajar, en la medida de nuestras fuerzas, por la unidad. Este libro contribuirá indiscutiblemente a conseguir posturas internas indispensables para una vivencia del mensaje esencial del cristianismo: la unidad.—B. DOMÍNGUEZ.

GUARDINI, R., *Prière et vérité. Méditations sur le "Notre Père"*, Edit. du Cerf, Paris 1966, 19 × 12, 234 p.

El subtítulo de la obra reduce y concreta el campo en donde van a unirse plegaria y verdad. Este libro, pequeño si se quiere, en las páginas, denso y profundo en las ideas, contiene unas meditaciones sobre el Padrenuestro, la plegaria que Cristo enseñó a petición de los Apóstoles. Estas meditaciones están íntimamente relacionadas con la célebre obra de Guardini *El Señor*. En realidad vienen a ser una ampliación de las consideraciones del Padrenuestro contenidas en dicha obra.

La competencia y la piedad del autor son una garantía. Meditar el Padrenuestro bajo la guía luminosa de Guardini constituye una verdadera delicia.

Por eso Guardini ha escogido el título de estas meditaciones con sumo acierto. Dicho título, según su confesión, "significa que la plegaria no debe nunca discurrir por los cauces del sentimiento, variables e imprevisibles, sino a la luz de la verdad y al calor del corazón".

Las meditaciones se desarrollan en un clima estrictamente bíblico. Por lo que su frescor y tonalidad religiosos adquieren mayor relieve. Las peticiones del Padrenuestro se suceden sin extorsiones dejando al descubierto su rico contenido. De esta forma cualquiera puede aprovecharse de esa oración, la más sublime.—B. DOMÍNGUEZ.

CARVALHO, M. J., *Dieu et liberté*, Edit. Téqui, París 1967, 19 × 14, 286 p.

M. Joaquim de Carvalho es un filósofo brasileño. Con ello se expresa ya la naturaleza del estudio de este libro. Se trata de un trabajo filosófico sobre un tema tan apasionante como el que encarnan estas palabras: Dios y Libertad. A través de la noción de libertad Carvalho nos conduce a la noción de Dios. Y con toda razón. ¿Cómo comprender la libertad del hombre en toda su amplitud sin llegar hasta Dios?

El libro consta de dos partes principales. La primera trata de la libertad del hombre y de Dios. Demuestra que la libertad es real, que viene de Dios y que conduce a Dios. La segunda, que titula "metafísica de la libertad", analiza sutilmente las relaciones de la libertad con el tiempo y el espacio. Inmediatamente aclara el sentido de libertad para terminar en un estudio de la conciencia de la libertad y la libertad de conciencia.

Un libro con temática muy interesante tratado con la competencia que exige un tema tan complejo.—B. DOMÍNGUEZ.

RAHNER, K., *Oyente de la palabra*, Edit. Herder, Barcelona 1967, 22 × 14, 239 p.

Oyente de la palabra es el título a un esbozo de filosofía de la religión publicado por K. Rahner ya en el año 1941. La obra presente se debe al resultado de una buena refundición que J. B. Metz logró a base de reflexiones, a veces un poco personales, que facilitan la comprensión de ideas y de términos. A pesar de ello, sigue siendo una obra profunda, casi exclusiva para filósofos y teólogos.

El problema que originariamente plantea el autor es el de la postura que el hombre debe adoptar frente a la palabra de Dios pronunciada y revelada históricamente. Como palabra de Dios, no puede quedar indiferente para el conocimiento de por sí receptivo del hombre. El mismo hombre tiene la exigencia a cimentar y explicar su existencia sobre esa palabra revelada, y liberarse del escepticismo y la incompreensión.—J. F.

LEBRET, L. J.-SUAUVET, Th., *Examen de conciencia para nuestro tiempo*, Edit. Estela, Barcelona 1965, 3.^a ed., 20 × 14, 167 p.

Todo este libro, como su mismo título pone de relieve, es una llamada a la conciencia del hombre de nuestro tiempo, sea cualquiera la situación que ocupe dentro de la gran máquina que constituye el mundo. Son sugerencias, llamadas de atención, mensajes, aldabonazos que se dejan sentir cargados de inquietud en lo más profundo del alma, en busca de un despertar de la comodidad, de la falta de espíritu de responsabilidad y de solidaridad. Se pasa revista a todos los estratos de la vida humana: la vida personal y familiar, la vida profesional, la vida social, la vida religiosa. Para cada uno de ellos hay palabras cortantes, descarnadas, realistas: palabras que señalan problemas, que acusan desviaciones, que proponen metas. El cristiano, si está preocupado por construir un mundo mejor donde reine una mayor justicia e imperen unas relaciones sociales más dignas y humanas, debe empezar por examinar su propia actuación con sinceridad y valentía. La labor es de todos. Por ello, este libro puede ser útil a cualquiera que lo hojee, desde el patrono y los empleados de una empresa, hasta el enfermo que yace inmóvil en su lecho, pasando por el sacerdote que se sienta también responsable en la edificación de un mundo que, para que sea más divino, ha de ser también más humano.—A. S.

BUZY, D. y BRUNOT, A., *Santos y santas del Evangelio*, Edit. Sal Terrae, Santander 1967, 21,5 × 15,5, 235 p.

Colocándose en el sentido genuino de la imitación de Cristo, al mismo Cristo no podemos aislarle de la situación ambiental y de los personajes que le rodearon,

quienes, de algún modo, han reflejado en sus vidas los ejemplares y las enseñanzas del Maestro. Resulta interesantísimo, por lo tanto, un estudio hagiográfico de cada uno de esos seguidores o favorecidos de Cristo que componen la trama secundaria de su obra, con el fin de contemplarla por separado "como se contempla y admira en un museo los cuadros del maestro".

Se ofrece este libro perfectamente a la meditación evangélica. Es lástima que sean a veces desestimados estos libros por las personas cultas, sencillamente porque les suenan a prosaico, antes de haber bebido de su profunda y auténtica espiritualidad.—E. SARDA.

NEWLAND, M. R., *La Biblia y la Familia*, Edit. Sal Terrae, Santander 1968, 21,5 × 15,5, 280 p.

Libro indispensable a toda familia con hijos o hijas que emplea algún rato en familia dedicado a la lectura de las Divinas Escrituras. Tras exponer la grave necesidad que tienen muchas familias de entender el Antiguo Testamento y de resolver las dificultades de los niños, pasa la autora misma a resolverlas. Se detiene principalmente en el Antiguo Testamento, ya que es la parte menos comentada hasta ahora en los sermones, homilias, etc., y debido a esto, plantea problemas que resuelven satisfactoriamente, orientados de un modo especial para los niños.

Este hermoso libro tiene puesta su finalidad principalmente en relacionar el Antiguo Testamento, lo cual consigue de un modo ameno y sencillo. Al Nuevo sólo dedica explícitamente un apéndice al final.—OLEA.

URRUTIA, J. L. de, *Algo sobre Dios*, Edit. Mensajero, Bilbao 1968, 19 × 12, 172 p.

El subtítulo de este libro "Teología para el hombre culto" viene a expresar las características de su contenido. Los tratados y textos teológicos son demasiado prolijos y técnicos para el gran público. Y los resúmenes del catecismo se quedan pequeños y su formulación simple es insuficiente para una inteligencia desarrollada.

Por otra parte, es ineludible para todo hombre tener un conocimiento sobre Dios adecuado a su nivel cultural. El intento del autor ha sido, pues, hacer una exposición teológica clara, no demasiado extensa, y con proyección espiritual para nuestro cristianismo cotidiano; que sea manantial de vida interior.

Así de sencillo, sin más pretensiones, responde satisfactoriamente a nuestros interrogantes sobre Dios, su naturaleza y nuestras relaciones con El. Modelo de claridad, muy de hoy en su mentalidad y en línea de servicio hacia el hombre de la calle, como todos los de dicha editorial.—L. GARAVÉR.

VARIOS, *Por una formación religiosa para nuestro tiempo*, Edit. Marova, Madrid 1967, 19 × 14, 225 p.

La tradición pastoral y catequística de la Iglesia es un continuo testimonio de su esfuerzo por anunciar la Buena Nueva del Señor a todos los hombres. Esta acción salvadora la Iglesia nunca ha querido realizarla de modo atemporal, sino contando con la mentalidad y situación cultural de cada época.

Nuestra época actual lleva consigo nuevas exigencias de ese continuo testimonio de la Buena Nueva. Captar esas exigencias es lo que ha pretendido el Secretariado Nacional de Catequesis en las Actas de la I Jornadas Nacionales de Estudios Catequísticos, reunidas en el pequeño libro que aquí recensamos: *Por una formación religiosa para nuestro tiempo*. En el libro puede encontrar el lector artículos de autores tan competentes en métodos catequético-pastorales como Audinet, Blajot, Echarren, Estepa Llaurens, Jubany, López Ortiz, Rodríguez Medina, Ubieta y Yanes.

Todas estas reflexiones recogidas aquí sobre la "Acción Catequética de la Iglesia a la luz del Concilio Vaticano II", ponen nuevamente de manifiesto que

la luz segura para guiar los pasos renovadores de quienes andan los caminos del mundo actual se encuentra en el Concilio Vaticano II. Los cortos artículos reunidos en el libro nos hacen apreciar la acción catequética de la Iglesia como un mensaje salvador que busca al hombre ajustando a su órbita vital y espiritual todo condicionamiento sociológico y pedagógico. También hacen una llamada sería a los responsables e instituciones de la acción catequética: familia, escuela, parroquia.—F. PÉREZ.

PEREIRA, C. - HAHN, F., *Mi Juventud y Dios*, Edit. Sal Terrae, Santander 1968, 17 × 12, 186 p.

Es bien conocida por nuestro mundo la inquietud de tantos directores espirituales —sacerdotes, religiosos, seculares— por presentar la religión católica a la juventud como tabla de salvación. Las grandes obras sobre este tema (juventud-Dios) se multiplican. Los padres Pereira y Hahn han querido aportar su colaboración en esta gran empresa. En un lenguaje sencillo y comprometido van presentando los problemas de los jóvenes; obligando a éstos a hacerse las preguntas del por qué de su existencia, del por qué de su cristianismo, de su Dios, de su confesión, misa y comunión, de su reflexión, de su yo en rebeldía, de su vocación en la Iglesia...

El libro, nunca se queda en un indiferentismo, en una mediocridad. Siempre pide y quiere juventud auténticamente comprometida a través de sus ideales mirados en Dios. Es la reflexión la que le llevará a esa autenticidad. Autenticidad que es entrega, que es sinceridad, que es misterio y oscuridad. En esta misma línea vamos a encontrarnos con el joven que además de su relación con Dios, vive la relación con los hombres: la amistad, el servicio, el alcance del propio yo luchando con otros no-yo, la vivencia de la propia vocación sabiendo que los demás también tienen que dar una respuesta a una llamada... En fin, un libro de propaganda bien hecho y bien pensado, puesto al servicio de la inquietud juvenil.—D. SANLOPE.

VARIOS, *Vocation* (Dossier), Edit. du Chalet, Lyon 1967, 22 × 17, 106 p.

Un "dossier" de este estilo (folletos sobre un tema no encuadrados más que por una envuelta titulada) podría parecer inferior a un libro sobre vocación y, sin embargo, por poseer las características de unidad y separación de temas, creo le supera. Pero más que su forma externa, práctica por el estilo de separatas, en el caso presente resulta difícil de superar el contenido. Posee ante todo la gracia del enfoque existencial: teología, antropología, pedagogía, psicología y catequesis, todo ello en una perspectiva de maduración, hacen destello de una claridad de ideas, que siempre debieran tenerse en este tema, para no pecar de ingenuo y de determinista.

La introducción general, como fundamentación teórica, bastaría para hacer al trabajo digno de todo encomio. Después de cada folleto catequético (son 11) estudia los aspectos imprescindibles y necesarios, no sólo para el orientador sino también para el joven. El hecho de plantearles auténticamente los problemas, pone en camino de la acertada solución, que por otra parte no es obra del orientador profesional ni del "dossier" sobre la vocación.—M. ACEVEDO.

IMBERDIS, P., *Points de vue des Jeunes*, Edit. du Chalet, Lyon 1967, 22 × 17, 25 temas.

Es esta obra una colección de encuestas sobre problemas y temas de la adolescencia y juventud, hechas con la colaboración de un equipo de educadores y de un grupo de jóvenes. Quiere ser un instrumento de trabajo al servicio de educadores y catequistas de adolescentes. Su objeto es ayudar al educador a conocer el modo de pensar del educando para poder después ejercer su tarea con mayor perfección; también tiene como fin suscitar la reflexión y la discusión en equipo.

Han sido realizados estos cuestionarios ante el interés constatado entre muchos educadores de un nuevo tipo de cuestionario capaz de llevar a la reflexión y al diálogo sobre algunos problemas juveniles que se presentan hoy. Encuestas sobre la felicidad, la libertad, la fe, la Iglesia, el matrimonio se hallan en estos cuestionarios. Cada tema está tratado distintamente según la edad (14-16; 16-18 años). Son cuestionarios en los que se halla "sistemizado" el trabajo que todo educador debe realizar para conocer a sus educandos y trabajar con ellos. Cuestionarios que en esta labor educativa pueden evitar muchos subjetivismos. Es una obra sencilla, sin pretensiones de profundidad, una obra de "ayuda" al educador de adolescentes que ciertamente llevará al fin que su autor se propuso.—F. MARTÍNEZ.

QUINTANA, J. M.^a de, *Seis rosas de caridad*, Edit. EGS, Barcelona 1967, 23 × 16, 157 p.

La presente obra es el título del segundo número de selecciones de "Labor Hospitalaria", revista de información de los Hermanos de San Juan de Dios. Su autor, un beneficiado de la caridad de estos hermanos, admirado de su constante y callada labor, les dedica con todo cariño y amor la primera obra de sus "tiempos de luz". Las cartas del santo selladas con el testimonio vivo de sus hijos obraron una conversión de su vida. Un compañero suyo, el P. Teófilo Aparicio, nos da un croquis de esta vida completamente apostólica en el prólogo. Con un estilo sencillo el P. Quintana nos pinta los paisajes de todo género que rodean la obra de San Juan de Dios. Luego nos expone sus seis cartas con un breve comentario. Seguidamente hace un estudio sobre los escritos del santo apóstol. Nos presenta al santo como era, con sus preocupaciones y sus virtudes. Toda la vida del santo es caridad. Pero para amar hay que ser humildes. San Juan de Dios se hace esclavo de los esclavos de Cristo. La hospitalidad es misión constante y abierta. El mundo lleno de heridas necesita de la caridad. El autor quiere actualizar las cartas del apóstol de la caridad, buscando dar un sentido a los vaivenes espirituales de nuestro tiempo. No duda en afirmar que en dichas cartas habla la gracia eterna e inmutable del Espíritu Santo. Por eso sus escritos hoy, como ayer, son plenamente actuales.—T. VILLALOBOS.

FOLLETOS, "Colección Teología para todos", Edit. Sal Terrae, Santander 1967, 15 × 10, 40 p.

La Editorial "Sal Terrae" en estos folletitos trata los temas más fundamentales de nuestro cristianismo: *Dios, Iglesia, Sacramentos, Liturgia, Vida Cristiana, Virgen María*. Hasta el presente lleva publicados 40 números, todos ellos muy interesantes para nuestro hombre del postconcilio. Interesante y también provechoso porque ha sabido presentar llana y sencillamente un contenido fundamentalmente teológico apto para cualquier clase de público.

Algunos de los títulos que han llegado a nuestra redacción son los siguientes: *La Vida después de la Muerte, Catolicismo de Rito Oriental, Judaísmo y Cristianismo, La Madre de Cristo, Sagradas Ordenes, Vida en Cristo y Semana Santa y Misterio Pascual*.

El laico puede encontrar aquí tema para sus meditaciones, lecturas espirituales e incluso instrucción suficiente del cristianismo que profesa. Además para que la eficacia y provecho sea mayor y al mismo tiempo el lector sienta la inquietud de interesarse por nuevas cuestiones, todos los números presentan al final un breve cuestionario y temas de estudio.—A. PINTO.

LOEW, J., *Perfil del apóstol de hoy*, Edit. Verbo Divino, Estella 1966, 12 × 18, 242 p.

El hecho del apostolado es actualmente incomprensible y a ciertos ojos absurdo. ¿Cómo es posible que un hombre se comprometa en un testimonio de

lo invisible? ¿Cómo puede ofrecer nuestro apostolado una transparencia del Oculto? Estas son las dos preguntas más graves del autor. Loew nos hace ver que hacer apostolado consiste en ser apóstol, y ser apóstol es vivir la comunión de un envío de parte de Alguien. Combina este escrito lo básico con lo actual, de tal forma que en una época donde ya son insuficientes algunas ideas generales con un poco de buena voluntad, creemos indicar bien el valor de la obra si decimos sencillamente que el autor no es un simplista más.—D. NATAL.

HOFINGER, J. - STONE, Th. C., *Catequesis pastoral*, Edit. Herder, Barcelona 1967, 13 × 19, 296 p.

Esta obra ofrece los conocimientos y experiencias de un grupo de colaboradores especialistas en torno a la catequética actual. En una primera parte se trata de la fuerza de los signos bíblicos, litúrgicos, el testimonio y la teología para una revelación de Dios al hombre de nuestros días.

En la segunda se intenta un análisis de la fe viva como respuesta necesaria a la catequesis pastoral. Finalmente se aborda el valor de las estructuras psicológicas, sociológicas y eclesiales de hoy como transmisoras del mensaje evangélico: su opacidad y su valor revelador; juntamente con la debida formación catequética de los sacerdotes, los religiosos y los laicos. La experiencia y categoría de los autores manifiesta de por sí el valor de este libro.—D. NATAL.

RAHNER, K., *Une foi qui aime le monde*, Edit. Salvator, Mulhouse 1968, 13 × 18, 206 p.

En este libro se nos ofrecen una serie de meditaciones para la vida cotidiana mediante una perfecta conjunción de la alta teología y la vida existencial diaria. El cristiano no puede tener menos esperanzas sobre este mundo que otro hombre cualquiera, por eso el autor nos dota de un verdadero realismo al presentarnos un cristianismo vivo, capaz de transformarnos a nosotros mismos y de mejorar el mundo actual, poniéndonos humildemente al servicio del Dios que se dirige en Cristo al hombre de hoy. No hace falta insistir en la reflexión profunda de K. Rahner, capaz de hacernos retornar a lo más profundo del hombre: Dios mismo en su Cristo que nos esfuerza a trabajar para ser más y ofrecer un personalismo trascendental a un mundo sin suelo.

Las meditaciones están colocadas en fechas y puntos claves del cristianismo, que son una llamada para todo hombre concreto.—D. NATAL.

CONGAR, Y. M., *Los caminos del Dios vivo*, Edit. Estela, Barcelona 1967, 13 × 20, 466 p.

Presentamos la segunda edición de esta obra. Ya es bien conocido el autor en España. El P. Congar aúna erudición con mención, por eso llega con tanta claridad a los lectores de toda condición. En este libro nos cuenta el autor la historia de salvación que viene hacia la Iglesia y se continúa en ella, dígame lo que se diga y pase lo que pase. Nuestro Dios es un Dios vivo, Cristo vive aún hoy, este fue el gran descubrimiento de San Pablo y lo que todo hombre necesita concienciar. Congar nos muestra en diversas figuras cómo los hombres han sido contemporáneos de Cristo en diversas épocas y cómo puede encontrar y convivir con el Dios vivo el hombre actual.—D. NATAL.

MARTÍN-ACHARD, R., *De la muerte a la resurrección*, Edit. Marova, Madrid 1967, 15 × 22, 245 p.

Para entender exactamente esta obra debemos fijarnos que se trata de un estudio sobre la muerte y la resurrección en el Antiguo Testamento, ni más ni menos.

El apartado sobre las influencias extranjeras en los conceptos de Israel es un estudio complementario. Por lo demás, Robert Martín ha sabido atenerse exactamente a la Biblia, avalándose en su investigación con la obra de otros exégetas y especialistas bien reconocidos, y en abundante documentación.

Creemos que con este libro podemos hacernos una idea exacta del tema tratado y apreciar así la evolución de los libros sagrados hacia el Nuevo Testamento y la novedad aportada por éste.—D. NATAL.

CARRE, A. M., *Las Bienaventuranzas, Hoy*, Edit. Estela, Barcelona 1967, 18,5 × 13, 250 p.

Las Bienaventuranzas, Hoy, trae a nuestra consideración una serie de temas actuales tratados con la mayor sencillez, claridad y profundidad que requieren: la justicia, la libertad, el amor y todo el aspecto social en general es, pues, su contenido. Sitúa a cada ser ocupando el puesto auténtico señalado por el plan divino; y por lo mismo, con la mayor naturalidad, reflexiona el autor sobre las palabras evangélicas sin necesidad de llegar a plantearse seriamente la interpretación de ese mensaje que aparece en ocasiones como imposible o hiperbólico. Tampoco se queda en un sentido puramente literal porque piensa en el hombre de hoy para quien el Sermón de Cristo en la Montaña es también actual, y de acuerdo con los signos de los tiempos quizás más escuchado que nunca.

Este libro abre ante los hombres a lo largo de los siglos los caminos de esa libertad que Cristo nos vino a traer y a favor de la cual San Pablo luchó denodadamente en sus principales epístolas. Resulta interesante, repito, por los temas que trata y sobre todo por el conjunto de notas que recoge tanto bíblicas como de personas autorizadas.—NICOLÁS VARA.

JIMÉNEZ, H. E. y ALONSO, G. A., *El Libro de la primera comunión*, Edit. "La Muralla", Madrid 1968, 18 5 × 12,5, 168 p.

Durante los últimos años se han escrito muchos libros con la misma preocupación de hacer tomar conciencia y de ayudar en la preparación de los niños para su primera confesión y comunión. Todos ellos divulgan más o menos las mismas ideas fundamentales que es necesario hacer influir frente a muchas posturas defectuosas. Las catequesis de preparación inmediata, la colaboración de los padres, la fiesta de Primera Comunión, son algunos de los puntos más importantes que no escapan a la consideración de los autores modernos.

No le falta, sin embargo, originalidad al libro que presentamos, sobre todo en el estilo de las orientaciones previas y subsiguientes a la Comunión (lo mismo que en la selección y desarrollo de los temas de preparación). Todo está visto con un nuevo sentido litúrgico y con una penetración más profunda en el misterio de la Eucaristía. Resulta, por lo tanto, una guía inapreciable en esta iniciación cristiana ante los niños y sus padres.—E. SARDA.

MORAGAS, J. de, *El hombre y los demás*, Edit. Juventud, Barcelona 1966, 18,5 × 12,5, 183 p.

En el presente libro expone el autor su pensamiento sobre la "incógnita del hombre". Analiza al hombre en todas sus tendencias vitales: el hombre como persona, el hombre y el otro, motivos de las relaciones humanas, las formas de las relaciones, el hombre y él mismo, el hombre y la comunidad, el hombre creador, el amor del hombre y el amor de Dios. Estudia todas las estructuras internas del hombre y los vínculos que le unen a los demás. El hombre se realiza en sus relaciones consigo mismo, con las cosas naturales y artificiales, con su prójimo, con la comunidad y con Dios. El análisis de este misterioso microcosmos que es el hombre y de su proyección hacia los demás lo realiza desde una atalaya cristiana. Está escrito con buen gusto, con frases cortas a la par que profundas y de riqueza de contenido que contrasta enormemente con su sencillez. Es obra de madurez y por tanto de plenitud.—E. SÁNCHEZ P.

QUADFLIEG, J., *Manual del primer libro de vida cristiana*, Edit. Herder, Barcelona 1967, 24 × 14, 177 p.

En cuanto al contenido del libro de este autor alemán, voy a copiar su propia autorecensión por considerarla la mejor, puesto que nadie mejor que el propio autor conoce lo que quiere su obra y el interés de su contenido.

El primer libro de la vida cristiana no ha sido compuesto según el orden cronológico de la Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento, sino según el litúrgico que sigue la Iglesia; va de Pascua a Pascua. Así los niños no aprenden a tener su fe "históricamente" sino a vivirla con la Iglesia. Esto tendría sus dificultades, puesto que el catequista tendría que suponer conocimientos sin haberlos explicado, pero esto es natural.

El contenido del libro es la doctrina sobre las verdades fundamentales, conocimientos básicos sobre las mismas que todo cristiano debe conocer y creer: que hay un solo Dios y tres Personas, noción de alma y sus potencias, Jesucristo y su Redención, la gracia y el Juicio Final.

Igualmente se ha propuesto el libro dar a entender al niño las peticiones del Padrenuestro como oración fundamental.

Finalmente quiere encaminar el libro a los pequeños hacia los sacramentos de la confirmación, penitencia y del altar. Se puede con fundamento pensar que este triple grupo de temas es suficiente para encaminar a los niños hacia los sacramentos de la confirmación, penitencia y eucaristía.

Ojalá llegue a cobrar realidad el deseo que manifiesta el autor de que su "Manual" convierta en gozo la enseñanza de la religión, tanto para el catequista como para el niño.—J. DOYAGUE.

BLÁZQUEZ, F., *Cuaderno de los hijos*, Edit. "La Muralla", Avila 1967, 18 × 12, 125 p.

Precioso librito brotado de la vida misma, de una visión clara, cristiana, seria y profunda de las realidades matrimoniales. Breviario de hermosas oraciones, florilegio de poesía, libro de catequesis en manos de los padres, una preciosa ayuda, en fin, para los que comienzan la maravillosa aventura del matrimonio. Bellamente ilustrado con bonitas fotografías bien seleccionadas, es un librito que deleita y enseña, instruye y orienta, sugiere y convence.—F. M.^a TOSTÓN.

El libro del domingo, Edit. "La Muralla", Avila 1967, 17 × 11,5, 95 p.

Sencillo y práctico misal de bolsillo para los domingos y días de fiesta. Un medio al alcance de cualquier cristiano para participar más plenamente en la asamblea dominical, teniendo a mano el texto del ordinario y propio de las misas. Con una serie de cantos, además, para una más completa incorporación a la oración eucarística del domingo.—F. M.^a TOSTÓN.

HUM, J.-M. y CNEUDE, P., *Guide pastorale de cantiques et psaumes*, coedición de varias editoriales francesas, París 1961, 19 × 14, 494 p.

Magnífica y completísima guía de cantos litúrgicos en lengua francesa. Contiene orientaciones generales sobre el canto litúrgico, catequesis bíblico-litúrgica sobre cada canto, normas para su ejecución, temas teológicos de cada canto, oportunidad, autor y datos técnicos sobre cada composición, etc.

Al final se coloca una tabla con índices para la utilización de los cantos según su tema, motivo, inspiración bíblica, relaciones litúrgicas, referencias al catecismo nacional francés, a las distintas grabaciones discográficas, etc.

Libro de gran utilidad que desearíamos encontrara una adecuada réplica en castellano.—F. M.^a TOSTÓN.

BABIN, J. y otros, *Eglise et monde d'aujourd'hui* (Dossier-Jeunes), Edit. du Chalet, Lyon, 22 × 17, 192 p.

Se trata de una serie de cuadernillos —12 + 3 en fascículo anexo— sobre temas profundos, candentes y vitales sobre la fe, la Iglesia especialmente, y el hombre de hoy con sus interrogantes, precauciones y escándalos.

Por su forma esquemática y a base de encuestas son muy útiles para reuniones de equipos, revisión de vida, cursillos, encuestas, etc.

Su presentación es sugestiva y moderna, con una serie de datos y testimonios que pueden prestar un excelente servicio en orden a una concienciación más auténtica.—F. M.^a TOSTÓN.

CALDERÓN, DON PEDRO, *Tan largo me lo fiáis*, Edit. Revista "Estudios", Madrid 1967, 23,7 × 16,5, 231 p.

Se recoge en este libro una cuidada versión del conocido tema escénico de D. Juan creado por Tirso de Molina, el ilustre dramaturgo mercedario de nuestro siglo de oro del teatro. La presente obra parece reconocer como autor a D. Pedro Calderón. Probablemente no coincide con el gran creador de Autos Sacramentales sino que a la sombra de tan ilustre nombre, publicó un Don Pedro Calderón esta versión cuyo origen y publicación primera constituyen un tema largamente debatido entre los estudiosos.

El autor de este trabajo, con gran acopio de aparato crítico, pretende acercarse a lo que él llama la esfinge del *Tan largo me lo fiáis*. Xavier A. Fernández dice en la introducción: "A los cotejos minuciosos a que fueron sometidos los textos de las dos versiones sobre el D. Juan se añade un esfuerzo más, enderezado exclusivamente a tratar de resolver el enigma del *Tan largo*. Algunos hechos a los que se alude en este trabajo son ya conocidos. Otros han pasado al parecer inadvertidos a los investigadores anteriores. El enfoque es nuevo y la intención es sana, a saber, tratar de esclarecer uno de los temas más difíciles de crítica textual".—F. M.^a TOSTÓN.

BABIN, P. y otros, *Eglise et monde d'aujourd'hui* (Dossier-Educateur), Edit. du Chalet, Lyon 1968, 21 × 16,5, 128 p.

Con el título y los autores (Babin, Bagot y Chanpeaux) queda bien definido este librito. Una obra más dirigida por P. Babin y dedicada a la juventud con un objetivo difícil, pero a la vez de urgente necesidad: que la Iglesia comprenda a la juventud actual y que la juventud de hoy comprenda y se integre en la Iglesia de siempre.

La problemática que se plantea con profundidad es, pues, muy delicada. El concepto que la juventud tiene de la Iglesia no es nada halagüeño. La Iglesia es signo, es sacramento, y el joven se manifiesta tremendamente realista; no entiende de signos ni de cosas abstractas. Por eso muchos se preguntan si será posible una catequesis de la Iglesia con los jóvenes de 16-18 años. En este libro se responde positivamente y se apuntan soluciones nuevas, programando tal catequesis desde las experiencias fundamentales de los jóvenes de hoy, educándolos para la elección e integración en la Iglesia.

Al final, una guía práctica para el educador en la utilización de "Dossier-Jeunes" (del mismo autor y título) material complementario, recensionado en este mismo número.—B. MATEOS.

ESCUELA PÍA DE CATALUÑA, *Escuela y pastoral*, Edit. Estela, Barcelona 1968, 18,5 × 12,5, 238 p.

El Concilio Vaticano II ha dado gran impulso al ya notable desarrollo de la pastoral en los últimos tiempos.

Escuela y Pastoral, título un tanto equívoco ha sido concebido con miras

a los centros de segunda enseñanza. Es, como indica el autor, una recopilación de material pastoral. Bien logrados, sin embargo, su objetivo orientador y la suficiente unidad en torno al año litúrgico, dirigido todo hacia las celebraciones litúrgicas, eucarísticas principalmente. Es el fruto de los esfuerzos y experiencias del Centro Escolapio de Pastoral de Cataluña.

Tiene la ventaja de ser práctico (sin ser un libro de recetas: orientaciones abiertas a cualquier clase de pastoral juvenil). Contiene principios, directrices y material doctrinal práctico.

Una obra excelente, dedicada al "Director de Pastoral" de Colegios, conocedor ya de la teología, liturgia particularmente, y de la pedagogía. Esto lo supone el libro. Por ello en la introducción se reconoce incompleto, en espera de otro que será su segunda parte y que ya tiene en perspectiva el mismo Centro de Pastoral.—B. MATEOS.

LEO J. TRESE, *Un paso me basta*, Edit. Sal Terrae, Santander 1968, 17 × 12, 246 p.

Es un libro más del conocido Leo J. Trese. Traducido del inglés por la editorial Sal Terrae y encuadrado en la colección Más Arriba.

Se trata de un pequeño libro (246 p.) con 61 capítulos, en los que se va exponiendo de modo sencillo pero claro y original los fundamentos y principios de la vida cristiana.

El tema de la fe, de la gracia y así todos los temas más centrales de la vida cristiana van pasando por todos los capítulos de este precioso libro. Pero a través de todas sus líneas, una cosa resalta pronto, y es que Trese es un profundo conocedor de la psicología humana; por eso cuando estudia estos temas nos recuerda que en el fondo toda la vida cristiana sólo es posible sobre una base humana bien fundamentada.

Al final, después del amplio repertorio que nos ha dado, donde ha quedado resaltada toda la vida teológica del cristiano, nos unifica toda ella en un último capítulo que titula: "Una última palabra". Una última palabra que naturalmente es la caridad, única capaz de unificar y dirigir la vida del cristiano, porque... "¿cuál podrá ser la palabra de despedida?, de todo lo que he escrito ¿qué es lo más importante?"

Naturalmente Jesús ya respondió a esta pregunta: ama a Dios —nos dijo— y a tu prójimo como a ti mismo.

Esto en definitiva es lo más importante y abarca todo lo demás. Toda la Teología nace de ella y toda la enseñanza y exhortación religiosa converge en ella...—P. PANIAGUA.

BOMMER, J., *Esencia y sentido del amor*, Edit. Herder, Barcelona 1966, 18 × 11, 108 p.

Este libro es el fruto de cuatro conferencias en torno al amor. Es un trabajo más bien sintético y no con muchos alardes de profundidad, como el mismo autor confiesa. No obstante cumple con su cometido de información primaria en los títulos que siguen: A saber: La esencia del amor; amor y sexualidad; amor y matrimonio; amor y virginidad. Su sencillez y claridad pueden ser muy útiles a gran número de lectores.—F. SÁNCHEZ.

LINARES, A., *Mujer, el amor te llama*, Edit. Atenas, Madrid 1968, 18 × 10, 165 p.

En boca de la autora, "este libro es vuestro, mujeres". Lo componen las vidas y experiencias de muchas de vosotras, delicadamente recopiladas y ofrecidas en sincero y abierto diálogo, "sin pretensiones", con sencillez. Lejos del reportaje pornográfico bastante común en esta clase de literatura, la presente obra constituye un estímulo eminentemente cristiano y programa alentador

y sugerente ante tus problemas afectivos de novia, esposa y madre. Lo recomendamos.—F. SÁNCHEZ.

ALEXANDRE, B., *Guía práctica del espectador de cine y TV.*, Edit. Nova Terra, Barcelona 1967, 12 × 17, 74 p.

Cada ser tiene sus determinadas preferencias, su apego. ¿Quiere decirse que todo lo demás carezca de interés...? A librarnos de estos prejuicios subjetivos se orienta este folletito, sintético a la vez que sugerente en lo que al cine toca. Cómo ver, escoger, a quién recurrir, cómo predisponerse, técnicas, géneros, etc., no pueden desatenderse al dar la opinión sobre determinada película. Y como eso no es fácil, aquí tienes una ayuda.—F. SÁNCHEZ.

MARGEIRE, B. de, *Le Coeur de Marie coeur de l'Eglise*, Edit. P. Lethielleux, Paris 1967, 14 × 19, 88 p.

En un intento por hacer llegar el significado maternal de María a todos los cristianos, el P. de Margerie esclarece esta Figura, apoyado en la autoridad y enfoque doctrinales de uno de los teólogos más relevantes del siglo XIX: Mathias J. Scheeben.

Urgen estas orientaciones doctrinales e históricas que aporta nuestro autor, por el interés que han despertado en ambientes acatólicos e incluso no cristianos, los últimos acontecimientos marianos, cuales son: la proclamación de "María, madre de la Iglesia", y la peregrinación de Pablo VI a Fátima.

Así pues, a tono con las necesidades humanas y la más genuina interpretación del dogma, en este libro se tocan las prerrogativas del Corazón de María, sentido de María en la Iglesia rusa, etc., y avances y ventajas de dicho título dentro del campo litúrgico-pastoral.—F. SÁNCHEZ.

DANNEELS y MAERTENS, *La oración Eucarística*, Edit. Marova, Madrid 1968, 21 × 13, 114 p.

Aquí se dan cita, con afanes de descubrir la auténtica faz de la Iglesia, un grupo de especialistas litúrgico-pastorales, que en mesa redonda examinan y sientan las bases y directrices de la nueva reforma.

Es, pues, el suyo, un trabajo de colaboración, centrado en la crítica científica de los diversos sistemas y experiencias que se han preocupado de hacer sensible la oración eucarística en nuestros días.

La Liturgia de Taizé, el patrimonio multiseccular de la Iglesia, las recientes experiencias holandesas compiten en la estructuración del Nuevo Canon de la Misa.

El libro lo componen dos partes distintas. La primera, la de colaboración, estudia la cuestión histórica de la oración eucarística. La segunda es una conclusión de tipo teológico que Danneels hace teniendo en cuenta las perspectivas históricas de la parte primera.—F. SÁNCHEZ.

VARIOS, *Manual del Catecismo Católico*, IV, Edit. Herder, Barcelona 1968, 21,5 × 14, 415 p.

Dentro de la obra completa, este cuarto tomo del "Catecismo Católico" pone al alcance de todos la doctrina católica sobre la Iglesia y los Sacramentos. Una serie de temas (del 69 al 90), de los cuales resulta una admirable exposición teológica al mismo tiempo que en cada uno de ellos se ordenan suficientemente las consideraciones u orientaciones pedagógicas al estilo propio de esta obra.

Merece especial elogio la Editorial Herder por este esfuerzo y por este empeño de llevar adelante la traducción y la publicación de esta obra grandiosa en la que han colaborado teólogos eminentes y que ha prestado servicios inapreciables a la Pastoral.—E. SARDA.

MARCHAND, J. P., *¿Sacerdote mañana...?*, Edit. Atenas, Madrid 1967, 10,5 × 19, 180 p.

Este sencillo pero interesante libro, intenta que todo joven se plantee a sí mismo un problema de gran discusión hoy día: el problema del sacerdocio. Para ello, no nos da sentencias a seguir, sino, como nos dice el mismo autor en el prólogo "intenta una invitación a la reflexión". Presenta los problemas para que cada uno, por su interiorización, tome decisiones convenientes.

Podemos señalar dos partes:

La primera, a modo de introducción, no es más que una exposición del Plan Salvador de Dios, en donde guarda gran fidelidad con los textos bíblicos en los que presenta a modelos a seguir como Abrahán, Moisés, María, Pablo. Cada cual, ha de seguir el camino que Dios le ha trazado, a fin de continuar la inmensa cadena de la humanidad redimida. Al final de esta introducción, nos habla un obispo sobre la necesidad que el mundo tiene de sacerdotes. Nos dice: "...No debería haber jóvenes cristianos que traten de llegar a la edad adulta en la fe sin haberse propuesto esta cuestión, ofrecida por la Iglesia".

En la segunda parte, se mete de lleno a darnos una visión de lo que es el sacerdote, de sus necesidades, sus problemas, sus exigencias, en conformidad con los textos conciliares de los que usa con frecuencia. Nos invita seriamente a tomar conciencia con estos problemas.—M. SEVERIANO.

HALBFAS, H., *Fundamentalkatechetik* (Sprache und Erfahrung in Religionsunterricht), Edit. Calwer, Stuttgart 1968, 22 × 14,5, 385 p.

Esta es una obra más de las muchas que ha publicado el teólogo católico Halbfas. La lectura de este nuevo libro que presentamos se ofrece sugestiva e interesante no solamente porque lo son ya en sí mismos los capítulos que trata, sino también porque el espíritu de investigador que refleja el autor nos sugiere nuevas aportaciones que de continuo amplían nuestros horizontes. Con una actitud abierta, no tiene reparos en opinar sobre temas tan importantes como lo son todos los que nos hablan de lo trascendente. Trata de penetrar en la esencia de la religión y se preocupa de manera especial de no olvidar su relación con la realidad de nuestras vidas; así a través de toda la obra se observa al pedagogo que nunca descuida la situación existencial y piensa siempre en unas "personas" que precisan vivir en medio de las dificultades unas verdades muy profundas que requieren de ordinario algo más de atención y menos de simpleza. En general, es una obra de intensa experimentación pedagógica.

Ponderamos la presentación de la obra, perfectamente atendida en todos sus aspectos. No le falta tampoco abundante bibliografía e índices diversos que facilitan su servicio.—E. SARDA.

FISCHER, H., *Introducción a los libros de vida cristiana*, Edit. Herder, Barcelona 1967, 21,5 × 14, 145 p.

Dentro del tema candente sobre catequética este libro muestra y acentúa el orden de exposición en la enseñanza religiosa.

Trabajo interesante en cuanto que es visión completa y en su conjunto de los libros de la vida cristiana, señalando origen, función, tarea, división, uso, contenido, etc., de los mismos.

En los libros de vida cristiana aparece en primer término el interés propiamente bíblico: los niños deben encontrar cuanto antes acceso a la palabra de Dios y aprender a vivir según ella. ¿Acaso no es la Biblia el libro de vida cristiana propiamente dicha?

El objetivo de los libros de vida cristiana no es conducir al Catecismo o a la Biblia escolar, sino a la fe de la Iglesia.—J. L. DE LA FUENTE.

GLUTH, B., *La dirección espiritual en las escuelas superiores*, Edit. Studium, Madrid 1967, 16 × 11, 64 p.

La juventud y su formación es un tema de palpitante y constante actualidad. Y es que la Humanidad futura se halla en germen en la juventud presente. Por otra parte, la pubertad y adolescencia se presentan siempre con un carácter de intensa lucha interior debida al nacimiento de la intimidad, al descubrimiento del "yo", al derrumbamiento del mundo infantil cuando aún no se tiene otro, etc. Además la dirección espiritual en este período es de capital importancia.

Gluth en este libro no nos presenta un estudio exhaustivo y detallado de los problemas que en cuanto a la dirección espiritual en las Escuelas superiores se refiere; pero sí nos da una visión general y global del asunto, cosa muy provechosa, sobre todo para los no iniciados o incipientes en estos temas.

Junto a un conocimiento claro y profundo de la psicología del hombre en su desarrollo evolutivo, el autor nos brinda sus enseñanzas pedagógicas referidas, sobre todo, al campo de lo religioso.

Su lectura será particularmente útil para el profesor de religión, ya que a él se dirige principalmente.—M. PINTO.

VANDENBROUCKE, F., *Moines: Pourquoi?*, Edit. Duculot, Gembloux 1967, 18 × 13, 252 p.

El libro se mueve dentro del cauce común: la renovación. Se impone renovarse. El autor que ya tenía muy adelantado su escrito al promulgarse, el 21 de noviembre de 1964, la constitución dogmática *Lumen Gentium*, encuentra en éste y en otros documentos conciliares una confirmación de su ideología. Evidentemente toda institución como forma peculiar de vida está sometida a las variaciones e influencias de los tiempos. No reconocer esto es desconocer la íntima esencia de las cosas.

Vivir es renovarse. No asusta, pues, antes impresiona muy positivamente, contemplar actitudes de renovación. Lo que asusta es el inmovilismo. ¿Qué puede aportarnos?

Lo difícil en toda tarea de renovación es encontrar la fórmula equilibrada, teórica y práctica. El P. Vandebroucke se sitúa preferentemente en lo primero. Estudia desde el plano teórico las líneas fundamentales del monaquismo. Lo que ha sido y lo que debe ser. Los capítulos se van sucediendo con títulos a cual más sugestivos.

El monaquismo se aborda desde todos los puntos posibles. Desde el hecho y su modalidad antigua hasta su existencia actual y las modalidades que debe revestir.

Por eso, con muy buen acierto, termina el libro con un capítulo dedicado al monaquismo en el mundo moderno.

No se puede dudar que nos encontramos ante un estudio muy interesante, provechoso para todos los que profesan la vida religiosa.—B. DOMÍNGUEZ.

GALOT, J., *Porteurs du souffle de l'esprit*, Edit. Duculot, Gembloux 1967, 19 × 13, 157 p.

El P. Galot está dedicando sus esfuerzos y trabajos al estudio de la vida religiosa postconciliar. Por eso al título primero del libro añade un subtítulo: "Nouvelle optique de la vie consacrée". Piensa que "el Concilio impone la tarea de repensar la vida religiosa" (Introducción, 5). Y quiere aportar su granito de arena.

La tarea no puede ser más legítima y plausible. Las formas de vida, precisamente por serlo, se embarcan en la variabilidad de la vida. No hay concepto más opuesto a "vida" que el que entraña la palabra "inmovilismo".

¿Con qué principios basará el P. Galot esta manera óptica de la vida religiosa? "Las líneas conciliares de la doctrina enunciada o sugerida por las pers-

pectivas conciliares nos han parecido poder definirse como sigue: la naturaleza carismática de la vida consagrada, el retorno a Cristo, el fondo místico de la consagración, el espíritu comunitario, la dimensión eclesial, la apertura al mundo" (Introducción, 5).

No se puede dudar: Se presentan cargados de contenido. La lectura del libro contribuirá al mejor conocimiento del valor de la vida religiosa y a conseguir una vivencia más plena y profunda de sus posturas.—B. DOMÍNGUEZ.

LAPLACE, J., *El diálogo espiritual. La dirección de la conciencia*, Edit. Hechos y Dichos, Zaragoza 1967, 18 × 13, 187 p.

Aborda el autor un tema apasionante y siempre actual de la vida del espíritu. A nadie se le oculta la importancia de la dirección en el desarrollo de la vida espiritual y, al mismo tiempo, la dificultad y complejidad que entraña.

Aunque la dirección espiritual tiene un marcado y casi exclusivo cariz sobrenatural, no se puede olvidar que, en definitiva, es el hombre con quien se trabaja. Por tanto habrá que tener en cuenta también los modernos adelantos de la psicología.

En este campo no se puede universalizar. Cada hombre, hasta cierto punto, supone un mundo distinto e irrepetible.

Atendidas estas razones, y otras del momento actual, el P. Laplace prefiere para su libro el título de diálogo espiritual. Se salen al paso así de las posibles distancias que pueden entorpecer las relaciones en la orientación espiritual.

Aporta el P. Laplace a su estudio, además de su ciencia, su experiencia. "El P. Laplace ha dedicado más de 15 años de su vida a los retiros y ejercicios espirituales. El lector se dará cuenta de que el valor de estas páginas está precisamente en la experiencia del P. Laplace".

Con toda verdad que nos encontramos ante un libro que encarna un mensaje. Todos aquellos a quienes el Espíritu Santo, único y supremo director, encauce por el difícil camino de ayudar a los hombres en la conquista de la santidad, encontrarán en la lectura de este libro luces abundantes y orientaciones atinadas.—B. DOMÍNGUEZ.

MARCEL, W., *Dieu Père*, Edit. du Cerf, Paris 1966, 19 × 14, 142 p.

El presente volumen, 7 de la Colección "Lire la Bible", traducido del alemán, ofrece una lectura de verdad grata y provechosa, por lo atractivo del tema y por el método serio y a la vez sencillo que preside y realza toda la exposición. Es cierto que la piedad cristiana contemporánea necesita ahondar en el contenido teológico y bíblico de Dios y de su paternidad. Nuestro autor estudia amorosamente el concepto de Dios Padre en tres apartados complementarios. El primero está consagrado a ofrecernos una síntesis del concepto de Dios Padre en las religiones paganas, en el Antiguo Testamento y en el judaísmo palestinese. En el segundo analiza los textos evangélicos que se refieren a este tema, con sobriedad, sin alardes eruditos, ni bibliográficos, pero de manera objetiva y con arreglo a las conclusiones científicas y exegéticas del momento presente. En el tercero se fija preferentemente en los pasajes paulinos y en los del Evangelio de San Juan. La exposición doctrinal le lleva a saludables y lógicas derivaciones al terreno práctico, sobre todo en lo tocante a la oración del cristiano que no ha de limitarse a orar a Dios llamándole Padre, sino que debe ofrecer en su vida un testimonio vivo que puede sintetizarse en tres consecuencias derivadas del reconocimiento de la paternidad divina: a) el cristiano, como hijo de Dios, le debe obediencia, confianza, gratitud y amor; b) el deber sagrado de la fraternidad entre todos los hijos de Dios que es nuestro común Padre; c) Así como Jesucristo reveló a su Padre, la Iglesia tiene la misión de revelar el Padre al mundo y todos los cristianos que somos Iglesia, tenemos la obligación de colaborar en tal empresa. Frente al mundo actual, deshumanizado y cruel, la idea acariciada y vivida de un Dios paternal, abre horizontes dilatados y gratos, para entender en sus verdaderas dimensiones y vivir con plenitud el mensaje del Nuevo Testamento.—DICTINIO R. BRAVO.

RUBIO, L., *El misterio de Cristo en la historia de la salvación*, Edit. Sígueme, Salamanca 1967, 21 × 14, 470 p.

Es el volumen 26 de la colección Nueva Alianza, de Ediciones Sígueme y su temario responde de lleno al título. El desarrollo del mismo sobresale por sus dotes expositivas y por el buen criterio que preside toda la obra, ya que ha logrado su autor un estudio profundo y transparente, arropado por un estilo suelto y apropiado cuyo repaso constituye un auténtico deleite literario y contagioso, sin menoscabo de la seriedad y del empaque que presiden todas sus páginas. No es, ni pretende serlo, un manual o compendio que se entretenga en definiciones, clasificaciones o colección de ideas pequeñas, sino una exposición libre, airosa, movida y palpitante que gana el ánimo del lector y le empuja suavemente a adentrarse en los temas y a prodigar su esfuerzo personal con alegría e interés. El dispositivo de la obra es necesariamente el clásico en libros de esta naturaleza, por imponerlo así la misma materia. Tras una breve introducción sobre iniciación a la lectura de la Biblia, abarca estos tres puntos: a) *Salvaciones preparatorias* (creación del mundo y del hombre, pecado, diluvio, los Patriarcas, los Profetas, el destierro y la restauración). b) *La realización de la salvación* (Cristo en los Evangelios: su vida, su obra, hasta la salvación definitiva). c) *Aplicación de la salvación en el tiempo de la Iglesia*. La materia es amplia, se ofrece información en cada caso de los textos bíblicos correspondientes, se analizan con criterio moderno, conocimiento de los problemas críticos, textuales, literarios, etc., y su autor se muestra seguro y perspicaz en la búsqueda de los sentidos, así como en el conocimiento de las corrientes exegéticas antiguas y modernas. Lleva al lector con mano firme por campos científicos que antes parecían reservados a los especialistas y que él pone al alcance de las personas cultas y ávidas de ensanchar los horizontes de su formación intelectual y bíblica. Sirve de broche de oro al libro tan pensado, denso y meritorio un grupo de apéndices sobre las fuentes del Pentateuco, las dinastías asmonéa y herodiana y un breve léxico con explicación concisa y clara de algunos términos bíblicos o teológicos. Sigue una bibliografía breve y selecta, clasificada en varios apartados ideológicos. No dudamos en recomendarla vivamente, por estimar que lo merece y está llamada a hacer mucho bien como exposición y divulgación de una materia sustancial para profesores, seminaristas e incluso una gran masa de fieles, interesada por estos temas.—DICTINIO R. BRAVO.

SURGY, P., *Las grandes etapas del misterio de la salvación*, Edit. Nova Terra, Barcelona 1967, 20 × 14, 233 p.

El subtítulo de esta obra, refleja con precisión la naturaleza de la misma e incluso su contenido: "Una visión de conjunto de la Biblia". Su autor busca simultáneamente dos objetivos: preparar a los creyentes para la lectura provechosa de la Biblia y evitar el escollo de una lectura fragmentaria de libros o de pasajes, con detrimento de la idea unitaria que preside y vivifica los libros santos, por lo que nos ofrece una visión panorámica de toda la Sagrada Escritura, con el fin de hallar el sentido profundo de su inserción en la historia humana y el compromiso de todo cristiano en la superación del mundo. Su temática, como es lógico, se centra en consideraciones en torno a la creación y el pecado, los patriarcas, los profetas, la literatura sapiencial, Cristo y su Iglesia. Como quiera que la obra está redactada con intención marcadamente pastoral, adopta un método sencillo y diáfano, a base de textos selectos de la Biblia que son comentados de manera breve y asequible, pero con cabal conocimiento de las modernas corrientes exegéticas. Al fin de cada capítulo se recomiendan determinadas lecturas bíblicas, relacionadas con el tema expuesto, con intención de que no sólo constituya la obra una preparación para el conocimiento de la Sagrada Escritura, sino que, ésta sea leída asiduamente, como medio práctico para conocerla de cerca, con más extensión y profundidad. Abundan los mapas ilustrativos y los cuadros sinópticos y sintéticos, históricos, geográficos, etc., muy útiles para los no demasiado familiarizados con los estudios bíblicos. En resumen, un precioso volumen de la Editorial Nova Terra de presentación nítida y exquisita, cuya

séptima edición es el mejor contraste de la excelente acogida que la ha dispensado el público, tal como lo merece por sus méritos intrínsecos y por su lograda acomodación a toda clase de lectores.—DICTINIO R. BRAVO.

VALLADOLID, J. M., *La educación de la fe según el Concilio Vaticano II*, Edit. Sígueme, Salamanca 1967, 18 × 10, 309 p.

El Concilio ha hablado de la educación de la fe, pues aunque no ha elaborado ningún esquema ni documento especialmente dedicado al tema, no obstante le ha otorgado la atención que se merece, porque en todos sus documentos ha hecho las referencias necesarias a tan importante rama de la pastoral de la Iglesia. A lo largo de los 16 documentos se elabora un auténtico tratado de principios catequísticos, de carácter pastoral y se exponen las normas y directrices más actuales para desempeñar eficazmente hoy, en el mundo actual, la actividad que educa la fe. Esto es lo que pretende el autor en este libro: recoger el pensamiento conciliar, recopilarlo y ordenarlo adecuadamente para su mejor estudio.

El libro agrupa en seis secciones su contenido. La primera, introductoria, expone el designio de Dios de salvar al mundo. Las cinco restantes versan sobre la actividad catequística, el catequista, el catequizado, el mensaje y los principios prácticos de adaptación al mundo de hoy.

Creemos que el autor ha logrado su propósito, al igual que la editorial por su buena presentación, y lo aconsejamos a cuantos trabajan en el apostolado, pues les servirá de norma y de aliento en su sagrado ministerio.—A. FERNÁNDEZ.

UBEDA, G. T., *Catequesis y Escuela* (Cuadernos de Pastoral, núm. 2), Editorial C. E. P., Valencia 1967, 21 × 20,5, 68 p.

Conocida de todos es ya la utilidad y servicio que están prestando los cuadernos de pastoral a párrocos y operarios activos del apostolado.

Hoy presentamos el Cuaderno número 2 en su segunda edición, cuyo título puede sugerir un contenido distinto del real. "Catequesis y Escuela" estudia en la parte quinta el contacto o relaciones que debe haber entre la catequesis parroquial y la escuela; pero, con mucha brevedad.

El autor, que ha colaborado también en el Cuaderno "Pastoral de las Primeras Comuniones", señala este título para indicarnos que trata solamente de la catequesis de iniciación a la vida cristiana, de la catequesis de niños en edad escolar, o sea, hasta los 14 años. Quede, pues, bien claro —nos dice el mismo autor— el objetivo que persigue este cuaderno: sugerir a los párrocos un modo de orientar de una manera equilibrada y eficaz la catequesis de niños y adolescentes en el ámbito parroquial...

La exposición es, necesariamente, de una problemática demasiado general que, sin embargo, se resuelve aquí con brevedad, con claridad y de un modo eminentemente práctico, de acuerdo con la finalidad y orientación de estos cuadernos de Pastoral.—B. MATEOS C.

SCHENK, J. E. - UBEDA, G. T., *Pastoral de las Primeras Comuniones* (Cuadernos de Pastoral, núm. 6), Edit. C. E. P., Valencia 1967, 21 × 20,5, 88 p.

Este libro es el producto de la colaboración de dos grandes pedagogos catequísticos.

El método de esta "Pastoral de las Primeras Comuniones", está basado en una experiencia y práctica pastoral; no es, por tanto, el fruto inmaduro de una mera teoría.

Su temática ha sido concebida en pleno acuerdo con los exigencias de la nueva pastoral, destacando el contacto y mutua colaboración que debe haber entre párrocos, catequistas, maestros y padres de los primo-comulgantes. Otro dato revelador es que señala la estrecha relación entre Eucaristía y Bautismo.

Trata los temas con una precisión y claridad excelentes. Tal vez peque por lo demasiado concreto, cualidad que ha sido buscada intencionalmente para una mayor efectividad.

Aunque directamente dedicado a los párrocos, este libro puede ser de mucho provecho a los catequistas y a todos los que deben intervenir en disponer a los niños para la Primera Comunión.—P. ORDAS.

FATTINGER, J., *Término y camino* (Pláticas Catequísticas según el "Catecismo Católico"), Edit. Herder, Barcelona 1965, 21,6 × 14, 384 p.

Como ya lo indica el subtítulo, esta obra contiene una serie de pláticas catequéticas según el "Catecismo Católico", remitiendo cada una de ellas a un tema, que se indica, de dicho Catecismo.

En su estructura consta de tres partes dedicadas a cada una de las personas de la Santísima Trinidad: 1.^a Creador y Creación; 2.^a Redentor y Redención; 3.^a El Espíritu Santo y la santificación. Cada apartado reúne una serie de pláticas, que comienzan con un fragmento bíblico del cual se destacan varios puntos que a continuación se explican con gran claridad y a la vez lo confirman con ejemplos vividos. Al final de cada tema se nos muestra un guión bien redactado y de utilidad, puesto que puede servir al sacerdote como esquema para desarrollo ante los adultos.

El autor ha sabido presentárnoslas conforme a los modernos métodos de la pedagogía infantil, según la cual el niño de hoy es sumamente sensible a la imagen; prueba de lo dicho es la explicación de los temas con narraciones; pero a la vez tiene la cualidad de ser abierto, de manera que mientras escribe en su totalidad para dirigirse a niños, señala unos puntos, que desarrollados en otra pauta pueden ser expuestos para adultos.

En conjunto, en cuanto a su contenido doctrinal, es claro y fiel al desarrollo de una idea en cada tema. Muestra dominio de la Biblia.

Útil para sacerdotes, maestros y catequistas, pues aparte del valor de su exposición, ahorra tiempo a los formadores.—A. CALLEJA.

REETZ, B., *Buenos días, cristiano*, Edit. Sal Terrae, Santander 1967, 21,5 × 15,5, 126 p.

Es un libro actual por su lenguaje, por su estilo y por su contenido, que, más que doctrina, ofrece puntos de meditación para fugaces momentos de reflexión al cristiano de hoy.

Cuarenta y siete capítulos breves y claros que expresan pensamientos hondos y decisivos, con la misma vida que Benito Reetz le daba al pronunciarlos cada mañana a través de la radio. Son la transcripción de sus mejores pláticas matinales, con una cierta acomodación al Año Litúrgico. Recordemos la frase que animaba al autor. "Una palabra alegre en la madrugada alegra el corazón el día entero", pensamiento que debe estimular al cristiano a tomar este libro en sus manos cada mañana.—B. MATEOS.

BAGOT, J. P., *Signal* (Pédagogie religieuse 12-14 años), Edit. Maison Mame, Tours 1965, 21 × 16,5, 96 p.

Muy nuevo por su contenido "Signal" lo es también por su presentación. Colaboran J. P. Bagot (textos), A. Vailly (tipografía) y R. Migniot (ilustraciones). Es un libro extraño y de difícil comprensión por su contraste con las formas y procedimientos a que estamos acostumbrados en España. Ofrece únicamente principios y directrices muy generales, pero fundamentales; desarrolla sobre todo las posibilidades de la pedagogía activa en la educación religiosa. Tal vez no llegue a gustar al catequista o educador común; es, con toda certeza, un instrumento muy útil a los directores y responsables de la educación.—B. MATEOS.

Ciencias Filosóficas

MUZIO, G., *Dal Tomismo essenziale al Tomismo rosminiano* (Note e discussioni di autori vari), Quaderni "Sodalitas Thomistica", Roma 1967, 24,5 × 17, 79 p.

Este pequeño volumen hace ya el número 11 de la colección "Sodalitas Thomistica". El propósito iniciado en 1960 se va cumpliendo poco a poco: volver a Santo Tomás, a un Santo Tomás menos aristotélico, más agustiniano, más bonaventuriano y al que responda un poco más el más también de hoy, Rosmini. Para los que sospechen una especie de conjura contra Santo Tomás se nos vuelve a recordar que no se intenta barrer o sustituir a Santo Tomás, sino más bien enfrentar al verdadero tomismo con los tomismos aristotélicos que se encuentran en trance de crisis. Ya era hora de que sonasen frases como esta: "Non e vero che i residui platonico-agostiniani del *De Veritate* sono cancellati nella *Somma*". Es evidente; lo contrario supondría una evolución doctrinal muy extraña en un genio como el de Tomás. Toda la intención de este *Quaderno* ha sido insistir sobre el acuerdo sustancial entre las principales corrientes filosóficas del pensamiento platónico-agustiniano y aristotélico tomista, pero a base de un tomismo *esencial* libre de un camuflaje aristotélico que oscurezca el aspecto agustiniano; de este tomismo esencial sería un testimonio el tomismo de Rosmini. Así, el primer apartado está dedicado a mostrar la "tesis concordista", añadiendo unas notas y textos de Santo Tomás acerca de puntos salientes de la ontología y psicología, que corrobora sus afirmaciones sobre lo que él denomina "tomismo esencial". Hacemos notar, de paso, que dichos textos son un eco fiel de aquellos textos de Agustín que han suscitado modernamente la doctrina llamada "Memoria Dei" en la gnosología agustiniana. En lo que podríamos considerar como segundo capítulo, con muy buen acierto, Muzio nos ofrece el parecer de estudiosos de la filosofía que le han demostrado su consentimiento sin reservas ni divergencias notables (Boffil, Muñoz Alonso, Alcorta, R. Jolivet, Sciacca, La Via, Brunello, Contri, Espósito, etcétera), así como también algunos otros que, aun concordando, se permiten, sin embargo, notables reservas (Del Degan, Giannini, Fignoloni, Piemontese, etc.). Finalmente, en el apartado tercero, contesta a las dificultades a base de exposición de puntos doctrinales de Rosmini.

Es evidente que el empeño de D. Giuseppe Muzio y de los que han seguido con interés su idea de darnos a conocer el pensamiento auténtico del Doctor Angélico, se merece todo el apoyo y el aplauso de quienes desean que la preferencia, no exclusiva, dada por la Iglesia a Santo Tomás no quede desvirtuada por falsas interpretaciones y exposiciones *ad mentem* y no según la realidad de su doctrina.—F. CASADO.

FRIES, J., *El Nihilismo*, Edit. Herder, Barcelona 1967, 11 × 18, 168 p.

Hace más de medio siglo escribía Nietzsche: "Describo lo que va a venir, lo que no puede suceder de otro modo: el advenimiento del nihilismo". Y ciertamente el fenómeno del nihilismo comenzaba a cernirse sobre nuestra época. Si Dios había muerto, era necesario plantearse de nuevo el problema del sentido de la vida. Era necesario fundar un humanismo. Pero su solución es contundente, arrasadora: la vida, el mundo, no tienen ningún sentido. Su sentido es el sinsentido. Sólo nos apoyamos en una cosa: en la nada.

Ante este panorama, el hombre tiene que surgir y lanzarse a su salvación por sí mismo: existe una fe en el hombre, pero esa fe —añadamos— es una fe muerta. El hombre no ha perdido la esperanza, pero está desesperado. Y, desesperado, esperar, ¿es solución alguna?

El autor analiza el fenómeno del nihilismo y busca una solución en el mensaje cristiano. Ciertamente ahí está. Pero, ¿cómo hay que descifrarla? Creo que

el autor se fija demasiado en una perspectiva que el nihilista rechazará de antemano. El Dios inaccesible, sí; pero también el Dios que calienta el mundo en sus fibras más materiales y más humanas. La humanidad sufre una crisis de alejamiento de Dios, pero ¿no puede suceder que sea para encontrarlo más cerca de sí?

La obra está dividida en tres partes, dedicadas a los tres aspectos del nihilismo: del espíritu, del corazón y de la persona. La primera parte parece la más lograda. En la segunda, su postura la creemos verdadera sólo en parte. No podemos tratar de alejar al hombre de la conquista, pues —queramos o no— seguirá conquistando. Lo que hay que hacer es orientar esa conquista, abrirse con ella al mundo del espíritu. Eso nos parece a nosotros.—L. FERRERO.

GENTILE, G., *La vita e il pensiero* (Due giornate di studio sul pensiero di Giovanni Gentile), Edit. Sansoni, Firenze 1967, 25 × 18, 123 p.

Este librito nos ofrece los resultados de un par de jornadas de estudio tenidas en Génova los días 29-30 de marzo de 1964 y dedicadas a la vida y pensamiento de Giovanni Gentile. Su importancia salta a la vista si se piensa en la personalidad de este filósofo desaparecido no hace muchos años con el régimen fascista. Los profesores que han intervenido con sus ponencias han intentado aquilatar el pensamiento del filósofo italiano de más renombre —junto con Croce— en la primera mitad del siglo XX y que tanto ha influido en la mentalidad filosófica italiana. Alma de la organización ha sido Federico Sciaccia el cual nos advierte que “discutir” sobre el pensamiento de Gentile no significa hacerle una apología ni tampoco ha de constituir una denigración de su pensamiento; la finalidad de las reuniones ha sido un intercambio de ideas con plena libertad de expresión y de crítica constructiva. Los participantes han sido filósofos de talla, algunos de ellos discípulos o amigos de Gentile.

El primer día tuvo la ponencia Alberto Caracciolo hablando sobre el pensamiento religioso de Gentile, pensamiento idealístico que resuelve la religión en filosofía, aunque con una posible evolución a mejor interpretación. En la discusión posterior intervienen, el asunto no era para menos, A. Guzzo, U. Spirito, R. Crippa, A. Bellezza, A. Plebe (comunista), D. Faucci, A. Negri, D. Pesce y G. Giacomini. En general se ha notado en las intervenciones la pretensión de hacerle un poco más religioso y hasta católico de lo que pudiera permitir su sistema filosófico. Caracciolo contestará reafirmando de nuevo su postura acerca de un Gentile que no satisface dentro de un plano religioso tradicional.

En la jornada siguiente Plebe disertó sobre la inactualidad del arte en Gentile; Guzzo, sobre algunos rasgos de su personalidad; Chiavacci sobre algunas relaciones concretas entre pensamiento pensante y pensado en Gentile; U. Spirito sobre su pensamiento político. Las sesiones de estudio fueron clausuradas con unas palabras finales de Chiavacci y de Sciaccia.—F. CASADO.

VANNI ROVIGHI, S., *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, Edit. Vita e Pensiero, Milano 1965, 24 × 17, 174 p.

En este pequeño volumen, Sofía Vanni Rovighi nos presenta una antropología filosófica tomista al completo. Al final del libro, en Apéndice (desde la página 84 hasta el final), nos transcribe los capítulos II, III y IV de la parte V del *De Anima* de Avicenna, y a continuación los textos varios de diversas obras de Santo Tomás con las que confirma la parte doctrinal de la obra.

Esta parte doctrinal se divide en cinco capítulos: *el mundo espiritual, la espiritualidad del alma, la unión del alma con el cuerpo, la unidad y unicidad del alma como forma sustancial y la actividad humana*. Frente al aristotelismo tradicional y al neoplatonismo, Vanni Rovighi hace resaltar la afirmación de Santo Tomás de una forma sustancial; era una tesis muy comprometida, que a un Egidio Romano le había de costar la continuación en la cátedra si no se retractaba de dicha tesis. Por lo demás, aparte la claridad y profundidad con que está hecha la exposición doctrinal, en general el contenido es conocido por los enten-

didados en filosofía escolástica. Place señalar el punto que Vanni Rovighi considera como "novità della tesi tomistica" (págs. 60-61); en efecto, sostener esto como pensamiento aristotélico hubiera sido muy comprometido, siendo novedad también, como consecuencia, la interpretación o consagración definitiva del entendimiento agente como potencia en el alma, distinta del posible, supuesto ser éste el pensamiento de Santo Tomás. Sinceramente creemos que Sofía V. R. ha alcanzado la meta que se propuso en la exposición de una antropología tomista, puesta al alcance de todos y con pleno conocimiento de causa.—F. CASADO.

Pozzo, G. M., *Il problema della storia nel positivismo*, Edit. Dott. Antonio Milani, Padova 1967, 22 × 15, 167 p.

Muy a propósito para los tiempos que corremos es este estudio sobre el problema que plantea el positivismo para la filosofía de la historia. Nos pone delante de los ojos una corriente de pensamiento dominante en el siglo XIX, continuadora de las directrices antitradicionalistas originadas en el iluminismo. Los principios y motivos históricos y los aspectos sociológicos de la filosofía positivista constituyen el objeto de esta obra.

Una amplia *introducción*, que examina la situación general de la mentalidad positivista, nos presenta a ésta como desarrollando de una manera orgánica la temática del así llamado siglo de las luces y dominando una buena parte de la investigación filosófica contemporánea.

El punto de partida es Saint-Simon, expresión primitiva del positivismo, en el que la filosofía, respecto de los fenómenos de la vida y del conocimiento individuales, y la historia, que se ocupa de los fenómenos de la colectividad humana, están caracterizadas por un rígido determinismo causal y mecánico, con exclusión de toda pretensión metafísica no garantizada por la experiencia. La edad orgánica de los griegos, continuada con la edad crítica, ha dejado paso libre a la edad positivista, que iniciará la edad de oro que "no nos ha precedido, sino que sobrevendrá", constituyendo la meta ideal de la historia (cap. I).

El pensamiento de Saint-Simon, sometido a revisión crítica que confirma el desarrollo progresivo de signo positivista de la historia, es a la vez presentado orgánicamente por Augusto Comte. Intención de su *Cours de philosophie positive* es la construcción de una filosofía positiva de la historia. Las tres famosas eras o edades de la humanidad desembocarán en una sociocracia como unidad final de la historia, donde reinará el amor recíproco entre los hombres, con un predominante altruismo; todo dentro del marco de una sociedad organizada positivísticamente (cap. II).

En Francia el positivismo hace buen impacto en los representantes de la "Filosofía del progreso". Proudhon reclama para la filosofía el terreno de lo práctico dando de lado a la especulación; su teoría de la historia continuará la de Saint-Simon, según un progreso auténtico ideal de justicia. Littré sigue los pasos del anterior, y afirma que sólo las hipótesis científicas y positivas son aceptables. Pierre Laffitte, con buenas intenciones de evitar el materialismo, se queda no obstante en la línea positivista. Fourier, que añade el concepto de sociedad organizada a base de los famosos falansterios, va insinuando una concepción comunista. Y Leroux sigue en la línea del progreso a base positivista (cap. III).

El capítulo IV está dedicado al positivismo italiano con Carlo Cattaneo y Giuseppe Ferrari; quizás hubiera tenido sus méritos como reacción frente al idealismo, pero no como aversión a toda especulación teórica y a todo saber metafísico.

Spencer ocupa la parte IV al tratar del progreso universal en relación con el evolucionismo. Finalmente un IV apartado acentúa el determinismo histórico como algo que valora en su totalidad el progreso científico; Taine y Renan son los autores aquí considerados.

Tenemos que reconocer que esta exposición panorámica del positivismo del siglo XIX, presentada con claridad de expresión conceptual, nos hace comprender ese humanismo científico de hoy, sustancialmente ateo y en abierta contradicción con un humanismo auténtico que, para ser tal, no puede prescindir de las

circunstancias humanas más legítimas ni de los valores sobrenaturales.—F. CASADO.

DEGL'INNOCENTI, U., *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, Editorial Pont. Univ. Lateranense, Roma 1967, 24 × 17, 249 p.

Cuando un autor como el P. Degl'Innocenti puede afirmarnos que lleva treinta años meditando y escribiendo sobre un argumento determinado, puede garantizarse casi a priori que el trabajo que resume y sintetice todo ese conjunto doctrinal merecerá la pena de ser leído y tenido muy en cuenta. Y esto es la obra que ofrecemos al lector.

Va precedida de una presentación vigorosa de Santo Tomás, aludiendo a su presencia perenne en el campo de la filosofía cristiana. Y a la verdad, juzgando sobre la actualidad o menos de Santo Tomás, se ha procedido, sobre todo en los últimos años, con una ligereza enorme, cogiendo, como suele decirse, los rábanos por las hojas, es decir, juzgándole más por lo que le han hecho decir que por el análisis y estudio personal que se haya llevado a cabo de su pensamiento.

El asunto con que se enfrenta el P. Degl'Innocenti es nada menos que el de la persona en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, tema de tan íntima relación con el dogma en misterios tan profundos como la Trinidad y la Eucaristía. Casi podríamos decir que es un estudio exhaustivo del tema. No importa el hecho de que los diecisiete capítulos de que consta tengan una cierta independencia en cuanto al tiempo de la composición; no obstante, todos enlazan perfectamente porque el tema de la persona es visto en Santo Tomás y en las opiniones contrastadas de aquellos que han pretendido ser sus intérpretes autorizados dentro del tomismo (Capreolo, Cayetano, el Ferrariense, Gredt, etc.) y, fuera del tomismo, en Suárez.

Con sumo gusto hemos visto que el autor toma partido por la opinión capreolana que señala el "esse actualis existentiae" como el constitutivo de la persona, resolviendo al mismo tiempo objeciones que se derivan de algunos textos menos claros del de Aquino.

Y no hay por qué decir más; invitamos a leer esta obra densa de contenido y, a la vez, clara de expresión para quienes no estén infectados de esa ignorancia que se va haciendo bastante general de la escolástica. A aquellos que tengan que relacionarse con el tema, les evitará mucha pérdida de tiempo en la consulta de otras obras.—F. CASADO.

ABELLÁN, J. L., *Filosofía española en América (1936-1966)*, Edit. Guadarrama, Madrid 1967, 21,5 × 14, 325 p.

Si prescindimos de que el pensamiento de los filósofos que son presentados en este libro pertenece a hombres que, por desacuerdo con el revés dado en 1936 a la política republicana, se exiliaron a la América, podríamos decir que en realidad es un capítulo de la filosofía española que todavía no se había escrito. Claro está que su estancia fuera de la patria, que no fue favorable a sus actividades e ideología políticas, contribuyó sin duda al cultivo y desarrollo de su pensamiento; por eso podemos considerar a estos filósofos como representantes también de una filosofía hispano-americana.

La obra se divide en cuatro partes. Estudia la primera a tres filósofos catalanes: J. Xirau (punto de partida y el eje de su filosofía será el tema del amor); E. Nicol (cuyo sentido de lo social, atención a lo comunitario y a la solidaridad, junto con una preocupación pragmática por lo evidente, se estudian con preferencia en este libro); y José Ferrater Mora (el de más evidente personalidad filosófica difícilmente apresable, con una preocupación especial por los temas existenciales, principalmente en la primera etapa de su itinerario intelectual). La segunda parte comprende un grupo de discípulos de Ortega y Gasset: José Gaos, L. Recasens Siches, Manuel Granell, Francisco Ayala y María Zambrano. La tercera reúne a dos filósofos independientes: García Bacca (de quien

el autor dice que es "una de las primeras figuras de la filosofía en lengua española de todos los tiempos"; nos presenta una metafísica y ontología como "acontecimientos", que refleja, más bien que algo de carácter *interpretativo* de la naturaleza, algo de carácter *transformador*, y Eugenio Imaz (con su gran ordenación de las obras de Dilthey, cuya traducción al español ha sido la primera completa que se ha hecho a ningún idioma). Finalmente la cuarta parte nos presenta toda una constelación de intelectuales —hasta unos treinta y seis— esparcidos por toda la geografía americana (Argentina, Costa Rica, Chile, EE. UU., México, Panamá, Puerto Rico y Venezuela). Imposible es dar una idea del pensamiento de tantos autores que, por otra parte, militan en diversas tendencias filosóficas. Al estudio por separado de los filósofos de las dos primeras partes, acompaña una nota bio-bibliográfica de cada uno de ellos.

José Luis Abellán, autor de *Ortega y Gasset en la filosofía española*, ha sido un entregado al estudio de la filosofía contemporánea, que ha completado con este estudio sobre la filosofía española en el exilio.—F. CASADO.

VUILLEMIN, J., *De la logique à la théologie*. (Cinq études sur Aristote), Editorial Flammarion, Paris 1967, 21 × 15, 235 p.

Ante todo la obra nada tiene que ver con la teología revelada; se trata solamente de la teología natural de Aristóteles y, más en concreto, de sus demostraciones de la existencia de Dios. Con frecuencia se suele pensar en un Aristóteles como objeto de museo, y esto no es justo. El autor se propone precisamente presentar en lenguaje moderno ideas fundamentales del pensamiento aristotélico, procurando su adaptación pero sin desnaturalizarlas. La obra se compone de cinco estudios sobre Aristóteles en los que toca los puntos siguientes: la analogía, las categorías, el regreso al infinito y la demostración de la existencia de Dios. Aunque son estudios independientes, sin embargo, constituyen un material adecuado para una comprensión objetiva de las pruebas aristotélicas de la existencia de Dios. Respecto del valor de dichas pruebas, el autor se guarda muy bien de esa facilidad con que algunos las han juzgado como aptas solamente para encontrar con ellas un puro motor físico que nada tendría que ver con un Dios trascendente, en lo que cabe, en quien ignora la creación; no es éste su modo de pensar. En el estudio quinto que, como queda dicho, está dedicado al examen de las pruebas, analiza el autor la que Aristóteles propone en la Metafísica, la del libro VII de la Física y la del libro VIII. Reconociendo que la del libro VII no tiene la amplitud y la precisión de las otras dos y que se desarrolla en un plano hipotético, hace hincapié en la prueba metafísica y en la del libro VIII de la Física; en una tabla comparativa de las dos, la conclusión conjunta es la existencia de un primer motor inmóvil y la existencia de un primer motor inmaterial. Sinceramente creemos que es una obra digna de tenerse en cuenta a la hora de enjuiciar un problema tan importante como sería el de un posible materialismo en Aristóteles respecto del primer motor inmóvil del universo.—F. CASADO.

NEBEL, G., *Die Geburt der Philosophie*, Edit. Ernst Klett, Stuttgart 1967, 21 × 13, 327 p.

A una primera mirada aparece este libro como una historia de los presocráticos, concretamente de los filósofos Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Pitágoras, Heráclito, Parménides, Jenófanes, Zenón de Meliso, Empédocles, Anaxágoras y Demócrito. Pero en realidad se trata de algo más profundo e interesante. El nacimiento histórico de la Filosofía llega a aparecer como el nacimiento de siempre, y en todo tiempo, del filosofar. Más que exposición histórica, que de hecho *también* lo es, lo que el libro nos ofrece es una exégesis de los escritos de estos pensadores primitivos, originarios, originales y originadores del pensar filosófico occidental.

Es imprescindible para ir orientado en su lectura, detenerse reposadamente en el prólogo en el que se nos ponen los presupuestos sobre los que descansan esas exégesis y que vienen, de hecho, ellas mismas a confirmar.

Entre esos presupuestos está el de que la Filosofía, al tener su origen en el desplazamiento del pensar mítico por el reflexivo, inflige o supone un cambio de actitud humana y vital que es la posición originaria de todo filosofar. Antes del advenimiento de ese pensamiento y actitud, todos los ámbitos de la vida estaban ligados al culto y determinados por la fe en los dioses. Los presocráticos realizan el cambio de dirección de los dioses al ser, a los fenómenos de la Naturaleza, para descubrir el origen (Ursprung) de todo lo que es. En ello descubrimos las huellas primigenias del esclarecimiento racional de la naturaleza y del inicio del dominio técnico del mundo. Sin embargo, el desprendimiento y desconexión con lo divino es sólo en ciertos niveles. Es un desligarse a la vez un descubrir de nuevo la religación.

El análisis del fenómeno poético, de los presocráticos y de los que, como poetas, los posibilitaron, arroja una extraña luz. En relación a él, la Filosofía aparece como el testimonio de una pérdida, el fatigado esfuerzo de una sustitución (*Im Vergleich dazu ist die Philosophie die Anzeige eines Verlustes, sie ist die Mühe eines Ersatzes*, p. 8). Por eso se cita bien a modo la famosa frase de Hölderlin: "Pero lo que permanece, lo fundan los poetas" (*Was bleibt aber, stiften die Dichter*). De ello pasa el autor a distinguir diversos planos o estructuras de inteligibilidad: fe filosófica, razón y entendimiento. Ello nos hace ver las condiciones de reaparición y mantenimiento de contacto con lo divino (El, Ello). Al alcanzar el sentido del ser se connota a Dios de alguna manera (*Gott und Sinn sind identisch*, p. 9).

Hemos de ver como lección de los presocráticos la confianza (Vertraen) en el ser. Y a pesar de vivir en un mundo distinto, abiertos a nuevos espacios y dimensiones, es posible y deseable una abertura y un encuentro con aquellos pensadores primitivos que, en lo esencial, deben seguir siendo el paradigma (Vorbild) de todo pensar filosófico.

El iniciado en estos problemas, conocedor al menos de los análisis de Heidegger, también sobre los presocráticos y sobre la poesía de Hölderlin, podrá apreciar en este libro la dependencia del contexto actual de interpretación de los primeros filósofos; pero a la vez un nuevo paso de claridad y de seguridad en la abertura de los caminos por los que podemos acercarnos a ellos nos acercan, a su vez, a la conciencia y tarea de nuestro mismo quehacer filosófico de siempre. —R. FLÓREZ.

MAHNKE, D., *Der Aufbau des philosophischen Wissens nach Descartes. (Epiméleia. Beiträge zur Philosophie, 8)*, Edit. Anton Pustet, München 1967, 22 x 15, 165 p.

En los estudios sobre Descartes lo ordinario ha sido hacerlos partiendo del análisis del Método y hacer ver cómo del mismo va surgiendo la construcción del saber filosófico. Es decir, se partía del Descartes del "Discurso del Método" para llegar al del "sistema". El Método es lo que en este libro se llama "ordre de matières" o bien "Ordnung der Dinge" y el sistema "ordre des raisons" o "Ordnung der Gründe". A partir de la aparición de la obra de Gueroult "Descartes selon l'ordre des raisons" (2 vol., 1953), se ha introducido un nuevo aspecto en la visión e interpretación de la Literatura sobre Descartes.

El fin del estudio que aquí reseñamos —*La construcción del saber filosófico según Descartes*— es el de mostrar cómo es posible alcanzar el descubrimiento u origen de ese concepto de "ordre des raisons" a través precisamente de las "Regulae". Con ello se hace ver la unidad y entrase indiscutible entre ambos caminos, el desarrollo global de todo el pensamiento y a su vez su "construcción" como saber filosófico. Ya en la introducción nos pone el autor la frase bien significativa y reveladora de Descartes: "Analysis veram viam ostendit per quam res methodice et tanquam a priori inventa est, adeo ut, si lector illam sequi velit atque ad omnia satis attendere, rem non minus perfecte intelliget suamque reddet, quam si ipsemet ipsam invenisset" (VII, 155, p. 13). El autor logra así articular su "Aufbau" partiendo de la diferencia de esos dos órdenes y de sus referencias mutuas e implicaciones y mostrar con ello la unidad de toda la temática cartesiana: método, reglas, "res simplices", el cogito, el tema de Dios, el mundo, las cualidades y hasta las matemáticas.

Un libro discreto, metodológicamente muy bien construido, y que servirá en todo caso para ver el modo y la expresión, gestación y formulación, de un pensamiento que tanto y tan decisivamente ha influido en la posteridad.—R. FLÓREZ.

HOFMANN, R., *Logisches und metaphysisches Rechtsverständnis. Zum Rechtsbegriff Hans Kelsens. (Epimeleia. Beiträge zur Philosophie, 6)*, Edit. Anton Pustet, München 1967, 22 × 15, 134 p.

En consciente separación de los libros dedicados hoy, en casi su totalidad, a la ciencia del Derecho, el autor consagra su sentido a la cuestión previa y fundamental de "el concepto de Derecho". Ciertamente, al acercarnos hoy a la multitud de estudios que existen sobre el Derecho, recibimos, en primer lugar —como muy bien señala el autor— una desilusión. Se nos introduce inmediatamente en los temas y distinciones entre derecho público y derecho privado, derecho objetivo y subjetivo, "orden de derecho", etc. Y se nos deja en ayunas sobre qué es el derecho en sí, sobre su noción primordial y esencial. Cuando tratamos de algo más profundo que de la simple aplicación utilitaria de las normas, del haber-nos con el Derecho como pura técnica, el desasosiego que nos invade es perfecto.

Hay, pues, laguna grave que llenar en la constitución del Derecho como ciencia y, lo que es más grave aún, es que no parece que las tendencias y actitudes actuales de los que al tema se dedican estén en capacidad y disposición suficientes como para poder atacar el problema. La ciencia del derecho se mueve hoy todavía por los viejos carriles del derecho positivista o positivismo del Derecho. Sigue siendo, como decía ya en 1917 Leonhard Nelson una "Ciencia del Derecho sin Derecho", como antaño se nos decía de una "psicología sin alma". Porque la característica esencial del Positivismo del Derecho es precisamente la negación de la existencia y posibilidad de un concepto general y esencialmente válido del Derecho mismo. Lo que cuenta son los datos positivos, y la clasificación de los mismos, no según un orden de conceptos sino por simple catalogación. Dichos datos son solamente los sucesos reales de la vida, la voluntad del legislador, las leyes concretas, las prescripciones, etc.

Es, pues, a llenar esa laguna, a contribuir a llenarla, a lo que viene a dedicarse esta investigación sobre "el conocimiento lógico y metafísico del Derecho". El autor lo hace siguiendo y ciñéndose a la línea de roturación y estudios del eminente jurista Hans Kelsen que figura como "el descubridor de la doctrina del derecho puro y el fundador de una de las escuelas juristas más influyentes en la actualidad" (p. 15). El desarrollo que se sigue en el libro es histórico y formal a la vez. Entre las doctrinas de los autores examinados, el concepto filosófico de derecho en Hegel ocupa un lugar bien destacado.

El valor, así como también la limitación, del libro, ante tan vasto tema, estriban precisamente en ese ceñirse a Hans Kelsen, que con ser gran figura, pide, con todo, ser completada por las nuevas perspectivas que otras ciencias afines o marginales han abierto al Derecho y a lo que hoy debemos entender por él nueva problemática de actualidad.—R. FLÓREZ.

MARCEL, G., *En busca de la verdad y de la justicia*, Edit. Herder, Barcelona 1967, 12 × 20, 166 p.

Como el subtítulo del libro lo indica se trata de una serie de conferencias que resumen toda su labor filosófica y a la vez nos dan la clave para la interpretación del pensamiento filosófico del ya conocido por todos Gabriel Marcel, prototipo del existencialismo cristiano. La ventaja de que se nos presente su pensamiento no en una obra sistemática, sino en una serie de conferencias es patente: nos hace confidencias —así es y él mismo lo manifiesta— que de ningún otro modo nos haría. Además se sitúa como un amigo a nuestro lado y, en una especie de diálogo que salta las barreras de los credos filosóficos y religiosos, va sugiriendo en el ámbito religioso que se convierte en humano y, por

tanto, universal: su filosofía, sin ser teología, se transforma así en una metafísica de la fe, esperanza y caridad.

A través de estas conferencias dadas entre los años 1962-63 (algunas antes) a los universitarios unas veces alemanes y otras franceses, el lector tendrá la gran satisfacción de "participar" de la inquietud y búsqueda fiel de la verdad, que caracteriza y define el pensamiento y obra de Gabriel Marcel. Máxime para aquellas personas angustiadas. Precisamente para éstas es para las que escribe de un modo especial: "desde que me convertí al catolicismo (1929), he dicho muy a menudo que he llegado a considerarme a mí mismo y a comportarme como filósofo del umbral. Un filósofo que más bien se dirige a aquellas personas que buscan a tientas y a menudo con gran angustia, que no a aquellas que han recibido una fe infalible y que, en el fondo, ya no me necesitan". Sin embargo, todos necesitamos de su sinceridad.—NATALIO.

MENCHACA, J. A., S. J., *Diccionario bio-bibliográfico de filósofos*, Fasc. 1.º A, Edit. El Mensajero, Bilbao 1965, 25 × 17,3, 330 p.

Trescientas treinta páginas bien apretadas de bibliografía filosófica representan un valiosísimo instrumento de trabajo. Es el primer fascículo de una obra que promete ser de lo más interesante por lo práctica. Presenta a los filósofos "más notables", nos dice el autor en el prólogo; pero, en realidad, nos da noticias de muchísimos otros que podrían pasar por no tan notables y que, a veces, ni siquiera son nombrados en las historias de la filosofía. Es decir, la obra es más completa de lo que parece. En este fascículo se nos dan los filósofos cuyo nombre comienza por la letra A. Precede una nota biográfica en la que se señala también su orientación filosófica así como también el influjo que haya podido recibir de otros. La parte bibliográfica comprende: bibliografía general, obras del filósofo, traducciones de las mismas y estudios sobre él. Es de manejo facilísimo, ya que obras y estudios están dispuestos por orden cronológico y, dentro de éste, por orden alfabético. Basta un vistazo, aunque superficial, sobre Agustín y Aristóteles, por ejemplo, para darse perfecta cuenta de la amplitud y de la utilidad del trabajo realizado. El autor nos dice también que ha procurado ser lo más completo en la bibliografía de los años 1957-1964; en realidad hay que notar que la anterior a dichas fechas es también abundantísima. Muy de veras felicitamos al P. Menchaca, rogándole la pronta aparición de los fascículos que nos promete, que, por cierto, esperamos se extiendan a los años posteriores a 1964. ¿Sería mucho, o fuera de lugar, pedirle la continuación, en apéndice por ejemplo, de la bibliografía posterior a 1964 para los filósofos más notables aparecidos en este fascículo: Agustín, Aristóteles, etc.?—F. CASADO.

JOLIF, J. Y., *Comprendre l'homme* (I. Introduction à une anthropologie philosophique), Edit. du Cerf, Paris 1967, 21,3 × 13,3, 302 p.

La antropología es uno de esos conceptos-realidad con los que no es fácil entenderse de buenas a primeras. La historia nos la presenta como refiriéndose a la filosofía, a las ciencias, al alma del hombre, a su cuerpo, con una variedad de sentidos que obligan a la prudencia en el momento de fijar el contenido. Pero, así como la antropología no puede limitarse a lo que haya podido ser denominado parte estática del hombre, por lo mismo ha de atender a lo humano en el plano del devenir; tampoco podrá la antropología referirse a un aspecto puramente científico. Por consiguiente, habrá que buscar el mutuo complemento. La antropología filosófica tiene que enunciar lo que el hombre es, pero teniendo en cuenta su gran complicación a causa de sus exigencias internas.

El autor se ocupa en esta obra de las distintas categorías que constituyen, desde el punto de vista filosófico, la antropología; categorías de *totalidad*, *alteridad*, *diferenciación*, *dialéctica* y *metafísica*. La totalidad, como categoría del hombre, no le define en concreto, sino que le presenta con apertura al infinito, le proyecta hacia un horizonte siempre en realización. Pero, por lo mismo que el hombre es una proyección constante, la categoría de alteridad le define también. Asimismo es evidente que la alteridad no será comprensible sin la categoría de

diferenciación, mediante la cual, superándose constantemente, el hombre va camino de su totalidad. Luego, como algo que concretiza el proceso "Sí mismo-alteridad" dentro de esa totalidad, tenemos la dialéctica, otra de las categorías de la antropología. Mediante ella se está verificando la objetivación constante de un proceso siempre indefinido, pero que está comprendido dentro de la totalización. Finalmente, la metafísica humana representa la exigencia más íntima de superación de todo contenido en el proceso dialéctico. Si la metafísica no se diese, supondría la negación y la muerte de la dialéctica.

No cabe duda que el autor ha sabido presentar una versión de la antropología clásica revestida de una luz nueva, al concebir al hombre en su esencial proyección hacia la meta final.—F. CASADO.

HAYEN, A., *San Tommaso d'Aquino e la vita della Chiesa oggi*, Edit. Vita e Pensiero, Milano, 19,3 × 13,3, 151 p.

De trabajo "agudo y luminoso" ha sido calificada por el P. Chenu esta obrita de F. Hayen. Cuando en la actualidad se habla en pro y en contra de la validez del tomismo, es necesario enfrentarse con lo que en realidad significa ser tomista. Para el autor ser tomista no es copiar a Santo Tomás, ni simplemente traducir en lengua moderna expresiones medievales, ni se trata de decir lo que Santo Tomás debería haber dicho —lo que expone a arbitrariedades—, ni expresar lo que Santo Tomás hubiera expresado si viviera en la actualidad —Santo Tomás es un hombre de su tiempo y no de hoy—; ser tomista es ser continuador de Santo Tomás bajo una responsabilidad propia y a base de reflexión personal; es ser y decir lo que entonces Santo Tomás ni podía decir ni ser. Santo Tomás tiene que seguir hablando hoy pero con palabras de otros. Es decir, la integración filosófico-teológica tomista seguirá siendo verdadera solamente si es algo vital con la vitalidad de la iglesia de hoy, y vivencial en el tomista que la proponga. Habrá que decir de los tomistas de hoy lo que el P. Chenu ha dicho de Santo Tomás: "Fuera de su vida contemplativa, la teología de Santo Tomás no sería sino un manojo de paja". El autor intenta solamente señalarnos cuál es la corriente de vida intelectual en la que ha de insertarse el tomismo, y cómo Santo Tomás puede ser hoy el Doctor Communis porque supo continuar el pensamiento de Agustín insertándose en la misma corriente de vida procedente del único maestro, Cristo.—F. CASADO.

JURITSCH, M., *Der Vater in Familie und Welt*, Edit. Schöningh, Paderborn 1966, 14,5 × 22, 253 p.

El tema central del libro es el poder de irradiación que el padre tiene en la familia y en el mundo. El autor no se ha aislado en su gabinete de estudio para confeccionar este hermoso tema, útil y hasta necesario para una sociedad que parece haber degenerado en "despaternalizada", sino que lo ha elaborado fundándose en las experiencias que el trato con familias jóvenes le ha proporcionado en sus tareas catequético-pastorales. En cuanto al método, el tema viene tratado desde un punto de vista antropológico, basado en el supuesto de que una aproximación de la antropología científico-natural a las ciencias del espíritu posibilite una comprensión del material científico-experimental y estadísticamente reunido sobre el sentido del hombre.

El contenido y distribución de la temática aquí estudiada es, a grandes rasgos, como sigue: primeramente, el estudio del hombre como esencia dialogal, en su aspecto orgánico, en la primacía del mundo del prójimo y en la tendencia primigenia y personal del hombre. Luego dedica unas páginas al ámbito originario del diálogo del niño: la familia como condicionadora de los futuros fallos y valores del niño; estructura de la familia, etc.; las relaciones personales en el diálogo y estudios sobre las características peculiares del hombre y la mujer ocupan otra sección, en que se contraponen las vivencias y propios modos de ver el mundo, y del respectivo mundo vivencial en el hombre y la mujer, completado por una parte dedicada a las influencias mutuas entre padre-madre-

niño. Desarrolla después la evolución del niño, su consciencia, y todas las demás características. Y en el último apartado dirige el autor su consideración a la figura del padre como distensión de la realidad: intimidad madre-hijo a través del padre, el encuentro del niño con su forma de ser hombre, la primera vivencia de ser hombre o mujer, la aparición del mundo material y de los valores a través del padre, la revelación del mundo religioso por medio del mismo padre, imagen bíblica y terrena del padre, etc., son temas tratados con rigor y competencia. Al fin, el tema "imagen de Dios en el diálogo padre-hijo" culmina con unos ejemplos de tipo histórico: Kierkegaard como tipo de diálogo desfigurado; Kafka, modelo de diálogo equivocado; y Teresa de Lisieux, personificación del diálogo plenamente realizado. Un buen libro, elaborado con solvencia —el autor dedica gran actividad a los movimientos de familias católicas y a la antropología de la familia— y sin ningún descuido en la presentación.—I. RAMOS.

VARIOS, *L'Existence de Dieu*, Edit. Casterman, Tournai 1963, 21 × 14, 386 p.

Cuando actualmente han sucedido tantas cosas, una de ellas muy sorprendente, al decir de Merleau-Ponty, es que la filosofía teísta ya no se atreva a enfrentarse con las pruebas de la existencia de Dios como en otros tiempos lo hicieron los grandes filósofos Tomás, Anselmo, Descartes, etc. Pero esto no tiene nada de extraño si pensamos que un escientismo antimetafísico que, a pesar de todo el progreso de las ciencias positivas, parece marcar un período de decadencia de los valores transcendentales, ha invadido el mundo materialista que se respira. No obstante este repliegue de la filosofía, que parecía dejar paso a un ateísmo en marcha, el pensamiento humano vendrá a encontrarse tarde o temprano, aquí o allá, con el problema de Dios que no puede quedar al margen de la existencia del hombre. El libro que presentamos no es una exposición sistemática de una demostración de la existencia de Dios; se trata más bien de tomar el pulso al pensamiento de filósofos que han colaborado en la discusión sobre un tema que ha dado como resultado el poder afirmar que el problema de Dios es algo que hay que tomar en serio cuando el hombre se pone a reflexionar. Se comienza (Jean-Yves Jolif) con una exposición breve de la significación filosófica del ateísmo en el marxismo, llegando a la conclusión de que el marxismo es la moral de la acción de un naturalismo total; en él, el hombre rechaza todo don de Dios; la alienación del hombre con la consiguiente divinización (Georges Cottier) es su afirmación fundamental. A continuación se describen inquietudes filosóficas respecto de Dios en Kierkegaard, Heidegger, Jaspers (Fabro, Birault, Tilliette); con recurso a la fe en la teología protestante (Bouillard) y a la conciencia moral y experiencia de los valores (Walgrave). Se toma conciencia de la crítica, dentro del ateísmo actual, de las pruebas clásicas de la existencia de Dios en Bergson, Le Roy, Blondel, Gabriel Marcel (Colin), mientras otros apuntan a la necesidad de insistir sobre la experiencia prefilosófica y sobre las condiciones antropológicas que harían que las pruebas metafísicas de la existencia de Dios no corran el peligro de quedarse en una dialéctica sin soporte experimental (Dondeyne). Supuesto el carácter esencialmente metafísico de toda prueba auténtica de la existencia de Dios (Petter) que, a su vez, tiene que ser exigida como coronamiento natural de una metafísica auténtica, Charlier expone a continuación las cinco vías de Santo Tomás, examinadas en su estructura metafísica, haciendo notar su inaccesibilidad para todos aquellos que no hayan calado en la metafísica tomista. Las críticas que de una o de otra parte han caído sobre las pruebas tradicionales han llevado a la reconsideración de otras partiendo de la relación entre la libertad creada y la libertad creadora (de Finance); a base también del fracaso de la actuación humana en la consecución del objeto adecuado que responda a dicha actuación y a la suprema infalibilidad de Dios (Capitte), y, también, de la necesidad de que el acto filosófico que históricamente se fracciona en un sinnúmero de filosofías, encuentre en Dios una unidad que todas ellas buscan con ansiedad. Hay que tener en cuenta asimismo la postura de aquellos que ven una especie de rivalidad entre las pruebas de la existencia de Dios y el Dios de la fe, en cuya aceptación se refugia el existencialismo si es cristiano (Breton). Robert ensaya una demostración de Dios como fundamento último de la verdad científica; tenemos también

una alusión al pensamiento filosófico-teológico sobre Dios en la India; para terminar con el apartado *Conocimiento e ignorancia de Dios a nivel de la razón* de H. Robert, con referencias a lo que pudiera haber de cierto acerca de un *conocimiento prefilosófico de tipo natural o instintivo* que pudiera indicar un acercamiento primordial a Dios en cuanto a su existencia y respecto de lo no mucho que podamos conocer de su esencia.

En resumen, la obra *L'Existence de Dieu* presenta una panorámica bastante universal de los esfuerzos que la filosofía ha hecho y está haciendo para enfrentarse con un ateísmo que será siempre incapaz de demostrar que Dios no existe, pero que, aliado con un materialismo siempre creciente en la vida humana, oscurece cada vez más los horizontes del espíritu hacia los que necesariamente ha de volverse el hombre en toda demostración de la existencia de Dios.—
F. CASADO.

KWANT, R. C., *La crítica hace al hombre*, Edit. Carlos Lohle, Buenos Aires 1968, 19 × 10,5, 193 p.

Se trata de un análisis metafísico de la crítica que hacen los hombres y que, bien hecha, forma a los hombres que la hacen. Del autor se dijo, en la defensa de su tesis para el doctorado, que poseía un temperamento metafísico y, realmente, lo está demostrando. Pero la primera advertencia que hemos de hacer sobre esta obra es que, no por ser un trabajo filosófico, es ininteligible, ni, por lo mismo, menos interesante. El autor ha sabido evitar el primer escollo descendiendo en toda la exposición al terreno de lo práctico, siendo esto lo que, aparte del tema, le hace interesante. Es precisamente hoy cuando, de una manera especial, la crítica domina y se enseorea de todos los campos: personas e instituciones le están sometidas sin contemplaciones. En estas circunstancias el peligro de una crítica destructiva es evidente; de ahí la oportunidad de una crítica auténtica como la que se analiza en el libro de Kwant. La "esencia de la crítica, sus caracteres y propiedades e imperativos a que debe someterse el propio crítico", todo esto constituye el tema en desarrollo. Es objeto de la crítica el cómo deben ser las cosas, según qué normas, valorando lo fáctico a la luz de lo absoluto en cuanto sea posible. Interesantes son las reflexiones sobre la crítica que podríamos llamar en acción y la crítica verbalizada, así como acerca de la auténtica dependencia entre ambas. La crítica como ligada al progreso y al poder, a nuevas formas de existencia, etc., da lugar a otros tantos apartados. El hombre, como misterio que va desarrollándose poco a poco, se hace él mismo centro de la crítica sin que llegue a una solución definitiva de sus problemas existenciales. Por lo mismo se verá obligado a veces a revisar hasta las normas mismas que le han servido en otras ocasiones para la crítica porque, en el fondo, no eran otra cosa que facticidad sancionada como norma. De aquí nacen las aplicaciones prácticas de la función crítica de las que el autor aduce unos ejemplos en el capítulo V: crítica de la educación, de la democracia, de la Iglesia. Tampoco escapa al autor lo difícil que es hacer una crítica auténtica en el terreno de lo práctico. No me resisto a transcribir unas líneas que rebosan sentido común sobre lo que sería una crítica mal entendida: "Guardémonos de llamar crítica a lo que no lo es. Manifestaciones emotivas de descontento, expresiones de gentes que por su desarreglo psíquico no pueden aceptar el orden de vida normal, la mera oposición contra los cuadros existentes, todo esto no llega a ser crítica. Se da a veces el nombre de crítica a fenómenos que no merecen ser así llamados. La crítica es un nobilísimo quehacer de suyo muy exigente. El crítico tiene que saber, como primera providencia, cuál es la situación sobre la que ha de emitir un juicio, y todas las circunstancias importantes susceptibles de influir en los resultados de la crítica. Hay que disponer también de las normas adecuadas para juzgar. Y hay que saber qué es lo que debería ser (o cómo) lo enjuiciado ya antes del juicio. Sólo después de todo esto se está en condiciones de ejercer una verdadera crítica. Nadie puede ejercer una crítica sin antes haber reconocido su propia competencia o incompetencia. Hay que saber tomar las distancias también, y poder reflexionar con serenidad y calma. Hay que saber tener a raya las pasiones, afectos y emociones que puedan arras-

tiarnos a ciegas por impulsos del momento. La crítica puede y hasta debe ser apasionada, pero siempre bajo el signo de una pasión domada. En una palabra, no se puede hacer verdadera crítica si no se sabe o no se puede hacer con prudencia". Pero lo lamentable es que, a pesar de ser estas palabras que hemos citado a la letra algo que rebosa sentido común, sin embargo, a la hora de la verdad, sea lo menos común en un buen número de aquellos que se creen con plena suficiencia para criticarlo todo.—F. CASADO.

SMITH, J. E., *Religion and Empiricism*, Edit. Marquette University Press, Milwaukee 1967, 18,5 × 12, 70 p.

Apelar a la experiencia ha sido algo característico del pensamiento filosófico de los últimos siglos. Y ha sido tanta su aplicación que parece haberse llegado a pensar que el arbitraje de la experiencia pudiera constituir un elemento esencial, una piedra de toque para la determinación del factor existencial de las cosas. Pero entonces podríamos preguntarnos qué complicaciones podrían originarse quizás en el caso de la religión, tan íntimamente conexas con la naturaleza humana. El autor se refiere al problema de Dios en el empirismo clásico, en el empirismo lingüístico y en el empirismo radical. Con Locke, a pesar del dogma empirista según el cual la inteligibilidad equivale a necesidad y lo necesario no compagina con lo existencial, tenemos una excepción en el caso de Dios. Según el autor, en el mismo Hume, más radical y escéptico que sus antecesores, la existencia de Dios, como objeto de una creencia, habría resistido a los ataques del sistema. En el campo del empirismo lingüístico o positivista las cosas se presentan con más dificultad: mientras que según algunos, por ser el empirismo lingüístico el portavoz de la filosofía, la expresión "Dios habla" es una expresión sin significado, no habiendo, por lo mismo, cuestión acerca de su existencia; por otros, en cambio, se intentaría rehabilitar el argumento ontológico. Finalmente, la tercera postura, la del empirismo pragmatista, tiene en su favor el haber tomado posiciones nuevas respecto del ámbito de la experiencia. Esta ya no sería una simple y exclusiva representación del mundo ambiental sino uno de los medios de aproximación a ese mundo. La experiencia no será ya equivalente a contenido sensible y habrá que pensar en una trascendencia de Dios como algo no ajeno a su inmanencia en el mundo. Precisamente, si el hombre moderno ha perdido a Dios es porque no ha sabido encontrarle aquí abajo; por esto, más que una aserción de Dios, hay que presentar al hombre un problema de Dios en el mundo, al cual le lleva la misma problemática de la vida; será precisamente el problema de Dios el que ofrecerá una integración de los múltiples problemas existentes en ella. Dios será una exigencia de, y una respuesta a los problemas de la vida de la humanidad. Siempre habrá tiempo después para la reflexión teológica y dialéctica sobre la Divinidad.—F. CASADO.

LONERGAN, B., S. J., *The Subject*, Edit. Marquette University Press, Milwaukee 1968, 18,5 × 12, 85 p.

Otro folletito semejante al anterior en tamaño, procedencia y circunstancias. Se trata en él del *sujeto* que se enfrenta con la realidad. En la filosofía contemporánea se ha hecho mucho hincapié en la actuación del sujeto en su relacionarse con la realidad (Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Buber, etc.), y no cabe duda que ese mundo que tenemos delante, respecto de cada uno de los que lo contemplan, está definido por las condiciones del sujeto. De hecho, en la filosofía anterior ha habido una especie de olvido del sujeto, debido, sin duda, a la objetividad de la verdad, a la íntima relación entre premisas y conclusión en la demostración y, finalmente, a que nos habíamos contentado con un conocimiento de un sujeto a través de la simple relación objeto-acto-potencia-sujeto. Pero resulta que, aún según los antiguos, la verdad está formalmente en el juicio, *madura* en el árbol del sujeto. De ahí la importancia de considerarlo como es debido para no caer en un conceptualismo o en un inmanentismo de tipo subjetivo-idealista. El autor ve claro que en el orden del conocimiento intelec-

tual el sujeto tiene un gran quehacer en la captación del mundo que le rodea, aparte la conciencia de sí mismo, aunque, para una explicación completa y total de la actuación del sujeto, se desearía la presencia del innatismo nocional agustiniano. Es claro también que el sujeto existencial no puede ser pasado por alto, pues es él y no otro el autor de su propia vida humana y moral. Un sujeto truncado, alienado en el factor existencial, puede llegar a donde ha llegado un teatro, una literatura, una filosofía del absurdo hasta la proclamación de la muerte de Dios.—F. CASADO.

VARIOS, *El hombre cristiano y el hombre marxista*, Edit. Estela, Barcelona 1967, 14 × 20, 250 p.

El hombre es un ser dialógico. Lo ha ido comprendiendo poco a poco; pero ha sido últimamente cuando ha llegado a darse cuenta con bastante plenitud de la necesidad del diálogo. Y entre las perspectivas que se han ido abriendo en el diálogo tenemos una verdaderamente importante y comprometedora: el diálogo de los Humanismos. Es un hecho que se nos impone, sobre todo entre cristianos y marxistas. Esto ya lo comprendieron y defendieron muchos Padres en el aula conciliar.

Esto es necesario indicarlo para hablar de este libro o tomarlo como lector. Su contenido son una serie de conferencias y discusiones habidas entre marxistas y cristianos, unas en Lyon y Montpellier y otra en París. Sus temas son: materialismo y transcendencia; praxis y moral; y sentido humano o sentido cristiano de la Reforma. Para comprender mejor al hombre, para ver el sentido de la humanidad y captar su dinamismo en la historia, para caminar hacia la unificación y un planteamiento común de la salvación del hombre, nos es hoy necesario este diálogo. Difícil empresa al dar cada uno respuestas tan distintas; pero, ¿no hay algo de subterráneo en lo que quizá coincidamos cristianos y marxistas? Esto es lo primero que necesitamos comprender y ver.—L. FERRERO.

CHAUCHARD, P., *El pensamiento científico de Teilhard de Chardin*, Edit. Península, Barcelona 1967, 13 × 21, 262 p.

La personalidad del doctor Paúl Chauchard en el campo científico es internacionalmente conocida. Destaca por sus numerosas obras publicadas, en las que suele, a la par de elaborar su estudio en el campo de la ciencia, hacernos ver sus concordancias con el mundo de nuestra fe. En este volumen quiere analizar, hacer ver el verdadero sentido del pensamiento del P. Teilhard, que precisamente sería un gran luchador por la síntesis entre la ciencia y la fe.

Son muchos los juicios que se han dado sobre el P. Teilhard y muchas las interpretaciones de su pensamiento, marchándose algunos hacia un exagerado teilhardismo y otros hacia un abominable anti-teilhardismo, siendo causa de ello la incompreensión de las intenciones de Teilhard a veces, y la confusión de planos, otras. A Teilhard hay que leerle desde donde él escribe y como él escribe; no hay que hacerle decir lo que nunca quiso decir, no hacer dogmas de lo que es una simple perspectiva de búsqueda, ni reprocharle de innovador en aquello que es más esencial a nuestro cristianismo. Además Teilhard nos abre un camino, nos muestra un aspecto de la realidad. Su sistema, como él mismo dijo, es un sistema abierto. La Búsqueda se nos impone como un compromiso. Poco más o menos es esto lo que viene a decirnos en este volumen.—L. FERRERO.

SCALTRITI, J., *Teilhard de Chardin, ¿mito o herejía?*, Edit. OPE, Pamplona 1966, 20,5 × 15, 219 p.

Este libro probablemente no merece una sola línea de presentación. Únicamente movidos por nuestro deseo de orientar al lector le dedicamos alguna atención. Se trata de un panfleto que se propone "abatir la construcción artificial de Teilhard de Chardin" (p. 47) a partir de un filisteísmo cultural increíble. No es simple cuestión de posturas o puntos de vista. Es un brote tardío —ojalá

sea el último— del subdesarrollo intelectual de todo un sector eclesiástico. Porque resulta ya alarmante que este folletón se incluya en una colección de "Cuadernos de orientación doctrinal". Y que se traduzca en España con la misma finalidad lamentable.—J. RUBIO.

BUBER, M., *Der utopische Sozialismus*, Edit. J. Hegner, Köln 1967, 17 × 10, 272 p.

BAKUNIN, M., *Philosophie der Tat*. Auswahl aus seinem Werk, Edit. J. Hegner, Köln 1968, 17 × 10, 384 p.

FEUERBACH, L., *Das Wesen der Religion*. Ausgewählte Texte zur Religionsphilosophie, Edit. J. Hegner, Köln 1967, 17 × 10, 256 p.

Presentamos en común las tres obras, porque es uno mismo el empeño del editor y la columna Hegner-Bücherei tiene un valor especial por su generosidad para con el público. Uno de los fenómenos de nuestro tiempo es precisamente el acercamiento de la cultura a las grandes masas y es preciso crearles la conciencia en todos los aspectos, para que puedan decidir por propia cuenta de su propio destino. Teledirigir la opinión pública puede ser peligroso y por eso es necesario ofrecerles el alimento intelectual suficiente para que se capaciten por los medios personales que cada cual tiene a su alcance.

A este fin vuelve la nueva edición rehecha del libro de Martín Buber *Pfade in Utopia*. Aquella era una breve presentación, ahora se amplía y se investigan con profundidad los hombres y los motivos de las ideas socialistas y marxistas. Casi se diría como una introducción, —no se sabría decir si positiva o negativa— esta obrita sirve para justificar las otras dos que presentamos. Son textos selectos de Bakunin sobre la filosofía de la acción, y de Feuerbach sobre la esencia de la religión.

Felicitemos una vez más a su editor y esperamos que para bien de todos la colección se prosiga en este tono subido y en esa presentación de fácil uso.—J. M. FERNÁNDEZ.

PLATÓN, *Sämtliche Werke*, I Band, Edit. J. Hegner, Köln und Olten 1967, 908 p.; II Band, Köln und Olten 1967, 870 p.; III Band, Köln und Olten 1967, 905 p., 19 × 11.

Presentar una obra de este tipo a los lectores de habla española es ofrecerles quizá una dificultad más en el tan intrincado problema de la interpretación de los escritos de Platón. No obstante, no hay mucho que decir, porque la tarea nos la tienen facilitada los editores mismos. Una versión de las obras completas de Platón en impecable presentación para los lectores de habla alemana puede servir también al especialista en otros idiomas. Quizá la nitidez en la traducción pueda ayudar a otros a una fidelidad mayor a los escritos de Platón o a una versión más fiel en la lengua original. Sin embargo, no es factible presentar la competencia o menos de los traductores, porque solamente con un gran conocimiento de la lengua pueden captarse los matices.

Una cosa es plausible y es la colaboración de los editores al conocimiento de los grandes filósofos, poniéndolos a la mano de todos. Ya es un gran servicio a la humanidad. Y en una edición, que, además de económica, es manejable y nítida. ¡Admirable lección de servicio que todos tenemos que agradecer!—J. M. FERNÁNDEZ.

VERNEAUX, R., *Epistemología general o Crítica del conocimiento* (Curso de Filosofía Tomista), Edit. Herder, Barcelona 1967, 21,5 × 14, 249 p.

El tema de la crítica en la filosofía es un tema del pensamiento contemporáneo, aunque con hondas raíces en la historia. Las relaciones entre el ser y el conocer son tan antiguas como la filosofía, y las consecuencias de una solución equivocada han desembocado nada menos que en el panteísmo espiritualista de

los últimos tiempos. De ahí la necesidad de tener ideas claras sobre el tema para que los errores que se oponen al realismo del conocimiento puedan pasar pronto al mundo de los recuerdos; no es, pues, el libro que presentamos un libro sobre temas arcaicos.

Como dice el autor muy bien, la Crítica, como problema del conocimiento objetivo, no es la búsqueda de la primera verdad, ni plantea sin más la cuestión del mundo exterior, ni es el problema del origen de las ideas, ni se ocupa de si la metafísica es posible como ciencia, ni si son posibles los juicios sintéticos a priori; ha de presentarse más bien como una valoración del conocimiento que se nos ofrece con unas características de immanencia y trascendencia. En la introducción se recuerdan las tendencias opinantes sobre el tema dentro del tomismo: Mercier-Noël-Roland Gosselin-Marechal, Gilson, Geny-Maritain; todos ellos dentro de la línea tomista. El cuerpo de la obra consta de tres partes. En la primera, que es polémica, son sometidos a revisión el escepticismo, el empirismo, el racionalismo y el idealismo, siendo rechazados como soluciones erróneas del problema del conocimiento en su relación sujeto-objeto. En la segunda parte, que el autor llama descriptiva, se nos da cuenta del sentido de las nociones de conocimiento, verdad, certeza, evidencia, error, etc., diferenciándolas bien de las de homónima terminología pero distinto sentido, usadas, sobre todo, por el idealismo kantiano. Finalmente, en la tercera trata ya en concreto de los casos en que el espíritu, que no está encerrado en sí mismo, como cree el autor haber dejado bien sentado sobre todo en los apartados Idealismo-Realismo, se pone en contacto con lo que le trasciende y se encuentra realmente fuera de él. El análisis de la sensación, de la reflexión, de la abstracción, de la afirmación y de la inducción verificarán esa realidad concreta.

Quien haya estado un poco al tanto de la manera de enfocar el problema crítico se habrá convencido de que no es fácil una unanimidad de enfoque y solución. Verneaux refleja objetivamente la situación; pero hubiéramos deseado una alusión siquiera a la solución también tomista del P. Toccafondi, quien, en su *Ricerca critica de la realtà*, nos parece haber llegado al fondo del problema en el análisis crítico que hace del acto cognoscitivo. Rogaríamos también al autor nos permitiese disentir de la interpretación tomística de Agustín (p. 87-89) que no nos parece tan definitiva; hoy ya no se puede silenciar la teoría de la *Memoria Dei* agustiniana, ni se puede hacer caso omiso del movimiento del filósofo Muzio en *Sodalitas Thomistica* en que se plantea la tesis de un acercamiento entre Tomás-Buenaventura-Agustín-Rosmini que nos daría una interpretación de Santo Tomás menos aristotélica que la tradicional.

Por lo demás, la exposición sobresale por su claridad, profundidad y objetividad, y esperamos que el Curso de Filosofía del que esta obra parte, llegue a completarse.—F. CASADO.

Ciencias Psicológicas y Sociales

PLATTEL, M. G., *Filosofía social* (vers. esp.), Edit. Sígueme, Salamanca 1967, 13,5 × 21,5, 360 p.

“Vivir es coexistir, relacionarse, dialogar”. Es el “ser-con” puesto en evidencia por la filosofía existencial y el espiritualismo cristiano. El hombre actual ha desarrollado una exquisita sensibilidad social que constituye su atmósfera vital. Incluso puede decirse que la patria del hombre actual no es tanto el medio geográfico como el medio convivencial. Y es que hoy —más que nunca— ha tomado conciencia de su radical “ser función de otro”. La pregunta antropológica se desplaza cada vez más del “puesto del hombre en el cosmos” a la relación intersubjetiva con el prójimo.

Sobre este nuevo clima se asienta la obra de Plattel, fruto de varios años de profesorado en la Escuela Superior de Ciencias Económicas de Tilburg

(Holanda). La preocupación fundamental del libro se concreta en desarrollar y completar las deficiencias del "solidarismo" o filosofía social tradicional. A este fin dedica la primera parte del libro, bajo el título "El hombre y la proximidad", en la que el aspecto coexistencial del hombre se estudia en profundidad. La segunda parte, "El hombre en sociedad", expone ya una serie de cuestiones socio-institucionales, como el derecho, el trabajo, la propiedad, el estado, etc., pero siempre bajo la nueva y más profunda óptica coexistencial.

El libro conserva las características fundamentales de manual, con notables méritos didácticos en la motivación y exposición de los temas, por lo que puede rendir un servicio excelente en nuestros medios, excesivamente dominados aún por la visión individualista del hombre.—J. RUBIO.

FLÓREZ, C., *Dialéctica, historia y progreso*. Introducción al estudio de C. Marx, Edit. Sígueme, Salamanca 1968, 13 × 21, 293 p.

La tesis de Cirilo Flórez, apadrinada por el conocido profesor M. Cruz Hernández, viene a llenar un lamentable hueco dentro de la ya escasa producción original española sobre temas de filosofía. Tanto más lamentable cuanto que el pensamiento de Marx, por múltiples razones, domina nuestra coyuntura intelectual.

El tema de la tesis se centra sobre "la idea de progreso en Marx" y bajo esta óptica va a enfocar la compleja sistemática marxista. Claro está que el autor hace constar que el radical "hegelianismo marxista" no obsta al análisis empírico eficaz de la realidad socioeconómica sobre el que Marx asienta sus tesis sobre el progreso como tarea humana. Como tampoco ha olvidado la carga afectiva obrerista.

A la hora de los resultados el balance de la obra es netamente positivo, a pesar de las lagunas e "indigencias" que se observan, pero que en realidad hacen objeción a la escasez de medios más que a la madurez del autor. Particularmente acertado me parece su exigencia de iniciar el estudio por el análisis directo del método dialéctico, como condición previa ineludible para acometer la "desmitificación" del pensamiento marxista. Me parece un camino más viable que las explicaciones socioeconómicas o sociohistóricas, seguidas preferentemente por los críticos no marxistas.—J. RUBIO.

REIK, Th., *L'impulso a confessare*, Edit. Feltrinelli, Milán 1967, 14 × 22, 406 p.

Theodor Reik es una personalidad del psicoanálisis clásico sobradamente conocido como para necesitar presentación. Reseñamos únicamente la versión italiana de uno de los libros que más contribuyó a hacerle famoso y que mereció de Freud un elogio entusiasta: revela en su autor "un pensamiento extraordinariamente genial y robusto".

El volumen comprende una serie de apuntes en torno al tema anunciado por el epígrafe, elaborados entre 1926 y 1928, reeditados en Estados Unidos en 1945, donde el autor austriaco encontró su segunda patria. En una nota póstuma, datada en 1958, recuerda el autor las circunstancias más notorias que rodearon su investigación, así como las sucesivas correcciones realizadas.

Tres partes complementarias recogen los diversos estudios del autor en torno al tema central: psicoanálisis del asesino en relación con el impulso a confesar. Estudios que encontraron inmediato eco en el campo criminológico y judicial. La primera investiga el inconsciente del asesino, con análisis demostrativos en algunos casos célebres. La segunda se centra sobre la complicada dinámica interna que impulsa al criminal a confesar su delito, apremiado por la coacción externa y, especialmente —aquí radica la novedad— por la interna. La tercera recoge diversas investigaciones sobre los aspectos específicos de la confesión: ansiedad, sentimiento de culpabilidad, impulso de autopunición, sentimientos ambiguos, etc. El autor se mueve con originalidad, pero siguiendo fielmente las pautas marcadas por Freud en su *Totem y tabú* y su breve ensayo *Criminalidad del sentimiento de culpa*.—J. CARRACEDO.

BALINT, M., *Medico, Paziente e Malattia*, Edit. Feltrinelli, Milán 1961, 14 × 22, 403 p.

El problema de las relaciones médico-enfermo ha adquirido progresivamente un puesto central en las investigaciones, tanto desde el punto de vista diagnóstico como, sobre todo, el terapéutico, y se extiende ya a todos los campos de la medicina. Estudios sucesivos han venido a confirmar la importancia de la unidad psicosomática y de los efectos transaccionales que operan en dicha relación.

La obra que presentamos en su versión italiana contribuyó notablemente a estos descubrimientos. El autor, un psiquiatra húngaro enmarcado en las filas del psicoanálisis, pero muy independiente en su mentalidad, trabaja desde hace mucho tiempo en Inglaterra. Allí ha realizado esta investigación experimental en la Tavistock Clinic de Londres, en colaboración con un notable equipo de auxiliares.

Según el autor, los resultados obtenidos se deben a la estrecha colaboración entre psiquiatras y médicos, lo que marcó una vía de investigación que ha sido posteriormente muy frecuentada. El autor utiliza un lenguaje muy sencillo y accesible a los no especialistas, lo que contribuyó indudablemente a su éxito.—J. CARRACEDO.

COX, H., *La ciudad secular*. Secularización y urbanización en una perspectiva teológica. Vers. cast., Edit. Península, Barcelona 1968, 13 × 19,5, 302 p.

¡Paradójicos tiempos los que vivimos! Tiempos de irreligiosidad creciente en los que libros sobre religión alcanzan la condición de *best-sellers*. Tras la Biblia y los Documentos del Vaticano II y el conocido libro de J. A. Robinson, la obra que presentamos ha lanzado ya dos ediciones en tres meses. Y es que lo religioso sigue interesando más que nunca, aunque sea bajo la forma de la "teología de la muerte de Dios". Por cierto que la obra de Cox se ha confundido con este movimiento, cuando en realidad se encuentra mucho más cerca de Robinson y de la llamada "Segunda Reforma protestante".

La versión castellana de Edit. Península ha sido cuidada y resulta satisfactoria en general, aunque con un pero: no acertó a encontrar un subtítulo acertado, a pesar de proponer dos: el que consta arriba y el otro más publicitario que figura en la portada: "Cómo una teología comprometida llega a convertirse en política". El más exacto sería, indudablemente, el original, aun en su versión literal: *A celebration of its liberties and an invitation to its discipline*. En efecto, este subtítulo recoge el nervio del libro, cuyo objetivo primordial radica en el análisis optimista del movimiento de secularismo, enmarcado en una disciplina para evitar que degeneren en secularización.

Lo que ha sido un gran acierto es el prólogo de E. Colomer, que hace las veces de resumen y orientación en poco espacio y de manera magistral. Sin este prólogo, el libro desconcertaría a la mayoría de los lectores.

La obra de H. Cox, joven y brillante teólogo baptista de Harvard, es fundamentalmente renovadora y polémica, casi en el mismo sentido que lo ha sido la de Robinson. Un teólogo católico, D. Callahan, ha editado ya un volumen con el título *The Secular City Debate*, en el que recoge una serie de opiniones y críticas procedentes de un grupo selecto de pensadores y teólogos de las diversas comunidades de América. Este debate habrá de continuarse en España, pues el libro merece una atención excepcional. Es el futuro de la Iglesia-en-el-mundo lo que se previene. Y es la autenticidad del mensaje cristiano, a la par que su eficacia pastoral la gran cuestión planteada con radicalidad.—J. CARRACEDO.

DUOCASTELLA - MARCOS - MOZAZ, *Análisis sociológico del catolicismo español*, Edit. Nova Terra, Barcelona 1967, 15,5 × 21,5, 161 p.

Este libro recoge cuatro estudios sociológicos de gran interés para la sociología religiosa española, en los que se abordan algunos aspectos primordiales de la realidad católica de España. A R. Duocastella se deben los dos primeros y mejor elaborados, que versan respectivamente sobre la "práctica

religiosa española" y sobre "sociología religiosa de la juventud española". Ambos aportan datos valiosísimos y perfectamente analizados desde el punto de vista técnico. El tercero, de J. A. Marcos-Alonso, es un intento de síntesis sociológica "hacia una tipología psicosocial de la identificación religiosa en el catolicismo español". El cuarto es un estudio estadístico sobre "las vocaciones en España", muy bien documentado. Finalmente, el libro se cierra con un estudio sobre "la situación actual de la sociología religiosa en España", con síntesis introductoria y bibliográfica casi exhaustiva.—J. CARRACEDO.

ROHM, E., *Manual del psicodiagnóstico de Rorschach*, Edit. Morata, 2.^a, Madrid 1968, 17 × 24, 559 p.

He aquí un texto de particular importancia teórica y práctica para el psicólogo clínico hispano sobre uno de los tests más ampliamente difundidos y valorados como es la técnica perceptivo-analítica de Rorschach. El ilustre profesor Germain, que presenta la obra, aconsejó su traducción eligiéndola entre una abigarrada bibliografía sobre el famoso psicodiagnóstico. Y lo eligió por sus especiales condiciones prácticas y orientadoras, ya que más que un punto de vista personal, el manual de E. Bohm refleja una posición de conjunto, en la que se engloban —tras una exigente crítica valorativa— las principales corrientes interpretativas, codificando la valoración y manejo práctico de los protocolos en la forma más definida posible. La raigambre alemana y la tradición suiza, las innovaciones de la escuela americana y la aportación escandinava se encuentran fundidas en armónica conjunción.

Pero es que, además, Ewald Bohm posee particulares condiciones didáctico-pedagógicas para quienes intentan iniciarse en una técnica que exige ya un elevado grado de especialización. Y este es un punto de vista de gran importancia para nuestro país, donde existe actualmente un fuerte movimiento clínico. Germain afirma que la parte administrativa del test es la más completa de cuantas conoce.

La obra sigue un plan arquitectónico ya clásico en este tipo de obras. Una breve introducción sitúa el psicodiagnóstico en sus antecedentes y posibilidades. E inmediatamente comienza la parte técnica del manual: obtención del protocolo, su notación y cómputo, así como los fenómenos especiales y modificaciones técnicas. A continuación se dedica la tercera parte a la valoración de la prueba: psicograma, inteligencia, afectividad, tipos constitucionales, neurosis, psicopatías y psicosis, para concluir con un estudio específico para la aplicación del test a niños y jóvenes, tanto normales como deficientes. La conclusión expone los fundamentos teóricos de Rorschach. Y una última parte se dedica a los ejemplos prácticos (unas cien páginas). El manual viene acompañado por láminas auxiliares de localización.—J. RUBIO.

VARIOS, *Actitudes y capacidades*. Método pedagógico de las escuelas técnicas de la Cámara de Comercio de París, Edit. Aguilar, Madrid 1967, 14,5 × 20,5, 124 p.

Esta obra, fruto de la colaboración de un equipo de investigadores en orientación profesional al servicio de la Cámara de Comercio de París, intenta abrir nuevos caminos en la selección y formación profesional. Lástima que nos llegue con algún retraso, ya que el original francés está editado en 1960.

Se trata, ciertamente, de una investigación original, cuya principal contribución radica en la importancia concedida a la época de "pre-formación" profesional, muy descuidada hasta el presente. De este modo los candidatos llegarán al aprendizaje profesional en condiciones óptimas de ademanes, percepción y representación mental. Es decir, una disciplina sensomotriz, que permite incluso la reeducación y recuperación de los retrasados o inadaptados. Como puede apreciarse, el intento es de gran interés por el ahorro de tiempo y los excelentes resultados conseguidos.—J. RUBIO.

BISSONNIER, H., *Education religieuse et troubles de la personnalité*, Edit. Fleurus, Paris 1968, 14 × 20, 281 p.

BABIN, P., *Opciones actuales para la educación de los adolescentes en la Fc.* Vers. cast., Edit. Marova, Madrid 1967, 14,5 × 21,5, 137 p.

¿Es posible todavía la catequesis en esta segunda mitad del siglo XX? Tal es la pregunta que se hace —y no con finalidad retórica, ciertamente— un especialista tan prestigioso como Pierre Babin, O. M. I. Y es que, efectivamente, el “aggiornamento” exige en materia catequética —como en toda la pastoral— tal transformación que difícilmente podrá conservar su mismo nombre. Porque se avecina una juventud que va a tomar posesión de la tierra como nunca hasta ahora lo había hecho. ¿Cómo hablar a estos jóvenes de gracia, sacramentos y novísimos, de Cristo-Salvador, Vida-Verdad del Mundo? Sobre todo si pretendemos que sea eficaz y tenga valor universal.

De ahí el título de “Opciones” con que certeramente titula su ensayo. Es decir, no soluciones prefabricadas, sino simple exposición de situaciones, campos de elección, sugerencias orientadoras. No es posible hacer más por el momento. La mutación, el acelerado cambio social es el reto que nos lanza el mundo. Pero es también la gran oportunidad: para redescubrir y reaceptar nuestra fe personal en una visión más kenótica y pura como condición previa a la transmisión kerigmática de un mensaje realmente vivo y actual.

El P. Babin traza a grandes rasgos las características de la nueva catequética: buena nueva para el hombre de hoy, una catequesis que anuncie el Reino de nuestro mundo, fiel a los valores de la plenitud humana, reveladora de la vida. Y una catequesis que sea realmente educadora religiosa de nuestra juventud: de la libertad en la fe, de la presencia activa en el mundo. Finalmente se esbozan las líneas de un método nuevo: catequesis en grupo y educación fraternal. Es decir, una catequesis basada en la fidelidad a la Palabra, fidelidad al mundo y fidelidad a los mismos jóvenes. El estilo inimitable y la rica experiencia de Babin son una garantía.

Otro especialista en el campo de la educación religiosa es Henri Bissonier. Su preparación técnica le lleva por el campo de la psicopatología. En este libro aborda un tema de investigación casi inédito: la educación religiosa de la personalidad anormal.

El libro tiene una estructura y un desarrollo muy originales. Los primeros capítulos tienen un carácter primordialmente informativo sobre los diversos tipos de perturbación: caracterópatas, neuróticos y psicóticos. Inmediatamente pasa a trazar las líneas de una pedagogía diferencial general y en el capítulo 5 aborda ya la problemática. Los capítulos 6 y 7 tratan respectivamente de los principios y dificultades fundamentales. El siguiente constituye el centro de la investigación y ofrece sugerencias prácticas a todos los niveles. El 9 traza las grandes líneas de la pedagogía sacramental diferencial y el 10 estudia los aspectos comunitarios, tanto de partida como de llegada o culminación.—J. RUBIO.

BITTER, W., *Psicoterapia y experiencia religiosa*. Vers. cast., Edit. Sígueme, Salamanca 1967, 14 × 22, 315 p.

EGENTER, R. y MATUSSEK, P., *Moral y Psicoterapia*. Ideología, fe y conciencia. Vers. cast., Edit. Sígueme, Salamanca 1967, 14 × 22, 193 p.

El tema de las relaciones entre las corrientes psicoanalíticas y el cristianismo católico está nuevamente sobre el tapete. Sabemos que fue debatido privadamente en el Vaticano II, pero las alusiones al mismo son escasas y siempre lo suficientemente vagas. En Alemania, como en otros países, el tema es de especial urgencia. La posición católica ha evolucionado rápidamente y ya se habla de un “nihil obstat” bastante precipitado. Porque la cuestión exige indudablemente un tratamiento más ponderado.

Tal es el tono adoptado por las dos obras que Editorial Sígueme incorpora a su colección “Psiché”. El tema es abordado de frente por la obra en colabora-

ción de un moralista (R. Egenter) y un psicoanalista (P. Matussek), ambos prestigiosos en sus respectivos campos. El germen de la misma surgió en el curso semestral 1964-1965 dedicado a los problemas limítrofes entre moral y psicoterapia. La obra conserva su estilo coloquial, un poco al estilo de los diálogos platónicos o agustinianos. Las posturas van clarificándose progresivamente. Por cierto que en la obra se hace un uso abusivo del término psicoterapia —Egenter lo reconoce—, identificándola con la dirección psicoanalítica.

El libro tiene una estructura sencilla: una primera parte de carácter informativo para los profanos en el tema; una segunda en la que se exponen las objeciones de los moralistas católicos a la psicoterapia psicoanalítica y, finalmente, una tercera, la central, en la que se ocupa de los problemas a que alude el subtítulo de la versión española y original del alemán. Una obra, en fin, muy ponderada, siempre constructiva y orientadora.

En cambio la obra que edita Wilhelm Bitter se mueve en un contexto mucho más amplio. Es fruto del congreso de 1964 de la sociedad "Médico y pastor de almas", por él fundada en 1949. El tema propuesto a estudio fue el de las relaciones entre las diferentes escuelas psicológicas y la religión, centrándose en la investigación psicoterapéutica correspondiente. En los trabajos colaboran especialistas de talla internacional. Casi todas las grandes corrientes psicoterápicas son expuestas y valoradas: freudismo, Adler y Jung, logoterapia (por el mismo Frankl), neanálisis de Schultz-Henke, Szondi, el Budismo-Zen, con un ambicioso esbozo de sinopsis terapéutica a cargo del editor. Concluye el libro con un trabajo de O. Brachfeld sobre la postura católica ante el psicoanálisis y fragmentos del discurso de Pío XII al V Congreso de Psicoterapia y Psicología Clínica.—J. RUBIO.

SANDIN, C., *Ciencias de la educación*. T. I: Fundamentos pedagógicos y psicológicos. T. II: Historia de la educación. T. III: Técnica de la educación. Edit. Marfil, Alcoy 1967, 15 × 21, 203, 173 y 206 p. respectivamente.

Con estilo un tanto enhiesto y cortante, un promocionado de la nueva ola educativa española hace sus primeras armas publicistas con un proyecto ambicioso y, a primera vista, desconcertante. El brevísimo prefacio —media página— que encabeza la trilogía habla de "un proceso inicial de hibridación obligada", de "una serie de propósitos con intencionalidad vertida al mundo docente", para aclarar finalmente que pretende ofrecer únicamente unos esquemas e ideas rectoras no en sentido sistemático, sino sugeridor, excitante, provocativo... Se adivinan ardores juveniles, más potentes cuando se dirige la obra preferentemente hacia el "Magisterio Español Rural".

El primer tomo se organiza según la dicotomía anunciada por su epígrafe. Los fundamentos pedagógicos se desarrollan en unos esquemas referentes a la pedagogía general, experimental, diferencial y proyectiva, concluyendo con un esbozo de antinomias pedagógicas. La parte dedicada a los fundamentos psicológicos se estructura en dos capítulos: procesos generales (psicología general) y procesos específicos (psicología evolutiva, diferencial, social, etc.).

El segundo tomo se dedica íntegramente a la historia de la educación. Más que una sistemática, el autor ofrece las líneas rectoras y la inspiración de las instituciones a través de la evolución educativa, con síntesis apretadas de las figuras y realizaciones que considera claves, con especial atención a las conexiones y mutuas interdependencias. Dos grandes apartados: ámbito general (116 págs.) y ámbito nacional (37 págs.).

El tercero es un alarde de sistematización en tres partes: didáctica y metodología (didáctica general y especial), organización escolar (noción, aspectos materiales, formales, organizativos y proyectivos) y supervisión educacional.

En conjunto se trata de un intento simpático, con valores orientadores y de clarificación, aunque con excesivas asperezas estilísticas, si bien notable por su dinamismo y concisión. Creo que, efectivamente, puede cumplir un buen papel en el magisterio nacional.—J. RUBIO.

WEINTRAUB, D. J. y WALKER, E. L., *Percepción*. Vers. cast., Edit. Marfil, Alcoy 1968, 13,5 × 21, 130 p.

Dos profesores de la Universidad norteamericana de Michigan dedican un estudio monográfico a un tema tan profusamente descrito desde la Gestalt como el de la percepción humana. Más que un punto de vista original, se limitan a trazar una apretada síntesis, a la que incorpora los más recientes descubrimientos del laboratorio y de la investigación. Ninguno de los aspectos estructurales de la misma es olvidado: profundidad, tamaño-forma, ilusiones, colores, influencias sensoriales no visuales, plasticidad perceptual. Pero resulta extraño el que apenas se hayan tenido en cuenta los factores personales (subjetivos) y culturales, que tan importante papel cumplen en la elaboración de la síntesis perceptiva.—J. RUBIO.

CRUCHON, G., *Psychologie pédagogique*. I, *Les transformations de l'Enfance*; II, *Les maturations de l'Adolescence*, Edit. Salvator, Mulhouse 1966-7, 13,5 × 19, 412 y 466 p.

Este magnífico tratado del P. Cruchon apareció ya en su versión castellana, pero lo presentamos ahora a nuestros lectores en su edición original. Ciertamente, no se trata de un manual más de psicología evolutiva. Por cierto que en este campo tenemos traducidas en España o Hispanoamérica todas las obras fundamentales. Pero el tratado de Cruchon tiene sus características propias, que lo hacen sumamente interesante.

Ante todo, por las excepcionales dotes de síntesis de su autor, ya puestas de manifiesto en otras obras. En efecto, en estos dos volúmenes se encuentra recogido y organizado lo más depurado de medio siglo de investigación biológica, psicológica (en todas sus formas: psicología del comportamiento, de las funciones mentales, tests, psicoterapia, psicología social y familiar, etc.) y pedagógica.

Especialmente interesante me parece el tomo segundo, dedicado a las maduraciones de la adolescencia. Desde hace algún tiempo se ha ido desplazando ya el grueso de las investigaciones hacia este campo, pero todavía nos resulta menos conocido que el infantil. En realidad, se han centrado los estudios sobre el aspecto afectivo y biológico. Cruchon nos ofrece un compendio excelente en el que los diversos aspectos se equilibran, incluyendo una aportación muy valiosa sobre las relaciones familiares y escolares, así como en el aspecto moral-religioso. Los problemas de la delincuencia y los aspectos sociales (grupos y bandas adolescentes) son también justamente atendidos. Un manual completo y de gran tacto pedagógico.

Por lo demás, la organización de la obra se ajusta al esquema clásico. El tomo primero comprende cuatro extensos capítulos, dedicados respectivamente a la historia de la psicología pedagógica, la primera infancia, la segunda y la tercera. El segundo tomo tiene la misma estructura y sigue el desarrollo según la lenta maduración fisiológica, el mutismo de la edad ingrata (preadolescencia), la edad de la efervescencia (adolescencia) y la edad de las opciones y la integración (primera juventud). Ambos tomos concluyen con una selecta bibliografía, estratificada y anotada, que recoge lo mejor publicado en las diversas lenguas (el español incluido), por lo que cumple perfectamente su finalidad orientadora.—J. RUBIO.

DINMEYER, D. y DREIKURS, R., *Cómo estimular al niño: el proceso del estímulo*. Vers. cast., Edit. Marfil, Alcoy 1968, 14 × 21, 180 p.

Un pedagogo y un psiquiatra se han asociado para realizar una investigación monográfica de gran interés. El significado social de la conducta es el centro de referencia para todo el adecuado desarrollo infantil, anulando de este modo la mayoría de las frustraciones y tortuosidades del niño educado en la perspectiva individualista. El primer capítulo expone las bases teóricas. En los siguientes analiza los factores de la evolución infantil, el fenómeno del desa-

liento, los principios del estímulo y el ajuste social. Los últimos exponen las técnicas del estímulo y un notable análisis de ejemplos prácticos. Se trata, pues, de un ensayo de gran interés y renovador en múltiples aspectos.—J. RUBIO.

QUEVEDO, O. G., *El rostro oculto de la mente*, Edit. Sal Terrae, Santander 1967, 15,5 × 21,5, 430 p.

La Parapsicología es una de las ciencias ganadas recientemente al campo esotérico y se abre ya a fabulosas posibilidades. Los misterios de la telepatía, adivinación, comunicaciones del más allá, etc., van siendo abordados con criterios rigurosamente científicos.

Creemos que es la primera vez que un especialista español publica una obra de este género a la altura científica requerida. El P. Oscar González Quevedo, jesuita, se especializó desde muy joven en el terreno parapsicológico y hoy desarrolla una intensa actividad científica en Brasil, donde, a pesar de su juventud, es considerado como uno de los mejores parapsicólogos de Hispanoamérica.

De los tres campos en que suele dividirse la Parapsicología: efectos psíquicos (telepatía, precognición), físicos (levitaciones, oscuridades) y psicofísicos (faquirismo, hechizos, curanderismo), el autor aborda únicamente la problemática del primero, que es también el mejor conocido de los tres. Divide la obra en tres partes, dedicadas respectivamente a los fenómenos "extraordinario-normales" de conocimiento (hiperestesias, pantomnesia, xenoglosia), fenómenos paranormales de conocimiento (adivinación, psi-gamma, precogniciones) y fenómenos telepáticos (telepatías, clarividencias y diversas clases de TIE y ST).

Desde hace tiempo se entreen las fabulosas posibilidades de nuestro inconsciente. A ellas alude el título de la obra. Hasta ahora sólo algunos "anormales" parecen poseer uno u otro poder. Pero el libro del P. Quevedo viene a demostrar que todo un mundo misterioso puede esclarecerse y ser incorporado al acervo científico de la humanidad.—J. RUBIO.

ESCRIVÁ, M., *Medicina de la personalidad*. El hombre: su diagnóstico, promoción y medicina, Edit. Sal Terrae, Santander 1967, 15,5 × 21,5, 480 p.

He aquí un libro un tanto desconcertante, casi imposible de clasificar adecuadamente. Ni es antropología, ni ascética, ni psicología; sin embargo, tiene un poco de todo. Parece fruto de un proceso de sedimentación en ese laboratorio que constituye toda vida humana, pero especialmente la del sacerdote pastor de almas.

Sin embargo, el P. Melchor Escrivá Pellicer, S. J., ha conseguido solamente un conjunto bastante abigarrado. Su estilo humanista-ascético no ha conseguido ahondar lo suficiente. Y en conjunto, revela una mentalidad ya muy desbordada en múltiples aspectos.

El libro ha sido dispuesto según la estructura apuntada por el subtítulo. I, El hombre: su diagnóstico (diagnóstico del hombre, de la gracia, de los sexos); II, El hombre: su promoción (promoción de la lucha, del carácter, del trabajo, de la comprensión); III, El hombre: su medicina (medicina espiritual, medicina psicológica).—J. RUBIO.

GLOCK, C. Y. y STARK, R., *Religion and Society in tension*, Edit. Rand McNally & Company, Chicago 1965, 22 × 14, 316 p.

Se ha dicho que el problema fundamental del apostolado hoy es el compromiso temporal. Esto es, sin duda, un aspecto de las implicaciones de lo religioso, como ser social. C. Glock y R. Stark de la Universidad de California presentan en este libro un análisis de la religión y la sociedad para iluminar la problemática de la tensión creciente entre lo religioso y lo arreligioso, con vistas a determinar su influencia en la vida actual, apuntando a los dilemas que la religión debe resolver, si ha de jugar un papel definitivo en la sociedad del

futuro. Al examinar los orígenes y la evolución de los grupos religiosos, considera profundamente la problemática actual de lo religioso. Se explora el comportamiento de las gentes y de los grupos en la sociedad, se marcan las diferencias religiosas teórico-prácticas, añadiendo interpretaciones teóricas de las diversas variables. El cometido de la religión se examina en relación con la mutación social y en contraste con las perspectivas humanísticas de las ciencias socio-físicas. En cuanto al método, los autores intentan sobre todo, descripciones fenomenológicas por la observación cuidadosa de los hechos a fin de describir la religión, sorprendiéndola entre los hombres como institución y como práctica. Orientación temática:

I. Problemática inherente a la religión tratada como fenómeno social: Una ciencia en mantillas y sin instrumentos. Análisis discriminativo general para alcanzar una base sistemática de captación objetiva de lo religioso en lo social como fenómeno humano distinto: E. Durkheim: lo sagrado y lo profano de significado definitivo. Paul Tillich y los concernimientos definitivos. T. Shibutani y las Weltanschauungen. Kluckhohn: los valores de orientación y las "premisas existenciales". La actividad: organización y diferenciación.

Las experiencias religiosas, como religión concreta y los cambios teórico-prácticos. Estudios precedentes de W. James, J. Leuba, E. Diller Starbruck (p. 40). Niveles rituales, ideológicos, éticos y de esperanza. Criterios de investigación sociológico-religiosa. Subtipos básicos: contacto con lo sobrenatural, confirmación ideológica, sentido de lo sagrado y del milagro, la experiencia estática, la iluminación, sentido de salvación y de sanción.

II. Resurgir religioso de la América contemporánea: sentido del mismo; declinación doctrinal (Dios, pecado, etc.); crecimiento institucional.

III. Religión y variación social: unificación ideológica. Crisis teórica y pastoral (estatismo y evolución en torno a parroquia y ministerio). Interrelación de lo religioso, de lo social, de lo político y lo económico. Actitudes sociológicas y educación religiosa. Elecciones y religiosidad. Las privaciones y los orígenes de los grupos religiosos.

IV. Perspectivas humanísticas y perspectivas religiosas. Estadísticas sobre comportamientos religiosos y dedicación científica: impresión fenomenológica sin discusión filosófica (p. 290). Lo social ante lo natural y lo sobrenatural.

La religión no cambiará sus ideas básicas, pero las ciencias sociales pueden cambiar la imaginación religiosa que sostiene la verdadera ideología, así como las estructuras no fundamentales.—D. NATAL.

GARRISON, K. C., *Psicología de los adolescentes*. Vers. cast., Edit. Marfil, Alcoy 1968, 15 x 21, 600 p.

Esta obra del profesor Karl C. Garrison, catedrático de Psicología de la Educación en la Universidad de Georgia, es clásica en el mundo norteamericano de la enseñanza. La versión española ha sido realizada sobre la sexta edición americana. En cada una de las sucesivas ediciones, el autor ha cuidado de incorporar a la misma las técnicas más recientes de la psicología, así como el acopio de datos aportados por las nuevas investigaciones.

El objetivo fundamental de este manual es iniciar al lector —alumno o profesor— en los estudios experimentales en torno a la adolescencia, capacitándole para una adecuada comprensión de los resultados de una investigación cada vez más especializada, como es la psicológica. A esto se añade una documentación estadística de primera mano, siempre rigurosamente controlada y analizada.

Su eje temático central lo constituye la formación progresiva e integral de la personalidad, centrado en la formación del yo, en quien convergen las fuerzas subjetivas y objetivas de la adolescencia. Se coloca, pues, netamente en la óptica personalista. Pero el autor pone de relieve también el conjunto de circunstancias que van modelando al adolescente, especialmente en el estudio del proceso de socialización, el papel familiar en las diversas etapas y el influjo de los grupos de que forma parte. Se trata, pues, de una panorámica compleja del desarrollo puberal, en la que se concede la atención precisa a la evolución

moral y religiosa, la transformación de la conducta, la higiene mental y la problemática de la delincuencia juvenil.

La introducción encuadra exactamente la problemática adolescente en el contexto socio-cultural, así como las características del mundo ambiente de la pubertad. La segunda parte es un compendio ampliamente documentado sobre todos los aspectos del desarrollo. La tercera se ocupa de la personalidad y la adaptación durante la adolescencia. Las fuerzas sociales en relación con la adolescencia son el objeto de la cuarta. Y, finalmente, la quinta estudia el paso de la adolescencia a la madurez.

Dos reparos a la versión española: el manual refleja excesivamente algunas facetas exclusivas de la situación norteamericana, lo que indica que no se ha procurado una adaptación a nuestra peculiar situación. Tampoco se ha adaptado la amplia bibliografía del original, casi exclusivamente americana, por lo que resulta casi inútil para el profesorado español. Magnífica la presentación y encuadernación de la Editorial Marfil.—J. RUBIO.

FARRE, L., *Antropología filosófica. El hombre y sus problemas*, Edit. Guadarrama, Madrid 1968, 13,5 × 19, 460 p.

Por fin tenemos en lengua castellana original un manual aceptable sobre antropología filosófica, mientras seguimos esperando la que nos promete Zubiri. El autor es profesor de la Universidad argentina de La Plata. Su libro es fruto de un lento proceso de sedimentación de lecturas y reflexiones, así como de una actitud profundamente dialogante del profesor respecto de sus alumnos. Esto se aprecia en cada uno de los arduos temas abordados.

El enfoque del manual me parece acertado. Ni antropología metafísica ni mera ciencia antropológica, extremos entre los que se mueven la mayor parte de los manuales que conozco. En efecto, Luis Farré proclama su intención primordialmente filosófica inquiriendo los problemas centrales de la antropología: quién soy yo y por qué existo. Pero para acercarse a su solución tiene muy en cuenta los datos aportados por las ciencias antropológicas, en especial la biología. En cambio aprecio una laguna en la escasa participación concedida a la antropología socio-cultural y a la médico-psicológica.

El libro tiene una estructura marcadamente textual, en seis secciones: objeto y método; origen y ser del hombre; condición y creaciones del espíritu; el hombre en su personalidad y relaciones; aspectos del ser humano (visión marxista y visión cristiana del hombre); finalmente, las teorías sobre el hombre y su último fin. El estilo es siempre sencillo, algo reiterativo en ocasiones. Cada capítulo va seguido de una bibliografía selecta y accesible.—J. RUBIO.

MANARANCHE, A., *El hombre en su universo*. Vers. cast., Edit. Sígueme, Salamanca 1967, 13,5 × 21,5, 252 p.

BROCHER, T., *El yo y los otros en la familia y en la sociedad*. Vers. cast., Edit. Sígueme, Salamanca 1967, 12 × 19, 162 p.

También en estas dos publicaciones el hombre es el objeto de investigación. El primero, en la visión cristiana emanada de los decretos conciliares, en especial la constitución "Gaudium et Spes". El libro se compone de tres partes: a) Un Concilio para el hombre de hoy: en ella se expone la significación del concilio para el hombre actual, sus orientaciones programáticas y marca el plan de la obra; b) Cómo habla la Iglesia al hombre: actitud eclesial y diagnóstico de sí misma con relación al hombre; c) Cómo habla la Iglesia del hombre: la cruz, la creación, la trinidad. El libro intenta ser un esbozo de antropología teológica desarrollando algunos aspectos de los documentos conciliares.

El librito de Tobías Brocher se sitúa en la línea de la moderna antropología social, aunque casi exclusivamente dentro del psicoanálisis existencial. Se trata de un resumen muy accesible y claro que cumple perfectamente su papel introductorio. Lástima que su autor se haya marcado límites tan estrechos. He

aquí algunos de los temas tratados: primeras etapas en el desarrollo del yo; la distinción entre el yo y el no yo; transferencia, adaptación y desarrollo social; las repercusiones del desarrollo social en el yo.—J. RUBIO.

ROBERT, M. A., *Psycho. Introduction à la psychologie*, Edit. Vie Ouvrière, Bruselas 1967, 18 × 13, 170 p.

El desarrollo de esta obra responde al título del libro: Introducción a la psicología. Ha sido realizada por un equipo integrado por un psicólogo, un sociólogo y un escritor. Los autores quieren presentarnos en un pequeño manual una síntesis de psicología, sucinta pero completa; trabajo difícil pero muy bien conseguido en esta sencilla obra. Naturalmente no ha de buscarse en ella una obra de psicología profunda: es un libro no de estudio sino más bien de cultura, interesante para tener una visión, una síntesis de esta ciencia tan llamativa que es la psicología experimental.

Que esta síntesis es lograda lo demuestra la división en que se nos presenta. Cuatro partes: En la primera, siempre brevemente con una maravillosa precisión en las palabras que no sobra ninguna, nos dice qué es la psicología y nos da un breve resumen de su historia y métodos. La segunda aborda el tema del comportamiento humano con una lógica, una sencillez y a la vez precisión extraordinarias: comienza hablando del sistema nervioso para irnos llevando de la mano hacia la sensación, percepción y motivación, y de aquí a las reacciones positivas y negativas a la frustración. No trata de otros temas concretos como sería estudiar la memoria, inteligencia, etc..., pero ya dijimos que era una obra de síntesis global, no de estudio. En una tercera parte estudia la formación y desarrollo de la personalidad con una mentalidad freudiana terminando esta parte con un breve estudio de las tipologías más empleadas. La cuarta parte trata algunas cuestiones de psicología social. Termina la obra con una colección de textos de obras literarias muy conocidas, escritas por notables figuras de la literatura como ilustración de algunos de los temas tratados.

Una obra estupenda de síntesis, sencilla, escrita para todos y completa.—
F. MARTÍNEZ.

SARANO, J., *El equilibrio humano*, Edit. Marova, Madrid 1967, 19 × 14, 184 p.

La reflexión filosófica nos ha llevado a comprender el sentido de la dialéctica. Y es ante todo en la vida humana donde ha de darse ese movimiento tensional para caminar hacia una nueva y siempre constante superación. Creo que esto es la base sobre la que el autor desarrolla este hermoso y difícil libro. El equilibrio humano es una constante conquista que exige también una continua tensión. Tenemos que comenzar aceptándonos a nosotros mismos como somos y también aceptar a los demás. Pero aceptar no quiere decir quedarse parados: la dialéctica de la aceptación-no-aceptación nos ha de llevar a la transformación: "Aceptar es transformar mediante el trabajo", actuando siempre en el campo de la libertad.

El doctor Sarano, para desarrollar este pensamiento, hace uso de los conocimientos y perspectivas de la psicología y la sociología, fijándose también en la evolución de la persona, sobre todo en el niño y en el adolescente; pero la psicología sola es insuficiente. Tenemos que acudir a planos superiores, morales y religiosos, para buscar el verdadero camino de la maduración de la persona.—
L. FERRERO.

FÖRSTER, F. W., *Ética y pedagogía sexual*, Edit. Marfil, Alcoy 1965, 20 × 14,5, 244 p.

En todas las esferas de la vida humana es difícil la consecución del equilibrio. Tras años de escasez vienen años de abundancia. Hasta los comienzos de siglo los estudios en torno al tema de la ética sexual eran escasos; desde enton-

ces hasta hoy se han multiplicado de tal manera que han ocasionado un confu-sionismo indescifrable. Y lo peor de todo es que en estas oleadas cualquiera se considera autorizado para lanzar una teoría, más o menos literaria, prescindiendo de unos criterios perennes e incommovibles, sin buscar la justa apreciación del alcance de su experiencia y observación particular.

El objetivo del autor es ofrecer un estudio profundo, denso, en torno a esta problemática, tratando de llegar a una valoración exacta de las cosas. Para esto se basa en la más importante de todas las críticas: la autocrítica, es decir, su estudio está construido sobre una valoración objetiva de las causas subjetivas que alteran nuestro pensamiento y nuestro juicio.

La obra está dividida en dos partes. En la primera, que ocupa la mayor parte del libro, nos habla de una ética sexual según una concepción cristiana, reparando sobre todo en las acusaciones modernas en contra de la monogamia y en las deficiencias de la teoría sicoanalítica dentro de este campo. La segunda, mucho más breve, está dedicada a unas ligeras reflexiones de pedagogía sexual, impregnadas, como toda la obra, de espíritu crítico.—B. ARIAS.

GEBHARDT, G., *L'education sexuelle de 5 à 25 ans*, Edit. Salvator, Paris 1967, 15 × 22, 140 p.

“Se puede decir de la iniciación sexual de los niños, como de muchos otros problemas pedagógicos, que el asunto no es muy difícil cuando se le conoce un poco y se sabe intervenir en el momento oportuno”. Algo de esto es lo que pretende hacernos ver el doctor Gebhardt al presentarnos este ejemplar. Dejando un poco a trasmano el campo de teorización científica que suele impregnar todas las obras de idéntico carácter, introduce al lector en el terreno de la realidad directa, de la práctica, mostrándonos, a través de numerosos ejemplos el procedimiento que él mismo ha seguido a lo largo de su carrera pedagógica con todos aquellos jóvenes y chicos que han recurrido a su experiencia profesional.

Claro está que, por el mismo hecho de eludir un cientificismo riguroso, muchas de sus soluciones adolecen de la profundidad necesaria que requeriría un manual serio para uso de peritos. No obstante puede servir perfectamente a todos aquellos padres que quieran saber a quién, por quién, cuándo y cómo han de iniciar a sus hijos en este tema, un poco difícil y complicado, sin brusquedades o precipitaciones.

Son 140 amenas páginas de diálogo, de preguntas y respuestas, que estamos seguros han de agrandar al lector y abrirle nuevos horizontes, sino en el contenido que los mismos problemas encierran, sí en el modo de enfocarlos y de procurar su acomodación a las mentes juveniles e infantiles para las cuales ha sido planificado.—JUAN BAUTISTA G.

BISSONIER, H., *Introducción a la Psicopatología pastoral*, Edit. Morava, Madrid 1964, 18 × 12, 186 p.

Esta obra ha aparecido primeramente en francés con el título “Introduction à la Psychopathologie Pastorale”, en éditions Fleurus, Paris 1960. Consta de tres partes: En la primera el autor recoge un conjunto de notas sobre la catequesis, predicación pastoral, dirección espiritual, participación del sacerdote en las reuniones de grupo, etc., publicadas ya anteriormente en la revista “L'Union”.

En la segunda parte se recoge una bibliografía de los libros más importantes en el campo de la Psicopatología. Añade, además, dos interesantes discursos de Pío XII sobre el particular, concluyendo en la tercera parte con un breve vocabulario de sicología general que ayuda, sin duda, a entender más perfectamente el contenido del libro.

Henri Bissonier tiene ya otras dos obras tal vez más completas y mejores que la habida en cuestión por concretizarse más y estar más unificados los temas. No obstante, como el mismo título lo indica, éste es una introducción sencilla y clara, capaz de abrirnos camino en el tema.

Las notas del libro consideradas cuando fueron escritas poseen un gran valor por tratarse de problemas que entonces estaban en ciernes. En parangón con la sicología y la sicopatología actual, aún permanece un valor digno de destacar en la obra de Bissonier. El introducir al lector, quien quiera que sea: sacerdote, médico-siquiatra, religioso o enfermo de hospital siquiátrico, servidor o amigo, con cualquier título, de los enfermos mentales, en el estudio de un problema, incluso en la elaboración de una ciencia que deseamos de todo corazón prosiga su camino. Igualmente la actitud de respeto a que tiene derecho todo ser síquicamente deficiente por parte de todos sus hermanos y especialmente del sacerdote.—F. M. GARRIDO.

BENOIT, J. P., *Denominations et sectes, de l'admirable à l'inacceptable*, 11,5 × 17,5, 127 p.

La historia de la Iglesia desde el siglo XIII y principalmente desde el XV, se ve agitada por una serie de personas llenas de luces espirituales y convencidas de sus doctrinas, a quienes muy pronto se les unen voluntariamente otros simpatizantes, formando comunidades. El librito se limita a hacer un breve resumen histórico y doctrinal con el fin de extraer la riqueza de esas sectas y "reconocer" a una "*Persona viviente*", no como conocemos la vida de un personaje histórico, por ejemplo de Sócrates, sino como conversamos con un amigo, con un hermano mayor, con un padre. Es una obrita muy manejable y de gran utilidad para conocer lo esencial de toda esta gama de sectas extendidas por todos los rincones.

El autor lo divide en tres partes generales: 1.ª Expone las comunidades evangélicas salidas de la Reforma e inspiradas en la Biblia: Iglesias Menonitas, la Metodista... En la 2.ª se refiere a las Iglesias Pentecostales, Adventistas... Y en la 3.ª a las sectas que no son cristianas, es decir, los Testigos de Jehovah, Los amigos del Hombre, La ciencia cristiana, El Antonismo...—J. FREY.

DÍEZ ALEGRÍA, J. M.ª, *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*, Edit. Estela, Barcelona 1967, 20 × 14, 299 p.

Con este mismo título ya había publicado el autor en 1963 una obra que ahora aparece en su segunda edición notablemente enriquecida con las aportaciones del Concilio Vaticano II y la encíclica "Pacem in terris". Sobre la doctrina del Concilio estudia temas tan interesantes como el de la propiedad privada, la libertad sindical, el problema de la paz y la guerra. También se añaden otros dos trabajos sobre la tentación del "progresismo" y sobre el "sacerdocio y laicado en la Iglesia y el mundo". Como apéndice figura un breve comentario a encíclica "Populorum progressio". Por lo demás, el libro mantiene íntegro el texto de las tres conferencias que componían la primera edición (finalidad de los bienes económicos, colaboración entre cristianos y marxistas, el deber del trabajo y el problema de la propiedad privada). De esta forma nos presenta el autor una valiosa obra en torno a los principales problemas sociales de la actualidad desde una perspectiva cristiana eminentemente práctica por la inquietud y el realismo con que describe la actitud que el cristiano debe adoptar en el mundo que le toca vivir.—A. S.

BELLEVILLE, P., *Una nueva clase obrera*, Edit. Tecnos, Madrid 1967, 23 × 16, 286 p.

"Este libro contiene un estudio de la clase obrera a través de cinco industrias francesas, eludiendo las fáciles perspectivas neocapitalistas, así como los dogmatismos. Plantea claramente los problemas sociales y los enfrentamientos de clase existentes en las nuevas sociedades industriales, penetrando en lo que

podríamos llamar la radiografía socio-organizativa de la empresa. Y al tiempo que se trata de dar unas normas de acción sindical, dentro de esa misma problemática, se recuerda que la estrategia de lucha obrera en las sociedades industriales no puede plantearse hoy como en tiempos pasados". Todas las ideas expuestas por el autor a lo largo de su obra nos parecen altamente aprovechables en la situación socio-económica por la que atravesamos los españoles. Los militantes obreros, los que se preocupan por el establecimiento de un proletariado mejor situado en todos los niveles, pueden encontrar, a través de este libro, una línea a seguir basada en la experiencia de un país vecino que ha pasado por esta etapa que a nosotros aún nos queda por recorrer. También en España se está fraguando una nueva clase obrera, no sólo porque le toca vivir unas estructuras económicas que evolucionan continuamente, sino también porque cada vez es más sensible a su participación responsable en la vida de la empresa, a su dignidad y a sus derechos. Este libro contribuirá a desarrollar estos valores y, sobre todo, a señalar los métodos para conseguirlo.

POLLAUD-DULIAN, M., *Amos y esclavos, hoy*, Edit. Fontanella, Barcelona 1968
18,5 × 13, 221 p.

Al hablar de esclavitud en el mundo de hoy no se trata de que imaginemos al hombre, presa de una serie de ataduras que determinan más o menos su libertad, como podrían ser ciertos vicios, presiones de la sociedad, de la moda. No, el autor se refiere a una verdadera esclavitud, tal como la encontramos en épocas antiguas, que aún perdura en muchos rincones de este mundo que se goza por otra parte de haber señalado con exactitud los derechos de toda persona humana, sea cual fuera su origen, raza y condición. No hace aún muchos años la Organización de las Naciones Unidas proclamó que "la esclavitud, hasta en sus formas más humillantes, perdura todavía entre nosotros". El autor, haciendo alarde de una extensa documentación seria y fidedigna, pone ante nuestra vista unos hechos concretos y significativos, reveladores de una situación trágica e inhumana. Nos habla de las diversas formas de esclavitud: esclavitud individual, esclavitud estatal; las causas de la misma; los principales focos donde aún subsiste (África, Hispanoamérica...); los esfuerzos que se llevan a cabo actualmente para que desaparezca...—A. S.

LÓPEZ MUÑOZ-GARCÍA DELGADO, *Crecimiento y crisis del capitalismo español*, Edit. Cuadernos para el Diálogo, Madrid 1968, 18 × 12, 222 p.

España acaba de vivir una etapa planificada de su desarrollo económico, cuyos resultados son vivamente discutidos y generalmente precarios. Al I Plan de Desarrollo, ya desde su estructuración inicial, se le han venido haciendo constantes críticas que ahora se confirma no estaban totalmente desprovistas de fundamento. Quizás no se hayan afrontado problemas desde su base, que trascienden al campo meramente económico: "Si se quiere un desarrollo capitalista moderno para el país, será preciso crear un marco político adecuado del cual se supriman todos los vestigios feudales y precapitalistas" (p. 19). No se ha tenido en cuenta, en un exceso de optimismo provocadamente adormecedor, la verdadera situación de la economía española, hasta dónde podía dar de sí, qué camino debía seguir. Para colmo de males, la abundante crítica que se hizo desde ángulos no oficiales no fue tenida en cuenta por los teóricos y responsables del Plan. La obra de estos dos jóvenes economistas se sitúa en esta perspectiva. Con el ánimo de que futuras planificaciones no caigan en los mismos errores, pretenden señalar los focos de donde parten las fuerzas anquilosadoras del desarrollo español. "Se intenta un examen en profundidad de la agricultura, de la minería, y de la siderurgia, se trata de captar las líneas generales del crecimiento económico español, señalar sus contradicciones, sus exigencias, sus limitaciones. En esencia, se pretende un análisis complejo de una realidad que también lo es".—A. S.

CONGAR, Y.-M., *Heilige Kirche*, Edit. Schwabenverlag, Stuttgart 1966, 20 × 13, 479 p.

Ya es suficientemente conocida la obra y su autor. Previamente a esta fundición alemana, ya "Estela" en 1965 había acometido la empresa de ofrecer la versión castellana del original francés.

El contenido de la misma es sobradamente conocido. Someramente y a grandes rasgos, este tratado de Congar sobre la Iglesia viene distribuido en tres grandes secciones: 1. Posición de la Iglesia, en que se determina su naturaleza, centrándose en sus propiedades clásicas; 2. Funciones y poderes de la Iglesia, de Orden, Magisterio y Jurisdicción, relaciones Iglesia-Estado...; 3. En esta tercera sección se insertan crónicas de treinta años de estudios eclesiológicos, recogiendo fragmentos de boletines críticos, casi ininterrumpidamente desde 1932 a 1962. La diferencia de esta versión alemana se cifra en la supresión de esta tercera sección dedicada a las crónicas. La edición es elegante y pulcra.—I. R.

CRUZ, J., *Filosofía de la Estructura*, Edit. Universidad de Navarra, Pamplona 1967, 14,5 × 22, 402 p.

Puede decirse que el término "estructura" se ha puesto de moda y que es hoy de universal aplicación en los más variados campos del saber. Usado con excesiva ligereza, amenaza con suplir a la "esencia" en el pensamiento filosófico. Por eso se imponía la necesidad de un estudio sistemático de sus diversas acepciones o analogías. Y esta es la tarea principal que cumple la obra que presentamos, en diálogo abierto con otros pensadores de las diversas tendencias.

Pero el autor no se detiene en el análisis esclarecedor. Desde la estructura va a abordar el problema mismo de la esencia. Por lo pronto para establecer las mutuas implicaciones. El Profesor Cruz llega a una importante conclusión: el objeto propio del entendimiento humano es precisamente la esencia entendida como estructura. Es decir, la estructura constituye un "a priori" objetivo que permite la captación de la esencia por parte de nuestro intelecto. Lo que no significa otra cosa que una explicitación de la tesis escolástica: las esencias abstraídas de las cosas corpóreas, ya que la abstracción se realiza a través de los datos de la sensibilidad y con la ayuda del discurso, por lo que la esencia se nos aparece siempre como "unidad en la variedad", como una estructura.

Con todo, la más valiosa contribución de la obra radica en la formulación de un "método estructural analéctico" que el autor propone como superación de los métodos "atomista" y "estructural". Llama poderosamente la atención la denominación de "analéctica" en lugar de "dialéctica", profundamente intencionada. Es un esfuerzo para volver a situar la analogía en el centro del pensamiento filosófico. Pero en todo caso se trata ya de una analogía dialéctica. O, lo que es lo mismo, un esfuerzo por incorporar a la filosofía tradicional el dinamismo de la dialéctica.

Se trata de un estudio casi exhaustivo, ampliamente documentado, elaborado con notable madurez, con ambiciosa perspectiva. Sin embargo, una vez más el temperamento hispano se muestra mejor dotado para la crítica que para la construcción. En este aspecto es donde caben las reservas. Pero entonces entramos ya en el terreno de las actitudes y las posiciones, temas de eterna discusión.

La obra ha sido elaborada conforme al siguiente esquema: localización epistemológica, lógica y ontológica de la estructura, una excelente síntesis esclarecedora que abarca los capítulos I-IV; una vez logrado el "estatuto noético-ontológico" pasa a examinar las tesis deformadoras de la auténtica estructura: Scheler, Hartmann, Leibniz (cap. V); a continuación viene el estudio de la función material de los términos (cap. VI) y de su "función constructa" (VII), para concluir con la discusión de lo "interior-exterior" como dimensiones estructurales (cap. VIII) y, finalmente, la explicitación de la génesis teleológica de la estructura (cap. IX).

Se trata, pues, de una obra seria, de grandes ambiciones, metodológicamente ejemplar para los estudiosos españoles. Su contenido apretado, cargado de problemas, precisiones, críticas... se presta a un examen detenido y profundo. Tal

vez su estilo dialógico y su afán renovador sean lo más destacable para la filosofía tradicional. Sin que intentemos minimizar la auténtica valía de muchas de las soluciones que apunta.—J. RUBIO.

ZAJONC, R. B., *La Psicología Social: Estudios experimentales*, 145 p.

BLUM, G. S., *Psicodinámica: la ciencia de las fuerzas inconscientes*, 110 p.

MC NEIL, E. B., *El desarrollo humano. Colección "Temas básicos de psicología"*, Edit. Marfil, Alcoy 1967, 13 × 20,5.

Presentamos a nuestro público lector los tres primeros volúmenes de la nueva Colección "Temas básicos de psicología", que la benemérita Editorial Marfil ofrece al mundo cultural hispano. El objetivo primordial que persigue es "brindarle un conjunto de breves volúmenes que sirvan como textos de iniciación en el campo de la Psicología". Se trata, pues de una serie de temas monográficos, de carácter introductorio, en los que cada especialista desarrolla un capítulo o una tendencia dentro del anchuroso campo psicológico. Solamente elogios podemos dedicar a esta nueva iniciativa, pero deseáramos que la Editorial Marfil emprenda pronto también la publicación de volúmenes extensos y documentados en otra colección. Porque la labor introductoria es imprescindible, pero creo que ya estamos superando esta fase de iniciación y precisamos ahora de un fondo documental y de investigación que nos posibilite el verdadero acceso a la Psicología.

Los tres primeros volúmenes de la nueva colección se deben a autores norteamericanos y, en concreto, del Departamento de Psicología de Michigan. Los editores lo justifican por razones "prácticas más bien que teóricas", por la dificultad de coordinar autores dispersos geográficamente y porque la disparidad de opiniones dentro del citado Departamento reduce al mínimo el peligro de parcialidad. No obstante, confiamos en que muy pronto consiga la Editorial Marfil la contribución de autores de otras áreas culturales para una evitación real del peligro.

Y paso ya a recensionar brevemente estos primeros tomitos. La obra de Zajonc sobre la Psicología Social pretende centrar la atención sobre los problemas preferidos y no solucionados. En realidad su contenido es bastante clásico en las obras del género, al menos las europeas. Tras una breve reseña histórico-conceptual, dedica la primera parte al estudio de la conducta social, en su aspecto individual; la segunda se centra sobre la colaboración social: comunicación, cooperación, antagonismos; la tercera estudia los procesos colectivos: uniformidad y diferenciación sociales y prácticas colectivas. La obra se cierra con una bibliografía exclusivamente norteamericana y breves índices de nombres y materias. Destaca en todo ella el predominio del método experimental advertido por el título.

Gerald S. Blum nos presenta un compendio sistematizador del variado campo de la Psicología Dinámica. Es un tratadito muy metódico en el que todo (títulos, extensión, etc.) ha sido medido e intencionado. La obra va estructurada en tres capítulos. El primero se dedica al estudio de las "fuerzas mentales inconscientes", pasando revista expositivo-crítica a las diversas corrientes y métodos: psicoanálisis, disidentes, neofreudianos, psicólogos del "ego", técnicas proyectivas. El segundo capítulo es un estudio de la ansiedad desde el punto de vista dinámico, como estudio modelo de un tema. El tercero, muy interesante, versa sobre el influjo del inconsciente sobre percepción, pensamiento y acción.

El tercer volumen, debido a McNeil, es un resumen de Psicología evolutiva, en el que se tiene muy en cuenta el factor social.

Los tres compendios cumplen perfectamente su papel introductorio. Lástima que el traductor no se haya tomado el trabajo de adaptar la orientación bibliográfica que, tal como se presenta, resulta inservible.—J. RUBIO.

BABOLIN, A., *Essere e alterità in Martin Buber*, Edit. Gregoriana, Padova 1966, 18 × 24,5, 275 p.

Presentamos a nuestros lectores una obra expositiva de conjunto sobre una figura casi desconocida en nuestros medios culturales, pero cuya influencia en el

mundo germánico es cada vez mayor: el polifacético pensador austro-judío Martin Buber. El estudio del Profesor Babolin se centra primordialmente en el aspecto filosófico, especialmente en su aportación antropológica: el hombre como alteridad, en su triple dimensión constitutiva: ser-Sí-Mismo, ser-Con-los-otros y ser-En-el-Otro como propio fundamento radical.

El autor comienza su exposición con un apretado estudio introductorio "al problema y al tema", trazando el cuadro de influjos y correspondencias: F. H. Jacobi, Kierkegaard, K. Barth y R. Guardini. El segundo capítulo resume la fenomenología y la ontología relacional buberiana, que termina con unas breves observaciones críticas. El tercero es una síntesis, perfectamente elaborada y matizada de la "dialéctica del Otro Absoluto", dialéctica del Yo y del Tú, con dos digresiones sobre la ambivalencia de H. Cohen y la reducción psicologista de Jung, cerrándose con un elenco de conclusiones. Siguen un excelente índice bibliográfico y el correspondiente de nombres.

Se trata, pues, de un estudio expositivo que logra lo que se propone: ofrecer una síntesis elaborada del pensamiento antropológico de M. Buber, con ligeras anotaciones críticas de carácter orientador. En el aspecto didáctico la obra es irreprochable.—J. CARRACEDO.

MOIX, C., *El pensamiento de Emmanuel Mounier*, Edit. Estela, Barcelona 1964, 14 × 20, 354 p.

Esta vez es un discípulo ferviente —que confiesa: "Mounier ha sido y será el descubrimiento intelectual de mi vida"— quien nos presenta también una síntesis expositiva sobre el pensamiento del "animador" del movimiento personalista francés, E. Mounier. Me apresuro, sin embargo, a corregir el matiz partidista que he podido sugerir. El trabajo es una tesis doctoral seria, bien documentada y expuesta con las típicas virtudes del pensamiento francés. Cumple, por ello, con holgura su papel introductor, que constituye su objetivo primordial.

Tras una sugerente semblanza biográfica, aborda en sendos capítulos las diversas facetas del personalismo mounieriano, comenzando por trazar su objetivo: análisis, crítica y superación del "desorden establecido" (el espíritu capitalista y burgués), estableciendo las condiciones y medios para la "revolución necesaria". A continuación viene un capítulo denso en el que intenta una síntesis doctrinal del personalismo cristiano de Mounier: existencia incorporada, con versión íntima, el afrontamiento, la libertad, la dignidad, el compromiso, la persona. Siguen varios estudios comparativos y esclarecedores sobre las relaciones existencialismo-personalismo, el enfrentamiento al fascismo, la superación del marxismo y sobre el diálogo con los comunistas. Finalmente, otros dos estudios sobre los problemas del cristianismo y la dimensión histórica del hombre en la obra mounieriana, para cerrarse la obra con unas reflexiones sobre la presencia de E. Mounier.—J. CARRACEDO.

CUENOT, C., *Pierre Teilhard de Chardin*. Las grandes etapas de su evolución, Edit. Taurus, Madrid 1967, 17 × 23,5, 638 p.

La prestigiosa Editorial Taurus nos presenta la mejor obra de conjunto entre las muchas aparecidas sobre el genial jesuita francés. Por cierto que la obra aparece con casi diez años de retraso con respecto al original francés. Pero también este retraso tiene sus ventajas. En efecto, esos diez años no han pasado en vano y el autor ha podido revisar y actualizar su obra para la edición española, que aparece así notablemente mejorada sobre la francesa, todavía en su primera edición. Estas mejoras son especialmente sensibles en lo que respecta a la famosa "Bibliografía Cuènot", publicada en 1958, revisada en 1962 y nuevamente revisada para la edición española, "que anula y sustituye a las anteriores".

La obra ha sido elaborada en seis partes, precedidas de un prólogo especial del autor para la edición española. Sigue el patrón clásico francés de "l'homme et l'oeuvre". La primera parte se refiere a los años de aprendizaje de Teilhard, completada por la segunda, que abarca el último período de su formación y su participación en la guerra europea. Tercera y cuarta estudian analíticamente su

actividad en China (Tientsin y Pekín) desde 1923 a 1938. La quinta parte sigue a Teilhard de Chardin en sus múltiples desplazamientos: período franco-americano, segundo período de Pekín, época norteamericana y sus dos viajes a Sudáfrica. La sexta traza lo que podríamos llamar el retrato físico-espiritual de Teilhard, tanto en el aspecto individual como en el interpersonal. Insisto en que no se trata de una simple biografía, sino de una síntesis biográfico-doctrinal, y la que los temas del pensamiento se muestran en estrecha vinculación con los hechos existenciales.

Ya he apuntado que se trata de la mejor obra en su género sobre Teilhard. Únicamente podría reprochársele la inhibición con que presenta algunas fases críticas en la vida del sabio jesuita, en especial respecto a sus relaciones con Roma y con sus superiores religiosos. Inhibiciones, por otra parte, perfectamente comprensibles teniendo en cuenta la época en que se redactó la obra, inmediatamente subsiguiente a la muerte del biografiado.—J. CARRACEDO.

DE ALEJANDRO, J. M.^a, *Humanismo ateo*, Edit. El Mensajero, Bilbao 1967, 12 × 19, 356 p.

El tema del ateísmo ha tomado especial actualidad tras la Constitución "Gaudium et spes" del Vaticano II. Sin embargo, es obvio que la tónica dominante en el ateísmo actual es muy distinta de la típica de la sociedad liberal del siglo XIX. El ateísmo actual ha pasado "del orden personal al orden de la civilización", se ha constituido en esquema de cultura, se presenta como humanismo. La ciencia y la técnica han dado al hombre conciencia de autonomía y de dominio sobre su propio destino. Dios ha venido a ser un estorbo o una hipótesis inútil. El ateísmo actual se nos presenta como humanismo.

Dentro de esta perspectiva sitúa el autor las diversas formas del humanismo contemporáneo: marxismo, existencialismo, cientifismo. El libro tiene un carácter primordialmente orientador y divulgador y se dirige al amplio público medianamente culto. Tanto el criterio como la presentación me parecen acertados. Tal vez hubiera sido más completo presentar también una síntesis del humanismo cristiano. Pero esto no entraba, al parecer, en los propósitos del autor. La obra termina con un apéndice en el que se esboza un estudio orientador sobre los límites y el papel propio de la ciencia y de la técnica.—J. CARRACEDO.

CHAMBRE, H., *El marxismo en la Unión Soviética*, Edit. Tecnos, 2.^a, Madrid 1966, 15,5 × 23, 516 p.

Aparece la segunda edición española de la famosa obra de H. Chambre, con un intervalo de seis años, lo que parece indicar una aceptación notable de la misma en nuestro público, sobre todo si tenemos en cuenta que se trata de un estudio profundo, "no apto" para lectores curiosos o simples aficionados. Menos satisfactorio resulta ya el que esta segunda edición se haya limitado a ser una simple reimpresión de la primera. Porque los libros que estudian una realidad viviente precisan imperiosamente una constante adaptación. Y las reediciones ofrecen la mejor oportunidad. De este modo, la obra de Chambre sigue siendo el estudio de la ideología soviética hasta el final de la época de Stalin, solamente.

Por lo demás, el libro es sobradamente conocido para los especialistas. Me limitaré a subrayar algunas características del mismo. El autor se propone estudiar la evolución de las ideologías en la Unión soviética y las relaciones que mantienen esta evolución con el pensamiento de K. Marx. Y, al mismo tiempo, las relaciones de la ideología con el régimen económico soviético, para precisar hasta qué medida se corresponden o están en contradicción. Para su investigación utiliza preferentemente el método genético-crítico, a fin de descubrir los resortes internos del pensamiento y juzgar simultáneamente su coherencia lógica y su coherencia histórica. Chambre ha sido uno de los primeros en abandonar el método normativo externo como inadecuado e inútil.

Con las advertencias precedentes prevenimos al lector para que no se llame a engaño por el contenido del índice general de la obra. El libro no es un examen

de la praxis marxista-leninista, ni un estudio del derecho soviético ni de su economía política, aunque de todo haya un poco. Busca directamente las motivaciones y juzga sobre las justificaciones filosóficas, jurídicas o económicas aducidas por los soviéticos. Una obra, pues, de gran valor y que se precisaba con urgencia. Lástima que no se haya completado el estudio hasta nuestros días aprovechando la reedición.—J. CARRACEDO.

MARCUSE, H., *El marxismo soviético. Un análisis crítico*, Edit. Revista de Occidente, Madrid 1967, 15,5 × 22, 304 p.

He aquí un libro de planteamiento y objetivos muy similares al anteriormente recensionado. Herbert Marcuse, actualmente profesor en la Universidad de San Diego (California), es un investigador polifacético que se mueve con desenvoltura en el ámbito de la sociología y la antropología cultural. Se encuentra, pues, con excelente preparación para realizar adecuadamente la empresa propuesta.

También Marcuse se dirige a puntualizar la transformación de las ideas germinales del marxismo en ideología del régimen soviético. Su objetivo primordial es poner en relieve las acentuaciones —cuando no las modificaciones— de las tesis marxistas. Pero también pone cuidado en demostrar la conexión entre las afirmaciones ideológicas y la realidad soviética. La ideología es el índice discriminador de las sociedades capitalista y soviética en los aspectos comunes derivados de ser ambas sociedades tecnológicas.

En contraposición al anterior, se ha cuidado la actualización de la obra a base de las adiciones que el autor redactó para la versión francesa de 1963. Añade también, como valiosísimo anexo, la segunda parte del programa del Partido Comunista de la U. R. S. S., aprobado por el XII Congreso en 1961. Este plan marca las previsiones del programa soviético total hasta 1980. La presentación y encuadernación de la obra son excelentes y muy cuidadas.—J. CARRACEDO.

JASPERS, K., *Psicología de las concepciones del mundo*, Edit. Gredos, Madrid 1967, 13,5 × 19,5, 623 p.

“Mejor tarde que nunca”, dice el refrán. Y, efectivamente, aunque tarde y lentamente, van apareciendo las versiones hispanas de las grandes obras del pensamiento actual. Hasta hace poco —con honrosas, pero contadas excepciones— teníamos que esperarlas desde el otro lado del Atlántico. En este aspecto, la Editorial Gredos ha tenido una importante contribución, como puede apreciarse al examinar el catálogo ya nutrido de su “Biblioteca hispánica de filosofía”.

La obra de Karl Jaspers, que presentamos a nuestros lectores, fue el primer libro del ilustre pensador, equivalente a su tesis doctoral. En un prólogo —entre emocionado y ligero— a la 4.ª edición alemana, tras veinte años de estar agotado, recuerda el autor la génesis y el contenido de la obra. Es el mismo Jaspers quien reseña que ya en este “libro de juventud” se encuentra germinalmente todo su pensamiento. Desde luego, se trata más bien de intuiciones, puesto que entonces “no había estudiado aún filosofía”. Demuestra, sin embargo, un conocimiento profundo de Hegel, Kierkegaard y Nietzsche, que serán los padres de la filosofía actual. Y junto a ellos, Freud y Hoche. La obra tiene, pues, un valor inapreciable como génesis germinal y como reveladora de las fuentes del pensamiento jaspersiano.

El brevísimo prólogo original muestra una lucidez extraordinaria respecto al propio cometido de la obra. Se trata de averiguar no tanto la serie de concepciones del mundo cuanto las fuerzas y los móviles últimos que mueven al hombre para llegar a una determinada cosmovisión. Pero ya declara el famoso autor de “Filosofía” que “en lugar de una comunicación..., solamente deben darse aclaraciones y posibilidades como medios para la auto-reflexión”, “medios de orientación...”. Finalmente, queda el testimonio del propio Jaspers: “hoy mi actitud frente a este libro es de invariable afirmación a su contenido y a su tendencia” (1954).—J. CARRACEDO.

WINCKELMANS DE CLÉTY, Ch., *The World of Persons*, Edit. Burns et Oates, Londres 1967, 14 × 22, 444 p.

El autor, belga de nacimiento, pero inglés por adopción, presenta esta obra como descripción de "the discovery in one's own experience of the universe as a system of interrelated persons progressing toward an end". Realmente, sería difícil resumir con tanta precisión el intento y el contenido del libro, presentado como tesis doctoral en la Universidad de Poona (India), a los 43 años de su autor.

Se trata, ante todo, de un intento original para formular la propia experiencia gnoseológica, abandonando el "inflexible conceptualismo escolástico" para poder acercarse a los hombres de su tiempo con un lenguaje que les resulte accesible. Indudablemente, un propósito muy razonable y... muy inglés. El conocido profesor Copleston, que prologa el libro, advierte que podría situarse en la línea de Wittgenstein, aunque pertenezca más bien a la tradición fenomenológica que al movimiento analítico. En algunos aspectos recuerda también a Berkeley. En todo caso, es una auténtica tesis doctoral, fresca y atrevida, en algunos puntos algo sorprendente, pero nunca ingenua. Sus perspectivas desbordan los límites gnoseológicos para alcanzar más bien una cosmovisión que, como el mismo título de la obra señala, concibe el universo como un sistema de personas interrelacionadas y tendiendo a un fin. También ha de tenerse en cuenta una intención apologética, sobre todo en el aspecto de presentar el mensaje cristiano a través de una exégesis adecuada de la existencia humana, especialmente para el mundo oriental.—J. CARRACEDO.

VAN LIER, H., *La nueva edad*, Edit. Marfil, Alcoy 1967, 14,5 × 20,5, 216 p.

Se nos ha repetido con insistencia y sería preciso estar ciegos para no verlo: asistimos al comienzo de una "nueva edad". Ha sido demasiado profunda y extensa la revolución científico-técnica para no arrastrar consigo una nueva mentalidad y, por ende, una nueva cosmovisión, que afecta a las más hondas raíces de nuestra civilización cristiana y occidental.

Sin embargo, carecemos todavía casi totalmente de categorías para leer —en las fuerzas nuevas que transforman nuestra existencia— su sentido global, así como para organizarlas culturalmente. El libro que recensiono es un intento —atrevido y ambicioso— de lograrlo. El profesor belga Henri Van Lier ha emprendido la inmensa tarea de definir las características de la nueva revolución humanista y de trazar las líneas de juicio y orientación que salvaguarden las condiciones de "todo humanismo, de la creatividad y del equilibrio".

La obra ha sido estructurada en cuatro partes bien diferenciadas, tras una breve introducción. La primera se ocupa del mundo de la técnica, el de mayor influjo —según Van Lier— en la historia de la cultura: los tres rostros de la máquina: estática, dinámica y dialéctica, y un segundo capítulo sobre "las sugerencias humanistas de la máquina dialéctica". La segunda estudia la gran revolución operada en y por la ciencia: la caída de los mitos, el nuevo concepto e ideal de ciencia, los avances de la física, la matemática y la psicología. El diagnóstico termina centrándose en el nuevo ideal de verdad propugnado. En la tercera parte se pasa revista a la orientación creadora del arte actual, su contenido y su irradiación democrática. Finalmente, la cuarta parte —la más breve e insuficiente— traza apresuradamente los rasgos distintivos de la nueva ética: concepción del mundo y virtudes, los criterios de decisión y la nueva imagen del hombre.

Es asombrosa la información científica que el autor aporta. Pero el diagnóstico analítico que se consigue es lo mejor de la obra. En cuanto a los criterios y orientaciones ya no podemos estar siempre de acuerdo. En todo caso el libro es una aportación valiosísima para comprender y valorar el profundo alcance de la gran transformación actual.—J. CARRACEDO.

SCHEFFCZYK, L., *El hombre actual ante la imagen bíblica del hombre*, Edit. Herder, Barcelona 1967, 12 × 20, 175 p.

He aquí otro apretado análisis del hombre actual, aunque ya desde otra perspectiva menos ambiciosa, que el título define. El autor, profesor de teología en Tubinga, declara la "dolencia de límite" como signo del hombre actual.

Para mostrarlo comienza por presentar la imagen bíblica del hombre en el Antiguo Testamento, en relación de total dependencia divina. Lo incompleto de esta concepción se hace patente en el libro de Job. El hombre actual se caracteriza por la conciencia de sus límites. Y esta conciencia le atormenta. Scheffczyk ve al hombre moderno como fundamentalmente desesperado y pesimista, "a pesar del mesianismo de ciertas ideologías".

Y como antídoto al creciente proceso de deshumanización presenta la imagen del Hombre-Dios, tal como aparece en el Nuevo Testamento. Por cierto que también aquí predomina la visión típicamente protestante de la salvación por la ejemplaridad de vida. Claro que para su intento es lo que más le interesa destacar. Es sugestiva, aunque algo superficial, la revista que pasa el autor de las mentalidades que le parecen más representativas del momento. También en esto es algo unilateral. Pero en conjunto, la obra consigue sus objetivos.—J. CARRACEDO.

BOTTOMORE, T. B., *Introducción a la Sociología*, Edit. 62, Barcelona 1967, 13 × 20, 405 p.

La obra del investigador inglés Bottomore llega al público español en un momento oportuno. En seguida me explico: la sociología española —que nunca ha sido floreciente— se encuentra en una época de transición de la especulación teórica a la investigación positiva. El aislamiento cultural de dos décadas largas ha dejado a nuestros pocos especialistas en una situación de inevitable desfase, del que tardarán en reponerse.

En este sentido la obra del profesor Bottomore resulta de un valor inapreciable en el aspecto informador e introductorio. La investigación se inició a petición de la sección hindú de la Unesco que solicitaba de dicho órgano central una introducción a la Sociología que "presentara los conceptos, teorías y métodos de la sociología en relación con la cultura y las instituciones de la sociedad india". La investigación efectiva ha desbordado el propósito inicial. Se trata de una introducción magníficamente documentada —aunque con el defecto unilateral, típico del mundo anglosajón— en la que lo específicamente hindú viene a constituir más bien una muestra que una monografía. Advertimos que el título original es "Sociology. A Guide to Problems and Literature".

En la obra que reseño tienen nuestros investigadores y estudiosos una excelente fuente documental y metodológica. Baste una sumaria enumeración del índice: El alcance y los métodos de la sociología; la población y los grupos sociales; las instituciones sociales; el control social; el cambio social; la sociología aplicada. La obra se cierra con una abundante bibliografía selecta, estratificada y comentada, en el que el traductor ha señalado las versiones hispanas cuando existen. Algo es algo, aunque hubiésemos preferido una labor más completa, recogiendo las aportaciones hispanas.—J. RUBIO.

GORDON CHILDE, V., *La evolución de la sociedad*, Edit. Ciencia Nueva, Madrid 1966, 15,5 × 21,5, 202 p.

Un arqueólogo profesional, ya célebre, nos ofrece un nuevo intento integrador de los datos arqueológicos dentro del contexto sociocultural, según una concepción enteramente original de la evolución social. Las tesis de Morgan y Engels son remozadas por el historiador australiano. En efecto, la evolución social vuelve a concebirse como "un proceso ordenado y racional" en el que la invención individual actúa de motor primordial, aunque estrechamente condicionado por la estructura y las instituciones.

Pero, aparte el valor teórico-interpretativo, siempre discutible, la obra contiene la valiosa e insustituible aportación que la arqueología ofrece de las "series culturales en la Barbarie", es decir, de las épocas culturales anteriores a la aparición de la escritura ("Civilización"), según la terminología del autor. La obra original, aparecida en 1951, ha sido ligeramente adaptada para la cuarta edición inglesa (1963) —sobre la que se ha realizado la versión española— por S. Mortimer Wheeler.—J. RUBIO.

SCHOFIELD, M., *Aspectos sociológicos de la homosexualidad* (Un estudio comparativo de tres tipos de homosexualidad), Edit. Fontanella, Barcelona 1967, 13 × 18, 374 p.

Al presentar esta obra a nuestros lectores, me apresuro a adelantar que posee un valor extraordinario. En primer lugar, por el rigor metodológico con que ha sido realizada la investigación. Y luego, porque Schofield acredita unos conocimientos realmente sólidos en torno a la compleja problemática de la homosexualidad, que superan ampliamente el marco de su especialidad: la psicología social. Con esta doble garantía no puede extrañar que la investigación consiga hallazgos de novedad e importancia capitales. La homosexualidad había sido estudiada casi exclusivamente desde la perspectiva clínica. En adelante habrá que contar siempre con esta investigación sociológica.

Consigno algunas de las conclusiones de la investigación. Entre ellas destaca una que sorprenderá a numerosos psiquiatras: la ausencia del "síndrome homosexual"; es decir, la ausencia de rasgos comunes en la personalidad del homosexual. Schofield ha podido llegar a esta evidencia a partir de su clasificación tripartita: los delincuentes, los que buscan tratamiento clínico y los que viven adaptados a su condición. Estos grupos son comparados con otros paralelos no homosexuales. Es sorprendente constatar que los homosexuales encarcelados se parecen más al común de los delincuentes que a otros tipos de homosexualidad. Podría hablarse, pues, de homosexuales delincuentes, neuróticos y "normales". Otra conclusión importante es la distinción clara entre homosexualidad y pedofilia. Por otra parte, el autor se muestra perfectamente al corriente de las técnicas de tratamiento, así como del problema legal y social de la homosexualidad. Respecto de las primeras tal vez se muestre excesivamente pesimista. En cuanto al problema legal-social apunta sugerencias que pueden parecer atrevidas, pero que son una consecuencia lógica de su investigación.—J. RUBIO.

MARTY, P. - M'UZAN, P. y DAVID, C., *La investigación psicósomática*, Edit. L. Miracle, Barcelona 1967, 15 × 22, 327 p.

Tres investigadores de la escuela psicoanalítica francesa nos ofrecen en este libro una valiosa aportación a la medicina psicósomática. Para ello han elegido un método típicamente clínico, ejemplificando a través de siete casos los principios teóricos y técnicos por los que se rigen. La investigación clínica se centra en el estudio de la relación médico-enfermo tal como se evidencia en la concreción de la entrevista. Aparte, pues, del valor de documento vivo, la obra reviste un interés teórico específico en la psicósomática. Advertimos que se trata de una obra dirigida primordialmente a los especialistas.—J. RUBIO.

BEIRNAERT, L., *Experiencia cristiana y psicología*, Edit. Estela, Barcelona 1966, 14 × 19, 361 p.

Esta obra reúne unos veinte artículos aparecidos en diversas revistas a partir de 1950 en los que el autor —sacerdote-psicólogo— hace referencia directa o indirectamente a las relaciones entre la experiencia cristiana y la psicología, en sus múltiples aspectos: del pastor y director espiritual, del fiel y sus perplejidades psico-espirituales y hasta de la experiencia sacramental. La psicología contemporánea —en especial el psicoanálisis— puede cumplir un papel auxiliar de incalculable valor. Esta es la tesis que los diversos artículos ilustran, con una

doble preocupación: integrar los descubrimientos psicológicos a la experiencia cristiana, a la vez que se pone en evidencia la especialidad de la misma. El valor de los diversos artículos es desigual. Aunque su validez general permanece, el autor aparece excesivamente cauteloso y restrictivo respecto de la situación actual.—J. RUBIO.

SCHNEIDERS, A. A., *Psicología de la Adolescencia*, Edit. Religión y Cultura, Madrid 1967, 14 × 21, 481 p.

El tema del desarrollo humano ha ocupado durante todo este siglo un puesto central en la investigación psicopedagógica, así como en las ramas paralelas de la medicina y la filosofía. Los esfuerzos se han ido sucediendo para conseguir una visión más auténtica de la personalidad en formación. Pero la obra definitiva está por hacer. Sobre todo por lo que respecta al adolescente. Y todavía más si la enfocamos desde la vertiente educativa.

En esta última perspectiva se sitúa la obra que presentamos del doctor A. Schneiders, profesor de la Universidad de Boston. Y me apresuro a añadir que consigue un avance real sobre las obras del género. Si tuviera que definir el libro por una sola de sus características, lo haría sin dudar un momento: es una obra ante todo pedagógica.

La versión española se ha realizado sobre la segunda edición americana, profundamente revisada y reorganizada. El mismo autor señala claramente los objetivos de su trabajo: proporcionar la información y definir los principios y técnicas con que puedan ser efectivamente controlados los problemas de la juventud. Asimismo expone las características del texto, en el que destaca los aspectos siguientes: problemático, científico, motivacional y consejero, todos ellos ligados por el común denominador de orientativo. Es decir, un intento primordialmente orientador para los educadores. En este sentido es una de las pocas obras que conozco en las que la documentación científico-psicológica sirve a una finalidad realmente educativa.

Tras una primera parte introductoria en la que se estudia el sentido, significación y conceptos fundamentales de la adolescencia, sigue una documentada exposición de los procesos fisiológicos de la misma. La tercera, que ocupa la parte central del libro, desarrolla la psicología adolescente desde una perspectiva marcadamente educativa. La cuarta se ocupa del aspecto social del adolescente: esta parte desentona un tanto en el nivel general. Finalmente, una quinta parte traza el directorio para una autagogía (*counseling*). Los traductores añaden una bibliografía selecta en español a la general del autor, con lo que la obra se acerca al vademecum ideal de todo educador.—J. RUBIO.

GONZALVO MAINAR, G., *Educación especial*. Organización escolar y didáctica. Normas y legislación. Enseñanza privada, Edit. Morata, Madrid 1967, 14 × 21,5, 264 p.

El conocido traductor y adaptador G. Mainar se ha decidido a presentar una obra personal, dentro de su meritoria línea de adaptador y en estrecha coordinación con la Editorial Morata. En realidad el título del libro es demasiado confuso, al pretender señalar específicamente la heterogeneidad de su contenido. Para orientar a los lectores añadiré que se trata, ante todo, de un intento práctico: poner en manos de los pedagogos terapéuticos un elenco informativo lo más completo posible. Principios de educación especial y pedagogía terapéutica, reglamentación oficial de las mismas, formación del personal, ayudas, centros y normas de carácter especial y otra información complementaria sobre centros escolares, enseñanza privada, enseñanza primaria y procedimiento administrativo. Termina el libro con una selección bibliográfica que comprende artículos de revistas, libros y tests. Repito que la obra tiene un carácter marcadamente informativo —y en especial del aspecto jurídico— de la Pedagogía Terapéutica, que ha iniciado un rápido crecimiento.—J. RUBIO.

HURLOCK, E. B., *Desarrollo psicológico del niño*, Edit. del Castillo, Madrid 1967, 16 × 24, 824 p.

Entre los numerosos manuales existentes sobre la psicología del niño, la obra de Elizabeth B. Hurlock ocupa un puesto de privilegio. Y es que pocas veces se ha conseguido aunar tan armoniosamente la documentación científica más rigurosa con la exposición didáctica y el sentido pedagógico. Por ello se ha convertido ya en un manual clásico (apareció en 1942). Pero las continuas revisiones le permiten mantener su estructura admirable junto con la actualidad siempre renovada de sus datos. Algo que puede decirse de muy pocas obras maestras en este campo.

La versión española de los profesores Morales y Gallart ha sido realizada sobre la cuarta edición americana, de 1964. Esta edición americana permitió a la autora una profunda renovación de la obra, que afectó tanto a la disposición de los capítulos —en busca de una presentación más lógica y ordenada— como al desarrollo de los mismos, eliminando puntos de vista superados e incorporando las investigaciones más recientes y logradas. Se han añadido nuevas tablas y gráficos que proporcionan una importante información estadística. La edición española reúne, pues, excelentes condiciones.

La obra se desarrolla en quince largos capítulos que abarcan los diversos aspectos de la personalidad infantil y, con frecuencia, la puberal. Los principios generales del desarrollo, la vertiente fisiológica del mismo, las particularidades físicas, motóricas, lingüísticas, emocionales, intelectuales, sociales, morales, etcétera, así como la descripción de los intereses infantiles, las relaciones familiares y la personalidad global, logran en esta obra una exposición amplia, científica y clara. Porque esta es otra de las características del manual de Hurlock: puede ser consultado por especialistas, estudiantes o simples aficionados con rendimiento satisfactorio. A cada capítulo sigue una amplia selección bibliográfica, aunque casi exclusivamente americana. Es lástima que los traductores no hayan adaptado esta selección a la situación española.—J. RUBIO.

COUSINET, R., *La Escuela Nueva*, Edit. L. Miracle, Barcelona 1967, 14 × 21,5, 337 p.

La prestigiosa Editorial Miracle incorpora a su colección "Nueva Biblioteca Pedagógica" una selección de trabajos del famoso pedagogo francés Roger Cousinet, uno de los pioneros más conocidos de la Escuela Nueva, tema sobre el que se centran la mayoría de los artículos recogidos. Esta obra reviste, pues, un interés singular, ya que permite asistir al proceso genético del movimiento pedagógico más importante de nuestro tiempo. El estilo es siempre sencillo, valiente y polémico. Los viejos enfoques son sometidos a una revisión rigurosa e implacable. No importan casi la reiteración de los temas y la radicalidad de algunas críticas: se comprenden en el contexto.

La obra va precedida por una serie de introducciones-homenaje que los amigos y discípulos de Cousinet le dedicaron con motivo de su ochenta cumpleaños, en 1961. Entre ellos figuran M. Debesse, Raillon, de Failly, Duffaire, etc. Los temas abordados por Cousinet son los centrales de la pedagogía: principios educativos, papel del maestro, programas, métodos, disciplina, sanciones, socialización... Una obra, pues, de gran valor para especialistas y aficionados.—J. RUBIO.

ANASTASI, A., *Psicología diferencial*, Edit. Aguilar, Madrid 1964, 17 × 24, 596 p.

Aunque con excesivo retraso, me complace poder presentar a nuestros lectores uno de los textos de psicología diferencial más conocidos y apreciados, obra de la profesora de Fordham Anne Anastasi. Me limitaré únicamente a trazar algunas de sus características e indicar la riqueza de su contenido, tal como aparece la edición española.

La versión española ha sido realizada sobre la tercera norteamericana, en la que la autora sometió su obra a profunda revisión, que ha supuesto selección,

asimilación y organización del contenido. En concreto, ha sido abreviada la introducción histórica y notablemente condensada la exposición de los tests psicológicos (a los que la autora ha dedicado otra obra, ofrecida al público español por la misma Editorial Aguilar). Los estudios sobre los factores biológicos y psicológicos han sido refundidos en uno solo: herencia y ambiente. También se ha acentuado el aspecto escolar y pedagógico. Y, sobre todo, se han incorporado por primera vez numerosos temas y complementos, ofrecidos por las recientes investigaciones. Sin embargo, el volumen de la obra, lejos de aumentarse desmesuradamente, resulta más abreviado incluso que en la edición original. Un signo más de la inteligencia con que ha sido realizada la revisión.

Los objetivos, sin embargo, permanecen idénticos, en busca de una comprensión de la conducta más que su descripción. Igualmente se persigue la interconexión del abigarrado conjunto que abarca una psicología diferencial. La integración de los temas es tal que para apreciar debidamente el valor de un capítulo es preciso leer toda la obra. Juntos a estos dos objetivos básicos, la exposición es primordialmente didáctica, al nivel de los estudios universitarios a los que se destina. Todo ello dentro de un sentido crítico y orientador que resultan ejemplares.—J. RUBIO.

LE MEN, J., *El espacio figurativo y las estructuras de la personalidad* (una prueba clínica original: el D. 10). En 2 vols. de 256 y 78 p., Edit. Marfil, Alcoy 1967, 14 × 21.

El ilustre profesor Le Men, de la Universidad de Grenoble, nos ofrece en esta obra una síntesis de las investigaciones de su equipo en el campo de los tests grafo-motores. La investigación ha cristalizado en una nueva prueba clínica, el D. 10, del que se hace la primera presentación a los especialistas. El intento se justifica por la necesidad de encontrar medios de exploración de la personalidad cada vez menos expuestos a las deformaciones expresivas que provocan, en mayor o menor medida, la totalidad de los tests actuales. El D. 10 viene a situarse en una zona intermedia entre los cuestionarios de todo tipo y las pruebas proyectivas, pretendiendo sintetizar las posibilidades de ambos evitando sus riesgos. Para ello se sitúa en el campo de la grafo-motoricidad. La personalidad va a "expresarse" en la realización de un paisaje integrado por los diez (de ahí su denominación) elementos siguientes: un hombre, una carretera, una mujer, unas montañas, un niño, una casa, una chica, un río, un animal y un auto. Junto a la realización material y formal del paisaje se tiene muy en cuenta la conducta del examinado durante su ejecución.

El valor de la prueba vendrá definido por los resultados y por el juicio de los especialistas. En principio me parece un intento apoyado en una teoría muy sólida. En la prueba se salvan adecuadamente los dos escollos primordiales: el subjetivismo y la deformación. Y la aplicación del test no precisará una especialización exigente, dada la relativa sencillez de la prueba.—J. RUBIO.

WYSS, D., *Las escuelas de psicología profunda desde sus principios hasta la actualidad*. (Evolución-problemas-crisis), Edit. Gredos, Madrid 1964, 16 × 24, 520 p.

Presentamos a nuestros lectores algunos volúmenes de la excelente colección que desde hace algún tiempo publica la Editorial Gredos bajo el lema "Biblioteca de Psicología y Psicoterapia". Esta colección no va dirigida al gran público, sino preferentemente a los especialistas y aquellos que se mueven en un ambiente cultural para el que el conocimiento profundo de estos temas supone franquear una divisoria decisiva. Este propósito editorial tiene un mérito singular en España, ya que la inmensa mayoría de nuestras empresas editoras se limitan a moverse en un plano de divulgación más o menos elevada.

La obra que reseño persigue un empeño tan ambicioso como pretender ofrecer una síntesis —a la vez expositiva y valorativa— de un campo tan inmenso y complejo como el de las escuelas de psicología profunda. Un empeño casi des-

orbitado si no existiesen ya un buen número de monografías, que el autor utiliza ampliamente, aunque siempre con un criterio muy personal. En general hay que constatar que consigue su objetivo a plena satisfacción. Con esta obra tienen los estudiosos de habla hispana un documentado y orientador "diccionario" sobre todo lo referente al tema propuesto.

Las dos primeras partes son predominantemente expositivas. La primera recoge "las teorías psicológicas profundas de orientación científico-natural". Freud ocupa, como es natural, un puesto primordial (120 p.). A continuación sigue un estudio más sucinto de su escuela: K. Abraham, S. Ferenczi, O. Fenichel, E. Glover, E. Jones, A. Freud, M. Klein y el grupo neoyorquino, así como T. Reik, P. Federn y Franz Alexander. El Neanálisis ocupa la segunda sección: Adler, K. Horney, E. Fromm, H. S. Sullivan, Schultz-Hencke, French, Radó y Kardiner. La segunda parte engloba el grupo de "teorías psicológico-profundas de orientación filosófica", con excelentes síntesis de C. G. Jung, O. Rank, el análisis personal, el análisis existencial, proximidad y transferencia y V. von Weizsäcker. La tercera parte es una crítica amplia, en la que se destacan los problemas fundamentales planteados en y por las diversas direcciones, con especial atención a S. Freud.—J. RUBIO.

BAUDOIN, Ch., *La obra de Jung y la psicología de los complejos*, Edit. Gredos, Madrid 1967, 16 × 24, 355 p.

La obra de Ch. Baudouin ya es suficientemente conocida en nuestros medios especializados, ya que se ha convertido en una obra clásica sobre el fundador de la psicología compleja. Y es que, en realidad, nadie en mejores condiciones que el autor, discípulo estrechamente ligado a la vida y los proyectos de su maestro. Su obra tiene, pues, un valor excepcionalmente esclarecedor en todo lo referente al pensamiento rico y profundo —pero también un tanto enigmático— de C. G. Jung.

El libro sigue el esquema clásico francés de estudiar "el hombre y la obra", encabezado por una introducción cronológica. La primera parte estudia las "ideas directrices" del pensamiento junguiano. La segunda lleva el título de "discriminaciones" y abarca primordialmente la concepción tipológica del maestro y la teoría de los complejos. La tercera profundiza en el significado de los arquetipos y el proceso de individuación. Finalmente la cuarta presenta la difusión y la influencia del movimiento junguiano y se cierra con una conclusión en la que establece un sugestivo balance comparativo con Freud. La versión española, excelente, permite apreciar el estilo expositivo del autor, pleno de ingenio, desenfadado e intención.—J. RUBIO.

FRANKL, V. B., *Teoría y terapia de las neurosis*, Edit. Gredos, Madrid 1964, 16 × 24, 241 p.

Una nueva obra del ilustre autor de "Logoterapia", fruto de algunos cursos universitarios y conferencias diversas. Ello le da al libro un cierto aire incoherente y deficientemente planeada, con excesivas reiteraciones. Pero es que también es así el estilo del famoso psiquiatra vienés. Es una de las últimas producciones de V. Frankl, lo que significa que es también una de las últimas revisiones de sus propias teorías.

Esta vez son las neurosis las que centran su atención, pero también las psicosis tienen parte en la exposición. Para Frankl, al lado de las neurosis hay que situar las pseudoneurosis y, sobre todo, las neo-neurosis. En aquéllas una raíz somática alterada se cubre con una estructura neurótica. En las segundas la dinámica perturbada es la del espíritu. Por eso su terapéutica adecuada ha de ser la logoterapia o acción del logos.

En realidad el libro contiene un bosquejo antropológico. El biologismo y psicologismo son tan insuficientes como el sociologismo. El análisis existencial permite descubrir la estructura fundamental del hombre en su libertad. Pero este veredicto de libertad es condicional, pues "solamente condicionado el hombre es incondicionado". Frankl se esfuerza en lograr un sistema coherente. Su estilo es

el mismo a que nos tiene acostumbrado: polémico, sugerente, pleno de convicción y conciencia misionaria.—J. RUBIO.

BRACELAND, F. J. y STOCK, M., *Psiquiatría moderna* (manual para creyentes), Edit. Gredos, Madrid 1967, 16 × 24, 281 p.

Un psiquiatra y un dominico se han asociado en un intento divulgador y esclarecedor del papel que a la psiquiatría incumbe, como realización de la postulada colaboración del médico y el sacerdote en la tarea de prevenir y curar las enfermedades mentales. El nivel en que se mueve la obra dista tanto del tratado técnico como de la divulgación pintoresca. Y es que se dirige a ese público abundante de personas cultas que desean saber a qué atenerse con respecto a la psiquiatría; pero en especial se dirige a los clérigos y a los médicos de cabecera: ello explica el subtítulo un tanto desconcertante de la obra. Ello parece reflejar una situación en Norteamérica que ya parece superada en nuestras latitudes.

La presentación concreta que se hace de la psiquiatría me parece perfectamente adecuada al público a que se dirige. La perspectiva histórica domina en la exposición: el lector ve crecer y ramificarse la ciencia psiquiátrica, dedicando la debida atención a Freud y sus geniales concepciones psicoanalíticas. La descripción de las diversas enfermedades mentales, incluyendo los trastornos psicosomáticos ocupa la mayor parte del libro. La parte final explica los métodos clínicos y psicoterápicos, sin olvidar las drogas y las técnicas más recientes de rehabilitación. La exposición puede parecer simplista en ocasiones, pero hay que tener muy en cuenta su carácter divulgador y el especial cometido que se propuso.—J. RUBIO.

BRAEUTIGAN, W., *La psicoterapia en su aspecto antropológico*, Edit. Gredos, Madrid 1964, 16 × 24, 228 p.

Un joven clínico de Heidelberg nos presenta una visión teórica del quehacer psiquiátrico desde el punto de vista antropológico. El punto de partida para su reflexión será precisamente la situación terapéutica como "encuentro" de médico y paciente. Esta situación existencial-comunicativa desempeña un papel primordial dentro de la psicoterapia global, aspecto que hasta hace poco no se tenía en cuenta. El lector habrá adivinado ya el profundo influjo que las ideas de V. von Weizsäcker han ejercido sobre el autor. También son frecuentes las citas de M. Buber, von Gebattel y hasta Heidegger y Merleau-Ponty, junto a las clásicas de Freud y Jung. También el análisis existencial de Binswanger. Con estos datos ya tiene el lector una base orientadora del contenido de la obra.

Los primeros capítulos tienen un carácter metodológico en torno a la relación "Yo-Tú" como objeto de investigación científica. Y tras una disquisición sobre el papel propio de la psicoterapia dentro de la medicina, se centra sobre el estudio de la "introvisión" concienciadora de la dimensión profunda del hombre, objetivo primordial psicoterápico. A continuación aborda ya el problema existencial-comunicativo en la relación médico-enfermo como factor clave dentro de la psicoterapia bajo la perspectiva antropológica. El libro se cierra con una descripción de diez casos clínicos, en los que el punto de vista teórico se apoya en la experiencia rigurosamente psicoterápica.—J. RUBIO.

SCHWARTZMANN, F., *Teoría de la expresión*, Edit. de la Universidad de Chile, Barcelona 1967, 17,5 × 24,5, 483 p. y 58 ilustraciones en color.

Félix Schwartzmann es chileno y profesor de la Universidad de Chile, director de la "Revista de Filosofía" y autor de numerosos estudios que oscilan desde la estética hasta la filosofía de las ciencias. Sin embargo, su especialidad favorita es la antropología filosófica que es el centro real de sus investigaciones.

Si tuviéramos que resumir el contenido de esta obra en una fórmula breve, tal vez lo denominara psicología antropológica de la expresión, ya que sobre ma-

terial psicológico se monta la teoría antropológica, aunque también es importante la contribución de material artístico en las dos últimas partes.

El libro tiene cinco partes que suponen otros tantos accesos a la teoría antropológica de la expresión. La primera tiene carácter gnoseológico y lingüístico. La segunda lleva el título de "la expresividad como forma de relación con el otro y con el mundo", a partir de Shakespeare, la fisiognomía pseudoaristotélica y la concepción de Lavater. La tercera se centra sobre los resultados de la investigación fenomenológica. La cuarta estudia la expresión del sentimiento existencial con El Greco como fuente primordial. Finalmente la quinta se titula "el hombre como creador de lo fantástico", en la que los datos sometidos a elaboración proceden casi exclusivamente de la pintura y la literatura. La obra se cierra con 58 reproducciones a toda página de esculturas y pinturas, en general muy aceptables. El lector puede haberse percatado de la originalidad y ambición del intento. No basta decir que el autor demuestra una erudición pasmosa. También la elaboración antropológica está plena de aciertos y sugerencias.—J. RUBIO.

CONDRAU, G., *Angustia y culpa, problemas fundamentales de la psicoterapia*, Edit. Gredos, Madrid 1968, 16 × 24, 171 p.

Angustia y culpa son dos fenómenos destacados por la filosofía existencial como fundamentales del hombre. En realidad, no sería acertado decir que la angustia se ha convertido en "la enfermedad del siglo". Más bien se trata de un descubrimiento y una aportación antropológica de una importancia decisiva, como interrogante ontológico por el sentido de la vida. Además, porque es el monitor constante que le advierte de la obligación de hacer suyas todas las posibilidades que le son propias y de las que tiende a desentenderse. Aquí se enraíza el sentimiento de culpabilidad.

Se trata, por tanto, en esta obra de la culpabilidad existencial, que se le revela al hombre en la angustia, al no haber llevado la propia existencia a aquel desarrollo pleno y maduro al que está llamado. Pero esta culpa existencial no siempre se cubre con la culpa teológica o jurídica. Para el neurótico obsesivo esta interferencia de planos es fundamental en su "capacidad de poder-llegar-a-ser-culpable", que constituye el núcleo del síndrome neurótico. De ahí la importancia para el psicoterapeuta de un conocimiento profundo de las interrelaciones y conexiones entre ambos fenómenos.

El autor presenta también una interesante contribución a la teoría de las neurosis. Ve en el rechazo y represión de su culpabilidad existencial el fundamento de toda enfermedad neurótica. Y afirma que en Psicoterapia no se trata de borrar dicho sentimiento ni siquiera de liberar al hombre de la culpa, sino de capacitarla para la aceptación de la misma como principio de su realización plena.

Como puede apreciarse la significación de este libro supera los límites psicoterápicos y alcanza niveles filosóficos, teológico-morales y jurídicos. Permite al psicoterapeuta una comprensión más plena de la perturbación neurótica. Pero también el sacerdote, el pedagogo y el jurista tienen mucho que aprender en él. Y los antropólogos encontrarán en él una vía de penetración hacia las causas primarias que explican los modos del comportamiento humano.—J. RUBIO.

LACROIX, J., *Timidez y adolescencia*, Edit. Fontanella, Barcelona 1967, 18 × 12,5, 193 p.

El libro que ahora presentamos es una traducción del original francés *Timidité et adolescence*, publicado en 1936; mas no por esto podremos afirmar que se trata de algo trasnochado.

Alguien ha calificado a nuestra juventud con el apelativo de "silenciosa". Pues bien, esto, traducido a otros términos, vendría a ser "temerosa". En efecto, nuestro momento presente debe calificarse de tiempo de intimidación: vivimos alterados, con temor a no acertar en nuestro mundo. El tema, pues, cae muy en la encrucijada presente, es cosa de gran actualidad. El título no obedece a que la timidez sea característica exclusiva de la adolescencia, sino a que la adolescencia es la edad normal de la timidez, según afirma Jean Lacroix.

El autor nos brinda en su pequeño libro un cuidadoso análisis psicológico y moral de la timidez sin descuidar por otro lado algunas referencias a lo fisiológico y metafísico, descubriéndonos la naturaleza, causas, características y terapéutica de la timidez. Fruto de ese análisis es, aunque en esbozo, un auténtico retrato del tímido. Se pone fin a este trabajo con unas conclusiones pedagógicas muy vivas y prácticas que son el objeto esencial del libro.

Esta obra rendirá, pues, los mejores servicios no solamente a todos los educadores preocupados de su verdadera misión, sino también a los propios jóvenes y demás personas que se enfrenten con problemas de esta índole.—B. ARIAS.

MORALI-DANINOS, A., *Sociología de las relaciones sexuales*, Edit. Iberoamericana, Madrid 1967, 17 × 11, 152 p.

El tema que desarrolla este libro lo creemos bastante delicado, al menos para sacar unas conclusiones aceptables. El autor trata de hacerlo sin "falsos pudores" y con un "análisis certero". No sé hasta qué punto podremos compartir sus ideas, pues ya sabemos que, si el psicoanálisis nos ha dicho mucho, no nos lo ha dicho todo, lo mismo que la psicología.

Dividida la obra en dos partes, el autor analiza en la primera de ellas los diversos tipos de relaciones sexuales, estudiando bastante bien sus múltiples aspectos. Y en la segunda analiza el problema sociológico o social con respecto a la sexualidad.

En este librito se muestra bastante eclecticismo, por lo que lo creemos, más que una obra de orientación, un tema de estudio, que si en algunos puntos tiene aciertos, en otros necesita —creemos— una revisión.—L. FERRERO.

ANCONA, L., *El psicoanálisis*, Edit. Iberoamericana, Madrid 1967, 17 × 11, 278 p.

Escribir sobre el psicoanálisis es siempre una empresa ardua y toda tentativa puede ser condenada ordinariamente por defecto y a veces por exceso. Porque es tal la infiltración consciente o inconsciente del mismo en todos los puntos del horizonte científico y especulativo que para conocer su influjo necesitaríamos de un verdadero psicoanálisis, permítase la expresión, de todos los campos del conocimiento. La talla de los colosos que defienden su patio infunden tremulante respeto a cuantos pintores se acercan a retratarles. L. Ancona se ha detenido ante la persona de Freud, ante la profunda relación de su vida con su obra para legarnos un boceto magnífico de su psicoanálisis. Es un manual de gran utilidad para cuantos por vez primera se acercan a sus obras y un guía para quienes encuentren el terreno movedizo de una incomprensión o de una falta de integración y síntesis de sus teorías. No se le pida opinión crítica, amplitud en sus explicaciones, ni otra historia que la de Freud y su psicoanálisis. Y aunque no presenta a un Freud que influye en la antropología y en los estudios prehistóricos le hemos de admirar y aplaudir en la serenidad con que hunde su escalpelo en tejidos tan delicados.

En nueve capítulos a un ritmo de "andante" perfila firme y metodológicamente los temas: "El nacimiento del psicoanálisis", "Las vías hacia el inconsciente", "La sexualidad infantil", "La metapsicología freudiana" y un amplio estudio del "Ego".

Sí, percibimos huecos, y también nos excitamos ante la indiferencia con que toca algunos puntos de gran importancia para todo psicoanalista. Pero una síntesis es una síntesis.—S. G. ORDÓÑEZ.

BRUGAROLA, M., *Sociología y Teología de la Técnica*, Edit. BAC, Madrid 1967, 18 × 12, 616 p.

Este nuevo volumen que ofrece la BAC ha surgido de una amplia mirada de simpatía y de comprensión para con una de las actividades temporales del hombre que en nuestros tiempos se ha desarrollado de manera extraordinaria e invade con su influencia todas las esferas de la vida humana.

Todos los aspectos y complejidad del fenómeno técnico, con todas sus variadas repercusiones, se describen y analizan en un conjunto orgánico que facilita la serena contemplación de este sector tan importante de la vida humana. No conocemos otra obra que trate, como ésta, todos los problemas y aspectos que ofrece la técnica. Porque no se contenta con el análisis sociológico del fenómeno técnico y con hacer resaltar su contenido humano y social, sino que también proyecta el saber teológico sobre el mundo técnico, tan interesante y moderno.

La primera parte describe las diversas etapas históricas y la amplitud de la técnica, las causas del progreso técnico y las características y relaciones más generales de este fenómeno.

La segunda parte tiene un contenido profundamente humano y social: estudia las repercusiones negativas y positivas de la técnica en todos los ámbitos de la vida humana y social, como asimismo las profundas transformaciones que ha obrado en el orden económico, profesional y laboral, para acabar con la descripción de los tipos humanos surgidos en el mundo técnico.

La tercera parte proyecta los principios de la teología natural, moral, dogmática, ascética y pastoral sobre el fenómeno técnico y las actividades técnicas, sin descuidar el análisis del espíritu técnico en su vertiente religiosa.

La selecta bibliografía que recoge acredita y consolida el valor de la obra.—A. FERNÁNDEZ.

LAURIE, P., *La rebelión de la juventud*, Edit. Fontanella, Barcelona 1967, 12 × 18, 255 p.

Lo bueno y lo no tan bueno suelen ir siempre muy unidos; es el tributo humano; pero, a veces, cuando las dos cosas están a alto nivel, resulta incómodo por el peligro de que la suma sea cero para quien no sabe discernir.

El presente libro, en cuanto tiene de sociológico y psicológico, es fruto de investigación, y su visión histórico-evolutiva de las generaciones posteriores a la guerra, culminando en la presente, ayuda a ver mejor muchas cosas. También puntualiza otros problemas sobre diferencias con los adultos, insuficiencia de la educación para integrar al joven a la sociedad, etc.

Con lo que no se puede estar de acuerdo es con su "nueva moralidad" en lo referente, por ejemplo, a las relaciones sexuales prematrimoniales. Considera "ya casi completamente eliminada" la estructura base del mandato.

Salvado lo moral, que no parece entrar en su campo de experiencia, tiene, como decimos, aportaciones para mejor conocer a la juventud... inglesa: también esto es importante, ya que es de ella de la que se trata exclusivamente. Debería haber sido recalcado en el título.—M. ACEVEDO.

TAMAMES, R., *Introducción a la economía española*, Edit. Alianza Editorial, Madrid 1967, 11 × 18, 501 p.

Quien desee tener una visión general de la situación por la que atraviesa la economía española encuentra muchas veces notables dificultades al no encontrarse sino con documentos extensos y accesibles únicamente a los especialistas en la materia. En la presente obra, el autor, conocido profesor de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Madrid, trata de poner en manos de estudiantes, trabajadores, técnicos y profesionales, conocimientos fácilmente asequibles, sintetizados y completos, pero sin abandonar al mismo tiempo la precisión científica y los datos realmente característicos de la economía española.

Hace ya unos años el autor había escrito la obra "Estructura económica de España", igualmente tan valiosa para conocer el panorama español. Pero con la presente no sólo consigue dirigirse a un público más numeroso, sino que refleja datos ya más actuales y situaciones que aparecen dentro de otro contexto económico. A lo largo de la obra va exponiendo con notable claridad y precisión los aspectos agrícolas e industriales de nuestro suelo, las diferentes características del comercio interior y del exterior. Son también interesantes las reflexiones y los datos que nos presenta acerca de la renta nacional y su distribución, todo

ello sirviéndose de la ayuda de numerosas estadísticas. No es sólo interesante este estudio para conocer la actual situación económica española. Nuestro país atraviesa por una fase de desarrollo y cualquier iniciativa que se tome en vistas al futuro debe tener presente las realidades económicas de nuestro suelo, los factores que necesariamente condicionan los mecanismos de la producción y las posibilidades que, de cara al porvenir, pueden hacerse realidad.—A. S.

MORAL, J. del, *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas*, Edit. Alianza, Madrid 1967, 11 × 18, 509 p.

Las agitaciones obreras acaecidas en España durante los primeros años del presente siglo, paralelas al gran resurgimiento de la clase trabajadora de todo el mundo occidental, que se reponía del impacto causado años antes por la revolución social, no están limitadas solamente al sector industrial. También el obrero del campo se vio envuelto en todos estos movimientos que conmovían gran parte de Europa durante estos años. El autor, testigo presencial de muchos de los acontecimientos que narra, hace un estudio detallado de los pormenores que acaecieron en la provincia de Córdoba a raíz de la aparición de la Internacional en tierras de Andalucía. Pero a pesar de reducir su información a este rincón de España, el interés de la obra es ciertamente general, pues "las luchas de los campesinos cordobeses, como los del resto de Andalucía, son más que un episodio de la historia del problema social español y aun del mundial". Tiene el autor además especial cuidado por encuadrar estos hechos dentro de la corriente que entonces agitaba a Europa. También nos da a conocer al principio de su obra los antecedentes de las agitaciones obreras cordobesas, junto con una descripción geográfica y sociológica de la provincia. Todo ello es sumamente valioso no sólo como documentación histórica, sino de manera especial como inestimable ayuda para el buen resultado de cualquier medida que se tome con el fin de introducir reformas agrarias o industriales en dicha provincia.—A. S.

PLATTEL, M., *Filosofía Social*, Edit. Sígueme, Salamanca 1967, 14 × 22, 364 p.

Las ciencias sociales han experimentado en los últimos años un notable avance, fruto no sólo de una mayor profundización en los principios que las rigen, sino que también ha intervenido como factor determinante el progreso que en este campo se ha producido desde principios de siglo para acá. El progreso de la técnica exige que el hombre se mantenga alerta constantemente sobre sí mismo, so pena de correr el peligro de verse desbordado por ella. Es cierto que muchos aspectos de nuestra Sociología deben ser revisados a partir de las consecuencias que necesariamente han de sacarse de un mundo que evoluciona en todos los sentidos, aunque permanezcan firmes ciertos postulados que son la base de toda construcción socio-filosófica. Al hombre de hoy se le plantean con más insistencia que antes, precisamente por el avance de la técnica, problemas tales como la intersubjetividad, la relación persona-mundo, el sentido de las cosas. Todas estas cuestiones son las que plantea el autor con notable acierto por los esfuerzos que hace para incorporar a la Sociología las aportaciones que la Filosofía actual ha puesto a nuestro alcance sobre todo en lo que se refiere la antropología. El libro, dividido en dos partes, trata en la primera el problema del hombre y sus semejantes. A través de reflexiones profundas va exponiendo los principios filosóficos que dan solidez a esta dimensión social de la persona humana, fundamento de la comunidad de los hombres, que se construye como tal más allá de las exigencias meramente circunstanciales de un trabajo organizado o una asociación jurídica o convencional. En la segunda se tratan, también desde el punto de vista filosófico, algunas cuestiones que siguen preocupando a la sociedad actual: derecho, estado, trabajo, propiedad. Son interesantes todas estas reflexiones, orientadas desde principios filosóficos y enriquecidas con los datos de las ciencias humanas.—A. S.

GAUTHIER, P., *Lettres d'ouvriers aux évêques*, Edit. Ouvrières, Paris 1966, 18 × 18, 198 p.

Son numerosos los escritos de Paul Gauthier acerca de las clases humildes, los pobres, los obreros, todas ellas cargadas de una clara preocupación por atender a las necesidades que se plantean en este sector de la sociedad y de la Iglesia. Ultimamente, con motivo del Concilio Vaticano II, redobló sus esfuerzos por presentar a los Padres Conciliares una visión realista de la situación por la que atraviesa el mundo obrero. Fruto de sus preocupaciones es el presente libro que presentamos a los lectores, a través del cual quedan reflejadas perfectamente las inquietudes y problemas que vive el proletariado, sus dificultades, su concepto de la Iglesia, lo que espera de ella. En la primera parte se transcriben una serie de cartas de la clase obrera, procedentes de las más variadas profesiones y de los más distintos lugares de la tierra. Todas ellas son un grito angustiado que delata la opresión y la injusticia tan extendida en el mundo. En la segunda se presentan los resultados de una encuesta realizada entre los trabajadores, los cuales reflejan en sus respuestas la condición de su trabajo, el puesto del obrero en la sociedad, lo que piensan de la Iglesia, lo que esperan de ella, de su doctrina social. Juzgamos interesante esta obra hoy día que la Iglesia trata de aparecer ante el mundo como la Iglesia de los pobres, en un esfuerzo sincero por mostrar al mundo la verdadera faz que la caracteriza.—A. S.

GINER, S., *Historia del pensamiento social*, Edit. Ariel, Barcelona 1966, 16 × 24, 620 p.

Era difícil al sociólogo encontrar sistematizada y agrupadamente la historia del pensamiento social. Se veía uno obligado a consultar numerosas obras, aunque fuera con el simple propósito de adquirir una visión general, pero completa, de las ideas que en el mundo occidental han ido apareciendo sobre economía, política, sociología. A la obra presente se le debe atribuir necesariamente el mérito de satisfacer esta necesidad, ya que su finalidad es precisamente exponer a los lectores las grandes líneas que, a lo largo de la historia, han marcado las ideas sociales de occidente. Desde la época clásica hasta nuestros días van desfilando a través de las páginas de este libro los grandes pensadores que ha tenido la humanidad: la época clásica (primeros filósofos griegos, Platón, Aristóteles, el mundo romano), el pensamiento social cristiano y medieval, la época del Renacimiento, la Reforma, la Ilustración (Maquiavelo, los utópicos, el protestantismo, el absolutismo, Hobbes, Montesquieu, Rousseau, la revolución americana...), el Liberalismo, el Socialismo (orígenes, el anarquismo, Marx, Engels, expansión, la revolución rusa...). La última parte va dedicada a las tendencias actuales, en un intento por incorporar al pensamiento social las ideas de nuestros autores contemporáneos. Como se ve, nos encontramos ante una obra práctica y completa, a la vez que seria y concienzuda. No se trata tanto de críticas de los diversos sistemas, como de exponer claramente y sin prejuicios las ideas de los autores y épocas estudiadas. Para ello, el autor, a través de un contacto directo con sus obras, va trazando ante los ojos del lector el panorama que ofrece desde sus orígenes el pensamiento social, sus vaivenes y sus tentativas por solucionar los problemas que el hombre va viviendo.—A. S.

ACQUAVIVA, S., *L'Eclipse du Sacré dans la civilisation industrielle*, Edit. Mame, Paris 1967, 22 × 14, 402 p.

El tema de la desacralización ha entrado en una fase cumbre de discusión al menos como toma de conciencia llevada a cabo por los interesados en lo religioso. Esta obra intenta y consigue presentar la realidad y el significado del proceso de secularización, la situación pasada, el avance actual. Nada deja el autor a un lado; pretende llegar a conclusiones no ligeramente sino paso a paso y con seguridad. La bibliografía es abundante y muestra a un conocedor perfecto de la problemática en torno a lo sacral. Orientación temática: Más allá de lo aparente. La profundidad religiosa. La situación límite de la muerte y la necesi-

dad de sobrevivirla. La difícil cuestión, ¿qué es lo religioso? Filosofía y apreciaciones religiosas: influencias recíprocas. Los medios de conocimiento adecuado. Teorías sobre lo sagrado: Tylor, Sombart, Durkheim, T. Parsons, M. Weber y Troeltsch: Capitalismo y Calvinismo; las correlaciones entre sociedad y religión. Codrington, Martín Yeinyer: variaciones religiosas debidas a la estructura personal; idem en los intereses políticos y económicos. Movilidad y cambio social. Diferencias debidas al desarrollo interno del sistema religioso. R. Otto: lo luminoso, lo fascinante, *mysterium tremendum*, humildad, zona oscura irracional. La interacción entre el fenómeno religioso y el fenómeno profano. Influencia disgregante, desacralización. Mística, rito y voluntarismo. Indices colaterales: ateísmo personal y militantes. Los diversos países. Dialéctica secularización-sacralidad. Constitución humana e interpretación de las culturas. El salto ontológico (pág. 70). Por una teoría de la sacralización: estructuras sicosociales-políticas y culturales. Dinámica de grupo. La gran madre (pág. 154). Escatología e historia social. Edad Media: T. Munzer, Csánad. Edad Moderna: proletariado industrial. ¿Depauperación de lo sagrado? Caída del milenarismo. Beligerancia del "Amour". Valores profanos. Fenomenismo. Profanización de la corporeidad. Hostilidad de los dos poderes. Las máquinas medida de todas las cosas. Lo real; lo cualitativo es irreal. Humanismo antirreligioso. Universos mentales. Centros antideístas en Holanda, Nimega... No estamos ante un problema nacido ayer por la tarde. Irreligión y dinámica estructural social. Vulgarización literaria. Urbanización. Segunda revolución industrial. Grupos frustrados. Religión y tecnología. Autocontrol ante los contagios ideológicos agresores. La objetivación congeladora y cosificante de la técnica. Cambio del ritmo vital, de la temporalidad, de mentalidad. Aceleración psicológica. Masificación sicoidéológica. Factores individuales de base y fórmulas de infiltración ideológica socioambientales. Fases de fabulación, impulsión y abstracción. ¿Crisis de la sacralidad? Situación actual y su significación. El mito, el rito y el símbolo sustratos indeclinables de todo pensamiento lógico (pág. 284). Historicidad cristiana y sacralidad: M. de Martino y M. Eliade. Provincianismo humano existencial y las interpretaciones universales de la historia. Unión de la tecnología y lo sagrado.

Apéndice: integración de la sociología religiosa. Interioridad y exterioridad de la religión. Dinámicas parciales y generales. Las conclusiones en sociología religiosa. Termina la obra con una bibliografía selecta y abundante.—D. NATAL.

MELADY, T. P., *La revolución de color*, Edit. Razón y Fe, Madrid 1967, 17 × 24 260 p.

Pocos pueden abordar el tema de este libro con la autoridad y visión de conjunto con que lo hace el doctor Melady, que tiene en su haber diversos títulos que le acreditan como uno de los más destacados especialistas mundiales en la materia. Desde un punto de vista objetivo, demasiado americano en ocasiones, estudia el fenómeno del color en sus facetas más diversas de revolución económica, social, política, etc. La descolonización que de un tiempo a esta parte viene siendo el signo de los pueblos de color, trae consigo una carga de problemas no resueltos hasta el presente, y nacidos todos del gran paso hacia la igualdad humana que el negro ha dado al acabar con su esclavitud más o menos velada. Y si lo que no era más que mero accidente de la piel, el color, sirvió para crear un mito de superioridad en el hombre blanco, producto de la economía y de la política, la lucha racial está hoy suplantando a lo que debiera ser un mutuo servicio de razas, al fructífero complemento que todos esperamos de los demás.

El pueblo africano es un pueblo expectante; con ansias de mejoramiento, abierto a cuanto venga hacia él con señales de esperanza. Pero esto trae consigo un peligro de mal discernimiento de valores, de soluciones fáciles a problemas que exigen solución inminente, para poder caminar al ritmo social y cultural marcado en la mayor parte de los casos desde fuera. El peligro de la lucha de razas se cierne en él con más fuerza que nunca, en su despertar a la libertad.

Todo racismo lleva consigo un desencadenamiento de agresividad mutua, del hombre contra el hombre. En los momentos de mayor tensión puede llegar a manifestaciones poco o nada racionales: la violencia, con todas las filosofías del odio, propugna la segregación, el apartheid. Pero se ha de buscar otra solución

más humana, menos radical, que defienda los derechos del hombre: la no violencia, la tolerancia mutua, la entrega a la verdad humana, es el substrato de toda filosofía de esperanza. Ejemplo de este punto de vista es el del gran científico Teilhard de Chardin, creando toda una ciencia integradora de valores y lanzada hacia la comprensión y el progreso. Quizás algún día veamos los frutos de una armonía universal del hombre que cree en el hombre.—A. REMESAL.

FLANDERS, A., *Collective Bargaining: Prescription for Change*, Edit. Faber & Faber, London 1967, 14 × 22, 80 p.

La presente obra es una versión retocada de una comunicación que el autor envió a la Royal Commission on Trade Unions and Employer's Associations, bajo el título *Industrial Relations: What is wrong with the System?*

El autor intenta poner en claro los inconvenientes del sistema de relaciones industriales vigente en Inglaterra en los tiempos de la postguerra. Parece que tal comunicación se centraba más —según confesión del autor— en los cambios del sistema que en la reforma de las asociaciones, por considerar este segundo aspecto subsidiario del primero.

En una segunda parte apunta lo que cree puede solucionar muchos conflictos industriales. Bajo el título general de *Proposals for Reform* encuadra unos apartados sobre la valoración del principio voluntario, tribunal para el reconocimiento y disputas procesales, legislación para fortalecer el regateo colectivo, el futuro de la política de ingresos, la reconstrucción de las relaciones de los puestos de trabajo. Todo ello con el fin de ofrecer un intento de reforma del sistema inglés en las relaciones industriales. Por el tema desarrollado puede colegirse el sector de público a quien pueda interesar. La edición es cuidada.—I. RAMOS.

HOSPERS, J., *La conducta humana*, Edit. Tecnos, Madrid 1964, 15,5 × 23,5, 866 p.

El profesor J. Hospers ha tenido la paciencia, el mérito y el gran acierto de reunir en voluminoso tratado sus pensamientos sobre el comportamiento humano. En él el autor expone la casi totalidad de las acciones que integran la vida humana, desfilan por sus páginas los principios morales de la existencia humana: democracia, placer y abnegación, guerra y paz, justicia e injusticia, obligaciones y derechos, exigencias y concepciones, la verdad y el conocimiento, valor moral y conciencia, etc., son grandes temas cuyo análisis y explicación el autor afronta. Como es lógico, estudia los principios de valoración, de bondad y maldad, causas de una y otra; fundamentación de las obligaciones para con los demás, especificándolas y detallando el tiempo de su verificación. No pasa por alto las circunstancias en que una acción pueda ser con razón alabada, censurada o vituperada, y si se da libertad de acción, elección o deseo.

En cada tema recorre las opiniones que a lo largo de la historia se han dado sobre el mismo, con análisis bastante agudos y críticas acertadas, con gran información sobre la materia. Cada punto viene ilustrado con numerosos ejemplos "con el fin de ayudar al lector a aplicar los principios a los problemas del mundo contemporáneo, problemas de moral personal, problemas políticos y económicos, problemas de guerra y paz" (Prólogo). Tampoco faltan los ejercicios al final de cada capítulo. Siguiendo su método, el autor, en las cuestiones controvertidas prefiere usar el estilo literario de "diálogo", representado por cada una de las principales posiciones sobre el problema en discusión.

El lenguaje es sencillo, parece que se está escuchando al propio profesor, con palabras y expresiones de tipo popular y hasta castizo, ejemplos asequibles y no se omite el detalle más vulgar y minucioso. Al mismo tiempo da en tierra con muchos tópicos y frecuentes argucias que, si bien inconscientemente, determinan las opciones morales. En las conclusiones finales aporta sugerencias originales sobre "teoría del observador ideal" sobre el significado de los términos éticos; y concretiza puntos sobre el "método de la actitud cualificada", es decir, que los juicios morales se forman en respuesta a impulsos de las actitudes que se encuentran persistentes en uno mismo, descartando las no imparciales, las

indocumentadas y las debidas a estados anormales de la mente. El "método de la actitud cualificada" especifica los requisitos que tiene que cumplir un Observador Ideal. Luego se entretiene en si discreparían entre sí dos observadores ideales. Estas y otras cosas, a nuestro juicio, las hubiera atajado con la justificada valoración de un mundo axiológica común y bien conocido, máxime en el ámbito cristiano (como observación, en las opiniones históricas no alude para nada a San Agustín, Santo Tomás...).

Y aún más, tratándose de la metanoética, como quiere plantearlo el autor. En una palabra, todo la doctrina está enmarcada en un empirismo, de signo inglés, abocado a un pleno relativismo. No creo que pruebe más de lo que empíricamente aduce. Además, podría haberse ahorrado varias páginas de aclaraciones, discusiones y diálogos, que dan excesiva pesadez a la obra. No obstante, por lo concreto, lo práctico y diversidad de temas, puede ser útil.—I. RAMOS.

DE LUBAC, H., *La oración de Teilhard de Chardin*, Edit. Estela, Barcelona 1966
14 × 20, 226 p.

The Faith of Teilhard de Chardin, Edit. Burns et Oates, Londres 1967, 14 × 22,
203 p.

GEORGE, N., *De Einstein a Teilhard*, Edit. Betis, Barcelona 1966, 13,5 × 19,5,
224 p.

MAGLOIRE, G. y CUYPERS, H., *Presencia de Teilhard de Chardin*, Edit. Betis,
Barcelona 1967, 13,5 × 19,5, 260 p.

L'ARCHEVEQUE, P., *Teilhard de Chardin. Index analytique*. Les Presses de l'Uni-
versité Laval, Québec 1967, 14 × 21,5, 175 p.

La obra del genial jesuita francés continúa expandiéndose a ritmo acelerado por el mundo. Las cátedras de filosofía y teología, los auditorios científicos, los seminarios eclesiásticos se ocupan cada vez más de Teilhard de Chardin. ¡Curiosa ironía la de este hombre al que se le prohibió en vida todo permiso de "imprimatur". En España nos conformamos todavía con traducir. Apenas dos estudios originales en nuestro idioma. Sin embargo son numerosas las tesis doctorales que se preparan. Y crece también el influjo del científico-teólogo, a pesar de que las características actuales de nuestra cultura no le sean demasiado favorables.

La primera obra que presentamos, original del gran teólogo Henri de Lubac, tiene una cariz marcadamente apologético. Tal vez por este motivo le ha sido anexionada la famosa *Nota sobre la apologética teilhardiana*, que ocupa las páginas 151-223. En este libro De Lubac sigue las huellas de su obra precedente sobre el pensamiento teológico, haciendo ahora la versión ascética del mismo. La oración de Teilhard es la búsqueda apasionada de la "santa Presencia", del "Cristo cósmico". Su profundidad y su alcance quedan manifiestos.

Un científico francés, Nicolás George, presenta un ambicioso proyecto de ensamblar dos obras —tal vez las más geniales de este siglo— aparentemente desligadas. En la obra de George relatividad y evolución —ambas generalizadas— se enlazan, abarcando la totalidad del cosmos. La primera parte del libro se ocupa de Einstein y presenta una exposición muy sencilla y didáctica de su teoría de la Relatividad. La segunda ofrece a ritmo cinematográfico la película de la génesis del mundo, con un estilo realmente fascinante. La tercera es un resumen apretado del pensamiento teilhardiano. Un libro, pues, muy sugestivo y esclarecedor para quienes dudan de la base científica de Teilhard.

Dos católicos laicos nos ofrecen su visión emocionada de la presencia actual de Teilhard de Chardin en la tercera obra que presentamos. Es un libro especialmente dirigido a los seglares, lo que debe ser tenido en cuenta por los teólogos y filósofos al juzgar de algunos puntos del mismo. La primera parte estudia al "hombre" que fue Teilhard en la experiencia de G. Magloire, que convivió con él en Pekín y París y que revela datos inéditos. Sigue una breve recensión de cada una de las obras publicadas. La tercera parte, debida al Dr. Cuypers

presenta una síntesis muy aceptable del genial jesuita. Estos tres libros son prologados por un especialista español en Teilhard: Eusebio Colomer.

Finalmente, el cuarto libro presenta el primer "Índice analítico" de la obra teilhardiana, que será de gran utilidad orientadora para los investigadores. Está hecho sobre los nueve volúmenes publicados por Ediciones du Seuil, los "Escritos del tiempo de la guerra" y el "Himno del Universo". Son suficientemente extensos, pero demasiado simples. De todos modos la obra ofrece un valor indudable como primer intento y por las investigaciones que iniciará y facilitará.—J. RUBIO.

DEL VAL, J. A., *Introducción a la Antropología Pastoral*, Edit. Religión y Cultura, Madrid 1967, 14,5 × 21, 770 p.

Cada día se siente con mayor urgencia la necesidad de una preparación psicopedagógica de los sacerdotes. No se trata de una especialización. Pero un conocimiento serio de estos temas potencia considerablemente la eficacia de su ministerio pastoral. Tal es el propósito de la obra que presentamos: proporcionar al sacerdote apostólico un arsenal completo psicopedagógico. Pero no se piense en materiales yuxtapuestos o dispersos: la obra está transida de una profunda unidad temática e intencional.

El mismo autor nos orienta sobre el origen de los datos y experiencias consignados en su libro: el estudio de centenares de autores, como fundamento documental; el contacto y la colaboración frecuente con psicólogos y psiquiatras en múltiples tratamientos mentales; y, finalmente, una larga y fecunda labor pastoral y pedagógica. Es decir, algo muy parecido a la fórmula ideal para realizar una obra de las características de la que presentamos.

El libro ha sido estructurado en dos partes, que se ocupan respectivamente de la antropología pastoral normal y anormal, escritas ambas bajo el lema "para conocer y mejorar". La primera parte se abre con un estudio global sobre la personalidad, para tratar a continuación del problema hereditario y mucho más extensamente de la psicología constitucional y caracterológica. Es lástima que en esta parte no se conceda a Sheldon la importancia debida, aunque se estudia muy ampliamente la aportación de Kretschmer. Siguen los apartados dedicados a la persona según sus reflejos y su sexo, según su nivel profundo y según la edad evolutiva (aquí se ofrece un amplio resumen de las psicologías infantil, adolescente, juvenil, adulta y senil, perfectamente logrado). También se estudia el influjo ambiental y concluye esta parte con un breve compendio de las principales técnicas expresivas más al alcance de los no especialistas.

La obra ofrece la novedad de presentar una segunda parte con los elementos de psiquiatría y psicoterapia, a fin de proporcionar al sacerdote-pastor una base de conocimientos que le permitan la adecuada dirección de las personas ligeramente perturbadas —tan abundantes por lo demás— y también para saber cuándo debe solicitar la colaboración del especialista psiquiatra. El autor ha logrado un compendio muy estimable por su exhaustividad y por la claridad de exposición, aunque hubiese sido conveniente la inclusión de un pequeño diccionario de términos técnicos para los no iniciados.

Finalmente, una breve tercera parte cierra la obra, dedicada a "la antropología pastoral de la persona concreta". Tiene un carácter primordialmente sintético y metodológico, una guía práctica del libro.

Creemos que con estos datos puede el lector hacerse ya una idea aproximada de la valía real de la obra, que vivamente recomendamos.—J. CARRACEDO.

Varios

KONETZKE, R., *Descubridores y conquistadores de América*, Edit. Gredos, Madrid 1968, 19 × 12, 259 p.

El título del libro puede resultar un tanto falaz ya que incluye en él mucho más de lo que en realidad contiene. Analiza en una primera parte el descubri-

miento de América por Colón y su significado para la prosecución de la empresa iniciada. A continuación en un denso capítulo analiza otras muchas expediciones que culminan con el descubrimiento de la Tierra Firme y, por fin, dedica el resto del libro al descubrimiento y colonización del Imperio azteca (págs. 118-241). La presente obra tiene su interés por las oportunas reflexiones que nos ofrece sobre el primer contacto de los españoles con las antiguas culturas de Hispanoamérica. Describe con sobria crítica los fenómenos concomitantes de la colonización del Nuevo Mundo, acentuando la importancia universal, que perdura aún hoy día, de este proceso: "América se ha convertido en una nueva Europa. Ha desarrollado la herencia de sus inmigrantes europeos en condiciones ambientales diferentes, en contacto con los pueblos y culturas indios, de una manera peculiar...". Así la colonización europea del Nuevo Mundo resulta una ampliación del desarrollo general de la vida y cultura occidentales y debe entenderse como la historia de una vieja cultura en un nuevo espacio geográfico.

Son metas felices las aquí alcanzadas; los multiusados tópicos literarios que tanto han mancillado al honor español en la aventura americana quedan fuera de la esfera de este estudio. Esta es una de las grandes conquistas de la moderna ciencia histórica: el haber creado unas condiciones envidiables para un conocimiento más objetivo de la historia de la conquista española en América.—E. SÁNCHEZ.

PETHYBRIDGE, R. W., *Historia de Rusia en la postguerra*, Edit. Gredos, Madrid 1968, 19 x 12, 366 p.

La presencia de este estudio marca un nuevo período en los estudios sobre la Rusia contemporánea. Hasta el presente se han hecho monografías laudables sobre uno u otro aspecto de la Unión Soviética. Ya era llegado el momento de emprender un estudio de conjunto que nos librara de esas visiones parciales, con frecuencia inexactas, y se nos diese una visión de conjunto en la que se viese claramente la interacción y entrecruce de la política exterior con la interior, de las necesidades internas con las exigencias externas. La historia no es el devenir hegeliano, no es como un río que lleva a igual velocidad y en la misma dirección los acontecimientos y los despojos de los mismos. Lo que llamamos historia lo constituye precisamente la diversidad y la desigualdad de las corrientes. La narración se inicia con un cuadro mixto de desastre y oportunidad para Rusia producido por la victoria sobre Alemania para continuar con los ocho últimos años del régimen staliniano tanto en lo que se refiere a su política interna como externa. Tras un detenido y lúcido análisis del interregno producido a la muerte del dictador (1953-1956), describe la política interior y exterior de Kruschev, para acabar con el XXII Congreso del Partido. El libro es de gran utilidad tanto para personas un poco informadas sobre estos problemas como para el público en general.—E. SÁNCHEZ.

Índice de libros recensionados

CIENCIAS ESCRITURISTICAS

DE AMBROGIO, C., *Il Vangelo di San Giovanni; Vocabulario Biblico*; AUZOU, G., *La danse devant l'arche. Etude du livre de Samuel*; ROBINSON, J.-M.-FUCHS, E., *La nuova ermeneutica*; STEVE, J. M., *Por los caminos de la Biblia*; CULLMANN, O., *Cristo y el tiempo*; HAULOTTE, E., *Symbolique du vêtement selon la Bible*; ROMANIUK, C., *Il timore de Dio nella teologia di San Paolo*; GELIN, A., *Las ideas fundamentales del Antiguo Testamento*; DUCHROW, U., *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*; SCHUNACK, G., *Das hermeneutische Problem des Todes. Im Horizont von Römer 5; Schriften der Bibel*; MORALDI, L. - LYONNET, E., *Introducción a la Biblia. Curso sistemático de estudios biblicos. Vol. IV: Los evangelios*; BALLARINI, T. - VIRGULIN, S. - LYONNET, *Introducción a la Biblia con antología exegetica. Vol. 2: Cartas de la cautividad, Pastorales, Hebreos, Católicas, Apocalipsis.*

CIENCIAS TEOLOGICO-DOGMATICAS

GABORIAU, F. L., *Interview sur la mort avec K. Rahner*; MARTELET, G., *Las ideas fundamentales del Vaticano II*; GONZÁLEZ RUIZ, J. M., *Creer es comprometerse*; BISHOP, J., *Les théologiens de "la mort de Dieu"*; VILLAIN, M., *Introduction a l'oecuménisme*; BOUILLARD, H., *Connaissance de Dieu. Foi chrétienne et théologie naturelle de Dieu*; THILS, G., *L'Eglise et les Eglises. Perspectives nouvelles en oecuménisme*; MARCEL, G., *Foi et réalité*; VARIOS, *Constitución dogmática sobre la Iglesia*; VARIOS, *Diskussion über die Theologie der Hoffnung; Protestantische Texte, aus dem Jahre 1967. Dokument-Bericht-Kommentar*; METZ, J. B., *Zur Theologie der Welt*; BREUNING, W., *Jesus Christus der Erlöser*; WALKER, R., *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium*; FRIK, H., *Religionssunterricht im Dialog mit Theologie und Psychologie*; SZABÓ, F., *Le Christ créateur chez saint Ambroise*; HEISLBETZ, J., *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen*; OSCULATI, R., *Fenomenologia e grazia*; VARIOS, *El Bautismo de los niños en ambientes cristianizados*; VARIOS, *Bautizar en la fe de la Iglesia*; DÖPFNER, Card. JULIUS, *In dieser Stunde der Kirche*; SPINETOLI, H., *María en la Biblia*; ALVAREZ, F. M., *La Madre del Sumo y Eterno Sacerdote*; COOPER, J. CH., *The roots of the radical theology*; CASANOVAS, M. - BRIA, L., *Holanda griego inútil? Reportaje sobre una experiencia*; *Dios-Ateísmo, III Semana de Teología de la Universidad de Duusto*; ARIMÓN, G., *La pobreza en el umbral de la teología.*

CIENCIAS MORALES

KRÖTKE, W., *Das Problem "Gesetz und Evangelicum" bei W. Elert und P. Althaus*; REINERS, H., *Grundintention und Sittliches Tun*; LIPS, A. C. M., *Mariage, épanouissement humain*; CHARBONBAU, P. E., *Noviazgo y felicidad*; SERVEL, J., *Il y a promesse de mariage*; VARIOS, *Ist die katholische Soziallehre antikapitalistisch?*; WALLRAFF, H. J., *Eigentumspolitik, Arbeit und*

Mitbestimmung; COSTA, V., *Psicología pastoral de la castidad*; MONDEN, L., *Sünde, Freiheit und Gewissen*; VARIOS, *La penitencia es una celebración*; GAGERN, F. von, *Nouvel aspect du mariage*; MARTELET, *Amour conjugal et renouveau conciliaire*; CHAUCHARD, P., *Aprender a amar*; CARMELO, N., *Psicigiene dell'unione coniugale*; GILDO, B. P., *Introduzione all'igiene sessuale*; GIAMBATTISTA, G., *Inseminazione artificiale umana*; TEICHWEIER, J., *Relaciones conyugales en la hora actual*; KENARD, A. C., *Mariage, amour, enfants dans l'enseignement du Concile*; GELLER, S., *Initiation a la méthode des températures*; VARIOS, *Matrimonio y celibato*.

CIENCIAS HISTORICAS

STIERNON, D., *Constantinople IV*; ORÍGENES, *Contra Celso*; ISERLOH, E. - JEDIN, H. - GLAZICK, J., *Handbuch der Kirchengeschichte, Band IV: Reformation, katholische Reform und Gegenreformation*; ALONSO, C., *Los mandeos y las misiones católicas en la primera mitad del siglo XVII*; LOOMIS, S., *Paris bajo el terror. Junio 1793-Julio 1794*; HAYEK, M., *Charbel Makhluf, monje de Oriente* (El camino del desierto); BARRIOS, A., *Mujer audaz*.

CIENCIAS PASTORALES Y ESPIRITUALES

THRULAR, K. V., *La hora de los laicos*. La santidad de los laicos en la Const. dogmática sobre la Iglesia del Conc. Vaticano II; VERHEUL, A., *Introducción a la Liturgia*; VARIOS, *Buscando la Iglesia Conciliar*; VARIOS, *La Carta del P. Arrupe: requiem por el constantinismo*; MC KENZIE, J., *La autoridad en la Iglesia*; LE LEANNEC, A. M., *La vocación religiosa femenina. Psicopatología y admisión*; GOLLWITZER, H., *Athéisme marxiste et foi chrétienne*; VARIOS, *Des Chrétiens interrogent l'Athéisme*. T. I: *L'Athéisme dans la vie et la culture contemporaines*; PASTEU, A., *La volonté de Dieu. Devoir et bonheur*; LEFEBVRE, G., *La unidad misterio de vida*; GUARDINI, R., *Prière et vérité. Méditations sur le "Notre Père"*; CARVALHO, M. J., *Dieu et liberté*; RAHNER, K., *Oyente de la palabra*; LEBRET, L. J. - SVAEVET, Th., *Examen de conciencia para nuestro tiempo*; BUZY, D. y BRUNOT, A., *Santos y santos del Evangelio*; NEWLAND, M. R., *La Biblia y la Familia*; URRUTIA, J. L. de, *Algo sobre Dios*; VARIOS, *Por una formación religiosa para nuestro tiempo*; PEREIRA, C. - HAHN, F., *Mi Juventud y Dios*; VARIOS, *Vocation* (Dossier); IMBERDIS, P., *Points de vue des Jeunes*; QUINTANA, J. M.^a de, *Seis rosas de caridad*; FOLLETOS, "Colección Teología para todos"; LOEW, J., *Perfil del apóstol de hoy*; HOFINGER, J. - STONE, Th. C., *Catequesis pastoral*; RAHNER, K., *Une foi qui aime le monde*; CONGAR, Y. M., *Los caminos del Dios vivo*; MARTÍN-ACHARD, R., *De la muerte a la resurrección*; CARRE, A. M., *Las Bienaventuranzas, Hoy*; JIMÉNEZ, H. E. y ALONSO, G. A., *El Libro de la primera comunión*; MORAGAS, J. de, *El hombre y los demás*; QUADFLIEG, J., *Manual del primer libro de vida cristiana*; BLÁZQUEZ, F., *Cuaderno de los hijos*; *El libro del domingo*; HUM, J.-M. y CNEUDE, P., *Guide pastoral de cantiques et psaumes*; BABIN, J. y otros, *Eglise et monde d'aujourd'hui* (Dossier-Jeunes); CALDERÓN, DON PEDRO, *Tan largo me lo fiáis*; BABIN, P. y otros, *Eglise et monde d'aujourd'hui* (Dossier-Educateur); ESCUELA PÍA DE CATALUÑA, *Escuela y pastoral*; LEO J. TRESE, *Un paso me basta*; BOMMER, J., *Esencia y sentido del amor*; LINARES, A., *Mujer, el amor te llama*; ALEXANDRE, B., *Guía práctica del espectador de cine y TV*; MARGEIRE, B. de, *Le Coeur de Marie coeur de l'Eglise*; DANNEELS y MAERTENS, *La oración Eucarística*; VARIOS, *Manual del Catecismo Católico*; MARCHAND, J. P., *¿Sacerdote mañana...?*; HALBFAS, H., *Fundamentalkatechetik* (Sprache und Erfahrung in Religionsunterricht); FISCHER, H., *Introducción a los libros de vida cristiana*; GLUTH, B., *La dirección espiritual en las escuelas superiores*; VANDENBROUCKE, F., *Moines: Pourquoi?*; GALOT, J., *Porteurs du souffle de l'esprit*; LAPLACE, J., *El diálogo espiritual. La dirección de la conciencia*; MARCEL, W., *Dieu Père*; RUBIO, L., *El misterio de Cristo en la historia de la salva-*

ción; SURGY, P., *Las grandes etapas del misterio de la salvación*; VALLADOLID, J. M., *La educación de la fe según el Concilio Vaticano II*; UBEDA, G. T., *Catequesis y Escuela* (Cuadernos de Pastoral, núm. 2); SCHENK, J. E. - UBEDA, G. T., *Pastoral de las Primeras Comuniones* (Cuadernos de Pastoral, número 6); FATTINGER, J., *Término y camino* (Pláticas Catequísticas según el "Catecismo Católico"); BEETZ, B., *Buenos días, cristiano*; BAGOT, J. P., *Signal* (Pédagogie religieuse 12-14 años).

CIENCIAS FILOSOFICAS

MUZIO, G., *Dal Tomismo essenziale al Tomismo rosminiano* (Note e discussioni di autori vari); FRIES, J., *El Nihilismo*; GENTILE, G., *La vita e il pensiero* (Due giornate di studio sul pensiero di Giovanni Gentile); VANNI ROVIGHI, S., *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*; POZZO, G. M., *Il problema della storia nel positivismo*; DEGL'INNOCENTI, U., *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*; ABELLÁN, J. L., *Filosofía española en América* (1936-1966); VUILLEMIN, J., *De la logique à la théologie*. (Cinq études sur Aristote); NEBEL, G., *Die Geburt der Philosophie*; MAHNKE, D., *Der Aufbau des philosophischen Wissens nach Descartes*. (*Epimemeleia*. Beiträge zur Philosophie, 8); HOFMANN, R., *Logisches und metaphysisches Rechtsverständnis*. Zum Rechtsbegriff Hans Kelsens. (*Epimemeleia*. Beiträge zur Philosophie, 6); MARCEL, G., *En busca de la verdad y de la justicia*; MENCHACA, J. A., S. J., *Diccionario bio-bibliográfico de filósofos*; JOLIF, J. Y., *Comprendre l'homme* (I. Introduction à une anthropologie philosophique); HAYEN, A., *San Tommaso d'Aquino e la vita della Chiesa oggi*; JURITSCH, M., *Der Vater in Familie und Welt*; VARIOS, *L'Existence de Dieu*; KWANT, R. C., *La crítica hace al hombre*; SMITH, J. E., *Religion and Empiricism*; LONERGAN, B., S. J., *The Subject*; VARIOS, *El hombre cristiano y el hombre marxista*; CHAUCHARD, P., *El pensamiento científico de Teilhard de Chardin*; SCALTRITI, J., *Teilhard de Chardin, ¿mito o herejía?*; BUBER, M., *Der utopische Sozialismus*; BAKUNIN, M., *Philosophie der Tat*. Auswahl aus seinem Werk; FEUERBACH, L., *Das Wesen der Religion*. Ausgewählte Texte zur Religionsphilosophie; PLATÓN, *Sämtliche Werke*, I Band; VERNEAUX, R., *Epistemología general o Crítica del conocimiento* (Curso de Filosofía Tomista).

CIENCIAS PSICOLOGICAS Y SOCIALES

PLATTEL, M. G., *Filosofía social*; FLÓREZ, C., *Dialéctica, historia y progreso*. Introducción al estudio de C. Marx; REIK, Th., *L'impulso a confessare*; BALINT, M., *Medico, Paziente e Malattia*; COX, H., *La ciudad secular*. Secularización y urbanización en una perspectiva teológica; DUOCASTELLA - MARCOS - MOZAZ, *Análisis sociológico del catolicismo español*; BOHM, E., *Manual del psicodiagnóstico de Rorschach*; VARIOS, *Actitudes y capacidades*. Método pedagógico de las escuelas técnicas de la Cámara de Comercio de París; BISSONNIER, H., *Education religieuse et troubles de la personnalité*; BABIN, P., *Opciones actuales para la educación de los adolescentes en la Fe*; BITTER, W., *Psicoterapia y experiencia religiosa*; EGENTER, R. y MATUSSEK, P., *Moral y Psicoterapia*. Ideología, fe y conciencia; SANDIN, C., *Ciencias de la educación*. T. I: Fundamentos pedagógicos y psicológicos. T. II: Historia de la educación. T. III: Técnica de la educación; WEINTRAUB, D. J. y WALKER, E. L., *Percepción*; CRUCHON, G., *Psychologie pédagogique*. I. *Les transformations de l'Enfance*. II. *Les maturations de l'Adolescence*; DINMEYER, D. y DREIKURS, R., *Cómo estimular al niño: el proceso del estímulo*; QUEVEDO, O. G., *El rostro oculto de la mente*; ESCRIVÁ, M., *Medicina de la personalidad*. El hombre: su diagnóstico, promoción y medicina; GLOCK, C. Y. y STARK, R., *Religion and Society in tension*; GARRISON, K. C., *Psicología de los adolescentes*; FARRE, L., *Antropología filosófica*. *El hombre y sus problemas*; MANARANCHE, A., *El hombre en su universo*; BROCHER, T., *El yo y los otros en la familia y en la sociedad*; ROBER, M. A., *Psycho*. Introduction

à la psychologie; SARANO, J., *El equilibrio humano*; FÖRSEER, F. W., *Ética y pedagogía sexual*; GEBHARDT, G., *L'éducation sexuelle de 5 à 25 ans*; BISSONNIER, H., *Introducción a la Psicopatología pastoral*; BENOIT, J. P., *Denominations et sectes, de l'admirable à l'inacceptable*; DÍEZ ALEGRÍA, J. M.^a, *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*; BELLEVILLE, P., *Una nueva clase obrera*; POLLAUD-DULIAN, M., *Amos y esclavos, hoy*; LÓPEZ MUÑOZ-GARCÍA DELGADO, *Crecimiento y crisis del capitalismo español*; CONGAR, Y.-M., *Heilige Kirche*; CRUZ, J., *Filosofía de la Estructura*; ZAJONC, R. B., *La Psicología Social: Estudios experimentales*; BLUM, G. S., *Psicodinámica: la ciencia de las fuerzas inconscientes*; MC NEIL, E. B., *El desarrollo humano*. Colección "Temas básicos de psicología"; BABOLIN, A., *Essere e alterità in Martin Buber*; MOIX, C., *El pensamiento de Emmanuel Mounier*; CUENOT, C., *Pierre Teilhard de Chardin*. Las grandes etapas de su evolución; DE ALEJANDRO, J. M.^a, *Humanismo ateo*; CHAMBRE, H., *El marxismo en la Unión Soviética*; MARCUSE, H., *El marxismo soviético. Un análisis crítico*; JASPERS, K., *Psicología de las concepciones del mundo*; WINCKELMANS DE CLÉTY, Ch., *The World of Persons*; VAN LIER, H., *La nueva edad*; SCHEFFCZYK, L., *El hombre actual ante la imagen bíblica del hombre*; BOTTOMORE, T. B., *Introducción a la Sociología*; GORDON CHILDE, V., *La evolución de la sociedad*; SCHOFIELD, M., *Aspectos sociológicos de la homosexualidad* (Un estudio comparativo de tres tipos de homosexualidad); MARTY, P.-M'UZAN, P. y DAVID, C., *La investigación psicosomática*; BEIRNAERT, L., *Experiencia cristiana y psicología*; SCHNEIDERS, A. A., *Psicología de la Adolescencia*; GONZALVO MAINAR, G., *Educación especial*. Organización escolar y didáctica. Normas y legislación. Enseñanza privada; HURLOCK, E. B., *Desarrollo psicológico del niño*; COUSINET, R., *La Escuela Nueva*; ANASTASI, A., *Psicología diferencial*; LE MEN, J., *El espacio figurativo y las estructuras de la personalidad* (una prueba clínica original; el D. 10); WYSS, D., *Las escuelas de psicología profunda desde sus principios hasta la actualidad*. (Evolución-problemas-crisis); BAUDOIN, Ch., *La obra de Jung y la psicología de los complejos*; FRANKL, V. B., *Teoría y terapia de las neurosis*; BRACELAND, F. J. y STOC, M., *Psiquiatría moderna* (manual para creyentes); BRAEUTIGAN, W., *La psicoterapia en su aspecto antropológico*; SCHWARTZMANN, F., *Teoría de la expresión*; CONDRAU, G., *Angustia y culpa, problemas fundamentales de la psicoterapia*; LACROIX, J., *Timidez y adolescencia*; MORALI-DANINOS, A., *Sociología de las relaciones sexuales*; ANCONA, L., *El psicoanálisis*; BRUGAROLA, M., *Sociología y Teología de la Técnica*; LAURIE, P., *La rebelión de la juventud*; TAMAMES, R., *Introducción a la economía española*; MORAL, J. del, *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas*; PLATTEL, M., *Filosofía Social*; GAUTHIER, P., *Lettres d'ouvriers aux évêques*; GINER, S., *Historia del pensamiento social*; ACQUAVIVA, S., *L'Eclipse du Sacré dans la civilisation industrielle*; MELADY, T. P., *La revolución de color*; FLANDERS, A., *Collective Bargaining: Prescription for Change*; HOSPERS, J., *La conducta humana*; DE LUBAC, H., *La oración de Teilhard de Chardin*; GEORGE, N., *De Einstein a Teilhard*; MAGLOIRE, G. y CUYPERS, H., *Presencia de Teilhard de Chardin*; L'ARCHEVEQUE, P., *Teilhard de Chardin. Index analytique*; DEL VAL, J. A., *Introducción a la Antropología Pastoral*.

VARIOS

KONETZKE, R., *Descubridores y conquistadores de América*; PETHYBRIDGE, R. W., *Historia de Rusia en la postguerra*.

Colección «ARCHIVO AGUSTINIANO»

- J. MORÁN, O. S. A., *La teoría del conocimiento en San Agustín. Enchiridion sistemático de su doctrina*. Valladolid 1961.
- J. MORÁN, O. S. A., *El hombre frente a Dios. Proceso humano de la ascensión a Dios según San Agustín*. Valladolid 1963.
- M. MENÉNDEZ, O. S. A., *El culto litúrgico de la Virgen en la Orden de San Agustín*. Valladolid 1964.
- H. ANDRÉS, O. S. A., *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana*. Valladolid 1965.
- M. MERINO, O. S. A., *Agustinos evangelizadores en Filipinas*. Madrid 1965.
- I. ARAMBURU, O. S. A., *Las primitivas Constituciones de los Agustinos*. Valladolid 1966.
- F. CAMPO, O. S. A., *Filosofía del derecho según San Agustín*. Valladolid 1966.
- L. CILLERUELO, O. S. A., *El Monacato en San Agustín*. 2.^a edic. Valladolid 1966.
- C. GÓMEZ DE CEA, O. S. A., *Exigencias personales en la noética agustiniana*. Madrid 1966.
- M. DE LA PINTA LLORENTE, *Crítica y humanismo*. Madrid 1966.

HA APARECIDO

CAHIERS LAENNEC, junio 1968, n.º 2

SUMARIO: *Avant-propos*.—*Aspects neurophysiologiques du rêve*, por Dr. Marc Jeannerod.—*Le rêve comme argument*, por Dr. G. Lanteri Laura.—*Introduction a la "Traumdeutung"*, por Andrée Lehmann.—*La "voie royale"*, por Dr. Roger Dorey.—*Rêve et création artistique*, por Dr. Christian Simatos.